

*Úvahy o  
inteligencii  
a osobnosti*

*Imrich Ruisel a kolektív*

*Ústav experimentálnej  
psychológie SAV  
Bratislava*

2006

© Ústav experimentálnej psychológie SAV

Vydal: Slovak Academic Press, 2006

Recenzent: PhDr. Alena Potašová, CSc.

Technická spolupráca: Katarína Hornáčková  
PhDr. Alexandra Prokopčáková, CSc.  
RNDr. Zdena Ruiselová, CSc.

*Publikácia neprešla jazykovou korektúrou*

Príspevky vznikli za podpory Centra excelentnosti SAV pre výskum inteligencie a tvorivosti - CEVIT a Grantovej agentúry VEGA (Vedecká grantová agentúra MŠ SR a SAV)

**ISBN 80-88910-20-X**

**Obsah**

Úvod	5
INTELIGENCIA - OSOBNOSŤ	9
KOVÁČ, D.: Kultiváciou osobnosti k excelentnej kvalite života	11
RUISEL, I.: Inteligencia v prežívaní subjektu	39
VÝROST, J. – BAUMGARTNER, F.: K aktuálnym otázkam výskumu sociálnej inteligencie, sociálnych kompetencií a múdrosti	60
RUISELOVÁ, Z. – PROKOPČÁKOVÁ, A.: Implicitné teórie inteligencie, zvládanie náročných situácií a anxieta	89
	109
INTELIGENCIA - SPIRITUALITA - MÚDROSŤ	
HALAMA, P.: Existenciálna inteligencia v procese hľadania zmyslu života	111
STRÍŽENEC, M.: Inteligencia v kontexte spirituality	131
ADAMOVOVÁ, L. – HATOKOVÁ, M.: Kognitívna orientácia na spiritualitu – súvislosti s osobnosťou a osobným konceptom Boha.	150
LUPTÁK, D.: Gödel, Kuhlhenbeck a večný hon za podstatou inteligencie	172



## Úvod

Štúdium inteligencie už od filozofických koreňov prebiehalo na teoretickej i praktickej úrovni, čo vyplýva z dvoch odlišných tradícií európskej filozofie, pragmatickej a ontologickej. Zatiaľ čo aplikácie v každo-dennej praxi súvisia s pragmatickou tradíciou, základné teoretizovanie nadväzuje na ontologickú tradíciu. Na jednej strane usilujeme o analýzu základnej kognitívnej architektúry poznávania (abstraktná inteligencia) a súčasne inteligenciu študujeme ako regulátor správania jednotlivca v reálnych situáciách každodenného života. Postupne však končí dlhá nadvláda abstraktnej inteligencie (so zameraním na analýzu spracovania informácií a riešenia problému v umelých, laboratórnych (alebo testov-ých) podmienkach, navonok reprezentovanej konštruktom IQ. Vzhľadom na potreby praxe sa do popredia záujmu dostáva regulačná úloha inteligencie. Regulačná úloha inteligencie navonok reprezentuje schopnosť primerane reagovať na fyzikálne, sociálne i spirituálne podnety, a to formovaním, adaptáciou a selekciou pro-stredia. Intelektová nekompetencia obvykle vedie k poruchám regulač-ných funkcií a vysoká úroveň intelektovej kompetencie neraz vyplýva práve zo superiórnej regu-lácie.

Pochopiteľne, že inteligencia nepôsobí izolovane, ale v kontexte reálnej osobnosti. Preto je žiadúce uvažovať aj o interných vplyvoch, ktoré regulujú inteligentné správanie jednotlivca. A najvhodnejšie je uvažovať o úlohe osobnosti v celom jej komplexe. Monografia „Úvahy o inteli-gencii a osobnosti“ reflektuje tendencie, podľa ktorých sa čoraz väčší dôraz začína klásť na tzv. multifaktorovú koncepciu inteligencie. To znamená, že pozornosť sa venuje nielen abstraktnej, ale aj praktickej, sociálnej, morálnej, spirituálnej a existenciálnej inteligencii. Pri štúdiu praktickej inteligencie je nevyhnutné hodnotiť, ako jednotlivec zvláda svoje praktické a osobné problémy. Napríklad jednotlivci s vyššou praktickou inteligenciou si svoje ciele stanovujú tak, aby vedome a organi-zovane viedli k riešeniu, ktoré je založené na úspešnej regulácii pozná-vacích, emočných a konatívnych procesov. Podstata sociálnej intelligen-cie prispieva k pochopeniu faktu, že inteligencia okrem individuálnej úrovne, zameranej na využívanie stratégií a poznatkov jednotlivca, vy-žaduje i optimalizáciu vzťahov medzi ľuďmi (napríklad prostredníctvom empatie).

V zriedkavých prípadoch môže inteligencia spieť k múdrosti. Múdrost' je druhom vyššieho poznania, ktoré je založené na pochopení obmedzení a podmienok reálnej existencie človeka (napr. chápanie otázok života a smrti, vývinových problémov, limitov vyplývajúcich z fyzických i psychických nedostatkov a jednotlivých fáz života). Múdrost' predstavuje schopnosť optimálne usudzovať o problémoch každodenného života, primerane voliť ciele a prostriedky na ich dosiahnutie, niekedy reprezentuje i zdravý rozum, najmä v praktických otázkach, v protiklade s hlúposťou. Múdrost' v podstate tvorí najvyšší stupeň poznania a pôsobí bez ohľadu na výchovu a formálne vzdelanie.

Monografiu „Úvahy o inteligencii a osobnosti“ členíme do dvoch častí, z ktorých prvú možno charakterizovať spojením INTELIGENCIA – OSOBNOSŤ.

Publikácia prináša časť poznatkov získaných pôsobením Centra excelentnosti SAV pre výskum inteligencie a tvorivosti (CEVIT). V prvej kapitole sa D. Kováč venuje predchádzajúcim výskumom kognitívnych procesov a osobnosti v Ústave experimentálnej psychológie SAV s tým, že CEVIT je ich logickým vyústením. Samozrejme, procesy sa neskúmajú izolovane, ale v rámci psychoregulačnej koncepcie – ako kognitívne funkcie osobnosti. Kapitola obsahuje i zhrnutie výskumov osobnosti a kvality života, uskutočnené za posledné roky.

V kapitole o inteligencii v prežívaní subjektu sa naznačujú kľúčové oblasti výskumu inteligencie v širšom ponímaní a autor I. Ruisel tiež zhrňa výsledky niektorých vlastných výskumov.

Tretia kapitola (J. Výrost, F. Baumgartner) podáva históriu vývoja pojmu sociálna inteligencia, rozoberá otázky jej mnohodimenzionálnosti, jej zložky i vzťah sociálnej a emocionálnej inteligencie. Zaoberá sa metódami merania sociálnej inteligencie a uvádza výsledky výskumov autorov zo Spoločenskovedného ústavu SAV, uskutočnených s prevzatými škálami (napr. TROMSØ – TSIS), ale tiež s vlastnými originálnymi metodikami výskumu sociálnej inteligencie. Ďalšie časti tejto kapitoly sa venujú problematike sociálnych kompetencií, rozoberajú ich ontogenetické, ako aj kultúrne podmienené aspekty, venujú pozornosť možnostiam diagnostiky a sociálno-psychologickým výcvikom, zameraným na zvyšovanie sociálnej kompetencie. Prezentujú tiež výsledky vlastných výskumov a analyzujú vzťah sociálnej inteligencie a sociálnej kompetencie. V poslednej časti kapitoly sa autori venujú explicitným aj implicitným spôsobom štúdia múdrosti, podrobnejšie analyzujú najmä Berlínsku skupinu P. B. Baltesa, koncepciu M. Ardeltovej a uvádzajú aj prvé výsledky vlastných výskumov v tejto oblasti.

Štvrtá kapitola (Z. Ruiselová, A. Prokopčáková) je orientovaná na implicitné teórie inteligencie, z nich sa podrobnejšie venuje najmä prístupu reprezentovanému C. S. Dweckovou a jej spolupracovníkmi, zameranému na vzťah implicitnej teórie inteligencie a myslenia (resp. výkonu). Ďalej sa zaoberá vzťahom osobnosti a preferencie určitého typu implicitnej teórie inteligencie, a tiež vzťahom zvládania náročných situácií a spomínanej preferencie. K tomu autorky prezentujú výsledky vlastných výskumov.

Druhú časť publikácie možno charakterizovať spojením pojmov INTELIGENCIA – SPIRITUALITA – MÚDROSTĽ.

Piata kapitola (P. Halama) sa venuje existenciálnej inteligencii v procese hľadania zmyslu života. Analyzuje existenciálnu inteligenciu v rámci teórie mnohonásobnej inteligencie H. Gardnera, ďalej existenciálnu inteligenciu ako schopnosť identifikovať a udržať si zmysel života v súvislosti s koncepciou V. E. Frankla, a tiež vzťah existenciálnej inteligencie a zvládania náročných situácií. Autor na základe svojej viacročnej práce v problematike zmyslu života prezentuje aj svoju definíciu existenciálnej inteligencie a štyroch špecifických schopností, ktoré by ju mohli tvoriť. Ďalšiu časť kapitoly tvorí opis a výsledky výskumu existenciálnej inteligencie v procese hľadania zmyslu života po strate dieťaťa. Diskutuje sa aj o metodologických otázkach výskumu tohto typu inteligencie a o vzťahu existenciálnej a spirituálnej inteligencie.

V šiestej kapitole sa M. Strženeček venuje inteligencii v kontexte spirituality. Diskutuje o rôznych typoch spirituality, o ich vzťahu k religiozite, o spiritualite náboženskej i sekulárnej. Analyzuje koncept spirituálnej inteligencie v rôznych koncepciách a jej zaradenie ako dimenzie, resp. univerzálneho znaku osobnosti. Zaoberá sa možnosťami zisťovania spirituálnej inteligencie v rámci všeobecnejšie orientovaných škál, týkajúcich sa spirituality. Podrobnejšie rozoberá škálu D. A. Mac Donalda ESI, ktorú považuje za najlepšie využiteľnú na jej skúmanie – najmä dimenziu kognitívnej orientácie na spiritualitu – a uvádza aj prvé výsledky vlastných výskumov

Siedma kapitola (L. Adamovová, M. Hatoková) priamo nadväzuje svojou problematikou na predchádzajúcu a prezentuje súhrnné výskumy autoriek, týkajúce sa kognitívnej orientácie na spiritualitu v súvislosti s osobnosťou, skúmanou pomocou Piatich veľkých faktorov a súvislosti kognitívnej stránky spirituality s osobným konceptom Boha, zahrňujúcim predstavy, city a vzťah k Bohu. Výsledky prezentujú skúmané súvi-

slosti u mužov i žien a porovnávajú ich u technicky a humanitne orientovaných študentov.

Spektrum prístupov k inteligencii rozširuje ďalšia kapitola autora D. Luptáka. Analyzuje inteligenciu z hľadiska evolúcie, zaoberá sa ich rozporuplným vzťahom a nastoľuje paradox, reprezentovaný v matematike Gödelovou teorémou a v kognitívnych vedách tzv. Kühlenbeckovým paradoxom (komplexné fungovanie ľudského mozgu je možné skúmať len pomocou mozgu samotného). Diskutuje aj o problémoch umelej inteligencie a o výskumoch inteligencie v kognitívnych vedách.

Záverečná kapitola (I. Ruisel) venuje pozornosť „evolučnej hermeneutike“ ako metóde využiteľnej pri skúmaní múdrosti, ktorá je výrazne interdisciplinárnym konceptom. Múdrost' sa vymedzuje ako poznávací proces, ako cnosť alebo ako sociálne hodnotná forma správania, a tiež ako dobro alebo osobnostne žiadúci stav. Autor sa zaoberá aj prelínaním múdrosti a poznania a upozorňuje na niektoré vnútorné riziká múdrosti. Analyzuje aj vývin osobnosti a získavanie múdrosti v celoživotnom kontexte.

Ak táto publikácia bude pre vlastné úvahy čitateľov o inteligencii, osobnosti i múdrosti prínosom, tak splní cieľ, ktorý sme si vytýčili. Do akej miery sa nám to podarilo – to posúdi čitateľ sám.

Imrich Ruisel



# **INTELIGENCIA - OSOBNOST'**



## KULTIVÁCIU OSOBNOSTI K EXCELENTNEJ KVALITE ŽIVOTA

Damián Kováč

Väčšina z nás sa s výrazom excelencia stretla po prvý raz ako s čestným titulom významných osobností (počnúc veľvyslancami a končiac prezidentmi). Toto označenie sa však nemusí zhodovať s koreným významom latinského slova „excellens“, ktoré znamená vynikajúci, výborný, znamenitý (Špaňár, Hrabovský, 1987) a excelencia, to je vynikajúca akosť čohokoľvek. Navyše excelovať – to nie je len vynikať, ale aj znameniť si počínať, skvele sa uplatňovať, „skvietť sa umením a vedomosťami“ (Kubišta, Rejman, 1959).

Možnože to bude istý skok, avšak excelencia v rôznom vydaní sa t. č. výrazne etablovala najmä vo vedecko-výskumných aktivitách.

### **O genealógii Centra excelentnosti výskumu inteligencie a tvorivosti (CEVIT)**

Z dejín vedeckého poznávania vyplýva, že pôvodne tu išlo o záujmové aktivity osvietených jednotlivcov. Neskôršie vznikli zoskupenia, a to najprv na univerzitách a potom na akadémiách vied. V súčasnosti – na začiatku 21. storočia – sa prevažná časť vedecko-výskumných aktivít uskutočňuje v tímoch a organizáciách akoby na objednávku, a to vďaka grantovým agentúram. Zriaďuje ich vo vyspelých krajinách sveta – ako vieme – štát, výrobné podniky, nadácie ale aj private subjekty. A tak okrem voľného bádania sa rozvíja strategický, základný, aplikovaný, komerčný a ďalšie typy výskumu. Pravdaže všetko za peniaze, niekde a niekedy za miliardy.

Vedecké aktivity majú azda od nepamäti dvojaké nasmerovanie. Jedno sa orientuje na stále hlbšie poznávanie realít (atóm, bunka, čip), druhé zas na stále širšie uchopenie reality – príroda, ľudstvo, vesmír. Zo všeobecnej metodológie vied však vieme, že každá realita je celostná, zatiaľ čo prístupy jednotlivých vedných odborov k nim sú vždy parciálne. Z toho plynúci metodologický princíp sa eminentne vzťahuje aj na psychickú realitu. Hoci už od čias Aristotela v nej možno rozlíšiť tri navzájom prepojené „mohutnosti duše“ – rozum, cit a vôľu – moderná psychológia sa uberala analytickou cestou ich hlbšieho poznávania. Osobitne sa to týka inteligencie – rozumovej, či po novom kognitívnej zložky psychickej reality. V západnej, najmä severoamerickej kultúre, sa

jej v 20. storočí prisúdilo – ako je známe z histórie psychológie – centrálné postavenie v psychike človeka, predovšetkým ale v posudzovaní fungovania ľudských jedincov v spoločnosti. Trvalo však dosť dlho, kým túto, povedal by som, psychologickú dogmu zoslabilo objavenie tvorivosti ako potenciálu inej prirodzenosti inteligencie; ten potenciál je totiž zacielený nielen na „správne riešenie“ problémov, ale aj na optimálne menenie okolitého sveta ako aj vlastného bytia. A preto **inteligenciu a tvorivosť možno pokladať za geneticky príbuzné „človekotvorné“ potenciály; sú to akoby psychologické dvojčičky, pravdaže dvojvaječné.** V tomto zdvojení sa ukazuje plne zmysluplným skúmanie ich spoločného fungovania v psychicky regulovanom správaní, aj keď doteraz sa tak postupovalo len sporadicky. Toľko vecná história problému z hľadiska riešiteľských subjektov.

Vychádzajúc zo zahraničných skúseností Predsedníctvo Slovenskej akadémie vied (združujúce dovedna 54 pracovísk) sa rozhodlo vypísať konkurz na excelentné centrá vedecko-výskumných pracovísk v rámci troch svojich oddelení. Čo sa tým sledovalo?

Doteraz fungujúce Rámcové programy Európskej únie a ambiciózný projekt vytvorenia Európskeho výskumného priestoru (ERA) predpokladá efektívne prepájanie a „networking“ v riešení zásadných problémov vedy a výskumu. Toto sa má uskutočňovať na báze centier excelentnosti (CE). Sú to výskumné subjekty riešiace integrujúcim spôsobom aktuálne problémy jednotlivých či viacerých vedných odborov originálnym a kreatívnym spôsobom vysokokvalifikovanými jednotlivcami a tímami. Pomenovanie excelentnosť je, pravdaže, relatívne.

CEVIT - taký je akronym centra excelencie akceptovaného Predsedníctvom Slovenskej akadémie vied na roky 2002-2006. Skratka pozostáva zo začiatočných písmen, t. j. CE – centrum excelentnosti, ďalej V- výskum, I- inteligencia, T- tvorivosť. Jeho základné kapacity zabezpečuje Ústav experimentálnej psychológie a Spoločenskovedný ústav (pracoviská SAV) ako aj zástupcovia Katedry psychológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského a Výskumného ústavu detskej psychológie a patopsychológie. Dovedna ide o 29 výskumných pracovníkov s kapacitou takmer 50 000 „človekohodín“ za rok.

S riešiteľskými pracoviskami CEVIT, resp. s jednotlivými výskumnými pracovníkmi, spolupracuje nateraz v rôznych formách 11 európskych a 3 mimoeurópske psychologické inštitúcie, resp. osobnosti z Holandska, Fínska, Nemecka, Veľkej Británie, Belgicka, Poľska, Maďarska, Chorvátska, pochopiteľne aj z Českej republiky; ďalšími sú kolegovia z Japonska, Izraelu a USA, najnovšie aj R. J. Sternberg.

Polstoročná bilancia fungovania Ústavu experimentálnej psychológie Slovenskej akadémie vied (Kováč a kol., 2005) preukázala, že vznik Centra excelentnosti výskumu inteligencie a tvorivosti možno pokladať za isté tematické vyústenie predchádzajúcich dekád prevažne experimentálneho bádania „kognitívnych funkcií osobnosti“.

Kľúčové slová CEVITU nevystupovali, pravdaže v začiatkoch výskumnej činnosti tohto pracoviska ako témy. V 50. rokoch bolo u nás povinnosťou (vyžadovanou politickým režimom) rozvíjať tzv. pavlovovskú psychológiu; v našom prípade išlo o experimentálny výskum podmienených reflexov v rôznych modalitách. Jednako popritom sa niektorí z nás vášnivo oddávali senzomotorike (reakčný resp. odpovedový čas nielen na fyzikálne ale aj verbálne podnety štúdie pracovných pohybov a d.). Akcent na kognitívne funkcie v ÚEP – sa celoplošne začal uplatňovať v 60. rokoch. Už neraz sa konštatovalo, že viac-menej cieľene sa postupovalo od jednoduchších k zložitejším funkciám: vnímanie (60. roky), pamäť (70. roky), myslenie a reč (80. roky). Patričným expertom azda netreba zdôvodňovať, že hociktorý z týchto fenoménov je vlastne neodmysliteľným komponentom klasickej akademickej či abstraktnej inteligencie. Veď správať sa inteligentne predpokladá „dobré vidieť“ (najmä rozlišovať), „dobré“ si pamätať predovšetkým „dobré“ narábať s uskladnenými informáciami, „dobré“ myslieť (prinajmenšom odhaľovať vzťahy a príčiny) a to všetko „dobré“ vyjadrovať artikulovanou rečou ako jednou z príznakových vlastností človeka.

Nechcem byť obvinený z toho, že starnúci podlieham tendencii prikrášľovať minulosť. Faktom však je aj to, že ako experimentovanie s jednotlivými poznávacími procesmi postupne naberalo systémový prístup, ktorý bol neskoršie širšie medializovaný a potom aj náležite hodnotený (napr. Hoskovec, 1993) ako princíp interfunkčnosti (Kováč, 1978). Jeho uplatňovaním sa predtým uvedené poznávacie procesy začali skúmať ako funkcie osobnosti; pochopiteľne v projektoch s variáciou osobnostných premenných, či už tradovaných alebo aj nových (napr. subjektívna neistota). Týmto poukazom sa má naznačiť, že v 70. rokoch sme vlastne predbehli neskoršie tendencie vo vývoji kognitívnej psychológie v zahraničí.

Tabuizovanie konceptu inteligencie ale najmä jej merania po likvidácii psychotechniky na Slovensku začiatkom 50. rokov však nemohlo trvať na veky. Politický „odmäk“, ktorý predstavovali tendencie „socializmu s ľudskou tvárou“, osmelil v mnohom aj nás v ÚEP. V semi-longitudinálnom širšie zameranom výskume nadaných detí – žiakov 6.-9. ročníka v Bratislave – som r. 1968 administroval figurálny

inteligentný test NvT – UNESCO; pravdepodobne to bol jeden z prvých signálov rehabilitácie inteligencie v podmienkach Slovenska. No atmosféra preto nebola ešte vtedy u nás dostatočne priaznivá. Nepriamo to dokazuje aj moja trpká skúsenosť, že ponúkaný príspevok o osobnostnej štruktúre nadaných detí zamietlo publikovať nové vedenie Československej psychológie bez akéhokoľvek zdôvodnenia. Navyše na vyšších politických miestach som vysvetľoval použitie tohto testu inteligencie takto: je to nástroj UNESCO, ktorého členom je aj ČSR!

Princíp neskúmať poznávacie procesy samy osebe, ale ako poznávanie funkcie osobnosti dostal širšie odobrenie aj medzinárodnou komunitou. ÚEP zorganizoval v tomto duchu dve medzinárodné konferencie a to r. 1978 a r. 1984. „Proceedings“ z prvého vyšiel v moskovskom vydavateľstve Nauka (Kováč et al., 1983), zatiaľ čo príspevky z druhej („Poznavateľnyje processy a ličnosť v meždunarodnom sotrudničestve“) boli publikované v osobitnom dvojčísle Studia psychologica, 28, 1986, č. 3, 4.

Je len prirodzené, že po demokratickom prerode u nás sa vedeckovýskumná činnosť ÚEP zintenzívnila koncentrujúc sa už priamo na problematiku inteligencie. Riešilo sa to už v rámci grantov GAV „Praktická inteligencia“ (1991 - 93), a potom VEGA „Osobná inteligencia v kontexte poznávania“ (1994 - 96); v oboch pod vedením I. Ruisela. V roku 2001 sa v ÚEP konalo sympóziu „Inteligencia a osobnosť“ (Potašová, ed., 2001) a o dva roky neskôršie sa v riešení pokročilo vydaním kolektívnej monografie „Inteligencia v rôznych kontextoch“ (Ruisel ed., 2003). Napokon všeličo z toho ako aj iné sprístupňuje autor širšej komunite monografiou z roku 2004.

Tvorivosť - druhé kľúčové slovo CEVITu nemá už, ako sa vie, „genealógiu“ v ÚEP. Jednako protagonistka tejto problematiky M. Jurčová, ktorá je od r. 1988 pracovníčkou ÚEP, zhodnotila dve skutočnosti: výskumné aktivity vyúsťujúce najmä do nových metodík spolu s obhájením prvej dizertačnej práce z tejto problematiky (L. Arbet: "Tvorivosť a pamäť - experimentálny prístup", 1980) a sprístupnenie viacerých príspevkov z psychológie tvorivosti v medzinárodnom časopise Studia psychologica.

Od 90. rokov sa začal v ÚEP intenzívny výskum tvorivosti a to v rámci štyroch grantových projektov: Kreativizácia osobnosti (1991 - 93), Kreatogénne prostredie, jeho tvorba a bariéry (1994-96), Tvorivá osobnosť a jej sociálna kompetencia (1997- 2000), Tvorivosť a androgynia v interpersonálnom kontexte (2000 - 2002); vedúcou prvých

dvoch projektov bola M. Jurčová, nasledujúcich D. Kusá (bližšie o dosiahnutých výsledkoch v integračnej štúdiu M. Jurčovej, 2005).

**Facit:**

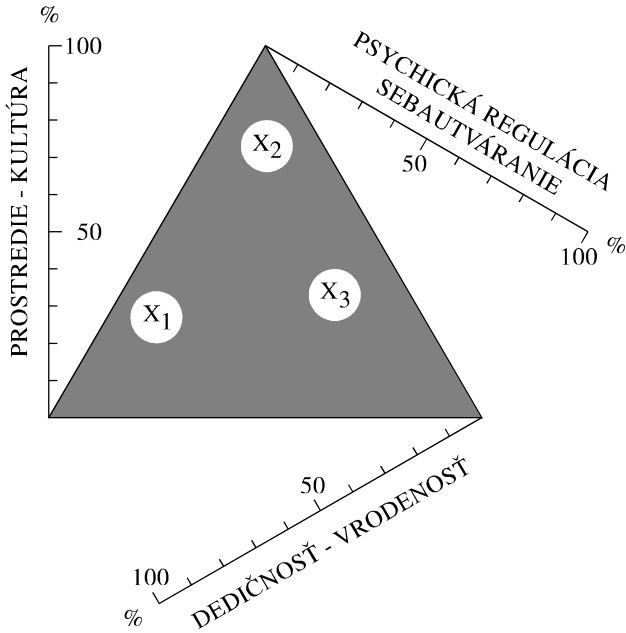
**Centrum excelentnosti výskumu inteligencie a tvorivosti SAV, na činnosti ktorého sa okrem ÚEP podieľajú aj Spoločenskovedný ústav SAV a ďalší jednotlivci, je prirodzeným vyústením hlavného ťahu vedecko-výskumného bádania ÚEP za predchádzajúce obdobia. Možno konštatovať, že Predsedníctvo SAV tým súčasne uznalo vynikajúce odborné kompetencie riešiteľov, čo platí osobitne o jeho ideátorovi a vedúcom projektu I. Ruiselovi.**

## OD OSOBNOSTNÉHO PRÍSTUPU K PSYCHOREGULAČNEJ KONCEPCII OSOBNOSTI

Bilancujúcu štúdiu o skúmaní osobnosti v ÚEP za roky 1955 – 1995 nazval jej autor „Cez psychometriku k psychológii osobnosti“ (Ruisel, 1995).

Jednotlivé kapitoly v nej majú takéto názvy : typologické dimenzie osobnosti, anxieta, intelektové schopnosti, kognitívne štýly, subjektívna neistota-istota, pesimizmus-optimizmus, sebadôvera, laterálna preferencia, metapamäť, metakognície, implicitné teórie, holistické koncepcie. K posledne menovaným koncepciám však patrí aj moja BIO – PSYCHO – ENVI, t. j. psychoregulačná koncepcia osobnosti, ktorú autor citovanej štúdie opomenul. Keďže však tento prístup k osobnosti sa prelína s mnohým tým, čo sa skúmalo v rámci riešenia ústrednej problematiky CEVITu, pokladám za potrebné informovať o ňom hoci len v stručnosti aj tu.

Ešte jeden osobný komentár. Ani po niekoľkých desaťročiach som nezaznamenal kritiku tohto modelu osobnosti aj keď na druhej strane, jeho citačný index je dosť chudobný; neodzrkadľuje podľa mňa možný dosah psychoregulačnej koncepcie osobnosti pre ostatné psychologické disciplíny, resp. pre jej začlenenie do psychologických intervencií (auto-regulácia!).



Obr. 1 Schematický BIO – PSYCHO – ENVI model osobnosti vytvorený v 80.rokoch a priebežne spresňovaný do tejto podoby.

**Komentár:** Podľa neho (mňa) osobnosť je individuálne osobitá jednota endogénnych determinantov (dedičnosť - vrozenosť), exogénnych vplyvov (kultúra - výchova) utváraná sebou samou, psychickou realitou, svojím JA, resp SELF. Pravda do tej miery, pokiaľ to jednotliviec chce, snaží sa o to, vynakladá úsilie v tomto smere a má pri tom isté ciele, štandardy, ideály.

Obojstranné pruhovanie trojuholníka v tomto schematickom modeli by malo symbolizovať rôzne výsledky interakcie uvedených troch hlavných potenciálov utvárania osobnosti. V modeli sú označením X znázornené len tri prototypové osobnosti.

$X_1$  - rudimentárna či primitívna osobnosť. Takou je preto, že hlavný zdroj jej utvárania pramení z jej biologickej stránky (dedičnosť - vrozenosť), len čiastočne z vplyvov environmentu a minimálne z vlastnej psychickej reality.

$X_2$  - adjustovaná či konformná osobnosť. Takéto osobnosti, t. j. súbežcov, utvára v rozhodujúcej miere environment, t. j. historická doba, spoločenský systém, výchova, situácie, médiá a ďalšie spoločenské vplyvy. Ich účinkom sa už do istej miery prekonávajú biologické determinanty osobnosti, no z vlastného SELF sa tu uplatňuje ešte málo.

$X_3$  - kultivovaná či stále sa zdokonaľujúca osobnosť podľa osvojených kategórií vývoja humanizmu, kultúrnych výtvarných ľudstva, duchovných hodnôt, atď. Aktuálny environment v ktorejkoľvek svojej zložke sa pre takúto osobnosť stáva len pozadím, z ktorého si niečo vyberá a všeličo zavrhuje a biologické determinanty dokáže kultivovaná osobnosť efektívne využívať.



Potom, čo sme sa medziodborovou konferenciou typu panelového workshopu „Osobnosť v spoločenských makrozmenách“ (Kováč ed., 1997) rozhodli širšie osvetliť spoločenské vplyvy na utváranie osobnosti odlišnými politickými systémami, pokúsili sme sa hľadať „spoločnú reč“ o základných otázkach psychológie osobnosti aj v našej vlastnej komunite. V roku 2003 som inicioval projekt s názvom „Kultivácia osobnosti na prahu 21. storočia“. Pripravil som anketu o kľúčových problémoch psychológie osobnosti a osobne adresovaným listom som ich aj (klasickou poštou) poslal desiatkam takto špecializovaných slovenských a českých psychológov.

ANKETA  
K PROBLÉMU KULTIVÁCIE INTEGROVANEJ OSOBNOSTI  
NA PRAHU 21. STOROČIA

1. Na začiatku otázka, možno triviálna, no pre zrozumiteľnú komunikáciu nepochybne potrebná. Napriek tomu, že osobnosť skúmajú psychológovia už takmer 100 rokov, jej chápanie je naďalej viacvariantové.

**Preto Vás prosím:**

- a) **vypracovať akoby rozšírené psychologicko-encyklopedické heslo „osobnosť“**
- b) **(max. 20 riadkov)**
- c) **vymedziť (definovať) osobnosť pre všeobecný výkladový slovník (max. 5 riadkov).**

2. Čo je to integrita či dezintegrita osobnosti? Je to púhy konštrukt alebo reálny fenomén v človeku, ktorý možno vymedziť psychologicky pomerne presne? Čo je tu určujúce a čo vedľajšie? Na koľko je dezintegrita ešte v norme a kedy sa stáva patopsychologickou? Ako ju možno metódovo uchopiť?

3. Hypoteticky sa konštatuje, že novoveký civilizačný vývoj rozrušil integritu osobnosti v masovom meradle: dominancia znalostí zahlušila prirodzene vznikajúce emócie ľudí, technické vymoženosti takmer paralyzovali vôľové konanie najmä detí a mládeže. Ak toto vysvetlenie akceptujete, uveďte pre jej platnosť podporné výskumné zistenia, pochopiteľne, najradšej z vlastných aktivít. Ak nie, uveďte, prečo.

4. Na výskyt integrity či dezintegrity osobnosti má okrem iného nepochybne významný vplyv makrosociálne prostredie. Môžete konkretizovať účinky tohoto pôsobenia totalitárskym politicko-spoločenským systémom? Ako poznačilo toto obdobie črty osobnosti charakteristické pre integritu-dezintegritu?

5. Už od čias kmeňového života sa kultivácia osobnosti primárne sledovala výchovou. Edukačné aktivity zaznamenali v dejinách, v súlade s vývojom spoločenských systémov, rôzne ciele formovania osobnosti. No ich účinnosť, či už ide o oficiálne inštitúcie (školsťvo) alebo o prirodzené zoskupenia (rodina) sa ukázala málo efektívnou. Prečo je to tak?

6. Vo všetkých svetových náboženstvách ide o spásu človeka. U veriacich to m. i. predpokladá, aby sa vyznačovali maximálne afiliantnou osobnosťou. Historicky, no ešte výraznejšie v súčasnosti je pôsobenie božského (dokonalého) na ľudské (nedokonalé) často (niekedy aj na znútorne veriacich) málo účinné. Ako si vysvetliť rôzne paradoxy toho? Nakoľko sú teologálne a svetské cnosti sformulované v dávnej minulosti aktuálne ešte pre ľudí postindustriálnej epochy?

7. Pre progresívny vývoj ľudstva je podľa niektorých rozhodujúca potencialita zmeny osobnosti čo najväčšieho počtu členov spoločností. Kruciálna otázka psychológie osobnosti (ako aj psychológie vôbec) teda znie: "Can personality change?!" Ak, tak v čom, prečo...

8. Aké možnosti riešenia v súčasnosti - v čase prevratných objavov genetických manipulácií - poskytuje staronový problém prirodzenosť — prostredie ("nature — nurture")? Nakoľko sa konštantnosť odhalených faktorových a "super" - vlastností (Big Five) prejavuje v celoživotnom vývine jednotlivca? Čo všetko tu ide na konto masmédií? Čo by mali psychológovia v globalizovanom svete urobiť, aby nedochádzalo k manipulácii masmédiami?

9. Na utváraní osobnosti sa podľa staronových zistení výrazne podieľajú komplexné kognitívne funkcie, z nich najmä inteligencia a tvorivosť. Uveďte, prosím, k týmto intrapsychickým väzbám čo najviac výsledkov z Vašej vlastnej výskumnej činnosti vo forme abstraktov.

10. Psychológia osobnosti, pravdaže, nie je len súborom početných ale aj navzájom sa líšiacich koncepcií a teórií. Je to veľkoprierezová aplikácia a intervencia odbornopracťickej činnosti do mnohých oblastí života (psychokorekcia, psychoterapia, psychoprevencia, psychooptimalizácia). Aký je stav tejto stránky psychológie u nás v porovnaní

s vyspelým svetom? Aké sú tu pozitíva a negatíva? Aké sú Vaše prínosy? (opäť vo forme abstraktov).

11. Perspektívou či azda ideálom vedeckých či odborných aktivít psychológov by malo byť zvyšovanie afilianosti, prosociálnosti a mravnosti v ľudskom správaní. Aké sú výsledky psychologických aktivít v tomto historickom poslaní psychológie (pochopiteľne, predovšetkým Vašich snažení)?

12. Perspektívy rozvoja psychológie osobnosti sú akiste rozličné tu i tam. Navrhňte, čo by sa malo (mohlo) u nás prednostne skúmať (projekty), čo sa má uskutočniť vo výučbe (kurzy), v odbornopracovnickej činnosti (personalistika, poradenstvo, terapia a L), v médiách (TV, rozhlas, tlač a d.), v publikačno-edičnej činnosti, v konfrontácii s pseudopsychológiami atď.

### **Ešte tri spresnenia:**

Naším zámerom je k vytýčenému problému (tému) získať čo najviac relevantných informácií. To ale neznamená, že každý má odpovedať na každú otázku. Uvítam však Vašu výpoveď na akýkoľvek ďalší problém, ktorý v tejto ankete nefiguruje. Jednako prosím, aby Váš text nepresiahol rozsah 10 normalizovaných hárkov.

TERMÍN PRIJATIA TEXTU: 21. 05. 2003!

Úprimná vďaka

(Damián Kováč)

Do projektu sa zapojilo 37 kolegov, okrem uznávaných starších jednotlivcov aj mladší (napr. doktorandi ÚEP). Príslušné odpovede na anketu boli zahrnuté do 176 strán zborníka s priliehavým názvom „K problémom kultivácie integrovanej osobnosti“ (Kováč, ed., 2003). Na základe toho sa dňa 25. 6. 2003 uskutočnilo v našej psychologicko-komunite pravdepodobne po prvý raz podujatie, na ktorom nebol ani jeden referát ale len rozprava a to od rána do podvečera (diskutéri sa pochopiteľne ešte viac rozrôznili, ale aj viac zjednotili pri spoločnom posedení).

Z písomného podkladu pre workshop, ktorý možno pokladať za mimoriadne cenný pohľad popredných slovenských a čiastočne aj českých kolegov o osobnosti v najširšom chápaní, vyberám tu krátke ukážky. Pochádzajú od kolegýň a kolegov, ktorí nepôsobia na pracovisku s iniciátorom ankety. Zámerne kvôli vylúčeniu „chyby experimentátorom“.

\*

Je potrebné urobiť rozlíšenie medzi pojmom osoba, čo je živý, mysliaci cítiaci konajúci človek a osobnosť, čo je psychický fenomén.

Osobnosť je kognitívna štruktúra zabezpečujúca vrcholové riadenie ľudského konania vo vzťahu kultimálnemu prostrediu, to znamená k tým skutočnostiam, ktoré nás ovplyvňujú, ale ktoré nemôžeme ovplyvniť my ako napr. smrť, dobro a zlo, budúcnosť, incidencia udalostí a pod. Sú to všetko skutočnosti, ktoré sú nám sprostredkované jazykom, a ktoré by sme bez jazyka neboli schopní vnímať uvedomovať si ich existenciu. Keďže osobnosť pracuje so symbolickou reprezentáciou javov vonkajšieho i vnútorného sveta človeka, nemožno ju izolovať od obsahu, ktorý sa formuje historicky ako životný príbeh jednotlivca. Osobnosť je neodlučiteľná od vedomia, aj keď spracováva i nevedomované informácie. Jej najzreteľnejším prejavom je fenomenálny svet jednotlivca, čo je sústava obrazov a výrokov predstavujúcich operačný priestor osoby. Fenomenálny svet je organizovaný multidimenzionálny priestor ľudského poznania sveta a seba samého organizovaný predovšetkým podľa troch základných dimenzií reprezentujúcich tri rozmery ľudskej existencie: citová zložka reprezentuje váhu informácie podľa prežívania, hodnotiaci reprezentuje váhu skúsenosti a snahová reprezentuje naliehavosť neuspokojených potrieb. Fenomenálny obraz sveta má tri základné perspektívy. Základnou, vymedzujúcou rozsah mysliteľnej reality je obraz možného sveta, jeho podmnožinou je obraz žiadúceho sveta. Tretím aspektom je potom obraz reálneho sveta, sveta o ktorom veríme, že je skutočný. Fenomenálny svet je obývaný obrazmi relevantných osôb z ktorých najdôležitejšou je „ja sám“. Obraz seba sa buduje podľa rovnakých architektonických pravidiel ako všetky obrazy fenomenálneho sveta. Fenomenálny svet je osídlený vecami osobami a javmi ktoré sú aspoň na jednej zo základných dimenzií významné. Decíznym jadrom osobností je „centrum hodnoty a moci“, ktoré predstavuje jeden z dvoch zdrojov jednoty organizmu, (pôvod a riadenie). Osobnosť robí rozhodnutia na základe konfrontácie obrazu seba s obrazom sveta, spravidla s cieľom zmeniť reálny svet na svet žiadúci. Ako zdroj rozhodnutí je osobnosť tou zložkou riadenia ľudského konania, prostredníctvom ktorej sa priznávame k autorstvu vlastných činov. (E. Komárik, 2003 ).

\*

## Osobnost'

je psychologická abstrakce z živé osoby - " člověk jako celek po stránce duševní" (Vladimír Tardy, 1967). Je to svérázný útvar<sup>1</sup> duševního dění<sup>2</sup> v životě jedince zahrnující vnitřní zdroje a pochody<sup>3</sup> jeho orientace<sup>4</sup>, motivace<sup>5</sup>, a akce<sup>6</sup>, vůči vnitřnímu<sup>7</sup> a vnějšímu prostředí<sup>8</sup>. Utváří se působením dědičných vloh, vlivů prostředí a sebeřízení člověka. Její konkrétní povahu vyvozujeme z jejích projevů<sup>9</sup> v prožívání<sup>10</sup>, v těle<sup>11</sup> a v chování<sup>12</sup> člověka, vztažených k ukazatelům jeho vnitřního stavu<sup>13</sup> a jeho vnější situace<sup>14</sup> v průběhu času a události v nich.

*Vysvětlující poznámky:*

<sup>1</sup> útvar = vnitřně strukturovaný celek

<sup>2</sup> duševní dění = prožívání směřující k zobrazení anebo k činu

<sup>3</sup> zdroje a pochody = dispozice a jejich aktualizace

<sup>4</sup> orientace = duševní zdroje a činnosti vedoucí k poznání

<sup>5</sup> motivace = duševní zdroje a činnosti vedoucí ke snažení

<sup>6</sup> akce = duševní zdroje a činnosti vedoucí ke konání

<sup>7</sup> vnitřní prostředí = tělesný a duchovní stav jedince

<sup>8</sup> vnější prostředí = stav okolí jedince

<sup>9</sup> projevy = jevy přímo pozorovatelné introspektivně nebo extraspektivně

<sup>10</sup> v prožívání = v subjektivně patrném dění uvědomovaném i neuvědomovaném

<sup>11</sup> v těle = v trvalých i měnlivých tělesných znacích

<sup>12</sup> v chování = v uvědoměle nebo neuvědoměle prožitkově řízené vnější činnosti

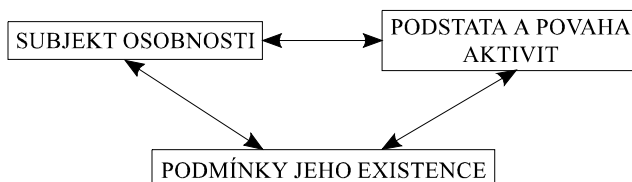
<sup>13</sup> vnitřní stav zde = celkový stav osoby po stránce tělesné, duševní a duchovní

<sup>14</sup> vnější situace zde = celkový stav okolí osoby

(K. Balcar, 2003)

\*

Postihnout a vysvětlit složitý, komplexní a dynamický systém psychické regulace vnitřních a vnějších aktivit lidského subjektu jako osobnosti lze jedině za předpokladu, že pochopíme a postihneme rozhodující vazby a souvislosti mezi proměnnými:



(O. Mikšík, 2003)

### **Afiliantnosť, prosociálnosť, mravnosť**

K tomuto bodu nepatrne prispívame výzkumom motivačnej štruktúry. Delší dobu sme vo spolupráci s kolegami v USA a Walesu sledovali motivačnú štruktúru alkoholovo závislých, prípadne konzumentov alkoholu (viz napr. Man, Stuchlíková, Klínger, 1998; Stuchlíková, Man, Popov, 1999).

V motivačných profiloch sa objavuje neschopnosť získať emocionálnu satisfakciu v bežnom každodennom živote nechemickou cestou, neadekvátna voľba cieľov, a pod. V poslednej dobe zisťujeme motivačnú štruktúru vo vzťahu na implicitné motívy tzv. veľké trojky – t. j. výkonu moci a afiliácie. Predbežné výsledky ukazujú, že výkonová motivácia je asociovaná s dôležitosťou cieľov a spolu s motívom moci ešte sa subjektívne pravdepodobnosť ich dosiahnutia a s väčšou jistotou v tom, čo robiť pre ich dosiahnutie. Afiliácia je asociovaná s dôležitosťou, subjektívne pravdepodobnosť dosiahnutia cieľov, s negatívnejším pohľadom na konzumáciu alkoholu a drog a s menšou emocionálnou ambivalenciou pri dosiahnutí cieľov. K afiliácii sme pripravili krátky prehľadový text (samostatne).

(F. Man, I. Stuchlíková, 2003)

\*

Osobnosť sa môže meniť a aj sa neustále mení. Podľa môjho názoru je irelevantné spytovať sa, v čom, ako a prečo sa mení. Je to jednoducho fakt. Otázky v čom, prečo a ako sa mení osobnosť skôr naznačujú, že chceme vedieť, ako na tieto zmeny vplývať, a teda ako ich zosilniť, zoslabiť, nasmerovať inak a pod., a to už zaväzuje "normou". Myslím si, že oveľa dôležitejšia je odpoveď na otázku: "Je mi moja zmena na prospech v koexistencii s inými alebo nie? Viem sa pružne zmeniť a nesprenveriť sa sebe samému? Nemám tendenciu meniť svoje okolie a ľudí v ňom tak, aby to vyhovovalo iba mne? Viem do svojej zmeny zahrnúť aj zmenu ľudí v mojom okolí? Alebo mi ich zmena prekáža? Som schopný rásť aj v podmienkach, ktoré mi prináša život a koexistencia s ostatnými?" Pravdivá odpoveď pre seba samého je podľa môjho názoru šanca pre sebaúctu a sebaúctu je šanca pre vzájomnú úctu. Ale to je zasa iba môj názor. Nerád by som bol, aby sa stal alebo stával "normou". Oveľa cennejšie je, keď k podobnému záveru dospievajú aj iní ľudia svojím vlastným rastom.

(Ľ. Dobšovič, 2003)

\*

Osobnosť jedinca môže zásadne zmeniť zejména v motivačnej sfére výrazný zážitok, silná napr. traumatizujúca skúsenosť (vlastná nemoc, ochorenie blízkých osôb, ich úmrtie alebo ďalšie straty významných hodnôt). Čo sa týka zmeny osobnosti veľkého množstva členov spoločnosti, tu som si nie som istý; ak a či sú demokratické a humanitárne rešpektujúce inštitúcie schopné efektívneho pôsobenia na pozitívny rozvoj afilantných rysov osobnosti.

(K. Paulík, 2003)

\*

Skutočná viera predpokladá a vyžaduje pokoru, obeť, dôveru v Boha, otvorenosť sebe, čo stojí veľa práce na sebe a pre spoločnosť je vo všeobecnosti málo významné, cenené, odmeňované a tým posilňované.

Teologálne cnosti (pokora, obeť dôvera, múdrosť) sú vysoko aktuálne, môžu byť cestou a východiskom, ak sú človeku blízke, resp. je voči nim otvorený. Sú však málo viditeľné a ťažko sa ich zviditeľňuje. Vieru je častokrát ľahšie žiť, ako o nej hovoriť.

(M. Popelková, 2003)

\*

Účinnosť školstva pri formovaní osobnosti mladého človeka je málo efektívna, keďže získané poznatky nie sú vzájomne prepojené, nie sú dostatočne premyslené medzipredmetové väzby, analytické poznanie prevažuje nad syntetickým, ktoré často úplne absentuje. Vedecké poznatky technického a prírodovedného rázu, na ktoré musí reagovať školstvo, pribúdajú geometrickým radom z čoho vzniká pocit preťaženia na strane učiteľov i žiakov. Dominancia uvedených poznatkov znižuje priestor pre humanizáciu v pôsobení školy. Práve tu je však priestor pre budovanie kultivovanej a integrovanej osobnosti v premyslených programoch škôl cez výraznú osobnosť učiteľa etiky, filozofie, psychológie, náboženstva, literatúry. V rodine nedochádza k zvládaniu náročnosti doby a citové uspokojenie rodičov i detí veľmi často chýba. Preto je potrebné hľadať techniky zvládania zbytočného stresu dobrou organizáciou rodiny, komunikáciou zameranou na citové uspokojenie a rodinnú spolupatričnosť, orientáciou na podstatné problémy, javy a vzťahy a elimináciou vedľajšieho.

(J. Čech, 2003)

\*

Vytvorili sme ucelený rozvojový program použiteľného priamo vo výchovnej praxi (u detí žijúcich v detských domovoch, u adolescentov v SOU so zameraním na sociálnu tvorivosť). Aplikovanie programu ukázalo, že zvýšenie tvorivosti prináša aj ďalšie efekty, čo je pochopiteľným a prirodzeným javom, keďže osobnosť funguje ako systém. (Dosiahol sa rozvoj nielen v kognitívnej sfére, ale aj vo sfére osobnostnej (zvýšenie aktivity, motivácie, internality...) a tiež vo facilitácii sociálnej interakcie. Efekt bol nielen rozvojový, ale aj profylakticko-terapeutický (pokles sociálnej anxiety, trémy, strachu...).

( E. Szobiová, 2003)

\*

Neméně naléhavý je úkol, který si formuloval již Sokrates. Jde o výzkum osobnostní determinace a geneze mravně relevantního jednání. Stále živé je Sokratovo dilema: *Rozhodl jsem se, že se přestanu zabývat studiem neživé přírody a pokusím se pochopit, jak je to možné, že člověk sice ví, co je dobré, ale dělá to, co je zlé.*

Přední evropský psycholog a vůdčí vědecká autorita nizozemské psychologie, Gerard Heymans, přednesl v roce 1909 přednášku, ve které prohlásil, že technické pokroky devatenáctého století lidstvu mnoho štěstí nepřinesly. Podle jeho názoru štěstí vyžaduje moudrost a ta závisí na skutečné znalosti a porozumění sobě i druhým. Heymans předpověděl, že toto poznání přinese psychologie: *"Přijde doba, kdy psychologie překoná svá dětská léta utváření, opustí školu a vstoupí do života. Tento okamžik bude jedním z nejdůležitějších v lidské historii".*

Tento optimismus, týkající se štěstí lidstva a úlohy psychologie, větším dílem vyprchal. Svět po 11. září 2001 ukazuje svou neradostnou tvář, avšak co se týče budoucí úlohy psychologie, nejsou psychologové pesimističtější.

Japonský psycholog Toda uvažoval již v sedmdesátých letech minulého století o tom, že psychologie v nadcházejícím století pokročí ve svém vývoji stejně, jako v devatenáctém století fyzika. S trochou ironie připisuje psychologii úlohu matky věd - z toho jednoduchého důvodu, že v moderních společnostech již úsilí o zajištění potravy a dalších hmotných potřeb nebude spotřebovávat většinu lidské energie, takže se toto úsilí soustředí na vzdělání včetně výchovy člověka k eticky, kulturně a sociálně přijatelným formám prožití času pozemské existence a naplnění smyslu života.



Jeden z předních českých psychologů profesor Robert Konečný, stihl ještě poté, co musel po r. 1948 na základě akčních prověrek opustit univerzitu, uveřejnit pojednání *Subjekt reálný a subjekt mezný*, kde píše: *Osobnost se vytváří ustavičným vědomým úsilím růst od subjektu reálného k subjektu potenciálnímu... Cesta k osobnosti je cestou tvůrčí svobody znovu a znovu dobývané, cestou ke svým vlastním hranicím. Znamená proto osobnost i ustavičný zápas s mechanizací života. ..."*

(V. Smékal, 2003)

\*

Ako teda odpovedať v úvahe na otázku zmeny osobnosti? Dovolím si načrtnúť niekoľko záverečných téz. Zmena je súčasťou osobnosti a v nejakej podobe sa tento atribút premieta do každej teoretickej koncepcie. Nech už ide o chápanie hlbinných zmien osobnosti v zmysle preštruktúrovania obsahov alebo o manipuláciu vonkajšími podmienkami, ktoré zmenu viac-menej automaticky zabezpečia. Všetky tieto zmeny ale prebiehajú v rámci limitov podstaty povahy človeka ako takej. Otázkou zostáva, či chceme aby sa osobnosť zmenila? Ak áno, potom sa obávam že chceme meniť niečo čoho sme sami súčasťou a chceme prekročiť neprekročiteľné limity. Všetci máme asi v neblahej pamäti heslá o rozvoji socialistickej osobnosti ako nového typu človeka, ktoré sa ukázali ako falošné a stroškotali na tom, že pripisovali nadmerný význam vonkajším vplyvom. Preto bude lepšie nepodliehať ilúzii všemocnosti kultúrálnych a civilizačných zmien, a radšej sa sústrediť na kultiváciu a rozvoj ľudskej podstaty v zmysle kontinuity, prehlbovanie sebapoznania a pochopenia druhého.

(M. Schrageová, 2003)

\*

Pokiaľ vymedzujeme osobnosť ako systém "regulujúci" vzťahy človek - svet, je možné plne akceptovať teóriu D. Kováča o bio-enviro-psychickej regulácii osobnosti a osobnosťou. Najpregnantnejšie na tejto teórii je skúmať psychoregulátory, a to nielen zo štruktúrneho hľadiska ale aj z hľadiska intenzity, váhy (loading) a smeru. Je kompatibilná táto teória s Maslowovými "D" a "B" potrebami. Výchova osobnosti, ako píše A. Maslow, musí byť nasmerovaná obidvoma smermi, ku kultivácii kontroly i ku kultivácii spontánnosti a vyjadrenia (str.194; K psychológii bytia. Persona, Modra 2000). Kultivácia autoregulácie je výrazne

podceňovaná kultivátormi osobnosti, najmä školou. Pritom disciplína, ako časť autoregulácie, sa stáva problémom ako osobnosti, tak aj komunity a spoločností. Teória autoregulácie je v našom poňatí postavená na hierarchickom modeli šiestich "S". Sú to:

1. Sebareflexia
2. Sebahodnotenie
3. Sebavedomie
4. Sebakontrola
5. Sebariadenie a
6. Sebatvorba

( M. Zelina, 2003)

\*

Napokon sprístupňujeme ešte jedno stanovisko, ktoré prišlo faxom.

*Milý pane řediteli a milí přátelé,*

*moc děkuji za pozvání k Vašemu projektu "Kultivácia...". Vidím, že to je velké dílo a moc Vám přeji, aby se vydařilo. Bude to velký přínos naší psychologii! Já sám však necítím, že bych tu mohl být nějak užitečný - na otázky, které předkládá pan profesor Kováč bych moc rád znal odpovědi, ale sám žádné nemám. Panu profesorovi Damiánu Kováčovi upřímně blahopřeji k tak záslužnému výročí a k oné sestavě otázek mu neméně vřele gratuluji: Je to perfektní sestava toho, co bychom potřebovali vědět! Tak jen do toho! Ale já mohu jen něco málo poslat k otázce č. 8 - t. j. k oněm Big Five. Prosím tedy, abyste mne z ANKETY laskavě osvobodily - a pokud jde o Workshop, přijet bych stejně nemohl. Přepadly mne zdravotní obtíže, které nic dobrého nevěští a cestování mi už nedovolují. Ještě jednou moc děkuji, panu profesorovi přeji mnoho dobrého nadále a všechny přátele srdečně zdravím!*

Váš

*Prof. PhDr. Z. Matějček*

\*

Môj záver z toho všetkého môžem formulovať takto:

Psychologické poznanie osobnosti je však aj po zhruba storočnom bádani až nadmieru variantné.

Spôsobujú to prinajmenšom tri príčiny. Predovšetkým rôzne filozofické chápanie človeka (1), ďalej väzba teórií osobnosti na paradigmy psychologických hnutí a škôl (2) a napokon nezohľadňovanie veľkých zmien v psychicky regulovanom správaní ľudí civilizačne vyspelých krajín (3).

ad 1) V uskutočňovanom viacročnom exploračnom štúdiu tejto problematiky vzišla ako vodidlová filozoficko-antropologicko-personalistická doktrína. **Človek je bio-psycho-socio-kultúro-spirituálne bytie.** Táto pozícia jednak prekračuje nielen historicky, už prekonané, no stále ešte pretrvávajúce bio-psycho-sociálne koncepcie človeka, ale aj novodobé trojúrovňové chápania ľudského jedinca ako osoby; a to či už bio-psycho-spirituálne prístupy (Frankl, 1997), alebo somatopsycho-noetické dimenzie (Popielski, 2005) a taktiež model somatopsycho-spirituálnej jendoty (Košč, 2006).

ad 2) Zovšeobecnenie výsledkov početných empirických (a sčasti aj experimentálnych) výskumov uskutočnených v Ústave experimentálnej psychológie SAV za ostatné roky viedlo predovšetkým k odmietnutiu skepsy, že osobnosť ľudí sa nedá jednoznačne vymedziť. Na viacerých odborných podujatiach zainteresovaných expertov však došlo ku konsenzu prekonávajúcemu rôzne parciálne „definície“ osobnosti. **Osobnosť je psychologická kvalita ľudského jedinca, vznikajúca síce z genetického vybavenia, ale výrazne formovaná environmentom, sociálnom, kultúrou a duchovnom, no navyše dotváraná sama sebou (vlastným self), a to podľa získaných skúseností, vyznávaných hodnôt, snažení a cieľov, prejavujúc sa osobitosťami a konštantnosťou, s možnosťou zmien v celoživotnom vývine.**

ad 3) Na základe bezpočetných psychologických, ale aj medicínskych, sociologických, epidemiologických výskumov, ktoré sa uskutočnili na vzorkách príslušníkov civilizovaných krajín západnej kultúry, možno konštatovať rozrušenie systému fungovania hlavných psychických kvalít v osobnosti väčšiny ľudí: Dominujú kognície (explózia informácií), schudobneli prirodzene vznikajúce emócie (rozklad tradičných hodnôt) a zakrpatela vôľa sebarozvíjania (teror konzumizmu). Vedecko-technickou „revolúciou“ sa narušili životodárne vzťahy s prírodou, a liberalistickým individualizmom aj vzťahy so sociálnom, kultúrou. **Vznikol tak fenomén dezintegrovaných osobností v masovom výskyte, ktorý treba odôvodnene priradiť ku globálnym problémom ľudstva v 21. storočí.** Táto identifikácia stavia preto pre vedy o človeku a osobitne pre psychologické vedy strategické zadanie: vše-

možne integrovanú kultiváciu osobnosti čo najväčšieho počtu jedincov hodnotami overenými vývojom humanizmu.

Nateraz ešte málo systémový pokus o presejšie vymedzenie proklamovaných hodnôt overených vývojom humanizmu možno sformulovať takto:

**Facit:**

1. Nie sama inteligencia zisťovaná sebedokonalejšími metodikami, ale múdrosť ako integrácia emočných kognitívnych, mravných a d. potenciálov človeka je systémovým psychickým regulátorom konania (Ruisel, 2005).
2. Nie samé rozširovanie informovanosti za účelom zvyšovania falošného sebahodnotenia v zmysle nadradenosti, ale pokornosť ako spirituálna nadstavba prosociálneho správania vedie k pravej kultivácii osobnosti (podrobnejšie D. Kováč, 2002).
3. Nie všadeprítomný konzumizmus rafinovane diktovaný médiami spoločnstiev hojnosti, ale striednosť, zabezpečujúca prežitie ľudstva v novom miléniu, je výzvou k zmene životného štýlu ľudí v postmodernej spoločnosti (prototypovo Fromm, 2001).
4. Nie hedonizmus ideológie hlásajúcej zábavu a „špásy“, ale systémová autopsychoregulácia kultúrnymi a duchovnými hodnotami zabezpečuje rozvoj integrovanej osobnosti ,čo najväčšieho počtu jedincov (napr. Zelina, 2003).
5. Napokon nie agresia a všade prítomné násilie, ale ohľaduplnosť, empatia, súcit, t. j. „caritas“ je jedinou perspektívou na prekonanie najväčšej krízy súčasného človeka (pozri napr. Halík, 2005).

#### KVALITA ŽIVOTA: OD PARCIÁLNOSTI KU KOMPLEXNOSTI

Aj keď fenomén kvality života bol ako taký identifikovaný až v 20. storočí, jeho zdravé korene siahajú až do antiky. Základným pojmom bola vtedy **blaženosť**; tá nespočíva len v príjemných emóciách ale aj v prežívaní postavenia jedinca v prírode a spoločnosti. Sokrates vymedzoval blaženosť ako „eudaimonion“, ktoré je založené na dobrom (eu) vedomí (daimonion), teda v širšom význame na svedomí. Seneca a stoici tvrdili, že blaženosť je stav zhodný s prirodzenosťou človeka. Je to pre-

jav vnútornej homeostázy organizmov, kde stálosť prekračuje trvalé zdravie, pretože ide o homeostázu organizmu a mysle. A nielen to. Demokritos postuluje, že blaženosť sa vyznačuje neotrastiteľnosťou, t. j. schopnosťou vyrovnávať sa s ťažkosťami života; v súčasnej terminológii sa to označuje pojmom stratégie zvládania, všakže. Antický ideál blaženosti predpokladá teda všestrannú rozvinutosť somato-psychického vývinu. Nešlo o dajaký asketizmus ale o váženosť života, pričom sa zohľadňujú aj vonkajšie teda sociálno-ekonomické podmienky blaženosti (podrobnejšie Démuth, 2002).

Ak preskočíme tisícročia, môžeme konštatovať: to, čo sa voľakedy nazývalo dobrým životom, v súčasnosti je kvalita života. No tento výraz si vyžaduje výklad.

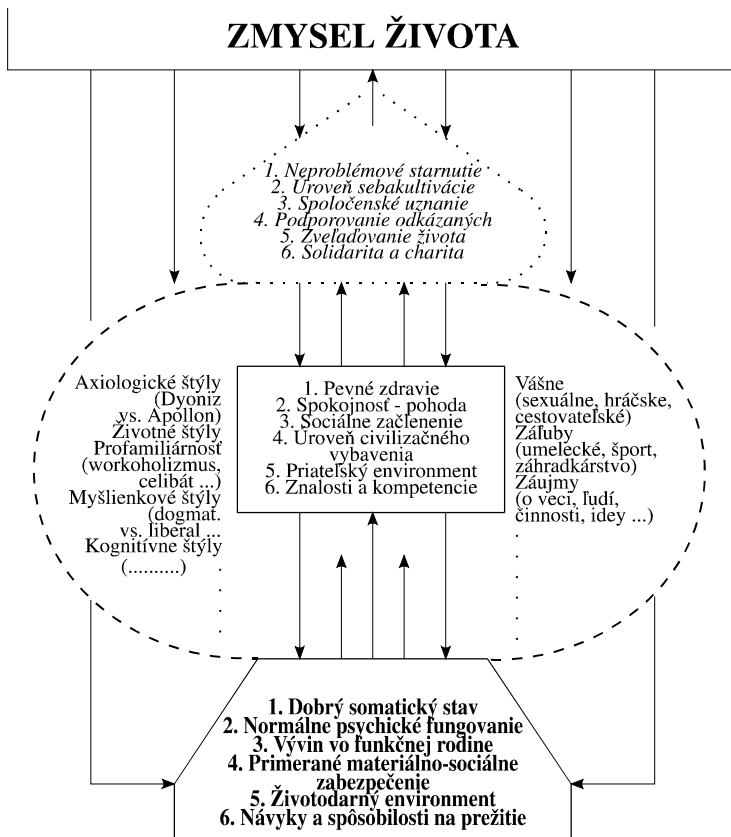
Na rozdiel od kvantity, t. j. množstva, počtu, veľkosti atď., v lingvistike sa kvalitou rozumie akosť, hodnota, podstatná vlastnosť jednotlivých realít a javov. V týchto významoch možno určovať kvalitu pôdy, vody, vzduchu, potravín výrobkov, ale aj kvalitu školy, filmu, športového výkonu atď. Aplikujúc na človeka a jeho život, kvantitou je tu dĺžka života jednotlivcov, ktorá, ako vieme, je v súčasnej populácii sveta značne odlišná. A čo je potom kvalita?

Odpoveď pripravíme najprv etymologicky. Slovo kvalita je odvodené od latinského „qualis“, to znamená aký; teda, aký je život toho-ktorého jednotlivca, skupiny či spoločenstva. No spomínané „qualis“ je v latinčine odvodené od zámena „qui“ t. j. aký, ktorý ale aj ako. Teda, na úroveň kvality života mohli by sme sa pýtať, aký život má ten-kto a ako žije tamten v porovnaní s inými, a to nielen teraz tu i tam, ale aj v porovnaní s predtým. Vo viacerých štúdiách (posledná D. Kováč, 2003) sme podrobne zdokumentovali, že kvalita života sa postupne z medicíny (30. roky) dostala do psychologických, ekonomických, sociálnych, environmentálnych, politologických, etnologických a ďalších odborov. Pochopiteľne, experti z vymenovaných odborov prístupujú k určovaniu kvality života po svojom. Doložili sme už, že naprostú väčšinu týchto konceptov treba pokladať za parciálne prístupy ku kvalite života. Na druhej strane, osmeľujem sa hodnotiť, že ani tie, ktoré usku-točňujú rôzne medzinárodné či svetové organizácie (OECD, UNESCO, UNO), nie sú dostatočne komplexné.

Vychádzajúc z tohto stavu som sa už v 90. rokoch pokúsil vytvoriť integračný model kvality života; priebežne sme ho na základe spätnej väzby z prezentovania spresňovali v úsilí o jeho vylepšenie. V súčasnosti má túto podobu (obr. 2).

Tento sa od všetkých doteraz nám známych líši piatimi charakteristikami:

Predovšetkým je viac-úrovňový, presnejšie povedané, trojúrovňový. Treba totiž rozlišovať bazálnu, t. j. existenčnú (všefudskú), od mezo- t. j. individuálno-špecifickej (civilizačnej) úrovne kvality života; napokon je tu aj meta-, t. j. elitná (kultúrno-duchovná) úroveň kvality života. Pochopiteľne, z tohto kvalitatívneho rozlišovania majú vyplynúť aj rôzne váhy (skóre) jednotlivých čiastkových komponentov v nich.



Obr. 2 Integrovaný model kvality života

Po druhé, **bazálnu úroveň tvorí prinajmenšom šesť oblastí života**, ktoré sýtia kvalitu či nekvalitu života hociktorého človeka na tomto svete. Sú to: **normálny somatický stav, psychické fungovanie v norme, funkčná rodina, materiálno-sociálne zabezpečenie, životodarné okolie, nadobudnutie základných spôsobilostí potrebných na prežitie**. Pri každom pomenovaní by ešte mali stáť adverbiami optimálne, primerané, relatívne. Už aj preto, že pri veľkej rozmanitosti ľudstva nie sú a ani nemôžu existovať dajaké absolútne normy pre všetkých príslušníkov druhu homo sapiens žijúcich na začiatku 3. milénia.

Náš model predpokladá, po tretie, že **každá oblasť bazálnej úrovne kvality života má svoju kvalitatívne vyššiu reprezentáciu ako na mezo- tak aj na meta-úrovni**. Napr. telesný stav predstavuje na mezo-úrovni pevné zdravie, na meta-úrovni neproblémové starnutie končiace sa prirodzenou smrťou. Podobne, normálne psychické fungovanie prerastá na mezo-úrovni do prežívania spokojnosti a pohody a obe tieto na meta-úrovni kvality života sú v základe sebakultivácie človeka kultúrnymi a duchovnými hodnotami vyznávanými jednotlivcom, skupinou či spoločenstvom. To, pravda, ešte neznamená, že vyššie úrovne kvality života sa celkom vyčerpávajú fenoménmi transformovanými z bazálnej úrovne.

Osobitne to platí o individuálno - civilizačnej úrovni, kde okrem indikátorov navrstvených zdola môže kvalitu života sýtiť celý rad ďalších, ako napr. umelecké činnosti, športovanie, zberateľstvo, chovateľstvo, záhradkárstvo a pod.

Po štvrté, náš model len naznačuje, ale nijako nešpecifikuje vzťahy medzi jednotlivými komponentmi kvality života, a to či už v horizontálnej alebo vo vertikálnej rovine. Predpokladáme však, že tieto budú rôzne multifaktoriálne, čo môže určiť len systematický výskum. Jednako predtým uvedenú hypotézu spresňujem zatiaľ tak, že deterministické pôsobenie indikátorov nižších úrovní na vyššie sa preukáže len v hraničných dimenziách. Ilustrované extrémnym príkladom, telesne postihnutý jedinec (bazálna úroveň), trpiaci navyše vážnou progresívne sa zhoršujúcou chorobou (mezo-úroveň), môže intenzívne prežívať duchovné blaho v stavoch meditácie. Všeobecne vyjadrené, existencia psychickej reality v človeku je tou substanciou, ktorá môže regulovať, t. j. meniť samu seba podľa vyznávaných hodnôt. To znamená, že môže až po hraničné hodnoty tlmiť pudovo-inštinktívne potreby (determinanty), selektívne vyberať z hocikto-

rého environmentu (vplyvy) a rozhodovať sa väčšinou slobodne podľa vyznávaných hodnôt, zámerov a cieľov.

Napokon, po piate, v našom trojúrovňovom modeli s viacrozmernými dimenziami - komponentmi, takpovediac kraľuje jeden všečiniteľ. Je ním **zmysel života**.

Nie žeby šlo o celkom neznámy komponent kvality života; isté nóvum možno vidieť v tom, že zmysel života - jeho nachádzanie či obohacovanie, nepokladáme len za komponent ale za širokospektrálny princíp kvality života.

Je však tento individuálne vysoko diferencovaný fenomén prístupný širšiemu, všeobecnému, vedeckému chápaniu?

Predovšetkým predpokladám, že tunajšej kultúrnej komunite je dobre známy bestseller V. E. Frankla o vôli k zmyslu života (1997). Tento humanista pokladá odhaľovanie, nájdenie a rozvoj zmyslu života za hlavnú motivačnú silu ľudského správania. Naopak: absencia či nedostatok tohto - podľa nás, jedného zo systémových psychických regulátorov konania - spôsobuje, podľa V. E. Frankla existenciálnu neurózu. Preto, zmysel života sa dá nájsť aj v strádaní a utrpení, čo je privilegiom psychickej reality v človeku, umožňujúcej sebaoprekráčovanie - transcendenciu. Autor túto koncepciu zmyslu života dotvrdil aj vlastným životom prežívajúc nacistický koncentračný tábor.

Vychádzajúc z dostupnej literatúry, najmä zo štúdií P. Halamu (2000), som sa pokúsil tento fenomén vymedziť takto: zmysel života je individuálne vytváraný systémový psychoregulátor ľudského konania intrapsychického zloženia, ktorým osobnosť pripisuje podstatný, existenčný význam vlastnému bytiu, druhým, svetu, v súlade s vyznávanými hodnotami.

Intrapsychický v danom prípade znamená, že zmysel života je vytváraný integráciou kognitívnych, emočných a motivačných, resp. vôľových potenciálov človeka. Patria k nim najmä: schopnosť poznávať seba, porozumieť iným, hľadať optimálne riešenia; pohoda, seba-kontrola, účinnosť; plánovanie udalostí, vyhľadávanie cieľov, zvládanie náročných životných situácií, atď.

Empirické výskumy spresnili, že okrem vývinu hodnotových orientácií, ktoré sa viac-menej súbežne vyvíjajú s vyzrievaním osobnosti (vlastné dobro, rodina, profesiová kariéra, láska k prírode, záujmové činnosti, evanjelizácia atď.), ako účinné zdroje zmyslu života vystupujú rôzne významné životné udalosti (napr. vážne ochorenie, uzavretie manželstva, narodenie dieťaťa, strata blízkej osoby, bankrot). Ďalej je to postoj k smrti vôbec a k vlastnej osobitne (banalizovanie,



tabuizovanie, tzv. osvojená smrť, smrť ako kultúrna hodnota a i.). Pochopiteľne, obrovským zdrojom zmyslu života je zvnútornená nábožen-  
ská viera: nielen v nezištnom konaní dobra na tomto svete, ale  
viera v pokračujúci život v transcendentne.

Úhrne možno konštatovať, že nachádzaný a rozvíjaný zmysel  
života je takým vrcholovým psychoregulátorom jednotlivých kom-  
ponentov kvality života, ktorý je súčasne aj najúčinnjším  
prameňom stálej spokojnosti človeka so svojím životom, zdrojom  
pretrvávajúcej pohody, fórom, na ktorom sa môžu objaviť zavše  
aj chvíle šťastia.

Keď sa predtým kriticky poukázalo na nezáujem psychológov za-  
oberať sa kvalitou života, teraz sa žiada vysloviť priam počudovanie: ako  
si vysvetliť, že fenomén zmyslu života nefiguruje ani v jednej zo zná-  
mejších teórií osobnosti?! (porovnaj napr. Ananjev, 1980; Magnusson  
- Endler, 1977; Nakonečný 1995; Hampden-Turner, 1991; Hall, Lin-  
dzey, 1997). Azda jedinou svetlou výnimkou je Antonovského „Sense  
of Coherence" (1987), aj keď sám autor sa pokladá za sociológa medi-  
cíny. Nech už bude vysvetlenie tohoto prehrešku minulosti psycholó-  
gie akékoľvek, prítomnosť je iná, nádejná. Svedčí o tom napr. viacod-  
borová konferencia „Searching for Meaning in the New Millenium"  
(Hľadanie zmyslu (života) v novom miléniu), ktorá sa uskutočnila v  
kanadskom Vancouveri 13.-16. júla 2000. V úvodnom príhovore  
hlavný organizátor konferencie Paul T. P. Wong napísal: „Táto kon-  
ferencia je o pozitívnej psychológii, pozitívnej psychoterapii, pozitív-  
nom zdraví, pozitívnom starnutí, pozitívnom umieraní, pozitívnom  
manažmente, pozitívnej výchove, pozitívnej spiritualite a o všeličom  
inom, čo prispieva k infúzii pozitívneho ducha (do nášho života).  
Slovom, to je prvá konferencia o pozitívnej revolúcii pre nové milé-  
nium. Medzinárodná sieť o personálnom zmysle (INPM) je domovom  
tejto revolúcie" (Wong, 2000,1). Na dokreslenie toho všetkého dodá-  
vam, že jeden z kľúčových referátov známeho bádateľa v tejto proble-  
matike znel ako jeho rovnomenná kniha takto: **Americký paradox -  
Spirituálny hlad vo veku hojností (Myers, 2000).**

K integračnému modelu a ku komentáru k nemu akiste možno vy-  
sloviť zásadnú námietku: čo so sebalepší modelom fenoménu, keď  
tento nebol predtým vymedzený, alebo ako sa často od psychológov  
neodpodstatnene žiada, nebol definovaný.

Priznávam sa, že také určenie kvality života, ktoré by bolo akcepto-  
vateľné všetkými odbornými expertmi, nepoznám; dokonca sa domnie-  
vam, že ani nemôže existovať. Zato k najrozšírenejším prinajmenšom u

nás patrí vymedzenie Svetovej zdravotníckej organizácie. „Kvalita života je to, ako človek vníma svoje postavenie v živote v kontexte kultúry, v ktorej žije a vo vzťahu k svojim cieľom, očakávaniam, životnému štýlu a záujmom“ (WHO, 1997).

V uvedenom vymedzení je jedna nepresnosť a jedno opomenutie. Ak miesto človeka tam dosadíme osobnosť, všeličo z toho ďalšieho získava iný akcent. A ďalej, čo v tejto definícii očividne chýba, sú hodnoty, t. j. tá neodmysliteľná zložka kvality života, ktorá bola známa už v antike ako „dobrý život“. Moje, akiste predovšetkým psychologicky zacentrované vymedzenie je:

**Kvalita života je osobnostná emočno-kognitívna psychoreflexia trvalejšieho stavu jedinca, spočívajúca v porovnávaní reality vlastného života s jeho ideálom, predovšetkým podľa vyznávaných hodnôt v kontexte spoločenstva, civilizácie a kultúry.**

S prihliadnutím na to parafrázujeme vymedzenie WHO takto:

Kvalita života je to, ako ten –ktorý jednotlivec –osobnosť vníma a hodnotí, t. j. prežíva svoj život, celkovo jeho trvalejší stav podľa hodnôt, ktoré vyznáva, a to v súlade alebo naopak v rozpore so stavom spoločenstva a kultúry, v ktorých žije.

Psychologický „menovateľ“ takto vymedzenej kvality života má pravdaže viacero komponentov. Odvolávajúc sa na doterajšie štúdie a výskumné aktivity psychológov možno identifikovať predovšetkým tieto:

**Spokojnosť (vs. nespokojnosť)** je prevažne kognitívna zložka kvality života s pretrvávajúcim pozitívne emočným zafarbením celkového vlastného stavu a vzťahov jedinca k okoliu, k veciam, osobám, inštitúciám, spoločenským a kultúrno-duchovným javom. Spokojnosť môže mať prívlastok, osobná, životná alebo aj „zatiaľ“!

**Pohoda (vs. nepohoda)**, anglické „well-being“, je prevažne emočná (citová) zložka kvality života s pretrvávajúcim príjemným prežívaním celkového stavu, čo sa prejavuje absenciou negatívnych telesných pocitov, pozitívnym sebahodnotením, prevahou zmysluplného konania, optimistickým postojom k životu. Pohoda sa takto stáva indikátorom zdravia a úspešného fungovania jednotlivca v živote. Naproti tomu prežívaná nepohoda vyplýva z útrap, chorôb, starnutia, frustrácie, konfliktov, stresov, depresí atď.

Pohoda je teda evidentnou zložkou psychickej reflexie jednotlivca, a to aj v súlade či napriek rôznym podmienkam života, preto výraz subjektívna pohoda je redundantný, nepatričný (objektívna pohoda predsa neexistuje).

Z uvedeného vyplýva, že alternovať, resp. zamieňať pojmy spokojnosť a pohoda, ako to robí nemalá časť našich autorov, je nevhodné. Ešte menej patričné je, pokladať ich, najmä pohodu, za akýsi substrát kvality života ako celku.

Okrem uvedených pomenovali psychológovia aj ďalšie psychologické komponenty kvality života. V 90. rokoch prišiel s koncepciou „flow“ M. Csikszentmihalyi (česky, 1996) a približne v tom istom čase sa začali stále častejšie objavovať výskumy či skôr prieskumy o šťastí; na Rotterdamskej univerzite vznikla dokonca ich svetová informačná databáza (Veenhoven, 1999). Nemienime sa tu bližšie s nimi zaoberať, keďže v rokoch CEVITu neboli predmetom našich výskumných aktivít.

Zato však uplynulé roky sme boli svedkami desiatok výskumných projektov slovenských autorov – psychológov, pedagógov a medicínskych pracovníkov, v ktorých sa použila nami vytvorená slovenská verzia dotazníka Svetovej zdravotníckej organizácie WHOQOL-BREF. V roku 1997 som sa vo Viedni zúčastnil pracovného rokovania príslušných expertov (WHOQOL – GROUP), kde v komparácii s anglickou i nemeckou verziou som získal placet na jeho užívanie v SR. Viac-menej súbežne s tým vytvorila doktorandka ÚEP S. Kompoltová (Štěpánková) slovenskú verziu jednej z najpoužívanejších metodík našich protinožcov v podaní školy R. A. Cummins – ComQuoL (1993). Metodiky chceme spístopnúť psychologickému obci - obe metodiky sú na požiadanie k dispozícii u autora.

#### **Facit:**

- 1. Kvalita života je viacúrovňový a multikomponentový fenomén prejavujúci sa v psychickej reflexii ako trvalejšia spokojnosť, častejšie ako pohoda a chvíľami – aj ako šťastie.**
- 2. Kvalita života vytvára mnohopočetný komplex determinantov a vplyvov, z ktorých vstupujú do psychickej regulácie správania v podobe istých systémových regulátorov len niektoré, a to v súlade s vyznávanými hodnotami v biodromálnom vývine osobnosti.**
- 3. Metodologicky uchopiť kvalitu života nie je možné jednorázovým meraním, navyše len dotazníkom, ani len púhym zohľadňovaním tzv. objektívnych a tzv. subjektívnych činiteľov. Šancu má len metódová integrácia.**
- 4. Kvalita života nie je ani zd'aleka problémom chronicky chorých, starnúcich, hendikepovaných, atď., ale práve tak aj brizantným problémom tzv. normálnej populácie.**

- 5. Intenzívne skúmanie kvality života je výzva na paradigmatickú zmenu psychológie vo všetkých jej zložkách v smere vývoja, ktorý sa t. č. označuje ako hnutie pozitívnej psychológie.**

## **Literatúra**

- ANANJEV, B. G., 1980, Človek ako predmet poznania. Bratislava, Psychodiagnostické a didaktické testy.
- ANTONOVSKY, A., 1987, Unraveling the mystery of health. Jossey-Bass, San Francisco.
- CUMMINS, R. A., 1993, Comprehensive Quality of Life Scale – Adult (Manual). Deakin University.
- DÉMUTH, A., 2002, Reminiscencia na antický prístup k problematike kvality života. In J. Džuka (Ed.), Psychologické dimenzie kvality života, Prešov, Psychologický ústav Fil. fak. Prešovskej univerzity.
- FRANKL, V. E., 1997, Vůle k zmyslu. Brno, Cesta.
- FROMM, E., 2001, Mít nebo být? Praha, Aurora.
- HALAMA, P., 2000, Teoretické a metodologické prístupy k zmyslu života. Československá psychologie, 44, 216-236.
- HALÍK, T., 2005, Noc zpovědníka. Praha, Nakladatelství Lidové noviny.
- HALL, C. S., LINDZEY, G., 1997, Psychológia osobnosti. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- HAMPDEN-TURNER, Ch., 1992, Modelle des Menschen – Ein Handbuch des menschlichen Bewusstsein. Weinheim, Belz.
- HOSKOVEC, J., 1993, Záhady experimentální psychologie. Praha, Academia.
- JURČOVÁ, M., 2005, Creativity research at the Institute of Experimental Psychology SASc - areas, topics, methods and findings. Studia psychologica, 47, 263-276.
- KOŠČ, L., 2006, Psychologia osobnosti ako somato-psycho-spirituálna jednota. Trnava, Teologická fakulta TU.
- KOVÁČ, D., 2005, Polstoročné jubileum Ústavu experimentálnej psychológie SAV (1955-2005) a jeho prínos ku kontinuálnemu vývoju psychológie na Slovensku. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- KOVÁČ, D., 2004, Quality of life: A megaconcept of coming epoque. Psychology Science, 46, Suppl. 1, 167-186.

- KOVÁČ, D. (Ed.), 2003, K problémom kultivácie integrovanej osobnosti na prahu 21. storočia. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- KOVÁČ, D., 2002, Od formovania k utváraniu osobnosti. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- KOVÁČ, D. (Ed.), 1997, Osobnosť v spoločenských makrozmenách. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- KOVÁČ, D. et al., 1983, Psychologičeskije issledovania poznateľnych processov i ličnosti. Moskva, Nauka.
- KOVÁČ, D., 1978, Princíp interfunkčnosti v psychológii. Československá psychologie, 22, 506-511.
- KOVÁČ, D., 1971, Sonda do štruktúry intelektu a osobnostného profilu nadaných žiakov. Pedagogika, 18, 900-904.
- KUBIŠTA, J., REJMAN, L., 1959, Slovník cudzích slov. Praha, Státní pedagogické nakladatelství.
- MAGNUSON, D., ENDLER, R. S. (eds.), 1977, Personality at the Crossroad. Current Issues in International Psychology. New York, Erlbaum.
- MYERS, D. G., 2000, The American paradox: Spiritual hunger in age of plenty. Yale University Press.
- NAKONEČNÝ, M., 1995, Psychologie osobnosti. Praha, Academia.
- POPIELSKI, K., 2005, Noetická dimenzia osobnosti - psychologická analýza pocitu zmyslu života. Trnava, Filozofická fakulta TU.
- POTAŠOVÁ, A. (Ed.), 2001, Inteligencia a osobnosť. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- RUISEL, I., 2005, Múdrosť v zrkadle vekov. Bratislava, Ikar.
- RUISEL, I., 2004, Inteligencia a myslenie. Bratislava, Ikar.
- RUISEL, I. (Ed.), 2003, Inteligencia v rôznych kontextoch. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- RUISEL, I., 1995, Cez psychometriku k psychológii osobnosti. In D. Kováč a kol., Ústav experimentálnej psychológie SAV 1955-1995: Jeho prínosy k rozvoju psychológie na Slovensku, Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 84-98.
- ŠPAŇÁR, J., HRABOVSKÝ, J., 1987, Latinsko slovenský a slovensko latinský slovník. Bratislava, SPN.
- VEENHOVEN, R., 1999, World database of happiness – continuous register of quality – of – life in nations. Rotterdam, Erasmus University.
- WHOQOL: Measuring quality of life. 1997, Geneve, World Health Organisation.

WONG, P. T. P., 2000, International Conference on Searching for Meaning. ([www.meaning.twv.ca](http://www.meaning.twv.ca)).

UNITED NATIONS, 1999, What do the human development indices reveal? In Human Development Report.

## INTELEGENCIA V PREŽÍVANÍ SUBJEKTU

Imrich Ruiseľ

*Motto:*

*Ťažkosti sveta spočívajú v tom, že hlúpi sú sebedomí a inteligentní plní pochybností*

**Lord B. Russell**

V súčasnosti pretrvávajú intenzívne diskusie o podstate inteligencie. Podľa R. W. Howarda (1993) možno uvažovať o troch odlišných vymedzeniach tohto konštruktú. Prvé vymedzenie predstavuje klasický Spearmanov g faktor, založený na predpokladanom výskyte interindividuálnych a biologických rozdielov medzi jednotlivcami, ktoré koreľujú s výkonom v mentálnych testoch. Toto vymedzenie je blízke fluidnej inteligencii podľa R. B. Cattella (1963) a inteligencii typu A podľa H. J. Eysencka (1988). H. J. Eysenck považuje g za prejav nervovej efektívnosti, zatiaľ čo A. R. Jensen (1987) kladie g do súvislosti s mentálnou rýchlosťou.

Druhé vymedzenie inteligencie je založené skôr na adjektívach než na substantívach. Inteligenciu reprezentuje správanie, ktoré môže byť viac alebo menej inteligentné. Aj A. Anastasi (1986) konštatovala, že inteligencia nie je entitou, ale skôr kvalitou správania.

Tretie vymedzenie definuje inteligenciu ako množinu schopností. Podľa A. R. Jensa (1987) inteligencia predstavuje sumu všetkých mentálnych schopností a úplný repertoár jednotlivcových poznatkov a schopností. Na takomto chápaní je založená aj paradigma kognitívnej vedy. Napr. H. A. Simon a C. A. Kaplan (1989) usudzujú, že kognitívna veda sa orientuje na štúdium inteligencie a inteligenciu definujú ako rozmanitú množinu schopností.

P. B. Baltes et al. (1984) navrhli tzv. duálny model, založený na dvoch zložkách - mechanike a pragmatike inteligencie. Mechanika inteligencie operuje so základnou kognitívnu architektúrou spracovania informácie a riešenia problému. Spracovanie informácie prebieha bez ohľadu na obsah a súvislosti, má univerzálny a biologicky podmienený základ. Pragmatika inteligencie integruje obsah a z konkrétnych poznatkov vyplývajúce elaborácie inteligentného správania. Pragmatický prístup sa týka efektívnosti spracovania predchádzajúcich poznatkov a ich využitia pri riešení praktických životných problémov. Tento prístup

rozširuje tradičné koncepcie tak, že popri psychometrickej alebo akademickej inteligencii sa berú do úvahy aj také premenné ako usudzovanie, zdravý rozum, vhl'ad, múdrosť atď. Podobne R. J. Sternberg (1985) upozornil na nevyhnutnosť rozšíriť pôvodne koncepcie o adaptívne aspekty intelektuálneho pôsobenia jednotlivca. Pragmatika inteligencie zahŕňa relatívne generalizované a automatizované poznatkové systémy ako sú jazyk a všeobecné vedomosti. Ďalej analyzuje špecifické poznatkové systémy ako výsledok procesu špecializácie (napr. profesijná orientácia, odpočinkové aktivity, rodinný život a pod.) Obe formy poznatkových systémov, všeobecné i špecifické, sú zložené z deklaratívnej i procedurálnej zložky (Anderson, 1983).

Poznatkovú oblasť možno charakterizovať ako "dobré" alebo "zlé" definovanú (Simon, 1975). V prvom prípade má hodnotiteľ k dispozícii konečnú sumu vedomostí a objektívnych kritérií, ktoré mu umožňujú získať predstavu o kvalite poznatkov, (testy psychometrickej inteligencie, laboratórne výskumy myslenia a riešenia problému a pod.). "Zlé" definované problémy jednoznačný algoritmus umožňujúci vyberať optimálne alternatívy v procese riešenia problému a rozhodovania neposkytujú

Avšak duálny model pragmatiky a mechaniky nevyčerpáva problematiku inteligencie komplexne. Považujeme za nevyhnutné upozorniť na ďalšie premenné signifikantne regulujúce spracovanie kognitívnej reality jednotlivcom (Ruisel, 2004).

## OD INTELEKTOVÝCH SCHOPNOSTÍ K INTELIGENTNÉMU SPRÁVANIU

Podľa D. Kováča (1985) odhaľovanie princípov psychicky regulovaného správania predstavuje finálny cieľ psychológie - priblížiť sa čo najviac k odhaleniu podstaty psychických javov. Ako sme už uviedli, inteligentné správanie jednotlivca v každodenných súvislostiach je popri stabilnej výkonovej invariante (vymedzenej najmä mechanikou inteligencie) ovplyvnené deklaratívnou a procedurálnou poznatkovou základňou (pragmatika). Predpokladáme však, že doposiaľ sa nevenovala dostatočná pozornosť širokej variete subjektívne reprezentovaných osobnostno-kognitívnych, sebaregulačných, metaintelektových a implicitných premenných (ktoré by sme mohli zhrnúť pod komplexný pojem reflexika). Pretože deskripcii mechaniky a pragmatiky bola venovaná dostatočná pozornosť (bližšie pozri Baltes et al. 1984), detailnejšie sa zameriame na analýzu premenných sumarizovaných v rámci reflexiky.



Reflexika predstavuje mentálny proces umožňujúci subjektívnu reprezentáciu kognitívnej aktivity v prežívaní jednotlivca. Predpokladáme, že reflexika sa formuje na základe informácií kódovaných zo štyroch problémových okruhov:

1. prostredníctvom osobnostno-kognitívnych regulátorov výkonu (zlyhania),
2. pôsobením intelektovej sebaregulácie,
3. implicitnými teóriami jednotlivca a
4. metainteligenciou.

Osobnostno-kognitívne regulátory výkonu (alebo zlyhania) ovplyvňujú kódovanie informácií už na úrovni percepčného vstupu (extra-introverzia, sociálna senzitivita, kognitívne štýly, kognitívne schémy a pod.). Podľa M. Stríženca (1993) skúmanie chýb a skreslení je motivované tým, že zistenie podmienok vedúcich k chybám môže prispieť k objasneniu samotných kognitívnych procesov.

Intelektová sebaregulácia identifikuje skôr kvalitatívne a hodnotiace aspekty prežívania intelektovej aktivity. Je založená na využívaní informácií vyplývajúcich zo sebaodhadu špecifických i generalizovaných kognitívnych kompetencií.

Implicitné teórie poskytujú jednotlivcovi deklaratívne poznatky o podstate, stratégiách a kontextových súvislostiach intelektových schopností.

Metaintelektová dimenzia kombinovaná s hodnotovou orientáciou jednotlivca tvorí základ fenoménu múdrosti ako poznania limitov a podmienok reálnej existencie človeka, najmä pri riešení "zle" definovaných problémov.

Ako sme už uviedli, reflexika predstavuje pokus o identifikáciu premenných, ktoré spätiväzobne ovplyvňujú kvalitu intelektového výkonu, ale aj reprezentáciu kognitívnej aktivity v prežívaní jednotlivca. Preto predpokladáme, že popri mechanike a pragmatike sa reflexika výrazne podieľa na formovaní tzv. osobnej inteligencie. Osobnú inteligenciu vymedzujeme ako schopnosť jednotlivca subjektívne reprezentovať objektívne aspekty kognitívnych aktivít v prežívaní a na základe dlhodobého koncipovaného obrazu seba adekvátne regulovať správanie a vyberať optimálne stratégie riešenia problémových situácií.

Ďalej sa pokúsime analyzovať parciálne premenné, ktoré výrazne prispievajú k reprezentácii procesu reflexiky a tým aj konštruktu osobnej inteligencie. Medzi nimi popredné miesto zaberajú osobnostno-kognitívne regulátory výkonu alebo zlyhania. Pretože v tomto prípade možno uvažovať o širokej variete premenných, obmedzíme sa len na ilustra-

tívne vymedzenie vybraných charakteristických fenoménov (ako sú extra-introverzia, kognitívne štýly, afektívne reakcie, sociálna senzitivita a schémy).

## OSOBNOSTNO-KOGNITÍVNE REGULÁTORY VÝKONU (ZLYHANIA)

### **Extra-introverzia**

Extra-introverzia sa všeobecne identifikuje ako premenná doposiaľ skúmaná skôr v osobnostných, než v kognitívnych súvislostiach. Avšak už zo základného vymedzenia založeného na internalizácii alebo externalizácii pozornosti možno odvodiť niektoré relevantné zistenia. Napríklad P. P. Heppner a C. J. Krauskopf (1987) usúdili, že introverti môžu mať ťažkosti pri detekovaní problémov v prostredí a extraverti pri ich primeranom kódovaní. Vyhranený introvert môže zlyhávať pri vnímaní interpersonálnych problémov, zatiaľ čo vyhranený extravert pri integrovaní diskrepantných informácií získaných od rôznych jednotlivcov. Z uvedených úvah vyplýva, že rozdiely medzi introvertami a extravertami vyplývajúce z odlišných foriem kódovania sa uplatňujú najmä pri detekcii a formulovaní problémov. Napríklad typický introvert je na rozdiel od extraverta zvyknutý vopred dôkladne plánovať a menej sa riadi momentálnymi impulzmi (Ruisel, 1982).

### **Kognitívne štýly**

V súčasnej kognitívnej psychológii vzrástol záujem o analýzu spracovania informácií prostredníctvom kognitívnych štýlov. Podľa I. Sarmányho (1985) ide o sledovanie individuálnych preferencií reaktívneho systému osobnosti, ktoré sú relatívne stále a manifestujú sa v procesoch, na ktorých je poznávanie založené. Na ilustráciu možno uviesť dimenziu závislosť-nezávislosť od poľa. Podľa J. A. Pascual-Leone (1978) kognitívne spracovanie informácií prebieha v centrálnom priestore označenom ako M-procesor. Úroveň centra výrazne ovplyvňuje úspešnosť riešenia kognitívnych úloh. J. A. Pascual-Leone predpokladá, že jednotlivci závislí od poľa majú obyčajne nízku kapacitu M-procesora. V praktických situáciách každodenného života jednotlivci závislí od poľa lepšie vnímajú vzťahové siete, sú efektívnejší v náhodnom učení sociálnych stimulov a lepšie sa prispôbujú novým požiadavkám.

V našich podmienkach I. Sarmány (1994) analyzoval vzťahy medzi parciálnymi intelektovými aktivitami a kognitívnymi štýlmi šírka kategorizácie a heuristická versus algoritická orientácia. Zistil vyššiu hla-

dinu rizikového rozhodovania u jednotlivcov s heuristickou orientáciou i širokou kategorizáciou. Praktické riešenie problémovej situácie, ak má byť nové, tvorivé a efektívne, musí sa vyrovnávať s neistotou a neurčitost'ou. Interferujúcim prvkom pri dosahovaní optimálneho riešenia môže byť fixácia na irelevantné aspekty a preto tak flexibilita ako aj schopnosť optimálneho rizika sú dôležitým predpokladom úspešného praktického riešenia problému a zvládnutia situácie.

### **Afektívne reakcie**

Kognitívne stratégie, ich výber a realizácia môžu byť výrazne ovplyvnené aj afektívnymi reakciami jednotlivca. Tieto reakcie môžu byť inhibujúce (napr. vysoká úroveň úzkosti, strachu, depresie) alebo facilitujúce (napr. nádej, uspokojenie a pod.) Úzkostné reakcie v priebehu zložitej sociálnej interakcie môžu na sociálne úzkostného jednotlivca pôsobiť značne inhibujúco. Naopak, nádej zvyšujúca pravdepodobnosť dosiahnutia cieľa obvykle značne facilituje depresívneho jednotlivca. Afektívne reakcie môžu tiež výrazne ovplyvňovať efektívnosť budúcej činnosti. Negatívne hodnotenie vlastnej úspešnosti vytvára pomerne záporné očakávania aj do budúcnosti. A. Prokopčáková (1993) konštatovala signifikantný záporný vzťah medzi úrovňou úzkosti a kontrolou správania. Z uvedených úvah možno predpokladať, že ľudia pod hrozbou zlyhania modifikujú svoje procesy riešenia problému. Vnímaný úspech (posilnenie) alebo zlyhanie (trest) reguluje kognitívne procesy a následne ovplyvňuje budúce správanie a problémové aktivity. Retardujúci vplyv úzkosti na kognície možno sledovať v celom rozsahu poznávacieho reťazca. Napríklad G. Mandler a D. L. Watson (1966) konštatovali, že úzkostní jednotlivci nehospodárne trávia neprimerane veľa času

- a) uvažovaním nad výkonom a porovnávaním sa s inými,
- b) výberom alternatív,
- c) hodnotením vlastného prežívania, anticipáciou trestu, stratou statusu a sebavedomia so zvýšenými somatickými a autonómnymi reakciami.

Jednotlivci s vyššou úrovňou neurotizmu a úzkosti obvykle negatívnejšie odhadujú vlastné kognitívne kompetencie. Napríklad nižšie hodnotia svoju pamäť na udalosti každodenného života, meranom podľa Škály aktuálnej pamäti (Ruisel 1988).

### **Sociálna senzitivita**

Všeobecne možno pozorovať značnú variabilitu vo vnímaní jednotlivcov v sociálnom prostredí. V rámci Thorndikovej koncepcie sociálnej

inteligencie ide o "schopnosť porozumieť a riadiť mužov a ženy, chlapcov a dievčatá - konať rozumne v ľudských vzťahoch" (Thorndike, Stein 1937). Obe hlavné zložky - porozumenie a schopnosť konať v súlade so sociálnymi požiadavkami - sa stali nosnými východiskami ďalších teoretických koncepcií. Podobné úvahy rozvíjal aj E. A. Weinstein (1969) v koncepcii interpersonálnej kompetencie, ktorú definoval ako "schopnosť prijímať i vykonávať interpersonálne úlohy". Týka sa schopnosti manipulovať s reakciami ľudí, s ktorými sme v kontakte. Konkrétnou odmenou vyplývajúcou z takto plnenej roly je anticipovanie správania partnera alebo súpera, čím možno nad ním získať kontrolu. V podobnej súvislosti R. J. Sternberg (1986) upozorňuje na úlohu tzv. skrytých poznatkov (tacit knowledge). Istá časť týchto poznatkov je orientovaná sociálne - týka sa stratégií zameraných na sociálne vzťahy s nadriadenými, podriadenými i rovnocennými partnermi.

### **Schémy**

Pri reálnom vnímaní rôznych aspektov prostredia a sociálnych vzťahov sa niektorí odborníci prikláňajú ku koncepcii schémy (napr. Hastie, 1981; Markus, 1977). Schéma predstavuje štruktúru, ktorá sa skladá nielen z deskriptívnych údajov (znalostí) o predmete alebo oblasti, ale tiež z pravidiel a procedúr pre vlastné operácie a ďalší rozvoj myslenia (Neisser, 1976). Schéma pôsobí už na percepčnej úrovni, z čoho vyplýva, že jednotlivec neukladá všetky detaily podnetov, ale kombinuje ich s minulými skúsenosťami a sumarizuje v internej reprezentácii v priebehu učenia. Presnosť odpovede potom závisí od vzdialenosti vnímaného podnetu od schémy. Z. Ruiselová (1986) zistila značnú variabilitu medzi jednotlivcami pri využívaní schém pri konštrukcii mentálneho zobrazenia a riešení problému. Jednotlivci, ktorí pri riešení problémových úloh nedokázali prekonať navodenú schému, dosiahli nižšiu úroveň akademickej inteligencie a priznávali nižšiu úroveň elaboratívneho spracovania. F. C. Bartlett (1932) zdôraznil chápanie schémy ako aktívnej organizácie minulých zážitkov, ktorá umožňuje výber, diferencovanie a kódovanie stimulov z prostredia.

Rôzne schémy sú prepojené spoločnými faktormi do organizovaného celku. Preto proces rekonštrukcie poznatkov nie je aktiváciou niekoľkých fixovaných stôp, ale skôr aktiváciou istého počtu predstáv alebo relevantných schém. Na základe tejto koncepcie možno vysvetliť, prečo jednotlivec rozdielne reaguje objektívne podobných alebo totožných situáciách. Napríklad u depresívneho jednotlivca sú skúsenosti ovplyvnené prevládajúcimi dysfunkčnými schémami, ktoré znemožňujú

výber vhodnejších situačných alternatív, čo vedie k systematickým skresleniam v prežívaní.

Špecifickú aplikáciu schémy ako poznávaciu generalizáciu o vlastnej osobe predstavuje schéma seba. Podľa H. Markusovej (1977) ak jednotliviec disponuje sformovanou schémou seba, možno očakávať, že:

1. pohotovejšie spracúva tieto informácie (napr. pomerne ľahko a istotou formuluje súdy a prijíma rozhodnutia),
2. relatívne lepšie si pamätá správanie spojené s uvedenou tématikou,
3. predvída budúce správanie v spomínanej oblasti,
4. odoláva informáciám, ktoré nesúhlasia so schémou a
5. hodnotí nové informácie podľa obsahu.

Uvedené aktivity významne regulujú optimalizáciu inteligentného správania a dosahovanie vytýčených cieľov.

## INTELEKTOVÁ SEBAREGULÁCIA

Už na počiatku 20. storočia E. Claparede (1911/1951) upozornil, že obraz seba slúži ako nosná os pre pamäť jednotlivca, ako nositeľ pamäťovej kontinuity a koherencie. Na centrálnu úlohu obrazu seba v poznávaní upozornili aj K. Koffka (1935) a G. W. Allport (1961). Kognitívna štruktúra asociovaná s predstavou jednotlivca o sebe tvorí hlavnú organizačnú štruktúru pôsobiacu pri získavaní i vybavovaní informácií.

V priebehu svojej životnej cesty si jednotliviec na základe osobných skúseností vytvára generalizované presvedčenie o sebe, svojich schopnostiach, očakávaníach, prednostiach i limitoch. Podľa P. P. Heppnera a C. J. Krauskopfa (1987) možno vymedziť štyri typy sebaodhadu: 1. sebaúcta (self-esteem), 2. lokalizácia kontroly, 3. odhad riešenia problému a 4. sebaúčinnosť (self-efficacy).

Sebaúcta predstavuje konštrukt pomerne amorfne hodnotiaci rôzne aspekty obrazu seba. Menej globálny charakter nadobúda sebaodhad pri deskripcii jednotlivcovho presvedčenia o možnosti kontrolovať podnety z prostredia. Najčastejšie sa uvažuje o internej alebo externej lokalizácii kontroly (Rotter, 1975). Získané presvedčenia sú produktom konkrétnych skúseností, ktoré jednotliviec nadobúda v reálnych súvislostiach, pričom aktuálne zážitky konfrontuje s obsahom vlastnej kognitívnej štruktúry. Tieto globálnejšie sebaodhady v procese riešenia problému spolupôsobia s ďalšími premennými. Napr. presvedčenie o sebe, či už generalizovane pozitívne alebo negatívne, môže ovplyvniť budúce vy-

hľadávanie alebo odmietanie problémových situácií, nakoľko považuje problém za výzvu alebo hrozbu.

V tejto súvislosti možno brať do úvahy aj závery vyplývajúce z atribučných vzťahov. Napríklad sa predpokladá, že jednotlivcova všeobecná percepcia kontroly ovplyvňuje vytrvalosť a úsilie vynaložené na riešenie problému (Lefcourt, 1976). Všeobecne sa akceptuje, že internalisti skôr vyhľadávajú informácie relevantné k problému a sú viac orientovaní na úlohu než na emočné sústredenie pri riešení problému (Strickland, 1978). Celkovo možno predpokladať, že jednotlivcova sebaúcta a všeobecná percepcia kontroly významne ovplyvňuje spracovanie informácií ako aj zvládanie problémových situácií.

Riešenie problémových situácií môže byť významne ovplyvnené aj globálnym sebaodhadom jednotlivca ako riešiteľa problému. Výsledky empirických výskumov naznačujú, že študenti, ktorí si dôverujú viac, posudzujú sa ako motivovanejší k riešeniu problémov, ako systematickejší a vytrvavejší, ochotnejšie odďaľujú uspokojenie (delay of gratification), majú vyššie očakávanie úspechu, generujú viac alternatív a častejšie sa učia pozorovaním iných (Heppner et al., 1982).

### **Sebaregulácia**

Viaceré sebaopisovacie aktivity sa významne podieľajú na sebaregulácii, pričom využívajú poznatky získané monitorovaním, plánovaním, iniciovaním, realizovaním a hodnotením vlastného správania. W. Mischel (1981) usúdil, že sebaregulácia je špecificky ovplyvnená prijatými cieľmi a štandardami, očakávanými dôsledkami a vytýčenými plánmi. Podobne aj A. Bandura (1986) rozdelil sebaregulačné mechanizmy do troch skupín: sebaopisovanie, sebaopisovanie a vlastné reakcie.

Sebamonitorovanie, sebahodnotenie a výkonová motivácia pôsobia regulačne aj pri konkrétnej realizácii intelektových aktivít. Sebamonitorovanie poskytuje informácie nevyhnutné pre hodnotenie prebiehajúceho správania, pre výber realistických výkonových štandardov, pre lepšie pochopenie konkrétnych aktivít a pre motivačné cieľové prostredie. Rovnako dôležité je hodnotenie monitorovaného správania podľa výkonových štandardov jednotlivca, ktoré vznikajú na základe normatívneho porovnávania, sebaopisovania i skupinového porovnávania (Bandura, 1986; Snyder, 1974). Celkovo možno konštatovať, že jednotlivci regulujú svoje správanie stanovovaním rozsahu cieľov a pohnútok, ktoré motivujú ich správanie, čo spätne ovplyvňuje ich akceptáciu hodnôt a vlastné sebahodnotenie. Pritom jednotlivci, ktorých výberové štan-

dardy sú nerealisticky vysoké, môžu byť precitliví na kódovanie relatívne rutinných problémov. Napríklad impulzívny človek neraz monitoruje svoje prežívanie nedostatočne presne a preto má ťažkosti s kódovaním určitých problémov. Výsledky výskumov naznačujú, že jednotlivci s úspešnou sebakontrolou sú nielen sebavedomejší, ale viac sa zameriavajú na problémové situácie než na možné emočné dôsledky zlyhania (Meichenbaum et al., 1982). P. P. Heppner a C. J. Krauskopf (1987) tiež predpokladajú, že títo jednotlivci budú vytrvalejší pri riešení konkrétnych problémových situácií.

### **Kognitívna efektívnosť**

V našich výskumných podmienkach sme sebaregulačné aspekty intelektového výkonu analyzovali prostredníctvom konštruktu kognitívna efektívnosť. Kognitívna efektívnosť vyjadruje objektívne registrovateľné a subjektívne prežívané kompetencie jednotlivca pri dosahovaní optimálnych foriem inteligentného správania. Fenomenologické aspekty kognitívnej efektívnosti sme skúmali aplikáciou Dotazníka kognitívnej efektívnosti (DKE). Dotazník obsahujúci 47 položiek je orientovaný na sebaodhad správania v širokom kontexte kognitívnych aktivít. Na základe faktorovej analýzy sme identifikovali päť faktorov:

1. sebadôvera, 2. roztržitosť, 3. sebakritickosť, 4. neistota v konaní a 5. kognitívna motivácia (Ruisel, 1994). Dotazník sme administrovali niekoľkým výberom adolescentnej populácie.

Zistilo sa, že jednotlivci, ktorí sa podľa skóre v DKE hodnotia ako kognitívne efektívnejší, indikovali vyššiu úroveň syntetického myslenia a lepšiu retenciu faktov (zistené podľa ILP, Schmeck et al., 1977). Okrem toho ochotnejšie prijímali argumenty (podľa Škály argumentatívnosti, Infante et al., 1982). Súčasne uvádzali vyššiu heuristickú kompetenciu, menší výskyt sprievodných emócií, výraznejšiu tendenciu k optimálnemu riešeniu problémových situácií a vo väčšej miere odmietali stratégie regresie a rezignácie (podľa KFST 3, Stäudel, 1988).

Tieto trendy sú v súlade aj s ďalšími našimi zisteniami. Napr. jednotlivcom vybraným podľa extrémneho skóre v Dotazníku riešenia problémov (Heppner et al., 1982) sme administrovali Dotazník procesov učenia (ILP, Schmeck et al., 1977). Zistilo sa, že jednotlivci, ktorí sa posudzovali ako úspešnejší riešitelia problémov, prejavovali výraznejšiu tendenciu k syntetickému mysleniu a k retencii faktov. Z toho usudzujeme že subjektívne prežívanie kognitívnej efektívnosti sa významne podieľa na regulácii intelektových výkonov.

## IMPLICITNÉ TEÓRIE INTELIGENCIE

Implicitné teórie inteligencie sú založené na presvedčení ľudí o podstate inteligencie a inteligentného správania. Zámerom bádateľov je identifikovať a opísať formy a obsahy týchto neformálnych teórií. Údaje možno získavať od expertov i laikov. Ako ukážka získavania informácií od expertov môže slúžiť pamätné zasadanie, ktoré v roku 1921 usporiadala redakcia *Journal of Educational Psychology*. 17 popredných amerických psychológov formulovalo svoje názory o podstate inteligencie, ktoré, ako je známe, boli značne rozporné.

Implicitné teórie laikov sa skúmali častejšie. Napríklad U. Neisser (1979) zbieral údaje od študentov Cornell University. N. Cantorová (1978) sa zamerala na dospelých probandov, aby získala ich predstavu "bystrého" človeka. J. S. Bruner et al. (1958) analyzovali osobnostné vlastnosti inteligentného jednotlivca. Zistili, že podľa hodnotiteľov by mal byť bystrý, uvážlivý, efektívny a energický, avšak nie apatický, nespoľahlivý, nečestný a závislý. R. S. Siegler a D. D. Richards (1982) skúmali, ako dospelí hodnotia inteligenciu detí rôzneho veku. Pozoruhodné je, že laické a expertné koncepcie inteligencie sa často výraznejšie nelíšia. Napr. R. J. Sternberg et al. (1981) zistili, že hodnotenia medzi oboma skupinami korelovali .8 až .9. Určité rozdiely sa prejavili až pri hodnotení motivácie ako dôležitej súčasti akademickej inteligencie (iba u expertov) a vo väčšom dôraze na každodenné aspekty inteligencie u laikov.

V našom, širšie koncipovanom výskume sa zistilo, že poznatky laikov o úrovni inteligencie sú ovplyvnené stereotypmi. Nezanedbateľný počet probandov je presvedčený o mentálnej zaostalosti niektorých sociálne kultúrnych skupín. Jednoznačne nie je akceptovaná biologická podmienenosť mentálnych schopností. Na jednej strane prevláda presvedčenie o dedičnej podmienenosti, na druhej je však odmietaná predstava o intersexuálnej závislosti inteligencie, ako aj o insuficiencii ľavákov. Prevažuje presvedčenie, že inteligencia nepôsobí izolovane, ale ako súčasť celkovej psychickej výbavy človeka. Napriek bohatej popularizácii intelligenčných testov pochybuje značná časť probandov o ich presnosti. Istá iracionalita v chápaní podstaty inteligencie vyplýva z vysokého súhlasu s provokujúcim tvrdením o inteligencii zvierat (Ruisel, 1993).

Implicitné teórie inteligencie priniesli nové pohľady do mierne rigidných psychometrických a kognitívnych koncepcií. Ak týmto koncepciám bolo možné vytknúť ignoráciu kontextu, implicitné teórie sú z



neho priamo odvodené. Nemôžu pochopiteľne komplexne vystihnúť i neraz veľmi rozdielne súvislosti, v ktorých pôsobia. Prinajmenšom poskytujú aspoň prototypovú reprezentáciu konštruktu. Súčasne rozširujú repertoár komponentov inteligencie, najmä vyššieho rádu, a tým poskytujú inšpiráciu aj pre explicitne orientovaných teoretikov (napr. Guilford rozšíril svoj pôvodný kognitívny repertoár pojmov o sociálnu kompetenciu). Implicitné teórie poskytujú aj pomerne uspokojivú ekologickú validitu svojich poznatkov, ktoré tak chýbajú explicitným teóriám. Formy správania, ktoré sa pri inteligencii považujú za dôležité (napr. hodnotenia "veci si vopred naplánuje", "primerane hodnotí okolitý svet" a pod.) sú pre interakciu jednotlivca s reálnym svetom adekvátnejšie, než úlohy zadávané v rámci explicitného uvažovania (napr. rozhodnúť, či dve písmena majú rovnaké pomenovanie).

Pochopiteľne, že pri ich aplikácii sa možno stretnúť aj s nezanedbateľnými výhradami. Je to napríklad nedostatok špecifičnosti, neraz dochádza aj k značnej generalizácii pojmov. Napríklad tendencia, často pripisovaná inteligentným jednotlivcom ("usudzuje správne a logicky"), môže predstavovať širokú varietu individuálnych rozdielov. Nedostatočne odborné špecifikovanie pojmov preto vedie k tomu, že implicitné teórie poskytujú skôr rámec, v ktorom by explicitné teórie mohli fundovanejšie operovať. Úroveň názorov o inteligencii môže významne súvisieť aj s celkovou informovanosťou jednotlivcov, prípadne sociálnych skupín. Istá zotrvačnosť alebo konzervatívnosť v prijímaní nových poznatkov vytvára poznávacie bariéry. Osobitne zložito sa modifikujú poznatky udržiavané vo forme stereotypov (napr. ťažko očakávať jednoznačné akceptovanie kvalitatívne rovnocenného inteligentného správania príslušníkov údajne menejcenných kultúr).

Je nesporné, že v budúcnosti sa zaslúženému výskumnému záujmu budú tešiť explicitné i implicitné koncepcie inteligencie. Explicitné preto, že poskytujú špecifický obraz o podstate inteligencie, podklady pre systematické a racionálne meranie konštruktu, prípadne aj pre tréning inteligencie a umožňujú racionálnu analýzu adekvátnosti laických teórií. Implicitné teórie nachádzajú svoje uplatnenie najmä vzhľadom na prudko narastajúci záujem o fenomén inteligencie v každodennom živote, pričom vytvárajú žiadúcu spätnú väzbu medzi akademickou psychológiou a bežnou populáciou. Tým viac, že formovanie implicitných teórií nie je samoučelné, ale má inštrumentálny charakter. Jednotlivci nielen formulujú svoje predstavy o inteligencii, kreativite a múdrosti, ale ich aj využívajú pri vytváraní záverov o sebe i iných. Tým sa podieľajú aj na formovaní reflexíky. Teórie poskytujú podklady pre neformálne

merania a tréning a vytyčujú nádejné výskumné zámery pre explicitne uvažujúcich špecialistov. Ďalší pokrok pri skúmaní teoretických a praktických aspektov inteligencie možno očakávať od vzájomnej interakcie explicitných a implicitných teórií (Ruisel, 2004).

### **Od metakognície k metainteligencii**

Metakognícia sa všeobecne týka subjektívneho uvedomenia si schopnosti pochopiť, riadiť a manipulovať vlastné kognitívne procesy. J. S. Bruner charakterizoval ľudskú myseľ ako inferujúce zariadenie, ktoré používa existujúce znalosti na interpretáciu a reštruktúraciu novej informácie. Existujúce znalosti môžu byť založené na obsahu alebo majú strategický charakter. Jednotlivec disponuje vlastným repertoárom stratégií, z ktorých vyberá vhodné alternatívy umožňujúce porozumenie.

Konštrukt metakognícií sa najčastejšie teoreticky opiera o Flavellov model kognitívneho monitoringu. Monitorovanie širokej variety kognitívnych špekulácií je založené na metakognitívnych znalostiach, skúsenostiach, cieľoch a činnosti (Flavell, 1977).

Metakognitívna znalosť predstavuje segment skladovaného poznania sveta týkajúceho sa ľudí a ich rôznorodých kognitívnych úloh, cieľov, činností a skúseností. Ako príklad môže slúžiť presvedčenie jednotlivca, že lepšie chápe exaktne formulovaný matematický text než pomerne voľné umelecké deskripcie.

Metakognícia sa opiera o príjem, spracovanie a hodnotenie poznatkov. Poznatky uložené v dlhodobej pamäti majú najmä poznávaciu hodnotu. V rozhodujúcej miere sa podieľajú na pochopení vplyvov vonkajšieho prostredia i živých organizmov - vďaka nim človek formuje svoje postoje k svetu a rozvíja svoj duchovný život. Poznatky majú však aj inštrumentálnu hodnotu, slúžia na dosiahnutie rôznych cieľov. Podľa J. R. Andersona (1983) je nevyhnutné rozlišovať medzi deklaratívnymi a procedurálnymi poznatkami. Deklaratívne poznatky zahŕňajú množinu pojmov (faktov, presvedčení, postojov) o reálnych i abstraktných predmetoch a udalostiach. Procedurálne poznatky tvoria druhú časť intelektového repertoáru, sumarizujú pravidlá (procedúry) pre získavanie, manipuláciu a vybavovanie informácií nevyhnutných pre riešenie problémov a plánovanie budúceho správania. Procedurálny repertoár tiež zahŕňa množinu metapravidiel vyššieho radu pre plánovanie, monitorovanie a rozhodovanie o riešení problémov v súčasnosti i budúcnosti (Sternberg, 1985). Tieto pravidlá špecifikujú základné kognitívne operácie, ktoré ľudia vykonávajú kvôli naučeniu a zapamätaniu informácií a kvôli inferenciám o reálnych a hypotetických udalostiach. Na rozdiel od "for-

málne" skúmaného induktívneho a deduktívneho usudzovania procedurálny repertoár zahŕňa "neformálne" kognitívne heuristiky umožňujúce posudzovať ľudí a udalostí. Napríklad v každodennom živote neraz predikujeme správanie jednotlivca skôr podľa stereotypov o prototypy než podľa analýzy správania v reálnych situáciách. Preto repertoár správania zahŕňa meta-pravidlá pre plánovanie, monitorovanie a rozhodovanie o tom, čo je nevyhnutné spracovať a ako riešiť problémy v súčasnosti i budúcnosti (Sternberg, 1985).

### **Metainteligencia**

Kriticky však možno hodnotiť skutočnosť, že metakognície prebiehajú na značne všeobecnej úrovni a týkajú sa skôr nižších kognitívnych procesov. Doposiaľ sa najvýraznejšie uplatňovali pri štúdiu pamäťových funkcií ako tzv. metapamäť. Jednotlivec sa však v priebehu svojej reálnej existencie neobmedzuje len na reflexiu pamäti. Pri vytyčovaní a dosahovaní cieľov reguluje svoje správanie aj na základe sebaodhadu takých mentálnych funkcií ako je schopnosť riešiť nepresne formulované problémy, adekvátne sa rozhodovať pod časovým tlakom, anticipovať riešenie v sociálne náročných situáciách a pod. To znamená, že disponuje istou sumou poznatkov založenou na skúsenostiach, ktoré mu umožňujú zaujať primerané stratégie pri dosahovaní kognitívne orientovaných cieľov. Metainteligenciu považujeme za stupeň poznania, akým jednotlivec disponuje o vlastných intelektových schopnostiach.

Poznatky získané prostredníctvom metainteligencie majú výrazne subjektívny charakter. Ako sme už uviedli, jednotlivec obvykle disponuje značným počtom skúseností o vlastných kompetenciách a limitoch, (ktoré si vypracováva formovaním obrazu seba), ako aj presvedčením o interindividuálnych rozdieloch (získaným na základe porovňovania so sociálnymi štandardmi). Ako príklad možno uviesť sebazpoznanie, z ktorého vyplýva, že jednotlivec v problémových situáciách pred rýchlym rozhodovaním dáva skôr prednosť dôkladnému zvažovaniu alternatív, prípadne považuje niektorých priateľov za sociálne senzitívnejších než iných. Ako naznačili úvahy o implicitných koncepciách, súčasťou všeobecného poznania je aj poznanie istých univerzálnych aspektov intelektových aktivít. Jednotlivec v priebehu svojho mentálneho vývinu získava prehľad i o limitoch svojho chápania, úrovne usudzovania a schopnosti vytvárania inferencií (uvedomuje si napríklad, že teoreticky orientovaná prednáška v špecifickej oblasti leží mimo jeho kognitívnej úrovne, teda ju nedokáže plne pochopiť). Neraz zisťuje, že pre určité poznanie je nevyhnutná maximálna koncentrácia pozornosti, avšak v

istých súvislostiach nemusí ani splnenie tejto požiadavky stačiť (napríklad, ak nemá dostatok poznatkov špecifických pre danú oblasť poznania). V takýchto prípadoch nedochádza k primerane koherentnej reprezentácii, prípadne je reprezentácia skreslená. Významnú úlohu môžu zohrávať aj poznatky, ktoré sa týkajú konkrétnych intelektových stratégií, ako aj ich efektívnosti. Dieťa sa môže napríklad naučiť, že vhodným spôsobom, ako získať a udržať väčšie množstvo poznatkov, je zameranie čiastkovej pozornosti na hlavné body a parciálne opakovanie vlastnými slovami.

Metainteligencia sa výrazne uplatňuje aj pri analýze rozdielov medzi expertmi a nováčikmi. Veľké skúsenosti dovoľujú expertom využívať metainteligenciu pri získavaní a rozširovaní vlastnej poznatkovej základne. Využívanie analógií, modelov, rozklad problému na subproblémy, využívanie predstáv extrémnych hodnôt najdôležitejších premenných - to sú len niektoré príklady stratégií riešenia, ktoré môžu podľa Z. Ruiselovej (1993) pri ich vhodnej aplikácii riešenie problému značne urýchliť. Metainteligencia sa tak stáva výrazným sebaregulačným prostriedkom, umožňujúcim reguláciu vlastného správania. Z. Ruiselová a J. Kresánek (1992) pri výskume subjektívnych a objektívnych aspektov riešenia problému zistili, že lekári - špecialisti (rozdelení do dvoch skupín expertov a subexpertov podľa dĺžky praxe) relatívne adekvátne hodnotili svoje heuristické kompetencie v súvislosti s objektívnym výkonom - stanovením a zdôvodnením medicínskej diagnózy. Medzi oboma skupinami sa neprejavil rozdiel v absolútnom výkone v stanovení diagnózy, ale ak sa vyžadovalo zdôvodnenie zvolenej diagnózy, rozdiel bol signifikantný v prospech expertov. Experti vyššie hodnotili svoju heuristickú kompetenciu a problému adekvátne správanie a prejavovali výraznejšiu tendenciu k argumentovaniu a diskusiám.

Na základe komentovaných úvah predpokladáme, že metaintelektové poznatky môžu významne regulovať intelektové aktivity detí i dospelých a to najmä tým, že vedú k výberu alebo odmietaniu konkrétnych kognitívnych stratégií. Istá forma optimalizácie týchto procesov prebieha v rámci konštruktu múdrostí.

### **Múdrost'**

Podľa J. Kekesa (1983) múdrost' predstavuje druh interpretatívneho poznania, kombinujúceho šírku, hĺbku a pochopenie významnosti toho, čo je deskriptívne alebo všeobecne známe. Zahŕňa poznanie limitov a podmienok reálnej existencie človeka (napr. otázky života a smrti, vývinové problémy, obmedzenia, ktoré vyplývajú z funkcie jednotlivca a

jednotlivých fáz života). Múdrost' v podstate predstavuje vrcholný stupeň ľudského poznania s výrazným "vhl'adom" do vzťahov prebiehajúcich bez ohľadu na výchovu a formálne vzdelanie. Pozoruhodné je, že kognitívny charakter múdrosti sa zdôrazňoval už v počiatkoch kultúrnych dejín ľudstva. Indoeurópsky koreň slova múdrost' neid- znamená "vnímať, vidieť" (porovnaj grécke idein, "idea" a latinské videre, "vidieť"). Múdrost' jednotlivca závisí podľa tejto interpretácie od toho, čo videl alebo spoznal. Ide tak o praktické poznanie, poznanie odolávajúce tlakom k okamžitej činnosti. V rôznych kultúrach dominuje práve praktický element (hebrejské "hokmah" znamená "zručnosť", akadské némeque "dexterita a zručnosť", grécke sofia ako "obratnosť" alebo "zručnosť"). Akadský pojem pre učiteľa múdrosti alebo učenca ummanu v pôvodnom sumerskom origináli znamenal "majster remeselník" (Rudolph, 1987). Pri intelektovom zvládaní sveta dominovala kultivácia a prenos kumulatívnych skúseností.

Podľa J. Kekesa (1983) je nevyhnutné odlíšiť múdrost' od knižného učenia, jednotlivých skúseností alebo deskriptívnych poznatkov (ako kumulácie faktov). Aj keď múdrost' a poznatok nie sú totožné, nie sú nevyhnutne v protiklade.

Potenciálne merateľným znakom múdrosti je adekvátne rozhodovanie týkajúce sa spôsobu života, ktoré je manifestované najmä v zložitých situáciách. Múdrost' dominuje, keď dochádza ku konfliktom medzi takými atribútmi problému ako sú ciele alebo hodnoty. Múdrost' nevyvoláva len optimálne rozhodnutia, ale podieľa sa aj na riadení činnosti. Korektívne rozlišuje medzi významnými a triviálnymi aspektmi života a slúži ako indikátor kognitívnych a konatívnych limitov, napr. fyzickej kapacity, zdravia, temperamentu, emočných reakcií, mentálnych predpokladov, miery talentu, sociálnych kompetencií a pod. Všeobecne býva spájaná skôr s vyššími vekovými stupňami.

Podľa R. A. Dixona a P. B. Baltesa (1986) múdrost' navodzuje správne rozhodovanie o dôležitých, avšak neurčitých životných problémoch. Obsahovo zahŕňa nasledovné atribúty: 1. znalosti o fundamentálnych pragmatikách života, 2. interpretatívne a hodnotiace poznatky o ich významnosti, 3. kontextuálnu bohatosť pri definovaní a riešení problémov, 4. neistotu problémovej situácie a definícií, 5. efektívne rozhodovanie týkajúce sa reálneho života.

Múdrost' podľa nášho názoru predstavuje vyšší stupeň kognitívnej efektivity regulovanej prostredníctvom reflexiky ako subjektívnej reprezentácie vlastného intelektového výkonu v prežívaní jednotlivca. Charakteristické pre múdrost' je aj využívanie metaintelektových poznatkov

pri výbere a dosahovaní cieľov a využívanie stratégií pri rozhodovaní a riešení problémov. A v neposlednom rade sa múdrosť opiera o primeraný repertoár sebaregulačných mechanizmov, ktoré prispievajú k optimálnemu poznaniu vlastných kompetencií i limitov (Ruisel, 2005).

### **Záver**

V kapitole sme stručne diskutovali o vývine názorov na inteligenciu, najmä vzhľadom na subjektívne prežívanie jednotlivca. Teórie a metateórie ako metódy na štúdium tohto konštruktú sa postupne menili. Žiadne z nich nie sú komplexné a nemôžu si nárokovať právo na univerzálnosť. V najlepšom prípade sú komplementárne a pokrývajú len čiastkové aspekty komplexného fenoménu, akým je ľudská inteligencia. Repertoár inteligentného správania človeka je založený na sume deklaratívnych a procedurálnych poznatkov, ktoré umožňujú jednotlivcovi primerane chápať problémy každodenného života v príslušných súvislostiach a dospievať k riešeniam, ktoré majú zmysel pri dosahovaní vytýčených cieľov. Avšak výber jednotlivých riešení je vymedzený širokým rozsahom premenných. Do určitej miery závisí od abstraktnej inteligencie ako schopnosti vykonávať základné kognitívne operácie ako je postihovanie vzťahov a logické usudzovanie (mechanika). Popri pragmatike založenej na využívaní deklaratívnych a procedurálnych poznatkov, zdrojom značných interindividuálnych rozdielov v inteligentnom správaní je najmä reflexika inteligencie.

Reflexika predstavuje mentálny proces umožňujúci subjektívnu reprezentáciu kognitívnej aktivity v prežívaní jednotlivca. Preto inteligentný jednotlivec venuje zvýšenú pozornosť problémom, ktoré sú pre neho relevantné. Súčasne disponuje primeraným metaintelektovým poznaním vlastných kompetencií a limitov a na základe sebaregulačných mechanizmov dokáže kompenzovať vlastnú nedostačivosť a obmedzenia. Pritom mu pomáhajú implicitné poznatky o podstate inteligencie. Je nepochybné, že uvedené procesy prebiehajú v syntéze a sú reprezentované vo forme osobnej inteligencie. Osobná inteligencia predstavuje schopnosť jednotlivca subjektívne reprezentovať objektívne aspekty kognitívnych aktivít v prežívaní a na základe dlhodobého koncipovaného obrazu seba adekvátne regulovať správanie a vybrať optimálne stratégie riešenia problémových situácií.

Praktické aplikácie rôznych foriem inteligencie sú úzko vymedzené kontextom. Významnú úlohu napr. zohráva charakteristika riešeného problému. Pri riešení "dobro" definovaných problémov sa primárne uplatňuje abstraktná alebo teoretická inteligencia (mechanika). Na dru-

hej strane problémového kontinua, pri riešení "zle" definovaných problémov, sa výraznejšie uplatňuje praktická a osobná inteligencia. Optimálne riešenie "zle" definovaných globálnych problémov sa očakáva v rámci múdrosti.

Adekvátne poznávanie je ovplyvnené nielen interindividuálnymi, ale aj intraindividuálnymi rozdielmi. Jednotlivci nie sú rovnako impulzívni alebo reflexívni. V rovnakých problémových situáciách často volia odlišné kognitívne stratégie (neraz pôsobením osobnostno-kognitívnych regulátorov ako sú napr. afektívne reakcie).

Pôsobenie kognitívno-afektívnych regulátorov možno ilustrovať napr. na riešení problémov úzkostnými jednotlivcami. Neraz sa viac venujú "metamysleniu" a uvažujú neúmerne dlho nad alternatívami a v prípade neúspechu prehnane anticipujú "trest" a stratu statusu. Vyššia úroveň osobnej inteligencie predpokladá optimálny odhad vlastných kompetencií, založený na primeranom sebazoznaní a tým aj adekvátnom výbere stratégií. Inteligentný riešiteľ problému dokáže dosiahnuť súlad medzi svojimi osobnostnými predpokladmi a reálnymi aktivitami. Je nepochybné, že inteligencia tiež zahŕňa schopnosť konať podľa požiadaviek novej úlohy alebo podľa známej úlohy v novom kontexte. Preto jednotlivec s vysokou osobnou inteligenciou dokáže konať tak, aby citlivo reagoval na rôznorodosť v požiadavkách úlohy a kontextu.

Variabilitu v inteligentnom správaní môže vyvolávať aj diskrepancia medzi štandardmi jednotlivca a skupiny. Preto riešenie problému optimálne pre jednotlivca nemusí byť rovnako posudzované aj sociálnym okolím (čo môže vyvolávať nežiadúce spoločenské tlaky).

## Literatúra

- ALLPORT, G. W., 1961, Pattern and growth in personality. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- ANASTASI, A., 1986, Intelligence as a quality of behaviour. In R. J. Sternberg, D. K. Detterman (Eds.), What is intelligence? Ablex, Norwood.
- ANDERSON, J. R., 1983, The architecture of cognition. Cambridge, Harvard University Press.
- BALTES, P. B., DITTMANN-KOHLI, F., DIXON, R. A. Q., 1984, New perspectives on the development of intelligence in adulthood: Toward a dual-process conception and a model of selective organization with compensation. In P. B. Baltes, O. G. Brim (Eds.), Life-

- span development and behavior (Vol. 6), New York, Academic Press.
- BANDURA, A., 1986, Social foundations of thought and action: A social cognition theory. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- BARTLETT, F. C., 1932, Remembering. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRUNER, J. S., SHAPIRO, D., TAGIURI, R., 1958, The meaning of traits in isolation and in combination. In R. Tagiuri, L. Petrollo (Eds.), Person perception and interpersonal behavior. Stanford, Stanford University Press.
- CANTOR, N., 1978, Prototypicality and personality judgements. Stanford, Stanford University Press.
- CATTELL, R. B., 1963, Theory of fluid and crystalized intelligence: A critical experiment. *Journal of Educational Psychology*, 54, 1-22.
- CLAPAREDE, E., 1911/1951, Recognition and "me-ness". In D. Rapaport (Ed.), Organization and pathology of thought. New York, Columbia University Press.
- DIXON, R. A., BALTES, P. B., 1986, Toward life-span research on the functions and pragmatics of intelligence. In R. J. Sternberg, R. K. Wagner (Eds.), Practical intelligence: Nature and origins of competence in the everyday world. Cambridge, Cambridge University Press.
- EYSENCK, H. J., 1988, The concept of intelligence: Useful or useless?
- FLAVELL, J. H., 1977, Cognitive development. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- HASTIE, R., 1981, Schematic principles in human memory. In E. T. Higgins, C. P. Herman, M. P. Zanna (Eds.), Social cognition: The Ontario Symposium (Vol. 1). Hillsdale, Erlbaum.
- HEPPNER, P. P., HIBEL, J. H., NEAL, G. W., WEINSTEIN, C. L., RABINOWITZ, F. E., 1982, Personal problem solving: A descriptive study of individual differences. *Journal of Counseling Psychology*, 29, 580-590.
- HEPPNER, P. P. KRAUSKOPF, C. J., 1987, An information-processing approach to personal problem solving. *The Counseling Psychologist*, 15, 371-447.
- HOWARD, R. W., 1993, On what intelligence is. *British Journal of Psychology*, 84, 27-37.
- INFANTE, D. A., RANCER, A. S., 1982, A conceptualization and measure of argumentativeness. *Journal of Personality Assessment*, 46, 72-80.



- JENSEN, A. R., 1987, Psychometric g as a focus of concerted research effort. *Intelligence*, 11, 193-198.
- KEKES, J., 1983, Wisdom. *American Philosophical Quarterly*, 20, 277-286.
- KOFFKA, K., 1935, *Principles of Gestalt psychology*. New York, Harcourt, New York.
- KOVÁČ, D., 1985, *Teória všeobecnej psychológie*. Bratislava, Veda.
- LEFCOURT, H. M., 1976, *Locus of control: Current trends in theory and research*. New York, Halstead.
- MANDLER, G., WATSON, D. L., 1966, Anxiety and the interruption of behavior. In C. D. Spielberger (Ed.), *Anxiety and behavior*. New York, Academic Press.
- MARKUS, H., 1977, Self-schemata and processing information about self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 63-78.
- MEICHENBAUM, D., HENSHAW, D., HIMEL, N., 1982, Coping with stress as a problem-solving process. In H. W. Hrohne, L. Laix (Eds.), *Achievement, stress, and anxiety*. Washington, Hemisphere.
- MISCHEL, W., 1981, A cognitive-social learning approach to assessment. In T. V. Merluzzi, C. R. Glass, M. Genest (Eds.), *Cognitive assessment*. New York, Guilford Press.
- NEISSER, U., 1976, General, academic, and artificial intelligence. In L. B. Resnick (Ed.), *The nature of intelligence*. Hillsdale, Erlbaum.
- NEISSER, U., 1979, The concept of intelligence. *Intelligence*, 3, 217-117.
- PASCUAL-LEONE, J.A., 1978, A mathematical model for the transition rule in Piaget's developmental stages. *Acta Psychologica*, 32, 301-345.
- PROKOPČÁKOVÁ, A., 1993, Vzájomné interakcie kontroly, anxiety a typu situácií. In I. Ruisel, Z. Ruiselová, A. Prokopčáková (Eds.), *Praktická inteligencia III*. Bratislava, ÚEPs SAV.
- ROTTER, J. B., 1975, Some problems and misconceptions related to the construct of internal versus external control of reinforcement. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 43, 56-67.
- RUDOLPH, K., 1987, Wisdom. In M. Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of religion*. New York, Mac Millan Publishing Company.
- RUISEL, I., 1982, *DOPEN, Manual*. Bratislava, Psychodiagnostické a didaktické testy.
- RUISEL, I., 1988, *Pamäť a osobnosť*. Bratislava, Veda.
- RUISEL, I., 1993, What students know about intelligence. *Studia psychologica*, 35, 229-235.

- RUISEL, I., 1994, *Správa o vývoji Dotazníka kognitívnej efektívnosti*. Bratislava, ÚEPs SAV.
- RUISEL, I., 2004, *Inteligencia a myslenie*. Bratislava, Ikar.
- RUISEL, I., 2005, *Múdrosť v zrkadle vekov*. Bratislava, Ikar.
- RUISELOVÁ, Z., 1986, *Mentálne zobrazenie v kontexte myslenia a pamäti*. Kand. diz. práca, ÚEPs SAV.
- RUISELOVÁ, Z., 1993, *Praktická inteligencia a expertný výkon*. In I. Ruiseľ, Z. Ruiseľová, A. Prokopčáková (Eds.), *Praktická inteligencia III*. Bratislava, ÚEPs SAV.
- RUISELOVÁ, Z., KRESÁNEK, J., 1992, Subjective and objective aspects of problem solving. *Studia psychologica*, 34, 359-366.
- SARMÁNY, I., 1985, *Kognitívny štýl, cirkadiánnny rytmus a činnosť operátorov*. Kand. diz. práca, ÚEPs SAV.
- SARMÁNY, I., 1994, *Kognitívne štýly a praktická inteligencia*. In I. Ruiseľ, I. Sarmány (Eds.), *Praktická inteligencia IV*. Bratislava, ÚEPs SAV.
- SCHMECK, R. R., RIBICH, F., RAMANAIAH, N., 1977, Development of a self-report inventory for assessing individual differences in learning processes. *Applied Psychological Measurement*, 1, 413-431.
- SIEGLER, R. S., RICHARDS, D. D., 1982, The development of intelligence. In R. J. Sternberg (Ed.), *Handbook of human intelligence*. New York, Cambridge University Press.
- SIMON, H. A., 1975, The functional equivalence of problem solving skills. *Cognitive Psychology*, 7, 268-288.
- SIMON, H. A., KAPLAN, C. A., 1989, *Foundations of cognitive science*. In M. I. Posner (Ed.), *Foundations of cognitive science*. London, MIT Press.
- SNYDER, M., 1974, Self-monitoring of expressive behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 30, 526-537.
- STÄUDEL, T., 1988, *Der Kompetenzfragebogen-Überprüfung eines Verfahrens zur Erfassung der Selbsteinschätzung der heuristischen Kompetenz, belastenden Emotionen und Verhaltenstendenzen beim Lösen komplexer Probleme*. *Diagnostica*, 34, 2, 136-148.
- STERNBERG, R. J., 1985, *Beyond IQ*. New York, Cambridge University Press.
- STERNBERG, R. J., CONWAY, B. E., KETRON, J. L., BERNSTEIN, M., 1981, People's conceptions of intelligence. *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, 37-55.

- STRICKLAND, R. B., 1978, Internal-external expectancies and health-related behaviors. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 46, 1192-1211.
- STRÍŽENEC, M., 1993, K otázke chybovosti pri usudzovaní. In I. Ruisel, Z. Ruiselová, A. Prokopčáková (Eds.), *Praktická inteligencia III*. Bratislava, ÚEPs SAV.
- THORNDIKE, R. L., STEIN, S., 1937, An evaluation of the attempts to measure social intelligence. *Psychological Bulletin*, 34, 275-285.
- WEINSTEIN, E. A., 1969, The development of interpersonal competence. In D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research*. Chicago, Rand Mc Nelly.

# K AKTUÁLNYM OTÁZKAM VÝSKUMU SOCIÁLNEJ INTELIGENCIE, SOCIÁLNYCH KOMPETENCIÍ A MÚDROSTI

Josef Výrost, František Baumgartner

## Úvod

Ľudia každodenne vstupujú do rozmanitých interpersonálnych situácií, interakcie s inými sú nevyhnutnou súčasťou nášho života. Spôsoby správania, ktoré v nich používame sa interindividuálne líšia. K charakteristikám, ktoré sa v psychológii považujú za dôležité pri popise a interpretovaní tohto typu správania patria sociálna inteligencia, sociálna kompetencia, ale aj múdrosť. V ich teoretickom ponímaní nachádzame mnoho podobností. Aj keď uvedené koncepty budeme analyzovať oddelene, v závere poukážeme na spojitosti medzi nimi.

## SOCIÁLNA INTELIGENCIA

Koncept sociálnej inteligencie zaviedol ešte v roku 1920 E. L. Thorndike (pozri Ruisel, 1992). Hoci teda jeho používanie má v psychológii dlhú tradíciu, napriek tomu je užitočnosť konštruktu problematizovaná. Pôsobia na to viaceré okolnosti. Jednou z nich je pojmová nejasnosť. V podobnom význame ako sociálna inteligencia sa používajú aj iné pojmy, akými sú napr. emocionálna inteligencia, praktická inteligencia, sociálna kompetencia a pod. (pozri Björkqvist, Österman, Kaukiainen, 2000, Lupták, 2003, Orosová, Sarková, Madararová-Gecková, Katreniaková, 2004). Ďalším problémom je, že pri vymedzovaní sociálnej inteligencie autori zdôrazňujú rôzne aspekty. Niektoré z definícií akcentujú kognitívne komponenty, najmä schopnosť porozumieť iným ľuďom (napr. Barnes, Sternberg, 1989), iné definície kladú dôraz na správanie, čiže schopnosť úspešne pôsobiť na iných ľudí (napr. Ford, Tisak, 1983). Ťažkosť s chápaním konceptu vyplývajú aj z akceptovanej mnohodomenzionálnosti sociálnej inteligencie. C. Kosmitzki a O. P. John (1993) vyčlenili tieto zložky: a) percepcia psychických stavov a nálad iných ľudí, b) všeobecná schopnosť vychádzať s inými ľuďmi, c) poznanie sociálnych pravidiel, d) vňad a vnímavosť pre komplexné sociálne situácie, e) používanie sociálnych techník k manipulácii inými, f) prevzatie perspektívy iných, g) sociálna adaptá-

cia. Iní autori R. J. Schneider, P. L. Ackerman a R. Kanfer (1996) uvádzajú sedem dimenzií sociálnej inteligencie: extraverziu, vrelosť, sociálny vplyv, sociálny vŕhad, sociálnu vnímavosť, sociálnu primeranosť a sociálne prispôsobenie. Ako konštatujú D. H. Silvera, M. Martinussen a T. I. Dahl (2001), niektoré z dimenzií sociálnej inteligencie úzko súvisia s akademickou inteligenciou, iné však skôr s osobnostnými črtami, ako napr. extravergia. V tomto zmysle špecifikovanie súčastí sociálnej inteligencie môže pomôcť vyjasniť jej vzťahy k príbuzným psychologickým konštruktom. K. Jones a J. D. Day (1997) pri konceptualizovaní sociálnej inteligencie vychádzali z Cattellovho rozlíšenia fluidnej a kryštalickej inteligencie. V sociálnej oblasti, kryštalická inteligencia reflektuje jednotlivcom nadobudnutú zásobu poznatkov o sociálnom svete, vrátane slovníka pre vyjadrenie sociálneho správania a situácií. Naproti tomu fluidná inteligencia odráža schopnosť jednotlivca rýchlo a správne riešiť problémy, ktoré vznikajú v nových sociálnych situáciách. Autori vypracovali viacero metód na zisťovanie oboch typov inteligencie.

Podľa pôvodnej definície E. L. Thorndikea z r. 1920 sociálna inteligencia znamená „schopnosť porozumieť a riadiť mužov a ženy, chlapcov a dievčatá – konať rozumne v ľudských vzťahoch“ (podľa Ruisel, 1992, 108). V podobnom duchu definuje sociálnu inteligenciu H. A. Marlowe, Jr. (1986), keď ju chápe ako schopnosť porozumieť iným ľuďom a sociálnym interakciám a uplatniť tieto poznatky vo vedení a ovplyvňovaní iných ľudí pre vzájomne uspokojivé výsledky. Blízkosť vymedzení je zrejmá, hoci ich delí viac ako polstoročie. Obe obsahujú ako kognitívny, tak behaviorálny aspekt. Výraznejšie rozdiely nezisťujeme ani v novších definíciách (pozri napr. Silvera, Martinussen, Dahl, 2001).

J. F. Kihlstrom a N. Cantor (2000) v doterajšom štúdiu sociálnej inteligencie rozlíšili dva základné prístupy, ktoré označili ako psychometrický a osobnostný. Tradičnejší a početne viac zastúpený psychometrický prístup konceptualizuje sociálnu inteligenciu ako vlastnosť alebo skupinu vlastností, pričom ľudia môžu byť porovnávaní na dimenzii nízka, vs. vysoká. Je teda definovaná výkonom zisťovaným v testoch merajúcich sociálne spôsobilosti. Rozdielnosť oproti štúdiu akademickej inteligencie tak spočíva predovšetkým v zameraní na sociálnu sféru. Jej konceptuálna osobitosť je otázná, keď napr. D. Wechsler ju považoval za všeobecnú inteligenciu aplikovanú na sociálne situácie (pozri Kihlstrom, Cantor, 2000). Osobnostný prístup štúdia sociálnej inteligencie predstavuje alternatívu voči dosiaľ dominujúcemu psychometrickému

pohľadu. J. F. Kihlstrom a N. Cantor (1989, 2000 a i.) vychádzajú z predpokladu, že sociálne správanie je inteligentné a je regulované predovšetkým kognitívnymi procesmi percepcie, pamäti, uvažovania, riešenia problémov. Individuálne diferencie v sociálnom správaní vyplývajú z rozdielov v poznatkoch, ktoré ľudia nadobudli v sociálnych interakciách. Dôležité nie je koľko sociálnej inteligencie človek má (čiže nie je zmysluplné stanovovať sociálne IQ), ale skôr akou sociálnou inteligenciou jednotlivec disponuje. Svoj prístup k sociálnej inteligencii odvodzujú J. F. Kihlstrom a N. Cantor od sociálno-kognitívnej tradície teórií osobnosti. Konkrétne ide o nadväznosť na Kellyho teóriu personálnych konštruktov, teórie sociálneho učenia J. Rottera a A. Banduru a predovšetkým W. Mischela, ktorý zdôraznil subjektívny význam situácie.

Koncept emocionálnej inteligencie, intenzívne rozvíjaný najmä v období posledných desiatich rokov, sa svojím obsahom veľmi blíži chápaniu sociálnej inteligencie. Väčšina protagonistov štúdia emocionálnej inteligencie pritom vidí jej východisko v pôvodnom Thorndikeovom ponímaní sociálnej inteligencie a najmä v Gardnerovom rozlíšení intrapersonálnej a interpersonálnej inteligencie. H. Gardner (1993) formuloval teóriu mnohonásobnej inteligencie. Vychádza z predpokladu, že inteligencia nie je unitárnou kognitívnou schopnosťou a postuluje existenciu siedmich rozdielnych druhov inteligencie, ktoré sú hypoteticky asociované s rozličnými systémami mozgu a ich vývojové línie z ontogenetického i fylogenetického hľadiska sú v podstate na sebe nezávislé. Popri lingvistickej, logicko-matematickej, priestorovej, hudobnej a telesne-kinestetickej disponujeme, aj intrapersonálnou a interpersonálnou inteligenciou. Zatiaľ čo intrapersonálna inteligencia znamená schopnosť jednotlivca adekvátne pristupovať k svojim vlastným emóciám, interpersonálna inteligencia predstavuje schopnosť zaznamenávať a rozlišovať medzi prejavmi iných ľudí.

Samotný pojem emocionálna inteligencia ako prvý použili P. Salovey a J. Mayer (1990). Definovali ju ako schopnosť monitorovať emócie (svoje vlastné, ale aj iných ľudí), rozlišovať medzi nimi a využiť tieto informácie v regulácii svojho myslenia a konania. Chápali ju ako súčasť, resp. zložku sociálnej inteligencie. Pretože emocionálna inteligencia sa vzťahuje najmä k emočným procesom, vyplýva z toho, podľa mienky autorov, jej lepšia diskriminačná validita od všeobecnej inteligencie v porovnaní so sociálnou inteligenciou (Mayer, Salovey, 1993). Možno ju rozčleniť na 4 komponenty. Prvým komponentom je percepcia, posúdenie a vyjadrenie emócií, ďalším emočná podpora myslenia, tretím porozumenie a analyzovanie emócií a aplikovanie emočných poznatkov,

napokon štvrtým regulovanie emócií pre posilnenie emočného a intelektuálneho rastu.

Masívne rozšírenie štúdia emocionálnej inteligencie je však spojené najmä s menom D. Golemana. Jeho publikácia z roku 1995 (v češtine 1997) s rovnomenným názvom sa stala bestsellerom, výrazne ovplyvnila mnohých ďalších autorov z rozličných oblastí psychológie a príbuzných vedných disciplín. D. Goleman upozornil na to, že pre život nie je dôležitá len akademická („kognitívna“), ale aj emocionálna inteligencia. Vyčlenil niekoľko dimenzií emocionálnej inteligencie. Zahŕňajú poznávanie a ovládanie vlastných emócií, sebamotivovanie, empatiu voči iným a sociálnu obratnosť. Sebamotivovanie popisoval ako regulovanie emócií vo väzbe na stanovené ciele a sociálnu obratnosť ako schopnosť ovplyvňovať priebeh emočných procesov u iných ľudí (Goleman, 1997). Autor poukázal aj na to, akým spôsobom emocionálna inteligencia podmieňa úspešnosť človeka v práci (Goleman, 1998).

Spriaznenosť konceptov sociálnej a emocionálnej inteligencie najzreteľnejšie odzrkadľuje prístup autora R. Bar-Ona. Vo svojej práci z roku 2005 používa pojem a-sociálna inteligencia. Chápe ju ako súbor vzájomne súvisiacich emocionálnych a sociálnych kompetencií, spôsobilostí, ktoré determinujú ako efektívne rozumieme a vyjadrujeme seba samých, ako rozumieme a ako vychádzame s inými a ako zvládame každodenné ťažkosti. Autor rozlišuje intrapersonálnu a interpersonálnu úroveň. Intrapersonálna rovina je reprezentovaná uvedomovaním si seba samého, svojich predností aj nedostatkov, nedeštruktívnym vyjadrovaním emócií a myšlienok. Na interpersonálnej úrovni ide o schopnosť uvedomovať si emočné prežívanie a potreby iných ľudí a vytváranie a rozvíjanie kooperatívnych, konštruktívnych a vzájomne uspokojivých vzťahov (Bar-On, 2005).

Nejednoznačný pohľad na problematiku sociálnej inteligencie sa premieta aj do problémov merania sociálnej inteligencie. Jestvujúce metodiky sa opierajú o rôzne východiská, preto zaznamenávajú rozdielne aspekty a len málo spolu korešpondujú (Silvera, Martinussen, Dahl, 2001). Uvedení autori upozorňujú aj na ďalšie slabšie stránky väčšiny metódik, ktorými sú obtiažnosť administrovania, časová náročnosť a v niektorých prípadoch tiež nízka reliabilita. Posledná výhrada sa týka predovšetkým neverbálnych metód zisťovania sociálnej inteligencie. Väčšina doposiaľ používaných metód vychádza z psychometrického prístupu, a to v nadväznosti na meranie akademickej (abstraktnej) inteligencie. Prvá metodika tohto typu, Washingtonská škála na meranie sociálnej inteligencie (George Washington Social Intelligence Test) bola

zostavená Mossom a Huntom ešte v roku 1927. Ako uvádza I. Ruisel (2000), používa sa dodnes, napriek tomu, že v ďalšom období vznikol celý rad metód.

Existujúce metódy zisťovania sociálnej inteligencie je možné rozčleniť do niekoľkých skupín (Vasiľová, Baumgartner, 2005). Prvú skupinu tvoria testy založené na výkonových charakteristikách, ktoré sú blízke klasickým intelligenčným testom. Do druhej skupiny patria metódy založené na sebahodnotení. Vo výskume sa používajú asi najčastejšie, napriek tomu, že môžu viesť k istým skresleniam. Tretia skupina metód je založená na hodnotení zo strany iných osôb. Využívajú sa predovšetkým v štúdiu sociálnej inteligencie detí (tzn. hodnotenia rodičov, učiteľov, rovesníkov). Napokon štvrtou skupinou sú metódy, ktoré sú založené na posudzovaní správania osôb.

### **Výsledky výskumov sociálnej inteligencie**

Vo väzbe na uvádzané teoretické východiská a naznačené metodologické problémy v štúdiu sociálnej inteligencie sme sa v empirickom výskume zamerali na súvislosti sociálnej inteligencie a ďalších druhov inteligencie (abstraktná, emocionálna), sledovali sa ďalej vzťahy sociálnej inteligencie k interpersonálnym charakteristikám osobnosti a ďalším charakteristikám, ktoré ovplyvňujú sociálnu interakciu. V kontexte riešenia týchto otázok sme overovali niektoré jestvujúce metodiky sociálnej inteligencie, najmä TSIS (Tromsø Social Intelligence Scale). Zároveň však boli vytvorené a aplikované originálne metodiky, v ktorých sa uplatnil interakčný prístup (situácia x osobnosť), konkrétne dotazníky SI\_RIS (Sociálna inteligencia\_Riešenie interpersonálnych situácií) a SI\_KS (Sociálna inteligencia\_Komponent správania).

Škála sociálnej inteligencie z Tromsø – TSIS (The Tromsø Social Intelligence Scale; Silvera, Martinussen, Dahl, 2001) je sebaopisová škála. Nórski autori boli vedení úsilím zostaviť jednoduchú metódu využiteľnú v rôznych typoch výskumov. Zhromaždili výpovede štrnástich expertov – vysokoškolských pedagógov fakulty psychológie v Tromsø. Spracovali ich kvalitatívnym i kvantitatívnym spôsobom a zostavili prvú verziu metodiky, ktorá mala 103 položiek. Získané dáta z tejto verzie boli podrobené faktorovej analýze a jej výsledky viedli k výberu 21 položiek pre konečnú verziu štrukturovanú do troch faktorov. Toto riešenie bolo potvrdené konfirmačnou faktorovou analýzou (Silvera, Martinussen, Dahl, 2001). TSIS obsahuje teda tri subškály:



- *spracovanie sociálnych informácií (social information processing – SP)*  
(napr.: *Rozumiem pocitom iných ľudí.*)
- *sociálne spôsobilosti (social skills – SS)*  
(napr.: *Som úspešný pri nadväzovaní nových vzťahov.*)
- *sociálna vnímavosť (social awareness – SA)*  
(napr.: *Často som prekvapený, ako iní ľudia reagujú na moje konanie.*)

Položky sa hodnotia na 7 bodovej škále (1-vystihuje ma to veľmi slabo až 7-vystihuje ma to veľmi dobre). Vnútna reliabilita je dostatočne vysoká. Autori uvádzajú hodnoty Cronbachovho  $\alpha$  pre jednotlivé subškály nasledovne - SP = 0,79; SS = 0,85; SA = 0,72 (Silvera, Martinussen, Dahl, c. d.). Faktory škály medzi sebou štatisticky významne korelujú.

Faktorovú štruktúru škály TSIS sme overovali na slovenskej populácii (Baumgartner, Vasiľová, 2006). Výskumný súbor pozostával z 310 respondentov, študentov VŠ v Košiciach a v Prešove. Použili sme metódu hlavných komponentov s rotáciou Varimax normalized. Potvrdila sa očakávaná trojfaktorová štruktúra, pričom faktor spracovanie sociálnych informácií sýti 8 položiek. Faktor sociálna vnímavosť je sýtený siedmimi položkami a napokon faktor sociálne spôsobilosti sýti 5 položiek. Oproti originálnej verzii, v ktorej každá subškála je tvorená siedmimi položkami, sa prejavujú v počtoch položiek menšie odchýlky. Faktory spolu vysvetľujú 44,4 % celkovej variancie. Výsledky faktorovej analýzy uvádzame v tabuľke 1.

Tabuľka 1. Výsledky faktorovej analýzy škály TSIS

Položky škály	INF	VNM	SPS
6. Rozumiem pocitom iných ľudí	0,727		
19. Často rozumiem, čo si iní naozaj myslia pomocou ich výrazu tváre, reči tela atď.	0,706		
7. Pohybujem sa ľahko v sociálnych situáciách	0,687		
1. Dokážem predpovedať správanie iných ľudí	0,685		
17. Dokážem predpovedať, ako budú ostatní reagovať na moje správanie	0,656		
9. Rozumiem želaniam ostatných	0,638		
Položky škály	INF	VNM	SPS

14. Často rozumiem tomu, o čo sa ostatní snažia bez toho, aby mi o tom museli povedať	0,553		
3. Viem, ako moje správanie ovplyvňuje pocity ostatných	0,400		
8. Ostatní ľudia sa na mňa často hnevajú bez toho, aby som dokázal vysvetliť prečo		0,759	
11. Zdá sa, ako keby ľudia boli často nahnevani alebo podráždení, keď poviem, čo si myslím		0,740	
16. Často som zraňoval iných bez toho, aby som si to uvedomil		0,635	
21. Často ma prekvapujú reakcie ostatných na moje konanie		0,621	
12. Vychádzať dobre s inými ľuďmi ma stojí veľa námahy		0,552	
2. Často mám pocit, že je ťažké rozumieť rozhodnutiam iných		0,456	
13. Pokladám ľudí za nevyspytateľných		0,414	
4. Často sa cítim neistý v spoločnosti neznámych ľudí, ktorých nepoznám			0,754
15. Trvá mi dlho, kým ostatných dobre spoznám			0,652
10. Som dobrý vo vyrovnávaní sa s novými situáciami a zoznamovaní sa s novými ľuďmi			0,648
20. Pravidelne mávam problémy pri nachádzaní vhodných konverzačných tém			0,591
18. Som úspešný v nadväzovaní dobrých vzťahov s novými ľuďmi			0,566
5. Ľudia ma často prekvapia vecami, ktoré robia			

Poznámka: INF – spracovanie sociálnych informácií, VNM – sociálna vnímavosť, SPS – sociálne spôsobilosti

Subškály majú vysoké hodnoty vnútornej konzistencie, čo korešponduje so zisteniami autorov škály (pozri tabuľku 2).

Tabuľka 2: Štatistické charakteristiky a reliabilita subškál a celej škály TSIS

Subškály	Priemer	Smer. odchýlka	Cronbachova alfa
Spracovanie soc. inf.	4,81	0,87	0,82
Sociálna vnímavosť	4,79	1,15	0,74
Sociálne spôsobilosti	4,60	0,96	0,74
TSIS	4,72	0,72	0,84

Podobne ako v originálnej verzii, zistené boli signifikantné hodnoty interkorelácií. Zatiaľ čo však D. H. Silvera, M. Martinussen a T. I. Dahl (c.d.) konštatovali neprítomnosť rozdielov medzi mužmi a ženami, v našom výskume bol zistený signifikantný rozdiel medzi ženami a mužmi v subškále sociálnej vnímavosti (Baumgartner, Vasiľová, c.d.).

Psychometrické overovanie škály TSIS v podmienkach SR prinieslo zistenia porovnateľné s tými, ktoré uvádzajú nórski autori, preto metodika bola využitá vo viacerých výskumoch. Časť výskumného záujmu sme pritom sústredili na štúdium vzťahov sociálnej inteligencie ku „klasickej“ (abstraktnej, akademickej) a emocionálnej inteligencii. Pozornosť sme však venovali aj porovnaniu viacerých mier sociálnej inteligencie.

Pokiaľ ide o vzťahy metodík sociálnej inteligencie, opierali sme sa o aplikáciu škály TSIS, pričom sme hľadali súvislosti jej komponentov s originálnymi metodikami sociálnej inteligencie. Išlo o dve metodiky. Prvá z nich SI\_RIS (Sociálna inteligencia\_Riešenie interpersonálnych situácií, Vasiľová, Výrost, 2004) vychádza z predpokladu, že v sociálnej inteligencii možno rozlíšiť tri zložky, kognitívnu, emočnú a behaviorálnu. Zisťuje ich na báze popisu desiatich interpersonálnych situácií, ktoré skúmané osoby posudzujú jednak v pozícii iniciátorov akcie a jednak z pozície tých, čo odpovedajú na správanie iných. Odpovede respondentov sú členené tak, aby vyjadrovali ako kognitívnu, tak emočnú a behaviorálnu rovinu. Druhá metodika SI\_KS (Sociálna inteligencia\_Komponent správania, Baumgartner, Frankovský, 2004) sa sústreďuje na zisťovanie sociálnej inteligencie pomocou analyzovania možností správania v definovanej interpersonálnej situácii (prehliadnutie-nepozdravenie známeho na verejnosti). Skúmané osoby vyjadrujú súhlas, resp. nesúhlas s 18-timi možnosťami správania na 6-bodovej stupnici.

Empirický výskum bol realizovaný v súbore 150 poslucháčov Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity. Vo vzťahoch TSIS a SI\_RIS boli

zistené pozitívne korelácie škály spracovanie sociálnych informácií TSIS s kognitívnou i emočnou subškálou SI\_RIS. Štatisticky významná súvislosť bola tiež zaznamenaná vo vzťahu sociálnych spôsobilostí TSIS s emočnou subškálou SI\_RIS (Vasil'ová, Baumgartner, 2005). Faktorová analýza SI\_KS poukázala na existenciu troch faktorov (ide vlastne o reakcie človeka na nevšímavosť známeho pri stretnutí), a to komunikácia, odplata, sociálna opora. Porovnanie TSIS a SI\_KS prináša štatisticky významnú pozitívnu koreláciu sociálnej vnímavosti TSIS s komunikáciou SI\_KS negatívnu koreláciu uvedenej subškály TSIS s odplatou SI\_KS. Signifikantnú negatívnu koreláciu pozorujeme aj v prípade vzťahu sociálnych spôsobilostí TSIS so sociálnou oporou SI\_KS (Vasil'ová, Baumgartner, c. d.). Výsledky celkovo môžeme charakterizovať ako zmysluplné vyjadrenie vzťahov rôznych aspektov sociálnej inteligencie zisťovaných jednotlivými použitými metodikami. Prispievajú tak k vzájomnej validizácii metodík, a to aj pri uvedenom si skutočnosti, že SI\_RIS a SI\_KS sú novokonštruované dotazníky s predpokladom modifikácií pred formulovaním konečných verzií.

Vzťahy sociálnej inteligencie k abstraktnej inteligencii boli zisťované vo výskumnom súbore 220 žiakov 9. ročníkov ZŠ v Košiciach a v Brne (Makovská, Kentoš, 2006). Sociálna inteligencia a jej dimenzie boli odvodené z dotazníka TSIS. Abstraktná inteligencia bola zisťovaná Testom intelektového potenciálu (TIP, Říčan, 1971), ktorý zachytáva fluidnú inteligenciu. Signifikantná pozitívna súvislosť bola pozorovaná vo vzťahu sociálnej vnímavosti a abstraktnej inteligencie (ako v celom súbore, tak aj v podsúboroch dievčat a chlapcov). Vzťahy ďalších dvoch subškál TSIS k abstraktnej inteligencii sú nesignifikantné (Makovská, Kentoš, c.d.). Zistenia síce vyjadrujú príbuznosť, nie však totožnosť konceptov abstraktnej a sociálnej inteligencie.

Pozornosť bola venovaná aj vzťahu sociálnej a emocionálnej inteligencie. Vo výbere 103 vysokoškolákov Prešovskej univerzity bola sociálna inteligencia meraná TSIS a emocionálna inteligencia škálou emocionálnych kompetencií (Fedáková, Jeleňová, 2004). Táto metodika zisťuje dve dimenzie emocionálnej inteligencie, a to empatiu a interpersonálne zručnosti. Pozitívna, štatisticky významná súvislosť bola zistená medzi empatiou a subškálou spracovanie sociálnych informácií z TSIS. Istá blízkosť konceptov sociálnej a emocionálnej inteligencie sa potvrdila, podobne ako v prípade vzťahu abstraktnej a sociálnej inteligencie. Ani tu však nejde o prekryvanie.

Domnievame sa, že charakterizované empirické zistenia poukazujú na opodstatnenosť konštruktu sociálnej inteligencie, ktorú niektorí bá-

datelia (pozri Keating, 1978) spochybňujú s poukazom na to, že ide iba o výraz abstraktnej (všeobecnej) inteligencie v sociálnych podmienkach. Výsledky zároveň predstavujú cennú skúsenosť s aplikáciou nórskeho dotazníka TSIS v slovenských podmienkach.

Vo výskume syndrómu vyhorenia u zdravotníckych pracovníkov boli zisťované súvislosti vyhorenia a sociálnej inteligencie a osobnostných charakteristík extravenzie a emočnej lability. Výskumu sa zúčastnilo 137 osôb (temer výlučne ženy v počte 130), pričom šlo o stredný zdravotný personál. Vyhorenie bolo zisťované Dotazníkom BM, skóre extravenzie a emočnej lability bolo odvodené z Freiburského osobnostného dotazníka. Ako štatisticky významný sa potvrdil vzťah vyhorenia a sociálnej vnímavosti, pričom vyššia úroveň sociálnej vnímavosti sa spája s nižšou mierou vyhorenia. Výsledky ďalej poukázali na štatisticky významný vzťah medzi spracovaním sociálnych informácií a extravenziou, ako aj vzťah medzi sociálnou vnímavosťou a emočnou labilitou. V oboch prípadoch v očakávanom smere, tzn. vyššia úroveň extravenzie sa spája s lepším spracovaním informácií a väčšia emočná labilita je spojená so slabšou sociálnou vnímavosťou (Lejková, Baumgartner, v tlači).

Zisťovali sa aj vzťahy sociálnej inteligencie (zisťovanej TSIS) a zvládania. Stratégie zvládania boli merané škálou COPE (skrátaná verzia, Carver, 1997). Skúmanými osobami bolo 160 študentov (výhradne mužov) Strednej odbornej školy Policajného zboru v Košiciach. Zatiaľ čo v profile škály spracovanie sociálnych informácií prevažujú signifikantné pozitívne korelácie (s aktívnym zvládaním, plánovaním, emočnou oporou, preformulovaním a akceptáciou), v prípade sociálnych spôsobilostí a sociálnej vnímavosti pozorujeme viac signifikantných negatívnych korelácií (s popieraním, sebaobviňovaním, vypnutím a užívaním alkoholu). Ľudia, ktorí sa vyznačujú vyššou úrovňou sociálnej inteligencie preferujú teda efektívnejšie stratégie zvládania reprezentované najmä postupmi orientovanými na problém, naopak menej sú u nich zastúpené stratégie vyhýbania (Baumgartner, Vasiľová, 2006).

Ďalší realizovaný výskum bol venovaný štúdiu vzťahu osamelosti a sociálnej inteligencie (Kaňuková, 2006). Vychádzalo sa z predpokladu, že nižšia úroveň sociálnej inteligencie, resp. jej indikátorov, súvisí s prežívaním osamelosti. Výskum sa realizoval na súbore stredoškolských a vysokoškolských študentov. Výskumnú vzorku tvorilo celkovo 275 respondentov, pričom z tohto počtu bolo 186 žien a 89 mužov. Sociálna inteligencia bola zaznamenávaná dotazníkom TSIS. Osamelosť bola zisťovaná škálou SELSA-S, ktorá obsahuje tri subškály, a to so-

ciálnu, rodinnú a romantickú. Okrem tejto metodiky bol na zisťovanie osamelosti použitý ešte dotazník UCLA.

Všetky korelácie subškál TSIS so skóre osamelosti (UCLA) boli štatisticky významné, pričom vyššie hodnoty sociálnej inteligencie sa spájajú s nižším prežívaním osamelosti. Podobne vyznievajú aj vzťahy TSIS a SELSA. SELSA rozlišuje tri aspekty osamelosti. Negatívne signifikantné korelácie s faktormi sociálnej inteligencie boli zaznamenané najmä v prípade sociálnej osamelosti. Osoby, ktoré dosiahli vyššie hodnoty sociálnej inteligencie teda prežívajú osamelosť v širšom sociálnom prostredí v podstatne menšej miere.

## SOCIÁLNA KOMPETENCIA

Téma, ktorej tu budeme venovať pozornosť, patrí k relatívne novým fenoménom na styku viacerých psychologických disciplín, je aktuálna v súčasnosti aj v pedagogike (Zsolnai, 1998) a manažmente (Stones, 2001). **Kompetencia** ako odborný termín sa začal používať vo vývinovej psychológii v situácii, keď sa hľadali zmysluplné kritériá pre popis zavŕšenia procesov dospievania v adolescencii. Adjektívum **sociálna** malo položiť zase dôraz na to, že "mierou vecí" tu nemôže byť len logika vnútorného psychického vývinu jednotlivca, ale najmä jeho spôsobilosti vyrovnávať sa efektívne s požiadavkami a pravidlami sociálneho prostredia. Sociálna kompetencia v tom zmysle zodpovedá sociálnym, emočným a kognitívnym predispozíciám a správaniu, ktoré ľudia potrebujú pre úspešnú sociálnu adaptáciu (Welsh, Bierman, 1998).

V priebehu uplynulých dvoch desaťročí pojem sociálna kompetencia ďaleko presiahol pôvodné rámce a postupne sa uplatnil v mnohých ďalších oblastiach psychológie. Umožnila to:

1. tendencia vzťahovať kritérium efektivity sociálneho správania (v zmysle sociálnej akceptovateľnosti, ale i asertivity) prakticky vo všetkých obdobiach ontogenetického vývinu jedinca, od útleho veku až do neskorej staroby
2. tendencia vnútorne štruktúrovať sociálnu kompetenciu na rôzne parciálne spôsobilosti (kompetencie), prípadne okrem sociálnej rozlišovať aj ďalšie (personálnu, kognitívnu, emocionálnu, behaviorálnu atď.) kompetencie.

Pojem sociálna kompetencia sa ukázal ako veľmi užitočný aj vtedy, keď bolo potrebné vysvetliť paradox, že človek hodnotený ako vysoko kompetentný v jednom type kultúry môže mať vážne problémy v odlišnom kultúrnom kontexte. Alebo prípady, keď ani superiorna inteligencia

jednotlivca nie je postačujúcou garanciou efektivity sociálneho správania v situáciách, ktoré iní, s intelektom na úrovni mentálnej subnormy, hravo zvládajú. Sociálna kompetencia v tejto súvislosti sa skutočne vymedzovala pomocou sociálnych spôsobilostí. Diskutovali sa dimenzie sociálnej kompetencie (Sarason, 1981), ako riešenie problémov, perspektívy a adekvátne vnímanie. To všetko v dôrazom na **výsledok**, ktorý takéto správanie malo priniesť, čiže schopnosť byť efektívny pri dosahovaní sociálnych cieľov (napr. Anderson, Messick, 1974).

Už pri prvom pohľade na túto problematiku je zrejmé, že sa v nej opakuje situácia, dobre známa v histórii vývoja psychológie: diverzita názorov je veľká, rovnako tak aj počet vymedzení pojmu sociálna kompetencia. Podrobnejšia analýza obsahu definícií (Výrost, 2002) ukazuje, že **sociálna kompetencia je:**

- **situácie špecifická**, teda podlieha kritériám určeným daným sociálnym kontextom, v ktorom sa správanie realizuje - vysvetľuje paradox, že to isté správanie môže byť v jednej situácii posudzované ako vysoko kompetentné a v inej ako nekompetentné (riadenie činnosti ostatných pískaním na pískalku na futbalovom ihrisku a v domácnosti)
- **podmienená ontogenetickými hľadiskami**, rešpektujúcimi globálne zákonitosti vývinu jedinca (napr. vývinové úlohy - ostentatívne prejavy vzdoru v puberte a v dospelosti).
- Rozdiely medzi definíciami možno vyjadriť v adjektívach **globálne/specifické a internálne/externálne**.
- **Globálne definície** majú tendenciu popisovať sociálnu kompetenciu ako unidimenzionálny konštrukt s akcentom na dispozičné hľadiská. **Špecifické definície** prinášajú kratšie alebo dlhšie zoznamy komponentov, resp. spôsobilostí (sociálnych zručností), uprednostňujú plural - sociálne kompetencie.
- Definície vyzdvihujúce **internálne** hľadiská pri vymedzení sociálnej kompetencie kladú dôraz na zdroje psychologickéj povahy (napr. inteligencia v rozmere všeobecná, praktická, sociálna, emocionálna atď., tvorivosť, osobnostné dispozície temperamentovej aj interpersonálnej povahy a pod.). Definície, ktoré kladú dôraz na **externálne** hľadiská, zase zdôrazňujú význam vonkajších, sociálnych kritérií efektivity sociálneho správania (rešpektovanie sociálnych noriem, pravidiel v sociálnom prostredí, dosahovanie sociálne preferovaných cieľov a pod.).

Taxonómia definícií sa stala už v tridsiatych rokoch XX. storočia predpokladom ďalšieho rozvoja rôznych oblastí psychológie (G. Allport ju úspešne uplatnil v oblasti postojov i pri definovaní pojmu osobnostná črta) a oprávnené možno očakávať podobný efekt aj pri vymedzení pojmu sociálna kompetencia v ďalšom období.

Nekladieme si nárok poskytnúť na tomto mieste kompletný zoznam komponentov, skôr sa usilujeme poskytnúť určitý obraz o tom, akými smermi sa uberá súčasný výskum tohto fenoménu:

- efektívna komunikácia v rôznych sociálnych vzťahoch a rôznych situáciách
- schopnosť vytvárať a udržiavať vzťahy
- úspešné riešenie sociálnych problémov
- schopnosť rozhodovania
- konštruktívne riešenie konfliktov
- efektívne uplatňovanie základných sociálnych zručností (komunikácia, empatia, asertivita, coping atď.)
- sociálne poznávanie - presná, adekvátne identifikácia pravidiel, platných v danom segmente sociálneho prostredia (rodina, škola, spoločnosť)
- sebakontrola a sebamonitorovanie vlastného správania a jeho dopadov na iných
- vnímanie self-efficacy
- adekvátne sebaopínanie, identita
- schopnosť poskytovať a získavať sociálnu podporu
- efektívna sociálna sieť
- rešpektovanie individuálnych odlišností a rozdielov, podmienených rodom a etnicitou
- orientácia na budúcnosť - schopnosť stanoviť ciele a konať v smere ich dosahovania
- záujem o well-being druhých a schopnosť preberať zodpovednosť za nich
- schopnosť diferencovať medzi sociálne pozitívnymi a negatívnymi vplyvmi peer skupín.

Hlbšia analýza jednotlivých položiek prezentovaného zoznamu ukazuje, že aj v tejto oblasti sa ponúka priestor na klasifikáciu. Na prvý pohľad sa ako jedna z produktívnych možností ponúka taxonómia, ktorú používa sociálna psychológia na vymedzenie svojho predmetu:



- úroveň sociálnej psychológie osobnosti - aspekty sociálnej kompetencie, spojené s charakteristikami ako sú: sebaobraz, identita, sociálne spôsobilosti (zručnosti)
- dyadické vzťahy - partnerské, priateľské
- vzťahy v malých sociálnych skupinách - vrstovnícke, záujmové, v škole, práci atď.
- spoločnosť a veľké sociálne skupiny, vzťahy k sociálnym inštitúciám, efektívne rešpektovanie noriem a tradícií, kultúra.

Ťažkosti, ktoré sú zreteľné pri vymedzení pojmu sociálna kompetencia, sa očividne reprodujú aj v konštrukcii nástrojov na jej diagnostiku. Preto snahy vytvoriť nejaký všeobecný, univerzálne aplikovateľný inštrument boli veľmi skoro nahradené pokusmi o konštrukciu špecifickejších nástrojov, umožňujúcich posudzovať úroveň sociálnej kompetencie jednotlivca v konkrétnych súvislostiach:

- Prvú skupinu tvoria početné nástroje, vyvinuté pôvodne pre iné účely, používané ako istá miera sociálnej kompetencie. Sem možno zaradiť inteligentné testy (všeobecné i špeciálnych schopností), testy akademickej výkonnosti, všeobecné štruktúrálné i symptómové osobnostné dotazníky, testy rôznych sociálnych zručností a pod.
- Boli vyvinuté škály posudzovania sociálnej kompetencie v rôznych vývinových obdobiach. Sem možno zaradiť napr. Walkerovu-McConnellovu škálu sociálnej kompetencie a školskej adjustácie (1995), ktorá má 53 položiek a štyri subškály: sebakontroly, rovesníckych vzťahov, školskej adjustácie a empatie. Ďalším príkladom je Škála hodnotenia sociálnej kompetencie a správania P. J. La Freniera a J. E. Dumasa (1995), bola štandardizovaná na vzorke 1200 detí predškolského veku v USA a obsahuje 80 položiek, ktoré posudzujú učitelia. Má 8 základných subškál (depresivita, anxiozita, hnevливость, izolovanosť, agresivita, egoizmus, opozičnosť, závislosť) a 4 súhrnné škály: sociálna kompetencia, externalizácia problémov, internalizácia problémov a všeobecná adaptácia.
- Ďalšiu skupinu predstavujú štruktúrované pozorovacie hárky. Príkladom takéhoto prístupu je Social Observation Tool pre deti školského veku od J. Yorka, R. Cronberga a M. B. Doylea (1993), v ktorej sa učiteľmi a spolužiakmi posudzuje prítomnosť niektorého z 22 prejavov správania na škále "prejavuje vždy, občas, zriedka, nikdy". Príklady položiek: 1. iniciuje

interakciu s rovesníkmi, 10. vyžaduje pomoc, 19. dáva pozitívnu spätnú väzbu, 22. má porozumenie ostatných.

- Zaujímavú oblasť aplikácie predstavuje Q-triedenie. K. Bost, B. E. Vaughn a C. Hellerová (1998) v 100 položkovom zozname, posudzovanom učiteľmi predškolských zariadení, našli prítomnosť 2 faktorov, ktoré nazvali "attachment security" a "social competence".
- Napokon inšpiratívnou sa javí tiež perspektíva uplatnenia počítačovej diagnostiky pri riešení skupinových problémov (Putz-Osterloh, 1993).

Situácia, tak ako sa vyvinula v tejto oblasti, ukazuje, že ďalší vývoj oblasti si vyžiada a) komplexné uplatnenie všetkého progresívneho, čím súčasná psychologická diagnostika disponuje, ako aj b) metódovú integráciu, t. j. minimálne kombináciu výpoved'ových techník a pozorovania aktuálneho správania.

Platí to o to viac, že od 90-tych rokov XX. storočia môžeme zaznamenať veľký boom sociálno-psychologických výcvikov sociálnej kompetencie. To je tiež príčina, pre ktorú je potrebné, podľa nášho názoru, venovať tejto oblasti osobitnú pozornosť. Výcviky tohto zamerania sa objavujú v ponukách firiem, v grantových projektoch aj na úrovni štátnych objednávok. Z veľkého množstva ponúk a pre rýchlu orientáciu čitateľa uvedieme aspoň niekoľko príkladov:

- Univerzita v Arizone je koordinátorom federálnej úlohy, podporovanej Cooperative State Research, pod názvom Evaluating the National Outcomes. Komplexný program, ktorý obsahuje aj aktivity zamerané na zvyšovanie sociálnej kompetencie, sa zameriava na štyri subskupiny: deti, mládež, rodičov a komunity. Odkaz na internetovú stránku, ktorá je mimoriadne informačne bohatá, uvádzame v zozname literatúry.
- O programe zameranom na školopovinné deti vo veku 6-16 rokov vo Švédsku informuje B. Larsson (1999) a vo Fínsku P. Polkki, P. Kahkonen a P. Kukkonen (1997). Práce sú súčasťou projektu "Childrens' competence and growth networks in the Nordic Countries".
- A. M. Tomás de Almedia, M. F. Alte de Veiga a M. C. Pinto Rocha na Euróskom kongrese o šikanovaní v roku 1998 popísali podstatu a zameranie portugalského programu na zvyšovanie sociálnej kompetencie u detí v školskom veku.
- Na web stránke Univerzity v Dundee možno nájsť podrobné informácie o programe rozvíjania sociálnej kompetencie školá-

kov, podporovanej vládou Škótska. Koordinátormi projektu sú W. Bremner a K. Topping.

Vzájomný vzťah osobnostných charakteristík a sociálnej kompetencie skúmala T. Pospěchová (2003) na vzorke 91 vysokoškolákov. Na zisťovanie sociálnej kompetencie použila kombinovanú metodiku postihujúcu ukazovatele:

- sociálna spokojnosť
- aktívne prejavy jedinca v sociálnych situáciách
- sociálny exhibicionizmus
- adaptabilita a flexibilita
- zvládanie
- hostilita
- sociálna frustrácia

Na meranie osobnostných charakteristík bol použitý dotazník "NEO 5-faktorový inventár" (Hřebíčková, Urbánek, 2001), postihujúci dimenzie:

- Neurotizmus: *úzkosť, rozpačitosť, zraniteľnosť, depresivitu, hnevливость*
- Extraverzia: *vrelosť, družnosť, asertivita, aktivita, vyhľadávanie vzrušenia a pozitívne emócie*
- Otvorenosť voči skúsenosti: *fantázia, estetika, prežívanie, činnosť, idey, hodnoty*
- Prívetivosť: *dôvera, altruizmus, úprimnosť, poddajnosť, jemnosť*
- Svedomitosť: *poriadkumilovnosť, zodpovednosť, úsilie o dosiahnutie cieľov, disciplínu*

Výsledky výskumu preukázali súvislosť osobnostných črt a sociálnej kompetencie v tom zmysle, že hlavnými prediktormi sociálnej kompetencie sú extravergia a nízka miera neurotizmu: ukázala sa záporná štatisticky významná korelácia temer všetkých škál sociálnej kompetencie (okrem sociálnej frustrácie) a neurotizmu, extravergia korelovala so sociálnou spokojnosťou, adaptabilitou a flexibilitou.

K. Vasiľová a K. Bendžalová (2004) overovali predpoklad nižšej sociálnej kompetencie u dlhodobo nezamestnaných na vzorke 281 osôb (171 nezamestnaných a 110 zamestnaných) s použitím metodiky SISC (Short Inventory of Social Competence, postihuje flexibilitu a cieľavedomosť v sociálnych vzťahoch), SELF (sebaobraz) a Dotazník sociálnej siete. Výsledky nepotvrdili rozdiely medzi skupinami v ukazovateľoch sociálnej kompetencie, ale negatívnejší sebaobraz a nižšiu úroveň spo-

kojnosti so sociálnou sieťou. Súčasne sa preukázali významné vzťahy sebaobrazu a sociálnej kompetencie, pričom flexibilita vykazovala tesnejší vzťah k sebaobrazu ako cieľavedomosť.

M. Dobeš (2006) v širšie koncipovanom výskume pracoval so žiakmi základných škôl na rozvoji ich sociálnej kompetencie. Použil metódy sociálno-psychologického tréningu (zamerané na skupinovú dynamiku a techniku aktívnej participácie). Výsledky poukázali na efekty zvýšenia skupinovej kohézie a posun ku konštruktívnejšiemu riešeniu konfliktov.

Režazec kauzálnych interakcií medzi jednotlivcom a jeho sociálnym svetom je kľúčom pre pochopenie fungovania sociálnej kompetencie. Služi ako dôležitý mediátor v situáciách, keď sa pokúša ovplyvniť (meniť) svoje sociálne prostredie, ale aj v situáciách, keď sa od jedinca žiada zvládanie požiadaviek spoločnosti. Zmienená flexibilita alebo transsituačná variabilita sociálnej kompetencie otvára otázku normatívnej determinácie akéhokoľvek sociálneho správania (rozhodcovo pískanie na písťalku ako prostriedok riadenia správania iných ľudí možno akceptovať ako kompetentné na futbalovom štadióne, ale bolo by asi úplne nepatričné v rodine, pretože normy a pravidlá v týchto dvoch sociálnych prostrediach sú zásadne odlišné). Sociálna kompetencia je teda bytostne závislá na sociálnom prostredí a na situácii. Jednou z perspektívnych ciest, ako sa vysporiadať s relativitou sociálneho kontextu pri skúmaní sociálnej kompetencie môže byť operacionalizácia sociálneho milieua prostredníctvom noriem.

Tabuľka 3. Možné normatívne kritériá pre posudzovanie sociálnej kompetencie

ÚROVEŇ	KRITÉRIÁ
Spoločnosť	Právny systém
Veľké sociálne skupiny	Explicitné (právne) a implicitné (etické) normy
Malé sociálne skupiny	Skupinové normy
Jednotlivec	Injunktívne, deskriptívne a personálne normy

Jednou z možností kontroly relativity situačného kontextu sa v ďalšom výskume môže, podľa nášho názoru, stať tzv. person-by-situation approach (Magnusson, 1981), ktorý sme sa pokúšali uplatniť aj my v niektorých oblastiach psychologického výskumu (Výrost, Frankovský, Baumgartner, 2003).

Tabuľka 4. Psychologické antecedenty sociálnej kompetencie

OSOBNOSTNÉ A.	KOGNITÍVNE A.	MOTIVAČNÉ A.	EMOCIONÁLNE A.
Sebaobraz, Identita	Sociálna inteligencia, Tvorivá inteligencia	Hodnotové orientácie	Emocionálna Inteligencia
Interpers. Črty	Sociálne stratégie	Sociálne postoje	Attachment
Sociálne spôsobilosti	Sociálne skripty	Sociálne potreby	Sociálne emócie

Sociálna kompetencia, ako sme sa to pokúsili prezentovať, je zjavne na vzostupnej trajektórii, a to nielen v psychológii. Domnievame sa, že je potrebné venovať tomuto trendu pozornosť, pretože predstavuje perspektívu širšieho zapojenia sociálnej psychológie do riešenia praktických problémov a potencialít života človeka v prudko sa meniacich podmienkach sociálneho prostredia.

Súvislosť sociálnej inteligencie a sociálnej kompetencie je zrejماً (Bjorkqvist, Osterman, Kaukiainen, 2000, Orosová a kol., 2004, Baumgartner, Orosová, Výrost, 2006). Za podstatný znak rozlišujúci tieto príbuzné pojmy sa považuje pozitívny konotát sociálnej kompetencie, ktorý sa vníma ako nevyhnutná podmienka, na rozdiel od sociálnej inteligencie (môže mať aj manipulatívny, antisociálny charakter). Prejavuje sa tu tendencia aplikovať kritériá efektívnosti sociálneho správania (v zmysle sociálnej akceptovateľnosti a asertivity) vo všetkých obdobiach vývinu jedinca, ako aj snaha vyjadriť multidimenzionalitu tohto konceptu - identifikovaním rôznych sociálnych spôsobilostí (social skills) ako komponentov sociálnej kompetencie, alebo rozlišovaním kognitívnej, emocionálnej, osobnej atď. kompetencie.

## MÚDROŠŤ

Systematickejšie sa pozornosť psychologickému štúdiu múdrosti prejavila v 80-tych rokoch XX. storočia. V jej rámci môžeme identifikovať prítomnosť dvoch línií: implicitné a explicitné teórie a prístupy k štúdiu múdrosti. **Implicitné prístupy** sa snažili odhaliť bežné chápanie múdrosti vo verejnosti a boli inšpirované prácami V. P. Claytonovej a J. E. Birrena (1980) a R. J. Sternberga (1985). Výsledky výskumov

ukazujú, že pojem múdrosti má špecifický význam, ktorému ľudia rozumujú (dokážu vyjadriť rozdiel medzi ním a príbuznými pojmi, ako je sociálna inteligencia, dôvtip či dospelosť) a ktorý navzájom zdieľajú: *1. Múdrost' sa vníma ako výnimočná úroveň ľudského fungovania a je dávaná do súvislosti s výnimočnosťou a ideálmi ľudského vývoja. 2. Múdrost' sa stotožňuje so stavom mysle a správaním, ktoré prezentuje rovnováhu medzi intelektuálnymi, emočnými a motivačnými aspektmi fungovania človeka. 3. Múdrost' sa spája s cieľavedomým správaním, zameraným na ciele, sledujúce pohodu iných a prostredníctvom toho i vlastnú.* Psychologický obsah chápania múdrosti vo verejnosti je teda sociálne a kultúrne podmienený, je produktom histórie danej kultúry a jej vplyvu na spoločenskú súčasnosť (Csikszentmihalyi, Rathunde, 1990). **Explicitné prístupy** k štúdiu múdrosti možno zaradiť (Baltes, Staudinger, 2000) do troch skupín:

- konceptualizácia múdrosti ako osobnej charakteristiky, ako špecifického zoskupenia rôznych osobnostných dispozícií (Erikson, 1959, McAdams, St. Aubin, 1998)
- konceptualizácia múdrosti, v neo-piagetovskej tradícii, ako postformálno-logického a dialektického myslenia (Alexander, Langer, 1990)
- konceptualizácia múdrosti ako expertného systému, zaoberajúceho sa významom a riadením vlastného života (Baltes a jeho tím, Sternberg).

Zo všetkých uvedených prístupov sa nám v tejto chvíli ako najperspektívnejšie vodítko pre rozvoj empirického výskumu múdrosti javí prístup P. B. Baltesa a jeho tímu. Odráža sa to už v ich vymedzení pojmu: „Na najvšeobecnejšej úrovni sme definovali múdrost' ako expertné poznanie a usudzovanie o dôležitých, ťažkých a neistých otázkach spájajúcich sa s významom a organizáciou života. Poznanie asociované s múdrost'ou sa zaoberá záležitosťami najvyššej možnej osobnej a sociálnej signifikantnosti“ (Baltes, Kunzmann, 2003, 131). „Múdrost' je kognitívna a motivačno-emočná heuristika harmonizujúca myseľ a cnosť“ (Baltes, Staudinger, 2000, 131). Paul Baltes so svojimi spolupracovníkmi svoj prístup k štúdiu tohto fenoménu nazval Berlínskou paradigmou (Baltes, Staudinger, 2000) neskôr Berlínskym modelom múdrosti (Shu-Chen Li, Kunzmann, 2004).

Pre empirické **štúdium múdrosti** (Baltes, Kunzmann, 2003) Berlínska skupina používa zložité hypotetické situácie. Napr. zavolá vám váš dobrý priateľ, že sa chystá spáchať samovraždu. Alebo 15-ročné dievča sa chce okamžite vydať. Tieto situácie sa odlišujú od úloh, ktoré

boli vyvinuté v oblasti štúdia inteligencie tým, že sú slabo definované a majú priveľa možných riešení. Odpovede, vygenerované respondentmi, posudzujú posudzovatelia – experti, vyškolení na báze vypracovaného manuálu, na 7-bodových škálach z hľadiska piatich kritérií, ktoré boli vytvorené ako prostriedky pre identifikáciu **poznania, založeného na múdrosti**:

- **faktické poznanie života a celoživotného vývinu**  
Rozumie sa ním spôsobilosť poznávania ľudskej povahy, zmien v perspektíve celoživotného vývinu, interpersonálnych vzťahov, sociálnych noriem, poznanie kritických udalostí v živote človeka a poznanie zásad vzájomnej podmienenosti pohody (well-beingu) vlastnej a iných.
- **procedurálne poznanie stratégií používaných v priebehu životného cyklu**  
Obsahuje stratégie a heuristiky pre ovplyvňovanie behu života, napr. heuristiky pre posudzovanie významnosti a vzájomných vzťahov životných cieľov, spôsoby riešenia životných konfliktov a životných rozhodnutí, formulovania záložných stratégií pre prípady, ak sa priebeh udalostí neuberá očakávaným smerom.
- **poznanie životných kontextov a ich dynamiky**  
Poskytuje vhľad do rôznych tém a kontextov života: t. j. vo sfére vzdelávania, rodiny, práce, priateľov, voľného času, verejného záujmu. Umožňuje lokalizáciu vlastného životného vývinu do historických a spoločenských/sociálnych súvislostí.
- **poznanie relativity hodnôt a tolerancia**  
Spočíva v pochopení rozdielov medzi ľuďmi v preferencii hodnôt a relatívnej stability uprednostňovania určitých hodnôt v danej kultúre a spoločnosti. Nejde však o totálny relativizmus, v pozadí je záujem o spoločenské dobro a mravnosť (Baltes, Staudinger, 2000).
- **poznanie naznačujúce uvedomenie si neistoty a jej manažment**  
Opiera sa o vedomie obmedzenosti ľudskeho spracovania informácií, o ľudskom potenciáli simultánneho poznania len časti zložitej reality, v ktorej sa život realizuje a nemožnosti úplného poznania a predvídania budúcnosti. Poznanie založené na múdrosti poskytuje možnosť vyrovnania sa s obmedzeniami a neistotou z nich prameniacou.

Psychometrické ukazovatele svojej metodiky autori považovali za prijateľné (Baltes, Staudinger, 2000): interkorelácie medzi piatimi kritériami boli vždy vysoké, v rozmedzí .50 and .77, test-retest korelácie po 12 mesiacoch u dospelých osôb boli od .65 do .94, a multidimenzionálna analýza potvrdila 5-kritérií ako najvhodnejší referenčný rámec.

Iným príkladom efektívnej operacionalizácie pojmu je **konceptia Moniky Ardelt** (2000) kde sa múdrosť chápe ako „kombinácia kognitívnych, reflektívnych a afektívnych osobnostných charakteristík. Múdri ľudia majú tendenciu dívať sa na javy a udalosti z rôznej perspektívy v záujme prekonania subjektivity (reflektívna dimenzia) a snažia sa odhaliť ich hlbší a pravdivejší význam (kognitívna dimenzia). Tento proces obyčajne prispieva k redukcii zamerania len na seba a v konečnom dôsledku vedie k lepšiemu pochopeniu života, seba a zvyšuje záujem a sympatiu k ostatným ľuďom (afektívna dimenzia). V súlade s vlastným vymedzením bola M. Ardeltovou vytvorená Trojdimenzionálna škála múdrosti (The Three-Dimensional Wisdom Scale, 3D-WS). Kognitívna dimenzia obsahuje 14 položiek (napr. Často nerozumiem, ako sa ľudia správajú. Nevedomosť je blažená.) a Cronbachovo alfa bolo na úrovni 0.85. Reflektívnu dimenziu postihuje 12 položiek, alfa bolo 0.71 a reprezentujú ju výroky typu: Snažím sa pozerať na problém zo všetkých hľadísk. Ak ma niekto rozčúli, snažím sa na vec pozrieť jeho očami. Napokon afektívnu dimenziu reprezentuje 13 položiek s alfa 0.72 (Niekedy prežívam súcit vo vzťahu k iným ľuďom. Ak to ľudia potrebujú, pokúšam sa im nejako pomôcť). M. Ardeltová z pohľadu vlastnej koncepcie podrobila kritike Baltesov model ako „kognitívny a chladný“, poplatný západnej filozofii. Túto kritiku P. B. Baltes verejne odmietol (Baltes, Kunzmann, 2004) ako neopodstatnenú.

Výsledky výskumov možno zhrnúť do niekoľkých bodov:

1. Mnoho dospelých osôb je na ceste k múdrosti, ale vysoká miera poznania, založeného na múdrosti – tak ako ho operacionalizovali autori, je zriedkavá (Baltes, Kunzmann, 2003).
2. Obdobie neskorej adolescencie je prvým vývinovým oknom do dvorany poznania, založeného na múdrosti. Výsledky tiež ukazujú, že rôzne vývinové obdobia majú svoje špecifiká z hľadiska poznania založeného na múdrosti. Keď sú úlohy v metodike prispôsobené vývinovému obdobiu, v ktorom sa respondenti nachádzajú, ich výkonnosť stúpa (Staudinger, 1999).
3. Pre ďalší rozvoj poznania, založeného na múdrosti, po vstupe do brány dospelosti, sú podstatné iné faktory (sociálne, psychologické, profesionálne a historické) a najmä ich interakcia, nie



samotný vek. V dôsledku podmienky spolupôsobenia týchto faktorov istý čas sa nám môže javiť súvislosť medzi vekom a múdrosťou podstatná. V skutočnosti samotný proces starnutia nie je postačujúcou podmienkou múdrosti. (Baltes, Gluck, Kunzmann, 2002).

4. V priebehu dospelosti najsilnejšími prediktormi múdrosti nie sú kognitívne faktory, ako je napr. inteligencia. Vyššiu prediktívnu hodnotu majú osobnostné faktory, ako sú otvorenosť skúsenosti, tvorivosť a kognitívny štýl (judicial style), zameraný na porovnávanie, hodnotenie a posudzovanie informácií. Veľký význam majú aj praktické skúsenosti s vážnymi životnými problémami, prítomnosť mentora „zdokonaľujúceho“ nás v múdrosti, vystavenie sa určitým idiografickým udalostiam alebo sociálnym podmienkam spojené s presvedčením, že sme ich zvládli (Baltes, Staudinger, 2000).
5. Múdrosť je možné ovplyvniť zámerným psychologickým pôsobením a ukazuje sa, že ľudia disponujú poznaním, založeným na múdrosti v širšej miere, než je možno postihnúť našou štandardnou metodikou. Významnú úlohu má aj možnosť zúčastňovať sa na sociálnom diskurze (Staudinger, 1996; Staudinger, Baltes, 1996)
6. City a hodnoty hrajú vo vývine a prejavoch múdrosti významnú úlohu. Osoby disponujúce vyššou úrovňou poznania založeného na múdrosti majú komplexnejší aj variabilnejší emočný profil a menej uprednostňujú hodnoty, sledujúce osobný prospech a šťastie. Viac preferujú hodnoty, sledujúce prospech iných, vrátane angažovania sa vo vyjednávaní a riešení konfliktov (Kunzmann, Baltes, 2003).

Vo výskume, zameranom na analýzu vzájomných súvislostí sociálnej inteligencie, múdrosti a osobnostných charakteristík (Výrost, Kyšľová, 2006) boli na vzorke 44 vysokoškolákov použité metodiky: 1) TSIS (The Tromsø Social Intelligence Scale; Silvera, Martinussen, Dahl, 2001), ktorá obsahuje subškály spracovanie sociálnych informácií, sociálne spôsobilosti a sociálna vnímavosť, 2) skrátená 21 položková verzia Schwartz Value Survey – Basic Human Value Scale postihujúca preferencie 10 hodnôt, 3) IAS - Interpersonal Adjective Scales (Wiggins, 1991) postihujúca 8 interpersonálnych črt a 4) päť posudzovateľov-expertov hodnotilo na 7-bodových škálach spontánne verbálne odpovede respondentov na 5 situácií s použitím piatich kritérií, ktoré

P. B. Baltes a jeho tím (Baltes, Kunzmann, 2003,101) špecifikovali ako poznanie založené na múdrosti.

Výsledky ukázali, že existujú blízke vzájomné vzťahy medzi sociálnou inteligenciou a múdrosťou. Sociálna inteligencia v koncepcii D. H. Silveru a jeho spolupracovníkov (2001) a múdrosť v Baltesovej paradigme sú definované ako systém poznatkov a spôsobilostí uplatňovaný v sociálnom živote, ktorý obsahuje poznanie a usudzovanie o význame a organizovaní života a optimalizácii ľudského vývinu (Baltes, Kunzmann, 2006). Osoby s vyššou úrovňou poznania založeného na múdrosti sa prejavili ako efektívnejšie v spracovaní sociálnych informácií a mali vyššie skóre aj v subškále sociálnych spôsobilostí.

Hodnoty slúžia ako špecifické meta-kritérium pre múdrosť, vyjadrenú relativizmom hodnôt a životných priorít, toleranciou k rozdielom v preferovaní hodnôt jednotlivcom i spoločnosťou (Baltes, Staudinger, 2000). To však nie je prípad sociálnej inteligencie, ako ukázali získané údaje, ktorej vzťahy k hodnotám sú difúznejšie.

Napokon vzťahy interpersonálnych osobnostných črt k múdrosti sú menej priamočiare, ako vyššie popísané. Napriek uvedenému však možno konštatovať, že dominancia a extravézia vytvárajú určité „pozadie“ sociálne inteligentného správania, zatiaľ čo veľký vzťah k ľuďom, bez vypočítavosti a chladu je signifikantnejším korelátom múdrosti.

## **Záver**

Načrtnime v závere možné súvislosti tematických oblastí sociálnej inteligencie, sociálnych kompetencií a múdrosti, ktoré sme v predošlom texte rozoberali viac-menej nezávisle. Pokiaľ ide o vzťah sociálnej inteligencie a sociálnej kompetencie možno sociálnu inteligenciu chápať ako bazálnejšiu štruktúru vo väzbe na inteligenciu vo všeobecnejšom zmysle. Sociálna kompetencia (kompetencie) je určitou nadstavbou, zreteľne sa manifestuje v správaní. K jej rozvoju sa využívajú rôzne výcvikové a intervenčné programy. Pojem múdrosť sa chápe ako výnimočná úroveň existencie človeka vo svete a predstavuje ideál ľudského vývoja. Psychologický obsah chápania múdrosti je sociálne a kultúrne podmienený. Ide o komplexný fenomén, zahŕňa popri kognitívnych aspektoch (abstraktná či všeobecná inteligencia) najmä osobnostné aspekty, ale aj hodnotovú zameranosť individua. Sociálna inteligencia a sociálna kompetencia teda zrejme zohrávajú určitú úlohu pri formovaní toho, čo nazývame múdrosť. V každom prípade však vo väzbe a v kontexte mnohých iných psychologických charakteristík.

## Literatúra

- ALEXANDER, C. N., LANGER, E. J. (Eds.), 1990, Higher stages of human development. New York, Oxford University Press.
- ANDERSON, S., MESSICK, S., 1974, Social competency in young children. *Developmental Psychology*, 10, 282–293.
- ARDELT, M., 2000, Wisdom, religiosity, purpose in life, and attitudes toward death. [http://www.meaning.ca/pdf/2000proceedings/monika\\_ardelt.pdf](http://www.meaning.ca/pdf/2000proceedings/monika_ardelt.pdf)
- BALTES, P. B., GLUCK, I., KUNZMANN, U., 2002, Wisdom, it's structure and function in succesful lifespan development. In C. R. Snyder, S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology*. New York, Oxford University Press, 327-350.
- BALTES, P. B., KUNZMANN, U., 2003, *Wisdom*. *Psychology*, 16, 3, 131-133.
- BALTES, P. B., KUNZMANN, U., 2004, The two faces of wisdom: Wisdom as a general theory of knowledge and judgment about excellence in mind and virtue vs. wisdom as everyday realization in people and products. *Human Development*, 47, 290-299.
- BALTES, P. B., KUNZMANN, U., 2006, Wisdom and aging: The road toward excellence in mind and character. In D. C. Park, N. Schwarz (Eds.), *Cognitive aging: A primer* (2nd ed.), Psychology Press (in press).
- BALTES, P. B., STAUDINGER, U. M., 2000, Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence. *American Psychologist*, 55, 122-136.
- BARNES, M. L., STERNBERG, R. J., 1989, Social intelligence and decoding of nonverbal cues. *Intelligence*, 13, 263-287.
- BAR-ON, R., 2005, The Bar-On model of emotional-social intelligence (ESI). In P. Fernández-Berrocal, N. Extremera (Eds.), *Special issue on emotional intelligence*. *Psicotherma*, 17, 1-28.
- BAUMGARTNER, F., FRANKOVSKÝ, M., 2004, Possibilities of a situational approach to social intelligence research. *Studia psychologica*, 46, 273-277.
- BAUMGARTNER, F., OROSOVÁ, O., VÝROST, J., 2006, Sociální inteligence, sociální kompetence. In J. Výrost, I. Slaměník (Eds.), *Sociální psychologie*. Praha, Grada, (v tlači).
- BAUMGARTNER, F., VASILOVÁ, K., 2006, K problematike merania sociálnej inteligencie. In M. Blatný, D. Vobořil, P. Květon, M. Jelí-

- nek, V. Sobotková (Eds.), Sociální procesy a osobnost 2005. Brno, Psychologický ústav AV ČR, 8-16.
- BJORKQVIST, K., OSTERMAN, K., KAUKIAINEN, A., 2000, Social intelligence-empathy-aggression? Aggression and Violent Behavior, 5, 191-200.
- BOST, K., VAUGHN, B. E., HELLER, C., 1998, Secure base support for social competence: Attachment Q-sort correlates of security and social competence in a sample of African-American children attending Head Start. <http://parenthood.library.wisc.edu/Bost/Bost.html>
- BREMNER, W., TOPPING, K., Promoting social competence. In collaboration with Scottish Executive. <http://www.dundee.ac.uk/psychology/prosoc.htm>
- CANTOR, N., KIHLLSTROM, J. F., 1987, Personality and social intelligence. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- CARVER, C. S., 1997, You want to measure coping but your protocol's too long: Consider the Brief COPE. International Journal of Behavioral Medicine, 4, 92-100.
- CLAYTON, V. P., BIRREN, J. E., 1980, The development of wisdom across the life span: A reexamination of an ancient topic. In P. B. Baltes, J. O. G. Brim (Eds.), Life-span development and behavior. New York, Academic Press, 3, 103-135.
- CSIKSZENTMIHALYI, M., RATHUNDE, K., 1990, The psychology of wisdom: An evolutionary interpretation. In R. J. Sternberg (Ed.), Wisdom: Its nature, origins, and development. New York, Cambridge University Press, 25-51.
- DOBEŠ, M., 2006, Výsledky skríningového prieskumu sebahodnotenia u žiakov 7. roč. ZŠ. Sociálne procesy a osobnosť, Stará Lesná, (v tlači).
- Evaluating national outcomes. <http://www.arizona.edu/fcr/fs/nowg/index.html>
- ERIKSON, E. H., 1959, Identity and the life cycle. New York: International University Press,
- FEDÁKOVÁ, D., JELEŇOVÁ, I., 2004, Correlates of social and emotional intelligence. Studia psychologica, 46, 291-295.
- FORD, M. E., TISAK, M. S., 1983, A further research for social intelligence. Journal of Educational Psychology, 75, 197-206.
- GARDNER, H., 1993, Multiple intelligences: The theory in practice. New York: Basic Books.
- GOLEMAN, D., 1997, Emoční inteligence. Praha, Columbus.

- GOLEMAN, D., 1998, Working with emotional intelligence. New York, Bantam Books.
- GUILFORD, J. P., 1967, The nature of intelligence. New York, McGraw-Hill.
- HUNT, T., 1928, The measurement of social intelligence. *Journal of Applied Psychology*, 12, 317-334.
- HŘEBÍČKOVÁ, M., URBÁNEK, T., 2001, NEO pětifaktorový osobnostní inventář (podle NEO Five-Factor Inventory, P. T. Costa, R. R. McCrae). Praha, Testcentrum.
- JONES, K., DAY, J. D., 1997, Discrimination of two aspects of cognitive-social intelligence from academic intelligence. *Journal of Educational Psychology*, 89, 3, 486-497.
- KAŇUKOVÁ, A., 2006, Vzťah medzi osamelosťou a sociálnou inteligenciou. Nepublikovaná diplomová práca, FF PU, Prešov.
- KEATING, D. P., 1978, A search for social intelligence. *Journal of Educational Psychology*, 70, 218-223.
- KIHLSTROM, J. F., CANTOR, N., 1989, Social intelligence and personality: There's room for growth. In R. S. Wyer, T. K. Srull (Eds.), *Advances in Social Cognition*. Vol. 2, 197-214. Hillsdale, N. J., Erlbaum.
- KIHLSTROM, J. F., CANTOR, N., 2000, Social intelligence. In R. J. Sternberg (Ed.), *Handbook of intelligence*. (2nd ed.), Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 359-379.
- KOSMITZKI, C., JOHN, O. P., 1993, The implicit use of explicit conceptions of social intelligence. *Personality and Individual Differences*, 15, 11-23.
- KUNZMANN, U., BALTES, P. B., 2003, Wisdom-related knowledge: Affective, motivational, and interpersonal correlates. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29, 9, 1104-1119.
- LaFRENIERE, P. J., DUMAS, J. E., 1995, Social competence and behavior evaluation. LA, Western Psychological services.
- LARSSON, B., 1999, Social competence and emotional/behavioral problems in 6-16 years-old Swedish school children. *European Child and Adolescent Psychiatry*, 8, 1, 24-33.
- LEJKOVÁ, L., BAUMGARTNER, F., (v tlači), Sociálna inteligencia ako jeden z osobnostných faktorov, sociodemografické faktory a syndróm vyhorenia u zdravotníckych pracovníkov. Človek a spoločnosť.
- LUPTÁK, D., 2003, Inteligencia a inteligentné správanie v kontexte vývoja komplexných dynamických systémov. In I. Ruisel (Ed.), In-

- teligencia v rôznych kontextoch. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 66-67, (CD ROM).
- MAGNUSSON, D. (Ed.), 1981, *Toward a psychology of situations*. Hillsdale, NJ. L. Erlbaum.
- MAKOVSKÁ, Z., KENTOŠ, M., 2006, Correlates of social and abstract intelligence. *Studia psychologica*, 48, 259-264.
- MARLOWE Jr., H. A., 1986, Social intelligence: Evidence for multi-dimensionality and construct independence. *Journal of Educational Psychology*, 78, 52-58.
- MAYER, J., SALOVEY, P., 1993, The intelligence of emotional intelligence. *Intelligence*, 17, 433.
- McADAMS, D. P., de St. AUBIN, E. (Eds.), 1998, *Generativity and adult development: How and why we care for the next generation*. Washington, American Psychological Association,
- OROSOVÁ, O., SARKOVÁ, M., MADARASOVÁ GECKOVÁ, A., KATRENIÁKOVÁ, Z., 2004, Sociálna inteligencia, sociálna kompetencia – definície a prístupy k ich skúmaniu. *Československá psychologie*, 4, 306-315.
- POLKI, P., KAHKONEN, P., KUKKONEN, P., 1997, Children's social competence and the external resources of the family. *Psykologia*, 32/1, 31-39.
- POSPĚCHOVÁ, T., 2003, *Vybrané komponenty sociální kompetence ve vztahu k ostatním osobnostným charakteristikám*. Ročníková práce, MU Brno.
- PUTZ-OSTERLOH, W., 1993, Computer assisted diagnosis of social competence in a complex decision scenario. <http://www.uni-bayreuth.de/forschungsbericht/94/pen96019221.html>
- RUISEL, I., 1992, Úvahy o sociálnej inteligencii. In Z. Ruiselová, I. Ruisel (Eds.), *Praktická inteligencia I (Teoretické a metodologické problémy)*. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 107-127.
- RUISEL, I., 2000, *Základy psychologie inteligence*. Praha, Portál.
- ŘÍČAN, P., 1971, *Test intelektového potenciálu (T.I.P.)*. Psychodiagnostické a didaktické testy, Bratislava.
- SALOVEY, P., MAYER, J., 1990, Emotional intelligence. *Imagination, Cognition, and Personality*, 9, 185-211.
- SARASON, B. R., 1981, The dimensions of social competence: Contributions from a variety of research areas. In J. - D. Wine, M. D. Smye (Eds.), *Social competence*. New York, Guilford Press.

- SHU-CHEN LI, KUNZMANN, U., 2004, Research on intelligence in German-speaking countries. In R. J. Sternberg (Ed.), *International handbook of intelligence*. Cambridge, Cambridge University Press, 135-169.
- SCHNEIDER, R. J., ACKERMAN, P. L., KANFER, R., 1996, To "act wisely in human relations": Exploring the dimensions of social competence. *Personality & Individual Differences*, 21, 469-482.
- SCHWARTZ, S. H., 1994, Are there universal aspects in the structure and contents of human values? *Journal of Social Issues*, 50, 19-45.
- SILVERA, D. H., MARTINUSSEN, M., DAHL, T. I., 2001, The Tromsø social intelligence scale. A self report measure of social intelligence. *Scandinavian Journal of Psychology*, 42, 313-319.
- STAUDINGER, U. M., 1996, Wisdom and the social-interactive foundation of the mind. In P. B. Baltes, U. M. Staudinger (Eds.), *Interactive Minds: Life-span perspectives on the social foundation of cognition*. New York: Cambridge University Press, 276-315.
- STAUDINGER, U. M., 1999, Older and wiser? Integrating results on the relationship between age and wisdom-related performance. *International Journal of Behavioral Development*, 23, 641-664.
- STAUDINGER, U. M., BALTES, P. B., 1996, Interactive minds: A facilitative setting for wisdom-related performance? *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 746-762.
- STERNBERG, R. J., 1985, *Beyond IQ: A triarchic theory of human intelligence*. New York, Cambridge University Press.
- STERNBERG, R. J., 1985, Implicit theories of intelligence, creativity, and wisdom. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 607-627.
- STERNBERG, R. J. (Ed.), 2004, *International handbook of intelligence*. Cambridge, Cambridge University Press, 135-169.
- STERNBERG, R. J. (Ed.), 1990, *Wisdom: It's nature, origins, and development*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STERNBERG, R. J., JORDAN, J., 2005, *A handbook of wisdom: Psychological perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STONES, S., 2001, Developing social competence in companies and people. <http://www.stepping-stones.org/page17.html>
- TOMÁS DE ALMEDIA, A.M., ALTE DE VEIGA, M.F., PINTO ROCHA, M. C., 1998, Portugal - school based promotion of social competence and anti-violence policies. <http://www.gold.ac.uk/euconf/posters/portugal.html>

- VASILOVÁ, K., BAUMGARTNER, F., 2005, Why is social intelligence difficult to measure? Človek a spoločnosť, Dostupné na: <http://www.saske.sk/cas/4-2005>
- VASILOVÁ, K., VÝROST, J., 2004, Solving interpersonal situations as the indicator of social intelligence. *Studia psychologica*, 46, 279-285.
- VÝROST, J., 2002, Sociálna kompetencia či sociálne kompetencie? In F. Baumgartner, M. Frankovský, M. Kentoš, Sociálne procesy a osobnosť. Košice, SvÚ SAV, 329-332, (CD ROM).
- VÝROST, J., FRANKOVSKÝ, M., BAUMGARTNER, F., 2003, Interakčný prístup v diagnostike osobnosti: Možnosti a obmedzenia. Košice, SvÚ SAV, CD ROM.
- VÝROST, J., KYŠELOVÁ, M., 2006, Personality correlates of social intelligence. *Studia psychologica*, 48, 207-212.
- WALKER, H. M., MCCONNELL, S. R., ENDERBY, P. M., 1995, Walker-McConnell scale of social competence and school adjustment, adolescence version. Wadsworth Pub Co.
- YORK, J., KRONBERG, R., DOYLE, M. B., 1993, Creating inclusive school communities. <http://ssd.k12.mo.us./Inclusion/routinesadd2.htm>
- WELSH, J. A., BIERMAN, K. L., 1998, Social Competence. Gale encyclopedia of childhood and adolescence. Gale research.
- WIGGINS, J. S., 1991, The Interpersonal Adjective Scales (IAS) manual. Psychological Assessment Resources, Inc., Odessa, Florida.
- ZSOLNAI, A., 1998, Development of social competence in adolescence. *Magyar pedagógia*, 4, 339-362.



# IMPLICITNÉ TEÓRIE INTELIGENCIE, ZVLÁDANIE NÁROČNÝCH SITUÁCIÍ A ANXIETA

Zdena Ruiselová, Alexandra Prokopčáková

Výskum v oblasti implicitných teórií inteligencie sa zaoberá tým, ako laici percipujú inteligenciu, resp. inteligentného človeka a ako si vytvárajú vlastné koncepcie inteligencie, podporené ich pozorovaním inteligentných ľudí pri každodenných činnostiach, riešení problémov, vo vzájomných interakciách aj pri zvládaní náročných životných situácií.

Zvýšený záujem o implicitné teórie možno pozorovať už viac ako dve desaťročia, zhruba od doby, keď sa aj americká kognitívna psychológia zamerala viac na ekologickú validitu, t. j. na spracovanie a výskum situácií každodenného života.

Z mnohých autorov so spomínanou orientáciou je potrebné aspoň spomenúť U. Neissera, N. Cantora a W. Mischela a najmä R. J. Sternberga so spolupracovníkmi, ktorí problematiku implicitných teórií intenzívne rozvinuli a neskôr obohatili aj o kroskultúrne porovnávacie štúdie.

## **Teória prototypov a teória exemplárov**

Jednou zo základných teórií bola Cantorovej a Mischelova (1979), ako aj Neisserova (1979) predstava kognitívnej reprezentácie inteligencie ako prototypu. Tento model, ktorý bližšie opísal napr. I. Ruisel (2004) predpokladá, že si v pamäti ukladáme akýsi zoznam alebo tabuľku atribútov nášho ideálu inteligentnej osoby a ostatných posudzujeme vzhľadom na tento prototyp. Takáto línia výskumov sa vo svete stala populárnou a dodnes sa bežne používa.

Inou teóriou, alternatívnou k prototypovej, je tzv. teória exemplárov (napr. Nosofsky, 1992; Smith, Zarate, 1992; Paulhus et al., 2002). Ide v nej o to, že u individua kognitívna reprezentácia „inteligencie“ obsahuje pamäťové obrazy inteligentných ľudí. Empirický výskum s touto teóriou reprezentujú najmä práce D. L. Paulhusa a jeho spolupracovníkov.

Napríklad v štúdií D. L. Paulhusa a M. A. Landolta (2000) sa získali „exempláre“ veľmi inteligentných ľudí od 798 študentov a 351 dospelých z USA a Kanady. Ukázalo sa, že najpopulárnejšie (najfrekventovanejšie) „exempláre“ boli u študentov podobné. U dospelých boli tiež podobné, ale odrážali generačné a kultúrne vplyvy. Zhluková analýza

získaných údajov ukázala na jednej strane podobnosti vo všetkých vzor-  
kách, na druhej strane však pomerne veľkú diverzitu v oblastiach,  
z ktorých boli „ inteligentné exempláre“ vyberané. Pomocou multidimenzionálneho škálovania sa zistili 2 dimenzie, ktoré boli pre delenie rôznych „kandidátov“ dôležité – dimenzia verejné versus privátne pôsobenie a dimenzia subjektívna (mentálna) oblasť versus fyzikálna oblasť sveta ako oblasť pôsobenia. Jasnejšie to ukazujú výsledky klastrovej analýzy – získalo sa 5 zhlukov: vedecká inteligencia (Einstein, Hawking), umelecká inteligencia (Mozart, Shakespeare), inteligencia podnikateľská (Trump, Gates), inteligencia komunikačná (prezident USA, predseda vlády) a inteligencia morálna (Gándhí, M. L. King).

Ukázalo sa teda – podobne ako v prácach H. Gardnera aj R. J. Sternberga, že inteligencia je veľmi komplexný a heterogénny pojem, a to aj pri posudzovaní vzdelanými laikmi.

Podobne ako pri explicitných teóriách inteligencie prebieha dlhodobá diskusia o vplyve dedičnosti a prostredia (nature vs. nurture) na inteligenciu, aj v oblasti implicitných teórií inteligencie sa možno stretnúť s úvahami o tom, či je inteligencia daná, nemenná kvalita, alebo je meniteľná a akú úlohu v týchto zmenách môže hrať vlastné úsilie jednotlivca. Smer, ktorý sa tejto otázke intenzívne venuje už od 80-tych rokov 20. storočia, reprezentujú najmä práce C. S. Dweckovej a jej spolupracovníkov. Začali prácami týkajúcimi sa výkonovej motivácie a problematiky naučenej bezmocnosti (vychádzajúcimi zo Seligmanovej teórie), avšak neskôr sa viac venovali implicitným teóriám inteligencie a ich súvislosti s výkonom (najmä v škole) a výkonovou motiváciou.

## **Teória C. S. Dweckovej**

Podľa teórie C. S. Dweckovej ide o spojenie tzv. "mastery-oriented" myslenia (t. j. myslenia zameraného na získanie majstrovstva) a chápania inteligencie u jednotlivca, teda vlastne o jeho implicitnú teóriu inteligencie. Sú možné dve chápania:

1) *Teória fixnej inteligencie (entity theory) – inteligencia je daná, jej úroveň je určitá, nemožno ju meniť.*

Výskumy ukazujú, že jednotlivcom, ktorí túto teóriu zastávajú, vyhovuje, keď s menším úsilím podávajú dobré výkony (lepšie ako ostatní). Ťažkosti a neúspechy spochybňujú ich inteligenciu, dokonca aj vtedy, keď majú v ňu vysokú dôveru. Výzvy sú ohrozením ich sebahodnotenia (self-esteemu), a preto sa radšej vyhýbajú úlohám, ktoré môžu spôsobiť ťažkosti, dokonca aj vtedy, keď ich už v minulosti dokázali úspešne vyriešiť. Výskumy v tejto súvislosti ukazujú, že títo jedinci

majú nechuť k výzvam, sú príliš zameraní na to, aby vyzerali múdro, a majú aj zníženú schopnosť zvládať neúspechy.

2) *Teória meniteľnej inteligencie (incremental theory) – predpokladá sa, že ak sa vynaloží dostatočné úsilie, inteligencia môže rásť.*

Nie je hlavné to, aká je úroveň inteligencie teraz, ale to, že ľudia zastávajúci túto teóriu si myslia, že každý, kto vynaloží dostatočné úsilie (a je vhodne vedený), môže zvýšiť svoje intelektové schopnosti. Výskumy ukazujú, že študenti, ktorí majú takýto prístup, sa nesnažia natoľko vyzerat' múdro, skôr sa sústreďujú na príležitosti, ako sa niečo ďalšie naučiť. Dokonca aj tí, ktorí príliš neveria svojim schopnostiam, sa viac snažia úlohy riešiť.

V súvislosti s týmito teóriami sa vo výskumoch ukazuje, že zástancovia inkrementálnej teórie sa viac zameriavajú na tzv. "mastery-oriented" myslenie, na poznávanie a učenie ako proces získavania vedomostí, proces riešenia problémov. Problémy berú skôr ako výzvu, nezaujíma ich natoľko ako budú hodnotení.

Zástancovia entity teórie sú viac orientovaní na to, ako pôsobia, ako budú za svoj výkon hodnotení, sú tzv. "performance-oriented", teda chcú podať perfektný výkon a byť dobre ohodnotení. Problém chápu skôr ako možné ohrozenie, než ako výzvu. Podávajú síce dobrý výkon, ale pred voľbou obtiažneho problému preferujú skôr problém, o ktorom vedia, že ho zvládnu, resp. ho už niekedy zvládli, a tak ich sebaobraz natoľko neohrozí. Veľmi ťažko zvládajú zlyhania, pochybujú vtedy o úrovni svojej inteligencie aj sebaobrazu, aj keď sú ich výkony dobré a inteligencia vysoká.

Ako sme už spomenuli, pri subjektívnom presvedčení o podstate inteligencie ide aj o presvedčenie, či je inteligencia nemenná, daná charakteristika, alebo je meniteľná a k jej zmene môže prispievať vlastné úsilie jednotlivca.

C. S. Dwecková s kolegami zistila, že vo výkonových podmienkach jednotlivcova implicitná teória vlastnej inteligencie orientuje vlastné nastavenie cieľov, čo spätne determinuje reakciu jedinca, keď sa stretne so zlyhaním.

Veľký rozdiel medzi oboma typmi sa však veľmi neprejavuje v situáciách, keď je jedinec úspešný. Jeho nebezpečnosť a sila sa prejaví v situáciách zlyhania. C. S. Dwecková a E. Leggettová (1988) uvádzajú, že v situáciách zlyhania majú jedinci s entity teóriou inteligencie sklon k bezmocnosti: výsledkom sú šokovaní; cítia sa byť ohrození, začnú pociťovať úzkosť alebo nudu; viac sa obávajú zlyhania a snažia sa vyhnúť ďalším takýmto úlohám; ich výkon po porážke v podobných situáciách

prudko klesá, nesnažia sa zistiť príčiny zlyhania a nesnažia sa hľadať riešenia, zlyhanie pripisujú nedostatčnosti vlastnej inteligencie. Slovom, zdá sa, že sú porážkami traumatizovaní a ťažko si zvýšia svoje sebavedomie, ak už raz ich inteligencia bola spochybnená. Jedinci s inkrementálnou teóriou inteligencie sú orientovaní na zvládnutie: aj keď nie sú spokojní so svojím výkonom viac ich zaujíma možnosť niečo sa naučiť, ako to, že zlyhajú. Prejavujú vzrušenie, entuziazmus a optimizmus z možnosti sa niečo naučiť. Gratulujú si k novej výzve. Snažia sa zistiť dôvody svojho predchádzajúceho zlyhania a nájsť alternatívne stratégie vysporiadať sa s problémom. Títo inkrementálni teoretici neustále zlepšujú svoj výkon.

Rozdiel medzi týmito dvomi implicitnými teóriami spočíva v cieľovej orientácii (t. j. výkon verzus niečo sa naučiť). Pre entity teoretikov je vysoká inteligencia niečo magické, niečo čo dáva človeku, ktorý sa narodil s vysokou inteligenciou, isté privilégiá oproti tým s nízkou inteligenciou. Úsilie slúži ako indikátor vysokej resp. nízkej inteligencie. Inteligentní ľudia podľa nich nemusia vynakladať veľké úsilie na to, aby boli úspešní. Keď sa niekto musí veľmi snažiť, znamená to, že má nízku inteligenciu - takže tu množstvo úsilia je mierou inteligencie. Preto sa entity teoretici cítia "najmúdrejší", keď plnia úspešne úlohy bez vynakladania veľkého úsilia. Snažia sa byť úspešní s čo najmenším úsilím, aby tak ukázali iným i sebe, že túto magickú silu majú. Pre inkrementálnych teoretikov je úsilie prostriedkom k dosiahnutiu cieľa - zlepšenia vlastnej schopnosti.

Kruciálnym faktorom pre výkon je podľa C. S. Dweckovú teda to, ako sú jednotlivci schopní zvládať výzvy a nezdary, ako reagujú na neúspech, najmä pri riešení problémov. C. S. Dwecková a L. A. Soričová (1999) uvádzajú, že znakom úspešných jednotlivcov je (podľa všeobecne vládnuúcich názorov) to, že majú radi učenie, vyhľadávajú výzvy, vysoko hodnotia úsilie a vytrvávajú v riešení aj pri ťažkostiach. C. S. Dwecková pokladá príklon k "mastery-oriented" mysleniu, resp. k bezmocnosti ako štýlu – nie za otázku schopností, ale za otázku nastavenia (mind-set).

Implicitné teórie C. S. Dwecková rozvíja nielen v súvislosti s motíváciou výkonu, ale aj v súvislosti s tým, ako vplývajú na zvládanie – či generujú "vulnerabilitu" alebo "hardiness" v prípade, že sa jednotlivci stretnú s ťažkosťami. Zaoberá sa aj otázkami voľby cieľov v návaznosti na implicitnú teóriu inteligencie jednotlivca. Tieto otázky sú aj predmetom nášho výskumného záujmu.

## Zvládanie náročných situácií

Z toho, čo sme doteraz uviedli, je zrejmä súvislosť implicitných teórií inteligencie (najmä smeru reprezentovaného prácami C. S. Dweckovej a jej spolupracovníkov) aj s problematikou zvládania náročných situácií, najmä s prístupom k zvládaniu, ktorý možno nazvať kognitívno-transakčný a ktorý sa odvíja od prác R. S. Lazarusa (1966) a jeho skupiny už od 60-tych rokov 20. storočia. Táto teória chápe stres ako proces a zdôrazňuje neustálu, recipročnú interakciu jednotlivca a prostredia. Pracuje sa v nej nie so situáciou ako takou, ale s jej kognitívnou reprezentáciou vznikajúcou v mysli percipienta. Podstatou je tu vlastne kognitívne hodnotenie (appraisal) požiadaviek situácie (primárne hodnotenie), ako aj zdrojov možného zvládania (sekundárne hodnotenie). Postupne sa táto teória rozšírila a pretransformovala do teórie zvládania záťaže (Lazarus, 1991), zaoberá sa komplexne emóciami a procesom zvládania záťaže.

V kontakte jednotlivca s vonkajším svetom hrá základnú úlohu jeho integrovaný sprostredkujúci systém, ktorého hlavné aspekty sú kognície a predstavy o vonkajšom svete (včítane sebaobrazu), určité spôsoby spracovania informácie, emócie a fyziologické procesy. Je to jeho sprostredkujúci systém, ktorý určuje, aké situácie jednotlivec vyhľadáva alebo akým sa vyhýba (ak je tá možnosť), s akými situačnými podmienkami sa stretáva, ako sú jednotlivé podnety alebo vzory podnetov interpretované a ako sú informácie o prostredí transformované na vnútorné alebo vonkajšie činy. Napríklad anxiózne reakcie sú potom výsledkom hodnotenia situačných kľúčov, ktoré indikujú možné budúce poškodenie. Tento názor je založený na tvrdení, že vonkajšia hrozba je kognitívne sprostredkovaná a zdôrazňuje úlohu anticipácií a očakávaní ako vysvetľujúcich pojmov, v súlade s dobre známymi teóriami anxiety (Cattell, 1965; Epstein, 1967; Seligman, 1975).

Keďže ľudia majú rôzne životné skúsenosti, môžu rôzne hodnotiť rovnaké poznatkové základy, čo vedie k úplne odlišným emóciám napriek spoločnému chápaniu funkcií vecí. Z toho vyplýva, že kognitívne faktory sú považované za nevyhnutné, ale nie dostačujúce pri vytváraní afektívnych stavov. Napr. vnímanie nebezpečenstva a následné hodnotenie vlastnej schopnosti konať v tomto nebezpečenstve má zjavnú hodnotu pre prežitie. Avšak napr. anxiózni jednotlivci nesprávne preceňujú stupeň ohrozenia spojeného so situáciou a podceňujú vlastné schopnosti zvládnuť danú situáciu (Beck, 1987).

S tým súvisí často v hodnotiacom procese používaný pojem kontrola. Napr. v modeli stresu, pojem kontroly hrá dôležitú úlohu v sní-

maní prostredia, ktorého sa týka kognitívny hodnotiaci proces (Folkman, 1984). Kontrolu možno chápať rôzne. Niekedy sa stotožňuje so všeobecným presvedčením, že človek môže ovládať náhodné činitele vo svojom živote, interné či externé. Výsledky výskumov ukazujú, že ľudia, ktorí sú presvedčení, že sú sami určujúcimi činiteľmi vo svojom živote (t. j. internalisti), sú tolerantnejší voči stresu a používajú adekvátnejšie zvládacie stratégie v stresových podmienkach než tí, ktorí primárne veria vo vonkajšie príčiny. Schopnosť kontroly uľahčuje jednotlivcovi prispôsobenie a zvýšenie efektívnosti. Na druhej strane, nedostatok kontroly je hlavným zdrojom stresu a anxiety.

### **Osobná kontrola**

Mnohí autori pripisujú osobnej kontrole nad vlastným životom centrálny význam pre psychologickú adjustáciu jednotlivca (Abramson, Seligman, Teasdale, Bandura, Scheier, Carver, Marshall, Lang, Magnusson, Torestadt a ďalší). M. F. Scheier a C. S. Carver napríklad vidia rozdiel medzi osobnou kontrolou a optimizmom v tom, že optimizmus zahŕňa aj presvedčenie, že budúci želaný výstup (výsledok) situácie príde nezávisle od jednotlivcovej schopnosti kontrolovať, resp. ovplyvňovať tento výstup.

Ako uvádzajú G. N. Marshall a E. L. Lang (1990), najčastejšie používaná Rotterova škála internality-externality nie je čistou mierou očakávania osobnej kontroly. Je multifaktoriálna a z jej komponentov (získaných faktorovou analýzou, napr. Collinsom - 1974, cit. podľa Marshall, Lang, 1990) - presvedčenie o obtiažnom svete (ťažko ovládateľnom), presvedčenie o predpovedateľnom svete, presvedčenie o spravodlivom svete a presvedčenie o politicky zodpovednom svete - len dimenzia presvedčenie o obtiažnom svete je priamo relevantná pre percepciu osobnej kontroly (osobného majstrovstva).

Všeobecnejšia cesta k postihnutiu majstrovstva, resp. bezmocnosti vedie podľa nášho názoru cez tzv. "self-mastery" v ponímaní L. I. Pearlina a C. Schoolera (1978). "Self-mastery" sa tu chápe ako stupeň do akého jednotlivci vnímajú samých seba ako „majstrov“ v situáciách, do ktorých sa dostávajú – teda ide vlastne o otázku osobnej kontroly udalostí a jej percepcie. Osobná kontrola (resp. jej vnímanie) reflektuje očakávanie vlastnej schopnosti ovplyvniť výsledok, resp. dôsledok danej situácie. Na skúmanie osobného majstrovstva vs. bezmocnosti bola vyvinutá týmito autormi unidimenzionálna škála SM (Self-Mastery). Ide o 7-položkovú škálu merajúcu stupeň do akého jednotlivec percipuje vlastné osobné majstrovstvo (osobnú kontrolu) v životných situáciách.

Škála má vyhovujúce psychometrické charakteristiky (Pearlin, Schooler, 1978; Marshall, Lang, 1990).

Spomenieme ešte jeden prístup k osobnej kontrole - ide o súčasť teórie riešenia problémov P. P. Heppnera (kde subdimenziami riešenia problémov sú: sebadôvera v riešení problémov, priblíženie - vyhýbanie, osobná kontrola - napr. Heppner, Petersen, 1982) a súvislosť tejto teórie s atribúciami. Zaujíma nás najmä vo vzťahu k už spomínanej problematike implicitných teórií a k úlohe vlastného úsilia v jednotlivých chápaniach (entity teórie a inkrementálnej teórie).

## Atribúcie

Základné atribučné delenie (internalita - externalita) rozvinul klasik atribučných teórií Weiner na základe výsledkov vlastných výskumov v tom zmysle, že jednotlivci s vysokou výkonovou motiváciou majú tendenciu percipovať svoje neúspešné výkony ako zapríčinené nedostatkom úsilia (teda ako internú - prechodnú a kontrolovateľnú príčinu). Jednotlivci s nízkou výkonovou motiváciou nevykazujú túto atribučnú konfiguráciu, ale naopak, zameriavajú sa na stabilné a nekontrolovateľné faktory. Pripomína to do značnej miery Seligmanovu teóriu naučenej bezmocnosti i negatívne očakávania (interné, globálne a stabilné atribúcie neúspechu) u depresívnych jednotlivcov (podľa Becka, 1987).

Výsledky výskumov P. P. Heppnera a jeho spolupracovníkov (Baumgardner, Heppner, Arkin, 1986) ukázali, že riešitelia problémov, ktorí sami seba hodnotili ako úspešných, atribuovali príčiny všeobecných (intrapersonálnych) problémov interným, variantným a kontrolovateľným faktorom (t. j. úsiliu). Podobne aj príčiny interpresonálnych problémov pokladali za interné a kontrolovateľné. Takíto jednotlivci môžu byť považovaní za perzistentnejších a motivovanejších v riešení problémov a ich odpovede bývajú viac úlohovo orientované.

Súvislosť atribúcií s implicitnými teóriami a so zvládaním náročných situácií možno ilustrovať nasledujúcou tabuľkou podľa C. S. Dweckovej a E. Leggettovej (1989):

	Entity teória	Inkrementálna teória
Ciele	"výkon" ukazuje, že máte príslušné schopnosti	"učenie" rozvíjajú sa a zlepšujú sa príslušné schopnosti
Atribúcie	schopnosť	úsilie
Reakcia na spätnú väzbu	vyhľadávanie pozitívneho a odmietanie negatívneho hodnotenia	"mastery-oriented" zvládanie negatívnej spätnej väzby

Variabilita v riešení rôznych typov problémov súvisiaca s atribúvaním príčin vlastného úspechu a neúspechu však nasvedčuje skôr interakčnému chápaniu (osobnosť verzus situácia) než globálnemu atribučnému štýlu vo všetkých situáciách.

## **Anxieta**

Ako sme už uviedli, ďalšou charakteristikou, ovplyvňujúcou efektívnosť zvládania náročných situácií je nepochybne anxieta. Reprezentuje subjektívne vnímané očakávanie možného fyzického, psychického alebo interpersonálneho ohrozenia.

Anxieta ako vlastnosť (črta) odráža stabilnú predispozíciu odpovedať na podnety ohrozujúce sebahodnotenie úzkostným stavom (Spielberger, 1966, 1972).

Anxieta (ako stav) má podľa M. W. Eysencka (1981) tak kognitívny ako aj motivačno-fyziologický vplyv. Kognitívne - anxieta redukuje kapacitu operačnej pamäti generovaním poznatkov, ktoré sú pre úlohu irelevantné. Motivačne - predpokladá sa, že anxieta zvyšuje úsilie, takže anxiózní jednotlivci sú často schopní udržať si výkonnosť za cenu zvýšeného úsilia. Pri ľahkých úlohách vynaloženie tohto úsilia môže umožniť anxióznym jednotlivcom podať lepší výkon než jednotlivcom s nižšou úrovňou anxiety.

Úzkosti sa pripisuje istá adaptačná funkcia vtedy, keď je mierna (Lazarus, Averill, 1972). Fyziologická a psychologická excitácia a aktívacia, ktorá ju sprevádza, môže pomôcť jednotlivcovi, aby si udržal bdelosť a zároveň sa prispôbil danej situácii.

Ak je však anxieta príliš vysoká, môže mať opačný účinok, obmedzuje pozornosť na signály, ktoré sú z hľadiska vhodného riešenia bezvýznamné. Vysoká anxieta môže (v kombinácii s niektorými typmi situácií) spôsobiť značné zhoršenie výkonu i jeho negatívnu predikciu. Otázkou, ktorá nás v tejto súvislosti zaujíma, je vzťah anxiety a preferencie fixnej (entity), resp. inkrementálnej teórie inteligencie.

Vzťah medzi implicitnými teóriami a školskou anxietou u adolescentov skúmali V. L. Henderson a C. S. Dwecková (1990). Predpokladali, že študenti, ktorí sú presvedčení, že ich atribúty sú fixné aspekty selfu, budú prežívať väčšiu anxiету než tí ostatní, najmä ak majú aj nízku sebadôveru. Výsledky ukázali, že entity teoretici v porovnaní s inkrementálnymi teoretikmi mali vyššiu úroveň anxiety a študenti, ktorí veľmi nedôverovali svojej inteligencii, mali tiež vyššiu úroveň anxiety než tí druhí. Ako sa predpokladalo, interakcia týchto dvoch premenných



(implicitnej teórie inteligencie a dôvery vo vlastnú inteligenciu) bola signifikantná a ukázala, že entity teoretici s nízkou sebadôverou mali vyššiu úroveň anxiety než tí ostatní. Nezistil sa vplyv pohlavia na výsledky ani vplyv školských známok na úroveň anxiety. Autori dospeli k záveru, že zmeny, ku ktorým dochádza v adolescencii sú pre niektorých hroživé, zatiaľ čo pre iných predstavujú príležitosť pre rast a rozvoj.

Minulá skúsenosť determinuje naše hodnotenie udalostí, iných i seba samých včítane našich presvedčení o vlastných schopnostiach zvládnuť isté situácie. Naše presvedčenia a interpretácie desivých situácií determinujú naše konanie i pocity v týchto situáciách. Tento proces je však zložitý a podľa teoretikov kognitívneho a sociálneho učenia pozostáva z niekoľkých krokov: najprv musíme situáciu vnímať vrátane vlastných vnútorných reakcií (naše vnímanie môže byť realistické alebo skreslené), potom situáciu hodnotíme (ako dôležitú alebo nepodstatnú, hroznú alebo dobrú), následne hodnotíme vlastnú schopnosť zvládnuť situáciu a napokon rozhodneme, čo urobíme a reagujeme emóciami alebo konaním.

Kognitívna teória sa zjavne líši od teórie stresu ako vrodeneho tlaku, prirodzenej potreby, automatickej reakcie alebo podmienenia. Kognitívna teória pripisuje mysli centrálnu úlohu v psychológii; tvrdí, že hlavne naše vedomé poznanie (myslenie) určuje to, čo robíme a čo cítime. Naša myseľ funguje zvláštnym spôsobom a môže byť racionálna alebo iracionálna.

Anxieta a strach sa môže objaviť na základe toho, ako vnímame a reagujeme na situáciu. Možno pomôže odlíšiť *chybné vnímanie*, t. j. naučené skreslenia alebo deformácie, ku ktorým dochádza počas procesu vnímania situácie od *iracionálnych myšlienok*, t. j. takmer bežných iracionálnych reakcií na danú situáciu. Podľa Alberta Ellisa iracionálne myšlienky reprezentujú presvedčenie, že všetko musí ísť tak, ako chceme my, a ak nie, "vyvedie nás to z konceptu" a rozruší nás to.

Výskumníci však pochybujú o tom, že strach a anxiety sú dôsledkom výlučne kognícií a že emócie plné strachu možno oslabiť len zmenou myslenia. Myšlienky, emócie a konanie sú tak vzájomne prepojené, že pravdepodobne nemožno zmeniť jedno bez zmeny ostatných, ale nie je záruka, že zmenou jedného, napríklad myslenia, sa vždy zmení aj ostatné, napr. strach.

A. Bandura (1986) ako aj R. S. Lazarus (1984) so svojimi spolupracovníkmi sú presvedčení, že stres a anxiety sa v prvom rade objavujú vtedy, keď si myslíme, že nedokážeme zvládnuť prichádzajúci problém.

Samozrejme, že to zahŕňa zváženie podstaty a vážnosti hrozby vzhľadom na druh a účinnosť zvládacích mechanizmov, o ktorých si myslíme, že ich dokážeme použiť.

## Novšie prístupy k zvládaniu

Základnými kategóriami v známom Lazarusovom prístupe k zvládaniu je zvládanie zamerané na problém a zvládanie zamerané na emócie. Aj mnohí iní autori (cit. podľa Schwarzer, Taubert, 2002) odlišujú inštrumentálne a emočné zvládanie, pričom používajú pre tieto typy rôzne názvy, napr. Brandstädter - asimilatívne vs. akomodatívne zvládanie, Taylor - "mastery" vs. "meaning", a Rothbaum - primárna vs. sekundárna kontrola. V týchto teóriách hrajú dôležitú úlohu osobné (napr. sociálna kompetencia, empatia, asertivita, optimizmus, "self-efficacy") i sociálne zdroje zvládania (napr. sociálna podpora - inštrumentálna, informačná a emočná).

Ďalším rozvinutím teórií stresu a zvládania je Hobfollova (1988) koncepcia zachovania zdrojov zvládania ako hlavného motívu pri potýkaní sa so stresovou situáciou. Pre Hobfollovu teóriu je centrálna strata zdrojov. Rozlišuje tri kategórie: zdroje, ktorým hrozí strata, zdroje skutočne stratené a zlyhanie pri získavaní zdrojov.

V súčasnosti sa rozvíja trend rozširovať výskum stresu a zvládania o prepojenie s pozitívnymi snahami, ktoré v minulosti boli zahrnuté do problematiky motivácie. Pojmy ako "mastery", optimalizácia, výzvy a získavanie zdrojov orientujú teórie zvládania viac pozitívnym smerom. Jednou z novorozvíjaných teórií je aj teória proaktívneho zvládania (Schwarzer, Taubert, 2002). Rozlišuje sa v nej medzi *reaktívnym zvládaním* - vzťahuje sa na ohrozenie resp. ujmu, ktorá vznikla v minulosti; *preventívnym zvládaním* - vzťahuje sa na neurčitý ohrozujúci stresor v ďalekej budúcnosti; *proaktívnym zvládaním* - vzťahuje sa na prichádzajúce výzvy, ktoré sa chápu ako potenciálne sebarozvíjajúce; *anticipačným zvládaním* - úsilie vyporiadať sa s blížiacou sa hrozbou. Tu sa jednotlivec už stretáva s kritickou udalosťou, o ktorej je isté alebo takmer isté, že nastane v blízkej budúcnosti. Je tu riziko novej ujmy a jedinec musí toto riziko zvládnuť. Situáciu hodnotí ako ohrozujúcu alebo ako výzvu alebo ako možný zisk, alebo ako kombináciu všetkých týchto možností. Anticipačné zvládanie sa teda môže chápať ako manažment známeho rizika zameraný na prevenciu a boj so stresom alebo na maximalizáciu anticipovaného zisku. Jedným z osobných zdrojov je tu podľa R. Schwarzera situačne špecifická "coping self-efficacy", ako aj optimistická sebadôvera v zvládnutie situácie.

Proaktívne zvládanie sa chápe ako budovanie všeobecných zdrojov (osobných aj sociálnych), ktoré pomáhajú pri cieľoch chápaných ako výzva v osobnom raste. Vidí sa riziko, požiadavky aj príležitosti v budúcnosti, ale nechápu sa ako ohrozenie a straty. Zvládanie sa týka manažmentu cieľov, nie manažmentu rizika. Hľadá sa konštruktívna cesta zvládania a rastu.

Podobným smerom sa ubera salutogenetický prístup, ktorý dovoľuje postihnúť efektívnosť zvládacích procesov a zameriava sa na to, čo odlišuje „úspešných zvládateľov“ aj tých najťažších záťažových situácií od ostatných, teda vyhľadáva charakteristiky osobnosti i protektívne faktory, s ktorými sa úspešné zvládanie náročných situácií spája.

V zmysle spomínanej orientácie A. Antonovsky operačne definuje koherenciu ako kohéznosť celkovej životnej orientácie; ako spoliehanie sa hlavne na seba samého v anticipácii a kontrole udalostí a na vysokú pravdepodobnosť toho, že udalosti sa budú vyvíjať podľa očakávania. Antonovského teória SOC - Sense of Coherence, t. j. pojem koherencie v chápaní sveta ako zmysluplného celku - obsahuje tak kognitívne ako i emočné komponenty a podľa autora je súčasťou štruktúry osobnosti. SOC tvoria tri dimenzie, ktoré je potrebné sledovať vo vzájomnej integrácii: zrozumiteľnosť, zvládnuteľnosť a zmysluplnosť.

V Bandurovej sociálno-kognitívnej teórii (bližšie pozri Janoušek, 1992) je v tejto súvislosti s autoreguláciou rozoberaný proces sebauplatnenia (self-efficacy) - vnímania vlastnej účinnosti. Týka sa ovplyvňovania interakcie v rámci troch hlavných komponentov Bandurovho triadického modelu: prostredie, kognície a správanie. Sebauplatnenie sa týka na jednej strane skutočnej účinnosti v zvládaní vlastného prostredia a na druhej strane ide o percepciu sebauplatnenia, vieru v sebauplatnenie a uvažovanie o ňom. Táto percepcia ovplyvňuje do istej miery myšlienkové procesy, aktivitu aj emocionalitu (hlavne stupeň aktivácie). Na základe výskumov A. Bandura vyvodzuje, že zvyšovanie pocitu sebauplatnenia priaznivo ovplyvňuje zdravie a duševnú pohodu jednotlivca.

Aj A. Antonovsky (1987) pripúšťa istú príbuznosť medzi pojmami, ktoré zavádza ako subdimenzie koherencie a pojmami, ktoré používa Bandurova teória pre popis sebauplatnenia.

Pri definovaní konštruktu SOC A. Antonovsky vychádzal z predpokladu, že tento súvisí s dispozičnou orientáciou, t. j. generalizovanou orientáciou jednotlivca na svet (ako jednotlivec vidí svoj sociálny svet). Podľa autora, SOC sa uplatňuje v konkrétnej situácii ako kognitívne a emočné hodnotenie situácie. V zmysle komponentov SOC možno pred-

povedať kvalitu správania, ale nie jeho obsah, pretože tento sa mení v závislosti od situácie.

Silná-SOC osobnosť sa bude snažiť štrukturovať situáciu, ale práve takýto jednotlivec má sklon vidieť unikátnosť každej situácie a je schopný správať sa flexibilne.

Antonovského (1987) metóda SOC - Sense of Coherence sleduje teda celkovú koherenciu životnej orientácie a tri jej subdimenzie:

1) Zrozumiteľnosť - sleduje mieru do akej jednotlivec považuje podnety z vonkajšieho i vnútorného prostredia za zmysluplné a informáciu, ktorú tieto podnety obsahujú pokladá za usporiadanú, konzistentnú, štruktúrovanú a jasnú. Negatívny pól tejto dimenzie reprezentuje chápanie sveta ako mozaiky nesúrodých, chaotických častí, ktoré sú neusporiadané, náhodné, a nevysvetliteľné.

2) Zvládnuteľnosť - reprezentuje percepciu vzťahu možností, ktoré má človek k dispozícii a požiadaviek, ktoré naňho situácia kladie. Kladný pól reprezentuje kompetenciu a dôveru v seba pri zvládnutí požiadaviek situácie, záporný pól je ekvivalentný výroku "nezvládnem to".

3) Zmyslupnosť - radosť zo zmyslupnosti - reprezentuje skôr emočnú stránku postoja k životu a daniu okolo nás. Kladný pól hovorí o vnútornej motivácii k investovaniu energie, času a úsilia na riešenie úloh, ktoré chápe jednotlivec ako zmysluplné pri postupe k cieľu a ktoré mu, podľa jeho názoru, dávajú možnosť prejsť vlastnú iniciatívu, tvorivosť a poskytujú mu aj istú mieru sociálneho uznania. Negatívny pól je charakteristický citovým neangažovaním sa na tom, čo človek robí, znížením sociálnych kontaktov a komunikácie, až sociálnou izoláciou.

## **Poznatky z nášho výskumu**

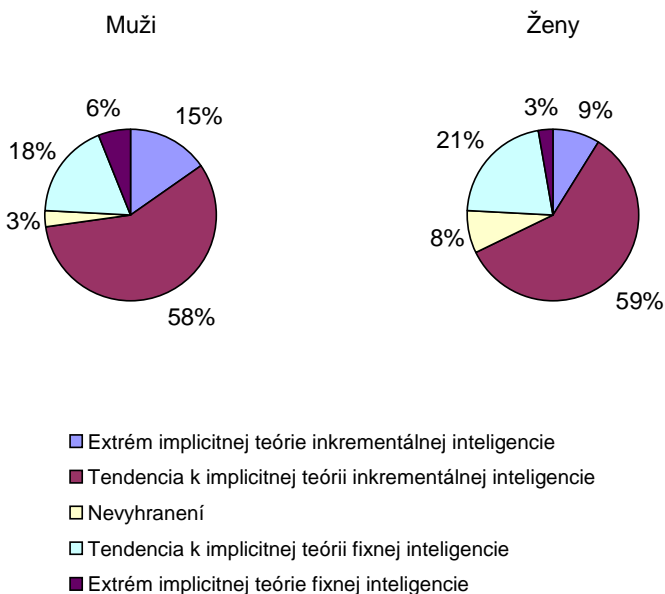
Skúmame vzťah preferencie určitého typu implicitnej teórie inteligencie a charakteristík reprezentujúcich osobnú kontrolu a úroveň efektívnosti zvládania náročných situácií.

Na určenie príklonu k obom spomínaným implicitným teóriám inteligencie (entity vs incremental) sme použili metódu TIS – Theories of Intelligence Scale (Self Form for Adults) autorky C. S. Dweckovej (2000). Ide o 8-položkovú škálu, pričom pri každej položke respondent vyjadruje stupeň svojho súhlasu na 6 bodovej stupnici (od 1-absolútne súhlasím až po 6- absolútne nesúhlasím). Položky sú typu: "Aj keď sa naučíte nové veci, základnú úroveň svojej inteligencie nemôžete

zmeniť" alebo "Nezáleží na tom, kto ste, úroveň svojej inteligencie môžete výrazne zmeniť."

Vo výskume sme ďalej použili Antonovského dotazník životnej orientácie SOC. Škála pozostáva z 29 položiek a poskytuje 3 čiastkové a jedno celkové skóre SOC.

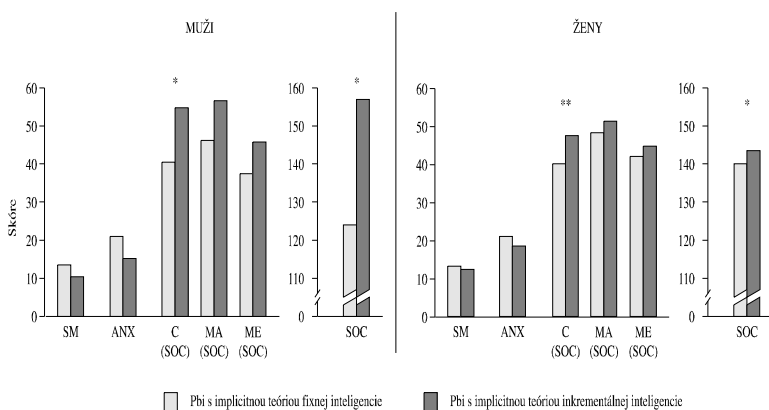
Administrovali sme aj Dotazník STPI (Spielberger), ktorý sleduje úroveň anxiety, zvedavosti, agresivity a depresivity, a Pearlinovu a Schoolerovu škálu SM (Self-Mastery). Najprv sme zisťovali príklon k teórii fixnej, resp. inkrementálnej inteligencie u mužov a žien. Výsledky ukázali, že medzi mužmi a ženami nie sú rozdiely signifikantné. Celkovo sa v našom výbere ukázala preferencia implicitnej teórie inkrementálnej inteligencie (Obr. 1).



Obr. 1. Preferencia implicitných teórií inteligencie u mužov a žien

Pre ďalšiu analýzu sme vybrali extrémne skupiny (na báze kritéria AM plus/mínus 1 SD) – teda skupinu, preferujúcu teóriu meniteľnej inteligencie a skupinu, preferujúcu teóriu fixnej inteligencie, a to u mužov i u žien zvlášť (najmä vzhľadom na poznatky týkajúce sa anxiety, aj keď v skúmanom výbere rozdiely v úrovni anxiety ako črty u mužov a žien neboli významné).

Obr. 2 ukazuje porovnanie charakteristík "self-mastery", anxiety a koherencie SOC u vybraných skupín mužov a žien, preferujúcich rôzne teórie inteligencie. (Poznámka: Nižšie hodnoty SM znamenajú vyššiu "self-mastery").



Obr. 2. Charakteristiky zvládania a osobnosti a preferencia implicitných teórií inteligencie

Vzhľadom na poznatok, uvádzaný v mnohých výskumoch – že anxiety sa spája s negatívnejším hodnotením vlastnej úspešnosti i jej negatívnejšou predikciou, ako aj vzhľadom na naše predchádzajúce výskumné zistenia o významnom vzťahu anxiety a bezmocnosti – sme predpokladali, že medzi vybranými extrémnymi skupinami (skupinou, ktorá je presvedčená, že inteligencia je daná, fixná a nemožno s ňou nič urobiť a skupinou, ktorá je presvedčená, že vlastným úsilím možno úroveň inteligencie zvyšovať) budú rozdiely v anxiety významné. Tento výsledok sa nepotvrdil u mužov ani u žien. Podobne ani rozdiely v "self-mastery" (SM) sa neukázali ako významné.

Čo sa však potvrdilo, sú významné rozdiely v úrovni koherencie SOC medzi skupinami preferujúcimi rôzne teórie inteligencie. Napriek našim predpokladom, že rozdiely sa skôr budú vzťahovať na charakteristiky, resp. zložky charakteristík, orientované viac na schopnosť ovplyvniť dianie (teda napr. zvládnuteľnosť zo SOC alebo charakteristiku SM), ukázalo sa, že na významnosti rozdielu v SOC sa skôr podieľa jeho zložka zrozumiteľnosť, ktorá „súvisí s mierou nakoľko jedinec vníma podnety (s ktorými sa stretáva a ktoré pochádzajú tak z vnútorného ako aj z vonkajšieho prostredia) ako zmysluplné, ako informáciu, ktorá je usporiadaná, konzistentná, štruktúrovaná a jasná, a nie ako šum, či informáciu, ktorá je chaotická, zmätočná, nesúvislá, náhodná a nevy-svetliteľná“ (Antonovsky, 1987, p.17). To by nasvedčovalo skôr rozdielom v primárnom hodnotení (v Lazarusovom ponímaní zvládania) v porovnaní so sekundárnym hodnotením, ktoré by viac zodpovedalo našim očakávaniam na báze teoretických poznatkov i predchádzajúcich výskumov zvládania.

Zistený výsledok hovorí teda o efektívnejšom zvládaní u mužov i žien, ktorí sú presvedčení o tom, že úroveň inteligencie je meniteľná, že ju možno zvýšiť zapojením vlastného úsilia a aktívnym učením.

Podnetný je aj pohľad na úsilie z hľadiska oboch teórií, ako aj z hľadiska efektívneho zvládania náročných situácií.

Pri fixnej (entity) teórii inteligencie výsledky C. S. Dweckovej a jej spolupracovníkov ukazujú, že jednotlivci hodnotia úsilie ako niečo, čo je potrebné vynakladať na riešenie problémov (úloh), pretože úroveň inteligencie je nedostatočná na to, aby sa dali úlohy riešiť ľahko. Pri inkrementálnej implicitnej teórii inteligencie sa naopak úsilie považuje za niečo, čo dovoľuje plne využiť svoje schopnosti a rozvinúť vlastný potenciál.

Z hľadiska zvládania ide pri entity teórii skôr o defenzívne, niekedy až únikové stratégie, prípadne až o tzv. seba-handicapovanie a nedostatočné ocenenie úsilia a nedostatočnú dôveru v úsilie.

Pri inkrementálnej teórii sa úsilie považuje za prirodzenú súčasť procesov učenia, riešenia problémov i zvládania záťaže, a teda i príklonu skôr k aktívnym, problémovo-orientovaným stratégiám zvládania (ktoré sú aj v pozitívnom vzťahu s úrovňou koherencie SOC ako všeobecnej charakteristiky efektívnosti zvládania).

## Záver

Pokúsili sme sa o postihnutie súvislosti efektívnosti zvládacích procesov s presvedčením o podstate inteligencie, ako ho reprezentujú fixná a inkrementálna teória inteligencie.

Naše hypotézy sa ukázali ako opodstatnené len čiastočne (potvrdila sa najmä súvislosť vyššej úrovne koherencie SOC pri orientácii na inkrementálnu teóriu inteligencie). Čiastočne sa overil aj pozitívny vzťah anxiety a orientácie na entity teóriu inteligencie (najmä u žien).

Priama súvislosť "self-mastery" s preferenciou určitej teórie inteligencie sa nepreukázala. Je pravdepodobné, že úroveň všeobecnosti položiek, týkajúcich sa "self-mastery", vyžaduje komplexnejšie usudzovanie, pri ktorom sa berú do úvahy viaceré zdroje zvládania (osobnostné, sociálne i situačné).

## Literatúra

- ANTONOVSKY, A., 1987, *Unraveling the mystery of health*. Jossey-Bass, San Francisco.
- BANDURA, A., 1986, *Social foundations of thought and action: A social cognitive*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- BAUMGARDNER, A. H., HEPPNER, P. P., ARKIN, R. M., 1986, Role of causal attribution in personal problem solving. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 3, 636-643.
- BECK, A. T., 1987, Cognitive models of depression. *Journal of Cognitive Psychotherapy: An International Quarterly*, 1, 5-37.
- CANTOR, N., MISCHEL, W., 1979, Prototypes in person perception. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 12). New York, Academic Press, 3-52.
- CATTELL, R. B., 1965, *The scientific analysis of personality*. Chicago, Aldine.
- COYNE, J. C., LAZARUS, R. S., 1980, Cognitive style, stress perception and coping. In J. L. Kutach, L. B. Schlesinger L. B. et al. (Eds.), *Handbook on stress and anxiety*. San Fransisco, Jossey-Bess Publ., 144-158.
- DWECK, C. S., 1998, The development of early self-conceptions: Their relevance for motivational processes. In J. Heckhausen, C. S. Dweck (Eds.), *Motivation and self-regulation across the life span*. Cambridge, Cambridge University Press.



- DWECK, C. S., 2000, *Self-theories: Their role in motivation, personality, and development*. Taylor and Francis, Philadelphia.
- DWECK, C. S., LEGGETT, E., 1988, A social-cognitive approach to motivation and personality. *Psychological Review*, 95, 256-273.
- DWECK, C. S., SORICH, L. A., 1999, Mastery oriented thinking. In C. R. Snyder (Ed.), *Coping - The psychology of what works*. New York - Oxford, Oxford University Press.
- EPSTEIN, S., 1967, Toward a unified theory of anxiety. In B. H. Maher (Ed.), *Progress in experimental personality research* (Vol. 4). New York, Academic Press.
- EYSENCK, M. W., 1981, Learning, memory and personality. In H. J. Eysenck (Ed.), *A model for personality*. Berlin, Springer Verlag.
- FOLKMAN, S., 1984, Personal control and stress and coping processes: A theoretical analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 839-852.
- GARDNER, H., 1983, *Frames of mind. The theory of multiple intelligences*. New York, Basic Books.
- HECKHAUSEN, J., DWECK, C. S. (Eds.), 1998, *Motivation and self-regulation across the life-span*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HENDERSON, V., DWECK, C. S., 1990, Achievement and motivation in adolescence: A new model and data. In S. Feldman, G. Elliot (Eds.), *At the threshold: The developing adolescent*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- HEPPNER, P. P., PETERSEN, C., 1982, The development and implications of a personal problem-solving inventory. *Journal of Counseling Psychology*, 29, 66-75.
- HOLROYD, K. A., LAZARUS, R. S., 1982, Stress, coping and somatic adaptation. In L. Goldberger, S. Breznitz (Eds.), *Handbook of stress: Theoretical and clinical aspects*. London, The Free Press, 21-35.
- HOBFOLL, S. E., 1988, *The ecology of stress*. Washington D.C., Hemisphere.
- JANOŮŠEK, J., 1992, Sociálně-kognitivní teorie Alberta Bandury. *Československá psychologie*, 36, 385-398.
- LAZARUS, R. S., 1966, *Psychological stress and the coping process*. New York, McGraw-Hill.
- LAZARUS, R. S., AVERILL J. R., 1972, Emotions and cognition: With special reference to anxiety. In C. D. Spielberger (Ed.), *Anxiety*.

- Current trend in theory and research (Vol. 2). New York, Academic Press.
- LAZARUS, R. S., 1984, "On the primacy of cognition". *American Psychologist*, 39, 124-129.
- LAZARUS, R. S., 1991, *Emotion and adaptation*. London, Oxford University Press.
- MARSHALL, G. N., LANG, E. L., 1990, Optimism, self-mastery, and symptoms of depression in women professionals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 1, 132-139.
- NEISSER, U., 1979, The concept of intelligence. In R. J. Sternberg, D. K. Detterman (Eds.), *Human intelligence: Perspectives on its theory and measurement*. Norwood, NJ, Ablex, 179-189.
- NOSOFSKY, R. M., 1992, Exemplar-based approach to relating categorization, identification, and recognition. In F. G. Ashby (Ed.), *Multidimensional models of perception and cognition*. Hillsdale, N.J., Lawrence Erlbaum, 363-393.
- PAULHUS, D. L., MLANDOLT, M. A., 2000, Paragons of intelligence: Who gets nominated and why. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 32, 168-177.
- PAULHUS, D. L., WEHR, P., HARMS, P. D., STRASSER, D. I., 2002, Use of exemplar surveys to reveal implicit types of intelligence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 7, 1051-1062.
- PEARLIN, L. I., SCHOOLER, C., 1978, The structure of coping. *Journal of Health and Social Behavior*, 19, 2-21.
- PROKOPČÁKOVÁ, A., 1992, Kognície a emócie. In Z. Ruiselová, I. Ruisel (Eds.), *Praktická inteligencia I*. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- RUISEL, I., 2004, *Inteligencia a myslenie*. Bratislava, Ikar.
- RUISELOVÁ, Z., PROKOPČÁKOVÁ, A., 2005, Coping style and anxiety. *Studia psychologica*, 47, 4, 301-307.
- SCHWARZER, R., TAUBERT, S., 2002, Tenacious goal pursuit and striving toward personal growth: Proactive coping. In E. Frydenberg (Ed.), *Beyond coping: Meeting goals, visions and challenges*. London, Oxford University Press, 19-35.
- SELIGMAN, M. E. P., 1975, *Helplessness: On depression, development, and death*. San Francisco, W. H. Freeman.
- SCHEIER, M. F., CARVER, C. S., BRIDGES, M. W., 1994, Distinguishing optimism from neuroticism (and trait anxiety, self-mastery, and self-esteem)“ A reevaluation of the Life Orientation Test. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 6, 1063-1078.

- SMITH, E. R., ZARATE, M. A., 1992, Exemplar-based model of social judgment. *Psychological Review*, 99, 3-21.
- SPIELBERGER, C. D., 1966, Theory and research on anxiety. In C. D. Spielberger (Ed.), *Anxiety and Behavior*. New York, Academic Press.
- SPIELBERGER, C. D., 1972, Anxiety as an emotional state. In C. D. Spielberger (Ed.), *Anxiety: Current trends in theory and research* (Vol. 1). Orlando/London: Academic Press.
- STERNBERG, R. J., 1985, *Beyond IQ: A triarchic theory of human intelligence*. New York, Cambridge University Press.
- STERNBERG, R. J., 1985, Implicit theories of intelligence, creativity, and wisdom. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 607-627.
- STERNBERG, R. J., GASTEL, J., 1989, Coping with novelty in human intelligence: An empirical investigation. *Intelligence*, 13, 187-197.



**INTELIGENCIA - SPIRITUALITA -  
MÚDROŠŤ**



## EXISTENCIÁLNA INTELIGENCIA V PROCESE HĽADANIA ZMYSLU ŽIVOTA

Peter Halama

Snáď žiadny pojem v psychológii nezaznamenal toľkú pozornosť odbornej a laickej verejnosti ako pojem inteligencia. Byť inteligentný je v mediálnom priestore synonymom kvalitného a úspešného života, a snáď aj pod vplyvom tohto sociálneho tlaku sa odborníci z oblasti psychológie neprestávajú snažiť o čo najlepšie vymedzenie a konceptualizáciu inteligencie. V priebehu rozvoja psychológie ako vedy sa dôraz v oblasti inteligencie posunul od chápania inteligencie ako úzkeho okruhu špecifických rozumových schopností do komplexného chápania inteligencie ako systému s rôznymi, viac či menej prepojenými časťami, ktoré sa vo vzájomnej interakcii podieľajú na úspešnom a kvalitnom fungovaní jednotlivca. Dôležitým faktorom v procese rekonceptualizácie inteligencie je mnohotvárnosť oblastí, v rámci ktorých súčasný človek realizuje svoje ciele a potreby a v rámci ktorých musí zvládať záťažové situácie a riešiť väčšie či menšie problémy. Táto mnohotvárnosť viedla k formulovaniu rôznych špecifických foriem či typov inteligencií, ktoré sa uplatňujú v tej či onej oblasti ako napr. sociálna inteligencia, praktická inteligencia pod. V laickej verejnosti získali záujem a obľubu najmä koncepty emocionálnej či morálnej inteligencie, ktoré reflektujú dominantné problémy súčasného moderného sveta a popularizačné knihy na tieto témy umožňujú laikom nahliadnuť do ich vlastných psychologických procesov. Samozrejme, široká aplikácia pojmu inteligencie na rozmanité ľudské schopnosti vyvoláva rôzne reakcie vrátane tých negatívnych. Odporcovia širokého používania pojmu inteligencie poukazujú na jej silnú zviazanosť s kognitívnymi procesmi a pojmy ako emocionálna inteligencia považujú za silne kontroverzné.

Napriek tomu sa pojem inteligencia používa s mnohými prívlastkami a idea rozmanitých foriem inteligencie tvorí základ viacerých systémových teórií inteligencie, z ktorých najväčšie uznanie získali najmä triarchická teória inteligencie R. J. Sternberga a teória mnohonásobných inteligencií H. Gardnera (bližšie Ruisel, 2000). Špecifickou oblasťou, v rámci ktorej sa začal používať pojem inteligencia je aj oblasť existenciálnych záležitostí človeka. Impulz k tomu dal samotný tvorca teórie viacnásobných inteligencií Howard Gardner (napr. 1999b, 2000) ktorý, uvažujúc o rôznych formách inteligencie, postuloval možnosť tzv. exis-

tenciálnej inteligencie. V predchádzajúcich príspevkoch (Halama, 2003a, 2003b) sme načrtli možné prepojenie pojmu existenciálna inteligencia s problematikou zmyslu života, ktorý je dominantným konceptom v rámci fenoménov skúmaných v súvislosti s existenciálnymi procesmi. V našom príspevku sa okrem teoretického vymedzenia existenciálnej inteligencie a jej odlíšenia od spirituálnej inteligencie chceme zamerať aj na prejavy v procese hľadania zmyslu života v špecifickej záťažovej situácii úmrtia vlastného dieťaťa. Keďže však v rámci našej konceptualizácie existenciálnej inteligencie vychádzame z názorov H. Gardnera, považujeme za potrebné objasniť chápanie existenciálnej inteligencie v rámci jeho teórie.

### **Existenciálna inteligencia v chápaní H. Gardnera**

H. Gardner vo svojej teórii mnohonásobných inteligencií odmietol myšlienku všeobecného g-faktora ako jednu základnú formu inteligencie a postuloval existenciu nezávislých oblastí, v ktorých môže človek uplatňovať svoje kompetencie. Jeho definícia inteligencie by sa dala označiť ako bio-psycho-kultúrna, pretože inteligenciu chápe ako biopsychologický potenciál spracovávať informácie, ktoré môže byť aktívovaný v kultúrnom prostredí na riešenie problémov a tvorbu produktov, ktoré sú pre nejakú kultúru hodnotné (Gardner, 1999b). V pôvodnej publikácii o svojej teórii (Gardner, 1999a), ktorá vyšla v českom preklade pod názvom Dimenze myšlení, navrhol sedem oddelených, relatívne nezávislých ľudských inteligencií – lingvistickú, logicko-matematickú, hudobnú, telesno-kinestetickú, priestorovú, interpersonálnu a intrapersonálnu. Ostal však otvorený pre ďalšie formy inteligencie, ktoré sa týkajú iných oblastí ľudského fungovania. Je však dôležité starostlivo hodnotiť, či nejaká schopnosť je nezávislou a osobitou inteligenciou, pretože nie každý potenciál alebo kompetenciu možno označiť ako inteligenciu. Sám Gardner (1999b) stanovil nasledovných osem kritérií, ktoré by mala každá nová forma inteligencie spĺňať, aby bola zaradená do zoznamu inteligencií:

1. Každá inteligencia musí byť potencionálne izolovateľná prostredníctvom poškodenia mozgu. Znamená to, že daná forma inteligencie musí mať schopnosť zachovať sa aj napriek tomu, že iné inteligencie sa poškodením konkrétnych častí mozgu zredukujú.
2. Inteligencia musí mať evolučnú históriu a evolučnú plauzibilitu, čo znamená, že daná forma inteligencie by mala byť pochopiteľná z hľadiska evolúcie.



3. Každá inteligencia musí mať identifikovateľné jadrové operácie alebo sadu operácií, t. j. súbor konkrétnych funkcií či procesov, ktoré tvoria základ danej formy inteligencie.
4. Inteligencia musí byť prístupná kódovaniu v symbolickom jazyku, teda prijatie inteligencie do zoznamu musí sprevádzať prítomnosť určitých symbolických systémov umožňujúcich kódovať významy, s ktorými daná forma inteligencie operuje.
5. V súvislosti s danou inteligenciou musí byť zreteľná jej vývinová história, spolu s definovanými konečnými dôsledkami danej inteligencie.
6. Pre každú formu inteligencie musia existovať výnimoční ľudia, tak s výnimočne nízkou inteligenciou ako aj s výnimočne vysokou inteligenciou.
7. Existencia danej formy inteligencie musí byť podporená psychologickými experimentálnymi skúškami, ktoré pomôžu odlíšiť, či sa jedná o separované operácie alebo nie.
8. Pre danú formu inteligencie musí existovať aj podpora z psychometrických zistení, ktoré môžu odhaliť závislosť vs. nezávislosť danej formy inteligencie od iných.

H. Gardner vo svojej publikácii zameranej na doplnenie svojej koncepcie (Gardner, 1999b) pripustil existenciu dvoch ďalších foriem inteligencie. Prvou z nich je prírodná inteligencia, ktorou nazval schopnosť poznávať, diskriminovať a hľadať vzťahy medzi prírodnými podnetmi, konkrétne živočíšnymi či rastlinnými druhmi. Podľa H. Gardnera prírodná inteligencia spĺňa všetky kritériá samostatného druhu inteligencie a preto ju zaraďuje na svoj zoznam inteligencií ako ôsmu v poradí. Jeho koncepcia existenciálnej inteligencie vychádza z úvah o spirituálnej inteligencii. Uznáva totiž existenciu duchovných – spirituálnych záležitostí, a na základe toho akceptuje legitimitu uvažovania o špeciálnom druhu inteligencie, ktorá by sa týkala tejto oblasti. Nie všetky inteligencie totiž sa týkajú materiálneho sveta (napr. oblasť matematiky, ktorej sa týka logicko-matematická inteligencia), preto je možné uvažovať aj o inteligencii týkajúcej sa oblasti spirituality. Ak však chceme uvažovať nad spirituálnymi záležitosťami v zmysle schopností a kompetencie, musíme podľa H. Gardnera upustiť od tradičných a organizovaných foriem spirituality (napr. náboženská príslušnosť) a uvažovať viac v rovine osobného chápania spirituálnych záležitostí. H. Gardner vymedzuje tri aspekty, ktoré by mohli určovať povahu takejto formy inteligencie. Prvou z nich je rôznosť vyrovnávania sa so záležitosťami, ktoré H.

Gardner nazýva kozmické alebo existenciálne. Sem spadajú konečné otázky života a smrti, ktoré sprevádzajú našu existenciu, a ktoré sú od dávna predmetom náboženstva a mytológie. Ide o otázky ako napr. Kto sme? Odkiaľ pochádzame? Prečo vôbec existujeme? Aký je zmysel nášho života? Aká je povaha nášho vzťahu k svetu a k bytosti, o ktorej predpokladáme, že existuje za hranicou nášho poznania, t. j. k Bohu? Každý človek sa nejakým spôsobom vyrovnáva s týmito problémami tým, že prijme systém nejakých presvedčení či noriem, ktoré odpovedajú na tieto otázky, či už nejaký tradičný (existujúce náboženstvo) alebo si vytvorí svoj osobný systém. Druhou oblasťou odlišností medzi ľuďmi je dosahovanie určitých spirituálnych stavov. Najmä v náboženských ale aj iných komunitách existujú ľudia, ktorí sú považovaní za schopnejších a zručnejších v meditácii, dosahovaní extatických stavov, uvažovaní o a nazeraní na transcendentno alebo v udržiavaní kontaktu s inými spirituálnymi či noetickými fenoménmi. H. Gardner hovorí, že to môže byť aj určitými fyziologickými korelátmi v mozgu, ktoré umožňujú takúto schopnosť a spomína najmä mystikov, jogínov a iné osoby, u ktorých možno takúto schopnosť vidieť. Poslednou treťou oblasťou je schopnosť duchovne vplyvať na iných. Mnohí ľudia sú považovaní za spirituálne schopných, pretože dokázali prostredníctvom svojich aktivít príp. len svojou spiritualitou ovplyvniť mnohých iných ľudí. H. Gardner spomína napr. Matku Terezu, pápeža Jána XXIII. ale aj iných, ktorí dokázali akýmkoľvek spôsobom ovplyvniť iných v ich kontakte s duchovnom a transcendentnom. V bežnom svete je zvykom uvažovať o týchto ľuďoch ako o tých, ktorí majú určitú charizmu – dar, čím sa zdôrazňuje výnimočnosť ich schopnosti.

Čo však H. Gardnerovi na tomto fenoméne najviac prekáža je názov spirituálna inteligencia. Tento pojem sa totiž podľa neho až príliš vzťahuje k náboženskej oblasti, je potenciálne zneužiteľný určitými náboženskými či inými skupinami. Šírka a rozmanitosť spirituality totiž znemožňuje uzavrieť tento fenomén do určitého náboženstva, a preto H. Gardner navrhuje opustiť termín spirituálny a uvažovať v širšom rozmere a to konkrétne o schopnosti, ktorú nazýva **existenciálna inteligencia**. Tú definuje ako schopnosť vzťahovať sa a chápať povahu existencie v jej rozmanitých podobách, ktorá zahŕňa aj spirituálnu inteligenciu. Obsahom takejto inteligencie je tiež kapacita určiť seba samého s ohľadom na také existenciálne charakteristiky ľudského života ako zmysel života, zmysel smrti, konečný osud fyzického aj psychologického sveta a pod. H. Gardner sa rozhodol teoreticky preskúmať, či toto chápanie existenciálnej inteligencie spĺňa ním stanovených osem kritérií

na nezávislý typ inteligencie. V procese teoretického uvažovania o existenciálnej inteligencii sa mu podarilo identifikovať historický a evolučný význam existenciálnej inteligencie, a to najmä na základe v histórii dávno známeho vyrovnávania sa s existenciálnymi skutočnosťami prostredníctvom mýtov, umenia apod. Tiež sa mu podarilo identifikovať osobnosti s výbornou existenciálnou inteligenciou, ako napr. Ján XXIII., Ghándí, Dalai Láma apod. Pri hľadaní biologických korelátov existenciálnej inteligencie bol úspešný iba čiastočne, hoci uvažuje o náznakoch, ktoré poskytujú osoby s temporálnou epilepsiou, prejavujúce rôzne symptómy vrátane hyper-religiozity. Na základe toho sa dá uvažovať, že určité mozgové centrá a neurotransmitery majú vzťah k týmto operáciám. Dôkazy z psychologického výskumu tiež naznačujú určitú stabilitu religióznych a existenciálnych dimenzií, ako aj možný dedičný komponent v tejto oblasti. Na základe tejto analýzy H. Gardner pripúšťa, že existenciálna inteligencia prekvapivo pomerne dobre spĺňa väčšinu kritérií, avšak ostáva pri jej akceptácii ako ďalšieho typu inteligencie dosť opatrný, a to najmä kvôli nedostatku poznatkov o prepojení mozgových štruktúr s takýmto typom operácií. Svoju opatrnosť preukázal tým, že o tomto type inteligencie nehovorí ako o "deviatej" inteligencii, ale ako o inteligencii "osem a poltej".

Koncept existenciálnej inteligencie zasadený v Gardnerovom systéme mnohonásobných inteligencií nezaznamenal väčší výskumný záujem, snáď práve aj kvôli opatrnosti samotného H. Gardnera. Jedinou nami zaznamenanou snahou o akési výskumné uchopenie existenciálnej inteligencie sú štúdie A. Furnhama (Furnham, Ward, 2001; Furnham et al., 2002). Tento anglický výskumník je známy svojimi výskumami ohľadom sebahodnotenia vlastnej inteligencie (napr. Furnham et al., 2000; Furnham, 2001), ktoré prinášajú veľmi zaujímavé výsledky o faktoroch, ktoré zohrávajú úlohu pri hodnotení vlastnej inteligencie, prípadne inteligencie blízkych ľudí. Vo svojich pokračujúcich výskumoch na túto tému sa so svojimi spolupracovníkmi rozhodol skúmať sebahodnotenie v tých typoch inteligencie, ktoré sú predmetom Gardnerovej teórie. Na základe Gardnerových prác vyhotovil stručnú definíciu spolu 10 inteligencií, pričom spirituálna a existenciálna tvorili osobitné typy inteligencie. Existenciálnu inteligenciu v nej popisuje ako schopnosť chápať význam života, zmysel smrti a prežívanie lásky a spirituálnu inteligenciu ako schopnosť zaoberať sa kozmickými záležitosťami, dosahovania alternatívnych stavov bytia, napr. stavu tranzu, a mať spirituálny vplyv na iných. V prvej zo spomínaných dvoch štúdií (Furnham, Ward, 2001) nechal 622 univerzitných študentov hodnotiť

seba a svojho partnera v jednotlivých typoch inteligencie. Tu uvádzame výsledky týkajúce sa existenciálnej inteligencie. Ukázalo sa, že muži hodnotia úroveň svojej existenciálnej inteligencie o niečo vyššie ako ženy, čo je v súlade s tendenciou objavenou aj v hodnotení iných typov inteligencie (najmä akademickej). V hodnotení partnerov sa tieto rozdiely nepreukázali. Zaujímavou bola faktorová analýza hodnotení typov inteligencie, ktorá dospela k trom faktorom. Existenciálna inteligencia tvorila spolu s intrapersonálnou, interpersonálnou a spirituálnou faktor nazvaný personálna inteligencia, iné extrahované faktory boli tradičná inteligencia (logická a prírodná) a umelecká inteligencia (hudobná, telesno-kinestetická a priestorová). Podobné rozdiely v sebahodnotení mužov a žien sa objavili aj v ďalšej štúdií (Furnham et al., 2002) uskutočnenej na 571 amerických a britských študentoch, avšak v tomto prípade faktorová analýza zoskupila do spoločného faktora spolu s existenciálnou inteligenciou okrem intrapersonálnej a interpersonálnej aj telesno-kinestetickú inteligenciu. Čo je však zaujímavé, existenciálna inteligencia bola spolu s lingvistickou, matematicko-logickou, priestorovou a prírodnou inteligenciou prediktorom hodnotenia vlastnej celkovej inteligencie.

Dá sa povedať, že tieto výskumy sú v operacionalizácii existenciálnej inteligencie dosť povrchné, probandi hodnotili úroveň svojej či partnerovej inteligencie na základe jednej vety. Keďže tieto výskumy sú jediné nám známe zistenia z tejto oblasti, dá sa povedať, že Gardnerova koncepcia existenciálnej inteligencie zaznamenala minimálnu snahu o výskumné overovanie. Jednou z príčin je možno aj opatrnosť samotného H. Gardnera v špecifikácii tohto konceptu. Podľa nášho názoru je jeho hlbšia špecifikácia a operacionalizácia nevyhnutná pre výskumné overovanie a prípadnú aplikáciu v praxi. V našich predchádzajúcich publikáciách (Halama, 2003a, 2003b; Halama, Strženeč, 2004) sme sa preto zamerali na hlbšiu konceptualizáciu a operacionalizáciu existenciálnej inteligencie, pričom ako základ nám slúžil existenciálny konštrukt zmyslu života, ktorý má v súčasnej existenciálnej psychológii ústredné miesto.

### **Existenciálna inteligencia ako schopnosť nájsť a udržať si zmysel života**

Konštrukt zmyslu života sa objavil v psychológii najmä pod vplyvom logoterapie a existenciálnej analýzy V. E. Frankla. Rozvoj tejto problematiky priniesol viaceré existenciálne, humanistické a kognitívne prístupy, ktoré sa v poslednej dobe rozvíjajú v rámci súčasných trendov

v psychológii ako pozitívna psychológia, problematika kvality života a pod. Mnoho teoretických aj výskumných štúdií, ktoré vychádzajú z rôznych teoretických prístupov, poukazuje na zmysel života ako na veľmi silný pozitívny činiteľ v ľudskom živote a dynamike ľudskej motivácie a správania.

V súvislosti s našou konceptualizáciou existenciálnej inteligencie chceme zdôrazniť funkciu zmyslu života v riešení existenciálnych problémov človeka. Existenciálna psychológia definuje životnú situáciu človeka ako vrhnutého do sveta, ktorý je primárne prežívaný ako nejasný a chaotický, t. j. bezzmyselný. Hoci jednotlivé prúdy existenciálnej psychológie sa líšia v tom, či je alebo nie je zmysel sveta vopred definovaný, isté je, že človek sa k chápaniu zmyslu života musí dopracovať v procese jeho hľadania. Podrobnejšie charakterizuje túto úlohu človeka I. D. Yalom (1980). Vo svojej existenciálnej terapii prináša teóriu existenciálnej dynamiky. Bazálny konflikt človeka pramení z konfrontácie jednotlivca s existenciálnymi danosťami (existential givens). I. D. Yalom rozlišuje štyri základné existenciálne danosti, s ktorými je každý človek konfrontovaný a ktoré sú súčasťou existenciálnej dynamiky: smrť, sloboda, izolácia a bezzmyselnosť. Ich uvedomenie prináša nároky na ich zvládnutie a vyrovnanie sa s nimi, na ich interpretáciu, na zaujatie postoja a aktívne nesenie zodpovednosti za kreovanie vlastného života. Dôležitým fenoménom v jeho teórii je **existenciálna úzkosť**, ktorá je prvotnou reakciou na uvedomenie si existenciálnych skutočností. Je vyjadrením obáv, ktoré človek prežíva tvárou v tvár existenciálnym skutočnostiam, a hrozieb, ktoré z nich vyplývajú. Existenciálne skutočnosti totiž prinášajú nároky na vyrovnanie sa s nimi, na ich interpretáciu, na zaujatie postoja a aktívne nesenie zodpovednosti za kreovanie vlastného života. I. D. Yalom v súvislosti s existenciálnymi problémami dáva dôraz práve na zmysel života a postuluje existenciu ľudskej dilemy, podľa ktorej človek potrebuje zmysel, a život bez hodnôt cieľov a ideálov spôsobuje značný distress súvisiaci s vedomím existenciálnych skutočností, čo niekedy vedie k jeho koncu (napr. samovraždou). Podľa I. D. Yaloma však svet nemá žiadny správny zmysel a cieľ, avšak človek ho musí skonštruovať sám, prostredníctvom svojich rozhodnutí a záväzkov. Zmysel ľudského života je aktívna a kreatívna odpoveď jednotlivca na bezzmyselnosť sveta, je mechanizmom, ktorý redukuje existenciálnu úzkosť. Aby sa človek vyrovnal s bezzmyselnosťou a ďalšími existenciálnymi danosťami, musí sa celým srdcom ponoriť do sebou vytvoreného zmyslu života a aktívne sa do neho zaangažovať.

Dá sa teda povedať, že prirodzenou odpoveďou človeka na existenciálnu úzkosť je aktívne vyrovnávanie sa s existenciálnymi skutočnosťami prostredníctvom formovania zmyslu života. V procese formovania zmyslu života v tomto kontexte ide konkrétne o kognitívny proces udeľovania významového obsahu a pochopenie sveta, svojho miesta v ňom, životných udalostí a života ako celku. Tento proces sa realizuje prostredníctvom uchopenia existenciálnej reality pomocou vytvorenia si akéhosi poznávacieho rámca, ktorý poskytuje usporiadanie podnetov z vonkajšieho sveta do zmysluplného celku. Na zvládnutie existenciálnej úzkosti si tak človek hľadá a vytvára určité kognitívne koncepty, ktoré mu umožňujú chápať svet a prisudzovať zmysel svojej existencii. Dôležitým fenoménom v tomto procese sú **presvedčenia** (beliefs). Jedná sa o akési tézy, očakávania, či subjektívne pravdy, ktoré človek v danom čase akceptuje ako pravdivé a bez výhrad im verí (Rokeach, 1960; Komárík, 1997). Presvedčenia sa týkajú najmä povahy jednotlivých javov a objektov vonkajšieho aj vnútorného sveta jednotlivca, ale tiež vzťahov medzi jednotlivými súčasťami týchto svetov.

Presvedčenia sú usporiadané v hierarchickom systéme, teda dá sa povedať, že človek má mnoho presvedčení, pohybujúcich sa od nízkoúrovňových, teda špecifických a situačných, až k tým základným presvedčeniam, reagujúcim na otázky ľudskej konečnosti či zodpovednosti (napr. presvedčenie o živote po smrti). K zmyslu života ako takému možno vzťahovať najmä tieto tri druhy presvedčení:

- *presvedčenia o svete* - týkajú sa predpokladov o svete ako takom, o jeho podstate, vlastnostiach, o princípoch jeho fungovania, o miere jeho spravodlivosti atď.
- *presvedčenia o sebe* - vzťahujú sa k takým vlastnostiam seba ako sebahodnota, vlastná morálnosť, efektívnosť vlastných činov, možná kontrola výsledkov vlastnej činnosti atď.
- *presvedčenia o sebe vo svete* - poskytujú chápanie seba vo vzťahu k svetu, ako aj o svojom mieste vo svete (Park, Folkman, 1997).

Systém takýchto presvedčení má teda poskytovať človeku určitú formu poznávania či interpretácie vonkajšieho sveta a uvedomovanie si zmysluplnosti sveta a vlastného života, a tým pádom má aj potenciú eliminovať negatívne javy v prežívaní spojené s existenciálnymi skutočnosťami. Toto poznávanie a interpretácia sa týka tak zásadných otázok ľudskej existencie (existenciálnych daností), ako aj jednotlivých konkrétnych podnetov a udalostí, s ktorými je človek konfrontovaný, v závislosti na tom, na akej úrovni sa dotyčná interpretácia realizuje.

Jednotlivým čiastkovým podnetom a udalostiam je na základe osobnej teórie reality prisudzovaný zmysel, ktorý je v súlade s ňou (utváranie zmyslu smerom nadol), na druhej strane zasa je osobná teória reality utváraná na základe významov jednotlivých situácií a prežívania (utváranie zmyslu smerom nahor). Takýmto spôsobom usporadúva človek vnútorný aj vonkajší svet do zmysluplnej totality, čo je výraz, ktorý použil napr. V. E. Frankl (1996, 1997). Dá sa preto povedať, že otázka zmyslu v živote konkrétneho človeka nie je statický problém jednorázového objavenia či utvorenia, ale skôr dynamický proces neustáleho formovania a preštrukturovania systému presvedčení v individuálnej situácii človeka, tak aby tento systém poskytoval zmysel života. Samozrejme, kognitívne procesy v procese zmyslu života nie sú izolované od iných procesov, najmä motivačných a emočných. Systém presvedčení totiž neobsahuje len presvedčenia o povahe javov, ale aj presvedčenia o ich hodnote – teda o tom, aké stavy či objekty či správanie sú pre človeka žiadúce a aké nežiadúce. Životné ciele, ktoré naplňajú život zmyslom sú dôsledkom práve týchto presvedčení, a sú s nimi natoľko zviazané, že sa nedajú oddeliť. V teóriách zmyslu života sa táto skutočnosť vyjadruje komponentovými teóriami zmyslu, napr. trojkomponentovú teóriu zmyslu života tak, ako ju podávajú G. T. Reker a P. T. P. Wong (1988) tvoria tri komponenty . Prvý by sa dal nazvať **kognitívny**, ten sa týka interpretácie, poznania a pochopenia života, pričom jeho obsahom sú najmä presvedčenia, životný svetonázor a kognitívny životný rámec. Druhý, **motivačný**, sa viaže s investíciou energie, úsilia a vytrvalosti v procese realizácie a dosahovania cieľov, a obsahuje najmä ciele, plány, hodnoty o ktoré sa jednotlivec usiluje. Do tretice je tu **emočný** komponent, ktorý sa týka prežívania naplnenosti a spokojnosti so zmysluplným životom.

Proces hľadania zmyslu života sme definovali ako dynamický proces neustáleho formovania a preštrukturovania systému presvedčení v individuálnej situácii človeka, tak aby tento systém poskytoval zmysel života. V predchádzajúcich prácach (Halama, 2003a, 2003b) sme uviedli, že sa na základe skúsenosti psychológov z praxe dá hovoriť o interindividuálnych rozdieloch v tejto schopnosti, teda že existujú osoby, ktoré lepšie dokážu nájsť zmysel v možnostiach, ktoré im ich životná situácia ponúka, a tiež dokážu vedomie zmyslu v živote dlhodobo udržiavať na vysokej úrovni. Na druhej strane existujú ľudia, ktorým sa z rôznych príčin, v menšej či väčšej miere nedarí nájsť zmysel v hodnotách, ktoré im ich daná životná situácia ponúka, a to aj v dlhšom časovom horizonte.

Z uvažovania o schopnosti nájsť a udržať si zmysel života vychádza naša definícia **existenciálnej inteligencie**. Chápeme ju ako schopnosť prijať alebo vytvoriť si (príp. oboje) a používať taký systém presvedčení, ktorý umožní človeku poznávať, hodnotiť a interpretovať svoj život ako zmysluplný, a dokáže ponúknuť hodnotné ciele, v ktorých sa jednotlivec môže angažovať (Halama, 2003a). Inými slovami povedané, umožňuje človeku prežívať svoj život ako naplnený hodnotami a tiež ho vedie k angažovaniu sa v týchto hodnotách. Kvalita systému životných presvedčení a v konečnom dôsledku aj kvalita jeho používania ako nástroja na uchopovanie existenciálnej reality, hrá najdôležitejšiu rolu v tom, či človek bude prežívať a vnímať svoj život ako zmysluplný a plný cieľov, a to nielen v konkrétnych situáciách, ale aj dlhodobo. Pri podrobnejšej operacionalizácii sme sa doteraz dopracovali k štyrom možným špecifickým schopnostiam, ktoré by z nášho pohľadu mohli tvoriť existenciálnu inteligenciu (Halama, 2003b):

- **schopnosť vidieť aktuálne hodnotové možnosti v danej situácii**, konkrétnejšie definovaná ako schopnosť nájsť zmysel, významnosť a pozitívnu hodnotu v konkrétnej situácii svojho života, a to aj v situácii utrpenia, frustrácie, straty či v zložitých vonkajších podmienkach, a udržať si angažovanosť v cieľoch. S tým súvisí dostatočne široký a flexibilný systém presvedčení, ktorý by mal obsahovať aj presvedčenia a ciele dostatočnej úrovne abstrakcie poskytujúce dostatočnú bázu pre integráciu možných hodnôt a cieľov v špecifických situáciách.
- **schopnosť adekvátnej organizácie svojich hodnôt**, teda schopnosť usporiadať svoje presvedčenia do takého systému, ktorý dá adekvátnu hierarchiu svojim hodnotám, aby tieto umožnili odolnosť celého systému zmyslu života voči frustráciám konkrétnych špecifických cieľov, či neschopnosti ich dosahovať. S tým súvisí najmä kvalita integratívnej (vedúcej) hodnoty, ktorá by nemala byť príliš špecifická, krátkodobá, príp. ťažko realizovateľná apod.
- **schopnosť manažovať dosahovanie cieľov** má vzťah k schopnosti odhadnutia reálnosti či nereálnosti ponúkanej či práve realizovanej hodnoty. Na jednej strane je dôležité byť schopný investície energie, úsilia a vytrvalosti v procese realizácie hodnôt a dosahovania cieľov, na druhej strane je v určitých situáciách konštruktívnejšie vzdať sa cieľa, ktorý sa ukazuje ako nerealistický, príp. stratil pôvodnú hodnotu. Človek s vysokou existenciálnou inteligenciou je schopný



rozlíšiť, kedy sa treba určitého životného cieľa vzdať a orientovať sa na nový cieľ, a kedy naopak daná situácia vyžaduje iba viac energie a mobilizáciu síl v procese jeho dosahovania.

- **schopnosť vplývať v oblasti zmyslu života na iných ľuďoch** by sa dala definovať ako dispozícia existenciálne inteligentných ľudí pomôcť iným pri hľadaní zmyslu života a hodnotných cieľov, príp. ich svojimi aktivitami a svojou charizmou inšpirovať k tomu, aby boli schopní vidieť zmysel v ich špecifickej situácii, v ktorej sa nachádzajú.

Jednou z otázok takejto konceptualizácie existenciálnej inteligencie je jej vzťah k spirituálnej inteligencii. Zaoberali sme sa ním v predchádzajúcej štúdií (Halama, Stríženec, 2004), pričom pri chápaní spirituálnej inteligencie sme vychádzali z dominantnej koncepcie R. A. Emmonsa (napr. 1999), ktorý navrhol päť základných prejavov spirituálnej inteligencie:

- kapacita transcendovať fyzické a materiálne (prežívať svoj život s vyšším zmyslom)
- schopnosť prežívať vyššie stavy vedomia
- schopnosť posväcovať každodenné zážitky
- schopnosť použiť spirituálne zdroje na zvládanie problémov
- kapacita byť cnostný

V rámci diskusie s H. Gardnerom na stránkach International Journal for the Psychology of Religion (Emmons, 2000), bol ochotný upraviť tieto prejavy, napr. vyradiť schopnosť byť cnostný. Za hlavný a nosný prejav spirituálnej inteligencie potom označil schopnosť používať spirituálne zdroje a informácie inteligentným spôsobom na riešenie problémov. V spomínanom príspevku sme diskutovali o tom, či a nakoľko sa tieto dva koncepty prelínajú. Formulovali sme tri možnosti ich vzájomného vzťahu. Tá prvá spočíva v tom, že existenciálna inteligencia je nadradená spirituálnej, čo je vyjadrením najmä Gardnerových názorov. Druhá možnosť vyjadruje úplnú nezávislosť týchto konceptov, teda názor, že sa jedná o dva neprelínajúce sa oblasti. Takto chápal spirituálnu a existenciálnu inteligenciu v horeuvedených výskumoch A. Furnham. Podľa nášho názoru je najvystihujúcejšia tretia možnosť, ktorá hovorí o existenciálnej a spirituálnej inteligencii ako o dvoch prelínajúcich sa, ale nie totožných schopnostiach. Tou hlavnou spoločnou oblasťou je schopnosť zvládania a to najmä prostredníctvom kognitívnych procesov. Aj v Emmonsovej koncepcii sa kladie veľký dôraz na vyrov-

návanie sa s rôznymi ťažkosťami, v súvislosti so spiritualitou najmä prostredníctvom spirituálnych zdrojov. Hoci v našej operacionalizácii existenciálnej inteligencie nie je zvládanie explicitne formulované, niektoré jednotlivé zložky smerujú práve k schopnosti zvládať záťaž, ktorá ohrozuje zmysel života a k schopnosti byť úspešný v jeho udržiavaní v ťažkých životných situáciách. Na druhej strane v definíciách spirituálnej inteligencie sa objavujú také schopnosti ako dosahovanie vyšších stavov vedomia apod. To nás vedie k uvažovaniu o existenciálnej a spirituálnej inteligencii práve takto, ako o dvoch čiastočne sa prekrývajúcich koncepcích (Halama, Stríženec, 2004).

### **Existenciálna inteligencia v procese hľadania zmyslu po strate dieťaťa**

Situácie interpersonálnych strát patria medzi najťažšie životné situácie a často znamenajú signifikantné narušenie existenciálneho prežívania človeka poznamenaného takouto stratou. Popri úmrtí životného partnera sa za jednu z najzávažnejších interpersonálnych strát považuje úmrtie vlastného dieťaťa. V tomto prípade ide o vážny zásah do interpersonálnych väzieb, životnej roly rodičovstva a takisto do zmyslu života. Dá sa povedať, že strata vlastného dieťaťa je o to silnejšou stratou, že pri nej nejde o prirodzené ukončenie života (napr. ako pri úmrtí životného partnera v staršom veku) ale o následok nehody, choroby či iných závažných okolností. Práve preto sa strata dieťaťa spája s prítomnosťou veľkého žiaľu, smútenia ako aj ďalšími negatívnymi psychickými reakciami (Thuen, 1997) a má silný dopad nielen na samotných rodičov, ale na celý rodinný systém (Rosenblatt, 2000).

V tejto časti kapitoly sa chceme zamerať na ilustráciu prejavov existenciálnej inteligencie v procese vyrovnávania sa s takýmto typom straty. Situácia straty dieťaťa je totiž situáciou pri ktorej prichádza k vážnemu narušeniu dovtedajšieho zmyslu života, teda životných cieľov, hodnôt a presvedčení. Hodnota, voči ktorej rodič prežíval veľkú angažovanosť, do ktorej investoval obrovské množstvo svojej energie, prestáva byť náhle aktuálna, čo rodič prežíva ako ťažký zásah do zmyslu života. Častokrát ide aj o narušenie presvedčení o svete, o tom, že svet je spravodlivý a pod. (Janoff-Bulman, 1999), čo tiež prispieva k silnému pocitu bezzmyselnosti. Z emočnej stránky narúšajú zmysel života silné pocity smútku, pocity viny apod. Úspešné zvládnutie a vyrovnávanie sa s touto situáciou predpokladá schopnosť preštrukturovať svoj systém zmyslu života a obnoviť angažovanie v hodnotných cieľoch, ktoré boli smrťou dieťaťa narušené. V tejto špecifickej situácii je dôležitá

schopnosť vidieť aktuálne hodnotové možnosti v danej situácii, ktorú sme formulovali ako jeden z prejavov existenciálnej inteligencie. Podobne môžeme predpokladať pozitívny vplyv schopnosti adekvátnej organizácie hodnôt, ktorá by mohla byť nápomocná pri odolnosti voči tomu, aby takáto závažná strata naviedla k absolútnemu rozkladu systému zmyslu. Cieľom tejto časti je popísať niektoré konkrétne prejavy existenciálnej inteligencie v procese zvládania tohto typu straty. Jedná sa teda o deskripciu konkrétnych riešení tejto situácie so snahou o istý stupeň zovšeobecnenia častejšie sa vyskytujúcich riešení. Vzhľadom na tento cieľ sme ako metódu analýzy zvolili kvalitatívnu analýzu 10 rozhovorov s matkami, ktorým umrelo dieťa<sup>1</sup>. Rozhovory boli uskutočnené s matkami z rôznych miest Slovenska v priebehu roku 2005 a tematicky boli zamerané na proces zvládania smrti vlastného dieťa. V našej analýze prepisov týchto rozhovorov sme sa prostredníctvom obsahovej analýzy zamerali na vybrané aspekty popisu situácie, ktorá u nich nastala po smrti dieťaťa (s dôrazom na existenciálne aspekty problému) a tiež na úspešné (inteligentné) riešenie tohto existenciálneho problému.

Vzhľadom na obmedzený priestor budeme prezentovať len významnejšie výsledky. Čo sa týka popisu situácie straty, matky jednoznačne videli danú situáciu ako **stratu zmyslu**. Uvádzame jedno z najsilnejších vyjadrení, ktoré daná matka formulovala takto:

*„lebo ja som nevidela zmysel, že prečo mám vstať, vôbec mi nedával zmysel, život, hej, lebo ja som pociťovala, že ja mám niekde dieťa a ja musím ísť za ním, bojovala som s touto myšlienkou, že čo ja tu vlastne robím.“*

Dominantným prežívaním u týchto matiek bola **strata vzťahu s dieťaťom**. Tento silný zážitok straty popisovali rôzne, napr. jedna matka popisovala tento stav ako pocit, že jej niečo silne, až fyzicky, chýba:

*„lebo to bolo také, že on mi fyzicky chýbal, ako keby mi odňali časť ruky - odobratá sila, hej, že vlastne tým, že dieťaťko je preč, no, aj zo mňa kus, som bola fyzicky úplne hotová ...“*

Ďalšia matka to popísala ako neustále myslenie na to, že je dieťa je mŕtve:

*„to bolo najhoršie, to zobúdzanie s tou myšlienkou, že ten X. je mŕtvy. To bola prvá myšlienka, s ktorou som sa zobúdza pravidelne, ja*

---

<sup>1</sup> Za poskytnutie prepisov rozhovorov ďakujem Mgr. Márii Golejovej

*neviem, možno aj 2 roky. To potom tak ustávalo, ale vždy znova to bola tá prvá myšlienka“*

Matky spomínali viacero iných aspektov prežívania smútku a žiaľu zo straty dieťaťa, ktoré nie sú až také významné vo vzťahu s existenciálnou podstatou tohto problému, napr. fyzické problémy, plač apod. Čo sa nám však zdá významné v súvislosti so stratou zmyslu, je narušenie základných presvedčení o svete, o tom ako funguje, teda kognitívnych aspektov zmyslu vyjadrených najmä cez **narušenie pocitu spravodlivosti** a pýtanie sa na dôvod udalosti. Napr. matka, ktorej dieťa umrelo pri pôrode popisovala svoje pocity takto:

*„A že vôbec to nie je spravodlivé, to nie je fér, veď hocijaká, ani nevie ako porodí, ani nevie ako to dieťa donosí...“*

Iná matka to vyjadrila takto:

*„... tá otázka je u každého v hlave, že prečo práve my...“*

Ďalším aspektom prežívania matiek bolo objavenie sa **pocitov viny**, ktoré nasledovali za úmrtím dieťaťa. Jedna matka to vyjadrila jednoducho:

*“... Samozrejme, že som mala tendenciu seba obviňovať, ako každý rodič...“*

Iná zase tento stav po smrti dieťaťa popisovala nasledovne:

*„A bolo obdobie, že som sa z toho obviňovala ja, že možno som niečo v minulom živote, možno som niečo ja zlé urobila.“*

Z popisu prežívania a myslenia matiek sa teda dá usudzovať, že hlavnou úlohou pri vyrovnávaní sa so stratou dieťaťa je nejakým spôsobom prekonať toto narušenie vzťahu a nabúranie zmyslu života a pozitívneho videnia sveta. Z výpovedí matiek o tom, ako prebiehal proces vyrovnávania sa so stratou sa dá identifikovať niekoľko spôsobov ako matky riešili tieto problémy. V prvom rade spomenieme procesy zamerané na **udržiavanie vzťahu** so zomrelým dieťaťom. Väčšina matiek hovorila o rôznych aktivitách, ktoré mali za cieľ to, aby vzťah s dieťaťom udržiavali, a to im pomáhalo v procese zvládania. Jednalo sa o množstvo rôznych aktivít, od nosenia obrázkov na kľúčenke, cez pokračujúcu jednostrannú komunikáciu s dieťaťom, ale aj pozeranie fotografií apod. Za najzaujímavejšie (dalo by sa povedať najtvorivejšie) riešenia problému udržiavania vzťahu s dieťaťom považujeme dve výpovede. V prvej matka, ktorej syn hral v kapele zorganizovala spomienkový koncert na výročie smrti. V tej druhej matka, ktorej dcéra bola žurnalistka, založila nadáciu a neskôr neinvestičný fond na podporu

vydavateľskej činnosti, pričom explicitne formulovala, že jej cieľom bolo pokračovanie vzťahu so svojou dcérou:

*... stále som myslela na to, akým spôsobom ešte, akým spôsobom predĺžiť jej život, alebo aspoň jej poslanie ... na ten druhý rok som mala vypracovaný už taký projekt, že som sa rozhodla, že založím nadáciu na pamiatku mojej dcéry... Takže takto tá práca v tej mojej nadácii a neskôr v tom neinvestičnom fonde mi dávala pocit, že tá moja dcéra neustále so mnou žije. Ja som si pre ňu vytvorila logo, dala som jej názov, tej nadácii, ako mala jej reportáž, ktorá vyšla v poslednom týždni jej života, takže toto sa stalo takým life-motívom celých tých desiatich rokov od smrti mojej dcéry, a týmto budem žiť, kým bude moja vydavateľská činnosť fungovať...*

Čo sa týka obnovovania motivačného aspektu zmyslu života, vo výpovediach matiek sa ukázalo, že veľmi významnú úlohu hrajú **iné hodnoty**, ktoré matka má vo svojom živote. V situácii straty dieťaťa matky potrebovali nejaké aktivity, ciele, činnosti, ktoré ich motivovali k tomu, aby neprepadli smútku a beznádeji. Ide tu o hore spomínanú schopnosť organizácie svojich hodnôt tak, aby bol systém hodnôt odolný voči frustráciám. V prípade, že matka takéto hodnoty mala, bola schopná sa v nich angažovať, pomáhala jej to pri vyrovnávaní sa so stratou.

*Ten život v rodine a povinnosti, ktoré som mala, to mi tak pomáhalo ísť ďalej, ťahať to so sebou...*

*Ja som sa uzatvárala do seba, som nechcela nikoho vidieť. Našťastie ma stále prosili, že aby som išla zastupovať, robiť na tie ambulancie, tak som chodila, tam som sa musela sústrediť na prácu a som videla, že to mi pomáha. Pomáhalo mi to...*

Schopnosť vidieť aktuálne hodnotové možnosti v danej situácii sa prejavila u matiek najmä v tom procese, ktorý by sme mohli nazvať **reinterpretácia** udalosti smrti dieťaťa. Ide o kognitívny proces prehodnotenia zmyslu danej udalosti, pričom zmysel prísudzovaný danej udalosti na začiatku vyrovnávania bol prirodzene negatívny. Po smrti, ako sme ilustrovali hore, zažíva matka pocit bezzmyselnosti, narušenie koncepcie sveta a niekedy aj pocity viny. V procese reinterpretácie išlo o znovuoobjavenie zmyslu života tak, aby sa pocit zmysluplnosti znovu obnovil a matka začala vnímať situáciu a svoj život ako celok takým spôsobom, ktorý vo väčšej či menšej miere eliminuje negatívne prežívanie a umožňuje angažovanie v hodnotách. Ide o kognitívny proces preštruktúrovania významu celej udalosti straty, teda o akýsi kognitívny výkon hľadania nového pohľadu či chápania danej situácie, ktorý matka robí s cieľom vyrovnáť sa s daným problémom. Tento proces najviac

ilustruje prejavy existenciálnej inteligencie tak, ako sme ju definovali hore. Z konkrétnych výpovedí o reinterpretácii udalosti straty vyberáme niektoré. V prvej ilustrácii matka reinterpretovala situáciu straty dieťaťa ako možnosť osobného rastu:

*Že musí aj to ťažké, ja som mala vždy takú zásadu, a to moja mama nebohá mi vštepovala, že každé zlo je na niečo dobré a dá sa správnym spôsobom využiť, keď veľmi chceme. Keď chceme, ešte aj zo zla vieme vytážiť, vieme ho premeniť na dobro. Toto, čo som vám hovorila, že existujú nepotrebné, zbytočné veci, že ešte aj odpad sa dá využiť, skompostovať...*

Iná matka vo svojich výpovediach popisovala každodenné malé interpretácie svojej situácie, ktoré jej umožňovali oceniť to, že jej dieťa žilo aspoň nejaký čas. Napríklad sa vyjadrila:

*Povedala jedna rovesníčka, že nám zase odsunuli odchod do dôchodku a tam, hrá rolu aj to, že počet detí ... Vďaka ti, že si sa narodil, a žil aspoň tak dlho, ako si žil. Teraz môžem ísť aspoň o 1 a 1/2 roka skôr na slobodu, ako iné moje rovesníčky, ktoré majú len 1 dieťa. Tak ešte aj to, ja ho takto oslovím, v tom denníku, a sa mu poďakujem, že žil tak dlho, lebo keď sa narodí dieťa a hneď zomrie pri pôrode, to sa normálne nepočíta do dôchodku.*

Súvis existenciálnej inteligencie so spirituálnou naznačuje fakt, že viacero matiek pri reinterpretácii straty čerpalo z náboženských presvedčení. Ako príklad môžeme uviesť výpoveď matky, ktorej dieťa zomrelo krátko po narodení na vrodenú vadu srdca, a ktorá vnímala to, že gynekológ pri vyšetrení túto vadu neodhalil ako odobratie pukušenia urobiť interrupciu. Povedala konkrétne:

*... u gynekológa som bola a on mal v tom 20 týždni zistiť, že to srdiečko nie je celé, lebo on nemal polku srdca..., myslím si, že ten doktor to trošku odflákol, alebo som si to tak vysvetľovala a aj doteraz si myslím, že to tak bolo, že Boh nám nechcel dať vedieť, že to tak je ... že vlastne do toho 24 týždňa sú zo zdravotných. dôvodov povolené interrupcie a keby mi v 20 týždňa povedali, že teda má polku srdca a že toto sa stane, ja neviem, ako by som sa zachovala, nemôžem s istotou tvrdiť, ale viem, že toto pukušenie mi bolo odobraté, vieš, že rozmýšľať nad tým, že si dám dieťa preč a bola som totálne šťastná, že som to neurobila, alebo že som nemala šancu nad tým vôbec rozmýšľať...*

Vo výpovediach matiek sa však objavili aj výpovede o takých interpretáciách, ktoré nie úplne viedli k obnoveniu zmyslu a angažovania sa v hodnotách. Tu sa dá hovoriť o riešeniach s nižšou úrovňou existenciálnej inteligencie, pretože takéto interpretácie síce čiastočne riešia

potrebu nejako situáciu reinterpretovať, avšak kvalita tejto reinterpretácie je nízka a nevedie k opätovnému obnoveniu pozitívneho pohľadu na svet. Uvádžame dva príklady. V prvom interpretácia matky síce odstraňuje možné pocity viny, avšak vedie k presvedčeniam o osudovosti, externých zdrojoch výsledkov udalostí a iracionálnej fatalite, čo sa v konečnom dôsledku môže prejavovať v negatívnom vnímaní sveta, apatii v angažovanosti a pod.

*A ma veľmi zarazila tá, nie som na toto, ja tomu neverím, také vešt-kyne, ja to nemám rada, ale ma zarazila krátká životná čiara na jeho ručičke ... Som mala strach a potom veľmi intenzívny strach, ako pred- tým, už, to bolo také nenápadné. ... Tak už si dávam do súvislosti, možno, že to nemá s tým nič, ale ...*

Evidentnejšia je nízka kvalita interpretácie viditeľná v druhom príklade, ktorý chceme uviesť. Jedná sa v nej o porovnanie zomrelého a žijúceho súrodca a v tomto prípade ide o explicitné potvrdenie negatívneho významu straty bez podpory k znovuangažovaniu, napr. v starostlivosti o ďalšie deti:

*Viem, nemá to tak byť, ale viac bol pre mňa obľúbený X. A ja som si tak aj hovorila, že ten lepší mi odišiel (slzy) ...*

Na druhej strane, za spôsoby riešenia straty, ktoré sa podľa nás dajú hodnotiť ako vysoko inteligentné patria tie, ktoré v sebe obsahujú **seba-transcendentný prvok**, t. j. obnovujú zmysel života včlenením danej udalosti do systému zmyslu takým spôsobom, ktorý pomáha iným ľuďom, či spoločnosti vo všeobecnosti. Ide vlastne o kognitívny proces, ktorý má silný dopad v motivačnom komponente zmyslu - zaangažovanie sa v hodnotách pre iných. V rozhovoroch, ktoré sme analyzovali, sme identifikovali dve takéto riešenia. V prvom prípade išlo o matku, ktorej zahynulo dieťa pri nehode a na základe tejto udalosti založila svojpomocnú skupinu na pomoc rodičom, ktorí zažili podobnú stratu dieťaťa. V druhom prípade išlo o matku, ktorej dieťa zomrelo na onkologické ochorenie, pričom sa pri jeho opatere pred smrťou snažila čo najviac starať o neho doma, aby malo čo najvhodnejšie prostredie. Ako jeden z dôsledkov tejto životnej udalosti asistovala pri zakladaní detského hospicu. Ako hovorí:

*Mňa táto myšlienka dlho, dlho, som ju mala v hlave, len nebol ne- jako čas a potom ma oslovila doktorka z onkológie a bolo to možno aj preto, ten hospic, lebo, ešte pred tým, ako som ani nevedela, že čo to je tak zďaleka, tak ja som bola matka, ktorá sa s malým hnala domov. Ja som bola presvedčená, doteraz som o tom presvedčená, že to rodinné prostredie bolo pre neho najoptimálnejšie. Aj keď som to ten posledný*

*deň naozaj už nezvládala, lebo potreboval kyslík, takže sme boli nútení. A vtedy som si povedala, že nie, že deti nebudú zomierať v nemocnici.*

### **Záver**

V našej analýze sme sa pokúsili o ilustráciu niektorých prejavov existenciálnej inteligencie v procese hľadania zmyslu života po strate dieťaťa, pričom pri analýze sme čerpali z kvalitatívnej metodológie. Výhodou tohto prístupu je podrobná analýza prežívania osôb a hlbší vhlad do procesu, v ktorom existenciálna inteligencia pôsobí. Na druhej strane, nevýhoda tohto prístupu je to, že sa neprispieva k hľadaniu širších súvislostí tohto konštruktú, napr. nie je možné hľadať vzťahy (korelácie) s inými konštruktami. Metodologické uchopenie výskumu existenciálnej inteligencie je zložitým problémom, ktorý je treba riešiť pri koncepcii budúcich výskumov. Zostrojenie testových metód, aké bežne poznáme z výskumu klasickej akademickej inteligencie naráža na závažné problémy a to najmä v tom, že sa táto schopnosť ťažko izoluje do špecifických úloh - uplatňuje sa skôr v bežných aj výnimočných životných situáciách, čo spôsobuje, že jej prejavy nie je možné vytrhnúť z kontextu života jednotlivca. Svoje obmedzenia v meraní akéhokoľvek typu inteligencie, vrátane tej existenciálnej, majú aj sebvýpovedňové škály, sebaopisovanie vlastnej inteligencie vždy hovorí skôr o vlastnom sebahodnotení ako o reálnej úrovni schopnosti. Hoci sa sebvýpovedňové škály používajú pri výskume napr. emocionálnej inteligencie, ich validita vzhľadom na výskumný cieľ môže byť otázná. Na druhej strane takéto výskumy nemožno úplne odmietajú, vlastné hodnotenie existenciálnej inteligencie použil A. Furnham v horeuvedených výskumoch a prišiel k viacerým cenným poznatkom. Najzaujímavejším metodologickým prístupom sa javí hermeneuticko-fenomenologická analýza výkonov v reálnom živote. Ide vlastne o pozorovanie riešenia skutočných problémov v reálnom živote, pričom táto metóda by sa mohla najviac priblížiť reálnej podstate existenciálnej inteligencie. Nevýhodou je samozrejme vysoká náročnosť na energiu a čas výskumníka. Tieto metodologické úvahy na záver kapitoly uvádzame najmä kvôli tomu, že konceptualizácia existenciálnej inteligencie je len v začiatkoch a len ďalšie teoretické a výskumné bádanie môže potvrdiť opodstatnenosť tohto konštruktú. Podľa nášho názoru je dôležité dať odpovede najmä na otázku o relevantnosti, nezávislosti a užitočnosti tohto konštruktú. Pri skúmaní relevantnosti ide najmä o otázku, či je tento koncept dôležitý a významný pre psychologické myslenie, teda či je všeobecne aplikovateľný a či nejde len o konštrukt bez relevantnosti pre ľudský



život. Pri skúmaní nezávislosti existenciálnej inteligencie bude treba odpovedať na otázku, či je táto schopnosť nezávislá a nevysvetliteľná inými schopnosťami či osobnostnými premennými. Do tretice je nutné preukázať užitočnosť existenciálnej inteligencie, t. j. či je tento koncept pre psychológiu užitočný v zmysle toho, že predikuje významné aspekty ľudského prežívania, napr. úspešnú adaptáciu, kvalitu života a pod. Teoretické aj výskumné uchopenie existenciálnej inteligencie prostredníctvom konceptu zmyslu života, o ktoré sme sa pokúsili v tomto príspevku, sa nám javí ako plauzibilný prostriedok na zodpovedanie týchto otázok v budúcnosti.

### **Literatúra**

- EMMONS, R. A., 1999, *The psychology of ultimate concerns*. New York, Guilford Press.
- EMMONS, R. A., 2000, Spirituality and intelligence. *Problems and prospects*. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 57-64.
- FRANKL, V. E., 1996, *Lekárska péče o duši*. Brno, Cesta.
- FRANKL, V. E., 1997, *Vůle k smyslu*. Brno, Cesta.
- FURNHAM, A., 2001, Self-estimates of intelligence: Culture and gender difference in self and other estimates of both general (g) and multiple intelligences. *Personality and Individual Differences*, 31, 1381-1405.
- FURNHAM, A., DIXON, D., HARRISON, T., RASMUSSEN, S., O'CONNOR, R., 2000, Sex, social class, and estimating IQ: Middle class subject rate themselves more intelligent. *Psychological Reports*, 87, 753-758.
- FURNHAM, A., WARD, C., 2001, Sex differences, test experience and the self-estimation of multiple intelligences. *New Zealand Journal of Psychology*, 30, 52-59.
- FURNHAM, A., TANG, T. L., LESTER, D., O'CONNOR, R., MONTGOMERY, R., 2002, Estimates of ten multiple intelligences. *European Psychologist*, 7, 245-255.
- GARDNER, H., 1999a, *Dimenze myšlení*. Praha, Portál.
- GARDNER, H., 1999b, *Intelligence reframed. Multiple intelligences for the 21<sup>st</sup> century*. New York, Basic Books.
- GARDNER, H., 2000, A case against spiritual intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 1, 27-34.

- HALAMA, P., 2003a, Zmysel života ako kognitívny fenomén. Je možné hovoriť o existenciálnej inteligencii? In I. Ruisel (Ed.), *Inteligencia v rôznych kontextoch*. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 36-51.
- HALAMA, P., 2003b, Konceptualizácia existenciálnej inteligencie prostredníctvom zmyslu života. *Človek a spoločnosť*, 6, 4, <http://www.saske.sk/cas/4-2003/halma-ce.html>
- HALAMA, P., STRÍŽENEC, M., 2004, Spiritual, existential or both? Theoretical consideration on the nature of "higher" intelligences. *Studia psychologica*, 43, 3, 239-253.
- JANOFF-BULMAN, R., 1999, Rebuilding shattered assumption after traumatic life events: Coping processes and outcomes. In C. R. Snyder (Ed.), *Coping. The psychology of what works*. New York - Oxford, Oxford University Press, 305-323.
- KOMÁRIK, E., 1997, Spiritualita ako najvyššia regulačná sústava osobnosti. In M. Stríženec (Ed.), *Duchovný rozmer osobnosti: Interdisciplinárny prístup*. Bratislava, ÚEPs SAV, 45-53.
- PARK, C. L., FOLKMAN, S., 1997, Meaning in the context of stress and coping. *Review of General Psychology*, 1, 2, 115-144.
- REKER, G. T., WONG, P. T. P., 1988, Aging as an individual process: Toward a theory of personal meaning. In J. E. Birren, V. L. Bengtson (Eds.), *Emergent theories of Aging*. New York, Springer, 214-246.
- ROKEACH, M., 1960, *The open and closed mind: Investigation into the nature of belief systems and personality systems*. New York, Basic Books.
- ROSENBLATT, P. C., 2000, Protective parenting after the death of the child. *Journal of Personal and Interpersonal Loss*, 5, 343-360.
- RUISEL, I., 2000, *Základy psychologie inteligence*. Praha, Portál.
- THUEN, F., 1997, Social support after the loss of an infant child. A long-term perspective. *Scandinavian Journal of Psychology*, 38, 103-110.
- YALOM, I. D., 1980, *Existential psychotherapy*. New York, Basic Books.

## INTELIGENCIA V KONTEXTE SPIRITUALITY

Michal Stríženec

Veľký pokrok v chápaní inteligencie predstavuje koncepcia mnohonásobnej inteligencie (Gardner, 1999). Dochádza k tomu, že sa uznáva väzba mnohých kognitívnych a emocionálnych spôsobilostí a vlastností na inteligenciu. Rozširovanie počtu rozdielnych druhov inteligencie viedlo aj ku vzniku konceptu spirituálna inteligencia.

Prv ako pristúpime k detailnejšiemu rozboru vzťahu inteligencie a spirituality považujeme za potrebné zaoberať sa širším vymedzením základných východísk. Pokiaľ ide o inteligenciu, predstavuje kľúčový pojem celej tejto monografie, a tak vo viacerých príspevkoch je inteligencia podrobne analyzovaná. V podstate môžeme vychádzať z toho, že inteligencia je „schopnosť jednotlivca učiť sa a pamätať si, identifikovať pojmy a ich vzťahy a adaptívne aplikovať získané informácie na svoje vlastné správanie“ (Ruisel 2004, s. 415-41).

Menej rozpracovaná je však problematika spirituality. Vo viacerých príspevkoch sme sa venovali tejto téme (Stríženec, 2001a, 2001b, 2003, 2005), avšak bude užitočné na tomto mieste najprv syntetizovať doterajšie poznatky o spiritualite a až potom sa venovať vzťahu inteligencie a spirituality.

### **Religiozita**

Vzhľadom na doterajšiu nejednoznačnosť v odlíšení spirituality od religiozity, resp. ich zamieňanie aj v odborných publikáciách, podáme tu aspoň ich stručné predbežné vymedzenia.

Pri religiozite ide o osobný a kladný vzťah človeka k náboženstvu (transcendentnu, Bohu), zahrňujúci rôzny komplex javov, najmä rôzne formy myslenia (dimenzia poznatkov – náboženské presvedčenie), prežívania (náboženské city) a konania (kult, aktivita v rámci náboženského spoločenstva). Prejavuje sa postojom k náboženským obsahom, čo má dopad na individuálny hodnotový systém. Pôvodne religiozita zahrňovala individuálne i inštitucionálne prvky, dnes sa tu zdôrazňuje pridržanie sa presvedčení a rituálov organizovanej cirkvi alebo náboženskej inštitúcie.

Na problematiku vzťahu kognitívnych procesov a religiozity sme upozornili už na inom mieste (Stríženec, 2002). Uviedli sme, že kognitívne procesy, najmä intelekt sú základom jednej z mnohých dimenzií

religiozity – kognitívnej, resp. deklaratívnej dimenzie. Obsahom tejto dimenzie sú špecifické informácie o náboženstve, poznanie základných náboženských téz i náboženských spisov. Úloha intelektu sa prejavuje aj pri dimenzii religiozity hľadanie (ide o dialóg s existenciálnymi otázkami, sebakritickosť, pozitívne chápanie náboženských pochybností). Podstatnú podobnosť náboženského poznávania a iných každodenných foriem poznávania zdôrazňujú F. Watts a M. Williams (1988). Náboženské poznávanie je zamerané ani nie tak na poznanie oddeleného náboženského sveta, ale skôr na poznanie náboženskej dimenzie bežného sveta. Náboženský a osobný vhl'ad sú výsledkom podobných kognitívnych procesov. Teóriou náboženského posudzovania sa zaoberali F. K. Oser a K. H. Reich (1996). Ide o spracovanie špecifických udalostí, najmä takých, ktoré sa vymykajú kontrole človeka (napr. posudzovanie, či udalosť je nábožensky zmysluplná). Pri empirickom výskume použili metodiku posudzovania dilem a to v rôznych krajinách.

F. Oser et al. (2001) skúmali vzťah medzi náboženským posudzovaním a náboženským svetonázorom. Pomocou longitudinálneho výskumu zistili charakteristiky rôznych stupňov posudzovania. Pokiaľ ide o uvedený vzťah, neriešenou otázkou zostáva, či v oboch prípadoch ide o tie isté kognitívne štruktúry.

K. H. Reich (2001) preukázal, že kognitívny vývin je nevyhnutnou podmienkou pre dosiahnutie rozvinutejších foriem religiozity.

Intelektové zložky religiozity sa snažia – väčšinou nepriamo, resp. implicitne zachytiť aj niektoré známe zahraničné metodiky zisťovania religiozity. V našom prehľade týchto – u nás dostupných metodík (Stríženec, 2006) sme uviedli napr. škálu hľadania (zachytáva napr. otvorenosť voči zmene v náboženskom presvedčení), škálu predstáv o Bohu, náboženskej zrelosti, náboženského konfliktu.

### **Spiritualita**

Termín spiritualita prešiel značným historickým vývojom. V teológii zahrňuje mystiku (dôraz na vnútorný zážitok, neobvyklé spojenie s Bohom) ako aj asketiku (dosahovanie najvyššieho stupňa dokonalosti), pričom sa chápe ako výsledok pôsobenia Ducha svätého (pozri Stríženec, 2004, kde je aj podrobnejšia bibliografia).

V psychológii sa spiritualita považuje za spôsob existencie a skúsenosti, ku ktorým dochádza prostredníctvom uvedomenia si transcendentnej dimenzie osobnosti. Ide o určité hodnoty vo vzťahu človeka k sebe, iným ľuďom, prírode, životu a k tomu, čo sa považuje za „posledné platné“. Spiritualita v porovnaní s religiozitou je viac individu-

álna, osobná, priama a skúsenostná. Spiritualitu možno chápať ako hľadanie posvätna a pridŕžanie sa toho, čo ľudia považujú za posvätné v svojom živote. I keď väčšina ľudí prežíva spiritualitu v rámci organizovaného náboženského kontextu, prejavuje sa aj v neočakávaných oblastiach sekulárnej kultúry. Napr. objavujú sa pokusy oživiť prírodnú spiritualitu, hlásajúcu návrat k prírode a uctievanie prírodných síl. „Posvätný“ objekt môže patriť do náboženskej alebo sekulárnej (Príroda, Vesmír, láska, národ, šport ap.) oblasti. Rozdiel medzi náboženskou a prirodzenou (nenáboženskou) spiritualitou spočíva v rozdielnom chápaní „trancendencie“, „posvätna“. Za oficiálne uznanie konceptu spiritualita v psychológii možno považovať aj jeho zaradenie do počítačovej databázy psychologických termínov Americkou psychologickou asociáciou v r. 1988.

Podľa D. O. Moberga (2002) doterajších 35 definícií spirituality možno rozdeliť do troch kategórií: teologické, antropologické a historicko-kontextové. Ďalej možno rozlíšiť substančné definície (zamerané na posvätné obsahy obvykle súvisiace s Bohom alebo božstvom) a funkčné definície (ako spiritualita ovplyvňuje jednotlivcov a skupiny). V druhom prípade je tendencia odstrániť hranicu medzi vedeckou teóriou a teológiou: Skúmanie spirituality je veľmi zložitá, ťažko vytvoriť univerzálne aplikovateľné miery spirituality (v dôsledku rozdielnych charakteristík spirituality vo veľkých monoteistických náboženstvách), je tu nutný redukcionizmus (napr. prevod nevyjadriteľného posvätna do súčasných sekulárnych pojmov), výber ukazovateľov je ovplyvnený aj výskumníkom (jeho kultúrna identita, vzdelanie, osobná skúsenosť, náboženské presvedčenie). Na druhej strane však zistenie stupňa spirituálnej zrelosti a rastu prispeje k efektívnosti poradenstva, pastorálnej starostlivosti, psycho-spirituálnej terapie, k náboženskému vzdelávaniu.

U nás L. Košč (2000) rozlišuje prirodzenú, náboženskú a kresťanskú spiritualitu.

Viacero autorov sa zaoberalo psychologickými aspektmi spirituality. Napr. V. Smékal (2002a,b) uvádza, že duchovnou dimenziou svojho bytia osobnosť transcenduje svoju každodennosť a otvára sa formovaniu takých charakteristík ako je láska, zodpovednosť a prezieravosť, múdrosť, vyrovnanosť, ušľachtilosť. Psychológia môže prispieť pri hľadaní kľúčov k tajomstvu spirituality P. Říčan (2003) predpokladá, že všetci ľudia sú do určitej miery spirituálni a že ich spirituálna skúsenosť je merateľná. Vzhľadom na to, že koncept spiritualita má dnes veľa významov, jeho všeobecne akceptovaná definícia je vzdialeným cieľom. Poľský autor P. Socha (2000) upozorňuje, že spiritualita

je nevyhnutným jadrom religiozity, avšak presahuje religiozitu. Dosiadnutý stupeň spirituality závisí od motivačnej, kognitívnej a zážitkovej kapacity človeka. K. H. Reich (2000) uvádza, že každý jednotlivec si v závislosti od rôznych faktorov vyberá taký druh spirituality, ktorý najlepšie spĺňa jeho potreby. Všetky typy spirituality majú spoločné podriadenie Ja tomu, čo sa považuje za transcendentné. Ak chápeme spiritualitu ako proces zvládania existenciálnej situácie (Socha, v tlači), kde rozhodujúcim je kognitívne preštrukturovanie, vedúce k novému pohľadu na skutočnosť, potom je tu zrejmä súvislosť s inteligentným správaním. Podrobne sa spiritualitou zoberal tento autor už dávnejšie (Socha, 2000).

Za jednu zo zložiek spirituality pokladá P. Wolff (2002) rozlišovanie. Stotožňuje ho s procesom rozhodovania, ktoré čo najviac zohľadňuje objektívnu realitu, čo najviac sa oslobodilo od vnútorných popudov a je v úzkom súlade s vierou (autor vychádza zo spirituality sv. Ignáca z Loyoly), resp. s naším hodnotovým systémom. Podľa autora intelektuálne rozhodnutie má byť ovplyvnené hlbokou emocionalitou, ktorej odozvy sa dostanú na vedomú úroveň. Uvedené naznačuje – podľa nášho názoru – súvislosť spirituálnej a emocionálnej inteligencie.

V poslednom čase sa otázkam spirituality intenzívne venuje P. Říčan (2003, 2004, 2005, v tlači). Predpokladá, že všetci ľudia sú do istej miery spirituálni a ich spirituálna skúsenosť je merateľná, pričom ľudia sa líšia čo do úrovne špecifických dimenzií spirituality. Uvádza, že všeobecne akceptovaná definícia spirituality je vzdialeným cieľom. Chápanie spirituality ako hľadania posvätna platí pre rôzne náboženstvá i pre ekologicky orientované novopohanstvo. Autor pomocou ním vytvorenej škály PSQ (Pražský dotazník spirituality) s 30 položkami rozlíšil tri faktory spirituality (pohanská eko-spiritualita, spolupatričnosť, transcendentálno-mystický faktor). Novšie (Říčan, v tlači) použil rozšírenú verziu dotazníka (80 položiek) a zistil nasledujúce faktory spirituality: mysticismus, eko-spiritualita, spolupatričnosť, morálne zaujatie, transcendentálno-monoteistická skúsenosť.

Podľa nášho predbežného vymedzenia (Stríženec, 2004) spiritualitou sa vo vedeckých prístupoch k tomuto javu rozumie dimenzia osobnosti zameraná na hľadanie osobného spojenia s transcendentnom (s tým, čo nás presahuje, prevyšuje). Najčastejšie sa prejavuje v náboženstve (religiozite), ktoré sa spája s vierou o existencii božstva a prejavuje rituálmi organizovaného náboženského spoločenstva. Okrem náboženskej existuje aj tzv. sekulárna spiritualita, kde transcendentným objektom (na ktorý sa viaže subjektívny zážitok „posvätna“) môže byť

Príroda, Vesmír a i. Pri spiritualite ide skôr o individuálny jav, v popredí sú určité hodnoty (najmä Boh, božstvo), duchovná skúsenosť.

### **Posvätno (sacrum)**

Je to jedna z hlavných kategórií modernej religionistiky, ktorá je však ťažko definovateľná. Ako uvádza J. Komorovský (1997) možno ho identifikovať len odlišením od profanum, t. j. od toho čo je svetské, všedné, laické (napr. chrám je pre veriaceho sacrum a pre architekta môže byť profanum). Rozlíšenie týchto dvoch pojmov zaviedol sociológ E. Durkheim v diele *Les formes élémentaires de la vie religieuse* z roku 1912. Analýzou štruktúry posvätna sa začal zoberať religionista R. Otto v diele *Das Heilige* z roku 1923. Posvätno považuje za osobitnú skúsenosť, zážitok, racionálny i iracionálny stav, v ktorom človek nadväzuje komunikáciu s numinóznom (nepoznatelná sila pôsobiaca na človeka, ktorá ho naplňa strachom a súčasne ho priťahuje). Sensus numinis je osobitná schopnosť, ktorá je základom náboženskej skúsenosti. Neskôr M. Eliade (1907-1986) vymedzil posvätno ako integrálnu zložku ľudského vedomia a skúsenosť posvätna ako neoddeliteľný prvok ľudskej existencie. Ako uvádza J. Szmyd (1998) pojem posvätno možno chápať v zmysle ontologickom (určitá sila, moc, transcendentná skutočnosť), axiologickom (najvyššia hodnota), fenomenologickom (svojrázny prejav tajomných síl, moci), historicko-kultúrnem. V psychologickom chápaní ide o osobné prežívanie, skúsenosť a praktické využívanie posvätna. V širšom význame posvätno môže označovať všetku najvyššiu hodnotu, ktorej sa pripisuje najvyššia dokonalosť a vrcholná hodnota.

Podľa J. Szmyda (1998) aj v svetskej kultúre možno nájsť určité prejavy posvätna (zvykové normy, symboly, ceremónie – ide tu o svetské posvätno). Prejavy posvätna môžu byť zamerané aj na zem, stromy, lesy, oheň ap.

Na zážitok posvätna v prírode sa zamerl A. Vergote (1964), a to v súvislosti s náboženskou skúsenosťou a sekularizáciou života.

V poslednom období sa pojem posvätno začal používať aj v psychológii náboženstva a spirituality. Tak napr. K. I. Pargament a A. Mahoney (2002) definujú spiritualitu ako „hľadanie posvätna“ (search for the sacred). Osobnosť považujú za spirituálnu, ak sa snaží nájsť, spoznať, prežiť alebo mať vzťah k tomu, čo vníma ako posvätno. Posvätnými sa môžu stať aj pôvodne sekulárne objekty. Potenciálne každý aspekt života môže nadobudnúť posvätný status. Posvätnými sa môžu stať budovy (kostol), udalosti (narodenie, smrť), materiály (kríž), kultúrne výtvary (hudba), ľudia (svätci), psychické atribúty (spolucítenie,

spoločenstvo) a roly (manželstvo, rodičovstvo, práca). P. Říčan (v tlači) uvádza tiež posvätné miesta (Mekka), dni (židovská sobota), knihy, úkony (prežehnanie sa) i mravné zákazy a príkazy. Súčasné odmietanie náboženstva síce znižuje zmysel pre posvätno, avšak nestráca sa úplne (prejavuje sa zvláštnym vzťahom k prírode, domovu, k štátnej vlajke a hymne).

R. A. Emmons a Ch. A. Crumpler (1999) v súvislosti s posvätnom upozorňujú na difúznosť pojmu posväcovanie a rozlišujú sacralization (vonkajšie posväcovanie – napr. osôb, objektov) a sanctification (vnútorný proces transformácie smerom k svätosti). Tieto dva významy posväcovania môžu byť v dialektickej väzbe (po posväcovaní rôznych sfér svojho života môže dôjsť k celkovému osobnému posväteniu). Autori sú presvedčení, že koncept Boha je dôležitý pri definovaní náboženstva a spirituality (treba však rozlišovať neosobnú silu a osobného Boha). Kritizujú prístup K. I. Pargamenta (1999), ktorý výhodu chápania spirituality ako hľadania posvätna vidí v tom, že sa tak vyhneme obmedzeniu, vyplývajúceho z úzkych alebo tradičných koncepcií Boha.

Empiricky skúmal posvätno napr. P. Socha (v tlači), a to pomocou vlastnej metodiky SPS2 (The Feeling of Sacredness Scale). Spočíva v tom, že skúmaná osoba má najprv vymenovať 10 objektov (javov), ktoré u nej vyvolávajú pocit posvätna a potom ohodnotiť tieto objekty (pomocou škály 1-5) čo do hodnoty (úrovne) posvätnosti. Autor zistil u študentov, že na prvých miestach čo do frekvencie sa umiestnili láska, rodina. Prevládali nenáboženské objekty nad náboženskými. Veda sa umiestnila na 20. mieste a myslenie na 50. mieste. Výpočet špeciálneho indexu, zahrňujúceho poradie i hodnotu objektu ukázal, že na prvých miestach sú láska, rodina, pápež (vtedy ešte Ján Pavol II.), cirkev ako spoločenstvo. Veda sa umiestnila na 17. mieste a myslenie na 34. mieste.

Pri našom prieskume (pomocou SPS2) u poslucháčov psychológie frekvenčne prevládali objekty prírody a prírodné javy (15,2 %) a hneď potom nasledovala náboženská oblasť (10 %), láska (5,7 %). Najvyššia hodnota sa však priradila láske (4,7 bodu), potom prírode (3,9), náboženskej oblasti (3,8), sexu (3,5), tichu (2,4) ap.

### **Spirituálna inteligencia**

Diskusiu o oprávnenosti konceptu spirituálna inteligencia rozvíril najmä článok R. A. Emmonsa (2000a) a bolo jej venované celé číslo časopisu *International Journal for the Psychology of Religion*, roč. 10, 2000, č. 1. I keď sme o tejto problematike stručne informovali už na



inom mieste (pozri najmä Stríženec, 2001, 2004), vzhľadom na zameranie tejto monografie na inteligenciu pokladáme za potrebné zhrnúť a komentovať doteraz nami už uvádzané, ale aj novšie práce z tejto oblasti.

Uvedený článok R. A. Emmonsa nadväzuje na jeho monografiu (1999) zameranú na spirituálne snaženia a ich empirické skúmanie. V závere tam uvádza, že budúce výskumy by sa mali zamerať aj na kognitívne aspekty spirituality.

Za charakteristiky spirituálnej inteligencie R. A. Emmons považuje transcenciu telesného a materiálneho, prežívanie zvýšených stavov vedomia, posväcovanie každodennej skúsenosti, schopnosť využiť spirituálne zdroje na riešenie problémov. Riešenie problémov je základom adaptívneho správania, charakterizujúceho inteligenciu. Autor konštatuje, že adaptívne spracovanie spirituálnej informácie je súčasťou inteligencie a individuálne rozdiely v spôsobilostiach, zúčastňujúcich sa na tomto spracovaní sú jadrom osobnosti. Adaptívnosť zahŕňa koordináciu viacerých cieľov vzhľadom na princípy vyššieho poriadku, zvyšovanie pravdepodobnosti dosiahnutia cieľa a efektívne využívanie maxima dostupnej informácie.

Pôvodne autor k charakteristikám spirituálnej inteligencie zaradil aj cnosti, avšak v dôsledku kritiky H. Gardnera (2000); je ich ochotný vypustiť, lebo sa týkajú skôr spôsobov správania.

Zásadnú kritiku Emmonsovej koncepcie podal H. Gardner (2000). Vychádzal pritom zo svojich kritérií na rozlíšenie nezávislých intelektových kapacít (identifikovateľné operácie, evolučná plauzibilita, charakteristická schéma vývinu, potenciálna izolácia pri poškodení mozgu, existencia osôb líšiacich sa výnimočnou prítomnosťou alebo neprítomnosťou spôsobilosti, možnosť zakódovania do symbolického systému, overenie experimentom či psychometrickými údajmi). V tomto zmysle H. Gardner nevidí v spirituálnej inteligencii nezávislú intelektovú kapacitu, i keď oceňuje Emmonsov názor, že spiritualita môže uľahčovať riešenie problému. H. Gardner uprednostňuje diskusiu o existenciálnej inteligencii, ktorá zahŕňa aspoň časť toho, čo sa rozumie spirituálnou oblasťou. Touto otázkou sme sa zaoberali na inom mieste (Halama, Stríženec, 2004).

V uvedenom čísle časopisu sa k otázke spirituálnej inteligencie vyjadřili aj ďalší autori. Tak napr. J. D. Mayer (2000) uprednostňuje koncept spirituálne vedomie pred spirituálnou inteligenciou. Za jeho charakteristiky pokladá zameranie na jednotu sveta a prekračovanie vlastnej existencie, vedomé prechádzanie do vyšších spirituálnych stavov, veno-

vane pozornosti posvätnu v každodenných činnostiach, štrukturovanie vedomia tak, aby sa životné problémy videli v kontexte „posledných záležitostí“. Zaraďuje sem však aj túžbu konať cnostným spôsobom (odpúšťanie, vďačnosť, pokora).

V svojej odpovedi na viaceré námietky a komentáre v danom čísle časopisu R. A. Emmons (2000b) uvádza, že on na rozdiel od H. Gardnera uprednostňuje holistický prístup. Uvádza tiež niektoré argumenty v prospech spĺňania Gardnerových kritérií. Trvá na svojom tvrdení o existencii súboru spôsobilostí a schopností súvisiacich so spiritualitou, ktoré sú závažné pre riešenie každodenných problémov. Za základné zložky spirituálnej inteligencie považuje:

- a) kapacitu pre transcenciu
- b) schopnosť prechádzať do vyšších spirituálnych stavov vedomia
- c) schopnosť naplniť každodenné činnosti a vzťahy so zmyslom pre posvätno
- d) schopnosť využiť spirituálne zdroje na riešenie životných problémov.

Spirituálna inteligencia je väčšinou kladný, adaptívny konštrukt, zatiaľ čo spiritualita môže byť kladná alebo záporná v závislosti od jej vyjadrenia v určitých kontextoch (napr. prílišné zameranie sa na niektoré zložky spirituality môže viesť k úniku od každodenného života).

Podrobne sa spirituálnou inteligenciou zaoberal F. MacHovec (2002). Uvádza, že to, čo mali spoločné Buddha, Lao Tse, Mojžiš, Ježiš a Mohamed bola spirituálna inteligencia. Autor ju považuje za univerzálny znak osobnosti. Za charakteristiky spirituálneho IQ považuje to, že je nešpecifický, nepriamy, symbolický, zjednocujúci, sebaaktualizujúci a kvalitatívny. Subjektívne prežívanie človeka s vysokou spirituálnou inteligenciou sa prejavuje ako meditatívne uvedomenie, osvietenie, kozmické vedomie, sebaaktualizácia, inšpirácia, extáza, kontemplácia, údiv. Kvalitatívny rozdiel medzi Západom a Východom je v tom, že Západ zdôrazňuje prispôsobenie, spôsobilosť zvládania, prevažne vonkajšie ohnisko, Východ hľadá osvietenie, vŕhľad, múdrosť, vnútorné ohnisko. Vedecké neurobiologické skúmanie náboženskej a spirituálnej skúsenosti autor nazýva neuroteológia. Empirické skúmanie v tejto oblasti sa zameriava napr. na meranie mozgovej činnosti pri meditácii, otázku laterality. I keď mystická tradícia v každom veľkom svetovom náboženstve naznačuje dominantnosť pravej hemisféry, spirituálna inteligencia je svojou funkciou bilaterálna.

K. D. Noble (2000) považuje spirituálnu inteligenciu za vrodenu ľudskú spôsobilosť, ktorá môže pomôcť človeku v psychickom raste do

šírky a hĺbky. Na základe skúmania príbehov 9 dospelých autorka zistila, že spirituálne zážitky viedli k dlhodobým pozitívnym zmenám vo vnímaní vlastného self. Spirituálnu inteligenciu vymedzuje ako kvalitu vedomia – spoznávanie multidimenzionálnej skutočnosti, do ktorej je telesnosť včlenená, ako aj osobnej a spoločenskej dôležitosti, dôležitosti kultivovania empatie, sebauvedomovania a psychického zdravia. Spirituálny rast bol výrazný najmä v 5 oblastiach:

1. lepšie chápanie a znášanie odlišnosti
2. vedomé odmietanie sebaštruktívnych postojov a správania
3. znovunájdená spôsobilosť spoznať a využiť vnútorné zdroje
4. zvýšená intenzita citov, najmä spolucítania a empatie, týkajúcich sa seba i iných
5. oddanie sa plnšej účasti na živote.

Tri základné kategórie inteligencie (racionálna, emocionálna, duchovná) rozlišujú D. Zoharová a I. Marshall (2003). Spirituálnu inteligenciu vy-medzujú ako schopnosť, pomocou ktorej riešime otázky zmyslu a hodnôt; umožňuje dať nášmu životu širší a zmysluplnejší kontext. Duchov-ná inteligencia robí z ľudí tvorivé bytosti, ktoré môžu meniť pravidlá i svoje vlastné hranice. Podľa autorov je založená na synchronných neurónových osciláciách, ktoré zjednocujú informácie cez celý mozog (konceptia neurológa W. Singera). Neviaže sa na určité mozgové centrum, pričom niektorými neurológmi predpokladané „mozgové centrum Boha“ je možno nutnou, ale nie dostačujúcou podmienkou duchovnej inteligencie. Je to vrodenná schopnosť, ktorá čerpá zo srdca samotného univerza. Pripodobňujú osobnosť kvetu lotosu, kde zo stredu čerpáme schopnosť sebatransformácie.

Títo autori vymedzili nasledujúce znaky vysoko rozvinutej duchovnej inteligencie:

1. pružnosť
2. vysoký stupeň vedomia seba samého
3. schopnosť čeliť utrpeniu a spracovať ho
4. schopnosť čeliť bolesti a prekonať ju
5. byť inšpirovaný hodnotami a víziami
6. neochota zraňovať niekoho, ak to nie je nevyhnutné
7. sklon vidieť spojenie medzi rôznymi vecami (myslieť holisticky)
8. výrazný sklon pýtať sa „Prečo?“ alebo „Čo keby?“ a hľadať odpoveď na najhlbšie otázky
9. byť „nezávislý“ od okolia
10. mať schopnosť brániť sa proti konvenciám.

Podľa nášho názoru vo viacerých uvedených znakoch hrá podstatnú úlohu intelekt. Autori zdôrazňujú, že kolektívna duchovná inteligencia je v modernej spoločnosti veľmi nízka. K zdokonaleniu duchovnej inteligencie vedie šesť odlišných životných ciest (povinnosti, starostlivosti, poznania osobnej premeny, bratstva, slúžiaceho vodcovstva). Duchovnú inteligenciu nemožno kvantifikovať, ale treba ju vyhodnocovať pomocou reflexie o uvedených cestách.

Spirituálnu inteligenciu považuje H. Sinetar (2000) za inšpirované myslenie. Rozoberá ju najmä vo všeobecnom kontexte tvorivého nadania u „včasne prebudených“ detí (archetypy, vnútorné znaky facilitujúce múdrosť, kultivácia týchto kvalít v dospelosti). Za kvality spirituálnej inteligencie považuje intuitívnu autoritu, inšpirovanie, bytie, celosť.

Z viacerých charakteristík spirituality, ktoré uvádza K. H. Reich (2001) so spirituálnou inteligenciou súvisia najmä vhl'ad a porozumenie, zmysel pre kontext a perspektívu, uvedomenie si vzájomnej spätosti vecí, prijatie nevyhnutnosti. Tieto zložky sa vyskytujú aj pri „nenáboženských“ formách spirituality.

Z transpersonálnej psychológie vychádza pri rozbere spirituálnej inteligencie F. Vaughanová (2002). Spirituálna inteligencia sa týka vnútorného života mysle a ducha, schopnosti hlbšieho chápania existenciálnych otázok, uvedomovania si ducha ako základu bytia. Závisí od schopnosti vidieť veci z viac než jednej perspektívy a rozlišovať pravdu od ilúzie. Súvisí však tiež s emocionálnou inteligenciou (rozvoj intrapersonálnej a interpersonálnej citlivosti). Pri skúmaní spirituálnej inteligencie možno aplikovať šesť štádií vývinu viery F. Fowlera.

Kreatívno-spirituálnu inteligenciu nemožno podľa L. J. Pascuala (1990) vysvetliť súčasnými psychologickými konštruktami. Tento vyšší spôsob fungovania vedie k vynoreniu sa ultraselfu, k vedomému, čisto organizmovému centru kontroly, úplne oddelenému od interpersonálneho self. Autor sa pritom odvoláva na Jaspersovu analýzu ľudského vedomia.

Na základe etymologickej a antropologickej analýzy vybraných textov zo židovskej a ranokresťanskej literatúry J. L. Bowling (1999) konkretizuje deviaty druh inteligencie – spirituálnu inteligenciu. Poukazuje na súvislosť spirituality a inteligencie.

Na otázku odlíšenia spirituálnej inteligencie od sociálnej inteligencie upozornil A. C. Edwards (2003). Doteraz sa nerozlišuje medzi riešením spirituálnych problémov (napr. uprednostnenie meditácie pred jedlom) a použitím spirituálnych zdrojov na riešenie nespirtuálnych problémov (napr. pri snahe pribrať na váhe nie sú vhodné spirituálne akti-

vity, ale iné formy inteligencie). Teda vhodnosť využitia spirituálnych zdrojov závisí od druhu riešeného problému. Ďalším námetom je odlišenie spirituálnej inteligencie (resp. spirituálneho poznania) od inteligentného prístupu k spiritualite.

P. Řičan (2003) upozorňuje, že niektorí autori do popisu spirituality zahrňujú okrem iného vŕľad a porozumenie, zmysel pre kontext a perspektívu, vedomie vzájomnej spojitosti vecí, jednotu v rámci rozličnosti, schémy v rámci celku. Podľa nášho názoru sú to charakteristiky vzťahujúce sa na spirituálnu inteligenciu. P. Řičan popisuje charakteristiky spirituality ako hypotetického šiesteho faktora osobnosti. Usudzujeme, že z nich so spirituálnou inteligenciou súvisia najmä: otvorenosť voči posvätnu, hľadanie zmyslu života a zmysel pre tajomstvo.

Na vzťah múdrosti a spirituálnej inteligencie sme upozornili v inom príspevku (Stráženeč, v tlači). Pri tomto vzťahu možno si všímať rôzne aspekty: od kognitívnych (spirituálna inteligencia ako zložka múdrosti) až po cnosti a pozitívne emócie prejavujúce sa tak v múdrosti, ako aj v spiritualite. Za dve stránky jednej reality považuje spiritualitu a múdrosť I. Ruisel (2002). Komplexne sa múdrosťou zaoberá v monografii (Ruisel, 2005).

### **Zisťovanie spirituálnej inteligencie**

Vzhľadom na novosť problematiky spirituálnej inteligencie, jej nejednotné vymedzenia a odlišné prístupy jednotlivých autorov neprekvapuje, že v tejto oblasti doteraz nedošlo k vypracovaniu komplexnejších, širšie akceptovaných a psychometricky overených metodík na zisťovanie spirituálnej inteligencie.

Uvedieme prístupy niektorých autorov, resp. i naše prvé skúsenosti v tejto oblasti. Budeme postupovať od menej špecifických (týkajúcich sa príbuzných javov) k viac špecifickým prístupom.

Už dávnejšie sa skúma dimenzia religiozity „Hľadanie“ (Quest). Táto obsahuje výraznú intelektovú zložku, pretože dimenzia vyjadruje dialóg s existenciálnymi otázkami, sebakritickosť, pozitívne chápanie náboženských skúseností a otvorenosť pre zmeny. Tieto aspekty sú závažné aj pre spirituálnu inteligenciu. Na skúmanie hľadania vytvorili C. D. Batson a kol. (1993) 12 položkovú škálu. Známe sú však viaceré verzie škály hľadania od rôznych autorov.

J. R. J. Fontaine et al. (2003) overovali teoretickú koncepciu D. Wulffa (1999), ktorý rôzne prístupy k náboženstvu zobrazil v dvojrozmernom priestore: os x zachytáva spôsob interpretácie náboženskej viery (doslovná – symbolická) a os y transcendentnosť náboženských

objektov (zapojenie – vylúčenie transcendentnosti). Ich kombináciou dostávame doslovné potvrdenie a doslovné odmietanie ako i rekonštrukčnú interpretáciu a redukčnú interpretáciu. J. R. J. Fontaine et al. (2003) pri výskume použili 33 položkovú verziu Škály postkritického presvedčenia (autorom je D. Hutsebaut). Zistilo sa, že dimenzia doslovné – symbolické chápanie súvisí s kognitívnymi premennými (otvorenosť mysle, tolerancia viacznačnosti, prihliadanie na perspektívu, sebatranscendujúce hodnoty). Výskumy s touto škálou prebiehajú v súčasnosti v rôznych krajinách sveta a podľa nášho názoru môžu byť inšpiráciou aj pre skúmanie spirituálnej inteligencie.

Prínosom pre zisťovanie spirituálnej inteligencie môže byť aj 12. kategória škály „Personal Striving Assessment Packet“ (PSAP), ktorej autorom je R. A. Emmons (1999). Ide o „Spirituálnu sebatranscendenciu“, spirituálne snaženia týkajúce sa cieľov nad – a mimo seba. Znamená to rozširovanie sa navonok smerom k iným (horizontálna transcendencia) a/alebo k „poslednej skutočnosti“ (vertikálna transcendencia). Uvedený autor pristupuje ku spiritualite z kognitívno-motivačnej pozície. Pokiaľ ide o prejavy sebatranscendencie, môže ísť o:

1. uvedomenie si vyššej sily (Boha), túžbu po vzťahu s ňou;
2. univerzálnu rovnosť (sociálna zodpovednosť, zmysel pre rovnosť, prispôsobenie sa sociálnym a morálnym pravidlám);
3. zjednotenosť (integrácia jednotlivca do komplexnejších celkov).

Dotazník spirituálneho uvedomenia (SAI), ktorého autorom je F. MacHovec (2002) obsahuje 20 položiek so 6 bodovou škálou, zameraných na spirituálne zážitky v súvislosti s prírodou, umením, ľuďmi a Bohom. Výskum ukázal, že skóre viac ako 50 naznačuje vysokú úroveň spirituálneho uvedomenia (nie spirituálnej inteligencie). Viaceré položky – podľa nášho názoru – týkajú sa aj spirituálnej inteligencie. Pri otázke začlenenia spirituálnej inteligencie do osobnosti sa podľa autora ukázala zhoda spirituálnej inteligencie s Otvorenosťou, Svedomitosťou, Príjemnosťou a Emočnou stabilitou (z 5 veľkých faktorov osobnosti). Maslowove B – hodnoty ako znaky sebaaktualizácie sú spoločné aj spirituálnej inteligencii. Najmä humanistické a transpersonálne teórie sú v zhode s koncepciou spirituálnej inteligencie. Podľa F. MacHoveca vysokú spirituálnu inteligenciu charakterizuje nasledujúcich 16 čít: meditatívne uvedomenie, estetické uvedomenie, morálna zrelosť, povahová rovnováha, empatia, otvorenosť, aktualizácia, nesebeckosť, skromnosť, spolucítenie, pozitívny postoj, jednoduchosť, spontánnosť, česťnosť, vcítenie, spirituálny humor.

Novšie bola publikovaná Škála spirituálnej transcencie (STS-24), ktorej autorom je G. T. Reker (2003). Subškála „Vnútna spojitosť“ obsahuje viaceré položky súvisiace aj s niektorými aspektmi spirituálnej inteligencie.

Na zisťovanie spirituálnej inteligencie možno použiť aj niektoré subškály „Škály spirituálnej transcencie“ (STS), ktorej autorom je R. L. Piedmont (1999). Ide najmä o subškálu „Univerzalita“, ktorá zachytáva presvedčenie o jednotnej podstate života a subškálu „Spojitosť“ (presvedčenie, že človek je súčasťou väčšieho ľudského orchestra). Autor považuje spiritualitu za potenciálnu šiestu dimenziu osobnosti. Uvedenú škálu sme overovali na malej vzorke aj v našich podmienkach (Stríženec, 2003).

Z doterajších škál spirituality je pre skúmanie spirituálnej inteligencie najviac využiteľná škála ESI (Expressions of Spirituality Inventory), ktorej autorom je D. A. MacDonald (2000). Z ním uvádzaných piatich mohutných dimenzií spirituality nás tu zaujíma dimenzia COS (kognitívna orientácia na spiritualitu), ktorá zachytáva kognitívno-percepčné prejavy, presvedčenia a postoje týkajúce sa podstaty a významu spirituality, ako aj vnímanie osobnostnej dôležitosti spirituality. Uvedieme položky subškály, zachytávajúce dimenziu COS:

1. Spiritualita je dôležitou súčasťou mňa ako osoby
2. Spiritualita je podstatnou zložkou ľudskej existencie
3. V dôsledku mojej spirituality si viac uvedomujem voľbu môjho životného štýlu
4. Prv ako sa rozhodnem, snažím sa brať do úvahy všetky prvky problému, vrátane jeho spirituálnych aspektov
5. Môjmu životu prispieva moja spiritualita
6. Verím, že je dôležité venovať pozornosť svojmu spirituálnemu rastu.

Uvedená subškála má podľa autora najvyššiu reliabilitu (0,94) medzi ostatnými subškálami.

Pri našom predbežnom overovaní ESI (Stríženec, 2004) a v rámci toho teda aj COS u malej vzorky poslucháčov psychológie sme zistili reliabilitu COS 0,76 a pri 5 stupňovej škále priemer 19,28±2,37 (MacDonald uvádza 14,39±4,96). Pri ďalšom overovaní na väčšej vzorke (N = 116) zahrňujúcej vysokoškolákov humanitného a technického zamerania sme v celej vzorke zistili reliabilitu 0,94 a priemer 21,34±5,74. Vyššie skóre dosiahli vysokoškolační humanitných odborov (25,54±4,70) v porovnaní s technickými odbormi (18,05±4,79), čo je významový rozdiel. Podrobnejšie pozri Stríženec (2006).

## Záver

V súvislosti so zameraním tejto monografie snažili sme sa poukázať na podiel kognitívnych zložiek v religiozite a najmä v spiritualite. Vychádzame pritom z novšie publikovaných prác, ale pre úplnosť pohľadu na túto problematiku sme uviedli aj zhrnutie poznatkov z našich už predtým publikovaných prác.

Napriek tomu, že religiozita a spiritualita predstavujú dve neostré a čiastočne sa prekrývajúce oblasti, v súčasnosti sa dostala do popredia problematika spirituality a to v jej náboženskej i nenáboženskej forme. Viacerí autori už pri vymedzovaní spirituality poukázali na jej kognitívne zložky súvisiace s rozlišovaním, kognitívnym preštruktúrovaním ap. Hľadanie posvätna (konštrukt často používaný v religionistike) sa považuje za hlavnú charakteristiku spirituality. Ide tu o komunikáciu s nepoznatelňnou silou, ktorou môže byť Boh, božstvo, Príroda, Vesmír ap. K posvätnu možno pristupovať z ontologického i fenomenologického hľadiska, v oboch prípadoch svoju úlohu tu majú vyššie kognitívne procesy.

Teoretické prístupy ku skúmaniu spirituálnej inteligencie poukazujú na rozdielnosť prístupov jednotlivých autorov, a to ako v otázke oprávnenosti tohto konštraktu ako osobitného druhu inteligencie, tak aj v jeho vymedzení. Pri špecifikácii spirituálnej inteligencie nejasnosti spôsobuje už neostrá hranica medzi religiozitou a spiritualitou, ale najmä určenie charakteristík či dimenzií tohto druhu inteligencie. Podľa nášho názoru popri dôraze na transcendentné zameranie je to najmä využívanie spirituálnych zdrojov na riešenie problémov a s tým súvisiace adaptívne správanie, čo tvorí základnú charakteristiku spirituálnej inteligencie. Podrobnejšie objasnenie si vyžaduje otázka vzťahu existenciálnej a spirituálnej inteligencie. H. Gardner (2000) uprednostňuje konštrukt existenciálna psychológia, pričom táto zahŕňa aspoň časť toho, čo sa rozumie spirituálnou inteligenciou. Napriek tomu mnohí autori používajú termín spirituálna inteligencia, ba dochádza aj k príliš voľnému zaobchádzaniu s týmto termínom.

V časti o zisťovaní spirituálnej inteligencie sme len v stručnej forme naznačili možnosť využívania aj niektorých škál, resp. dotazníkov zameraných všeobecne na spiritualitu za účelom zachytenia jej intelektových zložiek. Z uvedených metodík sme niektoré aj overovali na menších súboroch osôb. Perspektívnou sa nám javí dimenzia Kognitívna orientácia na spiritualitu zo škály ESI (MacDonald). Avšak cesta k vytvoreniu metodiky zachytávajúcej komplexnejšie rôzne aspekty spirituálnej



inteligencie bude ešte dlhá. Je to dôsledok nejednotného chápania spirituálnej inteligencie, jej vymedzenia voči emocionálnej a sociálnej inteligencii a nutnosti prihliadať na kultúrno-sociálny kontext a odlišné duchovné či náboženské hnutia v jednotlivých krajinách. Napriek tomu objasnenie intelektových zložiek spirituality môže prispieť k rozvoju nielen psychológie náboženstva a spirituality, ale aj ku komplexnému chápaniu samotného intelektu.

### **Literatúra**

- BATSON, C. D., SCHOENRADE, P., VENTIS, W. L., 1993, *Religion and the Individual*. Oxford University Press, N.Y.
- BOWLING, J. L., 1999, An examination of spirituality based on Howard Gardner's theory of multiple intelligences. Dissertation Abstract, Psyc INFO.
- EDWARDS, A. C., 2003, Response to the spiritual intelligence debate: Are some conceptual distinctions needed here? *International Journal for the Psychology of Religion*, 13, 1, 49-52.
- EMMONS, R. A., CHEUNG, CHI, TEHRANI, K., 1998, Assessing spirituality through personal goals: Implications for research and subjective well-being. *Social Indicator Research*, 45, 391-422.
- EMMONS, R. A., CRUMPLER, CH. A., 1999a, Religion and spirituality? The release of sanctification and the concept of God. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 1, 17-24.
- EMMONS, R. A., 1999b, *The Psychology of ultimate concerns*. N.Y., Guilford Press.
- EMMONS, R. A., 2000a, Spirituality and intelligence. Problems and prospects. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 57-64.
- EMMONS, R. A., 2000b, Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 1, 3-26.
- FONTAINE, J. R. J., DURIEZ, B., LUYTEN, P., HUTSEBAUT, D., 2003, The internal structure of the Post-Critical Belief Scale. *Personality and Individual Differences*, 34.
- GARDNER, H., 1999, *Intelligence reframed. Multiple intelligences for the 21<sup>st</sup> century*, Basic Books, N.Y.
- GARDNER, H., 2000, A case against spiritual intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 27-34.

- HALAMA, P., STRÍŽENEC, M., 2004, Spiritual, existential or both? Theoretical consideration on the nature of "higher" intelligences. *Studia psychologica*, 46, 3, 239-253.
- KOMOROVSKÝ, J. a kol., 1997, *Sacrum. Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava, F.R.G.
- KOŠČ, L., 2000, Kresťanská psychológia v obsahu vzdelávania psychológov. In J. Grác, E. Naništová a kol., *Vybrané kapitoly z psychológie I*. Trnava, Katedra psychológie FH TU, 35-45.
- MAYER, J. D., 2000, Spiritual intelligence or spiritual consciousness? *International Journal for the Psychology Religion*, 10, 47-56.
- MacDONALD, D. A., 2000, Spirituality: Description, measurement and relation to the Five Factor Model of personality. *Journal of Personality*, 68, 153-197.
- MacHOVEC, F., 2002, *Spiritual intelligence, behavioral sciences and the humanities*. Edwin Mellen Press, Lewiston.
- MOBERG, D. O., 2002, Assessing and measuring spirituality: Confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria. *Journal of Adult Development*, 9, 1, 47-60.
- NOBLE, K. D., 2000, Spiritual intelligence: A new frame of mind. *Advanced Development*, 9, 1-29 (abstrakty z PsycINFO).
- OSER, F. K., REICH, K. H., 1996, Psychological perspectives on religions development. *World Psychology*, 2, 3-4, 365-396.
- OSER, F. K. et al., 2001, Religions judgement and religions world view: Theoretical relationship and empirical findings. Paper at XIV. Conference of the Internationale Gessellschaft für Religionspsychologie, Soestergerg, Netherland, 28.-30. September.
- PARGAMENT, K. I., 1999, The psychology of religion and spirituality? Yes and No. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 1, 3-16.
- PARGAMENT, K. I., MAHONEY, A., 2002, Spirituality. Discovering and conserving the Sacred. In C. R. Snyder, S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology*. Oxford, N.Y., Oxford University Press, 646-659.
- PASCUAL, J. L., 1990, Reflections on life span intelligence, consciousness, and ego development. In Ch. N., Alexander, E. J. Langer (Eds.), *Higher states of human development: Perspectives on adult growth*, 258-285 (podľa abstraktu z PsycINFO).
- PIEDMONT, R. L., 1999, Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five-factor model. *Journal of Personality*, 67, 6, 685-1014.

- REICH, K. H., 2000, What characterizes spirituality? *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 2, 125-128.
- REICH, K. H., 2001a, Spiritual development: Theory, practice, measurement. Paper at conference: „Spirituality and health“, Teheran, April.
- REICH, K. H., 2001b, Cognitive development underlying Fowler's and Oser/Gmünder's stages. Paper at XIV. Conference of the Internationale Gessellschaft Für Religionspsychologie, Soesterberg, Netherland, 28.-30. September.
- REKER, G. T., 2003, Provisional manual of the Spiritual Transcendence Scale (STS). Peterburgh, Ontario, Student Psychologists Press.
- RUISEL, I., 2004, *Inteligencia a myslenie*. Bratislava, Ikar.
- RUISEL, I., 2005, *Múdrosť v zrkadle vekov*. Bratislava, Ikar.
- ŘÍČAN, P., 2003, Spirituality in psychology: The concept and its context. *Studia psychologica*, 45, 3, 249-254.
- ŘÍČAN, P., 2004a, Spirituality: The story of concept in the psychology of religion. *Archiv für Religionspsychologie*, 26, 135-155.
- ŘÍČAN, P., JÁNOŠOVÁ, J., 2004b, Spiritualita českých vysokoškoláků – faktorově analytická sonda. *Československá psychologie*, 48, 2, 97-106.
- ŘÍČAN, P., JÁNOŠOVÁ, P., 2005, Spirituality: Its operationalization via measurement of individual differences: A Czech perspective. *Studia psychologica*, 47, 2, 157-165.
- ŘÍČAN, P., (v tlači), *Spiritualita jako základ mravní výchovy*. Pedagogika.
- ŘÍČAN, P., 2006, *Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům*. *Československá psychologie*, 50, 2, 119-137.
- STRÍŽENEC, M., 2001a, *Spirituálna inteligencia?* In A. Potašová (Ed.), *Inteligencia a osobnosť*. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 188-194.
- STRÍŽENEC, M., 2001b, *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava, Iris.
- STRÍŽENEC, M., 2001c, *Psychologické aspekty spirituality*. *Československá psychologie*, 45, 2, 118-126.
- STRÍŽENEC, M., 2002, *Religiosity and cognitive processes*. *Dialogue and Universalism*, 12, 129-140.
- STRÍŽENEC, M., 2003a, *Škály spirituality*. *Československá psychologie*, 47, 4, 548-553.

- STRÍŽENEC, M., 2003b, Overovanie Škály spirituálnej transcencie. In I. RUISEL (Ed.), *Inteligencia v rôznych kontextoch*. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 101-110.
- STRÍŽENEC, M., 2004, Empirical approaches to spirituality. *Studia psychologica*, 46, 2, 173-177.
- STRÍŽENEC, M., 2004, Spiritualita a spirituálna inteligencia. In P. Halama, E. Klčovanská, M. Mráz (Eds.), *Logoterapia. Človek pri hľadaní seba samého - logoterapeutický prístup*. Trnava, FFTU, 21-25.
- STRÍŽENEC, M., 2004, Ako psychológia dnes chápe spiritualitu. *Teologický časopis*, 2, 1, 63-74.
- STRÍŽENEC, M., 2005, Spiritualita a jej zisťovanie. Človek a spoločnosť. Dostupné na: [http://www.saske.sk\(cas\)1-2005/strizenec.html](http://www.saske.sk(cas)1-2005/strizenec.html)
- STRÍŽENEC, M., 2005, Budeme zisťovať spirituálnu inteligenciu? *Československá psychologie*, 49, 4, 367-373.
- STRÍŽENEC, M., 2006, Prvé skúsenosti so slovenským prekladom revidovanej škály prejavov spirituality (ESI). Poster na konferencii *Sociálne procesy a osobnosť*, Stará Lesná, 5.–6. September.
- STRÍŽENEC, M., (v tlači), Prehľad niektorých u nás dostupných zahraničných mier religiozity a spirituality. In P. Halama (Ed.), *Osobnosť a religiozita*.
- STRÍŽENEC, M., (v tlači), Múdrost' – spiritualita – vďačnosť. In I. Ruisel (Ed.), *Múdrost' – inteligencia - osobnosť*.
- SINETAR, M., 2000, *Spiritual intelligence*. Orbis, Maryknoll, N.Y.
- SMÉKAL, V., 2002a, Spiritualita v denním živote človeka. In Z. Galvas (Ed.), *Homo religiosus: Vybrané aspekty psychológie náboženství*. Praha, Českomoravská psychologická spoločnosť, 18-34.
- SMÉKAL, V., 2002b, *Pozvání do psychologie osobnosti*. Brno, Barrester a Principal.
- SOCHA, P. M., 2000, Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia. In P. SOCHA (Red.), *Duchowy rozwój czlowieka*. Wydaw. Krakow, Univ. Jagiellonskiego, 15-44.
- SOCHA, P. M., 2006, Poczucie swietosci jako rezultat przemiany poznawczej. In T. Doktor (Ed.), *Doswiadczenie religijne*. Warszawa (v tlači).
- SZMYD, J., 1998, Sacrum. In W. Szewczuk (Ed.), *Encyklopedia psychologie*. Warszawa, Fundacja innowacja, 778-783.
- VAUGHAN, F., 2002, What is spiritual intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, 42, Spring, 16-33.

- VERGOTE, A., 1964, Religious experience. In A. Godin (Ed.), From religious experience to a religious attitude. Bruxelles, Lumen Vitae, 31-46.
- WATTS, F., WILLIAMS, M., 1988, The psychology of religious knowing. Cambridge, Cambridge University Press.
- WOLFF, P., 2002, Rozlišovanie: Umenie dobre sa rozhodovať založené na spiritualite svätého Ignáca z Loyoly. Trnava, Dobrá kniha.
- ZOHAR, I., MARSHALL, I., 2003, Spirituální inteligence. Praha, Mladá fronta.

# KOGNITÍVNA ORIENTÁCIA NA SPIRITUALITU – SÚVISLOSTI S OSOBNOSŤOU A OSOBNÝM KONCEPTOM BOHA

Lucia Adamovová, Mária Hatoková<sup>2</sup>

## Úvod

Naším cieľom je predložiť trojročné syntetizujúce závery z oblasti prieniku psychológie náboženstva a kognitívnej psychológie. Tento priestor nám poskytuje konštrukt kognitívnej orientácie na spiritualitu z D. A. MacDonalldovej viacdimeznionálnej koncepcie spirituality (2000). Trochu nadnesene a s dávkou tolerancie by sme ho mohli považovať za prejav tzv. spirituálnej inteligencie. Samotná spirituálna inteligencia poriadne rozvírila hladiny psychológie náboženstva a kognitívnej psychológie, keď ju R.A. Emmons (1999, 2000a,b) predstavil ako transcencenciu telesného a materiálneho, prežívanie zvýšených stavov vedomia, posväcovanie každodennej skúsenosti, schopnosť využiť spirituálne zdroje na riešenie problémov. Takže v popredí stojí adaptívne spracovanie problémovej situácie. Takto poňatou transcencenciou autor odštartoval dynamickú kritickú diskusiu najmä s H. Gardnerom (2000). Bližšie sa týmto konštruktom zaoberá v jednej z kapitol tejto monografie M. Stríženec.

V súvislosti s riešením úlohy Religiozita/Spiritualita a osobnosť nás v rámci širšieho výskumného projektu zaujímali vzťahy medzi kognitívnu orientáciou na spiritualitu a osobnosťou, respektíve osobnostné rozdiely medzi vysoko a nízko spirituálnymi jedincami a ďalej sme sledovali vzťah medzi kognitívnu orientáciou na spiritualitu a osobným konceptom Boha.

Samotná akceptácia na transcencencie, naladenosť na spirituálne zážitky, rôzna úroveň potreby presiahnuť (transcendovať) svoj život je charakteristikou, ktorá už sama o sebe spôsobuje interindividuálne rozdiely. Cieľom prvej časti tejto štúdie je zodpovedať otázky, či samotnú akceptáciu spirituality, spirituálne presvedčenie, prospirituálne postoje a vnímanie spirituality v bežnom živote jedinca (podľa MacDonalldovej charakteristiky kognitívnej orientácie na spiritualitu, MacDonald, 2000) možno spojiť s nejakými osobnostnými vlastnosťami v rámci päťfakto-

---

<sup>2</sup> Poradie autoriek je uvedené podľa abecedy, ich prínos k výslednej práci je rovnaký.

rového modelu osobnosti a či bude tento vzťah charakteristický pre istý typ osobnosti.

Vzhľadom na odlišné kultúrno-spoločenské podmienky, ktoré ovplyvnili religiozitu na Slovensku v porovnaní so západnými krajinami, považovali sme za užitočné overiť doterajšie zahraničné poznatky vzťahu osobnosti a vybraných aspektov spirituality. Naším výskumným zámerom bolo zistiť, či a ako sa budú líšiť v sebakposudzovaní osobnosti v rámci päťfaktorového modelu osobnosti osoby s vysokou a nízkou kognitívnou orientáciou na spiritualitu.

Nominálna viera v Boha v našej spoločnosti pretrváva, avšak je stále menej ovplyvňovaná kresťanským učením (Stríženec, 1999). Zvlášť u mladej generácie sa prejavuje odlišná schéma širšie chápaného náboženského správania. Teda hovoriť o bohu ako o „Bohu“ spôsobuje v dnešnej kultúrno-spoločenskej situácii určitý problém. Mnoho ľudí spája Boha so systémom špecifického vierovyznania a nestotožňujú sa so slovom „Boh“ vo svojom spirituálnom živote. Resp. pre transcendentno, ktoré akceptujú, nemá Boh kresťanstva tú pravú konotáciu. Príliš ju zužuje, resp. do dôsledkov nevystihuje.

Podobne vo svojej štúdiu terminologicky zápasia F. Watts a M. Williams (1988), ktorí pripúšťajú, že sú ľudia, ktorí majú širší religiózny záber a vnímajú istú starostlivú prítomnosť transcendentna vo svojom živote, no zdráhajú sa nazvať túto prítomnosť Bohom. Najšť vhodnejšie pomenovanie fenoménu Boha nie je len problémom náboženských skeptikov, ale aj kresťanských mystikov a kontemplatívov. Vo všetkých oblastiach psychickej skúsenosti sú ťažkosti s nachádzaním vhodného konceptu na popis určitého fenoménu. O čo ťažšie je to v prípade niečoho tak imanentne blízkeho, zároveň transcendentne vzdialeného a vo svojej podstate kontradiktívneho (porovnaj Frielingsdorf, 1995), ako je vnímaná prítomnosť „toho, čo nás presahuje“...

S konceptom Boha sa nevyhnutne spája pojem náboženstva - ak sa pridriavame definície náboženstva ako „zložitého komplexu javov, zahrňujúcich tak vzťah človeka k nadprirodzeným silám, k Bohu, ako aj určitý výklad ľudského bytia a sveta“ (Stríženec, 1996, s. 9).

Religiozita (náboženskosť) následne znamená osobný a kladný vzťah človeka k náboženstvu (Bohu), zahrňujúci komplex javov, najmä rôzne formy myslenia (dimenzia poznatkov – náboženské presvedčenie), prežívania (náboženské city) a konania (kult, aktivita zameraná na náboženské spoločenstvá). Zaujíma postoj k náboženským obsahom, ktorý sa prejavuje v hodnotovom systéme. Rôzne stránky religiozity sú v mnoho-

stranom vzájomnom vzťahu s inými charakteristikami osobnosti (napr. s autoritatívnosťou, liberalizmom a pod.) (Stríženeč, 2001).

V druhej časti sa chceme venovať súvislostiam kognitívnej stránky spirituality a konceptu osobného Boha. Koncept osobného Boha vnímame komplexnejšie opierajúc sa o výskum K. Petersena (1993), ktorý rozlišuje predstavy, city a vzťah k Bohu. Jednotlivé dimenzie sú podrobnejšie opísané v časti metódy, keďže sme vo výskume pracovali s rovnomennými dotazníkmi.

Chceme zdôrazniť, že výskum nebol zameraný na konkrétnu konfesiú a dotazníky boli distribuované s ohľadom na tento fakt. Základnou otázkou druhej časti výskumu je, či existuje súvislosť kognitívnej orientácie na spiritualitu a konceptu osobného Boha zahŕňajúceho v sebe predstavy, city a vzťah k Bohu.

V tejto štúdií sme z mnohých prístupov k zisťovaniu spirituality použili D. A. MacDonaldaovo relatívne široké vymedzenie spirituality (2000), ktorou rozumie viacdimenzionálny konštrukt zahŕňajúci spirituálne, náboženské, vrcholové, mystické, transpersonálne, transcendentálne a numinózne skúsenosti, pričom sme sa zamerali na oblasť kognitívnej orientácie na spiritualitu.

### **Metódy**

Použili sme škálu na zisťovanie rôznych vyjadrení spirituality - *Škálu ESI* (Expressions of Spirituality Inventory, Dotazník vyjadrení spirituality) od autora D. A. MacDonalda (2000). Zachytáva päť dimenzií spirituality: COS – kognitívnu orientáciu na spiritualitu, EPD – skúsenostno-fenomenologickú dimenziu, EWB – existenciálnu pohodu, PAR – paranormálne presvedčenia a REL – religiozitu, pričom uvádzame len čiastočné výsledky pre dimenziu COS. Keďže nás zaujímajú osobnostné koreláty kognitívnej orientácie na spiritualitu, výsledky uvádzame len pre túto dimenziu.

Dimenzia COS zahrňuje kognitívno-percepčné prejavy, presvedčenia a postoje, týkajúce sa podstaty a významu spirituality, ako aj vnímanie osobnej dôležitosti spirituality. Pôvodná škála ESI mala 98 položiek, z toho 40 sa týkalo COS. V neskoršej revidovanej škále s 30 položkami, ktorú sme použili aj my, sa COS týka 6 položiek<sup>3</sup>:

1. Spiritualita je dôležitou súčasťou mňa ako osoby.

---

<sup>3</sup> Takto operacionalizovaná kognitívna orientácia na spiritualitu je podľa nás vlastne rozpoznávaním a uznaním spirituálnej dimenzie v živote jednotlivca. Pri nutnosti adaptácie na problémovú situáciu takýto jedinec potom využíva aj spirituálne zdroje náhľadu a možného riešenia daného problému a zvládania záťažovej situácie.



6. Spiritualita je podstatnou zložkou ľudskej existencie.
11. V dôsledku mojej spirituality si viac uvedomujem voľbu môjho životného štýlu.
16. Prv ako sa rozhodnem, snažím sa brať do úvahy všetky prvky problému, vrátane jeho spirituálnych aspektov.
21. Môjmu životu prospieva moja spiritualita.
26. Verím, že je dôležité venovať pozornosť svojmu spirituálnemu rastu.

V zhode s autorom sme použili 5 bodovú odpoveďovú stupnicu (slovné označenie od silno nesúhlasím po silno súhlasím; číselné označenie 0 - 4). Reliabilita zisťovaná pomocou Cronbachovho alfa sa pohybovala od .94 po .72 (COS má najvyššiu reliabilitu - .94). Pomocou Spearmanovho neparametrického testu sme zistili, že COS významne koreluje aj s inými subškálami ESI (najmä s religiozitou). Faktorová analýza ukázala, že jednotlivé faktory zodpovedajú dimenziám ESI, pričom sú najviac sýtené predpokladanými položkami.

Na skúmanie osobnosti sme použili medzinárodne používané inventórium *NEO PI-R* autorov P. T. Costu, R. R. McCraeho (1992). Keďže na Slovensku ešte *NEO PI-R* nie je štandardizovaný, vo výskume bola použitá experimentálna verzia, ktorú preložili E. Ficková, L. Adamovová a I. Ruisel. Metodika pozostáva z 240 tvrdení, s ktorými môže respondent súhlasiť na 5 - bodovej škále (od 1 - vôbec nesúhlasím, až po 5 - úplne súhlasím). *NEO PI-R* je sebauvypovedňová metodika, ktorá hodnotí úroveň jednotlivých čŕt osobnosti v rámci päťfaktorového modelu. Zisťuje skóre v piatich doménach: Neurotizmus, Extraverzia, Otvorenosť voči zážitkom, Príjemnosť/Prívetivosť a Svedomitosť. Každý z faktorov poskytuje detailnejšie hodnotenie osobnosti, pretože pozostáva zo šiestich faciet, ktoré sú tvorené ôsmimi položkami.

Osobný koncept Boha sme zisťovali pomocou *Dotazníka predstáv o Bohu*, *Dotazníka vzťahu k Bohu* a *Dotazníka citov voči Bohu*. Autorom všetkých troch je K. Petersen (1993). Položky majú formu 1 - 2 slovných myšlienok a obrazov. Pri každej z nich má jednotlivec odhadnúť na 5 bodovej stupnici (slovné označenie od silno nesúhlasím po silno súhlasím; číselné označenie 1 - 5, resp. 0 - 4, resp. -2 - +2), nakoľko s nimi súhlasí, nakoľko sa spájajú s jeho osobnou predstavou Boha. Hrubé skóre v škálach sa získava súčtom bodov v jednotlivých položkách.

Dotazník predstáv o Bohu („Fragebogen zu den Vorstellungen über Gott“) pozostáva z 21 položiek, ktoré sú zatriedené do štyroch kategórií predstáv o Bohu:

1. *Mystická predstava* – týka sa intuitívneho chápania Boha;
2. *Vzdialený a abstraktný Boh* – v popredí je nepochopiteľnosť Boha a neosobný vzťah k nemu, ako i chýbanie konkrétnych informácií o Bohu;
3. *Ochrana a poriadok* – predstava Boha, ktorý je zdrojom ochrany a spravodlivého poriadku;
4. *Tvorenie a zmysel* – predstava zdôrazňujúca tvorivú existenciu a zmysel života.

Dotazník vzťahu k Bohu („Fragebogen zur Beziehung zu Gott“) obsahuje 59 položiek v deviatich dimenziách:

1. *Materializmus* – zachytáva na jednej strane príklon k prízemno-materialistickému mysleniu a vlastnej zmyslovej skúsenosti, na opačnej strane zasa sklon k mystickému a vierou preniknutému mysleniu.
2. *Riadenie človeka Bohom* – sa zameriava na vnímanie Boha ako mocného vládcu, ako niekoho, kto určuje a riadi osud človeka.
3. *Neriadenie človeka Bohom* – vyjadruje vieru v Boha, ktorý človeku ponecháva slobodu v rozhodovaní a povzbudzuje ho k samostatnosti.
4. *Hodnotenie a trestanie* – zachytáva vnímanie Boha ako sudcu, ktorý hodnotí a trestá previnenia voči sebe, a zároveň pocit strachu z božieho hnevu.
5. *Nehodnotiaci prístup* – dimenzia v sebe obsahuje pocity bezpodmienečného prijatia a lásky Boha.
6. *Vciťujúce pochopenie* – vyjadruje vnímanie „empatickosti“ Boha, nakoľko sa jednotlivci cítia vo svojich citoch a myšlienkach Bohom pochopení.
7. *Zažívaná blízkosť* – zisťuje, či je Boh vnímaný jednotlivcami ako blízky, dosiahnuteľný.
8. *Starostlivosť Boha* – zameriava sa na mieru presvedčenia jednotlivca o tom, že Boh je mu oporou v ťažkých chvíľach, že sa oňho stará a pomáha mu.
9. *Prosociálne účinky vzťahu k Bohu* – zachytáva mieru odrazu jednotlivcovho vzťahu k Bohu v prosociálnej oblasti – v správaní, v postojoch, vo vzťahoch.

Dotazník citov voči Bohu („Fragebogen zu den Gefühlen gegenüber Gott“) obsahuje 24 položiek a zachytáva 3 dimenzie citov voči Bohu:

1. *Blízkosť a bezpečie* – rešpekt, náklonnosť, túžba, dôvera, ľahostajnosť, vďačnosť, blízkosť, spokojnosť, bezpečnosť, láska, túžba po väčšej blízkosti.

2. *Odmietavé city voči Bohu* – sklamanie, hnev, nenávisť, vzdialenosť, tieseň, osamelosť, nespokojnosť, túžba po väčšej slobode.
3. *Obava / vina* – strach pred zavrnutím, strach pre nedostatnosť, strach pred potrestaním, neistota, vina.

Spôľahlivosť dimenzií sa pohybuje podľa K. Petersena (1993) od 0,95 po 0,73 Cronbachovho alfa. M. Stríženec uvádza spoľahlivosť týchto dimenzií pri výskume na slovenskej populácii od 0,89 po 0,67 Cronbachovho alfa. V našom výskume sa reliability Petersenovho Dotazníka pocitov, predstav a vzťahu k Bohu pohybovali od 0,85 do 0,73 Cronbachovho alfa.

## I. ČASŤ: VZŤAHY MEDZI KOGNITÍVNOU ORIENTÁCIOU NA SPIRITUALITU A OSOBNOSŤOU

### **Výber**

Výber tvorilo 197 študentov technických a humanitných odborov slovenských vysokých škôl. Konkrétne, študenti Materiálovo-technologickej fakulty STU v Trnave tvorili 56,9 % výberu, študenti psychológie Filozofickej fakulty UK v Bratislave tvorili 11,7 %, študenti psychológie Filozofickej fakulty TU v Trnave tvorili 24,4 % a študenti Teologickej fakulty TU v Trnave tvorili 7,1% výberu. Mužov bolo  $N = 94$  (47,7 %), žien  $N = 58$  (29,4 %), svoje pohlavie neudalo  $N = 45$  (22,8 %). Respondenti boli vo veku 20 až 29 rokov, s priemerným vekom  $AM = 22$  rokov a  $SD = 1,35$  roka.

### **Výsledky**

#### *Rodové rozdiely*

Majúc na pamäti aj rodové rozdiely v sebaopisovaní osobnosti (napr. Hřebíčková et al., 2002), pri zisťovaní vzťahov medzi kognitívnou dimenziou spirituality a jednotlivými dimenziami a facetami päťfaktorového dotazníka osobnosti NEO PI-R sme zisťovali korelácie ( $\rho$ ) v rámci celého výberu, aj parciálne korelácie ( $r_p$ ) medzi kognitívnou orientáciou na spiritualitu a jednotlivými osobnostnými črtami, kde sme kontrolovali vplyv pohlavia. Ďalej porovnávame úroveň v osobnostných charakteristikách medzi skupinami extrémne nízko, priemerne a extrémne vysoko kognitívne orientovanými na spiritualitu.

### *Normalita premenných*

Premenná COS (kognitívna orientácia na spiritualitu) nemá v skupine mužov normálne rozloženie (hodnota Kolmogorov-Smirnovho testu normality K-S je 0,082 n. s., df (61)), v skupine žien je normálne rozložená (K-S = 0,124, df (54)). Údaje preto spracovávame ne-parametrickými metódami (podľa Ritomský, 1999).

### *Neurotizmus*

Kognitívna orientácia na spiritualitu je v celom súbore v štatisticky významnom kladnom vzťahu s impulzívnosťou ( $\rho = 0,22^*$ ), avšak tento vzťah je ovplyvnený rodovými rozdielmi v impulzívnosti, pretože pri kontrole vplyvu pohlavia tento nízky vzťah ešte klesá a nie je štatisticky signifikantný ( $r_p = 0,10$  n. s.).

Pre zvýraznenie hľadanych vzťahov sme vytvorili extrémne skupiny respondentov. Podľa algoritmu  $AM \pm 1SD$  vznikli tri skupiny respondentov a porovnali sme ich dosiahnuté priemerné hodnoty v úrovni osobnostných črt v rámci NEO PI-R. V prvej skupine boli jedinci, ktorí dosahujú hodnoty skúmanej dimenzie spirituality nižšie ako  $AM - 1SD$ , sú to jedinci s extrémne nízkou kognitívnou orientáciou na spiritualitu. Do druhej skupiny patria jedinci, ktorí dosahujú priemernú úroveň kognitívnej orientácie na spiritualitu ( $AM \pm 1SD$ ). Tretiu skupinu tvoria respondenti s extrémne vysokou kognitívnou orientáciou na spiritualitu (dosahovali hodnoty vyššie ako  $AM + 1SD$ ). Analogicky sme postupovali pri porovnávaní hodnôt vo všetkých zisťovaných dimenziách osobnosti.

Výsledky Kruskal-Wallisovej analýzy rozptylu nepreukázali štatisticky významné rozdiely v úrovni Neurotizmu medzi skupinami jedincov extrémne nízko, priemerne a extrémne vysoko kognitívne orientovaných na spiritualitu.

### *Extraverzia*

V celom výbere koreluje kognitívna orientácia na spiritualitu signifikantne kladne s vrelosťou ( $\rho = 0,37^{***}$ ). Pri kontrole vplyvu pohlavia sa tento vzťah zoslabuje, ostáva však mierny a štatisticky významný ( $r_p = 0,29^{**}$ ). Výsledky tiež poukazujú na to, že medzi kognitívnou orientáciou na spiritualitu a vyhľadávaním vzrušenia existuje nízky negatívny a štatisticky nevýznamný vzťah ( $\rho = -0,17$  n. s.,  $r_p = -0,15$  n. s.).

Pozoruhodné je, čo sa deje pri kontrole vplyvu pohlavia so vzťahom spirituality a pozitívnych emócií. V celom výbere možno pozorovať nízky, tiež však štatisticky nesignifikantný vzťah medzi spiritualitou a pozitívnymi emóciami ( $\rho = 0,13$  n. s.), ktorý je navyše primárne funk-

ciou rodových osobnostných rozdielov než funkciou rozdielov v spiritualite, pretože pri kontrole vplyvu pohlavia sa vzťah medzi pozitívnymi emóciami a kognitívnou orientáciou na spiritualitu ukázal ako nezávislý ( $r_p = 0,00$ ).

Výsledky Kruskal-Wallisovej analýzy rozptylu v úrovni Extraverzie (v rámci NEO PI-R) v skupinách s extrémne nízkou, normálnou a extrémne vysokou kognitívnou orientáciou na spiritualitu poukázali na štatisticky významný rozdiel v úrovni vrelosti. Jedinci s najnižšou kognitívnou orientáciou na spiritualitu dosahovali najnižšie priemerné poradie vo vrelosti, nasledovali mierne skórujúci v spiritualite a za najvrelejších sa hodnotili jedinci s extrémne vysokou kognitívnou orientáciou na spiritualitu ( $n_1 = 21$ ,  $MR_1 = 40,90$ ;  $n_2 = 84$ ,  $MR_2 = 59,59$ ;  $n_3 = 11$ ,  $MR_3 = 83,77$ ;  $KW = 12,132^{**}$ )<sup>4</sup>.

### Otvorenosť

V celom súbore koreluje kognitívna orientácia na spiritualitu kladne s otvorenosťou voči estetickému aj citovému prežívaniu, s otvorenosťou voči činnostiam, otvorenosťou voči ideám a celkovo s dimenziou Otvorenosť voči prežívaniu. Pri kontrole vplyvu pohlavia ostávajú tieto korelácie signifikantné, v prípade estetického a citového prežívania a Otvorenosti stále relatívne vysoké, v otvorenosti voči ideám si možno dokonca všimnúť nepatrné zvýšenie.

Tabuľka 1. Korelácie (Spearman) medzi kognitívnou orientáciou na spiritualitu COS dotazníka ESI a úrovňou Otvorenosti voči zážitkom NEO PI-R

NEO PI-R	$\rho$	$r_p$
O1 fantázia	.15	.11
O2 estetické prežívanie	<b>.51***</b>	<b>.45***</b>
O3 prežívanie (citové)	<b>.48***</b>	<b>.39***</b>
O4 činnosti	<b>.25*</b>	<b>.21*</b>
O5 idey	<b>.20*</b>	<b>.21*</b>
O6 hodnoty	.09	.04
<b>OTVORENOSŤ</b>	<b>.44***</b>	<b>.38***</b>

\* $p \leq 0,05$ , \*\* $p \leq 0,01$ , \*\*\* $p \leq 0,001$ ;

$\rho$  – Spearmanov koeficient korelácie pre celý výber;  $r_p$  – parciálne korelácie

<sup>4</sup>  $n_1$  – skupina 1 – extrémne nízke hodnoty v COS;  $MR_1$  – priemerné poradie hodnôt v skupine 1;  $n_2$  – skupina 2 – priemerné hodnoty v COS;  $MR_2$  – priemerné poradie hodnôt v skupine 2;  $n_3$  – skupina 3 – extrémne vysoké hodnoty v COS;  $MR_3$  – priemerné poradie hodnôt v skupine 3; KW – hodnota testového kritéria Kruskal-Wallis analýzy rozptylu.

Keďže sa skupiny s extrémne nízkou, priemernou, a extrémne vysokou kognitívnou orientáciou na spiritualitu od seba štatisticky signifikantne odlišujú vo viacerých facetách Otvorenosti voči zážitkom, kompletné údaje uvádzame v nasledujúcej tabuľke.

Tabuľka 2. Výsledky Kruskal-Wallisovej analýzy rozptylu v sebahodnotení Otvorenosti (NEO PI-R) v skupinách s extrémne nízkou, normálnou a extrémne vysokou kognitívnou orientáciou na spiritualitu

NEO PI-R	Kognitívna orientácia na spiritualitu	N	Mean Rank	KW
O1 fantázia	nízka	21	48.90	2.409
	stredná	84	59.93	
	vysoká	11	65.91	
O2 estetické prežívanie	nízka	21	32.52	<b>17.439***</b>
	stredná	84	62.44	
	vysoká	11	78.00	
O3 prežívanie (citové)	nízka	21	32.00	<b>16.509***</b>
	stredná	84	63.47	
	vysoká	11	71.14	
O4 činnosti	nízka	21	49.69	4.808
	stredná	84	58.29	
	vysoká	11	76.91	
O5 idey	nízka	21	40.10	<b>8.746**</b>
	stredná	84	63.83	
	vysoká	11	52.95	
O6 hodnoty	nízka	21	52.79	.817
	stredná	84	59.43	
	vysoká	11	62.27	
OTVORENOSŤ	nízka	21	31.62	<b>16.920***</b>
	stredná	84	63.54	
	vysoká	11	71.36	

\* $p \leq 0,05$ , \*\* $p \leq 0,01$ , \*\*\* $p \leq 0,001$ ;

Mean Rank – priemerné poradie; KW – Kruskal-Wallisova analýza rozptylu

Skupiny rôzne skórujúce v spiritualite sa od seba štatisticky významne odlišujú v otvorenosti voči estetickému prežívaniu, kde otvorenosť voči estetike stúpa s úrovňou spirituality. Obdobne je to aj pri otvorenosti voči citovému prežívaniu a celkovo pri Otvorenosti voči zážitkom. Avšak čo sa týka otvorenosti voči ideám, najvyššie hodnoty dosiahla skupina s priemernou kognitívnou orientáciou na spiritualitu

a najnižšie hodnoty sa vyskytovali v skupine s extrémne nízkou kognitívnou orientáciou na spiritualitu.

### *Príjemnosť/Prívetivosť*

V celom výbere kognitívna orientácia na spiritualitu koreluje signifikantne kladne s dôverou, úprimnosťou, altruizmom, jemnocnosťou, s celkovým skóre dimenzie Príjemnosť/Prívetivosť. Pri kontrole vplyvu pohlavia sa tieto korelácie znižujú, ostávajú štatisticky významné a zvyšujú sa vzťahy s poddajnosťou a skromnosťou, ktoré sa stávajú štatisticky významné.

Tabuľka 3. Korelácie (Spearman) medzi kognitívnou orientáciou na spiritualitu COS dotazníka ESI a sebahodnotením Príjemnosti/Prívetivosti NEO PI-R

NEO PI-R	$\rho$	$R_p$
P1 dôvera	<b>.45***</b>	<b>.36***</b>
P2 úprimnosť	<b>.40***</b>	<b>.30**</b>
P3 altruizmus	<b>.26**</b>	<b>.20*</b>
P4 poddajnosť	.18	<b>.20*</b>
P5skromnosť	.13	<b>.22**</b>
P6 jemnocnosť	<b>.34***</b>	<b>.29**</b>
<b>PRÍJEMNOSŤ / PRÍVETIVOSŤ</b>	<b>.45***</b>	<b>.39***</b>

\* $p \leq 0,05$ , \*\* $p \leq 0,01$ , \*\*\* $p \leq 0,001$ ;

$\rho$  – Spearmanov koeficient korelácie pre celý výber;  $r_p$  – parciálne korelácie

Podľa výsledkov Kruskal-Wallisovej analýzy rozptylu v skupinách s extrémne nízkou, normálnou a extrémne vysokou kognitívnou orientáciou na spiritualitu sme zistili, že sa tieto skupiny od seba štatisticky významne odlišujú v úrovni dôvery, úprimnosti a celkovo Príjemnosti/Prívetivosti. Čo sa týka dôvery, jej úroveň stúpa so zvyšovaním kognitívnej orientácie na spiritualitu ( $n_1 = 21$ ,  $MR_1 = 35,83$ ;  $n_2 = 83$ ,  $MR_2 = 61,11$ ;  $n_3 = 11$ ,  $MR_3 = 76,86$ ;  $KW = 13,603***$ ). Obdobne je to aj v prípade úprimnosti ( $n_1=21$ ,  $MR_1=44,52$ ;  $n_2=84$ ,  $MR_2=59,58$ ;  $n_3=11$ ,  $MR_3=74,82$ ;  $KW=6,391*$ ) a v celkovom skóre dimenzie Príjemnosť/Prívetivosť ( $n_1 = 21$ ,  $MR_1 = 38,45$ ;  $n_2 = 83$ ,  $MR_2 = 60,92$ ;  $n_3 = 11$ ,  $MR_3 = 73,32$ ;  $KW = 10,187**$ )<sup>5</sup>.

<sup>5</sup>  $n_1$  – skupina 1 – extrémne nízke hodnoty v COS;  $MR_1$  – priemerné poradie hodnôt v skupine 1;  $n_2$  – skupina 2 – priemerné hodnoty v COS;  $MR_2$  – priemerné poradie hodnôt v skupine 2;  $n_3$  – skupina 3 – extrémne vysoké hodnoty v COS;  $MR_3$  – priemerné poradie hodnôt v skupine 3; KW – hodnota testového kritéria Kruskal-Wallis analýzy rozptylu

### *Svedomitosť*

V celom výbere sme nezistili signifikantné korelácie medzi kognitívnou orientáciou na spiritualitu a žiadnou z charakteristík tvoriacich dimenziu Svedomitosť. Možno si však všimnúť relatívne slabú negatívnu koreláciu medzi cieľavedomosťou a kognitívnou orientáciou na spiritualitu ( $r = -.18$  n. s.), ktorá však pri kontrole vplyvu pohlavia ešte viac klesá ( $r_p = -.07$  n. s.).

Štatisticky významné rozdiely v sebahodnotení Svedomitosti (NEO PI-R) sme nezistili ani v skupinách s extrémne nízkou, normálnou a extrémne vysokou kognitívnou orientáciou na spiritualitu.

### **Diskusia**

Čo sa týka Neurotizmu, najmä síce nízkeho, ale kladného vzťahu s impulzívnosťou v rámci celého výberu, môžeme ho pravdepodobne pripísať na vrub medzipohlavných rozdielov. Ženy sa totiž zvyknú posudzovať v doméne Neurotizmus celkovo ako emocionálne labilnejšie a v predchádzajúcom výskume sme u nich zistili aj vyššiu úroveň impulzívnosti (Adamovová, 2004).

V prípade Príjemnosti/Prívetivosti, pri kontrole vplyvu pohlavia sa kognitívna orientácia na spiritualitu asocjuje pozitívne s vrelosťou (Extraverzia) a so všetkými črtami zisťovanými v rámci dimenzie Príjemnosť/Prívetivosť – s dôverou, úprimnosťou, altruizmom, poddajnosťou, skromnosťou, jemnosťou. Kladný vzťah s prosociálnou dimenziou Príjemnosť sa považuje za charakteristický pre zvnútornenú religiozitu (Kosek, 1999), dokonca pre religiozitu i spiritualitu ako takú (Saroglou, 2002). V predchádzajúcom výskume sa zistilo, že aj náboženský fundamentalisti sú poddajnejší než progresívni kresťania (Adamovová, 2004). Kognitívno-spirituálne orientovaní jedinci však v tomto výbere, na rozdiel od predchádzajúcich zistení o fundamentalistoch (Adamovová, 2004), sú otvorení voči zážitkom a otvorení voči estetickému a citovému prežívaniu, vyznačujú sa otvorenosťou voči činnostiam, ideám, celkovo dosahujú vyššie skóre v dimenzii Otvorenosť voči zážitkom. Pri sebaovýpovedovom zisťovaní religiozity a konkrétne aj kognitívnej orientácie na spiritualitu a takisto aj pri zisťovaní prosociálnych tendencií však neustále výskumníci narážajú na problém sociálnej žiadúcnosti. Zistilo sa, že kognitívna orientácia na spiritualitu je v pozitívnom vzťahu so snahou urobiť dojem (tzv. impression management) (MacDonald, 2000), takže ostávame v interpretácii našich zistení opatrné. Každopádne však jedinci, ktorí vidia seba ako spirituálne, či religiózne orientovaných, bývajú na jednej strane často citlivejší aj na menšie prejavy altruistic-



kého správania, častokrát žijú životným štýlom, ktorý ich vedie k uvedomovanej a cielenej snahe konať dobro. Na druhej strane však, v zmysle teórie kognitívnej disonancie, môžu jedinci, ktorí sa považujú za spirituálnych, interpretovať svoje neutrálne či až neprívetivé správanie práve naopak. Tak sa budú snažiť zmierniť napätie medzi priznanými alebo túženými transcendentnými hodnotami na jednej strane a realitou nie vždy s týmito hodnotami zhodnou na strane druhej.

Pri chápaní spirituality ako zložitého konštruktú, ktorého jednou zo zložiek je aj vyšší záväzok/oddanie sa aktivite, sme očakávali, že kognitívna orientácia na spiritualitu bude pozitívne korelovať so Svedomitosťou. Nie je to tak. Podobne ako D. A. MacDonald (2000), ani my sme nezistili štatisticky významné vzťahy so žiadnou črtou v rámci dimenzie Svedomitosť. Možno si však všimnúť nízky negatívny a nesignifikantný vzťah s cieľavedomosťou, ktorý pri kontrole vplyvu pohlavia opäť klesá. Spirituálne orientovaný jedinec si teda pravdepodobne nepotrebuje stanovovať ciele ani sa snažiť ich všetkými silami dosahovať, nie je workaholik, nevydrží dlho pri sebazdokonaľovacích programoch, alebo si ich možno ani tak často nestanovuje (čo vlastne zisťujú položky cieľavedomosti z dimenzie Svedomitosť v použitom NEO PI-R). Skôr možno očakávať u takto orientovaného jedinca napr. príklon k štúdiu duchovnej literatúry, dobročinnosť, či prosociálne správanie. Zhodne s týmto sa zistilo sa (ibid), že kognitívna orientácia na spiritualitu naozaj koreluje s nástrojmi merajúcimi spirituálne presvedčenia a rituálne správanie (avšak formálne nie sú operacionalizované explicitne tradične náboženskými termínmi), ktoré bývajú často orientované viac na duchovno než na každodenný život.

### **Záver**

Zistili sme, že jedinci skórujúci vysoko v kognitívnej orientácii na spiritualitu majú tendenciu byť vrejší, menej vyhľadávajú vzrušenie (z dimenzie Extraverzia), sú otvorenejší voči estetickému aj citovému prežívaniu, voči činnostiam a celkovo sú otvorenejší voči zážitkom (z dimenzie Otvorenosť). Ďalej o sebe tvrdia, že viac dôverujú v ľudskú dobrotu, sú v medziľudských vzťahoch úprimnejší a celkovo viac prosociálne orientovaní než jedinci s nízkou orientáciou na spiritualitu. Profil jedinca kognitívne orientovaného na spiritualitu sa nápadne podobá charakteristike *duševne zdravého jedinca* – emočne stabilného, zvedavého, so schopnosťou nadväzovať a udržiavať uspokojivé sociálne vzťahy. Z tohto pohľadu je vhodné podporovať rozvoj spirituality v každodennom živote a aj takýmto spôsobom sa podieľať na upevňovaní

duševného zdravia ľudí, pretože aj zo psychoterapeutickej praxe je známe, že jedinci, ktorí dokážu integrovať spiritualitu do každodenného života prežívajú svoj život bohatšie a zdravšie (Moore, 1997).

## II. ČASŤ:

### KOGNITÍVNA ORIENTÁCIA NA SPIRITUALITU V SÚVISLOSTI S OSOBNÝM KONCEPTOM BOHA

#### Výber

Výskumnú vzorku tvorilo celkovo 206 Pb, z toho bolo 109 mužov a 64 žien (u 33 respondentov nebol údaj uvedený). Súbor tvorilo 112 študentov MTF STU a 93 humanitne zameraných študentov FF UK, FF TU, TF TU (v jednom prípade údaj nebol uvedený). Počet Pb v štatistickej analýze variuje v závislosti od počtu kompletne vyplnených dotazníkových batérií. Priemerný vek bol 22,24, pričom vekové rozpätie sa pohybovalo od 20 do 48 rokov.

Charakteristika výskumnej vzorky podľa vierovyznania príp. cirkevnej príslušnosti bola v tomto výskume irelevantná vzhľadom na to, že metodiky boli distribuované s dôrazom na nadkonfesijnosť skúmaného problému.

#### Výsledky

Overovanie celej ESI sa uskutočnilo na súbore 159 vysokoškolákov. Vychádzajúc z predpokladaného vplyvu rôznych študijných odborov sme skúmaný súbor rozdelili na dva podsúbory: technický odbor (Materiálovo-technologická fakulta STU) a humanitný odbor (poslucháči psychológie, filozofie a teológie – Filozofická fakulta UK, Fakulta humanistiky TU, Teologická fakulta TU).

V celom súbore bolo v COS priemerné skóre  $21,35 \pm 5,74$  (položka č. 1 mala najvyššie skóre v rámci celého ESI).

V podsúbore technici priemerné skóre bolo  $18,05 \pm 4,79$  a v podsúbore humanisti  $24,54 \pm 4,7$ . Rozdiel je štatisticky významný.

Štatistické spracovanie Petersenových dotazníkov predstáv, citov a vzťahu k Bohu sa uskutočnilo na základe 87 odovzdaných metodík (návratnosť 42,2 %).

Rozdiely v koncepte Boha v skupinách sú zobrazené v tab.1. Uvádzame iba dimenzie, kde sa preukázali štatisticky významné rozdiely (na výpočet sme použili neparametrický test pre komparáciu dvoch nezávislých výberov Mann–Whitney-ho u-test). Technici sa oproti humanistom priklonili štatisticky významne k vzťahu hodnotenia a tresta-

nia zo strany Boha a na hranici signifikantnosti ( $p = .051$ ) k vzťahu riadenia človeka Bohom.

Tab. 1. Rozdiely v koncepte Boha v skupinách

Dimenzie	Humanisti		Technici		Komparácia
	AM	SD	AM	SD	$\rho$
Hodnotenie, trestanie Bohom	18.89	8.78	24.56	7.29	183.50*
Riadenie človeka Bohom	13.24	4.15	15.91	5.04	192.00+

\*  $p < .05$ ; +  $p < .06$  (výsledky na hranici signifikantnosti)

Metódou hlavných komponentov, rotáciou VARIMAX, boli z dimenzií Petersenových dotazníkov vyextrahované štyri faktory, ako ich uvádza tab. 2.

Tab. 2. Rotovaná faktorová matrica

Dimenzie	Faktory			
	1	2	3	4
city blízkosti a bezpečia voči Bohu	.880			
vciťujúce pochopenie	.848			
starostlivosť Boha	.844			
zažívaná blízkosť Boha	.838			
materializmus	-.823			
vzdialený, abstraktný Boh	-.789			
nehodnotiaci prístup Boha k človeku	.765			
neriadenie človeka Bohom	.718			
prosociálne účinky vzťahu k Bohu	.672			
hodnotenie a trestanie človeka Bohom		.849		
riadenie človeka Bohom		.829		
ochrana a poriadok - Boh		.675		
mystická predstava o Bohu			.900	
tvorenie a zmysel - Boh			.707	
obava a vina voči Bohu				.879
odmietavé pocity voči Bohu				.869

Faktor tvorený položkami city blízkosti a bezpečia voči Bohu, Boh ako vciťujúce pochopenie, starostlivosť Boha, zažívaná blízkosť Boha, nehodnotiaci prístup Boha k človeku, neriadenie človeka Bohom, proso-

ciálnymi účinkami vzťahu s Bohom, negatívne materializmom a predstavou vzdialeného, abstraktného Boha, predstavuje blízkeho, pozitívne konajúceho, slobodu dávajúceho Boha. Tento faktor sme nazvali **POZITÍVNY BOH**.

Dimenzie hodnotenie a trestanie človeka Bohom, riadenie človeka Bohom a predstava Boha ako ochrany a poriadku tvoria koncept Boha, ktorý zasahuje do života človeka usmerňujúco či protektívne. Faktor sme nazvali **ZASAHUJÚCI BOH**.

Mystická predstava o Bohu a predstava Boha ako tvorenia a zmyslu sú zoskupené do faktora, ktorý sme pomenovali **MYSTICKÝ BOH**, Boh intuitívny, nespútaný rituálmi, kreatívny.

Obava a vina ako i odmietavé pocity voči Bohu sa zoskupili do štvrtého faktora, ktorý, vychádzajúc z charakteristík položiek, uvádzame pod názvom **NEGATÍVNY BOH**.

Súvislosti spirituálnej inteligencie, resp. kognitívnych prejavov spirituality s konceptom osobného Boha vyjadreného štyrmi faktormi sme skúmali pomocou neparametrického Spearmanovho testu pre výpočet tesnosti vzťahu. Výsledky v tab.3 ukazujú, že kognitívna orientácia na spiritualitu štatisticky signifikantne koreluje kladne s faktormi pozitívny Boh, zasahujúci Boh, mystický Boh.

Tab. 3. Korelácie faktorov dimenzií Petersenových dotazníkov a kognitívnej orientácie na spiritualitu (ESI)

Kognitívna orientácia na spiritualitu	N	$\rho$
Pozitívny Boh	55	.620**
Zasahujúci Boh	68	.354**
Mystický Boh	75	.325**
Negatívny Boh	74	-.071

\*\*  $p < .005$

Pomocou regresnej analýzy, metódou Stepwise, sme zistili, že *najtesnejší vzťah s kognitívnu orientáciou na spiritualitu má* spomedzi dimenzií Petersenových dotazníkov *dimenzia city blízkosti a bezpečia voči Bohu*, a to na úrovni 41,3% pri štandardnej odchýlke odhadu 3,83.

Pre jemnejšiu analýzu sme overovali korelácie dimenzií dotazníkov predstáv, citov a vzťahu k Bohu a jednotlivých položiek dimenzie kognitívnej orientácie na spiritualitu, kde ESI 1 = Spiritualita je dôležitou súčasťou mňa ako osoby; ESI 6 = Spiritualita je podstatnou zložkou ľudskej existencie; ESI 11 = V dôsledku mojej spirituality si viac uvedomujem voľbu môjho životného štýlu; ESI 16 = Prv ako sa rozhodnem,

snažím sa brať do úvahy všetky prvky problému, vrátane jeho spirituálnych aspektov; ESI 21 = Môjmu životu prospieva moja spiritualita a ESI 26 = Verím, že je dôležité venovať pozornosť svojmu spirituálnemu rastu. Analýza korelácií položiek dimenzie kognitívnej orientácie na spiritualitu (COS) a dimenzií dotazníkov predstáv, citov a vzťahu k Bohu odráža vzťahy na úrovni korelácií faktorov. Táto podrobnejšia analýza však prináša aj niektoré nové zistenia. Najzaujímavejším vzťahom sa venujeme v diskusii. Výsledky uvádzame súhrnne v tab. 4

Tab. 4. Korelácie dimenzií dotazníkov predstáv, citov a vzťahu k Bohu a jednotlivých položiek dimenzie kognitívnej orientácie na spiritualitu

	ESI 1	ESI 6	ESI 11	ESI 16	ESI 21	ESI 26	COS
Mystická predstava o Bohu	.177	.151	.239*	.171	.196	.080	.191
Vzdialený, abstraktný Boh	-.605**	-.414**	-.529**	-.442**	-.467**	-.416**	-.553**
Ochrana a porozumenie	.408**	.311**	.392**	.374**	.318**	.294*	.414**
Tvorenie, zmysel	.320**	.287*	.319**	.307**	.273*	.178	.323**
Blízkosť a bezpečie	.554**	.427**	.519**	.542**	.495**	.391**	.559**
Odmietavé city voči Bohu	-.020	-.023	-.050	-.028	-.117	.007	-.033
Obava a vina voči Bohu	.038	-.096	.037	.118	-.109	-.058	-.026
Materializmus	-.662**	-.537**	-.601**	-.524**	-.573**	-.476**	-.647**
Riadenie človeka Bohom	.297*	.164	.232*	.171	.159	.128	.222+
Neriadenie človeka Bohom	.231*	.158	.305**	.327**	.246*	.216	.274*
Hodnotenie, trestanie Bohom	.189	.156	.225	.243	.126	.143	.226+
Nehodnotiaci prístup Boha	.495**	.410**	.586**	.426**	.475**	.428**	.534**
Vciťujúce pochopenie	.452**	.436**	.558**	.552**	.455**	.384**	.550**
Zažívaná blízkosť	.588**	.501**	.558**	.672**	.545**	.322**	.626**
Starostlivosť Boha	.506**	.435**	.510**	.544**	.403**	.322*	.526**
Prosociálne účinky vzťahu k Bohu	.528**	.418**	.558**	.514**	.447**	.392*	.558**

\*\* p < .005; \* p < .05

## Diskusia

Výskum ukazuje štatisticky signifikantné rozdiely medzi technicky a humanitne orientovanými študentmi VŠ v kognitívnej orientácii na

spiritualitu, pričom viac orientovaní na spiritualitu sú humanisti. Výsledky odrážajú aj výber študijných odborov humanitne orientovaných študentov (psychológia, filozofia, teológia) a to treba pri interpretácii výsledkov zohľadniť.

Štatisticky významný rozdiel medzi skupinami sa ukázal aj v prípade dimenzie hodnotenia a trestania zo strany Boha, kde bol tento vzťah výraznejší u technikov. Na hranici významnosti technici výraznejšie vnímali vzťah riadenia človeka Bohom.

Domnievame sa, že rozdiel v dimenziách konceptu osobného Boha medzi humanistami a technikmi môže byť spôsobený motiváciou k spirituálnemu vývinu. Kým u humanitne orientovaných študentov môžeme predpokladať viac možností konfrontácie so vzťahom k „poslednému platnému“ (Ultimatum = Boh) na rôznej úrovni, u technikov je týchto možností z čisto pragmatického hľadiska menej. Obe charakteristiky konceptu Boha, kde sa objavuje rozdiel v študijnom zameraní, zodpovedajú podľa F. Osera (Schmitz, 1992) 1. stupňu religiózneho vývinu, ktorý zodpovedá orientácii na Boha, ktorý priamo zasahuje do sveta – ktorý ľudí trestá, odmeňuje, vedie ich, dáva im zmysel a dôveru.

Vplyv vzdelania na predstavu o Bohu vo svojom výskume potvrdzujú i D. Hutsebaut a D. Verhoeven (Stríženec, 1996).

Na základe výsledkov usudzujeme, že kognitívna orientácia na spiritualitu sa viaže s vnímaním duchovna (koncept osobného božstva) ako niečoho pozitívneho (ochrana, porozumenie, blízkosť, bezpečie), akceptujúceho (nehodnotiaci vzťah, vciťujúce pochopenie, starostlivosť) inšpirujúceho (prosociálnosť, tvorenie a zmysel ako súčasť inšpirujúcej mystiky Boha). Toto osobné duchovno v sebe zároveň (aspoň niekde v pozadí) nesie istý morálny imperatív (riadenie človeka Bohom, hodnotenie, trestanie vo faktore Zasahujúci Boh), ktorý má dosah na život jednotlivca (sebareflexia, prosocialita). Orientácia na duchovno sa nezlučuje s predstavou vzdialeného, abstraktného Boha (opierame sa o konštrukt kognitívnej disonancie) a je v rozpore taktiež s orientáciou na prízemno, materiálne (porovnaj Petersen, 1993).

Kognitívna orientácia na spiritualitu nekoreluje s faktorom Negatívny Boh, ktorý v sebe zahŕňa dimenziu obavy a viny, ako i odmietavé pocity voči Bohu. Tento výsledok potvrdzuje i regresná analýza, kde sa ako najtesnejší ukázal vzťah kognitívnej orientácie na spiritualitu a citov blízkosti a bezpečia voči Bohu.

Analýza položiek COS cez ich korelácie s dimenziami dotazníkov predstáv, citov a vzťahu k Bohu priniesla v prípade položiek „Spiritua-

lita je dôležitou súčasťou mňa ako osoby“ a „V dôsledku mojej spirituality si viac uvedomujem voľbu môjho životného štýlu“ paradoxné korelácie s dimenziou riadenia človeka Bohom i s dimenziou neriadenia človeka Bohom. Podobné, naoko paradoxné, súvislosti nachádzame aj pri položke „Prv ako sa rozhodnem, snažím sa brať do úvahy všetky prvky problému, vrátane jeho spirituálnych aspektov“, ktorá najsilnejšie z položiek signifikantne kladne koreluje so vzťahom neriadenia človeka Bohom, so zážitkom Božej blízkosti a starostlivosťou Boha. Je „zlučiteľná“ Božia blízkosť a starostlivosť a zároveň vzťah neriadenia človeka Bohom? Vnútorne normatívne princípy, a teda nie iba mechanické rešpektovanie jednotlivých noriem, sú podľa L. Kohlberga (Vágnerová, 2000) charakteristické pre postkonvenčnú morálku. Morálna dospelosť a samostatnosť aj v duchovnej sfére sa odráža v poslednom 5. stupni religiózneho vývinu podľa F. Osera (Schmitz, 1992), ktorým je interakčná dynamika, v ktorej sa Boh síce stále objavuje, no vystupuje ako sprostredkovateľ, kým religiozita je autonómna cez bezpodmienečnú intersubjektivitu.

Položka „V dôsledku mojej spirituality si viac uvedomujem voľbu môjho životného štýlu“ ako jediná koreluje s dimenziou mystickej predstavy o Bohu a najvyššie z ostatných položiek s konceptom Boha, ktorý nehodnotí človeka, so vzťahom vciťujúceho pochopenia. Najvyššia pozitívna korelácia bola zistená aj s dimenziou prosociálnych účinkov vzťahu k Bohu. Podľa Slovníka cudzích slov (Petráčková, Kraus, 1997, s. 623) slovo mystický znamená tajomný, tajuplný, záhadný. Životný štýl zohľadňujúci tajomno, to, čo človeka presahuje, „to, čo človek berie vážne“ – to je podľa P. Tillicha Boh. A „to, čo človek berie vážne, vyjadruje sústavou výpovedí, ktorým verí bez výhrad a pochybností, a ktoré považuje za oporné body svojej existencie“ (Komárik, 1997, s. 46). Postoj k spirituálnym obsahom, ako už bolo uvedené, sa prejavuje vo forme myslenia, prežívania a konania, a taktiež sa odráža v hodnotovom systéme (porovnaj Stríženec, 2001). Dalo by sa povedať, že orientácia na spiritualitu ako životný štýl sa zameriava nielen na vzťah s transcendentnom, ale následne ústi aj do vzťahu k iným ľuďom.

Pri položke „Môjmu životu prospieva moja spiritualita“ by sme chceli upozorniť na kladnú (hoci relatívne slabú) koreláciu s dimenziou neriadenia človeka Bohom. Bolo by zaujímavé skúmať, na akom základe majú ľudia, ktorí hodnotia svoju spiritualitu ako pre ich život prínosnú, postavený vzťah s nadprirodzenom (tradícia, morálny imperatív, slobodná voľba a vnímanie rešpektovania ľudskej slobody a pod.).

Negatívny vzťah položky „Verím, že je dôležité venovať pozornosť svojmu spirituálnemu rastu“ s materializmom je v podstate pochopiteľný, oproti ostatným položkám prekvapuje nízkosť korelácie. Napadá nám otázka, či je tento výsledok odrazom snahy mladej generácie zapracovať duchovno do štýlu života dnešnej doby. Zaujali nás tiež kladné korelácie s odmietavými pocitmi voči Bohu a nízke korelácie s predstavou Boha ako ochrany a poriadku, s citmi blízkosti a bezpečia, so starostlivosťou Boha a s prosociálnymi účinkami vzťahu k Bohu, ktoré môžu nepriamo (s ohľadom na nesignifikantnosť) potvrdzovať, že koncept spirituality nemusí byť, na rozdiel od religiozity, viazaný na konkrétne božstvo (porovnaj Stríženec, 1999).

Kladný vzťah dimenzie obava, vina voči Bohu v prípade položiek „Spiritualita je dôležitou súčasťou mňa ako osoby“, „V dôsledku mojej spirituality si viac uvedomujem voľbu môjho životného štýlu“, „Prv ako sa rozhodnem, snažím sa brať do úvahy všetky prvky problému, vrátane jeho spirituálnych aspektov“ by mohol byť výrazom potreby morálneho imperatívu duchovna a jeho konkrétny dopad na život jednotlivca. Negatívna korelácia v prípade položiek „Spiritualita je podstatnou zložkou ľudskej existencie“, „Môjmu životu prospieva moja spiritualita“, „Verím, že je dôležité venovať pozornosť svojmu spirituálnemu rastu“ by mohla opäť naznačovať istú potrebu neviazanosti na konkrétne transcendentno, resp. hľadanie a prekračovanie hraníc ľudskosti bez pocitu záväzku a následnej viny z jeho nedodržania.

### **Záver**

Výsledky ukazujú na významnú súvislosť medzi kognitívnou orientáciou na spiritualitu a jednotlivými ukazovateľmi pocitov, predstáv a vzťahov k Bohu. Z najtesnejších vzťahov možno uviesť zápornú koreláciu príjemne materialistického myslenia a predstavy vzdialeného, abstraktného Boha s kognitívnou orientáciou na spiritualitu. Z kladných je to zažívaná blízkosť Boha, prosociálne účinky vzťahu k Bohu, vcitujúce pochopenie a ďalšie.

Celkovo možno povedať, že pri vyššej kognitívnej orientácii na spiritualitu prevládajú pozitívne predstavy, pocity a vzťahy v zmysle blízkosti Boha, jeho starostlivosti, pociťovaní bezpečia, vcitujúceho pochopenia zo strany Boha. K zistenému vzťahu prispieva aj skutočnosť, že v našom výskume (nie však u MacDonalda) položky Kognitívnej orientácie na spiritualitu COS značne korelujú s položkami iných subškál Dotazníka vyjadrení spirituality ESI a teda zahrňujú aj ďalšie, nielen kognitívne zložky spirituality (ide najmä o religiozitu). Z výskumu D. A.



MacDonalda s pôvodnou verziou ESI, kde má COS 40 položiek, vyplynuli významné korelácie COS so zvnútornenou religiozitou, kresťanskou vierou, osobnou zbožnosťou, vrcholovými zážitkami, vierou v nadprirodzeno a pod.

Potvrďuje sa tak skutočnosť, že spiritualita je multidimenzionálny konštrukt a ESI meria prejavy spirituality a nie spiritualitu ako takú. Mnohí autori považujú spiritualitu za jadro religiozity, a tak je samozrejماً súvislosť ESI so znakmi religiozity zisťovanými dotazníkmi K. Petersena.

## CELKOVÝ ZÁVER

Kognitívna orientácia na spiritualitu sa spája s vnímaním duchovna ako niečoho pozitívneho (ochrana, porozumenie, blízkosť, bezpečie), akceptujúceho (nehodnotiaci vzťah, vciťujúce porozumenie a blízkosť, bezpečie), inšpirujúceho (prosociálnosť, tvorenie a zmysel), čo zároveň v sebe nesie istý morálny imperatív (riadenie človeka Bohom, hodnotenie, trestanie), ktorý má dosah na život jednotlivca (sebareflexia, prosocialita). Tak isto súvisí s otvorenosťou voči zážitkom, citlivosťou na krásno, intenzívnym a bohatým vnútorným prežívaním. Uvedené zistenia nás vedú k myšlienke/uvažovaniu, že dimenzia Otvorenosť voči zážitkom u spirituálne orientovaných jedincov sa odráža aj v prežívaní vzťahu k Bohu. V týchto súvislostiach neprekvapí poznamka, že na spiritualitu orientovaní jedinci sa posudzujú ako prosociálnejší (viď korelácie s doménou Prívetivosť/Príjemnosť).

Rozpoznanie spirituálnej dimenzie ako organickej súčasti života sa v tomto výskume spája s konceptom pozitívneho a osobného Boha. Tu vylučuje (inak povedané netoleruje) jav, ktorý sme pozorovali napríklad u fundamentalisticky veriacich kresťanov (Adamovová, Hatková, 2005) – totiž koncept svojho Boha ako blízkeho, bezpečie poskytujúceho a súčasne vzdialeného, abstraktného Boha. Faktor pozitívneho Boha je taktiež v rozpore s orientáciou na prízemno a materiálno.

Kognitívna orientácia na spiritualitu jedinca nie je vo vzťahu s faktorom Negatívny Boh (naznačená je negatívna tendencia vzťahu), ktorý v sebe zahŕňa dimenzie Obavy a viny ako aj Odmietavé pocity voči Bohu.

Keďže konštrukt kognitívnej orientácie na spiritualitu je do istej miery pojítko, alebo spoločný priestor pre prienik osobnostných vlastností (otvorenosť, prívetivosť) a osobného konceptu Boha, môžeme sa pýtať, či a ako budú osobnostné vlastnosti (napríklad emocionálna labi-

lita a rôzna úroveň otvorenosti) modifikovať takú - do veľkej miery kultúrne a osobnostne podmienenú - premennú, akou je osobný koncept Boha. Tieto myšlienky a prezentované zistenia sú podkladom pre spoločnú štúdiu zaoberajúcu sa vzťahom medzi vnímaným osobným konceptom Boha a sebvýpoveďami o vlastných osobnostných charakteristikách.

## Literatúra

- ADAMOVOVÁ, L., 2004, Náboženský fundamentalizmus v kontexte osobnostných a kognitívnych charakteristík. Dizertačná práca. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- ADAMOVOVÁ, L., HATOKOVÁ, M., 2005, Koncept Boha u náboženských fundamentalistov. In I. Sarmány Schuller, M. Bratská (Eds.), *Psychológia pre život alebo ako je potrebná metanoia*. Zborník príspevkov z 23. psychologických dní, Bratislava 8.-10. 9. 2005, Dunajská Streda, Pelikán, 284-289.
- ARGYLE, M., 2000, *Psychology and religion: An introduction*. New York, Routledge.
- COSTA, P. T. MCCRAE, R. R., 1992, *Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO FFI) Professional Manual*. Odessa, Psychological Assessment Resources.
- EMMONS, R. A., 1999, *The psychology of ultimate concerns*. New York, Guilford.
- EMMONS, R. A., 2000a, Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 1, 3-26.
- EMMONS, R. A., 2000b, Spirituality and intelligence: Problems and prospects. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 1, 57-64.
- FRIELINGS DORF, K., 1995, Falešné představy o Bohu, jejich vznik, odhalení a překonání. Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladatelství.
- GARDNER, H., 2000, A case against spiritual intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 1, 27-34.
- HŘEBÍČKOVÁ, M., URBÁNEK, T., ČERMÁK, I., 2002, Gender differences in personality traits: Analysis of self- and peer-rating. Contribution at the 11<sup>th</sup> European Conference on Personality, July 21-25 2002, Jena, Germany.

- KOMÁRIK, E., 1997, Spiritualita ako najvyššia regulačná sústava osobnosti. In M. Stríženec (Ed.), *Duchovný rozmer osobnosti: Interdisciplinárny prístup*. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie, Slovenská akadémia vied, 45-53.
- KOSEK, R. B., 1999, Adaptation of the Big Five as a hermeneutic instrument for religious constructs. *Personality and Individual Differences*, 27, 229-237.
- MACDONALD, D. A., 2000, Spirituality: Description, measurement, and relation to the Five Factor Model of personality. *Journal of Personality*, 68, 1, 153-197.
- MOORE, T., 1997, *Kniha o duši*. Praha, Portál.
- PETERSEN, K., 1993, *Persönliche Gottesvorstellungen*. Ammersbek bei Hamburg, Verlag an der Löttbek.
- PETRÁČKOVÁ, V., KRAUS, J., 1997, *Slovník cudzích slov*. Bratislava, Slovenské Pedagogické Nakladateľstvo.
- RITOMSKÝ, A., 1999, *Deskripcia dát pomocou sond do súčasnej rodiny a domácnosti*. Bratislava, Medzinárodné stredisko pre štúdium rodiny.
- SAROGLOU, V., 2002, Religion and the Five Factors of personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences*, 32, 15-25.
- SCHMITZ, E., 1992, *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*. Göttingen – Bern – Toronto – Seattle, Hogrefe - Verlag für Psychologie.
- STRÍŽENEC, M., 1992, *Psychológia náboženstva*. Bratislava, Veda - vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- STRÍŽENEC, M., 1996, *Psychológia náboženstva*. Bratislava, Veda.
- STRÍŽENEC, M., 1999, *Aktuálne problémy psychológie náboženstva*. Bratislava, Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- STRÍŽENEC, M., 2001, *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava, Iris.
- VÁGNEROVÁ, M., 2000, *Vývojová psychologie. Dětství, dospělost, stáří*. Praha, Portál.
- WATTS, F., WILLIAMS, M., 1988, *The psychology of religious knowing*. Cambridge, Cambridge University Press.

# GÓDEL, KUHNENBECK A VEČNÝ HON ZA PODSTATOU INTELIGENCIE<sup>6</sup>

David Lupták

*Len málo polemík v histórii vedy sa viedlo s takou hlúposťou ako tá o inteligencii.*

**Matt Ridley**

## Úvod

Inteligencia leží už pomerne dlhšiu dobu v oblasti záujmu viacerých vedných disciplín, niektoré z nich za posledných 20 rokov až do súčasnosti postupne zrastajú do tzv. kognitívnych vied či dokonca jednej transdisciplinárnej kognitívnej vedy, ktorá v sebe inkorporuje také odbory ako je psychológia, najmä kognitívna psychológia, neurovedy, výskum umelej inteligencie či dokonca ekológiu (Kvasnička, Beňušková, Rybár, 2003).

Inteligencia sa v ostatnom čase stala významnou súčasťou marketingových stratégií pre rôzne druhy tovaru, od automobilov, cez mobilné telefóny, domy, až po baterky či plastelínu. Inteligencia sa stala spoločensky žiadanou a cenenou komoditou. Až natoľko, že sa stáva celková prospešnosť tohto konceptu, najmä v jeho sociálnom dopade otáznou. Upozorňuje na to napr. R. J. Sternberg (1995), podľa ktorého je zvláštne, že sme sa postupne stali spoločnosťou, ktorá hodnotí to, čo niekto mohol vykonať viac než to, čo skutočne vykonal.

Inteligencia je pojem komplexný, pomerne starý a jeho etymológia je nejasná. Značne populárny výklad odvodzuje jeho pôvod od slovného spojenia „inter legere“, teda „čítať medzi riadkami“ – vyjadrené slovami neurofilozofa W. Calvina (2001, s. 16), „Inteligencia je schopnosťou vytušiť vo veciach či javoch systém, ktorý je v nich skrytý“. čo je vlastne len sofistikovanejšia parafráza klasickej Piagetovej definície, podľa ktorej je inteligencia je to, čo používame, keď nevieme čo robiť (Piaget 1999).

Ak sa stručne obzrieme za doterajším, vyše storočným vývojom v oblasti koncepcií inteligencie len v samotnej psychológii, nájdeme popri

---

<sup>6</sup> Text bol prezentovaný ako poster na konferencii "Kognice 2006" v Prahe.

klasickom IQ – (všeobecný g faktor- Stern, 1900; Binet, 1908; Spearman, 1927; Ruisel 1999), sociálnu inteligenciu – E. L. Thorndike (1920, Ruisel, 1999), teóriu mnohonásobnej inteligencie – H. Gardner (1983, 1999) (*jazyková, hudobná, matematicko - logická, priestorová, telesne pohybová, intrapersonálna a interpersonálna*), triarchickú koncepciu inteligencie – R. J. Sternberg (1985, Ruisel 1999), macchiavelistickú inteligenciu – R. Byrne, P. Whiten (1988 in Calvin, 2001), praktickú inteligenciu – R. J. Sternberg, R. Wagner (1994, Ruisel, 1999), emocionálnu inteligenciu - P. Salovey, H. Mayer (1990), úspešnú inteligenciu – R. J. Sternberg (1996, 2001), morálnu inteligenciu – A. Hass (1998), spiro-tuálnu inteligenciu – R. A. Emmons (1999), existenciálnu inteligenciu – H. Gardner (1999).

Aby bola situácia ešte menej prehľadná, už vyše 50 rokov sa rozvíja samostatná oblasť umelej inteligencie, ktorá síce stojí na snahe kybernetickou cestou dosahovať rôzne prejavy podobné ľudským kognitívnym schopnostiam a „zručnostiam“, avšak jej dynamickému rozvoju podľa všetkého nijak nestojí v ceste absencia určitej minimálnej všeobecne prijímanej koncepcie či skôr definície inteligencie.

Aktuálnou sa v posledných rokoch stala aj oblasť inteligencie zvierat (Griffin, 1984; Savage-Rumbaugh, Lewin, 1994; Gould, Gould, 1994; Coren, 1994 in Calvin, 2001; Sabbatini, 2001 a ďalší), u ktorých boli objavené schopnosti doposiaľ považované za exkluzívne ľudské, ako používanie nástrojov u primátov, vydier, vrán a pod., objavenie protokultúry a zárodkov symbolického myslenia u šimpanzov bonobo, schopnosť rôznych biologických druhov úspešne riešiť adaptačné problémy, s ktorými sa jedinci dotyčného druhu nikdy predtým nestretli a pod.

Pojem inteligencia, prípadne adjektívum inteligentný-á-é sa v súčasnosti vyskytuje v takmer nespočetných spojeniach a kontextoch, ako napr. inteligentné správanie, inteligentné riešenie, inteligentná improvizácia, inteligentné zaobchádzanie, inteligentné hospodárenie, inteligentná zábava, inteligentný marketing, pojem inteligentný dizajn sa vyskytuje hneď v dvoch odlišných kontextoch – používajú ho neokreacionisti v snahe poukázať na „božský element“ vo formách produkovaných evolúciou, ako aj rýdzo svetsky orientovaní dizajnéri - inteligentná technológia, inteligentná zábava, inteligentný napr. dopravný systém, inteligentný stroj, inteligentné zariadenie – napr. expertné systémy, navigačné systémy, inteligentné zbrane a zbraňové systémy, inteligentné vedenie boja - intelligent warfare, CIA - Central Intelligence Agency. V už spomínanej oblasti umelej inteligencie či odbore zvanom exopsy-

chológia možno naraziť na úvahy o vyššej, nadľudskej inteligencii, prípadne o povahe možnej mimozemskej inteligencie (Calvin, 2001; Sagan, 2000). Teoretická výskumno-prognostická skupina ISTAG Európskej únie vypracovala štúdiu s názvom Ambient Intelligence (2001), ktorá sa venuje vízií „zinteligentňovania“ existenčného prostredia človeka prostriedkami nových informačných technológií. Samostatnú, neustále sa dynamicky rozvíjajúcu oblasť predstavuje výskum umelej inteligencie.

Môžeme konštatovať, že vzniknúvšia situácia v súčasnosti značne pripomína stav, keď „kvôli stromom už nevidíme samotný les“ a napr. v psychológii existujú vedľa seba desiatky, ak nie stovky, rozličných definícií inteligencie. Popri desiatkach jediná všeobecne „platná“ definícia inteligencie je kruhová, totiž, že *inteligencia je to, čo merajú inteligentné testy*.

Viacerí bádatelia vyslovujú v tejto súvislosti pesimistický názor ohľadom možnosti nájsť všeobecne platnú, univerzálnu definíciu inteligencie. Napr. podľa U. Neissera (1979, Ruisel, 1999) neexistujú žiadne definitívne kritériá inteligencie či inteligentného správania, tak ako v realite neexistuje stolička, ktorú by bolo možné označiť za prototyp všetkých stoličiek či akéhokoľvek iného neurčitého, neohraničeného pojmu. Obdobne podľa W. Calvina (2001) nikto nikdy nesformuluje naozaj univerzálnu definíciu pojmu inteligencia, pretože je to slovo s otvoreným koncom, tak ako napr. slovo vedomie. Preto poznáme len trochu menej a trochu viac vydarené či inteligentné definície.

### **Inteligencia z hľadiska evolúcie**

Situácia sa ešte väčšmi skomplikuje, ak si uvedomíme evolučný aspekt celej záležitosti. Podľa evolučného biológa E. Mayra (2004) nie je väčšina druhov veľmi inteligentných, prirodzený výber v skutočnosti vysokú inteligenciu vôbec nepresadzuje, preto predstavuje naša ľudská inteligencia skôr evolučnú výnimku potvrdzujúcu pravidlo.

Z evolučného hľadiska sú ľudia nepochybne ekologickým úspechom. Sú pravdepodobne najhojnejšie sa vyskytujúcim veľkým živočíchom na celej planéte, napriek tomu, že človek vlastne pochádza z dlhého radu evolučných neúspechov (Ridley, 2001). Sme vo svojej podstate bezchvostými opicami, skupinou, ktorá pred 15 miliónmi rokov takmer vyhynula v konkurencii s lepšie vybavenými opicami. Sme primáty, skupina cicavcov, ktorá pred 45 miliónmi rokov takmer vyhynula v konkurencii s lepšie vybavenými hlodavcami. Sme potomkami synapsoidných štvornožcov, skupinou plazov, ktorá takmer vyhynula pred 200

miliónmi rokov v konkurencii s lepšie vybavenými dinosaurami. Sme potomkami lalokoplutvovitých rýb, ktoré pred 360 miliónmi rokov takmer vyhynuli v konkurencii s lepšie vyvinutými paprskoplutvovými rybami. Sme chordáty, kmeň, ktorý prežil kambrickú éru pred 500 miliónmi rokov o vlások, v konkurencii s geniálne úspešnými článkonožcami. Naš ekologický úspech sa teda dostavil navzdory ponižujúcim okolnostiam.

Niet však pochýb o tom, že za tento ekologický úspech ľudia platia vysokú cenu a že sme možno dost' skoro odsúdení ku katastrofe: na to, ako úspešným sme druhom, sme sami ku svojej budúcnosti značne pesimistickí. Avšak zatiaľ sme úspešní.

My sme nepravdepodobnými nástupcami tých, ktorí prežili...čo však nijako nezaručuje, že to tak musí byť aj naďalej.

Z úvah okolo tzv. Drakeovej rovnice, na základe ktorej by malo byť možné odhadnúť pravdepodobnosť s akou by mohlo dôjsť k stretnutiu dvoch technologicky vyspelých civilizácií vo Vesmíre, vychádza značne pesimistická prognóza – technologicky orientované civilizácie, akou je aj tá naša, sú podľa všetkého efeméry, „zlatoočka“ - extrémne krátko-dobo existujúce evolučné štruktúry, ktoré pravdepodobne neprežijú dlhšie než zopár storočí, kým nezdevastujú svoj planetárny ekosystém natoľko, že to znamená v konečnom dôsledku ich vlastný zánik. Z hľadiska časového rámca evolúcie Vesmíru sú to tak nepostrehnuteľne krátke záblesky navonok orientovanej aktivity, že pravdepodobnosť ich synchronného výskytu je prakticky nulová, preto Vesmír ostentatívne mlčí.

Je oprávnené sa pýtať, prečo neexistuje viac druhov s takou komplexnou mentálnou štruktúrou, ako je tá naša. Podľa W. Calvina (2001) je možno trochu inteligencie, tak ako príliš veľa inteligencie naopak rizikom. Pretože inteligencia prevyšujúca opičí stupeň musí balansovať doslova na ostrí noža medzi riskantnosťou prílišnej inovácie a prílišného konzervativizmu, čo je završenie veľmi neľahká úloha, keďže v podmienkach neustáleho behu evolúcie, neustálych zmien sa každá stagnácia rovná regresu. Nachádzame sa teda s našou inteligenciou v nezávideniahodnej situácii, takmer ako Alenka v Ríši divov - musíme z celej sily utekať, aby sme sa nepohli z miesta a ani to nám do budúca nezaručí, že pretrváme.

Ukazuje sa totiž, že problémom ľudského druhu je možno priveľa inteligencie, ktorá sa prejavuje ako hyperadaptabilita – schopnosť takmer bez obmedzení prenikať stále ďalej v snahe po pochopení a podmanení si sveta, v ktorom žijeme. Prílišná špecializovanosť, rovnako ako

prílišná všestrannosť nie je z evolučného hľadiska vždy výhodou – obe alternatívy môžu znamenať kritický, medzný faktor v evolvabilite druhu.

Podľa J. Goulda (1996, Calvin 2001) nás slávna nehoda evolúcie menom inteligencia dostala do pozície posádky, zodpovednej za kontinuitu života na Zemi. Nepýtali sme si túto úlohu, ale nemôžeme sa jej zrieknuť. Možno sa na to nehodíme, ale už sa tak stalo. Podobne to vidí otec umelej inteligencie M. Minsky, podľa ktorého naše mozgy dlhujeme umieraniu a životu všetkých stvorení, ktoré boli niekedy vrhnuté do boja zvaného evolúcia. Našou úlohou je zaistiť, aby všetko toto úsilie nebolo nakoniec nezmyselne zmarené.

### **Gödel, Kuhlénbeck a inteligencia**

Evolučný psychológ R. M. E. Sabbatini (2001) výstižne zachytáva rozporuplný vzťah inteligencie a evolúcie, keď tvrdí, že objavenie sa, resp. vyvinutie inteligencie resp. inteligentného života v priebehu evolúcie na Zemi v sebe prináša nevyhnutný paradox: inteligenciu vieme rozoznať a oceniť len vďaka tomu, že sme sami inteligentní, resp. sa za takých do istej miery považujeme. Dostávame sa teda do situácie, ktorá priamo odzrkadľuje stav napr. v psychológii, kde, po vyše sto rokoch kontinuálneho výskumu tohto pojmu, jediná všeobecne „platná“ definícia inteligencie je tautologická a teda neakceptabilná, totiž, že *inteligencia je to, čo merajú inteligentné testy*.

Obávam sa, že ani ďalších niekoľko storočí takéhoto výskumu by nás asi neprivedlo bližšie k podstate toho čo inteligencia je, pretože skutočný dôvod pre tento ťažko prekonateľný problém leží oveľa hlbšie, než bola psychológia doteraz ochotná pripustiť. Pred necelým storočím naň v inej oblasti narazil brnenský rodák Kurt Gödel. Tento matematik a logik obrátil prizmu, cez ktorú skúmala matematika svoj dovtedy ideálny, dokonalý, vykalkulovaný svet, na ňu samotnú a dospel k šokujúcejmu záveru sformulovanému v jeho slávnej teoréme, ktorej dôsledky siahajú ďaleko za hranice samotnej matematiky a ukazujú sa, že platia pre každý dostatočne komplexný formálny alebo aspoň hypoteticky formalizovateľný systém. Vo veľmi zjednodušenej forme, ktorá snáď postačí pre účely tejto štúdie, možno Gödelovu teorému zhrnúť asi nasledovne: v každom dostatočne komplexnom formalizovanom systéme, kognitívne systémy ľubovoľného druhu nevynímajúc, nemožno dopredu vylúčiť existenciu paradoxov, ktoré nie sú riešiteľné na úrovni systému samotného. Inými slovami, každý dostatočne komplexný systém principiálne nemá prostriedky na to, aby mohol zaručiť svoju vlastnú bezrozpornosť, resp. nerozporuplnosť. Ešte ináč povedané, na



úrovni takéhoto systému nie je principiálne možné, s analytickými prostriedkami, ktoré má systém k dispozícii docieľiť konečné a definitívne spoznanie systému samotného. Skôr či neskôr sa pri takejto snahe dostaneme do bludného kruhu a čo je horšie, na úrovni tohto bludného kruhu ani nie sme schopní spoľahlivo rozpoznať, že sa vlastne v bludnom kruhu nachádzame. Takéto poznanie je možné až ex post, po jeho opustení – prechode na inú systémovú úroveň, kde začína celý problém odznova. A najmä v tých najkruciálnejších otázkach to často býva žalostne neskoro.

Gödelovu teorému sa podarilo úspešne importovať do oblasti kognitívnych vied, kde figuruje ako tzv. Kühlenbeckov paradox (Kühlenbeck, 1982, Kováč, 2000) a týka sa hraníc našej snahy po poznaní ultimatívnych zákonitostí fungovania ľudského mozgu. Totiž ľudský mozog predstavuje najkomplexnejší objekt (štruktúru) v doteraz prebádanom vesmíre, a pritom primárnym nástrojom, ktorý nám umožňuje mozog skúmať a snažiť sa pochopiť jeho komplexné fungovanie, je zasa len mozog sám. Táto situácia neklamne pripomína bájneho Ourobora, odveký symbol alchymistov - hada požierajúceho svoj vlastný chvost.

To čo platí plošne pre kognitívne vedy, platí jednoznačne v zúženom zábere aj pre samotnú oblasť výskumu inteligencie. Keď si uvedomíme, že v podstate primárnym nástrojom na jej skúmanie je inteligencia sama, znamená to, že je principiálne nemožné ju celkom postihnúť, uzavrieť túto kapitolu, dospieť v konečnom dôsledku k univerzálne platnej a pre všetkých uspokojivej definícii inteligencie.

### **Záver - Inteligencia ako fraktál**

Na tomto mieste sa môže zdať zbytočné v takýchto snahách pokračovať, nazdávam sa však, že ak nie je možné dospieť k všeobecne platnej definícii inteligencie, je možné hľadať aspoň najbližšie možné vysvetlenie k tomuto principiálne nedosiahnuteľnému (limitnému), ideálnemu univerzálnemu vysvetleniu, resp. definícii.

Jednou z možností sa v takejto situácii je chápanie inteligencie ako tzv. fraktálneho útvaru. Fraktál je štruktúra, ktorá bez ohľadu na uhol pohľadu a zvolenú mierku vždy vykazuje charakteristiku sebakopodobnosti (Coveney, Highfield, 2003). Samozrejme, že takáto zmena pohľadu problém postihnúť inteligencie nerieši, avšak dáva celej oblasti aspoň určitý prísľub, že to, čo nazývame inteligenciou v rôznych kontextoch má vo svojom pozadí jednu, aj keď dozaista nie celistvú štruktúru, z ktorej vidíme a môžeme skúmať vždy len malé obmedzené facetty potenciálne nevyčerpateľného univerza inteligencie.

## Literatúra

- CALVIN, W., 2001, Ako myslí mozog. Bratislava, Kalligram.
- COVENEY, P., HIGHFIELD, R., 2003, Mezi chaosem a řádem. Praha, Mladá fronta.
- DÉMUTH, A., 2003, Filozofia mysle ako logický jazvečík? Organon F 10, 1, 86-89.
- EMMONS, R. A., 1999, The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality. New York, Guilford Press.
- GARDNER, H., 1999, Dimenze myšlení – teorie mnohonásobné inteligence. Praha, Portál.
- GARDNER, H., 1999, Intelligence reframed: Multiple intelligences for the 21st century. New York, Basic Books.
- GOULD, J. L., GOULDOVÁ, C. G., 1994, The animal mind. Scientific American Library Press.
- GOULD, S. J., 1996, Dinosaur in a Haystack: Reflections in Natural History. Three Rivers Press, Reprint edition (December 17, 1996).
- GRIFFIN, D. R., 1984, Animal thinking. Harvard University Press.
- HASS, A., 1998, Morální inteligence. Jak zdravé je vaše morální já? Praha, Kolumbus.
- ISTAG Group, 2001, ISTAG - Scenarios for ambient intelligence in 2010 - Final report <http://www.cordis.lu/ist/istag.htmhtm>
- KOVÁČ, L., 2000, Fundamental principles of cognitive biology Kovac Lab - Fundamental principles of cognitive biology.htm
- KUHLENBECK, H., 1982, The human brain and its universe. Basel, Karger.
- KVASNIČKA, V., BEŇUŠKOVÁ, L., RYBÁR, J. (Eds.), 2002, Kognitívne vedy. Bratislava, Kalligram.
- MAYR, E., 2004, Čo je to evolúcia – Aktuálny pohľad na evolučnú biológiu. Bratislava, Kalligram.
- PIAGET, J., 1999, Psychologie inteligence. Praha, Portál.
- RIDLEY, M., 2001, Genom. Praha, Portál.
- RUISEL, I., 1999, Inteligencia a osobnosť. Bratislava, Veda.
- SABATTINI, R. M. E., 2001, The evolution of intelligence. Brain & Mind Magazine, February/April 2001, [http://www.epub.org.br/cm/n12/mente/evolution08\\_i.html](http://www.epub.org.br/cm/n12/mente/evolution08_i.html)
- SAGAN, C., 2000, Draci z ráje – Úvahy o vývoji lidské inteligence. Praha, Eminent.

- SALOVEY, P., MAYER, J., 1990, Emotional intelligence. *Imagination, Cognition, and Personality*, 9, 185–211.
- SAVAGE-RUMBAUGH, S., LEWIN, R., 1994, *Kanzi – The ape at the brink of the human mind*. Wiley.
- STERNBERG, R., 2001, *Úspěšná inteligence*. Praha, Grada.
- STERNBERG, R., 1996, *Successful intelligence: How practical and creative intelligence determines success in life*. Simon & Schuster.
- STERNBERG, R., 1995, Skeptic Magazine interview with Robert Sternberg on The Bell Curve. *Skeptic*, 3, 3, 72.

## ÚVAHY O MÚDROSTI

Imrich Ruisel

Múdrost' je typom poznania intímne spojeným s ľudským úsilím a aspiráciami v rôznych dobách a kultúrach. V súčasnosti sa jej venuje pozornosť najmä v rámci vied o človeku. V psychológii sa pojem múdrosti vynoril v súvislosti s novými trendmi celoživotného vývinu a predĺženia ľudského veku. Pochopiteľne, že o zaradenie múdrosti do hlavného prúdu vedeckého bádania sa neusiluje len psychológia. Obnoveným teoretickým problémom sa stáva aj vo filozofii, etike, teológii, kultúrnej antropológii a etnografii. Ovplyvňuje však aj prírodné vedy, kde presúva pohľad od kauzálnych a mechanistických explanácií ku kybernetickým a systémovým štruktúram. Princípy, ako sú napríklad homeostáza alebo autoregulácia, vyjadrujú skrytú múdrost' prírody.

Obnovený vedecký záujem o múdrost' v posledných desaťročiach minulého storočia je symptómom významnej zmeny v type myslenia, vágne nazývaný postmoderna. K tejto zmene prispelo aj:

1. uvedomenie si osobnostných dimenzií, ktoré sa dlho chápali ako „náhodné“ a tým nehodné vedeckého skúmania, vrátane konkrétnych okolností života, ako aj dôležitosti sociálneho a prírodného prostredia.
2. postupné zblížovanie humanitných a prírodných vied. Medzera medzi týmito dvomi rozdielnymi oblasťami poznania sa síce zdá byť naďalej značná, avšak objavujú sa aj nové pojmy a metódy, ktoré postupne stavajú mosty. Práve múdrost' sa usiluje priblížiť svet filozofie, psychológie a teológie širším požiadavkám ostatného života. Zjednodušene možno konštatovať, že „sprírodňuje“ ľudské hodnoty a „humanizuje“ prírodné zákony (I. Ruisel, 2005).

Pri vysvetľovaní podstaty múdrosti možno využiť metódu, ktorú M. Csikszentmihalyi a K. Rathunde (1990) nazvali „evolučnou hermeneutikou“. Zakladá sa na predpoklade, že všeobecné pojmy používané v humanitných vedách, ako sú cnosť, demokracia alebo múdrost', majú pre ľudstvo adaptívnu hodnotu. Pri snahe pochopiť podstatu týchto pojmov, je vhodné porovnať ich významy v rôznych časových obdobiach, aby sa mohli určiť ich univerzálne zložky a odlíšiť ich od odchýlok, ktoré vznikajú pôsobením rozdielnych kultúrnych podmienok.

Z týchto úvah vyplýva, že naše poznanie múdrosti na počiatku tretieho tisícročia je síce významné, ale nie dostatočné. Napriek tomu, že v porovnaní s minulosťou sme pokročili pri formálnych opisoch ľudského správania, doposiaľ iba obmedzene poznávame taký komplikovaný systém, akým je človek s jeho univerzálnymi vlastnosťami a významnými individuálnymi rozdielmi. Najmä nedostatočné poznanie premenných, ktoré sú nevyhnutné pre ľudské prežitie, je značne varovné.

Evolučná hermeneutika inštrumentálne ovplyvňuje naivné predpoklady, že súčasné poznanie je v porovnaní s minulosťou jednoznačne nadradené a že možno ignorovať kultúrnu adaptáciu ľudstva v priebehu tisícročí. Pri vyvodzovaní záverov sa opiera o evolučnú epistemológiu. D. Campbell (1976) upozornil, že zmeny v poznatkovom systéme, vrátane „hardvéru“ ako aj „softvéru“, sa riadia evolučnými zákonmi odchýlok, výberu a prenosu. Podľa neho vedecké experimentovanie funkčne zodpovedá pôsobeniu zmyslových orgánov, ako sú dotyk alebo pohľad, ktoré umožňujú poznávať okolitý svet a nepriamo testovať vonkajšie prostredie. Ide o súvislú líniu postupných zmien od fyziologického vývinu zmyslov až po kultúrne ovplyvnené poznatkové systémy.

Pojem evolúcie nie je limitovaný na biochemické informácie usmerňované genetickým výberom a prenosom. Preto je užitočné rozšíriť evolučný model aj o správanie, ovplyvňované učením. I o pamäťové stopy, prenášajúce informácie, ovplyvňujúce prežitie ľudského fenotypu. Pamäťové stopy „múdrosti“ obsahujú informácie, ktoré prenášalo prinajmenšom 80 generácií, vrátane impulzov, usmerňujúcich ľudské myslenie a správanie.

Kultúrny výber na rozdiel od genetického, nemusí nevyhnutne uprednostňovať výberovú spôsobilosť človeka, ako nositeľa pozitívnych odchýlok od priemeru. Múdri, tvoriví alebo inteligentní jednotlivci obvykle nemávajú viac detí, než ostatní ľudia. Na druhej strane ich vlastná komunita registruje a hodnotí tým, že si ich obraz ukladá do sociálnej pamäti. Môžu, ale nemusia odovzdávať potomstvu svoje gény, no prenášajú svoje mémy - to jest pamäťové záznamy svojich myšlienok, skutkov a zámerov. Genetické a kultúrne vplyvy pôsobia vo vzájomnej zhode. A spoločne prežívané hodnoty poskytujú väzby, ktoré spájajú ľudí.

Laické koncepcie poznávania predpokladajú „pokrok“, veľmi podobný tomu, ktorý sleduje evolučná epistemológia. Každodenné postoje k reálnemu svetu však zvyčajne ovplyvňujú rôzne skreslenia a omyly. Často predpokladáme, že poznatky, ktoré sme získali v neskorších časových obdobiach, sú dôveryhodnejšie, a preto nahrádzajú predchádzajúce.

júce. Tento jav bádatelia pamäti nazývajú efektom čerstvosti. Vedecké poznanie sa rozvíjalo neskôr než filozofia a náboženstvo, všeobecne sa teda usudzuje, že je pre zobrazenie reality spoľahlivejšie, pretože predchádzajúce poznatky už zastarali.

Tento predpoklad vyvoláva určité pochybnosti. Najmä očakávanie, že väčšina odchýlok v evolučných záznamoch nepretrváva. Ak je však systém poznania modernejší, neznamená automaticky, že je lepší, dokonca môže byť aj horší. Druhá výhrada spočíva v očakávaní, že aj keď nový systém poznania je v určitom ohľade citlivejší alebo výkonnejší, neznamená, že predchádzajúce rovnocenne nahradí. Práve tak ako zrak a čuch ponúkajú rozdielne obrazy sveta, aj mýty, náboženstvo, filozofia a veda poskytujú alternatívne a originálne prístupy. Veda môže ponúkať vyvinutejšie oči, avšak slepým nenahradí zrak. Preto nemá význam tvrdiť, že veda ako komplexnejší systém získavania zrakových informácií je náhradou za schopnosť vidieť. Z toho istého dôvodu veda nemusí primerane nahrádzať pôvodnejšie formy poznania, ako sú náboženstvo alebo múdrosť.

O analýzu psychických javov minulosti sa pokúša spomínaná evolučná hermeneutika. Podľa M. Csikszentmihalyia a K. Rathunda (1990) cieľom evolučnej hermeneutiky je integrovať prežívanie predchádzajúcich generácií so súčasnými, pokúsiť sa o pochopenie adaptívnych hodnôt získaných poznatkov, čo umožní získať hlbšie a detailnejšie súvislosti, obohacujúce súčasné chápanie. V praxi to znamená, že spomínaná metóda umožňuje analyzovať pojmy, ku ktorým dospeli rôzni autori, vzdialení nielen časom, ale aj kultúrnym prostredím. Ďalší krok spočíva vo vymedzení, nakoľko sú rôzne významy prisudzované jednotnému pojmu a či sa časom menia. Kladú sa nasledovné otázky: Aký je adaptívny význam tohto pojmu? Napríklad, čo si mysleli starovekí Izraeliti, keď uvádzali: „Múdrosť je principiálna vec, preto buďme múdri.“ (Prís 4,7)? Čo znamenala táto myšlienka? Ak sa tento pojem v priebehu času zmenil, bola to reakcia na významné zmeny v sociálnom a kultúrnom prostredí? Čo znamená tento pojem dnes? Akú má hodnotu?

Pochopiteľne, že túto metódu nemožno aplikovať na všetky problémové okruhy. Je nevyhnutné registrovať príliš veľa potenciálne významných informácií, pričom naše poznanie minulosti je nekompletné. Závery, ku ktorým dospievame, sú preto nepresné, najmä pri prvých pokusoch. Avšak užitočnosť tejto metódy možno ilustrovať aj na troch pojmoch múdrosti, ktoré sa opierajú najmä o západné filozofické a literárne myslenie. Takéto analýzy môžu prispieť k detailnejšiemu pochopeniu múdrosti ako významnej ľudskej schopnosti.

## VYMEDZENIE MÚDROSTI

V súčasnosti sa v odbornej literatúre presadzujú tri koncepcie múdrosti. Múdrosť možno chápať ako:

- poznávací proces alebo ako zvláštny spôsob získavania a spracúvania informácií,
- cnosť alebo sociálne hodnotnú formu správania a
- dobro alebo ako osobnostne žiadúci stav alebo podmienka.

### **Múdrosť ako poznávací proces**

Najbežnejší význam pojmu múdrosť sa týka spôsobov poznávania. Avšak ako sa odlišuje od iných poznávacích procesov, ako sú inteligencia alebo tvorivosť? Rôzne spôsoby použitia tohto pojmu v minulosti viedli k formovaniu niekoľkých rôznorodých charakteristík. V protiklade s inými formami poznania možno konštatovať, že múdrosť

- a) neanalyzuje prechodné javy, ale trvalé univerzálne pravdy,
- b) nie je špecializovaná, avšak snaží sa pochopiť, ako rôzne aspekty reality vzájomne súvisia,
- c) nepôsobí mimo hodnotového systému človeka, ale zahŕňa hierarchické zoradenie právd a činností, zameraných na tieto pravdy.

Už pri prvej charakteristike, pri úvahách o trvalých univerzálnych pravdách, sa ukazujú problémy. Čo sa skrýva pod pojmom univerzálnej pravdy? Odpoveď je nevyhnutné hľadať v rozhodujúcom kozmologickom učení danej doby. Pre Platóna viditeľný svet tvorili predmety a ich obrazy, s ktorými korešpondoval inteligentný svet univerzálnych ideí. Skutočné poznanie spočívalo v objavovaní ich podstaty. Múdrosť bol stav duše zobrazujúci večnosť a nesmrteľnosť namiesto zdanlivého sveta. Aj keď Platón a Aristoteles sa v mnohých ohľadoch líšili, Aristoteles tiež pokladal múdrosť za hlavnú vedu, pretože jej úlohou bolo vysvetľovať princípy, z ktorých vychádzali všetky ostatné vedy.

Kresťanskí myslitelia ako Augustín a Tomáš Akvinský vo viacerých dôležitých bodoch súhlasili s antickými filozofmi. Najmä s predstavou, že múdrosť spočíva v hľadaní konečných príčin. Odlišovali sa však vo viere, že univerzálnu pravdu možno nájsť len s Božou pomocou. „On, ktorý je absolútne najvyššou príčinou celého vesmíru, menovite Boh, je najskôr zo všetkých nazývaný múdry“ (T. Akvinský). Ľudský rozum môže dosiahnuť určitý bod, avšak pre pochopenie reálneho poriadku vecí človek potrebuje navyše vieru v božskú inšpiráciu. Je pozoru-

hodné, že aj I. Kant v „Kritike čistého rozumu“ pokladal múdrosť ako objavenie vzťahu všetkých poznatkov za konečný a podstatný cieľ ľudského rozumu, ktorý bol obsiahnutý v Bohu, ale existenciu Božiu odvodil skôr z existencie rozumu, než z iných možností.

Antickí myslitelia dospievali k záveru, že bez múdrosti sa jednotlivé formy poznávania dostávajú do tragického paradoxu: čím jasnejší úsudok poskytujú, tým obmedzenejší výsek reality odhaľujú. Integrované myslenie „primitívneho“ človeka, ktorý nerozlišoval medzi náboženstvom, umením, zvykmi a inštinktami, postupne nahrádzovali špecializovanejšie oblasti poznania. V súčasnosti je ľudské poznanie rozdelené do nesčíselných odvetví, ktoré často nemajú žiaden vzťah ani medzi sebou, ani s každodennou realitou. Špecializácia umožňuje rozširovať kontrolu na špecifické, obmedzené aspekty reality. To nám však nedáva návod, ako kontrolovať to, čo sme dosiahli. Aj psychologické, filozofické, sociologické, antropologické a iné vedy o človeku plne podľahli tomuto štýlu myslenia.

V súlade s týmito koncepciami, aj mnohé štúdie o múdrosti sú reakciou na prílišnú špecializáciu modernej kultúry. Napríklad S. G. Holliday a M. J. Chandler (1986) tvrdili, že súčasný technologický duch doby zmenil aj psychologické vysvetľovanie príčin správania prílišnou koncentráciou na mladých ľudí a spochybňovanie „podstaty“. Podobne aj J. A. Meacham (1990) pokladá výskum múdrosti za pokus o dosiahnutie rovnováhy medzi vedecko-analytickým „akumulačným“ modelom pravdy a integratívnymi hermeneutickými výskumami, ktoré zdôrazňujú kritické, historické a praktické dimenzie.

Viacerí výskumníci preto zamerali svoj záujem na vyššie stupne kognitívneho vývinu v dospelosti, prípadne zdôrazňovali stavy „nad formálnymi operáciami“. Napríklad D. A. Kramerová (1989) vidí podobnosť medzi formálnymi operáciami a „mechanistickými“ alebo „analytickými“ svetonázormi, ktoré sa približujú k atomistickej koncepcii reality a sú menej žiadúce než ich zrkadlové protiklady, to jest „organizmické“ a „syntetické“ svetové názory.

No v súčasných diskusiách nielen o múdrosti, ale aj o iných formách poznania a ľudskej existencie sa pomerne zriedkavo objavujú také integračné pojmy ako „univerzálna pravda“ alebo „Boh“. Preto sa priamo vnucuje otázka, kam sa stratil tento základný pojem stredovekej koncepcie múdrosti. Na jednej strane si možno spomenúť na známu frázu F. Nietzscheho „Boh je mŕtvy“, ktorá mala byť signálom na ukončenie jednej z foriem teleológie, a jej nahradenie iným cieľom. Súčasný poznanie však zatiaľ neposkytlo iný integratívny pojem ako náhradu.



Pozoruhodné je, že s antickým rozlišovaním medzi celostnou múdrosťou a inými špecializovanými spôsobmi poznávania sa možno stretnúť najmä pri empirických štúdiách pojmu „múdry človek“ v každodenných jazykoch. Napríklad už spomínaní S. G. Holliday a M. J. Chandler (1986) získali obraz múdreho človeka, ktorý by mal mať všeobecnú kompetenciu (to jest dimenziu, ktorá prekračuje abstraktnú inteligenciu a technické schopnosti), pragmatické schopnosti založené na skúsenostiach a reflexívne alebo hodnotiace metaanalytické schopnosti. Keď preložili tieto tri zložky do rámca, ktorý vytýčil J. Habermas (1972), získali tri dopĺňajúce sa „typy“ poznatkov alebo záujmov: technické záujmy zamerané na inštrumentálne činnosti, praktické záujmy usilujúce o sociálnu dohodu a pochopenie, ako aj emancipačné záujmy, vedúce k sebakritickej reflexii a autonómii. V. P. Claytonová a J. E. Birren (1980) registrovali podobný viacúrovňový obraz múdreho jednotlivca ako integráciu intelektuálnych, afektívnych a reflexívnych schopností pre spracovanie informácií. Napokon R. J. Sternberg (1985) na základe analýzy implicitných (to jest laických) teórií múdrosti zistil, že múdry človek má nadpriemerné intelektové a usudzovacie schopnosti, avšak navyše vhodne pragmaticky posudzuje realitu okolo seba a je schopný primeranej reflexie, čo mu umožňuje, aby sa poučil z minulých chýb.

K podobnému obrazu múdreho jednotlivca dospeli aj prívrženci výskumného smeru, orientujúceho sa na „postformálne“ operácie pri skúmaní optimálneho vývinu dospelých. Postformálne myslenie možno charakterizovať podľa toho, nakoľko jednotlivec:

- spoznáva relativitu rôznych formálnych systémov prostredníctvom životných skúseností a je schopný pripúšťať aj opačné názory,
- predpokladá vzájomnú súvislosť svojich skúseností a nevyhnutnosť ich zmeny a transformácie,
- prijíma skôr „metasystémový“ alebo reflexívny a integratívny prístup k mysleniu (často dialektický),
- realizuje svoje voľby v súlade so záväzkami a s určitými činnosťami.

Poznávací obraz, vynárajúci sa v súčasnom myslení o múdrych alebo optimálne fungujúcich dospelých, začína byť pomerne súladný. Tento súlad komentovala najmä D. A. Kramerová (1989), podľa ktorej post-formálne operačné myslenie je nielen praktickejšie a konkrétnejšie, ale aj objektívnejšie a abstraktnejšie. Je konkrétnejšie, pretože jednotlivec „prekračuje príčinu“, pri formálnych operáciách je relativistický a objektívny, opiera sa o sebareflexiu a životné skúsenosti. Je abstraktnej-

šie, pretože uvažuje syntetickejšie, lepšie si uvedomuje proces alebo metasystémové výhodné postavenie (to jest operácie s formálnymi operáciami).

Pomerne jednoduché je upozorniť na rozdiely medzi antickými a súčasnými spôsobmi vymedzovania múdrosti. No azda bude užitočnejšie zameriavať sa skôr na podobnosti, v presvedčení, že tieto informácie, ktoré zostávajú rovnaké bez ohľadu na veľké zmeny v sociálnych a kultúrnych úrovniach ľudstva, budú mať trvalejšie dôsledky aj na jeho prežitie.

Zatiaľ čo súčasné diskusie o múdrosti zlyhávajú pri vymedzovaní tradičných kategórií univerzálnej pravdy alebo Boha, dôraz sa kladie najmä na celostné poznávacie procesy, ktoré umožňujú prechádzať od čiastkového poznávania k univerzálnejšiemu alebo metasystémovému uvedomeniu vzájomne súvisiacich systémov. Reflektivita alebo kapacita na sebareflexiu poskytujú potrebné podnety na únik z relativistickej intelektualizácie. Čo v týchto spôsoboch predstavovania múdrosti zostáva rovnaké, je uvedomenie, že špecifické poznatky o svete, ktoré máme v ľubovoľnom čase, sú iba obyčajným zobrazením reality. Naše oči, naše teleskopy, to jest najnovšie vedecké teórie poskytujú iba úzky letný pohľad na štruktúru univerza. Tieto izolované poznatky môžu byť veľmi klamné. Môžu nás viesť k presvedčeniu, že vieme o všetkom, čo leží mimo nás, zatiaľ čo takto získané informácie sú v skutočnosti nekompletné a tým aj mylné. Tento odkaz je platný podnes, aj keď bol vyslovený pred dvadsiatimi štyrmi storočiami, v Platónových časoch. Preto nečudo, že nás hrdosť na doterajšie výdobytky techniky zvädza k nedoceneniu aj takých závažných problémov, ako je nedostatok potravy, nedostupnosť lekárskej starostlivosti v značnej časti sveta, negramotnosť, nedôstojné životné podmienky a podobne.

Podľa L. N. Tolstého vo „Vojne a mieri“ najvyššia múdrosť nie je založená na samotnom rozume, ani na vedách ako sú fyzika, chémia a podobné, do ktorých spadá intelektuálne poznanie. Najvyššia múdrosť je jedna. Najvyššia múdrosť pozná len jednu vedu - vedu pre všetkých, vedu vysvetľujúcu všetko stvorenie a miesto človeka v ňom.

Tento názor upozorňuje na dôležitosť univerzálnej pravdy dnešných čias, ktorou sa môže stať komplexné vedomie, v ktorom dôsledky udalostí a jednotlivých ľudských činností vzájomne a príčinne nadväzujú a dlhodobo vplývajú na život človeka a jeho prostredie.

Potreba chápať požiadavky komplexného systému človeka a prírody dráždila mnohých filozofov minulosti. Platón písal o zlatom veku, v ktorom ľudia a zvieratá budú vzájomne komunikovať. M. de Montaigne

upozorňoval na ľudskú hlúposť, ktorá sa prejavuje v tom, že ignorujeme prirodzené súvislosti, ktorých sme súčasťou. I. Kant nabádal, aby sme sa riadili morálkou založenou na chápaní sveta ako organizovaného celku s vzájomne prepojenými cieľmi, ako systému konečných príčin. Múdrosť spočíva v pozornosti k prírode a v pátraní po úžasnom umení, ktoré leží skryté pod svojimi formami. Podobne, ako naši predchodcovia, aj my budeme pravdepodobne dospievať k záveru, že jednotlivé oblasti poznania nie sú určené na odhaľovanie najvyšších právd. Preto potrebujeme múdrosť, alebo systematické spájanie týchto odvetví – vedu ako celok.

### **Múdrosť ako cnosť**

Presvedčenie, že múdrosť je cnosť, vyplýva z jej vymedzenia ako poznávacieho procesu. Je to forma poznania, ktoré sa pokúša pochopiť konečné dôsledky udalostí celostným, systematickým spôsobom a múdrosť sa stáva najlepším sprievodcom pre to, čo je „summum bonum“ alebo „najvyšším dobrom“. Poznanie toho, ako sú pospájané príčiny a dôsledky, usmerňuje činnosť a je základom morálky. Tento predpoklad sa uplatňuje na individuálnej i sociálnej úrovni. Na individuálnej úrovni múdrosť pomáha človeku rozhodnúť sa pre vlastné optimálne činnosti, pričom je sprostredkovateľkou medzi lokálnymi a často konfliktnými poznatkami, ktoré poskytovali inštinkty, zvyky a rozum. Ako konštatoval Platón „všetky veci spočívajú v duši“. Aj Sokrates v dialógu „Meno“ upozorňoval, že „všetky veci duše sa udržiavajú v múdrosťi“. Ako mnohí iní myslitelia minulosti Platón upozorňoval, že bez múdrosťi si človek náležite neužije ani také výhody ako sú bohatstvo, zdravie, sila, česť a dokonca nádejná budúcnosť. Preto „múdrosť je dobro a ignorancia zlo“. Inak, ak filozof prijíma božský poriadok, legalitu namiesto chaosu, samotná myseľ filozofa sa stane božsky organizovaná tak, ako mu to podstata človeka umožní.

Aj I. Kant videl užšie súvislosti medzi poznávacími a morálnymi aspektmi múdrosťi. Nasledovať logiku rozumu je povinnosť, a pokiaľ človeka v jeho činnosti nerušia cudzie vplyvy, je múdry. Úlohou múdrosťi je hľadať nepodmienujúcu totalitu vplyvov čistého praktického rozumu, inak povedané to, čo je pre ľudstvo najlepšie. Takto sa ciele radikálneho poznávacieho a morálneho pôsobenia prepletajú.

Z tohto vyplýva, že múdrosť je tiež popredná verejná cnosť, pretože je to jediný prístup, ktorý berie do úvahy dlhodobé dôsledky pre celý sociálny systém: „Prvá spomedzi cností v štáte múdrosť prichádza na zretel“ (Platón). „Múdra osoba je najlepšie oprávnená súdiť“ (Aristote-

les) a „udržať spoločné bohatstvo v poriadku“ (T. Akvinský). Najvyššou požiadavkou pri vydávaní zákonov je poznanie, ako optimalizovať pohodu komunity ako celku (Platón). Preto sa spoločnosť úspešne rozvíja iba vtedy, ak sa filozofi stanú kráľmi a kráľmi filozofmi.

Predpoklad, že múdrosť je cnosť, spočíva v očakávaní, že ak je človek konfrontovaný s poznaním, kam skutočne kráča, to jest k najvyššej pravde, nie je schopný sa tejto logike protivit' a preto pôjde po správnej ceste „Žiaden človek dobrovoľne neusiluje o zlo“, konštatoval Platón. Božský poriadok pôsobí tak presvedčivo, že ten, kto zachytí letmý záblesk, ochotne sa podriadi jeho vzoru..

Zistenia modernej psychológie však niekedy spochybňujú antické presvedčenie, že „pravda oslobodzuje“. Z histórie analytickej psychológie je známe, ako rušivé vplyvy raných skúseností môžu ovplyvňovať interpretácie reality. Behavioristi naznačili, ako učenie podmieňujú náhodné asociácie. Sociálni psychológovia zistili, ako názory iných ľudí ovplyvňujú usudzovanie jednotlivca. Antropológovia opísali pôsobenie rôznych kultúrnych symbolov a hodnôt na inteligenciu. Ak tieto a mnohé ďalšie zistenia spochybňujú naše objektívne usudzovanie, je vôbec nejaká nádej, že naša múdrosť dopadne lepšie?

Tu sa opäť, ako pri hľadaní univerzálnej pravdy, na prvý pohľad zdá zrejmé, že moderné prostriedky skúmania reality sa úplne vzdali tejto nádeje, ako aj platnosti Platónovej idey, že etika z prinútenia bude vyplývať z úvah o pravde. Avšak sa zdá, že táto etická dimenzia múdrosti prežila, aj keď v novej pojmovej terminológii. J. Habermas (1972) ponúkol svoj prístup, vyplývajúci z originálneho spojenia medzi etickou formáciou ako sú „mimézy“ v klasickom myslení, cez ich súčasné zamietnutie, a napokon ponúknutie formulácie filozofie (lásky k múdrosťi), ktorá môže zostať „pravdivá v jej klasickej tradícii“. S. G. Holliday a M. J. Chandler (1986) využili Habermasov rámec pri triedení empirických údajov o múdrosťi.

Podľa J. Habermasa, filozofia zostáva pravdivou podľa svojej klasickej tradície (napríklad nachádzaním spojenia medzi múdrosťou a cnosťou) iba odmietnutím antickej ontologickej formulácie, najmä „objektivismu“. Táto situácia umožňuje vybudovať nový základ spojenia praktickej efektívnosti a ľudského poznania.

J. Habermas zameral pozornosť na tri záujmy: technické, praktické a emancipačné, ktoré ako tvrdí, sú časťou štruktúry záujmov ľudského druhu, ktoré majú základy v „prírodnej histórii (biologickej i kultúrnej)". Je to metalogická nevyhnutnosť záujmov, s ktorou sa musíme vyrovnáť.

Tieto tvrdenia vyjadrujú, do akej miery múdrosť smeruje k cnosti, bez toho, žeby ponúkala relatívnu voľbu.

Podstatný zmysel týchto pozorovaní pre nás je v tom, že popri F. Nietzscheho odmietnutí univerzálií, J. Habermasovo odmietnutie antickej väzby múdrosti a cnosti (rozlíšenie etického poriadku od duchovného) je predbežným krokom k opätovnej formulácii, že slúžia podobnému účelu. Takýmto spôsobom, aj keď sa pojem múdrosti časom zmenil, podstatné vlastnosti rovnice „múdrosť rovná sa cnosť“, sa v tomto prípade obnovili. Evolučné chápanie predpokladá, že antická rovnica múdrosti a cnosti je ešte stále živá a v skutočnosti je dnes ešte významnejšia, než bola kedykoľvek predtým. Možno argumentovať, že medzičasom sa postupne objavili a opísali mnohé obmedzenia objektívneho vnímania a usudzovania - represie, obrany, nedôvera, falošné vedomie, etnocentrizmus, napodmieňované odpovede, sugestibilita a podobne - avšak sú to v podstate tie „jednotlivosti skúseností“, o ktorých už Platón tvrdil, že ich skutočný filozof musí prekonať, aby odhalil pravdu, a tak sa priblížil k múdrosti. Medzi ne patria tiež úzke „záujmy“ J. Habermasa. Preto hromadenie poznatkov o našich nedokonalostiach by nás nemalo privádzať k bezmocnosti, naopak, malo by pomôcť pri prijímaní správnych rozhodnutí s jasným vedomím, kde tieto prekážky pôsobia.

Múdrosť by mala pri rozhodovaní pomáhať. Ako ukazujú súčasné empirické štúdie, uvedomenie si tejto dôležitej funkcie múdrosti sa nevytratilo z každodenného jazyka. Napríklad konatívny deskriptor, opisujúci správanie jednotlivca pokladaného za múdreho s najvyššou pozitívnou záťažou v štúdiu R. J. Sternberga konštatuje, že múdry človek má jedinečnú schopnosť hľadať na problém alebo situáciu a riešiť ich. S podobnými formuláciami sa možno stretnúť aj vo výskumoch P. B. Baltesa, J. Smithovej, U. M. Staudingerovej a pod., ktorí definovali múdrosť ako „expertnosť“ (vrátane dobrého posudzovania a poskytovania rád), čiže základnú pragmatiku života. Ich výskumy sa preto sústreďovali na také činnosti, ako sú životné plánovanie a manažment, pričom od probandov vyžadovali „hlasité myslenie“ pri prezentovaní fiktívnych životných problémov a dilem.

Súčasný výskum múdrosti môže priniesť viac svetla aj na aktuálne kroky, ktoré vedú k cnostným rozhodnutiam. Predpokladá sa napríklad, že veľká „šírka“ (empatia), „výška“ (inteligencia) a „hĺbka“ (reflexivita) múdreho človeka umožňuje mu formovať komplexnejšie, konkrétnejšie a abstraktnejšie perspektívy o určitom probléme, a tým optimálne konať. Múdry človek prostredníctvom spontánneho a afektívneho záujmu o

svet získava bohaté životné skúsenosti, ktoré je schopný primerane využiť pomocou svojho intelektuálneho nadhľadu. Primeraným uvedomením si týchto procesov sa učí zodpovednosti a sebakontrolu. Podľa výskumov S. G. Hollidaya a M. J. Chandlera (1986) múdry človek žije v rovnováhe medzi praktickými, technickými a emancipačnými záujmami. Venuje pozornosť významu medziľudských vzťahov, inštrumentálnych činností a autonómii zodpovednosti. Múdre rozhodnutie by sa nemalo prijímať kvôli jednotlivým problémom, ale malo by vyplývať zo všetkých troch dimenzií.

S dôležitými výzvami, ktoré stoja pred modernou spoločnosťou, sa jednostranné technologické myslenie nedokáže primerane vyrovnáť. Nepochybne potrebujeme celostné chápanie činnosti a udalostí a odmietať dôsledky úzko špecializovaných záujmov a spôsobov poznania.

Ak múdrosť je proces, prostredníctvom ktorého sa ľudia pokúšajú hodnotiť konečné dôsledky udalostí, treba sa väčšmi usilovať o to, čo Platón navrhoval už pred vyše dvomi tisícročiami.

Nanešťastie múdrosť nemá dnes väčšiu prioritu než v časoch, keď Sokrates musel vypiť svoju čašu bolehlavu. Zatiaľ čo špecializované poznanie prináša okamžitý efekt, prínosy múdrosti sú pomalšie a často aj menej zreteľné. Poznanie je vyjadrené v deklaratívnych istotách, zatiaľ čo múdrosť musí porovnávať, klásť otázky a vyžadovať umiernenosť a zdržanlivosť. Preto je múdrosť málo populárna a zriedkavo si vydobýja rešpekt. Dokonca evolučné analýzy naznačujú, že pokiaľ nepresadíme interdisciplinárne poznanie našich systémových potrieb, nebudeme nielen schopní pochopiť to, čo sa deje, ale nedokážeme ani pochopiť, čo je v dlhodobých súvislostiach pre nás dobré alebo zlé.

### **Múdrosť ako osobné dobro**

Medzi bádateľmi prevláda pomerná zhoda pri konštatovaní, že múdrosť nás nielen približuje k pravde a umožňuje nám vyslovovať správne úsudky, ale že pre nás predstavuje aj dobro. Toto tvrdenie možno zdôvodniť dvomi argumentmi. Prvý spočíva v tom, že bez múdrosti iné formy „dobra“ nie sú nám vlastne odmenou. Potrebujeme múdrosť, aby sme sa tešili zo svojho zdravia, prežívali uspokojenie zo slávy a primerane užívali svoje bohatstvo (Platón). Druhý argument spočíva v očakávaní, že pri rozjímaní o univerzálnom poriadku múdrosť sama osebe poskytuje najvyššiu radosť.

Sofokles vo finálnej časti Antigony konštatoval: „Múdrosť je najvyššia časť šťastia“. Platón odpovedal myšlienkou „...múdrosť a inteligencia a pamäť...sú lepšie a žiadúcejšie než radosť“. Alebo: „...keď je

duša pod vedením múdrosti, končí v šťastí“. Veľká časť Aristotelovej „Nikomacheanskej etiky“ je venovaná šťastiu s tým, že rozjímanie nad univerzálnou pravdou privádza človeka k šťastiu. „Ten, kto cvičí svoj rozum a kultivuje ho, zdá sa, že je v najlepšom stave svojej mysle a je najdrahší bohom...A ten, kto je taký, je tiež najšťastnejší: preto týmto spôsobom tiež filozof môže byť šťastnejší než iní“.

Scholastici, ktorých hľadanie univerzálnej pravdy viedlo k Bohu, tiež dospeli k záveru o úzkom vzťahu šťastia a múdrosti. Ako uviedol Augustín, rozjímanie je sľubné pre nás tým, že je cieľom všetkých našich činností a trvalá dokonalosť našich radostí.

Podľa B. Spinozu: je pre nás v tomto živote najvýhodnejšie zdokonaľovať intelekt alebo rozum tak, ako je to len možné, a v tejto jednej veci spočíva najvyššie šťastie alebo blaženosť človeka, pre blaženosť nie je nič viac, než mier mysle, ktorá pramení z intuitívneho poznania Boha.

M. de Montaigne zdôrazňoval, že najvýraznejším znakom múdrosti je priebežná spokojnosť.

V protiklade s prevládajúcim názorom minulých mysliteľov, že pestovanie múdrosti prináša intenzívnu radosť, tento aspekt múdrosti sa v modernom myslení najmenej zdôrazňuje. Súčasný technologický zeitgeist dehonestoval múdrosť na hľadanie univerzálnej pravdy vedúcej k etickým cnostiam. Evolučná perspektíva naznačuje, že tento výsledok čiastočne spočíva na pojmových kategóriách (univerzálna pravda, Boh), ktoré už príliš nezapadajú do moderných vedeckých úvah. Výzva k prekladu zostáva rovnaká a možno je ešte intenzívnejšia vzhľadom na antické koncepcie múdrosti ako radostné osobné dobro. Inak povedané, všeobecné znehodnotenie univerzálnych domén Pravdy alebo Bytia uzavrelo dvere pred „perfektnou“ radosťou alebo šťastím. Intuícia metafyzickej domény, podľa ktorej sa od múdrosti niečo očakávalo, bola často historicky spájaná s nevyslovenými, extatickými skúsenosťami, najmä v kresťanskej tradícii. Takéto zážitky sa dnes neraz hodnotia ako čisté fantázie.

Avšak je jasné, že presvedčenie o takýchto „transcendentných“ zážitkoch hralo významnú úlohu vo svetových náboženstvách (Eliade, 1959; Jung, 1971; Stríženec, 1996) a v kontinuite a obnove predliterárnych a literárnych kultúr (Durkheim, 1954). Historické asociácie múdrosti s dokonalou radosťou, sebatranscendentnom, extázou atď. predpokladajú, že táto dimenzia pojmu môže mať evolučný význam. Potrebuje to však zaviesť nové výrazy v terminológii, ktorá je z našej modernej perspektívy menej grandiózna a skôr vysvetľujúca.

Ak súčasný rámec myslenia sa predovšetkým zaujíma o technológie (a hodnoty formálnych operácií poznania), potom možno očakávať, že hlavná pozornosť sa bude venovať materiálным odmenám, napríklad zisku, ktorý možno realizovať so špecializáciou a kontrolou. Súčasný výskum správania sa regulovaného vnútornými odmenami jasne demonštroval nežiaduce vplyvy tzv. vonkajších odmien, ako sú peniaze, na vnútorné zážitky. Na to, že múdrosť sa stráca, keď je riadená vlastným záujmom, upozorňovali už starovekí autori. Podobne aj Platón argumentoval, že filozofia musí byť vnútorne motivovaná, na rozdiel od politiky a obchodu. Podľa Aristotela múdrosť treba pestovať kvôli poznaniu a nie kvôli nejakému pragmatickému cieľu. Preto, ako sa zdá, múdrosť by mala prekonávať sebecké motívy.

Súčasná charakteristika múdreho človeka otvoreného k technickým, praktickým a emancipačným (reflexívnym) záujmom predpokladá, že je otvorený nielen k vonkajším, ale aj k vnútorným odmenám. Napríklad J. Habermas tvrdil, že v sebareflexii sa „poznánie a záujmy prelínajú“ (čiže záujmy sa stávajú „nezaujaté“). Emancipačno-poznávací záujem o autonómiu a zodpovednosť usiluje o poznánie pre samotné poznánie alebo hľadanie reflexie ako takej. Podobne Platón pozoroval, že múdry človek dobré pozná „nižšie“ radosti tela, ale kultivuje aj svoju vyššiu radosť v rozjímaní. Preto možno konštatovať, že hľadanie múdrosti poskytuje vnútornú odmenu založenú na fakte, že reflexívna dimenzia múdrosti patrí k autonómnemu alebo na rast orientovanému správaniu, ktoré jednotlivcovi žiadnym praktickým spôsobom neposkytuje priamy a okamžitý úžitok. Takéto autotelické (auto - seba, telos - cieľ) správanie vyvoláva optimálny stav radosti vo vedomí a pôsobí ako odmena.

K vnútornému odmeňovaniu môžu prispievať aj charakteristiky úlohy. Napríklad sebareflexia si vyžaduje vnútorné zameranie pozornosti, ktoré efektívne blokuje možné rušivé podnety prostredia. Toto zameranie sa sústreďuje na dobre usporiadané a kontrolovateľné série symbolických spojení v prúde myslenia, a na minimalizáciu nepodstatných odbočení. Ďalej múdrosť hľadá riešenie na zdlanie prekážok, pričom sa ukazuje, že ak človek chce byť úspešný, nevyhnutne musí využívať plnú kapacitu pozornosti. Tieto aspekty reflexie sa podobajú niektorým podmienkam, ktoré umožňujú optimálne psychické prežívanie. Ide najmä o zužovanie pozornosti na limitované podnetové pole, vysokú koncentráciu, jasnú spätnú väzbu a riadenie, ako aj silný zmysel pre výzvy, ktoré vyžadujú uplatnenie všetkých schopností.

Ak sebareflexia vedie k emancipácii alebo k momentu, keď rozšírené uvedomenie spoznáva obmedzenia svojej predchádzajúcej per-



spektívy, proces rastu je búrlivý v literárnom slova zmysle – „umiestnený zvonka“. Inak povedané, niekto je momentálne umiestnený zvonka pri habituálnom uvedomení a toto prežívanie je vzrušujúce a vnútorne odmeňujúce. (V štúdiách s optimálnym psychologickým prežívaním táto pozitívna dimenzia bola opísaná ako strata ega alebo rozpačitosť). Jednotlivec nepotrebuje myslieť na tento proces ako zahrňujúci transcendenciu k metafyzickej doméne, ale limitovanejšiu sebatranscendenciu, ktorá prináša nový vzťah so svetom cez vnemy alebo myšlienky, ktoré predtým prežíval. Toto hľadanie múdrosti núti skutočných milovníkov poznania postupne prekonať úzky pohľad na svet, formovaný sebeckými záujmami a prepracovať sa k vyšším perspektívam, ku ktorým speje múdrosť. Preto nie je prekvapujúce, že takéto opakované sebaprekonávanie - cez reflexiu alebo rozjímanie - bude poskytovať mnohé príležitosti pre prežívanie vnútorných odmien a bude tak viesť k potvrdeniu, že hľadanie múdrosti je radosť sama osebe.

Radosť z múdrosti je jednou z jej najdôležitejších dimenzií, kde uctievaná minulosť je tkanivom, z ktorej sa momentálne radostné zážitky môžu prelínať aj do budúcnosti, keď jednotlivec zatúži po opätovnom prežívaní tejto intenzívnej radosti. A. Maslow (1968) chápal túto transformačnú silu ako spúšťanie takzvaného vrcholného zážitku.. Každodenný život môžu ovplyvňovať situácie, ktoré subjekt opisuje ako „tok“ zážitkov: nesebectvo, zmysluplné konanie a uvedomenie, vysoká koncentrácia, jasná spätná väzba, riadenie a potešenie z aktivít samých osebe (Csikszentmihalyi, 1975). Pokiaľ niekto prekonáva vlastné limity prostredníctvom sebareflexie alebo na základe výzvy zdolať nové vrcholky, vnútorné odmeny, ktoré sú v tomto akte zahrnuté, môžu mať na neho nezabudnuteľný vplyv. Na ilustráciu možno uviesť výrok známeho horolezca: „Tam hore možno mať najvyššiu príležitosť nájsť svoj potenciál pre ľubovoľnú formu učenia...Tam hore možno vidieť svoje skutočné miesto v prírode, cítiť jednotu s prírodou.“

Silný dojem, ktorý vrcholný zážitok alebo tok zážitkov zanechávajú v pamäti človeka, môže viesť k faktu, že intenzívne prežívanie býva pociťované ako celostné, eticky závažné a vnútorne motivujúce. Takto v momente výskytu v podstate vyjadruje to, čo bolo napísané pred storočiami o múdrosti ako o poznávacom procese, cnosti a osobnom dobre.

Evolučná perspektíva predpokladá, že staroveké spojenie múdrosti ako najvyššej radosti samej osebe s osobným dobrom, je dnes dôležité aj kvôli ďalšiemu dôvodu. Radosť historicky spájaná s rozjímaním o „Duchovnom poriadku“ manifestuje časť našej prirodzenosti usilujúcej o rozvoj, oslobodenie od limitov alebo ako J. Habermas uvádza, emanci-

páciu. Napríklad rôznorodosť vo fenotype môže byť pri dosahovaní novej úrovne organizácie a poriadku riskantná. Krátkodobé dôsledky takýchto zmien nie sú inštrumentálne alebo praktické a ani sa neskôr nimi nemusia stať. V tomto zmysle motivácia k sebazdokonaľovaniu a pojmy, ako je „prežitie“ a „adaptácia“ pri opise evolučných procesov, sa musia doplniť aj o pojem „expanzia“. F. Nietzsche (1968) upozornil na to, že reálny základný inštinkt života, ktorý cieľi na expanziu sily...často riskuje alebo dokonca obetuje sebazáchovu. Takto evolučná dôležitosť múdrosti ako osobného dobra (najvyššej radosti osebe) spočíva v spojení so zmenou, experimentáciou, zvedavosťou a inými podobnými procesmi. Situácia, ktorá vyžaduje plné úsilie alebo energiu jednotlivca, poskytuje okamžité odmeny.

### PREČO JE MÚDROSŤ NEBEZPEČNÁ?

Napriek enormnej dôvere, ktorú k múdrosti prejavovali myslitelia minulosti, v ich dielach sa môžeme stretnúť aj s úvahami, ktoré múdrosť hodnotili rozpačito. Už v knihe Genesis diabol pri prvom pokúšaní vzdal Adama i Evu ponukou: „budete ako bohovia, poznajúcí dobro i zlo“. S týmito znakmi sa možno stretnúť na mnohých miestach Biblie. Napríklad podľa Knihy prísloví: „Veľa múdrosti znamená veľa žiaľu...“ V Homérovom epose „Odysseus“ hrdina a jeho loď pláva okolo ostrova. Sirény spievajú sladkú pieseň, ktorá námorníkom sľubuje obohatiť myseľ univerzálnym poznaním. Avšak na zelených lúkach, kde Sirény spievali, ležia rozkladajúce sa telá neopatrných námorníkov, ktorí zahynuli pre svoju zvedavosť.

Pochopenie toho, čo starí autori na múdrosti hodnotili negatívne, môže byť užitočné aj pre moderných bádateľov. Všeobecne sa uvádzajú tri dôvody, spochybňujúce pôsobenie múdrosti. Dva z nich sú pomerne jednoduché. Prvý z nich sa zakladá na sémantickom nedorozumení. Druhý vyplýva z ignorancie alebo z nedostatočného poznania. Tretí upozorňuje na nebezpečenstvo vyplývajúce zo získavania múdrosti.

#### **Prelínanie múdrosti a poznania**

V mnohých textoch, vrátane biblických pasáží v predchádzajúcej časti, múdrosť ťažko rozlíšiť od poznania, tieto dva pojmy sa objavujú ako synonymné. V mnohých prípadoch varovania pred „prílišnou múdrosťou“ znamenajú obavy z prehnaného čiastkového poznania, ktoré nemá vzťah ani k zdravému rozumu, ani k najvyšším cieľom. V takomto prípade varovania pred múdrosťou sú v podstate výzvami zdôrazňujú-

cimi nevyhnutnosť múdrosti. Aj M. de Montaigne negatívne hodnotil fanatických pedantov, ktorých pozoroval vo svojom okolí. Nebezpečenstvo vyplývajúce zo špecializovaných poznatkov je pozorovateľné aj dnes. Vhodný príklad poskytol fyzik Róbert Oppenheimer, ktorý pri zostavovaní prvej atómovej bomby spočiatku jasal, že rieši "milý problém."

Pre poučenie možno pripomenúť aj okrídlený výrok F. Rabelaisa „Magis magnos clericos non sunt magis magnos sapientes" alebo „Najvyšší učenci nie sú najmúdrejší ľudia" (Gargantua). Autor predpokladal, že múdrosť nevyhnutne nevyžaduje vyššie formálne vzdelanie. Súčasne naznačil, že sa odlišuje od myslenia alebo poznávania, obmedzeného na určité špeciálne činnosti.

### **Na poznatkoch založená kritika múdrosti**

Druhý dôvod spočíva v tom, že sú ľudia, ktorí veria, že dospeli k dokonalému poznaniu, a tým aj k najvyššej pravde. Prototypom je filozof Thales, ktorý ráz večer, keď oči upieral na hviezdy, takmer padol do otvorenej studne. Jeho dojka, ktorá túto scénu sledovala, sa smiala nad tým, že o akú múdrosť tu ide, keď sa človek snaží porozumieť nebesám, ale nevie, kam vlastne kráča.

Z klasickej literatúry je dobré známa Platónova metafora jaskyne, keď sa múdry človek javí ako hlúpy (Republika). V tejto alegórii na podmienky ľudskej existencie skupina mužov žije v tmavej jaskyni a jediné informácie o svete získava zo zmätených tieňov vonkajších udalostí projektovaných na vnútorné múry jaskyne blikotavým ohňom, ktorý pokladajú za slnko. Jednému z nich sa podarí dostať do vonkajšieho sveta a obdivovať farebný svet reálnych predmetov a udalostí, osvetlených slnkom. Keď sa vráti a rozpráva čo videl, ostatní mu neveria a smejú sa mu. Späť v jaskyni, s očami neprispôsobenými temnote muž, ktorý videl reálny svet je smutnejší a beznádejnejší než tí, ktorí ho nikdy nevideli. Stratil dôveryhodnosť a ostatní obyvatelia jaskyne veria, že tiene, na ktoré hľadia, sú realitou.

Inak povedané, svet ilúzií, v ktorom dojka a obyvatelia jaskyne žijú, je pre nich taký reálny, že ľubovoľný pokus o univerzálnu pravdu im bude pripadať bláznivý. Sokrates v „Apológii“ opakovane upozorňoval svojich priateľov, že filozofa, teda milovníka múdrosti, môžu dôvtipom prekonať právnici, politici i obchodníci. Ľubovoľná profesia, disciplína alebo veda sa zameriava na časť reality a v umelo vymedzenej oblasti poskytuje moc a kontrolu tým, ktorí získali určité poznatky. Múdrosť, založená na chápaní nadväzujúcich príčin a dôsledkov udalostí, takúto

moc neposkytuje. Preto v právnych sporoch obhajca koná podstatne expertnejšie než mudrc a v laboratóriu sa chemik často môže usmievať nad naivnou ignoranciou filozofa.

Antickí filozofi ešte pred tým, než spojili rôzne symbolické systémy reprezentujúce svet, upozornili na vnímanie reality ako zmatej prehliačky nesúvisiacich tieňov.

### **Vnútorne rizika múdrosti**

Ako sme naznačili, prvé dva problémy s vymedzením múdrosti sa ukázali ako iluzórne. Prvý preto, že je založený na prelínaní s poznaním, druhý tým, že je založený na kritike, ktorá podporuje nadradenosť poznania jednotlivostí nad chápaním celku. Avšak nachádza sa tu aj tretia skupina varovaní, skrytých najmä v literatúre.

M. de Montaigne, podobne ako mnohí iní myslitelia minulosti, sa často vracal k nebezpečenstvu dramatizovanému v biblickom príbehu Adamovho pádu, vyplývajúcemu z túžby po poznaní a snahy stať sa múdrejším. Tieto varovania sa netýkajú len nebezpečia z prílišnej špecializácie, ale aj z celého ľudského úsilia o racionalitu.

Toto úsilie predstavuje riziko pre sebazáchovu, experimentovanie s ľubovoľnou zmyslovou mohutnosťou. Podľa F. Nietzscheho: „Kto chce zmúdrať, musí získať určité skúsenosti a vrhať sa takrečeno do roztvárajúcich sa čelustí. To je však veľmi nebezpečné, mnohých múdrych priateľov už prehltli.“ Možno predpokladať, že múdry človek hľadá poznatky podobne ako horolezec vrchol hory. Úzkostné prvé kroky do neistej budúcnosti treba brať s dôverou v právo dôstojne hľadať cestu, ktorá nemusí nevyhnutne viesť k žiadúcemu cieľu. Najväčšie nebezpečenstvo hrozí na vrchole hory, kde múdry človek musí žiť „kontinuálne v búrkových oblakoch nových problémov a zodpovedností“ (Nietzsche, 1974). Nebezpečným aspektom tejto situácie je vzdialenosť, ktorá vzniká medzi človekom a nevinnosťou, ktorou sa vyznačujú ostatní.

Pre náš súčasný štýl myslenia z toho vyplýva, že dokonca aj v najlepších podmienkach môže byť poznanie nebezpečné. Pochopiteľne, aj ignorancia. Problém spočíva v tom, že často jednoznačne akceptujeme klady múdrosti, zatiaľ čo negatíva odmietame. Pri prenášaní pochybností antických mysliteľov do súčasnosti možno konštatovať, že intuitívne odmietali prílišnú pýchu nad súčasným poznaním, pretože poznanie, dokonca aj vtedy, ak je integrované múdrosťou, môže viesť k prenáhleniu. Aj dnes neraz vidíme, aké nebezpečné je pre ľudstvo presvedčenie, že naisto poznáme, čo je pre nás a zvyšok vesmíru najlepšie. Čím

viac moci kontrolujeme, tým viac sa skresľujú naše čiastkové poznatky. Potenciálne dôsledky takýchto prístupov sa objavovali už tisíce rokov predtým, než ľudstvo malo iba malú možnosť znečisťovať a deformovať svet. M. de Montaigne sa usiloval o udržiavanie vyváženého streda, vymedzovanie spravodlivých limitov, vnímanie prírody s pokorou a podriadenosťou. Podľa Platóna múdrosť spočíva v tom, že nechceme viac než to, čo nám patrí.

## VÝVIN OSOBNOSTI A ZÍSKAVANIE MÚDROSTI

Možno uviesť veľa významných námetov týkajúcich sa múdrosti, ktoré môžu podnecovať intenzívne výskumy. Jedným z najdôležitejších prístupov sa stáva vzťah medzi múdrosťou a našim miestom v univerze. Preto je nevyhnutné venovať väčšiu pozornosť uplatneniu múdrosti pri riešení globálnych problémov. I rôznych výziev, ktoré stoja pred ľudstvom. Významnú úlohu v tomto procese zohrávajú aj komunikačné schopnosti jednotlivcov, ktorých možno pokladať za múdrych.

J. Habermas (1972) predpokladal, že autonómne orientovaná filozofia (múdrosť) má „spätne reflektovať“ záujmovú štruktúru, ktorá a priori spája subjekt s objektom“. Tento komentár predpokladá, že múdrosť sa vyvíja s kultiváciou metauvedomenia vnútorných odmien prežívania, alebo so sebareflexie biokultúrnych „záujmov“, pôsobiacich už pri narodení. Toto pozorovanie je v súlade s inými súčasnými perspektívami o vzťahoch medzi múdrosťou a vnútorne odmeňovaným prežívaním. Napríklad, niektoré východné filozofie založené na Budhovom učení prisudzujú najvyššiu hodnotu prežívaniu múdrosti hľadaním satori alebo nirvány. Dosiahnutie takého stavu závisí od schopnosti prežívania. U Hindov pojem životnej cesty predpokladá, že po životných obdobiach študenta a hlavy rodiny zrelý vek prináša vhl'ad do podstaty životných ilúzií a takto aj zvýšenej schopnosti tešiť sa zo zážitkov kvôli nim samotným. A. B. Chinen (1985) konštatoval, že tento potenciál neskoršieho veku pre múdrosť a vnútorne odmeňujúce prežívanie sa vyvíja skôr z „modálneho uvedomenia“ alebo pozornosti venovanej formám či procesom prežívania, než len z pozornosti zameranej na obsah prežívania.

Je tiež evidentné, že múdrosť zahŕňa kultiváciu uvedomenia vnútorných odmien. Dôraz na prežívanie múdrosti viedol ku komplexnému chápaniu komunikácie s múdrosťou prostredníctvom vzťahu učiteľ - žiak, keď učiteľova úloha spočívala v aktivovaní pozitívneho sebaobjavovania u žiaka, pričom rady učiteľa mu pomáhali pri rozhodovaní a

náprave chýb. C. G. Jung upozornil na mystické a archetypálne postavy múdrego muža ako zberateľa informácií, ktorý v ťažkých časoch pomáha iným riešiť zložité situácie. Pred vznikom písma múdrosť sa prenášala ústnou tradíciou prostredníctvom príbehov, zostavovaných či už pre zábavu alebo poučenie.

Múdrosť vo všetkých týchto koncepciách demonštrovala vyššie uvedomenie si motivácie, čo viedlo k pozitívnemu spracovaniu informácií. Toto metaúvedomenie poskytuje múdremu jednotlivcovi možnosť, aby sa stal jemným a efektívnym učiteľom múdrosti. Múdry jednotlivec citlivo vníma skúsenosti iných. Získal schopnosť jemne komunikovať cez štruktúru záujmov už pôsobiacu vo vedomí iných ľudí. Nepriama komunikácia (neverbálna, metaforická) pomáha pri učení tak, že jednotlivec nepodráva potešenie ostatných zo sebaobjavovania. Súčasne použitie metafory, návrhu, otázky, paradoxu, vtipu, hádanky alebo inej nepriamej metódy podnecuje zaujímavosť komunikácie. Tým sa zvyšuje motivácia a koncentrácia poslucháča.

Múdry učiteľ musí mať žiadúce schopnosti a zároveň citlivo komunikovať a zameriavať pozornosť svojich zverencov na dlhodobé ciele tak, aby ich neuspokojovalo okamžité splnenie základných životných potrieb (napr. výživy alebo reprodukcie). Táto vodcovská schopnosť (či už vedomá alebo nie), ktorú má schopný rodič, učiteľ alebo politický vodca, pomáha jednotlivcom rozšíriť okruh ich záujmov, a tým stanovovať vyššie ciele nielen pre nich, ale aj pre ich kultúru a prípadne pre celý planetárny systém.

Podľa schopnosti múdrego jednotlivca stimulovať pozitívne sebaobjavovanie u iných, možno študovať múdrosť v sociálnych vzťahoch, najmä v súvislostiach, ktoré vyjadrujú nerovnomerné postavenie (napr. rodič - dieťa, učiteľ - žiak, vedúci - podriadený). Napríklad „múdrych učiteľov“ možno identifikovať najskôr prostredníctvom hodnotenia seberovných. Interview riadené týmito učiteľmi môže naznačiť, nakoľko sú ich metódy citlivé na autonómiu dieťaťa, jeho vývin, sebarealizáciu a pod. Diagnostická metóda Sokrata bola príkladom nepriameho prístupu, podnecujúceho učenie sa prostredníctvom sebaobjavovania. Ďalej možno požadovať, aby metaúvedomenie vnútornej odmeny (potrebnej pre múdre učenie), sa vyvíja iba na základe osobných skúseností s takýmito odmenami.

Je pravda, že takíto učitelia sú sami osebe „produktom“ života naplneného bohatými skúsenosťami (podľa Eriksonovej vývinovej perspektívy múdrosti), čo sa prejavuje v ich správaní a intenzite, s akou zvládajú nové výzvy. Takíto učitelia majú určitú charizmu, ktorá im umožňuje

aktivovať ostatných svojím vlastným pôsobením. Ich skúsenosti môžu podnecovať rozvoj múdrosti u študentov. Študenti mávajú pred takýmito učiteľmi obvykle rešpekt, čo zvyšuje ich koncentráciu pozornosti. Ak navyše múdry učiteľ použije nepriamu, beztretnú metódu na zvýšenie účinnosti svojho pôsobenia, potom aj študenti pociťujú vnútornú radosť zo štúdia. Inak povedané, intenzívna a autoritatívna prítomnosť učiteľa, kombinovaná s jeho citlivejšími prístupmi môže viesť študenta k zvýšenej pozornosti s motívom, že sa naučí niečo významného.

Táto kombinácia inšpirácie a citlivej zručnosti môže byť veľmi efektívna pri aktivácii múdrosti. Relatívny nedostatok vážených učiteľov (ako aj ideí a inštitúcií) v súčasnej spoločnosti a nízka hodnota pripisovaná vnútorným odmenám v porovnaní s vonkajšími, významne prispievajú k nedostatočnému rozvoju múdrosti v postmodernej spoločnosti.

### Literatúra

- CAMPBELL, D. T., 1976, Evolutionary epistemology. In P. A. Schipp (Ed.), The library of living philosophers. La Salle, Open Court.
- CLAYTON, V. P., BIRREN, J. E., 1980, The development of wisdom across the life span: a reexamination of an ancient topic. In P. T. Costa, R. R. McCrae (Eds.), Life-span development and behavior (Vol. 3). New York, Academic Press.
- CSIKSZENTMIHALYI, M., 1975, Beyond boredom and anxiety. San Francisco, Jossey-Bass.
- CSIKSZENTMIHALYI, M., RATHUNDE, K., 1990, The psychology of wisdom: An evolutionary interpretation. In R. J. Sternberg (Ed.), Wisdom: Its nature, origins, and development. New York, Cambridge University Press.
- DURKHEIM, E., 1954, The elementary forms of religious life. Glencoe, Free Press.
- ELIADE, M. E., 1959, The sacred and the profane. New York, Harcourt, Brace and World.
- HABERMAS, J., 1972, Knowledge and human interests. Boston, Beacon Press.
- HOLLIDAY, S. G., CHANDLER, M. J., 1986, Wisdom: Explorations in adult competence. Basel, Karger.
- CHINEN, A. B., 1985, Fairy tales and transpersonal development in later life. Journal of Transpersonal Psychology, 17, 99-122.

- JUNG, C. G., 1971, The stages of life. In J. Campbell (Ed.), The portable Jung. New York, Penguin Books.
- KRAMER, D. A., 1989, A developmental framework for understanding conflict resolution processes. In S. Sinnott (Ed.), Everyday problem solving in adulthood. New York, Cambridge University Press.
- MASLOW, A. H., 1968, Toward a psychology of being. New York, Van Nostrand.
- MEACHAM, J. A., 1990, The loss of wisdom. In R. J. Sternberg (Ed.), Wisdom: Its nature origins, and development. New York, Cambridge University Press.
- NIETZSCHE, F., 1968, The basic writings of Nietzsche. New York, Modern Library.
- RUISEL, I., 2005, Múdrosť v zrkadle vekov. Bratislava, Ikar.
- STERNBERG, R. J., 1985, Implicit theories of intelligence, creativity, and wisdom. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 607-627.
- STRÍŽENEC, M., 1996, Psychológia náboženstva. Bratislava, Veda.