

#14 (1) / 2016

CZASOPISMO INDEKSOWANE
NA LIŚCIE CZASOPISM
PUNKTOWANYCH MNiSW
6 PKT. (LISTA B, LP. 1365)

RECENZOWANE
CZASOPISMO NAUKOWE
POŚWIĘCONE ZAGADNIENIOM
WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI
I NAUK SPOŁECZNYCH

CZŁONKAMI REDAKCJI
I RADY NAUKOWEJ SĄ
UZNANI BADACZE Z POLSKI
I ZAGRANICZY

PROSOPON

EUROPEJSKIE STUDIA SPOŁECZNO-HUMANISTYCZNE | EUROPEAN HUMANITIES AND SOCIAL STUDIES

PROSOPON



ISSN 1730-0266



Instytut Studiów Międzynarodowych
i Edukacji w Warszawie

14 (1) / 2016

CZASOPISMO INDEKSOWANE
NA LIŚCIE CZASOPISM
PUNKTOWANYCH MNiSW
6 PKT. (LISTA B, LP. 1365)

RECENZOWANE
CZASOPISMO NAUKOWE
POŚWIĘCONE ZAGADNIENIOM
WSPÓŁCZESNEJ
HUMANISTYKI I NAUK
SPOŁECZNYCH

CZŁONKAMI REDAKCJI
I RADY NAUKOWEJ SĄ
UZNANI BADACZE Z POLSKI
I ZAGRANICY

PROSOPON

EUROPEJSKIE STUDIA SPOŁECZNO-HUMANISTYCZNE
EUROPEAN HUMANITIES AND SOCIAL STUDIES

INSTYTUT STUDIÓW MIĘDZYNARODOWYCH I EDUKACJI HUMANUM, PTOUKHA INSTITUTE
FOR DEMOGRAPHY AND SOCIAL STUDIES OF NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE,
INTERNATIONAL SCHOOL OF MANAGEMENT IN PREŠOV (SLOVAKIA)

KOLEGIUM REDAKCYJNE | Editorial boards:

Redaktor Naczelny / Chief Editor
Prof. zw. dr hab. Wojciech Słomski
Sekretarz redakcji / Assistant editor:
dr Sławomira Lisewska

REDAKTORZY TEMATYCZNI | Section Editors:

Prof. nzw. dr hab. Bronisław Burlikowski,
burlikowski@vizja.pl; Prof. nzw. dr hab. Henryk Pilus,
pilus@vizja.pl; Dr hab. Anna Wawrzonkiewicz-Słomska,
a.wawrzonkiewicz@op.pl

REDAKTORZY JĘZYKOWI | Language Editors:

Tamara Yakovuk – język rosyjski, tiyakovuk@yandex.ru
Prof. Tamara Yakovuk – język rosyjski, tiyakovuk@yandex.ru
Dr Juraj Žiak – język angielski i słowacki, ziak.juraj@gmail.com
Prof. Ramiro Delio Borges de Menezes – język, angielski,
hiszpański i portugalski, borges272@gmail.com
Mgr Marcin Szawiel – język polski, marcin.szawiel@wp.pl
Mgr Martin Laczek – język angielski, martin.laczek@yahoo.co.uk
Mgr Artur Brudnicki – język angielski i francuski
artur.brudnicki@gmail.com

REDAKTOR STATYSTYCZNY I TECHNICZNY | Statistical Editor: Kiejstut Szymański

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE | Graphic design: Fedir Nazarchuk

RADA NAUKOWA | Scientific Council:

Przewodniczący / Chairman: Akademik Ella Libanova,
prof. dr hab. Zdzisław Nowakowski, doc. PhDr.
Marek Storoška, Ph.D., Ing. Jiří Koleňák, Ph.D., MBA

CZŁONKOWIE | Members:

Jewgenij Babosov, Olga Bałakiriewa, Olga Budak,
Michał Bochin, Olga Březinová, Robert Burcher, Pedro
Ortega-Campos, Władimir Czuzikow, Pavol Dancak,
Nadieżda Deeva, Rudolf Dupkala, Marcel F. Fresco,
Vasili Gricenko, Maria-Luisa Guerra, Dieter Grey,
Tomáš Jablonský, Tatiana Jefimienko, Dietmar Jahnke,
Radek Jurčák, Borys G. Judin, Jindřich Kaluža, Aneta
Karageorgieva, Anatolij M. Kołot, Norbert Kan-
swohl, Slavomír Laca, Mieczysław Lubański, Richard
Lee, Herman Lodewyckx, František Mihina, Piotr
Mikołajczyk, Erich Moll, Vassilis Noulas, Abdumialik
I. Nysanbajew, David Pellauer, Olena Perełomowa,
Jurii Reznik, Michaił Romaniuk, Władimir Sudakow,
Wojciech Słomski, Frantisek Smahel, Stanislav Stolárik,
Helen Suzane, Alex Tiapkin, Maria Marinicova,
Walentyn Wandyszew, Zachraij Wernalij, Peter Vojcik,
Patrick Vignol, Luciana Vigne, Igor Zahara, Nonna
Zinovieva, Juraj Žiak, Marta Gluchmanova, Malgor-
zata Dobrowolska, Daniel West, Jaroslava Kmecova,
Alexander Belochlavek, Vasil Kremen

Lista recenzentów | List of reviewers:

znajduje się na stronie www.prosopan.pl oraz na
końcu numeru

Adres redakcji i wydawcy | Publisher: Instytut Studiów Międzynarodowych i Edukacji Humanum,
ul. Złota 61, lok. 101, 00-819 Warszawa www.humanum.org.pl / Printed in Poland

Co-editor – International School of Management in Prešov (Slovakia)

© Copyright by The authors of individual text

ŻADEN FRAGMENT TEJ PUBLIKACJI NIE MOŻE BYĆ REPRODUKOWANY, UMIESZCZANY W SYSTEMACH PRZECHOWYWANIA INFORMACJI LUB PRZEKAZYWANY
W JAKIEJKOLWIEK FORMIE – ELEKTRONICZNEJ, MECHANICZNEJ, FOTOKOPII CZY INNYCH REPRODUKCJI – BEZ ZGODNY POSIADACZA PRAW AUTORSKICH
WERSJA WYDANIA PAPIEROWEGO PROSOPON. EUROPEJSKIE STUDIA SPOŁECZNO-HUMANISTYCZNE JEST WERSJĄ GŁÓWNA, WWW.PROSOPAN.PL

ISSN 1730-0266

Czasopismo punktowane Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w Polsce. Lista B, 6 pkt, poz. 1365
The magazine scored by Ministry of Science and Higher Education in Poland. List B, 6 points, pos. 1365

14 (1) / 2016



Spis treści

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES: A Desconstrução e as Geometrias Métricas	5
JÓZEF CHWEDOROWICZ: Efekty psychologiczne uczestnictwa młodzieży gimnazjalnej w treningu promującym zdrowy styl życia	21
PAWEŁ CZARNECKI: Dejiny európskej etiky od staroveku po novovek	35
ALESSANDRO GATTI, RAMIRO DÉLIO BORGES MENESES: Euthanasia or Physician-Assisted Suicide: Attitudes of European Physicians	65
KIYOKAZU NAKATOMI: La liberté et l'absence de la liberté du citoyen	77
ZUZANA OSVALDOVÁ: Cvičný učiteľ v súčasnej škole – role, povinnosti, vzdelávanie	87
MARIA FÁTIMA PINTO RIBEIRO, RAMIRO DÉLIO BORGES MENESES: O homem como projeto egundo Pedro Laín Entralgo	97
EVGENII VLADIMIROVICH KOVALENKO: Феномен українських фольклорних вокально-інструментальних ансамблів (60–70-ті pp. XX ст.)	119
JAN HRNČÍŘ: Duševní hygiena jako prevence psychického vyčerpání	129



Ramiro Délio Borges de Meneses

Investigador do Centro de Estudos Filosóficos da Faculdade
de Filosofia-Centro Regional de Braga da Universidade Católica
Portuguesa, Portugal
E-mail: borges272@gmail.com

A Desconstrução e as Geometrias Métricas / *Deconstruction and Metric Geometries*

Abstract

Geometry is the branch of mathematics that studies the spatial forms, structures, relationships and operational properties. But there are varying degrees of space because of the extensions of analysis: Euclidean space, non-Euclidean, Hilbert space, and differential topological spaces. As the topology requires the operation of “passage to the limit”, hence one can derive that the formal elements borrowed Mathematical Analysis and Operating (functions, variables, etc.). According to Geometry, there are a very important deconstructions.

Key words: Geometry, Metric, Projective, Descriptive, philosophical foundations, and deconstructions.

INTRODUÇÃO

A Matemática pura estuda entes de razão, isto é, a “quantidade pura”, abstrata, da análise geométrica e algébrica. A geometria é um ramo da matemática que se refere como “quantidade espacial”. A segunda espécie de “quantidade” é a “espacial”, como extensão pura para n -dimensões. O espaço euclidiano tem três dimensões, sendo limitado por planos. O plano é limitado por rectas e as rectas por pontos. Daqui surgem vários conceitos geométricos de Ponto, Recta e Plano. Mas, pelas extensões sucessivas, existem várias espécies de espaços: puros, analíticos, topológicos, etc.

O Espaço (E) difere do “número”. Contudo, a construção da Geometria Analítica, bem como a Geometria Diferencial, vieram mostrar que toda a análise da “quantidade” se pode fundar na teoria geral dos conjuntos.¹ Todavia, a teoria dos conjuntos (ou classes) está na base da Análise Matemática moderna, bem como nas novas leituras geométricas, como a Topologia, que necessita da noção de “con-

¹ Cf. V. M. DE SOUSA ALVES, *Ensaio de Filosofia das Ciências*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1998, 447; A. MANNHEIM, *Cours de Géométrie Descriptive*, Paris, Gauthier-Villars, 1886, 158-164.

junto”, originando novas extensões. Poderemos dizer que a fundamentação lógica das generalizações da Geometria assenta na teoria das classes (conjuntos). A Geometria é o ramo da Matemática que estuda as formas espaciais, suas estruturas, relações operativas e propriedades. Mas, existem variados graus de Espaço por causa das extensões da Análise: espaço euclidiano, não-euclidiano, espaço de Hilbert, espaços diferencial e topológico. Como a Topologia necessita da operação de “passagem ao limite”, daqui se poderá auferir que a Análise Matemática emprestou elementos formais e operativos (funções, variáveis, etc) Por aqui vamos encontrar diferentes espécies de Geometria, que se poderão classificar pela teoria dos conjuntos ou pela teoria dos grupos.

De forma simples, poderemos classificar as geometrias da forma seguinte:

A Geometria pura (espacial) estuda os espaços como entidades métricas dimensionais (figurativas). Esta apresenta duas generalizações, ora como métrica (euclidiana e não-euclidiana) e a projectiva ou sintética, bem como a Geometria Descritiva. Surgiu, porém, com De Fermat (1601-1665) e com Descartes (1596-1650) a Geometria Analítica, que marcou um grande avanço no pensamento matemático. A geometria analítica estuda os Espaços Analíticos pelo sistema dos números reais: Pi (π). Trata-se, pois, de um novo método de tratar a Geometria em linguagem simbólica. Esta nova extensão geométrica apresenta-se sob duas formas, quer a “clássica” (que se afirma pelos espaços cartesianos e hiperespaço), quer a “moderna” (pelos espaços abstractos à Fréchet). Não poderemos esquecer a Geometria Diferencial, que foi iniciada por Riemann (1826-1866), ao observar que o teorema de Pitágoras poderá ser generalizado ao definir um novo comprimento pela noção de geodésicas:

$$ds^2 = \sum_{i,j=1}^n g_{ij} dx_i dx_j$$

Uma das mais notáveis generalizações encontra-se representada pela Topologia, que se caracteriza por estudar figuras qualitativas pelos conceitos de limite e vizinhança.² Ao longo deste estudo, apresentaremos a análise dos termos e conceitos fundamentais dos variados graus de “espaço”, objecto formal da Geometria, como um conjunto transfinito de elementos abstractos em potência: pontos, rectas, números, funções, curvas, etc. Mas, os matemáticos definem o ponto, a recta, o plano ou o espaço conforme as diferentes axiomatizações: logicista, formalista e intuicionista. Finalmente, surge a fundamentação filosófica da Geometria, que vai desde a determinação do valor e limites (epistemologia) até à fundamentação ontológica.

Segundo Derrida, a desconstrução exige uma dissociação difícil, quase impossível, mas indispensável entre a incondicionalidade (justiça sem poder) e a soberania (o direito, o poder e a força). Porém, a desconstrução está do lado da incondicio-

2 Cf. J. VUILLEMIN, *Leçons sur la Première Philosophie de Russell*, Paris, Armand Colin, 1968, 282-289.

nalidade, mesmo onde ela parece impossível, e não da soberania, mesmo onde ela parece ser possível³. A desconstrução tem-se do lado do “sim”, da afirmação da vida, de tal forma que não deverá ceder ao poder ocupante, não cedendo, assim, a qualquer hegemonia.

Desta feita, a desconstrução não constitui somente um “acto de resistência”, mas surge de um ato de fé. Ela não é, nem poderá ser unicamente uma análise dos discursos, de enunciados filosóficos ou de conceitos e de uma semântica. A desconstrução deverá ser considerada pelas instituições, pelas estruturas sociais e políticas e pelas mais duras tradições⁴. Um dos saberes, onde a “desconstrução” está presente, refere-se ao mundo da Química, da Inorgânica e da Orgânica, passando pela Química Física. Toda ela é um projeto desconstrutivo, dado que busca permanentemente a “invenção” da doença e do doente. A desconstrução, como afirmação e reafirmação do sim do Outro, vive numa “experiência absoluta” do Outro, tal como se passa na relação médico-doente. A Medicina sofre, na sua evolução, do progresso e do insucesso. Constrói-se e desconstrói-se constantemente. Um processo desconstrutivo implica quatro pontos essenciais: 1 - Identificação da construção conceptual de um campo teórico determinado (religião, metafísica, teoria ética, medicina, etc.), que utiliza habitualmente uma ou mais pares irreduzíveis; 2 - Coloca a ordem hierárquica dos pares; 3 - Apresenta-se por ordem inversa dos pares, mostrando que os termos de baixo (o material, o particular, o temporal, o feminino, o doente, etc.) poderão ser, com razão, dispostos em cima, no lugar do espiritual, do universal, do eterno, do masculino, da saúde); 4 - Finalmente, a inversão declara que o ordenamento hierárquico reflete certas escolhas ideológicas, mas que não correspondem a caracteres intrínsecos nos pares. Com efeito, se as duas primeiras ações consistem em descrever uma construção conceptual dada; as duas seguintes visam “déformer” (deformar, alterar), reformar e, conclusivamente, transformar⁵

1 - A DESCONSTRUÇÃO: SENTIDO ANALÍTICO E SINTÉTICO

A impossibilidade é o idioma da desconstrução. A desconstrução é a anacronia na sincronia e será um modo de correspondermos a qualquer coisa “out of joint”.⁶ Com efeito, segundo a carta a um “amigo japonês”, a desconstrução não se reduzirá a qualquer instrumentalidade metodológica, a um conjunto de regras e de procedimentos transponíveis. Surge, pois, como meta-método, segundo a nossa crítica. Esta não é mesmo um ato ou uma operação. Ela tem em si alguma coisa de “passivo”.⁷ Na verdade, a desconstrução não é, simplesmente, a decomposição de uma estrutura arquitetural. Será antes uma questão sobre o fundamento, sobre a relação fundamento/fundado, referindo-se à vedação da estrutura, sobre toda

3 Cf. Jacques DERRIDA / Elisabeth ROUDINESCO - *De quoi demain, ... Dialogue*, Paris: Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001, 153.

4 Cf. Fred POCHÉ - *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon: Chronique Sociale, 2007, 55.

5 Cf. *Ibidem*, 54.

6 Jacques DEERRIDA/ Maurizio FERRARIS - *O Gosto do Segredo*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Fim de Século, 1997, 138.

7 Cf. Jacques DERRIDA - *Psyché: Invention de l'autre - II*, Paris: Éditions Galilée, 12

uma arquitetura da filosofia, não sobre uma tal ou qual construção, mas sobre o motivo arquitetônico do sistema⁸ A desconstrução será formada como modalidade da autocrítica interna da filosofia⁹. Com efeito, a desconstrução conduz a um projeto generalizador da filosofia pela descoberta de seus próprios limites. Em nome do Outro, a desconstrução afronta os edifícios do mesmo. Todavia, a desconstrução está em crise permanente, dado que é o próprio segredo da sua frágil identidade, da sua vida constantemente ameaçada, estando condenada a operar nos limites do abismo que separa o ser do não ser, entre o tudo e o nada. Toda a desconstrução é, também, uma lógica do espectral, do assombro, da sobrevivência, não sendo neutra. Na verdade, esta procurará subverter a tradição metafísica ocidental, considerada logocêntrica e dominadora. De acordo com Derrida, a especificidade de uma desconstrução existe, não sendo necessariamente redutível à tradição luterano-heideggeriana. A operação desconstrutiva não é somente analítica ou somente crítica – quer dizer capaz de decidir entre dois termos simples, mas trans-analítica, ultra-analítica ou mais do que crítica.¹⁰ A desconstrução é a marca da “différance”, como um movimento, no qual a distinção do espaço e do tempo ainda não chegou.¹¹ Com efeito, a “différance” é não somente irreduzível a toda a reapropriação ontológica ou teológica, mas abrindo o espaço no qual o onto-teológica produz o seu sistema e a sua história. A ordem da “différance”, a ordem da resistência a oposições, não será somente aquilo que resiste, mas aquilo que abre o jogo das forças opostas ou a própria resistência encontra o seu lugar. Juntamente com Roudinesco, poderemos asseverar que a desconstrução é, de certo modo, resistir à tirania do Um, do *logos*, da metafísica ocidental, na própria língua em que é enunciada com a ajuda do próprio material deslocado, movida por fins de reconstruções cambiantes.¹² Com efeito, a desconstrução é entendida como uma expressão teórica, que pretende minar as correntes hierárquicas, sustentadoras do pensamento ocidental, tais como: dentro/fora, corpo/alma, fala/escrita, presença/ausência, etc.

A desconstrução é o caminho do “por vir” da Palavra. Desta feita, a desconstrução é uma “paixão inventiva”, tanto do criador literário quanto do filósofo. Pela desconstrução, o *venire* do *por-venire* revela-se ao *venire* do *in-venire*. Na verdade, a desconstrução apresenta-se, quer como uma resistência, quer como uma resposta. É a resposta a um “dever teórico”. Esta, como “invenção”, só pode ser pensada juntamente com o dom. Com efeito, a desconstrução é um pensamento catártico de contaminação. A desconstrução surge como aquilo que recusa toda a exterioridade à linguagem e ela reconduzirá tudo à interioridade da linguagem.¹³ A desconstrução não se limita nem a uma reforma metodológica tranquilizadora, para uma dada organização, nem inversamente a uma exibição da destruição irrespon-

8 Cf. Jacques DERRIDA – *Points de suspension, Entretiens*, Paris: Éditions Galilée, 1992, 224-225.

9 Cf. Jacques DERRIDA – *Du droit à la philosophie*, Paris: Éditions Galilée, 1990, 118.

10 Cf. Jacques DERRIDA/ Antoine SPIRE - *Au delà des apparences*, Paris: Le Bord de L' Eau, 2002, 20, 22.

11 Cf. *Ibidem*, 43.

12 Cf. Jaques DERRIDA / Elisabeth ROUDINESCO - *De quoi demain ... Dialogue*, 9.

13 Cf. Jacques DEERRIDA/ *Moscou Aller/Retour*, Paris : Éditions de l' Aube, 1995, 108.

sável.¹⁴ A desconstrução não será jamais um conjunto de procedimentos discursivos e ainda menos um novo método hermenêutico, trabalhando sobre os arquivos ou exposições de refúgio de uma dada instituição.¹⁵ A desconstrução derridiana revela-se como uma desconstrução dos fundamentos arqueo- onto- lógicos da ocidentalidade filosófico-cultural.¹⁶ Não sou eu que desconstruo, é a experiência de um mundo, de uma cultura, de uma tradição filosófica, à qual “acontece” qualquer coisa a que se chama “desconstrução”. Aquilo que acontece, acontece desconstruindo-se.¹⁷ Na perspectiva de Derrida, a desconstrução nem se poderá limitar ou passar imediatamente a uma neutralização, ela deverá ser, por um duplo gesto, uma dupla ciência, uma dupla escrita e praticar uma ruína da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema. Talvez a desconstrução deva ser entendida como a tentativa de prestar contas de uma variedade heterogênea de contradições não-lógicas e de desigualdades discursivas, de todos os lados e de todas as sortes, que continua a assombrar o debate filosófico. A desconstrução é pensamento do “talvez”, um pensamento contaminado. É um pensamento do impossível, da incondicionalidade e da interrupção, da interrupção ininterrupta. Derrida lembra-nos que a desconstrução introduz um *e* de associação e de dissociação no próprio coração de cada coisa

A desconstrução será um “pensamento por vir”. Assim, a desconstrução manifesta-se como uma “meditação re-inventiva e re-criativa”. A desconstrução pode afirmar-se como pensamento da afirmação.¹⁸ A tarefa de uma memória histórica e interpretativa está no coração da desconstrução.¹⁹ A desconstrução obedece inegavelmente a uma “exigência analítica”. Ela é uma “dissociação hiperanalítica”.²⁰ A desconstrução é o pensamento do pensamento. É a meditação ou a imaginação inventiva. Acontece que, como pensamento da híper-responsabilidade, a desconstrução é, por isso, desde sempre, um híper-questionamento da origem, dos fundamentos e dos limites do aparelho conceptual e normativo da nossa cultura, como algo de incondicional.²¹

2 - A GEOMETRIA E A DESCONSTRUÇÃO

A Geometria de Euclides ocorre como uma construção métrica dos espaços, enquanto que a Geometria de Riemann e Lobaschefki apresenta-se como uma desconstrução do espaço. De acordo com Derrida, a especificidade de uma desconstrução existe, não sendo necessariamente redutível à tradição luterano- heideggeriana. A operação desconstrutiva não é somente analítica ou somente crítica – quer dizer capaz de decidir entre dois termos simples – mas trans- analítica, ultra- analítica ou mais do que critica.²² A desconstrução é a marca da “differánc

14 Cf. Jacques DERRIDA – *Points de suspension*, 224-225.

15 Cf. *Ibidem*, 424.

16 Cf. Fernanda BERNARDO - “A crença de Derrida na justiça: Para além do direito, a justiça”, *Agora, Papeles de Filosofía*, 28/2 (2009) 70.

17 Cf. Jacques DERRIDA/Maurizio FERRARIS – *O Gosto do Segredo*, 135.

18 Cf. Jacques DERRIDA – *Points de suspension, Entretien*, Paris: Éditions Galilée, 1992, 198.

19 Cf. Jacques DERRIDA – *Força de Lei*, 33.

20 Cf. Jacques DERRIDA - *Résistances de la psychanalyse*, Paris: Éditions Galilée, 1996. 41-42.

21 Cf. *Ibidem*, 57.

22 Cf. Jacques DERRIDA/ Antoine SPIRE - *Au delà des apparences*, Paris: Le Bord de L’Eau, 2002, 20, 22.

como um movimento, no qual a distinção do espaço e do tempo ainda não chegou.²³ Com efeito, a “différance” é não somente irreduzível a toda a reapropriação ontológica ou teológica - ontoteológica - mas, abrindo mesmo o espaço no qual o ontoteológico - a filosofia - produz o seu sistema e a sua história, ele a compreende, a inscreve e excede o seu retorno²⁴

A ordem da “différance”, a ordem da resistência à oposições, não será somente aquilo que resiste, mas aquilo que abre o jogo das forças opostas ou a própria resistência encontra o seu lugar. É uma resistência à própria reapropriação. Juntamente com Rodinenco, poderemos asseverar que a desconstrução é, de certo modo, resistir à tirania do Um, do *logos*, da metafísica ocidental, na própria língua em que é enunciada com a ajuda do próprio material deslocado, movida por fins de reconstruções cambiantes.²⁵ Com efeito, a desconstrução é entendida como uma expressão teórica, que pretende minar as correntes hierárquicas, sustentadoras do pensamento ocidental, tais como: dentro/fora, corpo/alma, fala/escrita, presença/ausência, etc. A desconstrução é a soberania da Palavra, é o poder da Palavra. A desconstrução é o caminho do “por vir” da Palavra. A desconstrução, seguindo pelo pensamento de Aristóteles, na Poética, será uma *mimesis*, significando não uma reposição ou repetição, mas antes uma recriação ou uma inovação criativa, segundo a nossa perspectiva.. Desta feita, a desconstrução é uma “paixão inventiva”, tanto do criador literário quanto do filósofo. Pela desconstrução, o *venire* do *por-venire* revela-se ao *venire* do *in-venire*. Na verdade, a desconstrução apresenta-se, quer como uma resistência, quer como uma resposta. É a resposta a um “dever teórico”. A desconstrução é o *in-venire*. Esta, como “invenção”, só pode ser pensada juntamente com o dom. Para além do indício da desconstrução, como uma desconstrução do registo onto-teológico da soberania (subjativa, política ou outra) e da axiomática metafísico-antropocêntrica, corresponde ao indício do lugar e da irreduzibilidade da “crença”.

Com efeito, a desconstrução é um pensamento catártico, entre a contaminação e a descontaminação. A desconstrução surge como aquilo que recusa toda a exterioridade à linguagem, ela reconduzirá tudo à interioridade da linguagem.²⁶ A desconstrução não se limita nem a uma reforma metodológica tranquilizadora, para uma dada organização, nem inversamente para uma exibição da destruição irresponsável.²⁷ A desconstrução não será jamais um conjunto de procedimentos discursivos e ainda menos um novo método hermenêutico, trabalhando sobre os arquivos ou exposições de refúgio de uma dada instituição²⁸ Como sistematiza a Senhora Professora Fernanda Bernardo, a desconstrução derridiana revela-se como uma desconstrução dos fundamentos arqueo- onto- lógicos da ocidentalidade filosófico-cultural.²⁹ Não sou eu que desconstruo, é a experiência de um mundo, de uma cultura, de uma tradição filosófica, à qual “acontece” qualquer coi-

23 Cf. *Ibidem*, 43.

24 Cf. Jacques DERRIDA - *Marges de Philosophie*, 6.

25 Cf. Jacques DERRIDA/ Elisabeth RODINENCO - *De qua demaind ... Dialogue*, 9.

26 Cf. Jacques DERRIDA/ *Moscou Aller/Retour*, Paris> [Editions de J] Aube, 1995, 108.

27 Cf. Jacques DERRIDA - *Points de suspension*, 224-225.

28 Cf. *Ibidem*, 424.

29 Cf. Fernanda BERNARDO- “A crença de Derrida na justiça: Para além do direito, a justiça”, 70.

sa a que se chama “desconstrução”. Aquilo que acontece, acontece desconstruindo-se.³⁰ Na perspectiva de Derrida, a desconstrução nem se poderá limitar ou passar imediatamente a uma neutralização, ela deverá ser, por um duplo gesto, uma dupla ciência, uma dupla escrita e praticar uma ruína da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema. Será somente, nesta condição, que a desconstrução oferecerá os meios para intervir no campo das oposições, que ela critica e que é também um campo de forças não discursivas. Este conceito pertence a uma cadeia sistemática e constitui ele-mesmo um sistema de predicados.³¹

Talvez a desconstrução deva ser entendida como a tentativa de prestar contas de uma variedade heterogênea de contradições não-lógicas e de desigualdades discursivas, de todos os lados e de todas as sortes, que continua a assombrar o debate filosófico apesar de ser bem sucedido no seu desenvolvimento.³² A desconstrução – teoria. - será então essencialmente sem teorias, sem fundamento, sem positividade, sem lógica tradicional, será sim lógica do “; para além da oposição “sans”. Manifesta-se, pois, como óptica daquilo que não se torna presente à vista, aos olhos, faz-se, na verdade, inderentemente, como aquilo que visa a exterioridade ou aquilo que é dito dirigir-se contra o interior. Assim, “il n’y a pas de pas”.³³ A Geometria participa de uma desconstrução espacial, desde a linha aos sólidos, passando pelo plano ou pela Geometria bidimensional.

3 – A GEOMETRIA MÉTRICA: PELOS CONCEITOS E AXIOMAS

3.1.– A Geometria de Euclides foi a primeira forma de geometria métrica que se terá iniciado, em Alexandria, pelos “Elementos”. Euclides (300 a.C.) foi um matemático de origem obscura, tendo escrito cerca de sete livros devotados à Geometria. A primeira forma fora apresentada como Geometria Plana. Os postulados da Geometria elementar são:

1. Um segmento de recta pode passar por dois pontos dados;
2. Uma linha-segmento pode ser passada indefinidamente ou limitada em qualquer ponto;
3. Um círculo pode ser descrito à volta de qualquer ponto dado com um centro e com um raio dado;
4. Todos os ângulos rectos são iguais;
5. Por um ponto exterior a uma recta só é possível fazer passar uma recta paralela à recta dada.

Segundo esta Geometria métrica, o segmento de recta, as rectas e as semi-rectas são conjuntos de pontos. Por esta Geometria, o segmento de recta é a linha mais curta que se pode traçar unindo dois pontos. Por dois pontos distintos pode fazer-se passar uma recta e só uma. Deste axioma concluímos que duas linhas rectas

30 Cf. Jacques DERRIDA/Maurizio FERRARIS – *O Gosto do Segredo*, 135.

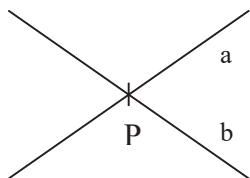
31 Cf. Jacques DERRIDA – *Marges de Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, s/d, 392.

32 Cf. Jacques DERRIDA – *Moscou Aller- Retour*, 122.

33 Cf. Bjoern THORSTEINSSON – *La Question de la Justice Chez Jacques Derrida*, 448.

distintas não podem ter mais do que um único ponto comum, a que se chama o – ponto de intersecção – das duas rectas ou o ponto onde elas se cortam.³⁴

Duas rectas, nas condições anteriores, dizem-se – concorrentes – ou – secantes –:



$$a \cap b = P; P \in a; P \in b$$

Apresenta-se, nesta figura, um ponto de intersecção

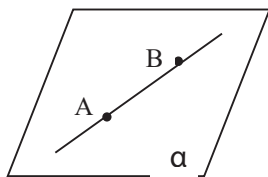
Também se conclui deste “axioma” que dois pontos definem um “segmento de recta”, como porção da recta definida por esses pontos. Logo, o segmento é limitado pelos dois pontos e contém todos os pontos da recta, compreendidos entre eles.

Os pontos de uma recta estão ordenados linearmente segundo os dois sentidos do percurso:



As semi-rectas opostas às semi-rectas AB e BA dizem-se prolongamentos do segmento AB.

Dois segmentos são iguais ou congruentes quando coincidem deslocando um deles e se pode fazer coincidir com o outro. A igualdade de segmentos tem certas propriedades: reflexiva, simétrica e transitiva.³⁵ Mas, como resultado da medição de um segmento dá-se o nome de comprimento do segmento. Um plano é uma superfície plana indefinida que contém a recta definida por dois dos seus pontos:



$$A \in \alpha; B \in \alpha$$

$$AB \in \alpha; AB \subset \alpha$$

Dá-se o nome de “domínio plano” ou superfície plana a qualquer porção de um plano. Mas, segundo o axioma de Pasch, todo o semi-plano é um domínio convexo.

Assim se poderá dizer que a Geometria é a ciência que estuda as propriedades de certas figuras, quanto à forma, extensão e posições relativas. Mas, isto afecta a Geometria métrica tal como encontramos na expressão de Euclides. Assim, esta divide-se em duas formas: a Geometria plana e a Geometria do espaço, porque

34 Cf. A. N. PALMA FERNANDES, *Elementos de Geometria*, 2ª edição, Lisboa, Livraria Didáctica, 1964, 16-17.

35 Cf. R. FENN, *Geometry*, tradução do alemão, Berlim, Springer-Verlag, 2001, 63-78.

estudam as figuras, que não são planas, isto é, aquelas figuras em que não existe nenhum plano que contenha todos os seus pontos.³⁶

3.2 – A Geometria Métrica começa por estudar os ângulos, que poderão ser, por um lado, côncavos pela união de dois semi-planos; por outro, como ângulo convexo pela intersecção de dois semi-planos. Atendendo à definição de figuras geométricas iguais, teremos: dois ângulos que se dizem iguais ou congruentes se coincidem ou deslocando um deles se pode fazer coincidir com o outro. Dois ângulos iguais, como figuras iguais que são, gozam das propriedades reflexiva, simétrica e transitiva. Todos os ângulos rectos e rasos são iguais. Uma das realidades fundamentais são os “triângulos”. Dados três pontos não colineares, chama-se – triângulo – (trilátero) à intersecção dos três semi-planos, cujas origens são as rectas definidas por aqueles pontos, dois-a-dois, e que contém o outro ponto. A coincidência de dois segmentos iguais ou de dois ângulos iguais pode ter lugar por deslocamento, quer os segmentos e os ângulos sejam considerados isoladamente, quer façam parte de figuras que sejam deslocadas com eles.³⁷ Se por um ponto exterior a uma recta, se tirarem uma perpendicular e várias oblíquas:

- a. a perpendicular será menor do que qualquer das oblíquas;
- b. duas oblíquas, cujos pontos estão equidistantes do ponto da perpendicular, são iguais;
- c. de duas oblíquas é maior aquela que tiver o ponto mais afastado do ponto da perpendicular.

Assim, qualquer ponto equidistante dos extremos de um segmento existe na perpendicular ao meio do segmento. Dois pontos, equidistantes dos extremos de um segmento de recta, definem a recta perpendicular ao meio desse segmento. Como recíproco, deveremos salientar que qualquer ponto de uma recta perpendicular ao meio de um segmento está equidistante dos extremos do segmento: $AC = AD$ ($AB \perp CD$; $CB = BD$). A recta perpendicular, ao meio de um segmento de recta, é o lugar geométrico dos pontos do plano equidistante e dos extremos do segmento. Uma figura geométrica marcante foi a “circunferência” que é o lugar dos pontos do plano equidistantes de um ponto fixo. Na mesma circunferência, no mesmo arco ou no mesmo círculo todos os raios são iguais. Duas circunferências ou dois círculos são iguais se têm raios iguais e reciprocamente o diâmetro de uma circunferência ou de um círculo é igual ao dobro do raio. O mesmo diâmetro divide a circunferência ou o círculo em duas partes iguais. Um ponto exterior a uma circunferência ou a um círculo está a uma distância do centro maior do que o raio e um ponto interior a uma distância, menor do que o raio e reciprocamente. Dois arcos de uma circunferência ou de um círculo, cujos extremos podem coincidir, são iguais.³⁸ Um lugar geométrico, segundo esta métrica, encontra-se traduzido pela linha poligonal (linha quebrada), sendo aquela que é formada por sucessivos

36 Cf. J. LUCAS MARQUES BARBOSA, *Geometria Euclidiana Plana*, Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Matemática, 2000, 92-103.

37 Cf. P. AMDREEV, E. SHUVALOVA, *Geometry*, tradução do russo, Moscow, Mir Publishers, 1974, 9-30.

38 Cf. E. AGAZZI, D. PALLADINO, *Le Geometrie non Euclidénne*, Milano, A. Mondadori Editore, 1978, 34-36.

segmentos de recta, tendo um extremo comum. Os segmentos, que constituem a linha poligonal, são os lados e os extremos dos segmentos que são os vértices. O número total de diagonais, que se podem tirar de um vértice poligonal, será igual ao número de lados, menos três ($n-3$).

O número de triângulos, em que se poderá decompor um polígono, tirando por um vértice todas as diagonais, será igual ao número de lados, menos dois. Cada ângulo interno de um polígono regular de n -lados será igual a:

$$\frac{(n-2) 2 \text{ rectas}}{n} \quad 39$$

3.3 – Dentro da Geometria Métrica encontramos a “geometria do espaço”. Aqui, um plano é uma superfície indefinida, que contém a recta definida por dois quaisquer dos seus pontos. Deste axioma conclui-se que, uma recta não existente num plano, não pode ter mais do que um ponto comum com esse plano. Daqui surgem teoremas como: a intersecção de dois planos distintos, que têm um ponto comum, será uma recta: $\alpha \cap \beta = \text{recta}$. A Geometria Métrica termina com o estudo dos volumes ou dos sólidos, sendo a geometria a 3-dimensões. Aqui estudam-se os poliedros como sólidos limitados por superfícies. Os polígonos, que limitam um poliedro, são as faces, os lados e os vértices destes, sendo, respectivamente, as “arestas” e os “vértices” do mesmo. Um poliedro diz-se convexo quando fica todo para o mesmo lado em relação a qualquer dos planos das suas faces e no caso contrário diz-se concavo. Logo, em qualquer poliedro convexo, o número de faces adicionadas com o número de vértices é igual ao número de arestas mais dois:

$$F + V = A + 2 \quad 40$$

A Geometria dos volumes termina estudando as áreas e a dimensionalidade *in genere*. O verdadeiro início da Geometria terá sido com os chineses, em 3000 a.C., mas foram os gregos que começaram a sistematizar os conhecimentos com Tales de Mileto (575 a.C.) um dos sete sábios da Grécia, que bebeu os conhecimentos no Egipto.⁴¹

3.4 - A proposição, apresentada por Euclides, descreve a imagem geométrica e surge como o axioma das paralelas (5º postulado de Euclides): No plano, por um ponto fora de uma recta, só se pode traçar uma paralela à recta dada. Mas, na extensão das geometrias métricas, porque é que Euclides o referiu como “postulado” e não como axioma? Vários génios da matemática, desde Proclo até Saccheri, Gauss, Lobatschewski e Riemann tentaram prová-lo como “teorema”, uma vez que a sua evidência intuitiva não parecia ser de valor absoluto, mas relativo. Mas, tal postulado dependia da estrutura do espaço, ou seja, do seu “índice de curvatura”: $K = 1/R^2$. Daqui surgem três hipóteses possíveis:

39 Cf. G. B. ROBINSON, “Geometry”, in: *Collier's Encyclopedia*, Volume 10, New York, Macmillan Company, 1989, 686-687.

40 Cf. A. N. PALMA FERNANDES, *Elementos de Geometria*, 389.

41 Cf. R. HARTSHORNE, *Geometry: Euclid and Beyond*, tradução do alemão, Berlin, Springer-Verlag, 2000, 1-7.

- a. Se a curvatura é nula ($K = 0$), então o enunciado do 5º axioma de Euclides é evidente *per se*, porque é indemostrável. E, logo, é possível a Geometria parabólica de Euclides;
- b. Se a curvatura é negativa ($K < 0$), então o 5º postulado será diferente. Daqui surgirá a neogeometria hiperbólica de Lobatshevski e Bolyai;
- c. Se a curvatura é positiva ($K > 0$), então, também, o enunciado do 5º postulado será diferente e serão possíveis outras duas neogeometrias: esférica e elíptica de Riemann.

Como generalizou Riemann, a Geometria depende de duas concepções fundamentais: a de variedade e a de medida da curvatura. Assim são possíveis várias geometrias, puras e analíticas, porque dependem da natureza, número e escolha dos axiomas.

4 – FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO “ESPAÇO”

A Geometria, ramo da matemática, como sua expressão espacial, funda-se “a si mesma”, dado que os seus axiomas, num sistema formal, devem ser evidentes *per se*.

Da mesma forma, como a Matemática, *sub specie*, se encontra na “Geometria”, onde o valor e limites da mesma, “variáveis” (indefinidos) e o seu objecto formal, já não obedecem à definição intuitiva e clássica de ciência da categoria da quantidade abstracta, mas exige, ainda, a nova categoria da relação (*esse ad*). A construção de qualquer sistema formal generalizado, como aparece na “geometria”, determina sempre o conteúdo de uma relação intuitiva, porque toda a ciência é um – *feri* – em alternância de fases analíticas e sintéticas. Se a Matemática se apresentasse, simplesmente, como síntese de relações lógicas, então não seria possível a Física Teórica.⁴²

4.1 – EPISTEMOLOGIA DO ESPAÇO

Bourbaki pensava que a ciência matemática, incluindo a Geometria, é uma “construção” por meio da análise das estruturas fundamentais. É uma “construção” que vai do mais “simples” (geometria euclidiana) para o “complexo” (geometria geodésica).

Segundo a Gnoseologia regional, aquilo que caracteriza o espaço geométrico não são os elementos isolados, mas a “estrutura” ou a relação que emerge dialecticamente de entre eles. Segundo o valor e limites da Geometria, não se podem reduzir figuras, relações e teoremas da geometria e topologia a simples equações algébricas ou diferenciais, só pela relação de igualdade. Segundo a leitura gnoseológica, a Matemática, pela Geometria, só se poderá aplicar à física teórica dos entes reais: numeráveis e dimensionais. A Geometria mostra, pelos espaços e dimensões, a lógica da “figura espacial”, aquilo que as proposições da lógica sugerem as “tautologias”.

42 Cf. A. GEORGE; D. J. VELLEMAN, *Philosophy of Mathematics*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002, 1-13.

Uma das características fundamentais da “geometria”, no domínio lógico, está em referenciar-se como “modelo” de construção espacial a n -dimensões, para corporizar teorias físicas, desde a Mecânica Racional até à Relatividade Generalizada, passando pela Restrita.⁴³ Apesar dos sistemas matemáticos serem múltiplos, contribuindo para a fragmentação do conhecimento, eles possuem, entretanto, um “nexo geométrico comum”. Cada um dos sistemas matemáticos incorpora algum aspecto da Geometria. Eles constituem um sistema redundante de múltiplas representações para conceitos geométricos, os quais são essenciais em Física. Variados são os limites da Geometria, nomeadamente da Geometria Analítica, que determinam uma fundamentação dimensional para a Mecânica Clássica. É, porém, insuficiente para a Relatividade Geral, que só se definiu matematicamente pela Geometria Diferencial e pelos tensores.⁴⁴

4.2 – ONTOLOGIA ESPECIAL DO ESPAÇO MATEMÁTICO

O *status quaestionis* da Ontologia Regional da Geometria implica, além de referenciar a essência dos entes, saber sobre o *esse* (existência) dos entes conjuntos da Geometria. São ideais ou reais? Qual a sua constituição ontológica? Assim surge uma preocupação ontológica, que é marcada por um sentido e evolução acto-potencial de pontos, rectas, planos e esferas ou entidades poligonais. Há uma resposta ontológica para a Geometria. Aqui poderão surgir as exigências da essência dos diferentes “espaços” que dominam a Geometria e que se definem, da forma seguinte, pela teoria do acto e da potência e pela teoria dos transfinitos de Cantor: O Espaço euclidiano (E_3) é um conjunto transfinito de planos, em potência. O E_2 (plano) é um conjunto transfinito de rectas em potência. A recta (E_1) será um conjunto transfinito de pontos em potência. O ponto (E_0) é um conjunto unitário de 0-elementos, que só existe como elemento potencial da recta ou limite do infinitésimo linear: $\lim_{n \rightarrow \infty} E_n = 0$.⁴⁵ Os referidos espaços, também, poderão marcar a sua “essência” pela teoria dos limites. Um espaço a n -dimensões é o limite do espaço a $n+1$ dimensões.

O plano aparece como limite do espaço a n -dimensões; a “recta” será o limite do plano $|E_2|$; o ponto $|E_0|$ é o limite da recta $|E_1|$. E o limite do ponto E_0 ? Não existe, dado que é “adimensional”. Será, pois, um conceito “limite” (indefinível). Os elementos ou partes do espaço geométrico existem só em potência, não em acto. Quando os matemáticos dizem que o espaço é um conjunto infinito actual de pontos, não definem a essência pura do Espaço, como um ser. Referem-se à estrutura pontual a que se poderá reduzir o Espaço por uma sucessão de operações ideais da Análise Matemática. Segundo a operação de passagem ao limite: $E_3 =$ número infinito de planos E_2 . Cada $E_2 =$ número infinito de rectas E_1 . Cada $E_1 =$ número infinito de pontos E_0 . O E_3 euclidiano será da estrutura de ordem a 3-dimensões, mas de curvatura nula. Logo, é válido o 5º postulado das duas paralelas, que fun-

43 Cf. L. GOLOVINA, *Álgebra Lineal y algunas de sus aplicaciones*, tradução do russo, Moscú, E. Mir, 1974, 202-224.

44 Cf. D. HESTENES, “Reforming the mathematical language of physics”, in: *American Journal of Physics*, 71 (2003), 106.

45 Cf. B. DE JESUS CARAÇA, *Conceitos Fundamentais da Matemática*, Lisboa, Tipografia Matemática, 1958, 317-318.

damenta a Geometria parabólica de Euclides. O Espaço lobatschevskiano é de estrutura a 2-dimensões, mas de “curvatura negativa”. Logo, é válido o 5º postulado de um número infinito de paralelas, que fundamenta a nova Geometria hiperbólica, que se aplica em regiões infinitésimas. Os Espaços riemannianos são de estrutura a n-dimensões, mas de curvatura positiva. Logo, será válido o 5º postulado de zero-paralelas, que funda, por sua vez, as novas geometrias: elíptica e esférica. Estas aplicam-se nas regiões infinitamente grandes. O hiper-espaço é um espaço a n-dimensões que tem sentido em Cosmologia Científica.⁴⁶ Com efeito, o Espaço analítico é um conjunto de quaisquer elementos $\{x, y, z, \dots\}$ no qual se define uma função numérica de (x, y) ou vectorial $\lambda(\vec{x}, \vec{y})$.⁴⁷ Traduzem-se, por correspondência, os E_n de pontos com o sistema de números reais, funções, distâncias, etc. O mesmo se diz métrico (R, d) ou vectorial (R, l) , se a função for a distância entre dois pontos P_1 e P_2 ou é a dimensão vectorial l . Além dos referidos espaços métricos existem os espaços cartesianos, onde cada ponto $P = (x, y, z)$, surge como rectas ou curvas que se representam por equações ou funções a n-variáveis. Há os espaços vectoriais onde cada ponto será $P = (\vec{u}, \vec{v}, \dots)$ ou (\vec{v}, t) . Temos espaço de configuração, onde cada volume é diferencial: $dV_i = (x_i, y_i, z_i)$. Existe o espaço abstracto à Fréchet que abstrai da natureza dos elementos – pontos que poderão ser: números, curvas, superfícies, funções, distâncias, séries, etc. O espaço topológico é o par de elementos (A, H) , sendo $A =$ conjunto de pontos ou de números, $H =$ colecção de subconjuntos de A (pontos-vizinhança). E $\{A\}$ será a base do Espaço topológico e H faz a estrutura topológica de A .⁴⁸ A recta real é o “espaço topológico” se associarmos ao “espaço métrico” (R, d) a estrutura $H (=$ conjunto de subconjuntos de $R)$, sendo $E_e = E_p$, se for (R, H) .

4.3. – A ontologia especial da Geometria e Topologia apresenta a sua fundamentação, descobrindo ainda qual o outro princípio constitutivo de ser dos entes geométricos: a existência (*esse*). O ente finito da razão implica, na sua constituição ontológica, dois co-princípios: [essência \cup existência]. Logo, os entes-espaços, a n-dimensões, são seres de razão quantitativos como os entes-conjuntos analíticos. Mas, então, em que diferem? Analisemos a constituição ontológica do ser:

[potência + acto] \rightarrow ente finito ou

[essência espacial + existência lógica] \rightarrow ente de razão

Se a essência é a forma espacial que define não só a categoria genérica de entes de razão quantitativa, mas, também a específica: entes de razão espaciais (geométricos), então existem diversos graus constitutivos, desde os espaços euclidianos até aos espaços topológicos. O tipo transcendental (grau analógico) de ser é a nota semelhante de “ser-ideal”, somente predicável dos entes quantitativos de razão, que é “univoca” em sentido lógico.⁴⁹ A verdadeira forma de perfeição abstracta encon-

46 Cf. A. I. MÁLTSEV, *Fundamentos de Álgebra Lineal*, tradução do russo, Moscú, E. Mir, 1976, 300.

47 Cf. B. DE JESUS CARAÇA, *Cálculo Vectorial*, Lisboa, T. Matemática, 1960, 1-4.

48 Cf. M. VYGODSKE, *Aide-mémoire de Mathématiques Supérieures*, traduction du russe, Moscou, Éditions Mir, 1980, 521.

49 Cf. R. D. BORGES DE MENESES, “Teoria do Juízo em Kant”, in: *Humanística e Teologia*, 22 (2002) 220-226.

tra-se na quantidade espacial, que significa um *esse* distinto da “quantidade numérica”. Assim, se poderá dizer que os conceitos da geometria e da topologia (E_n , E_t) são entes de razão, mas com fundamento real. Este ente de razão é o que existe, formalmente, só no intelecto, mas pode ter fundamento psicológico e real. Assim sucede com os conceitos geométricos e topológicos de E_n , E_t , que existem, formalmente, no intelecto, mas possui fundamento psicológico e na quantidade concreta dada espacialmente. Com efeito, analisando os juízos sintéticos ou extensivos e analíticos da geometria e da topologia, verificamos que os conceitos abstractos de Espaço a n -dimensões ou de Espaço analítico são transcendentais, como categóricos e analógicos. Ora, tais conceitos só existem formalmente no intelecto. Com efeito, as suas formas ou essências (*id quod*) transcendem a experiência ou dados empíricos do mundo real. A recta $|E_1|$ é um conceito que significa uma dimensão pura e ideal. É a forma abstracta da extensão pura, que o intelecto abstrai dos entes físicos reais. Estes são limitados por planos concretos e os planos por linhas. Isto significa que, na ordem real, existem “entes extensos” a três-dimensões, que são materiais como estruturas de massa-energia. Desta sorte, o plano geométrico é a estrutura ideal e pura de rectas em potência.⁵⁰ Diremos que o fundamento psicológico, na geometria, é a dupla forma de intuir e de conceitualizar ou de julgar. A operação intelectual faz a síntese abstractiva do conceito, isolando a forma accidental ou a nota pura de extensão. O Espaço n -dimensional, pelo juízo sintético, dá-lhe o “existir lógico” (actual) de ente. Aqui será a operação intuitiva da imaginação que actua, na síntese da imagem, pela forma potencial do Espaço, dada pelos objectos extensos de fora. O ente de razão é toda essência e existência ao mesmo tempo. Logo, não é a forma real extraída dos corpos externos, mas a forma intencional construída pelo seu “existir” no intelecto.

Na verdade, o fundamento real é a extensão dos entes reais (extensos a 3-dimensões), enquanto “extensos”. São volumes concretos, limitados por planos, estes por linhas e estas por pontos (ex: a mesa, a bola ou esfera, o quarto vazio ou espaço real). Mas, a síntese da percepção intuitiva do espaço não é possível sem o movimento, que o gera. O fundamento último, mas radical, é o movimento de um ponto material, enquanto móvel. O ponto geométrico, em movimento, gera a “recta” e a recta gera o plano. Os entes geométricos e topológicos são conjuntos transfinitos de n -elementos que são, ao mesmo tempo, sob a razão de ser unos e múltiplos. Todavia, não podem ser tais sem a composição de dois co-princípios opostos de ser: potência e acto. Os espaços euclidianos ($E_1 \rightarrow E_3$) são um conjunto uno, porque se realizam como um todo. É múltiplo, porque é constituído por n -elementos realizáveis, em potência, por virtude dos planos de possíveis cortes. Pelas propriedades dos conjuntos, o espaço a n -dimensões tem a potência do inumerável, ou seja, do contínuo: $E_n \leftrightarrow R = 2^\infty = C$. Ora, o contínuo implica a composição de elementos em potência, isto é, por ligações absolutas duns aos outros sem qualquer lacuna. De contrário, os entes geométricos seriam antinómicos. As propriedades da unidade e da multiplicidade, sendo opostas, não podem radicar num só princípio simples ou homogéneo de ser. Surgem logo dois princípios complementares de ser, em Matemática: o da unidade e o da multiplicidade. A finitude do ente de razão

50 Cf. V. M. DE SOUSA ALVES, *Ensaio de Filosofia das Ciências*, 124-125.

geométrica (espaço métrico) também aplica a composição ôntica da potência e do acto.⁵¹

CONCLUSÃO

Segundo a leitura de Higinio, uma das estratégias da desconstrução, delineada pelo estilo cortante e hiperconceptual cultivado por Derrida, encontra-se na desmontagem das oposições clássicas, elaboradas pelo pensamento ocidental, tais como teórico/prático, real/virtual, literal/metafórico, discurso filosófico/discurso literário, etc. A Ontologia Clássica radicou quase sempre numa lógica construtiva, tética, de consolidação dos saberes a partir de uma pretensão totalizante. Assim, pertence à desconstrução revelar o engano e a ilusão desta pretensão, visto que se os textos desta tradição filosófica forem analisados com cuidado, verificar-se-á a sua insegurança estrutural, uma vez que todos eles estão habitados pelo fantasma da ruína⁵². Esta desmontagem encontra-se revelada em Química Orgânica desde os Grupos Funcionais até à estereoisomeria. Diferentes leituras se têm feito do espaço geométrico que se poderão resumir nos seguintes graus analógicos do mesmo espaço:- O Espaço geométrico referencia-se, formalmente, como ente de razão, mas com fundamento real. Significa a extensão pura e abstracta a três-dimensões. Assim, distinguem, *in genere et sub specie*, três níveis de Espaço: o real (físico), o matemático e o imaginário (ou absoluto). Mas, alguns filósofos confundem Espaço físico com o matemático e outros só analisam o Espaço imaginário. Este, também, poderá ser considerado como “espaço psicológico”. As teorias empiristas não explicam a forma abstracta de Espaço e as suas extensões analógicas, tal como o formalismo *a priori* de Kant não descobre o fundamento objectivo da Geometria euclidiana e nem explica como são possíveis as geometrias não-euclidianas e as novas extensões da Análise Matemática.⁵³ Com efeito, a solução só poderá ser dada por meio de uma teoria de tipo abstractivo;- O Espaço é um conceito ideal construído *a priori* pela sensibilidade externa. Logo, em Kant aparece como “forma pura” *a priori* da sensibilidade externa. Surge como modo subjectivo de intuir pelo qual fazemos a síntese da imagem espacial, apresentando um fundamento psicológico. A Geometria recebe o seu fundamento pelos juízos sintéticos *a priori*;⁵⁴

- O Espaço é um conceito que deriva só da experiência. Trata-se, pois, de uma propriedade real dos corpos a três-dimensões. A ideia geral de Espaço não é um conceito intelectual; mas antes apresenta-se como símbolo da imagem sintética.⁵⁵ Na verdade, Hegel ao falar do “espaço” encontra-o como conceito genérico, dado na exterioridade imediata e indiferenciada da natureza, isto é, o existir “fora de si

51 J. LOTZ, *Ontologia*, Romae, Pontifícia Universitas Gregoriana, 1965, 15-25.

52 Cf. Nuno HIGINIO - “Entre filosofia e literatura :responsabilidade infinita”, in : *Humanistica e Teologia*, 32 - 2 (2011), 67- 68.

53 Cf. C. J. POSY (edited), *Kant's Philosophy of Mathematics*, Boston, Kluvier Academic Publishers, 1992, 109-112.

54 Cf. R. D. BORGES DE MENESES, “A Teoria do Juízo em Kant”, 220-222.

55 G de B. ROBINSON, *The Foundations of Geometry*, Toronto, University of Toronto Press, 1963⁴, 3-7.

mesmo”.⁵⁶ A Geometria, nas suas diferentes formas, como expressão em enunciados sintéticos (juízos), encontrar-se-á ontologicamente pelas novas extensões espaciais na categoria da relação formal extensiva de espaço. A Geometria apresenta uma estrutura espacial, necessariamente, em sentido ontológico e reflecte um grau abstractivo de quantidade, dado que se reflecte numa nova essência quantitativa.

56 Cf. V. M. DE SOUSA ALVES, *Conhecimento Metafísico do Espaço e do Tempo*, Braga: Faculdade de Filosofia, 1959, 32-33.



Józef Chwedorowicz

Warsaw Management University
Poland

Efekty psychologiczne uczestnictwa
młodzieży gimnazjalnej w treningu
promującym zdrowy styl życia
*/ Psychological effects caused by the
implementation of a training program promoting
healthy life style among junior high school
students*

Abstract

In this article we analyse how participation in a healthy life style training program affected self-esteem and positive thinking of pupils from 4 post-primary schools of Mazovia Province. Teenagers participating in "Winners' Training" were involved in action and encouraged to take responsibility for their own development in an area of physical fitness and psychological well-being. 21 days long training, covering healthy nutrition training, intensive physical exercise training, and positive thinking training, resulted – apart from noted increase of physical parameters – in improvement of reported by participants psychological well-being, and increase of the level of their self-esteem and of the level of positive thinking

The factor, which most clearly affected the variation of obtained results, was the level of commitment to the entire program on the part of school top management, which resulted in greater commitment of involved teachers, and finally in greater commitment of pupils, who put more attention and effort in the training. Teenagers voluntarily participating in the program in "more committed" schools received not only coaching, but also a lot of positive information about the program and the issues it covered, and more appreciation of their participation in it. As it seems, the increase of the measured psychological parameters resulted to greater degree from the level of individual commitment than from the measured increase of physical fitness.

Key words: Winners training, self-esteem, well-being, positive thinking.

1. WSTĘP

Niniejsze opracowanie prezentuje program nauczania zdrowego stylu życia skierowany do młodzieży gimnazjalnej i jego efekty uzyskane w świetle przeprowadzonych badań. Programy nauki zdrowego stylu życia kierowane są do odbiorców na różnych etapach rozwoju, od dzieciństwa po starość. Program prezentowanego treningu wychodził naprzeciw całemu spektrum potrzeb młodzieży w tym zakresie. Przeprowadzony został w 4 szkołach ponadpodstawowych woj. mazowieckiego z udziałem nieco ponad 350 uczniów. Zrealizowano go pod nazwą „Trening Zwycięzców” w oparciu o grant MEN, w ramach programu ŻyjMY z Pasją. Adresaci Treningu – młodzi ludzie w wieku 12-15 lat – to populacja, której edukacja zdrowotna jest szczególnie potrzebna ze względu na fakt, że w tym okresie kształtują się zachowania, które młodzi ludzie wniosą w dorosłe życie: zarówno te sprzyjające zdrowiu, jak i te, które są dla niego szkodliwe.

Okres dorastania jest okresem krytycznym w życiu młodego człowieka, często towarzyszy mu niska samoocena i negatywne myślenie. Niska samoocena i związane z nią niskie poczucie własnej wartości stanowią dla młodych ludzi szczególną trudność, ponieważ okres dorastania to czas, gdy człowiek spotyka się z nowymi dla siebie wyzwaniami, których podjęcie z sukcesem wymaga wiary we własne siły i pozytywnego nastawienia. Wyzwania tego okresu związane są głównie z rozpoczęciem nauki w gimnazjum i potrzebą nawiązywania nowych relacji, pogłębiania ich i budowania przyjaźni.

Prezentowany program wdrażania do zdrowego stylu życia objął trzy treningi: trening zdrowego odżywiania, trening sprawności fizycznej i trening pozytywnego myślenia. Można je rozpatrywać jako trzy równoległe realizowane drogi rozwoju trzech kompetencji kluczowych dla zdrowego stylu życia. Program prowadził do zrównoważonego rozwoju wszystkich trzech kompetencji. W świetle badań autora na temat kompetencji, kompetencje pojawiają się wtedy, gdy jednostka posiada pewne osobiste predyspozycje (talenty) do podejmowania działań związanych z daną kompetencją, dysponuje odpowiednią wiedzą i umiejętnościami, i posiada motywację do tych działań, zbudowaną na uznanych przez nią wartościach. (Chwedorowicz, 2013) W związku z tym, program dostarczał potrzebne informacje i angażował do treningu umiejętności, jak wiele podobnych programów, ale przewidywał też szereg innowacyjnych działań, oddziałujących na motywację i wartości uczestników, zachęcał młodzież do podejmowania samodzielnych decyzji i do samodzielnego kierowania sobą – swoim stylem życia. Rolą nauczycieli i rodziców w programie było wspieranie młodzieży w samodzielnych „zdrowych” wyborach w oparciu o własne odkrycia, wnioski i zasoby.

2. METODOLOGIA

W badaniu wzięli udział uczniowie czterech szkół ponadpodstawowych wybranych losowo w woj. Mazowieckim n=350.

Przed rozpoczęciem treningu i po jego zakończeniu uczniowie zostali przebadani testem samooceny Rosenberga i testem pozytywnego myślenia, określili też po-

ziom swojego samopoczucia w skali 0-10. Zmierzono ich BMI (body mas index) oraz poziom sprawności fizycznej skalą Zuchory.

Przedmiotem analizy były bezwzględne wartości przyrostów analizowanych zmiennych.

- △ Samoocena = Samoocena (po) – Samoocena (przed)
- △ Samopoczucie = Samopoczucie (po) – Samopoczucie (przed)
- △ Pozytywne Myślenie = Pozytywne Myślenie (po) – Pozytywne Myślenie (przed)

3. POTRZEBY ODBIORCÓW

Spektrum potrzeb, na które odpowiada prezentowana edukacja dla zdrowego stylu życia, jest zróżnicowane. Przemiany cywilizacyjne zmieniły tempo życia, sposób odżywiania, spędzania wolnego czasu. Pojawił się świat wirtualny, pośpiech, stres. Młodzież cierpi na nadwagę, niską odporność na stres i urazy, niekontrolowane napięcie i agresję, depresje, słabą koncentrację, alienację, słabe zdrowie, niską odporność na infekcje, alergie, itd.

Najbardziej oczywistą konsekwencją niezdrowego stylu życia jest epidemia nadwagi i otyłości. W Polsce nadwagę ma 18% dzieci i młodzieży, na co niewątpliwie ma wpływ podaż niezdrowej żywności, idąca w parze z niską świadomością jej szkodliwości, z brakiem wiedzy o tym, co służy zdrowiu¹. Oczywiście jest więc, że w pierwszym rzędzie konieczne są działania w zakresie edukacji żywieniowej.

Mniej oczywiste są psychologiczne konsekwencje stylu życia, jaki niosą przemiany cywilizacyjne. Nadmiar informacji płynący z mediów i urządzeń elektronicznych, przy jednoczesnym braku higieny psychicznej, czyli nawyków i umiejętności korzystania z możliwości systemu nerwowego człowieka z uwzględnieniem jego ograniczeń, to tylko jedno z wielu źródeł ciągłego stresu i rozproszenia uwagi, na które narażony jest nastolatek. Konsekwencją jest obniżenie odporności fizycznej i psychicznej, niski poziom koncentracji, napięcia, kłopoty z nauką (przenoszeniem informacji z pamięci krótkoterminowej do pamięci długoterminowej) i z akceptacją siebie (Neuman, 2014). Pożądanym antidotum wydaje się edukacja na temat możliwości układu nerwowego człowieka, a nade wszystko wdrażanie do higieny psychicznej – wyrabianie konstruktywnych nawyków w tym zakresie. Na potrzebę podniesienia odporności psychicznej dzieci i młodzieży zwraca uwagę Ministerstwo Edukacji Narodowej¹.

Wciąż niska jest też, szczególnie wśród nastolatków, świadomość konsekwencji zjawiska, jakim jest brak lub bardzo niski poziom ich aktywności fizycznej. Uczniów wciążą świat wirtualny - spędzają 2-8 godz./dzień, przed komputerem, rezygnując z interakcji społecznych i zajęć sportowych. Brak im wiedzy o tym, że aktywność fizyczna – obok oczywistego pozytywnego wpływu na sprawność i kondycję fizyczną – rozładowuje napięcia, efekty stresu i nagromadzonej agresji, sprzyja rozwojowi mózgu i poprawia pamięć, poprawia odporność na infekcje,

¹ rozp. MEN, 17.11.10 r.

podnosi samoocenę, a stwarzając doskonale okazje do bezpośrednich, pozytywnych kontaktów rówieśniczych, zapewnia też wszystkie (nieoczywiste) dobrodziejstwa z nimi związane (Giedd 2008). Młodzi ludzie, rezygnując z interakcji i ruchu, pozbawiają się tych wszystkich korzyści. W rezultacie osiągnięcia szkolne wielu uczniów pozostają daleko poniżej ich możliwości, bardzo liczni borykają się z osamotnieniem i niską samooceną oraz ich konsekwencjami, sięgają po narkotyki, popadają w depresję. Nierzadkie są próby samobójcze². Palącą wydaje się w tej sytuacji potrzeba mobilizowania młodzieży do aktywności sportowej, na co zwracają uwagę liczni pedagodzy³.

Zdrowie nie zawsze jest doceniane przez młodzież w wieku dorastania. Nastolatki najczęściej nie zdają sobie sprawy z tego, że zdrowie można stracić i dlatego trzeba o nie dbać. To powód, dla którego choć oczywiście trzeba przekonująco informować, dostarczać w okresie dorastania wiedzy i praktycznie uczyć umiejętności podejmowania działań prozdrowotnych, nie można opierać programów promujących zdrowy styl życia na przekazie informacji. Wiadomo, że zdolność młodzieży do analizowania informacji i wyciągania wniosków, a co zatem idzie, do podejmowania decyzji w oparciu o uzyskane informacje, jest ograniczona w związku z brakiem dojrzałości odpowiedzialnych za te procesy ośrodków, szczególnie płatów przedczołowych⁴. Procesy decyzyjne nastolatka przebiegają w bardziej pierwotnych strukturach, na poziomie ciała migdałowatego, co sprawia, że jego decyzje nacechowane są emocjonalnie, przybierając najczęściej postać wyborów typu: lubię - nie lubię, podoba mi się - nie podoba (Le Doux, 2003). Kluczowe zatem wydaje się rozwijanie w młodych ludziach upodobania do zdrowego stylu życia i przekonania o jego atrakcyjności.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że rodzice i nauczyciele – ewentualni promotorzy zdrowego stylu życia - mają raczej słaby kontakt z nastolatkami. Brak zaufania i odrzucanie ich autorytetu, najczęściej spowodowane doświadczanym ze strony starszych brakiem partnerstwa i szacunku dla wyborów i wartości młodych, sprawia, że nastolatek najbardziej liczy się z tym, co myślą jego rówieśnicy. Dlatego, wydaje się, że istotnym czynnikiem motywacyjnym, o który trzeba zadbać w promocji zdrowego stylu życia wśród młodych, powinien być pozytywny (w ich oczach) wizerunek wszystkiego, co się z tym stylem łączy. Istotną składową tego pozytywnego wizerunku będzie jego ewidentna akceptacja ze strony grup rówieśniczych. Aby skłonić młodzież do powtarzalnej aktywności (która zaowocuje określonym stylem życia), trzeba sprawić, że aktywność ta będzie się jej podobać i dawać gwarancje akceptacji ze strony grup rówieśniczych, że będzie jej imponować i zapewniać niezależność od dorosłych. Słowem, trzeba spowodować, że będzie postrzegana jako „cool” albo „trendy”. Chodzi o to, by to zdrowy styl życia, raczej niż samo zdrowie, zwykle niedoceniane przez młodzież, nabrał w oczach młodzieży wartości. A żeby to osiągnąć, trzeba wylansować wśród młodzieży od-

2 <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/425204,raport-unicef-polskie-dzieci-tyja-najszybciej-w-europie.html>

3 (Konferencja. Sport i Aktywność Ruchowa Dzieci i Młodzieży, 1-2.06.2007, W-wa).

4 <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/teenbrain/work/onereason.html>

powiednią modę. Chodzi o to, by to zdrowy styl życia, raczej niż samo zdrowie, zwykle niedoceniane przez młodzież, nabrał w oczach młodzieży wartości.

Styl życia określa charakter powtarzalnie, systematycznie wykonywanych działań. O zdrowym stylu życia można mówić tylko wtedy, gdy sprzyjające zdrowiu zachowania realizowane będą systematycznie, a nie tylko od święta. Promując zdrowy styl życia trzeba mieć świadomość, że wprowadzanie w swoim życiu zmian w tym zakresie wymagać będzie od adresatów programu minimalnej choć umiejętności kierowania sobą. Na szczęście u nastolatków w wieku gimnazjalnym budzi się właśnie potrzeba zarządzania sobą. Młody człowiek ma już za sobą różne doświadczenia wskazujące, że osiągnięcie określonych celów wymaga po pierwsze uświadomienia ich sobie i jasnego ich postawienia, a po drugie konsekwentnej realizacji działań, które trzeba zaplanować i systematycznie wykonywać. Świadomość ta, w zależności od wielu czynników, mniej lub bardziej mglista, jest już dostateczna, by zapewnić jego otwartość na propozycje działań, które ułatwią mu osiągnięcie celów. Wie, że żeby działać niezależnie i skutecznie, musi kierować sobą, a jednocześnie ma świadomość, że brakuje mu w tej dziedzinie kompetencji. Gdy potrzeba jest już uświadomiona, znacznie łatwiej jest angażować młodego człowieka do jej zaspakajania. W tej sytuacji połączenie wdrażania do zdrowego stylu życia z treningiem umiejętności kierowania sobą, wydaje się, z perspektywy nastolatka, zwiększać atrakcyjność programu.

4. PRZEBIEG TRENINGU

Podczas Treningu Zwycięzców zaproponowano, by w okresie 3 tygodni, stopniowo, zgodnie z zalecanym harmonogramem (ale i z uwzględnieniem własnych możliwości) uczniowie na zasadzie dobrowolności podporządkowali swój styl życia zasadom, które pozwolą im zadbać o zdrowie i witalność, zarządzać własną energią, rozwijać kondycję, samoświadomość i pozytywne myślenie (Chwedorowicz, Chwedorowicz, 2012).

Przebieg treningu, zasady o których mowa i ich działanie zostały zaprezentowane wszystkim uczniom ww. szkół podczas multimedialnej prezentacji. Prezentacja była połączona z migawkami filmów motywacyjnych (całość w stylu kursów rozwoju indywidualnego). Prezentacje o podobnej treści, obejmujące dodatkowo sposoby motywowania młodzieży i dorosłych do pozytywnych zmian, skierowane zostały w każdej szkole również do rodziców i do wszystkich wychowawców. Rodzice otrzymali informację o planowanych ankietach i możliwości zapoznania się z wynikami, jakie uzyskają ich dzieci, co zwykle wpływa na wzrost zainteresowania projektem. Wychowawcy zostali poproszeni i przygotowani do skutecznego zainteresowania treningiem, szczególnie w przypadku tych uczniów, którzy wydają się być w grupie ryzyka.

5. ADRESACI TRENINGU

Adresatami treningu byli uczniowie 4 gimnazjów z terenu województwa mazowieckiego $n = 350$. Szkoły te to:

Gimnazjum nr 2 w Otwocku $n=100$

Gimnazjum nr 1 w Karczewie $n=50$

Gimnazjum i LO w Mińsku Mazowieckim $n=150$

Gimnazjum 128 Rembertów $n=50$

Każdy uczeń, który zdecydował się na podjęcie wyzwania i wzięcie udziału w treningu:

- Wziął udział w 2 sesjach 4-godzinnych zajęć warsztatowych, podczas których praktycznie poznał i wstępnie opanował umiejętności będące przedmiotem treningu, zrozumiał prezentowane zasady i powody (w tym osobiste korzyści) dla których warto je stosować, a następnie wykonał wszystkie proponowane zadania i ćwiczenia ze zrozumieniem na co wpływają.
- Otrzymał i posiłkował się kieszonkową książeczką – „Przewodnikiem uczestnika Treningu Zwycięzców”, zawierającą propozycje diety, ćwiczeń rozciągających z joggingiem, oraz instrukcje specjalnie opracowanego treningu pozytywnego myślenia na każdy z 21 dni treningu. Atrakcyjna graficznie książeczka zawierała zadania na każdy dzień. Wyjaśniała zasadność każdego z proponowanych ćwiczeń. Zawierała system codziennego naliczania punktów za ich wykonanie. Systematycznie punktowana była też rezygnacja z tego, co szkodzi. Treść przewodnika była dostępna na stronie internetowej.

Przed rozpoczęciem treningu i po jego zakończeniu uczestnicy zostali przebadani testem samooceny Rosenberga i testem pozytywnego myślenia, określili też poziom swojego samopoczucia w skali 0-10. Zbadano również ich BMI i sprawność fizyczną testem Zuchory. Uczniów w treningu wspierali wybrani nauczyciele, którzy w czasie treningu pełnili funkcję coacha. Uczniowie realizowali program treningu przez kolejne 21 dni współpracując w parze/trójce z wybranym kolegą/koleżanką lub z całą grupą. W trakcie i po zakończeniu treningu uczestnicy proszeni byli o podzielenie się doświadczeniem z uczestnictwa.

6. PROGRAM TRENINGU

Trening obejmował zintegrowane programy:

- zdrowego odżywiania
- codziennej aktywności fizycznej (ćw. zaleconych w przewodniku) oraz grupowego joggingu
- treningu pozytywnego myślenia

Na każdy z programów złożyły się zajęcia warsztatowe i działania indywidualne, realizowane przez uczestników w oparciu o instrukcje w książeczce – przewodniku

Do każdego z trzech ww. programów treningowych opracowano instrukcje aktywności na 21 dni (zadania /ćwiczenia fizyczne, psych-mentalne, zalecenia dietetyczne z prostymi przepisami, itp.) wraz z harmonogramem oraz ciekawe informacje (uzasadniające sens ich realizacji). Książeczki-przewodniki zawierały następujące instrukcje:

- **Program codziennej aktywności fizycznej.** Obejmował codzienne zestawy ćwiczeń i porcję joggingu –w wersjach dla mniej i bardziej sprawnych. Program prosty, ciekawy, do realizacji w każdych warunkach.
- **Program treningu pozytywnego myślenia,** angażujący uczestników do obserwacji własnych myśli i rozwijania konstruktywnych/ pozytywnych postaw mentalnych.
- **Program zdrowego odżywiania,** obejmujący atrakcyjny, zdrowy jadłospis na każdy dzień z łatwymi, szybkimi przepisami – w wersji tańszej i droższej.

W czasie trwania treningu, w każdej ze szkół organizowane były (przy wsparciu rodziców – wolontariuszy) klasowe i ogólnoszkolne lunchy sałatkowe wg zalecanych przepisów, które łączyły praktyczną naukę sporządzania zdrowych posiłków z rozwijaniem umiejętności pracy zespołowej, współpracą oraz integracją.

7. TRENING POZYTYWNEGO MYŚLENIA

Trening pozytywnego myślenia włączony został do Treningu Zwycięzców aby zwiększyć zdolność młodych uczestników do podjęcia wcale nie łatwego procesu wprowadzania w swoim życiu zmian w kierunku zdrowego stylu życia. Przewidywano, że zadziała mechanizm samosprawdzającej się przepowiedni. Myśli są potężną siłą. Ci, którzy uwierzą, że mogą wprowadzić zmiany, będą działać skuteczniej i z większym sukcesem od tych, którzy z góry założą porażkę. A uwierzą w sukces ci, którzy częściej myślą pozytywnie niż negatywnie, którzy mają więcej wiary w siebie, którzy umieją skoncentrować i zwykle koncentrują uwagę na tym, co konstruktywne. Nastolatki mają z tym wiele problemów.

Negatywne myślenie jest dużym obciążeniem dla nastolatka w okresie dorastania. Tamara E. Chansky uważa, że negatywne myślenie jest przyczyną emocjonalnej nadwrażliwości (Chansky, 2008). Wymienia następujące przykłady myślenia negatywnego:

- Przypisywanie nadmiernego znaczenia zdarzeniom niepożądanym;
- Obwinianie siebie za coś, co spowodowane było zewnętrznymi okolicznościami;
- Obwinianie się z byle powodu, rzeczy bez znaczenia;
- Generalizowanie, że cokolwiek złego się stało, zdarza się zawsze;
- Złozczenie się na siebie i pretensje do siebie samego;
- Obawa przed podejmowaniem ryzyka, działanie tylko, gdy pewność, że się uda;
- Myślenie, że złe rzeczy zawsze się zdarzają, dobre rzeczy nigdy się nie zdarzają;
- Problemy z błędami, rozczarowaniem lub utratą

- Wyłączanie się w obliczu jakiegokolwiek przeszkody

Myślenie negatywne najczęściej idzie w parze z zaniżoną samooceną. Okres dorastania jest okresem krytycznym w życiu człowieka, w którym problemem jest akceptacja siebie, swojego ciała. Na portalu dosomething.org zrzeszającym 5,5 ml. młodych ludzi, publikowane są statystyki pokazujące niską samoocenę młodzieży ze szkół średnich⁵.

Wśród uczniów szkół średnich 44% dziewcząt i 15% chłopców próbuje schudnąć. Ponad 70% dziewcząt w wieku od 15 do 17 lat unika uczęszczania do szkoły, kiedy źle wyglądają. Ponad 40% chłopców w gimnazjum i liceum regularnie ćwiczy w celu zwiększenia masy mięśniowej, a prawie 6% przyznało się do eksperymentowania z sterydami (Quenqua, 2014). Przewiduje się że około 20% nastolatków doświadczy depresji, zanim osiągną dorosłość (Borchard 2014).

Podstawą do niskiej oceny są u nastolatków najczęściej złe relacje z rówieśnikami i własny wygląd, który często jest źle oceniany niezgodnie ze stanem faktycznym. Niska samoocena z powodu nadwagi najczęściej nie zależy od rzeczywistej wagi nastolatka. Jest raczej zaburzeniem myślenia, nieuprawnionym przekonaniem osoby o własnej bezwartościowości z powodu niewłaściwej figury: za grubej, za chudej, niedostatecznie umięśnionej, lub z powodu wykluczenia z grupy. Gdy takie negatywne przekonanie uformuje się, przenika każdą myśl i działanie jednostki (Neuman, 2014). Można w takiej sytuacji powiedzieć, że negatywne myśli „same się myślą”, a osoba, której się to (jakże często) przydarza, nie ma świadomości, że może nie pozwolić by angażowały jej uwagę w tak niekonstruktywny sposób – że może kontrolować myśli.

W treningu myślenia pozytywnego założono, że uczestnicy programu będą działać skuteczniej jeśli będą myśleć pozytywnie, a w związku z tym, doświadczać mniej blokujących emocji. Założono, że w tym celu warto wdrożyć ich do obserwowania swoich myśli i ich wpływu na własne emocje i działania, a później stopniowo angażować ich do koncentrowania uwagi na tym, co konstruktywne i korzystne dla samopoczucia. Każdego dnia dowiadywali się czegoś nowego o sposobie funkcjonowania uwagi i możliwości skutecznego kierowania własnymi myślami. Otrzymywali wskazówki na czym warto koncentrować swoją uwagę, a w konsekwencji działania. Przez 21 dni otrzymywali prosty, pozytywny przekaz, że mogą kierować swoimi myślami i odnosić sukcesy. Choć przekazywana informacja była rzetelna i czytelna, i była na bieżąco wykorzystywana do ćwiczenia praktycznych umiejętności, najważniejszy, jak się wydaje, był ładunek emocjonalny, zarówno przekazu jak i pozytywnego doświadczenia wykonywanych zadań, w wyniku czego uczestnicy utwierdzali się w przekonaniu, że mogą swoimi myślami kierować i jeśli tylko się postarają, to potrafią to robić. (Chwedorowicz & Chwedorowicz, 2012).

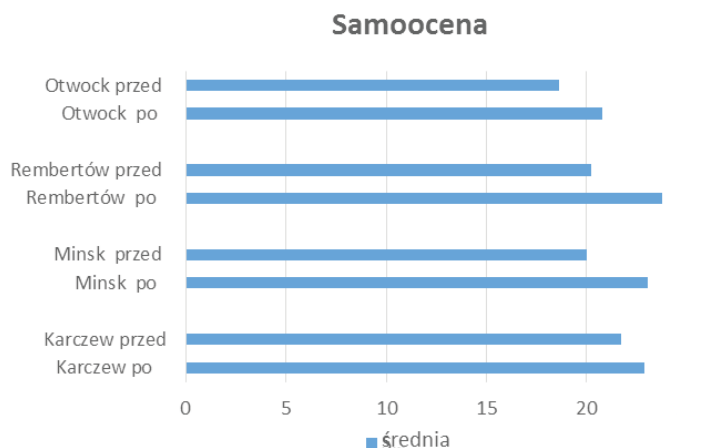
5 www.dosomething.org

8. OMÓWIENIE WYNIKÓW

SAMOOOCENA

Badanie wykonane testem Rosenberga wykazało, że udział nastolatków w Treningu Zwycięzców zwiększył ich samoocenę.

Wykres 1. Średnia samoocena uczestników przed i po Treningu Zwycięzców



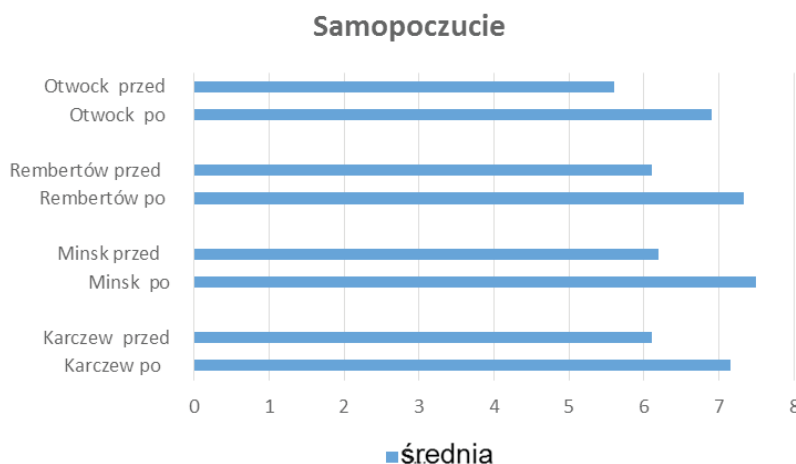
Źródło: Badania własne.

Największy przyrost samooceny nastąpił w Mińsku (Gimnazjum i LO) i Rembertowie (Gimnazjum 128).

SAMOPOCZUCIE UCZESTNIKÓW

Równoległe z samooceną wzrosło też samopoczucie uczestników Treningu mierzone w skali 0-10.

Wykres 2. Średnia samopoczucia uczestników przed i po Treningu Zwycięzców.

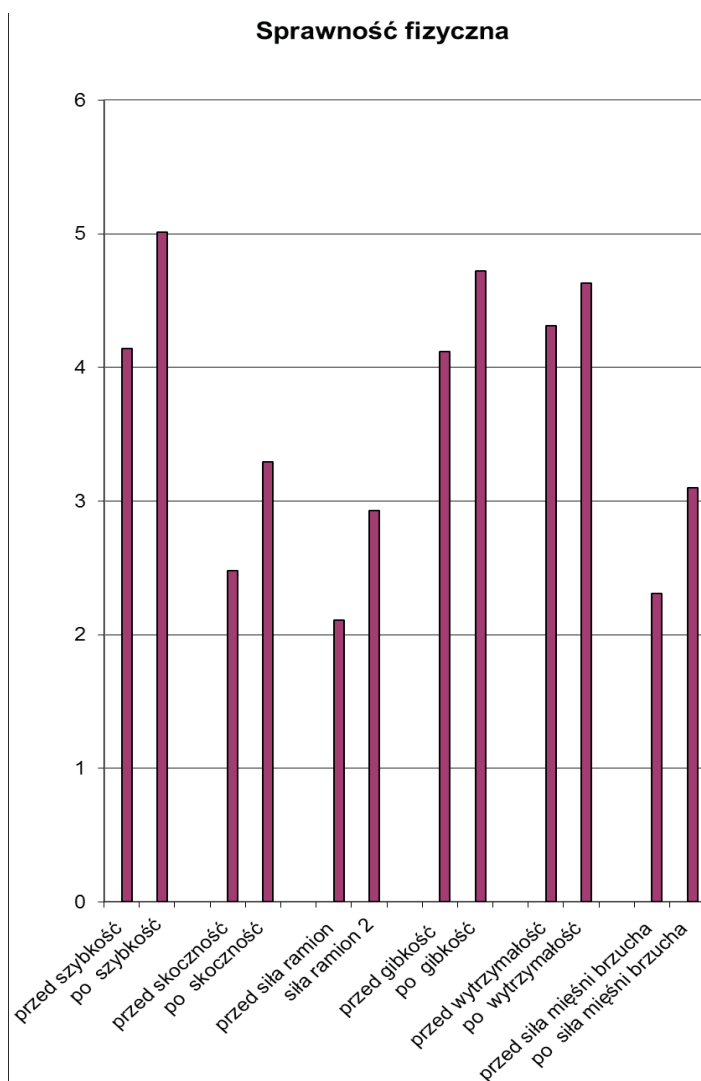


Źródło: Badania własne.

Największy przyrost samopoczucia nastąpił w Mińsku (Gimnazjum i LO) i Rembertowie (Gimnazjum 128).

Poprawa samooceny i samopoczucia uczestników Treningu Zwycięzców ma wymiar nie tylko subiektywny. Sprawność fizyczna uczestników Treningu mierzona obiektywną skalą Zuchory zwiększyła się, co – jak stwierdzają w wywiadach uczestnicy – jest powodem do dumy i zapewne przekłada się na wyższą samoocenę. Wypowiedzi uczniów zwracały uwagę na konkretne osiągnięcia, np.: *„W wyniku treningu zauważyłam wzrost gibkości, co bardzo mi pomaga w rozwijaniu mojej pasji, którą jest taniec”*.

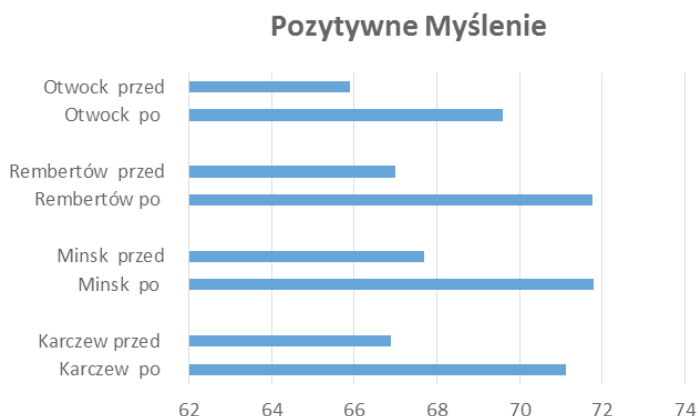
Wykres 3. Sprawność fizyczna uczestników przed i po Treningu Zwycięzców mierzona skalą Zuchory.



Źródło: Badania własne.

Poprawa samooceny i samopoczucia ma też wymiar psychologiczny. W wyniku treningu mentalnego u uczestników treningu wzrósł poziom Pozytywnego myślenia mierzony testem PM w skali 0 - 90.

Wykres 4. Średni poziom pozytywnego myślenia uczestników przed i po Treningu Zwycięzców.



Źródło: Badania własne.

Największy przyrost pozytywnego myślenia nastąpił w Mińsku (Gimnazjum i LO) i Rembertowie (Gimnazjum 128).

Uczestnicy Treningu Zwycięzców wykazywali w wywiadach dużo optymizmu i wyraźną skłonność do widzenia pozytywów. Widać to wyraźnie w przykładach wypowiedzi:

„Po pierwszym tygodniu zauważyłam, że coś się zmienia. Miałam więcej energii, mogłam się bardziej skoncentrować. Teraz po Treningu Zwycięzców mam lepsze wyniki w nauce, czuję się pewniejsza. Ogólnie czuję się lepiej fizycznie i psychicznie. Cieszę się, że wzięłam udział w Treningu Zwycięzców”.

Trening Zwycięzców pomógł mi w zmienieniu mojego niezdrowego stylu życia. Zawsze gdy wracałam do domu ze szkoły siadałam przed komputerem i robiłam przy nim lekcje. Jadłam niezdrowe jedzenie i nie rozwijałam swojej pasji. Teraz moje dni są pełne pracy. Przykładam się do nauki, odżywiam się zdrowo i co najważniejsze rozwijam swoje dwie pasje – czyli taniec i malarstwo. Nauczyłam się panować nad swoją złością oraz lepiej koncentrować się. Praca nad koncentracją była dla mnie podczas Treningu najważniejsza, gdyż miałam z tym problem. Teraz jest zadowolona ze swoich osiągnięć, które uzyskałam dzięki Treningowi Zwycięzców.

9. DYSKUSJA

Udział w „Treningu Zwycięzców” zaangażował młodzież do działania i stworzył warunki by mogła wziąć odpowiedzialność za swój własny rozwój w obszarze, na który ma bezpośredni wpływ, jakim jest ich własna kondycja fizyczna i samopoczucie. Efektem trwającego 21 dni treningu, obejmującego trening zdrowego

odżywiania, ćwiczeń fizycznych i pozytywnego myślenia, była – obok wzrostu parametrów fizycznych – powszechna poprawa samopoczucia, wzrost poziomu samooceny i pozytywnego myślenia. Największy przyrost badanych zmiennych psychologicznych nastąpił w Mińsku (Gimnazjum i LO) i Rembertowie (Gimnazjum 128). Czynnikiem, który miał największy wpływ na zróżnicowanie wyników uzyskanych w ww. zakresie, okazał się poziom zaangażowania najwyższej dyrekcji w realizację programu, co przekładało się na większe zaangażowanie nauczycieli pracujących przy jego realizacji i promocji, a ostatecznie na większe zaangażowanie i staranność uczniów, otrzymujących nie tylko coaching związany z treningiem, ale i stały dopływ informacji o wartości i wadze programu, jak również wyrazy uznania dla dobrowolnie podejmujących go uczestników. Jak się wydaje, wzrost badanych parametrów psychologicznych uzależniony był bardziej od poziomu zaangażowania niż od badanego przyrostu sprawności fizycznej.

Trening stał się w tych szkołach wielkim ogólnoszkolnym wydarzeniem, co najlepiej było widać podczas ogólnoszkolnego joggingu (z udziałem dyrekcji i zaproszonych gości z Urzędu Miasta). Dyrekcja gimnazjum i LO z Mińska zrobiła dokumentację filmową realizowaną przez regionalną TV z przebiegu treningu.

Udział w treningu, który wymagał od uczestników dużego dodatkowego wysiłku i poświęceniu swojego wolnego czasu był dobrowolny. Według opinii wielu uczestników ważnym argumentem motywującym do udziału w Treningu był udział całej szkoły (dyrekcji, kadry nauczycielskiej i uczniów).

10. PODSUMOWANIE

Trening Zwycięzców, który zrealizowany został w 4 szkołach ponadpodstawowych woj. mazowieckiego i objął nieco ponad 350 osób został zrealizowany w ramach grantu w projekcie MEN ŻyjMY z Pasją.

Okres dorastania jest okresem krytycznym w życiu młodego człowieka, często towarzyszy mu niska samoocena i negatywne myślenie. Niska samoocena i związane z nią niskie poczucie własnej wartości stanowią dla młodych ludzi szczególną trudność, ponieważ okres dorastania to czas, gdy człowiek spotyka się z nowymi dla siebie wyzwaniami, których podjęcie z sukcesem wymaga wiary we własne siły i pozytywnego nastawienia. Wyzwania tego okresu związane są głównie z rozpoczęciem nauki w gimnazjum i potrzebą nawiązywania nowych relacji, pogłębiania ich i budowania przyjaźni. Udział w „Treningu Zwycięzców” zaangażował nastolatki do działania i stworzył warunki by mogli wziąć odpowiedzialność za swój własny rozwój w obszarze, na który mają bezpośredni wpływ, jakim jest ich własne ciało i samopoczucie. Już kilkudniowy udział w treningu skutkowało poprawą sprawności fizycznej i kondycji psychicznej uczestników. Wywoływało to poczucie dumy z uzyskanych osiągnięć i prowadziło do wzrostu oceny własnej zdolności sprawczej. Trening pozytywnego myślenia ułatwiał nastolatkom dostrzeżenie wielu pozytywnych rzeczy, w tym własnych umiejętności, których wcześniej nie doceniali w swoim życiu. Zwiększył ich zdolność do kierowania swoją uwagą i koncentrowania się, co przełożyło się na poprawę wyników w nauce. Uczniowie brali odpowiedzialność za podejmowane działania, korzystając

ze wsparcia nauczycieli, którzy podczas treningu pełnili role coachów - bardziej doradców i przyjaciół niż nauczycieli. W ocenie nauczycieli, udział w treningu poprawił u uczestników zdolność do zarządzania swoimi emocjami.

Z przeprowadzonych badań wynika, że Trening Zwycięzców pozytywnie wpłynął na wzrost samooceny, samopoczucia i pozytywnego myślenia wśród uczestników treningu. Największy przyrost samooceny, samopoczucia i pozytywnego myślenia nastąpił w Mińsku (Gimnazjum i LO) i Rembertowie (Gimnazjum 128). Czynnikiem, który miał największy wpływ na zróżnicowanie wyników uzyskanych w ww. zakresie, okazał się poziom zaangażowania najwyższej dyrekcji w realizację programu, co przekładało się na większe zaangażowanie nauczycieli pracujących przy jego realizacji i promocji, a ostatecznie na większe zaangażowanie i staranność uczniów, otrzymujących nie tylko coaching związany z treningiem, ale i stały dopływ informacji o wartości i wadze programu, jak również wyrazy uznania dla dobrowolnie podejmujących go uczestników. Jak się wydaje, wzrost badanych parametrów psychologicznych uzależniony był bardziej od poziomu zaangażowania niż od badanego przyrostu sprawności fizycznej.

W pozostałych badanych szkołach, mimo wysokiego zaangażowania nauczycieli pełniących role coachów, przyrost badanych zmiennych był mniejszy.

BIBLIOGRAFIA

1. Borchard T.J., Why are so Many Teens Depressed?, Psychcentral. Accessed March 3, 2014
2. Chansky T.E., Freeing Your Child From Negative Thinking: Powerful Practical Strategies to Build a Lifetime of Resilience, Flexibility and Happiness , Da Capo Press, 2008.
3. Chwedorowicz J. (2013), Kompetencyjny model autorytetu lokalnego lidera kultury, [w]: D. Łażewska (red.) Autorytet w wychowaniu i edukacji, wyd. WSGE, Józefów,
4. Chwedorowicz A. Chwedorowicz J. (2012), Trening Zwycięzców – Zdrowy styl życia, wyd. ACAD, s. 93.
5. Chwedorowicz A. Chwedorowicz J (2013), Trening Zwycięzców- Rozwój osobisty, wyd. ACAD, s. 93.
6. Chwedorowicz A. Chwedorowicz J. (2014), Trening Zwycięzców- Zdrowo i kreatywnie, wyd. ACAD, s. 93.
7. Giedd J., The Teen Brain: Insights from Neuroimaging, Journal of Adolescent Health, Volume 42, Issue 4. (April 2008), pp. 335-343.
8. LeDoux, J.(2003), Management wisdom from a neuroscientist, Gallup Management Journal.
9. Quenqua D., Muscular Body Image Lures Boys Into Gym, and Obsession, The New York Times. Accessed March 3, 2014.
10. Neuman, M.D.F., Low Self-esteem, Psychology Today. Accessed March 3, 2014

STRONY WWW

1. <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/425204,raport-unicef-polskie-dzieci-tyja-najszybciej-w-europie.html>
2. <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/teenbrain/work/onereason.html>
3. <https://www.dosomething.org/us/facts/11-facts-about-teens-and-self-esteem>



Paweł Czarnecki

Ustav letecké dopravy, Fakulta dopravní, eské vysoké učení technické
v Praze, Prague, Czech Republic

Dejiny európskej etiky od staroveku po novovek / *The history of European ethics from antiquity to modern times*

Abstract

In the present section will describe briefly the most important ethical concepts of European philosophy. Narrowing this issue to the European philosophy seems to be deliberate, because European ethical reflection has some common features, which distinguish it from non-European ethical systems.

Key words: ethics, history of ethics.

V predmetnej časti stručne opíšem najdôležitejšie etické koncepcie európskej filozofie. Zúženie tejto problematiky na európsku filozofiu sa zdá byť zámerným, pretože európska etická reflexia má isté spoločné črty, ktoré ju odlišujú od mimo európskych etických systémov. Jednou z takýchto črt je napríklad koncepcia dobra. V európskej etike je len dobro definované pozitívnym spôsobom, pričom zlo sa definuje ako neprítomnosť dobra. Pre porovnanie, v perzských mýtoch vystupujú dvaja bohovia: Aryman – boh zla a Ormuzd – boh dobra. Ponimanie zla ako samostatnej, objektívne jestvujúcej kvality preniklo do kresťanstva pôsobením Peržana Manesa (manicheizmus), ktorý učil, že vo vesmíre jestvujú dvaja bohovia a človek má dve duše: dobrú a zlú.¹ Manicheizmus – prostredníctvom filozofie sv. Augustína – mal istý vplyv na kresťanskú filozofiu.

Prvým filozofom, ktorý urobil predmetom filozofického uvažovania morálne dobro a zlo, bol Sokrates (469 – 399 pred Kr.). Síce už pred Sokratom filozofovia prírody využívali pojem *areté* ktorý by sme mohli preložiť ako statočnosť alebo čnosti, tento pojem však pre nich nebol etickým termínom – označoval len zbehlosť vo vykonávaní nejakej činnosti alebo všeobecnú životnú šikovnosť. Až Sokrates dal pojmu *areté* význam, ktorý s týmto pojmom spájame aj my dnes. „Dochádzajú

1 Názor, podľa ktorého objektívne jestvuje len dobro, má v etike pomenovanie etický monizmus, kým názor, že objektívne jestvuje zlo, sa definuje pojmom etický dualizmus.

k presvedčeniu – píše Diogenes Laertios – že skúmanie prírody nemá žiadny praktický význam pre nás ľudí, sa Sokrates zaoberal riešením etických otázok (...).²

Pre Sokrata je cieľom etiky rozpoznanie dobra – a hoci on sám tento cieľ nikdy nezrealizoval, teda nedokázal ono dobro objaviť a pomenovať, predsa usudzoval, že poznanie dobra, plné poznanie o ňom je dostatočnou podmienkou morálneho poriadku. V hierarchii hodnôt má dobro najvyššiu pozíciu, takže jeho poznanie odstraňuje všetky konflikty hodnôt. Sokrates zároveň usudzoval, že dobro stačí poznať, aby bolo možné ho realizovať. Inštanciou, ktorá stráži realizáciu dobra a zároveň je náradím jeho poznania, je rozum. Preto tiež stačí poznať dobro, aby bolo možné stať sa čnostným človekom – poznanie o dobre je pre Sokrata identické s čnosťou (*areté*). Zlo zas vyplýva len z nedostatku poznania o dobre (alebo je tiež identické s nedostatkom tohto poznania).³

Tvrdil, že má ochranného ducha (*daimonion*), ktorý mu nikdy nehovorí, čo má robiť, hoci niekedy mu hovorí, čo robiť nemá. Pri rozumovaní používal metódu nazývanú dialektika, v ktorej je zas možné odlišiť elenktickú metódu, spočívajúcu v napádaní tvrdení oponenta spôsobom vedúcim k absurdite, a maieutickú metódu, spočívajúcu v takom vedení rozpravy, aby bolo možné dôjsť k objaveniu pravdy, ktorú už diskutujúci má, ale on sám si ju neuvedomuje. O tejto metóde písal Platón v *Teaitetos*: „Ja som úplne ako pôrodná baba: nedokážem zrodiť múdrosť, z čoho ma už ne jeden osočoval, že iných sa pýtam a sám nič na žiadnu otázku neodpovedám, pretože nemám nič múdre, čo by som povedal, takže mi nadávajú správne. Príčinou toho je: boh mi káže zberať plody a rodiť nedovolí.“⁴ Podľa Aristotela, Sokrates pri budovaní definície všeobecných pojmov využíval aj indukciu: myslel si, že najprv je potrebné zozbierať príklady slov, ktorým všetky stránky sporu, ako sa zdá, priznávajú istý obsah, následne skúmať, čo je vo význame týchto slov spoločné a na tomto základe vybudovať definíciu všeobecného pojmu (teda napríklad definíciu nábožnosti alebo spravodlivosti odtrhnutú od náhodných vlastností spojených s istými formami praktizovania nábožnosti alebo spravodlivosti).⁵

Pre Platóna (427 – 347 pred Kr.) je dostatočnou podmienkou čnostného života samotná túžba po dobre vyplývajúca z jeho zamilovania. Platón usudzoval, že človek, ktorý skutočne miluje dobro, bude toto dobro aj hľadať a konať ho. Toto hľadanie dobra však Platón vníma odlišne než Sokrates: nakoľko mal pre Sokrata rozum objaviť a poznať dobro tvoriace integrálny prvok sveta, natoľko Platón, preberajúc od pytagorejcov vieru v nesmrteľnosť a putovanie ľudskej duše, uznal, že ľudská duša mala kedysi poznanie o dobre, avšak spájajúc sa s telom o toto po-

2 I. Kronska, *Sokrates*, Warszawa 1964, R. Palacz, *Sokrates*, Zielona Gora 1994, Diogenes Laertios, *Zywoty i poglady slynnnych filozofow*, Warszawa 1984, diel II, s. 21.

3 Porov. J. Legowicz, *Historia filozofii starozytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 176.

4 Platón, *Teajtet*, Warszawa 2002, s. 150 c-d.

5 Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, 1078 b 24. Prameňom poznatokov o živote a názoroch Sokrata sú dialógy Platóna (zvlášť skoré), poznámky roztrúsené v dielach Aristotela, dielo Ksenofanesa *Spomienky o Sokratovi* a komédia Aristofana. A. Schweitzer postrehol, že je ľahšie zrekonštruovať názory Ježiša než Sokrata, pretože o Ježišovi písali nevzdelaní ľudia, kým o Sokratovi „literáti, ktorí do jeho portréту vtláčili pečať vlastného talentu“. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, London 1954, s. 6. Porov. Tiež W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, Warszawa 2000.

znanie prišla. Vo Faidrovi písal: „Duša nemôže vidieť sama cez seba, zviája sa vo svojej temnote a vidí, aké strašné je väzenie, v ktorom ju držia chůtky tela, pričom samotný väzeň pomáha zatiahnuť si vlastné putá.“

Preto je poznanie dobra pre Platóna úsilím duše, smerujúcim k pripomenutiu si kedysi vlastnených poznatkov. Poznanie spočívajúce v pozorovaní vecí zmyslami by nebolo oslobodením duše, ale opačne, bolo by jej zotročením, pretože veci, ktoré vnímame zmyslovo, sú len odrazom vlastnej podstaty (idey), ktorá jestvuje pomimo nich a je neprístupná zmyslovému poznaniu. „Ak teda ide o to, čo sa mne zdá – písal Platón v Štáte – zdá sa mi to tak, že na vrchole sveta stojí idea dobra a je veľmi ťažké ju zachytiť, ale kto ju zachytí, ten uváži, že ona je pre všetko príčinou všetkého, čo je správne a krásne, že vo viditeľnom svete od nej pochádza svetlo a jeho Pán, a vo svete myšlienok vládne a rodí pravdu a rozum, takže ju musí vidieť ten, kto má v súkromnom alebo verejnom živote konať rozumne.“⁶ Platón rozlišuje dva druhy tohto mimo zmyslového poznania: diskurzívne poznanie, spočívajúce v logickom rozumovaní, ako aj poznanie intuitívne, ktoré je bezprostredným pozorovaním ideí rozumom.

Platón rozlišoval tri časti duše, ktorým zodpovedali jednotlivé morálne čnosti: rozumnej časti zodpovedala čnosť múdrosti, čnosť statočnosti slúžila potlačeniu popudlivosti a jej podriadeniu rozumu, čnosť umiernenosti zas bola schopnosťou potlačenia žiadostivosti. Udržaniu harmónie medzi týmito čnosťami slúžila čnosť spravodlivosti. Adekvátne tomu jestvujú štyri druhy zla duše: nepoznanie, zbabelosť, nezdržanlivosť a nespravodlivosť.⁷

Ďalšiu koncepciu dobra navrhol Aristoteles (384 – 322 pred Kr.), ktorý sa považuje za tvorca etiky ako odlišnej a samostatnej filozofickej disciplíny. Tento filozof podriadil platónsku ideu dobra kritike, tvrdiac: „Ak totiž jestvuje nejaké jedno dobro, ktoré môže rozhodovať o všetkom, čo je dobré, alebo môže mať odlišné bytie samo v sebe, tak je zřejmé, že človek by ho nemohol svojim konaním získať ani dosiahnuť práve tie vlastnosti, pričom práve tieto vlastnosti musí mať to, čo hľadáme.“⁸ V úvode *Nikomachejskej etiky* Aristoteles tvrdí, že dobro je cieľom ľudského smerovania a že skutočným dobrom, teda tým, ktoré je predmetom uvažovania filozofie, je to, k čomu sa smeruje vzhľadom na dobro samo (a nie vzhľadom na niečo iné, k čomu je to čosi prostriedkom).

Poznanie dobra neprebíha cestou abstraktného rozumovania ako u Platóna, ale cestou praktického rozumovania, spočívajúceho v znalosti ľudskej prirodzenosti a v konkrétnych okolnostiach, v akých sa koná. Aristotelov postup spočíva v analyzovaní toho, čo ľudia považujú za dobré – na základe týchto analýz Aristoteles dochádza k záveru, že tým, po čom ľudia túžia vzhľadom na ne samo, je *eudai-*

6 Platón, *Panstwo*, Warszawa 1958, s. 155.

7 Svoje filozofické názory (rovnako aj etické) Platón vysvetlil predovšetkým v tzv. skupine dialógov stredného veku. Patria k nim, medzi inými, nasledujúce diela: *Hostina* (o láske), *Fedon* (o nesmrteľnosti duše), *Fajdros* (o kráse), Štát kniha II-X (o spravodlivosti v štáte), *Teaitetos* (o poznaní). V dielach pochádzajúcich z posledného obdobia Platónovho života je trochu prepracovaná náuka o ideách (Zákony). Z tohto obdobia pochádzajúci dialóg Filébos hovorí o rôznych druhoch dober.

8 Aristoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, 1096b 32-34.

monia. Tento termín sa vo všeobecnosti vysvetľuje ako „šťastie“, je však potrebné pamätať na to, že u Aristotela má širší význam a zahŕňa aj správne chovanie sa a všeobecný úspech v živote. Dobro nejestvuje, teda pomimo svet nie je abstraktnou ideou, ale je stotožňované s istým stavom (*eudaimonia*), ktorý by sa jednotlivec mal snažiť dosiahnuť. Svojskou funkciou človeka je „konanie duše v súlade s rozumom“, a teda, „najvyšším dobrom človeka je konanie duše v súlade s požiadavkami tejto statočnosti“⁹ (t.j. rozumného konania).

Šťastný človek je zároveň čnostným človekom, čnosť zas spočíva v schopnosti nájdania zlatého stredku medzi krajnosťami. Statočnosť napríklad spočíva v nájdení správnej miery medzi dvoma krajnými protikladmi: zbabelosťou a bezohľadnosťou; hojnosť – v nájdení správnej miery medzi rozmarnosťou a skúposťou, atď. Etická statočnosť u Aristotela spočíva v schopnosti výberu správneho stredku medzi preháňaním v konaní a nedostatočným konaním. Pre človeka sú zhubnými tak nadmiera, ako aj akýkoľvek nedostatok.

Čnosť však nie je dostatočnou podmienkou *eudaimonie* – čnostný človek by mohol byť zároveň trpiacim človekom a utrpenie vylučuje *eudaimoniú*. Šťastný človek síce v živote koná čnostne, ale až celkový pohľad na ľudský život umožňuje zhodnotenie, či je tento život šťastným, alebo nie. Čnosť nie je vrodená, ale získava sa konaním dobrých skutkov. Morálnemu hodnoteniu podliehajú len skutky závislé od vôle, avšak je nemožné uznať za odsúdeniahodné alebo chvályhodné skutky vykonané napríklad pod nátlakom. Je nemožné určiť zostavu čností cestou diskurzívneho myslenia – dá sa to urobiť len cestou empirických výskumov. Čnosť je však veľmi veľa, pretože každá ľudská činnosť má jej zodpovedajúcu čnosť.¹⁰

Aj cynici a cirenejci si mysleli, že cieľom konania by malo byť dosiahnutie šťastia. Zdôrazňovali nevyhnutnosť dosiahnuť nezávislosť od vonkajších okolností, kládli dôraz na oslobodenie sa od pozitívnych túžob a smerovania k ich uspokojeniu, čo malo dovoliť vyhnúť sa sklamaniam a utrpeniu. Pre Antisthenesa je čnosť identická so zrieknutím sa túžob – zriekajúc sa túžob sa prestávame obávať straty čokoľvek, a tým samým už nemôžeme zakúsiť krivdu. Aj cirenejci zdôrazňovali, že cieľom ľudského života by malo byť skôr vyhýbanie sa utrpeniu než smerovanie k uspokojeniu, ba dokonca, ak smerujeme k nemu, tak podmienkou uspokojenia našich túžob je ich obmedzenie.¹¹

Rovnako aj pre stoikov (ako napokon aj pre celú grécku etiku po Sokratovi) je charakteristickým spájanie čností so šťastím.¹² Podobne ako cynici, stoická škola hlásala, že je potrebné zrieknuť sa túžob týkajúcich sa vonkajších vecí, pretože ich uspokojenie nezávisí výlučne od nás samých. Jedinou vecou, po ktorej by sme mali

9 Aristoteles, *Etyka nikomachejska, Etyka wielka, Etyka eudemejska* /v./; Aristoteles, *Dziela wszytkie*, Warszawa 1996, diel V, s. 89, 309, 403.

10 Porov. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki. Studium z Arystotelesu*, /v./ W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971.

11 Porov. A. MacIntyre, *Krotka historia etyki*, Warszawa 2001, s. 94n.

12 Autorom populárnych etických diel je Seneca (3 – 65 po Kr.), reprezentujúci tzv. mladší stocizmus, charakterizujúci sa živým záujmom o problémy morálky, s vynechaním logických a epistemologických problémov, aké stretávame u skorších stoikov. K najznámejším dielam Senecu patria: *O krátkosti života, O šťastnom živote, Morálne listy Luciliovi*. Prínos stoických etických názorov obsahuje aj dielo Epikteta (50 – 130 po Kr.) *Priručka morálky*.

túžiť, je čnosť, ktorá je jediným skutočným dobrom. Keďže všetko, čo sa deje vo vesmíre, je podriadené Logosu, tak aj človek by mal konať v súlade so zásadami Logosu. Človeka, ktorý si uvedomuje jestvovanie kozmického poriadku a súhlasí s ním, stoici nazývali čnostným človekom a toho, ktorý sa proti nemu búri, bezohľadným človekom. Napriek tomu, že by sme nemali klásť dôraz na dobro niekoho pomimo čnosť, tak medzi týmito netrúvacnými, pomíňajúcimi sa vecami sú niektoré viac, iné zas menej hodné voľby – takýmto spôsobom sa stoici vyhli krajností, do ktorých upadli cynici. Mysleli si, že život v spoločnosti je v súlade s Logosom, preto človek by mal dosahovať rovnakú blízkosť voči iným ľuďom (napokon voči celému ľudstvu), akú má voči sebe samému.¹³

Pre Epikura¹⁴ (341 – 270 pred Kr.) bola čnosť prostriedkom k dosiahnutiu šťastia, spočívajúceho v prežívaní potešenia. Medzi rôznymi potešeniami niet kvalitatívnych rozdielov, sú len kvantitatívne – potešenia môžu byť viac alebo menej intenzívne. Pre dosiahnutie šťastia je postačujúcim už to, že niet utrpenia, čo prežívame ako potešenie. Podobne ako cynici, Epikuros si myslí, že zrieknutie sa túžby po intenzívnom potešení je podmienkou šťastia, pretože prežívanie týchto potešení vo všeobecnosti vedie k nešťastiu. Zdá sa, že zásadný rozdiel medzi epikureizmom a stoicizmom spočíva vo vzťahu k čnosti: nakoľko je čnosť pre stoikov dostatočnou podmienkou šťastia a človek by mal smerovať k čnosti nezávisle od potešenia, tak pre Epikura je čnosť prostriedkom k dosahovaniu potešenia.¹⁵

Vo všeobecnosti, staroveká etika, podobne ako celá staroveká filozofia, má isté charakteristické črty, odlišujúce ju od neskoršej európskej filozofie. Predovšetkým, ako postrehol medzi inými Alasdair MacIntyre, morálny jazyk u Grékov nerozlišoval medzi morálnymi cieľmi a prirodzenými túžbami jednotlivca. Cieľom gréckej etiky bolo nielen hľadanie odpovede na otázku, aké konanie je dobré, ale, predovšetkým, aké konanie jednotlivcovi zaručí úspech. MacIntyre sa odvoláva napríklad na pojem *eudaimonia*, ktorý označuje tak dobré konanie, ako aj celkový úspech. Na rozdiel od gréckej etiky, súčasná etika formuluje otázku trochu odlišne – nepýta sa už, ako je potrebné konať, aby bolo možné v živote dosiahnuť úspech, ale ako je potrebné konať, aby človek konal dobre.¹⁶

Tiež je potrebné pripomenúť, že staroveká filozofia, teda aj etika, mala objektivistický charakter, t.j. zaujímala sa o vysvetľovanie vonkajších vecí vzhľadom na jednotlivca (s oným objektivistickým spôsobom myslenia ako prvý skoncoval sv. Augustín¹⁷). Pre starovekých filozofov základnou inštanciou, ktorú by mal človek v konaní využívať, bol rozum a nie napríklad vôľa či intuícia (opäť s tým ako prvý skoncoval sv. Augustín). Ciele, aké pred človeka kládli grécki filozofi (šťastie,

13 Porov. R. Palacz, *Klasycy filozofii*, Warszawa 1988, s. 53n. Je vhodné pripomenúť výrok Montesquia na tému stoickej etiky: „Zásady neboli nikde hodnejšie človeka a schopnejšie vychovať dobrých ľudí než u stoikov; a keby som mohol na chvíľu zabudnúť, že som kresťanom, nešťastie zenonovej sekty by som dal na zoznam nešťastí ľudského druhu.“ Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 2002, s. 471.

14 Z etických diel Epikura sa zachoval jedine List Menoikeovi, ktorý zachoval Laertios. Dôležitým prameňom o názoroch Epikura je aj Lukréciovo dielo O povahe vecí, obsahujúce plný výklad názorov tohto filozofa.

15 Porov. A. MacIntyre, *Krotka historia...*, s. 152n.

16 Tamtiež, s. 127.

17 Porov. Sw. Augustyn, *Wyznania*, Krakow 1995.

čnosť, prosperita), boli v plnosti dosiahnuteľné (stoici dokonca usudzovali, že ľahko dosiahnuteľné).

Spolu s rozšírením sa kresťanstva v Európe v prvých storočiach nášho letopočtu boli dovtedajšie normy konania a názory na morálku nahradené novými. Onú novú morálku by sme mohli najjednoduchšie charakterizovať ako zbierku morálnych zásad dodržiavaných osobami, ktoré prijali kresťanské náboženstvo. Základná zbierka týchto zásad je obsiahnutá v Novom zákone¹⁸, avšak počas dvoch tisícov rokov jestvovania kresťanstva vzniklo množstvo ich interpretácií, ako aj filozofické systémy, ktoré sú tvorené rozličným ponímaním etiky. V tejto práci predstavím najprv všeobecné zásady kresťanskej morálky a potom predstavím dve obmeny kresťanskej etiky: etiku sv. Augustína a etiku sv. Tomáša.

Zásadné *novum* kresťanskej etiky bola zásada lásky k blížnemu, týkajúca sa dokonca aj nepriateľov. Dovtedajšia zásada, ktorá hlásala, že láska patrí len priateľom a nepriateľov by sme mali nenávidieť, je nahradená prikázaním: milujte svojich nepriateľov a modlite sa za tých, čo vás prenasledujú (Mt 5,43-47). Zásada lásky k blížnemu má v kresťanskej etike pozitívny charakter, to znamená, že rozsah jej záväznosti sa neobmedzuje len na zdržiavanie sa ubližovania „nepriateľom“, ale na aktívne konanie v prospech ich dobra. Sv. Pavol píše: „Kým teda máme čas, robme dobre všetkým, ale najmä členom rodiny veriach.“ (Gal 6,10).

Zdrojom autority kresťanskej etiky je Ježišovo učenie obsiahnuté v *evanjeliách*¹⁹. Táto náuka sa zas vzťahuje na pravdy obsiahnuté v Starom zákone. Starozákonné zásady však nie sú ani zrušené a nahradené novými, ani rozvinuté, ale len akoby prenesené na vyššiu úroveň. V *Reči na Hore* Ježiš zdôrazňuje: „Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť.“ (Mt 5,17). Kresťanská etika je teda čímsi viac než len rozvinutím prikázaní Dekalógu, je novou etickou kvalitou. Morálne konanie už nespočíva vo vyplňaní jednotlivých predpisov ako v židovskej etike, ale získava formu vedomého smerovania k morálnej dokonalosti („Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský Otec.“ Mt 5,48).

Kresťanská morálka v sebe obsahuje isté elementy, ktoré sa vyskytujú aj v iných obmenách morálky, či priam – v istej forme – vo všetkých spoločnostiach. Zásada: „Všetko, čo chcete, aby ľudia robili vám, robte aj vy im,“ (Mt 7,12) je toho dokonalým príkladom. Tým, čo odlišuje kresťanskú etiku, je bezpochyby radikalizácia príkazov – odpúšťať sme povinní nie preto, aby sme si napríklad získali neprajníka, ale preto, že Boh odpúšťa svojim nepriateľom, pričom niet hraníc tohto odpustenia, pretože aj Božie odpustenie je neobmedzené. Prikázanie lásky voči druhému človeku má byť nezištné a má zaväzovať nezávisle od toho, či nás s týmto človekom spája niečo spoločné, alebo nie. Poskytujúc pomoc druhému človeku si nemôžeme nárokovať na vlastný prospech (nemôžeme sa teda napríklad motivovať odmenou vo večnosti), ale pomoc má byť nezištná, pričom konajúc v prospech druhých by sme mali zabúdať na seba samých (Lk 18,9).

18 Štyri evanjeliá, Listy sv. Pavla.

19 O zásade lásky k blížnemu: Evanjelium sv. Matúša 4,43-44; List sv. Pavla Rimanom 12,17.21.

Ježiš nepredkladal konkrétne odporúčania týkajúce sa jednotlivých problémov. Jeho náuka je skôr všeobecnou kritikou zabehnutých spôsobov konania než zbierkou jasne spresnených zásad (je potrebné si všimnúť, že keby Ježiš sformuloval takúto zbierku, kresťanskí teológovia by sa museli zmáhať s problémami spojenými s prispôbením oných zásad meniacej sa historickej a kultúrnej realite). Vzájomná láska je síce zo začiatku obmedzená na kruh najbližších Ježišových učeníkov, ale onen stav je prechodný a definitívnym cieľom je pripojenie celého ľudstva k tomuto kruhu.

Jednou z prvých filozoficky významných interpretácií zásad kresťanskej etiky obsiahnutých v *Novom zákone* je etika sv. Augustína (354 – 430)²⁰. Augustín prevzal od Platóna presvedčenie, že cieľom filozofie je dosiahnutie šťastia – na základe Nového zákona však tvrdil, že šťastie spočíva v poznaní Boha. „Filozofia – písal – sľubuje jasné poznanie skutočného a ukrytého Boha a takmer ho dovoľuje vidieť cez jasom prežiarené mračná.“²¹ Veľký význam pripisoval vnútornej iluminácii, ktorá je zdrojom poznania, a to aj morálneho. Pre Augustína je Boh morálnym vzorom, ale tiež definitívnym sudcom. Toto tvrdenie sa spája s augustínovskou koncepciou morálneho dobra a zla: podľa Augustína Boh nemôže byť konateľom zla, ale jedine dobra. Zlo však spočíva v nedostatku dobra, čo zas vyplýva zo slobodnej vôle. Voliac si život hodný človeka, človek sa v podstate stáva podobným skôr diablove než človeku. Ľudský rozum môže byť osvietený Božou milosťou, ktorá je zároveň dôvodom rozdelenia ľudí na spasených a odsúdených, patriacich do božieho štátu alebo do pozemského štátu. V diele *O božom štáte* Augustín píše: „V pozemskom štáte vnímame dve postavy, jednu prejavujúcu vlastnú prítomnosť, druhú slúžiacu svojou prítomnosťou predstaveniu nebeského štátu. Hriechom skazená prirodzenosť však rodí občanov pozemského štátu, občanov nebeského štátu zas rodí milosť, oslobodzujúc prirodzenosť od hriechu; tamtí sa nazývajú nádobami hnevu, títo nádobami milosrdenstva“ (*O panstwie bozym*, XV, 2). Reprezentantom božieho štátu na zemi je Cirkev a celé dejiny ľudstva sa stávajú dejinami boja dobra so zlom, v ktorých napokon zvíťazí dobro. Augustín síce varoval, že treba milovať ľudí a prekonávať ich chyby, avšak Augustínova náuka sa v stredoveku stala teoretickým opodstatnením zasahovania Cirkvi – ktorá vnímala seba ako reprezentanta božieho štátu na zemi – do politických záležitostí.

Morálne názory Augustína trefne vyjadruje veta: „Miluj a rob, čo chceš!“ Znamená to, že ak konanie vyplýva z lásky (v kresťanskom ponímaní), tak nezávisle od toho, čo sa robí, konanie je morálne dobré. V homílii k 1. Listu sv. Jána (hom. 7,8) Augustín píše: „Otec trestá syna, obchodník pochlebuje otrokovi. Keby si dal obidva skutky – trest a jemnosť – na výber, kto by si nevybral jemnosť a nezavrhol bitku. Nejednen skutok sa navonok javí ako dobrý, hoci nevyrastá z koreňa lásky. Podobne aj kvet má trnie. Nejednen skutok sa javí ako prísny a tvrdý, hoci sa deje kvôli výchove, z pohnútok lásky. Preto ti ponúkam jednu krátku vetu: Miluj, a rob, čo chceš!“²²

20 Sw. Augustyn, *Wyznania; O panstwie bozym*; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki swietego Augustyna*, Warszawa 1953.

21 Sw. Augustyn, *Przeciwko akademikom*, Warszawa 1977, diel I, s. 3.

22 Porov. Tiež J. Salij, *Rozmowy ze sw. Augustynem*, Poznan 1985, s. 132n.

Augustín bol po celý svoj život do istého stupňa pod vplyvom manichejskej náuky o dualizme dobra a zla a táto náuka veľmi jasne ovplyvnila jeho etické názory. Pre tohto filozofa je svet – podobne ako všetko, čo jestvuje – dobrý, pretože je dielom Boha. Ak sa v tomto svete objavuje zlo, je len neprítomnosťou dobra a táto neprítomnosť vzniká na základe slobodnej vôle, akou Boh obdaroval ním stvorené bytosti. Zlo vzniká vtedy, keď bytosti obdarované slobodnou vôľou odmietajú konať dobro – namiesto smerovania k vyšším cieľom si volia smerovanie k nižším. Boh síce mohol predísť jestvovaniu zla, neurobil to však, pretože zlo harmonizuje svet a je potrebné – vďaka nemu budú hriešnici potrestaní a suma dobra vo svete, v ktorom jestvuje aj zlo, prevyšuje dobro, ktoré by jestvovalo vo svete pozbavenom zla.

Vplyv manicheizmu je zvlášť viditeľný v augustínovskej náuke o milosti a predeterminácii. Augustín si myslel, že Boh daruje milosť jedným ľuďom – a tí sú spasení – nedáva však milosť iným, ktorí sú odsúdení. Človek si však milosť nemôže zaslúžiť, jedine Boh rozhoduje, komu ju chce dať. Keďže človek, ktorého Boh neobdaruje milosťou, nemôže konať dobro, tak to Boh rozhoduje o tom, kto bude konať dobro a kto konať zlo.²³

Sv. Tomáš (1225 – 1274) zas buduje kresťanskú etiku v nadväznosti na etiku Aristotela.²⁴ Pre Tomáša by malo byť cieľom ľudského smerovania dobro, pretože najväčším dobrom je Boh, takže to On by mal byť cieľom našich túžob. Dosahujúc toto najvyššie dobro dosiahneme zároveň aj šťastie, pretože šťastie spočíva v poznaní najvyššieho dobra, teda Boha. Podobne teda ako Augustín, aj sv. Tomáš považuje šťastie za cieľ ľudského života. Prameň šťastia by mal byť trvalý a istý, preto človek nedokáže nájsť šťastie v časnom živote. Skutočné šťastie je možné nájsť iba v Bohu.²⁵ „Definitívny cieľ človeka – píše Tomáš – a každej rozumnej substancie sa nazýva šťastím alebo blahom.“²⁶ Avšak, vo svete jestvujú aj iné, nižšie dobrá, po ktorých je tiež potrebné túžiť, zachovávajúc však príslušnú mieru.

Jestvuje však istá hierarchia hodnôt, ktorú musí človek rozpoznať, riadiac sa rozumom, (čo odlišuje Tomáša od Augustína, pre ktorého základnou inštanciou, riadiacou sa naším konaním, bola vôľa). Sv. Tomáš modifikuje aj aristotelovský zoznam čností, pridávajúc k nemu pokoru, nábožnosť, ktorú chápe ako náklonnosť k plneniu náboženských povinností, a tiež „nadprirodzené čnosti“: vieru, nádej a lásku. Tomáš sa stavia aj proti nadmernej askéze, ktorú opisuje ako „obetovanie Bohu ukradnutých darov“. Kresťanská etika (teda aj etika Augustína a Tomáša) je teleologickou etikou (gr. *telos* – cieľ), pretože vysvetľuje ľudské konanie vzhľadom na jeho konečný cieľ, ktorým je šťastie spočívajúce v prebývaní s Bohom. Pre Tomáša prebývanie s Bohom spočíva v poznaní Boha, pretože poznanie (podľa Aristotela) je najvyšším druhom aktivity človeka.

23 E. Gilson, *historia filozofii chrzescijanskej w wiekach srednich*, Warszawa 1987.

24 Sv. Tomáš je autorom troch veľkých filozofických diel obsahujúcich celý výklad jeho názorov: Filozofická suma (*Summa contra gentiles*), Teologická suma a Komentáre k Sentenciám Petra Lombarta. Porov. Tiež *Dziela wybrane*, Poznan 1984.

25 Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 65,-a 2.

26 Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q.65.

Veľký vplyv na neskoršie etické koncepcie mala tomistická koncepcia prirodzeného práva. Sv. Tomáš sa snažil poukázať na tie zásady verejného života, ktoré sú dostupné rozumu nezávisle od zjavenia. Boh ustanovil určité zákony a úlohou – ak nie všetkých, tak prinajmenšom mudrcov – je ich poznanie a prispôsobenie sa im. Človek by mal konať v súlade s „prirodzeným právom“, ktorý je zbierkou zásad riadiacich tak ľudský život, ako aj svet prírody. Tento zákon pochádza od Boha, človek ho však môže poznať, pretože ho má „vpísaný do srdca“ (Rim 2,15). Schopnosť rozpoznávania tohto práva (človeku prislúchajúci morálny zmysel) nám dovoľuje odlíšiť dobro od zla, klamstvo od pravdy. Prirodzené právo je opakom ustanoveného práva, odlišujúceho sa v rôznych historických dobách a v rôznych kultúrach. Prirodzené právo preto zaväzuje všetkých ľudí, nezávisle od kultúrnych rozdielov. Človeku nemôže nikto zobrať tento zákon, pretože patrí k prirodzenosti človeka. Prirodzené právo sa zhoduje s ľudskou prirodzenosťou: „Čokoľvek (...) sa stavia proti poriadku rozumu, sa tým tiež stavia proti prirodzenosti človeka ako človeka. To zas, čo je v súlade s rozumom, je tým tiež zhodné s prirodzenosťou človeka ako človeka.“²⁷ Koncepcia prirodzeného práva sv. Tomáša je rozchodom s názorom sv. Augustína (ktorého filozofia sa stala základom oficiálnej náuky rímskokatolíckej cirkvi). Augustín totiž usudzoval, že prirodzenosť človeka je skazená hriechom a že oslobodzovanie sa od tohto hriechu by malo spočívať práve v prekonávaní tejto prirodzenosti. „Ako si totiž sám človek – písal Augustín – aj keby sa vnútorné radoval Božím zákonom, dokáže poradiť s iným zákonom vo svojom tele, bojujúcim so zákonom jeho rozumu.“²⁸ Zákon pochádzajúci od Boha je teda protikladom zákona pochádzajúceho z ľudskej prirodzenosti. Sv. Tomáš však uznal, že prirodzené právo je ukryté v každom človeku (nie len kresťanovi) vďaka božskému osvieteniu. V neskorších storočiach sa teória prirodzeného práva obmedzuje na tvrdenie, že zákony riadiace život spoločností a jednotlivcov tvoria – podobne ako napríklad zákony fyziky – prvok prírody a úlohou filozofov je objaviť ich.

Kresťanská etika sa občas stretávala s kritikou, pričom táto kritika sa týkala tak samotnej podstaty tejto morálky, ako aj jej praktickej realizácie. Napríklad Alasdair MacIntyre považuje za „paradox kresťanskej etiky“ fakt, že táto etika smeruje k vypracovaniu zásad konania pre celé spoločnosti, kým prvotné zásady kresťanskej morálky sa týkali jednotlivcov alebo nanajvýš malých spoločností. Podľa tohto autora, prvotná kresťanská morálka bola „dočasnou“²⁹, pretože mala zaväzovať v relatívne krátkom období až do druhého príchodu Krista a konca čias. Okrem toho, podľa MacIntyru, cieľom Ježiša nebolo vypracovanie úplne novej morálky, ale len náprava chýb v jestvujúcej farizejskej morálke. Keďže však druhý príchod Krista zatiaľ nenastúpil – argumentuje MacIntyre – „kresťanská cirkev od tamtych čias hlása etiku, ktorá nemôže mať žiadne využitie vo svete, v ktorom sa ešte nezavřila história.“³⁰

Na tieto výhrady (často sa objavujúce v etickej literatúre) sa však dá odpovedať jednoduchým spôsobom. Z faktu, že kresťanská morálka mala zaväzovať v rela-

27 *Summa theologiae*, I-II, 71, čl. 2, diel 12, s. 14.

28 Sv. Augustyn, *Wyznania*, VII, 21.

29 Formulácia autora.

30 A. MacIntyre, *Krotka historia...*, s. 162.

tívne krátkom časovom období, vôbec nevyplýva, že ak druhý príchod Krista ešte nenastúpil, tak prestala zaväzovať. Tiež nie je pravdou, že táto etika sa vzťahuje na jednotlivca, podobne ako nie je pravdou, že sa vzťahuje na spoločnosti: rovnako ľahko je možné predstaviť takú jej interpretáciu, z ktorej bude vyplývať, že je skôr povzbudením ku konaniu, tak v individuálnom, ako aj spoločenskom rozmere.

Kresťanskej morálke sa tiež niekedy vyčíta (v každom prípade sa to vyčítalo II. Vatikánskemu koncilu), že vzbudzuje netoleranciu medzi inými náboženstvami (tak inými kresťanskými denomináciami, ako aj – zvlášť – voči judaizmu). Kritici tejto morálky tiež obracajú pozornosť na to, že táto morálka má represívny charakter a sťažuje seberealizáciu jednotlivca, čo, zdá sa, potvrdzujú súčasné psychologické analýzy. Okrem toho sa poukazuje na to, že táto morálka je založená na systéme odmien a trestov, teda nemá nič spoločné s tým, čo považujeme za morálne konanie. Táto morálka tiež vedie, podľa kritikov, k sformovaniu sa istých vzorcov reagovania bez ohľadu na meniace sa okolnosti. Obhajcovia kresťanskej etiky odpovedajú, že tieto výhrady sú správne nanajvýš tak vo vzťahu k istému spôsobu chápania tejto etiky, ktorý je nie tak realizáciou ideálov kresťanskej morálky, ale jej deformáciou. Skutočne kresťanská morálka nemá viesť k netolerancii, k degenerácii osobnosti, nemala by sa riadiť príslubmi odmien a pod.³¹

Do čias osvietenstva bola filozofická reflexia ovládnutá náboženskou teológiou, na základe ktorej sa robili závery, že morálne povinnosti vyplývajú z istého prirodzeného (božského) poriadku vecí. Tento teologický spôsob myslenia bol spochybnený až v období renesancie (definitívne odmietnutý v osvietenstve). Jedným z prvých filozofov, ktorí kritizovali kresťanskú etiku, bol Michel de Montaigne (1533 – 1592). Podľa tohto mysliteľa, väčšina ľudí nie je schopná čeliť požiadavkám tejto etiky, ba čo viac, sugeroval, že nejestvuje jedna spoločná zbierka zásad, ktorou by sa mohli riadiť všetci a každý z nás si musí nájsť svoju vlastnú etiku v súlade so svojou povahou. Montaigne si tiež myslel, že pre správne fungovanie štátu je dostatočné dodržiavanie zákona, pretože zákon, a nie morálka, je schopný predložiť presné zásady konania. Právne predpisy však nie sú tým istým ako morálne normy – sú relatívne, v rôznych štátoch zaväzuje rôzny zákon a povinnosťou občana je absolútne dodržiavanie zákona platného v jeho krajine.

Podstatnou otázkou, ktorá sa objavila spolu so spochybnením stredovekého obrazu sveta, bola otázka týkajúca sa právoplatnosti moci. Keďže názor, podľa ktorého poslušnosť jednotlivca voči panovníkovi vyplýva z prirodzeného poriadku vecí, bol odmietnutý, bolo potrebné odpovedať na otázku, prečo vôbec majú jedni ľudia poslúchať príkazy iných ľudí.

Jeremy Bentham (1748 – 1832), vychádzajúc z pozorovania každodenného ľudského správania, došiel k záveru, že ľudia sa vo svojom konaní riadia len dvoma druhmi skúseností: potešením, ktoré chcú dosiahnuť, a nepríjemnosťou, ktorej sa vyhýbajú.³² Pre Benthama sú potešenia jednoduchými kvalitami, t.j. neodlišujú

31 Porov. R. Preston, *Etyka chrzescijanska, /w:/ Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002, s. 124n.

32 Władysław Tatarkiewicz kritizuje tento názor ako nejasný, pretože, ako postrehol, nejestvujú čisté skúsenosti potešenia ani nepríjemností, ale tieto pocity sa len pripájajú k iným skúsenostiam, okrem toho zas príjemné skúsenosti pôsobia na seba navzájom zvyšujú alebo

sa kvalitou, ale len množstvom. Hodnotiac potešenia sa riadime siedmimi kritériami: ich intenzitou, trvácnosťou, istotou, blízkosťou, pravdepodobnosťou, že po potešení prídu ďalšie potešenia, kritériom „čistoty“, teda pravdepodobnosti, že po ňom neprídu žiadne nepríjemnosti, a napokon dosahu, čiže množstva osôb prežívajúcich potešenie.³³ Etika je zas pre Benthama „umením riadenia ľudskej činnosti pre vytváranie čo najväčšieho množstva šťastia na strane tých, ktorých dobro sa má na mysli“³⁴.

Podľa J. S. Milla (1806 – 1873), z faktu, že ľudia túžia po rôznych veciach, vôbec nevyplýva, že tieto veci sú hodné túžby. Tento filozof, podobne ako Bentham, uznal, že ľudia sa v živote riadia smerovaním k potešeniu a vyhýbaním sa nepríjemnostiam, avšak odmietol názor, podľa ktorého sa potešenia kvalitatívne neodlišujú. Rozlišoval medzi nižšími potešeniami a vyššími duchovnými potešeniami, prinášajúcimi viac šťastia než potešenia nižšie, telesné. Podľa Milla, „je nepochybné, že tí, ktorí poznajú obidve potešenia v rovnakom stupni (...), jasne prejavujú životný štýl, ktorý angažuje ich vyššie schopnosti. Málokto by súhlasil s tým, aby bol premenený na nejaké nižšie zorganizované zviera, nikto inteligentný by nesúhlasil s tým, aby sa stal hlupákom, žiaden človek s citom pre ľudí a s citlivým svedomím by nechcel byť egoistom a podlým človekom. Títo ľudia by nezanechali svoju vyššiu hodnotu ani za cenu najplnšieho uspokojenia tých túžob, ktoré zdieľajú s tamtými.“³⁵ O tom, ktoré potešenie je vyššie, by mal rozhodovať verdikt tzv. „kompetentných sudcov“, teda tých, ktorí vedia porovnávať potešenia. Ich názory, podľa Milla, musíme považovať za definitívne. Bentham bol presvedčený, že je nemožné zdôvodniť tézu, podľa ktorej je potešenie jedným dobrom – myslel si napokon, že takýto dôkaz nepotrebujeme. Iný názor zdieľal Mill. Ten usudzoval, že dôkaz je rovnako možný, ako aj potrebný a predstavil ho v podobe sylogizmu: dobrom je len to, po čom túžime a jedine po potešení túžime pre potešenie samo, preto jediným dobrom, po ktorom túžime pre neho samotné, je potešenie.³⁶

Teórie, ktoré sa snažili odpovedať na túto otázku, sa nazývajú teóriami spoločenskej dohody. Prvé z týchto teórií hlásali, že sa môžeme dobrovoľne zaviazat' k poslušnosti voči panovníkovi, pričom nás tento záväzok (prísľub poslušnosti) bude nútiť k jeho dodržiavaniu (v súlade s pravidlom, že záväzky sa majú dodržiavať). Iné teórie spoločenskej dohody presvedčajú, že v záujme ľudí je zverenie moci niektorým jednotlivcom, pretože v opačnom prípade by ľudia ostávali v predpolitickom stave, v ktorom by bol každý ohrozením pre každého. K najznámejším patrí teória T. Hobbsa (1588 – 1679). „Prirodzenosť totiž – píše Hobbes – núti každého, aby hľadal to, čo je pre neho dobré, a aby utekal pred tým, čo je pre neho zlé. Najviac však pred najväčším prírodným zlom, akým je smrť, pričom sa to deje z istej prírodnej nutnosti, ktorá nie je menšia než tá, s akou kameň padá na

znižujúc všeobecný dojem potešenia (to isté sa vzťahuje na nepríjemné dojmy). Porov. W. Tatkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2004, s. 73n. Z úvah Tatkiewicza okrem toho vyplýva, že pojem potešenie, zvlášť zas od neho širší pojem šťastie, je oveľa zložitejšia a viacvýznamový, než sa to zdalo autorom utilitarizmu.

33 J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 59.

34 Tamtiež, s. 418.

35 J. S. Mill, *Utylitarizm. O wolności*. Warszawa 1959. s. 16.

36 Kritiku tohto sylogizmu, ako aj rôznych obmien hedonizmu, utilitarizmu a eudaimonizmu, predstavuje W. Tatkiewicz. Porov. W. Tatkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2004, s. 519.

zem. Nie je preto ani smiešnym, ani trestuhodným, ba ani v rozpore so zdravým rozumom, ak niekto vkladá celé svoje úsilie do toho, aby obrátil svoje telo a jeho údy pred smrťou a utrpením a zachoval jeho jestvovanie. Čo zas nie je v rozpore so zdravým rozumom, to všetci považujú za správne a v súlade so zákonom.³⁷ Hobbes teda usudzuje, že opodstatniť daný skutok dokážeme len vtedy, ak sme schopní poukázať na prospech, aký tento skutok prináša aktérovi. Z tejto teórie vyplýva medzi inými to, že silnejší môžu medzi sebou uzavrieť dohodu v neprospech slabších, ustanovujúc druh „dohody o otroctve“ a vylučujúc pomimo sféru morálky najslabších jednotlivcov, teda napríklad deti alebo zdravotne postihnutých ľudí.³⁸ Spochybnená bola aj teória prirodzeného práva, podľa ktorej morálne zásady tvoria element prirodzenosti (ľudskej prirodzenosti alebo prirodzenosti vo všeobecnosti). Najväčšou „konkurentkou“ teórie prirodzeného práva je koncepcia spojená s utilitarizmom. Utilitarizmus vychádza z jasnej tézy (potvrdennej aj súčasnou psychológiou), že človek vo svojom konaní smeruje k potešeniu a vyhýba sa nepríjemnosti. Utilitaristi nevyužívajú abstraktné pojmy dobra, krásy či pravdy, vnímajúc ľudskú prirodzenosť ako predmet empirických výskumov a vlastnú náuku ako založenú na prírodných poznatkoch o človeku. Preto tiež pre empiricky založenú etiku nemôže byť iná hodnota než šťastie všetkých ľudí – každú inú hodnotu by bolo nemožné zrealizovať v podmienkach, v akých jednotlivci fungujú v spoločnosti. „Náuka – píše J. S. Mill – ktorá za základ morálky prijíma užitočnosť, teda zásadu najväčšieho šťastia, hlása, že skutky sú dobré, ak sa pričiňujú o šťastie, zlé, ak sa pričiňujú o niečo opačné.“³⁹ Skutok je teda správny vtedy, keď jeho dobré účinky (vedúce k rozmnoženiu šťastia) prevyšujú nad zlými účinkami (tými, ktoré množia nešťastie). Ak si môžeme vybrať medzi konaním rôzneho druhu, je potrebné si vybrať také konanie, ktoré sa viac než iné pričiní o rozmnoženie celkovej sumy šťastia.⁴⁰

Rôzne druhy utilitarizmu prijímajú rôzne koncepcie šťastia. Pre J. S. Milla je šťastie identické s potešením – iní utilitaristi šťastie stotožňujú so sumou prospechu, aký má z daného skutku spoločnosť. V súčasných verziách utilitarizmu sa šťastie stotožňuje napríklad s „dobrým poriadkom vecí a situácií“⁴¹. Spoločnou vlastnosťou všetkých obmien utilitarizmu je však využívanie „morálnej aritmetiky“, teda zvažovanie – pred začatím konania – všetkých dodatočných a nevhodných dôsledkov daného skutku v určitej situácii. Z tohto dôvodu sa občas utilitaristom vyčíta, že predpokladanie všetkých dôsledkov daného skutku je nemožné a tvrdenie, že pred vykonaním nejakého skutku je potrebné urobiť morálne hodnotenie, nemá opodstatnenie⁴².

V závislosti od toho, či väčšiu váhu pripisujeme pravidlám konania, alebo tiež samotnému skutku a jeho dôsledkom, môžeme hovoriť o utilitarizme pravidiel

37 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, Warszawa 1956, diel II, s. 211.

38 Porov. R. Tokarczyk, *Hobbes: zarys zywota i mysli*, Lublin 1998; D. Gauthier, *Morals by agreement*, Oxford 1986, s. 268.

39 J. S. Mill, *Utylityzm...*, s. 13.

40 Porov. W. Tatarkiewicz, *O bezwzgladnosci dobra*, /v./ W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, diel 1, Warszawa 1971, s. 281.

41 Porov. R. E. Bayles, *Czego nalezy oczekiwac od utylitaryzmu czynow*, „Etyka“ 1973, č. 11, s. 87.

42 Porov. D. Probuska, *Utylityzm*, Czestochowa 1999, s. 97n.

a utilitarizme skutkov. Utilitarizmus pravidiel je náchylný uznať daný čin za hodnotný aj vtedy, keď sa nepričiňuje o rozmnoženie celkovej sumy šťastia, je však v súlade s pravidlami, ktoré tento druh utilitarizmu uznáva za hodnotné. Utilitarizmus skutkov, naopak, považuje za hodnotné len také skutky, ktoré sa pričiňujú o zvýšenie celkovej sumy šťastia. Rozdiely medzi týmito dvoma obmenami utilitarizmu vyplývajú z rôzneho postoja k morálnym pravidlám: nakoľko utilitarizmus skutkov vníma pravidlá ako smerovky svojho druhu, dovoľujúce ušetriť čas a úsilie pri zvažovaní dôsledkov skutku, a nie zas ako utilitarizmus pravidiel, ako takmer náboženské príkazy, od ktorých je nemožné sa odkloniť za žiadnych okolností.⁴³

Hodnotiac morálnu hodnotu daného skutku, utilitaristi neberú do úvahy úmysel veci – aj keď boli tieto úmysly nesprávne (napríklad podmet nesprávne zhodnotil situáciu) a dôsledky skutku sú priaznivé, tento skutok je potrebné považovať za hodnotný. Skutky, ktoré nevedú k žiadnym dôsledkom, sú axiologicky ľahostajné. Okrem toho, ten istý skutok môže byť hodnotený ako hodnotný a inokedy ako trestuhodný. Hodnotenie totiž závisí nie od samotného skutku, ale od jeho neskorších dôsledkov.

Utilitarizmus je teda opakom absolutistickej etiky, pre ktorú hodnoty jestvujú objektívne a nie sú relativizované na žiadne osoby ani situácie. Je potrebné zdôrazniť, že aj prívrženci absolútneho charakteru hodnôt by súhlasili s tvrdením, podľa ktorého napríklad láska alebo priateľstvo sa pričiňujú o celkový nárast úspechu, argumentovali by však, že tieto hodnoty sú hodnotami nie preto, že sa pričiňujú o úspech kohokoľvek, ale naopak, sa pričiňujú o úspech práve preto, že sú hodnotami. Inými slovami, ich užitočnosť vyplýva z ich absolútneho charakteru.

Je potrebné odlišiť utilitarizmus pravidiel od utilitarizmu skutkov. Utilitarizmus skutkov za najvyššie považuje dobro jednotlivca a jeho cieľov, utilitarizmus pravidiel však dobro spoločnosti. V utilitarizme skutkov je skutok užitočný vtedy, keď je jeho vklad do „vnútorne dobrých poriadkov vecí a situácií“ nie menší než vklad akéhokoľvek iného skutku.⁴⁴ Pre prívržencov utilitarizmu pravidiel je daný skutok správny len pod podmienkou, že je v súlade s akceptovaným pravidlom. Pre utilitarizmus skutkov je dôležitým predovšetkým konanie, pre utilitarizmus pravidiel užitočnosť konkrétnych pravidiel vyplývajúcich zo zásady užitočnosti.

Utilitarizmus síce hlása, že dobré je to, čo je užitočné, a užitočné je to, čo je príjemné, nepredpokladá však, aké motívy riadia ľudské konanie. Utilitaristom môže byť tak prívrženec egoistického individualizmu, podľa ktorého sa ľudia riadia výlučne egoistickými motívmi, ako aj niekto presvedčený, že v konaní zohrávajú dôležitú úlohu altruistické motívy. Podľa takých filozofov, ako Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Herbert Spencer (1820 – 1903), ešte skôr medzi inými Thomas Hobbes (1580 – 1679), John Locke (1632 – 1704), Adrian C. Helvecius (1715 – 1771), sa ľudia riadia výlučne egoistickými pohnútkami. V prirodzenom stave by ľudia mali na mysli jedine vlastné dobro a v ich konaní by nebolo možné odlišiť altruistické

43 W. Kotarbinski, *Utylityzm*, /v./ W. Kotarbinski, *Wybor Pism*, Warszawa 1958, diel I, s. 178n. Porov. D. Probuca, *Utylityzm...*, s. 118n.

44 Porov. R. E. Bayles, *Czego nalezy oczekiwac od utylityzmu czynow*, „Etyka“ 1973, č. 11, s. 87.

pohnútky.⁴⁵ Iní filozofi vyznávali odlišný pohľad – mysleli si, že egoistické motívy svojou povahou zahŕňajú aj starostlivosť o iných ľudí (sympatiu voči iným) a v konaní je možné odlíšiť tak egoistický komponent, ako aj altruistický. Do skupiny filozofov mysliacich práve takýmto spôsobom patrili medzi inými David Hume (1711 – 1776), Adam Smith (1723 – 1790) a Jean Jacques Rousseau (1721 – 1778).

K etickému absolutizmu je, samozrejme, potrebné pripojiť vyššie predstavené etické systémy Platóna, Aristotela, sv. Augustína či sv. Tomáša. Obmenou etického absolutizmu je aj etika Immanuela Kanta (1724 – 1804). Tento filozof usudzoval, že založenie etiky na náboženstve je nemožné, pretože človek má slobodnú vôľu a aj keď verí, že Boh ustanovil určité morálne zásady, musí si odpovedať na otázku, prečo by mal poslúchať božie prikázania, a túto odpoveď nemôže nájsť v samotnom náboženstve. Jedinou inštanciou, ktorá môže poukázať a opodstatniť pravidlá morálky, je podľa Kanta rozum. „Prakticky dobré je zas to, čo vôľu vedie pomocou rozumových vysvetlení, teda nie subjektívnych príčin, ale objektívne, t.j. mocou zásad, ktoré majú platnosť pre každú rozumnú bytosť ako takú.“⁴⁶ Platnosť morálnych zásad sa síce nedá zdôvodniť odvolávaním sa na autoritu Boha, je však možné opačné dokazovanie. Kant totiž usudzoval, že nejestvuje možnosť dokazovania jestvovania Boha cestou čistej filozofickej špekulácie, je však možné dokazovať jeho jestvovanie (a tiež aj jestvovanie slobodnej vôle a pozitívneho riešenia iných metafyzických otázok) cestou morálneho rozumovania.⁴⁷

Pre Kanta jestvuje len jedno bezpodmienečné dobro, dobrá vôľa, zároveň to však rozum musí vôľu ukázať, čo by tá mala chcieť. „Každá vec v prírode – tvrdí filozof – pôsobí podľa zákonov. Len rozumná bytosť má schopnosť konať podľa predstavenia zákonov, t.j. podľa zásad, teda má vôľu. Keďže pre vyvedenie skutkov zo zákonov je potrebný rozum, vôľa nie je ničím iným ako praktickým rozumom.“⁴⁸ V snahe konať morálne by sme teda mali konať pod vplyvom vnútorného príkazu a nie pod vplyvom vonkajšieho nátlaku. O tom, aké konanie je zas morálne, rozhoduje rozum, ktorý vôľu prikazuje konať práve takým a nie iným spôsobom.

Tiež je potrebné pamätať na to, že morálny zákon vyjadrovaný kategorickým imperatívom je síce všeobecný a definitívny, ale človeku predsa len nie je vnucovaný zvonku, nachádza sa v nás samých. Zaväzuje napokon nie len človeka, ale aj každú rozumnú bytosť. Tieto zákony „je potrebné vyvádzať z každého všeobecného pojmu rozumnej bytosti, bytosti vôbec, a takýmto spôsobom akúkoľvek etiku, ktorá pre vzťahovanie na človeka potrebuje antropológiu, je potrebné vyložiť najprv úplne nezávisle od nej ako čistú filozofiu, t.j. metafyziku.“⁴⁹

45 Napríklad právo na vlastníctvo Locke zdôvodňoval nasledujúcim spôsobom: „Každý človek disponuje vlastníctvom svojej osoby. Nikto na ňu nemá žiaden nárok, okrem neho samého. Môžeme teda povedať, že práva jeho tela a dielo jeho rúk správne patria jemu. Čokoľvek teda získal zo stavu ustanoveného a zanechaného prírodou, spojil so svojou prácou a pripojil k tomu, čo je jeho vlastné, učinil to svojim vlastníctvom.“ J. Locke, *Dva traktáty o rzadzie*, Warszawa 1992, s. 181. Locke usudzoval, že takýmto spôsobom zdôvodnil absolútne právo na vlastníctvo.

46 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralnosci*, Warszawa 1984, s. 39.

47 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 200n.

48 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki...*, s. 38.

49 Tamtiež, s. 37.

Namiesto hľadania koncepcie dobra, ktorú by bolo potom možné využiť pre určenie konkrétnych zásad konania, sa Kant najprv pýta na samotné tieto zásady, rozmýšľa menovite o tom, aké základné zásady by mohli byť prijaté skupinou podmetov, teda všetkými členmi tejto skupiny. Jediným obmedzením, aké tejto skupine dáva, je nedostatok poznania na tému vlastných túžob a sociálnych vzťahov. Ak by sa ukázalo, že nejaká morálna zásada (alebo zásady) by mohla byť akceptovaná všetkými, vtedy by ju bolo potrebné prijať za základnú zásadu etiky. Tento spôsob určovania pravidiel morálky Kant opisuje ako morálny zákon alebo imperatív, odlišujúc dva takéto imperatívy: hypotetický a kategorický. Hypotetický imperatív nám hovorí, aké prostriedky by sme mali využiť pre dosiahnutie určitého cieľa („chceme tento predmet, mali by sme teda konať tak a tak“⁵⁰). Kategorický imperatív nám však hovorí, ktoré ciele by sme mali uznať za spontánne ciele konania, nie len za prostriedky pre dosahovanie iných cieľov. Danú morálnu zásadu je teda potrebné prijať alebo odmietnuť nie preto, že jej využívanie sa spája s priaznivými alebo škodlivými dôsledkami, ale preto, že túto zásadu je možné chcieť (alebo ju nechcieť) ako všeobecnú zásadu.

Kant formuluje svoj imperatív v niekoľkých rôznych verziách, ktoré sa občas od seba veľmi odlišujú. Jedna z jeho najviac rozšírených verzií znie nasledujúco: „Konaj len podľa takeho pravidla, ktoré by si chcel, aby sa stalo všeobecným zákonom.“ V etickej literatúre sa najčastejšie stretávajú tri jeho formulácie. Vyššie som predstavil formuláciu nazvanú „formulou autonómie vôle“ alebo „všeobecnosti zákona“. V inej verzii (niekedy nazývanej „formulou prírodných zákonov“) táto formulácia znie: „Konaj tak, ako keby sa maxima tvojho konania mala prostredníctvom tvojej vôle stať všeobecným prírodným zákonom.“ Druhá formulácia sa vzťahuje na človečenstvo ako cieľ v sebe samom a znie: „Konaj tak, aby si človečenstvo vo svojej osobe, ako aj v osobe každého iného, vnímal vždy ako cieľ a nikdy nie ako prostriedok.“ Tretia formulácia sa napokon vzťahuje na Kantom opisované morálne spoločenstvo všetkých rozumných bytostí a tvrdí: „Všetky maximy sa majú na základe vlastného zákonodarstva zjednotiť do možného stavu cieľov ako stav prírody.“ Na základe tohto tvrdenia Kant sformuloval odporúčanie: „Konaj podľa maximy člena, ktorý poskytuje všeobecné zákony pre možný stav cieľov.“

„Princíp autonómie vôle“ je síce najznámejšou formuláciou kantovského imperatívu, avšak na rozvoj etickej reflexie mal najväčší vplyv „princíp cieľa v sebe samom“. Podľa tohto „princípu“ by sme mali každého človeka – aj seba samého – vnímať vždy ako cieľ konania a nikdy nie ako prostriedok. Vnímanie iných ako cieľ konania je teda v Kantovej etike morálnou povinnosťou. Z toho vyplýva, že správanie sa voči druhému človeku s úctou a sympatiou si zasluhuje morálne schválenie len vtedy, keď vyplýva z pocitu morálnej povinnosti – ak vyplýva napríklad z faktu, že niekoho máme radi, vtedy vôbec nepodlieha morálnemu hodnoteniu. Nedá sa teda pýtať, na čo jestvuje človek, pretože človek je cieľom sám pre seba. Samotné jestvovanie človeka v sebe obsahuje najvyšší cieľ človečenstva, ktorým je realizovanie morálneho zákona. Len ak človek naplní morálny zákon, môže zachovať svoju hodnotu a človečenstvo.

50 Tamtiež, s. 83.

Dôležitou črtou Kantovej etiky je ponímanie morálky ako konania vyplývajúceho z pocitu povinnosti a nie z prirodzených náklonností či pocitov. Konanie, ktoré robíme pobádaní napríklad súcitom voči cudziemu utrpeniu, teda nie je podľa Kanta morálnym konaním, nakoľko tento súcit nie je sprevádzaný presvedčením, že toto konanie je aj našou morálnou povinnosťou.

Kant rozlišuje medzi konaním v súlade s povinnosťou a konaním z povinnosti. Podľa neho väčšina ľudí koná v súlade s povinnosťou, avšak ich konanie nie je morálne, pretože nie je konaním „z povinnosti“. Filozof uvádza príklad povinnosti prikazujúcej zachovanie vlastného života. Väčšina ľudí – dokazuje v *Dokazovaní morálky* – sa snaží zachovať si vlastný život, avšak – keďže nepoznajú obsah morálneho príkazu, prikazujúceho konať tak, aby bol zachovaný vlastný život a konajú pobádaní jedine neuvedomelým inštinktom – ich konanie nie je možné uznať za morálne konanie. Len človek, ktorý vlastný život udržiava v presvedčení, že je to jeho morálna povinnosť, koná morálne v kantovskom význame tohto slova. Morálne teda koná niekto, komu napríklad život neprináša radosť, kto je unavený životom a rád by s ním skoncoval, avšak neurobí to vzhľadom na morálny príkaz zabráňujúci vziať si život. Pri hodnotení daného skutku sú teda dôležité úmysly konajúceho podmetu a nie dôsledky skutkov, ktoré, ako Kant zdôrazňoval, často nie sme schopní kontrolovať.

Rovnako aj David Hume (1748 – 1832) odmietol – hoci nie tak radikálne ako Kant – teóriu prirodzeného zákona (chronologicky o niečo skôr ako Kant). Podľa jeho mienky, samotný rozum nestačí pre začatie konania, pretože konanie vždy vyplýva z istých túžob a pocitov.⁵¹ Preto sa pre opis morálnych súdov zdá byť veľmi adekvátnou tiež teória čností (teda teória hovoriaca o tom, akí by sme mali byť, aby sme konali dobre). Čnosť je pre Davida Huma stálou dispozíciou pre konanie, vyplývajúcou z túžby dobra pre iných – napriek tomu totiž, že vo všeobecnosti túžime po dobre pre nás samých, často ho chceme aj pre iných. Svedčí o tom už len fakt, že ľudia schvaľujú všetko to, čo prináša všeobecný prospech, a neprijímajú to, čo prináša škodu. Jednou z najvyšších čností je čnosť zachovania práva (spravodlivosti), ktorá vyplýva z „rešpektovania pocitov iných ľudí z plnej sympatie“.

Hume usudzoval, že v oblasti etiky je možné využitie rovnakej metódy, aká sa využíva v prírodných vedách, teda experimentu. Využívajúc onú experimentálnu metódu došiel k záveru, že – po prvé – ľudia sa riadia nielen rozumom, ale predovšetkým pocitmi, ktoré sú základom rozhodnutí vôle, a následne, že tieto pocity nie sú jednoduché, ale skladajú sa z komponentov, z ktorých jedny sú viac a iné menej prvotné. Najprvotnejším komponentom však nie je, napriek tomu, čo si vo všeobecnosti mysleli filozofovia pred ním, pocit egoizmu, ale opačne – je ním pocit sympatie. Druhotným je však pocit egoizmu, ktorý je pre Davida Huma druhom prenesenia sympatií voči iným na seba samého. Ako som spomínal, Hume odmietol aj koncepciu prirodzeného zákona. Netvrdil síce, že zákon ako taký ne-

51 Porov. M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych: etyka Davida Hume'a*, Wrocław 2001.

jestvuje, myslel si však, že môžeme zásadne tvrdiť, že zákon nejestvuje, pretože nie je priamo dostupný nášmu rozumu.⁵²

Z hľadiska dejín etiky sa zaujímavou zdá byť teória G. W. F. Hegla (1770 – 1831). Hegel síce nevypracoval samostatnú etickú teóriu, ale takáto teória je obsiahnutá v jeho filozofii spoločnosti a filozofii dejín. Keďže tá zas ovplyvnila Marxa, jej filozofická dôležitosť je nepochybná.

Podľa Hegla v prvotných spoločnostiach chýbala reflexia a hoci v nich zaväzovali isté morálne zásady, ľudia si ich existenciu neuvedomovali. Až s mierou komplikovania sa sociálnych vzťahov začali ľudia rozmýšľať nad tým, ako správnym spôsobom usporiadať svoje vzťahy s inými. Avšak, aj napriek jestvovaniu vedomej morálnej reflexie jednotlivec nie je schopný úplne ľubovoľne si vyberať ciele, po realizácii ktorých bude túžiť – tak výber cieľov, ako aj túžby jednotlivca závisia od sociálnej štruktúry, v ktorej bol jednotlivec sformovaný.⁵³

Pozornosť si zasluhuje aj heglovská koncepcia slobody. Podľa Hegla sloboda nie je čímisi, po čom by sme mohli túžiť nezávisle od konkrétneho času a miesta v akom žijeme. Závisle od času a miesta sme totiž ztročení iným druhom obmedzenia, máme aj iné túžby a ciele – vyplýva z toho, že rôzne osoby, ktoré sa usilujú o slobodu v rôznych podmienkach – sa v podstate usilujú o niečo úplne iné. Sloboda teda v tradičnom význame tohto slova nejestvuje, jestvujú len rôzne „slobody“, ktoré sú zas dielami konkrétnej sociálnej štruktúry.⁵⁴ Najvyššiu slobodu jednotlivec dosahuje v štáte a vďaka štátu. „Trebá totiž vedieť – hovorí Hegel – že štát je uskutočnením slobody, teda absolútneho definitívneho cieľa (...), že za každú hodnotu, akú človek má, za každú duchovnú skutočnosť vďačí jedine štátu.“⁵⁵

Rovnako aj Karol Marx (1818 – 1883) považoval morálku za výtvar sociálnych vzťahov a presnejšie za formu ideológie (na jednej úrovni s právom a náboženstvom). Marx sa tiež preto vyhýbal vyjadrovaniu sa na tému morálnych otázok, považujúc napríklad požadovanie slušných plátov pre robotníkov za prázdne klišé zvrhnuté súčasnou vedou. Tvrdil tiež, že z historického hľadiska „vždy napokon zlo premôže dobro, pretože zlo dáva život do pohybu a provokuje boj, ktorý vždy prináša nejaké ovocie, tvoriac takýmto spôsobom dejiny.“⁵⁶ Jednotlivé etické systémy sú pre Marxa tým istým ako ideológie, ku ktorým patria: sú formou triedneho boja, ktorý bol hnacou silou dejín.

K amorálke vedie niekedy aj iná, rovnako dôležitá a významná, teória dvadsiateho storočia – darvinovský evolucionizmus. Táto teória – aplikovaná na sociálny život ľudí – tvrdí, že vo svete ľudí vládnu zásadne tie isté zákony ako v prírode: boj o bytie, ktorý pretrvávajú len najsilnejší a najlepšie prispôbení. Táto teória viedla v etike, čo môže byť prekvapujúcim, k úplne odlišným záverom. Herbert Spencer (1820 – 1903) napríklad usudzoval, že dobré konanie je konaním v súlade s príro-

52 Porov. W. Skarbek, *Teoria wartosci etycznych D. Hume'a*, Piotrkow Trybunalski 2003.

53 V. J. Bourke, *Historia etyki*, Warszawa 1994.

54 Porov. A. MacIntyre, *Krotka historia...*, s. 256n.

55 G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejow*, Warszawa 1958, diel II, 59.

56 K. Marks, *Dziela*, diel 4, cit. podľa: A. Wood, *Marks przeciwko moralności? /v:/ Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002, s. 559.

dou. Ak by sme mali komukoľvek pomáhať, lepšie je pomáhať silným než slabým, pretože silní sú prírodou lepšie vybavení pre život. Ernest Haeckel (1834 – 1919) zas na základe darvinizmu vytvoril teóriu glorifikujúcu štát. Pre Petra Kropotkina (1842 – 1921) zas Darwinova teória viedla k rovnakým záverom ako kresťanské náboženstvo – tvrdil, že triedny boj vystupuje len medzi druhmi, v rozsahu toho istého druhu, vrátane ľudí, však vládne harmónia a spolupráca.⁵⁷

V 20.storočí vzniklo niekoľko nových etických teórií, čo však neznamená, že vyššie predstavené klasické teórie patria definitívne minulosti. Ako postrehol MacIntyre, naďalej si žijú vlastným životom a o sile ich pôsobenia svedčí fakt, že v etických diskusiách sa často odvolávame na argumenty, ktoré sú závermi práve týchto teórií.

MODERNÁ ETIKA

V tejto časti knihy budú opísané najmä otázky modernej etiky. V prvej časti budú predstavené názory týkajúce sa metaetických problémov (naturalizmus, intuicionizmus, emotivizmus, relativizmus), v druhej časti zas niekoľko zvlášť zaujímavých pokusov riešenia otázok týkajúcich sa konkrétnych zásad konania (normatívnej etiky).

K metaetickým problémom, ktoré v dvadsiatom storočí vyvolávali najviac sporov, patrí otázka opodstatnenosti naturalistických teórií a ich významu. Hovoriac o naturalistických teóriách mám na mysli také teórie, ktoré, vychádzajúc z tvrdení týkajúcich sa faktov (môžu to byť napríklad riešenia týkajúce sa ľudskej prirodzenosti), prechádzajú k tvrdeniam o tom, ako je potrebné konať. Spor o opodstatnenosť teórií tohto druhu sa zdá byť vo veľkom stupni výsledkom rozvoja aplikovaných vied, pričom tento rozvoj núti položiť si otázku, či úlohy vedy môžu byť základom pre formulovanie etických úloh.⁵⁸

Naturalizmus vo všeobecnosti hlása, že etické tvrdenie je možné zdôvodniť indukčným rozumovaním presne tak isto, ako sa zdôvodňujú tvrdenia empirických vied. Naturalizmus je zbierkou navzájom si podobných teórií, spojených jednou vedúcou myšlienkou, ktoré sú vyvedené z gréckej filozofie, vrátane aristotelovskej.⁵⁹ Fakt, že prívrženci naturalizmu sa odvolávajú na metódy empirických vied, neznamená, že chcú sformulovať zdôvodnenia etických tvrdení odvolávaním sa na tvrdenia niektoej z empirických vied, napríklad psychológie. Tiež to neznamená, že súčasní naturalisti hlásajú tézu, podľa ktorej sa na základe toho, čo je, dajú vy-

57 Porov. M. Ruse, *Taking Darwin Seriously*, Oxford 1989.

58 Príkladom naturalistickej teórie je utilitarizmus: táto teória formuluje isté tvrdenia na tému ľudskej prirodzenosti a na základe týchto tvrdení sa snaží vypracovať zásady, ktorými by sa ľudia mali riadiť vo svojom konaní. Porov. E. Klimowicz, *Wspolczesne teorie uytilytarystyczne*, Folia Societatis Scientiarum Lublinensis, A, Vol. 15, 1973. Autorka rozdeľuje súčasný utilitarizmus podľa všeobecných axiologických teórií uznávaných jednotlivými teóriami na hedonistický utilitarizmus a ideálny utilitarizmus.

59 Porov. R. B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996, s. 267. John Stuart Mill napísal, že „považovať vec za požadovanú (prinajmenšom vzhľadom na jej dôsledky) a myslieť na ňu ako na niečo príjemné, je jedno a to isté.“ Usudzoval tiež, že „všetko, čo je požadované (...), je požadované buď preto, že samo je to príjemné, alebo preto, že je prostriedkom zabezpečenia potešenia a predchádzania utrpeniu.“ J. S. Mill, *Utylityzm*, Warszawa 2005, s. 11.

vádzať závery týkajúce sa toho, čo by malo byť. Usudzujú však, že tvrdenia o tom, čo by malo byť, sú v podstate tvrdeniami o tom, čo je žiaduce, pričom formulácia „je žiaduce“ znamená tolko ako „je niekým požadované“. Je zrejme, že výroky obsahujúce formuláciu „je niekým požadované“ alebo také, ktoré je možné vzťahovať na výroky obsahujúce túto formuláciu, je možné zdôvodniť cestou induktívnych zovšeobecnení. Naturalizmus je teda nielen istou etickou teóriou, ale aj teóriou s významom etických tvrdení.

Kritici naturalizmu si myslia, že rozumovanie je nesprávne, pretože nejestvuje logický prechod od tvrdení o faktoch k hodnotiacim úsudkom. Ako prvý na to upozornil Hume, ktorý usudzoval, že prechod od vyjadrení o faktoch k hodnotiacim vyjadreniam je možný len pod podmienkou sformulovania istého dodatočného predpokladu, ktorý však naturalisti nedokážu predložiť. Táto chyba pri vyvádzaní záverov (od predpokladov o tom, čo je záverom, k tomu, čo by malo byť) sa tiež nazýva „naturalistický omyl“⁶⁰.

V 20. storočí na to ako prvý upriamil pozornosť G. E. Moore. V práci *Principia Ethica* Moore predstavil koncepciu dobra ako nedefinovateľnej vlastnosti, ale intuitívne zrejmej. „Preto dobro – píše Moore – ak pod ním rozumieme kvalitu, ktorú pripisujeme nejakej veci (...), nemôže byť definované (...), pretože je jednoduché a nemá žiadne časti. Je to jeden z tých mála rozumových objektov, ktoré sú samé v sebe nedefinovateľné, keďže patria k oným základným termínom dovolujúcim definovať to, čo sa definovať dá (...). Bez najmenších ťažkostí je možné poňať, že 'dobro' znamená jednoduchú a nedefinovateľnú kvalitu.“⁶¹

Predmety, ktoré majú vlastnosť bytia dobrými, zas rozdelil na „dobré svojou podstatou“, t.j. také, o ktorých bola pred chvíľou reč, ako aj dobré vzhľadom na fakt, že sú prostriedkom pre získanie toho, čo je dobré svojou podstatou. Nedefinovateľnou je iba vlastnosť bytia dobrým v prvom význame, pričom nedefinovateľnosť Moore chápal zvláštnym spôsobom. Niečo definovať znamenalo pre tohto filozofa rozložiť to na prvotnejšie časti, ktoré už nepodliehajú ďalšiemu „definovaniu“. Pomocou tohto argumentu Moore zdôvodňuje svoju koncepciu dobra – podľa jeho mienky je to mimo prirodzená vlastnosť zvláštného druhu – konkrétnym príkladom je žltá farba, ktorú tiež nie je možné definovať jej rozložením na jednoduchšie farby, ktoré ju tvoria. Moore tvrdil, že podobne, ako vidiac predmet žltej farby intuitívne vieme, že tento je žltý a nepotrebujeme na to žiadne ďalšie dokazovanie, tak tiež, stretávajúci sa s čímsi, čo má vlastnosť bytia dobrým, hneď vieme, že to niečo má práve takúto vlastnosť.⁶²

Druhým argumentom, pre ktorý Moore považuje dobro za nedefinovateľnú vlastnosť (ako aj mimo prirodzenú, pretože sa odlišuje od všetkých prirodzených

60 Porov. R. Brandt, *Etyka...*, s. 260n. Pod pojmom naturalistický omyl sa opisuje aj názor sformulovaný G. E. Mooreom, ktorý filozofom morálky vytkol stotožňovanie predmetov majúcich vlastnosť bytia dobrými so samotnou touto vlastnosťou. Porov. A. MacIntyre, *Krotka historia etyki*, Warszawa 2000, s. 312n. Autorom štúdie, venovanej analýze Mooreom definovaného „naturalistického omylu“, je S. Jedynek. Porov. S. Jedynek, *Blad naturalistyczny, /v:/ Etyka*, Warszawa 1967, s. 289n.

61 G. E. Moore, *Zasady etyki*, Warszawa 1919, s. 6.

62 H. Juros, *Przedmiot etyki w ujeciu G. E. Moore'a*, Warszawa 1968.

vlastností), sú neprijateľné dôsledky vyplývajúce z pokusov jeho definovania.⁶³ Ak dobro opíšeme napríklad ako niečo príjemné, vtedy si môžeme položiť otázku, či potešenie (alebo to, čo je príjemné) samotné je dobré. Takýmto spôsobom však dochádzame k tautológii: jednu a tú istú vlastnosť opisujeme raz ako dobro a raz ako potešenie, z čoho vyplýva, že pýtajúc sa na to, či niečo, čo je príjemné, je zároveň aj dobré, sa v podstate veci pýtame na to, či niečo, čo je príjemné, je príjemné.

Moore z toho urobil záver hlásajúci nepravdivosť naturalizmu. Avšak, ako postrehol napríklad Charles R. Pigden, ním predstavená argumentácia nanajvýš tak vyvracia „sémantický naturalizmus“, t.j. tézu, podľa ktorej je možné výroky o hodnotách zredukovať na výroky o faktoch. V skutočnosti – držiac sa vyššie uvedené príkladu – pojmy dobra a potešenia nemusia byť nutne identické. Ako tvrdí Pigden, v dôsledku dostatočne prehĺbených analýz sa môže ukázať, že tie nie sú identické, podobne ako pojem „voda“, ktorý je však predvedeckým pojmom a zrozumiteľným napríklad deťom, a nie je stotožňovaný s pojmom H₂O. Okrem toho, pojmy, aké zvyčajne využívame, sú spravidla neprehľadné, kým rozlišovanie synonymickosti dvoch pojmov si vyžaduje, aby boli ich významy presne definované, čo sa zdá byť nepochybným tak v prípade pojmu „dobro“, ako aj pojmu „potešenie“.⁶⁴

Okrem iného, práve z týchto dôvodov má naturalizmus v súčasnej filozofii mnohých prívržencov. Títo odmietajú koncepciu dobra ako vlastnosti nepodliehajúcej analýze, tvrdiac, že táto vlastnosť sa nedá charakterizovať v kategóriách zmyslových vnemov, ako sluch, zrak či dotyk, pretože patrí do sféry vnútorných zážitkov, ktoré môžeme definovať v kategóriách súhlasu alebo nesúhlasu. Kritici Moorovho postoja tiež zdôrazňujú, že on neuvádza, akým spôsobom sa ľudia učia rozlišovať dobro, a bez takéhoto vysvetlenia je jeho teória nekompletná. Moore nedokáže vyriešiť ani iný, dôležitejší problém. Tvrdí síce, že dobro rozlišujeme „s absolútnou samozrejmosťou“, avšak neuvádza príčiny, kvôli ktorým niečo, čo je dobré (má vlastnosť bytia dobrým), by malo ľudí viesť k určitému správaniu, čo spôsobuje, že jeho teória prestáva mať znaky etickej teórie.⁶⁵

Intuicionisti⁶⁶ usudzujú, že etické vyjadrenia je možné zdôvodniť jedine odvolávaním sa na intuíciu, chápanú ako priame „nazeranie“ či tiež bezprostredné vedomie istých etických faktov. Ono priame videnie etických faktov je možné prirovnať k vnímaniu fyzických predmetov. Rozdiel spočíva len v tom, že vnímanie etických faktov nie je sprevádzané zmyslovou predstavou.⁶⁷ Nemáme síce priame poznanie nás zahaňujúcich etických povinností, môžeme však určiť rozsah týchto povinností cez poznanie istých charakteristík udalostí, ktoré nepodliehajú zmyslovému pozorovaniu, avšak sú poznateľné priamym spôsobom (prostredníctvom morálnej intuície).

63 M. Uliniski, *Test otwartego pytania w argumentacji metaetycznej G. E. Moore'a*, Krakow 1986.

64 Porov. Ch. R. Pigden, *Naturalizm, /v:/ Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002, s. 474; W. Tulibacki, *Etyka i naturalizm. Problem naukowego kontekstu etyki, /v:/ W. Tulibacki, Etyka. Zarys*, Krakow 1992, s. 339.

65 Porov. A. MacIntyre, *krotka historia etyki...*, s. 316.

66 K najznámejším prívržencom intuicionizmu patrili – okrem Moorea – H. P. Prichard (*Does Moral Philosophy Rest on a Mistake*, „Mind“ 1912) a W. Roos (*The Right and the Good*, Oxford 1930).

67 Porov. R. Brandt, *Etyka...*, s. 326.

Jednou z moderných teórií intuicionizmu je W. D. Rossom sformulovaná teória povinnosti *prima facie*.⁶⁸ Tento autor zastáva názor, že je nemožné vybudovať spoločnú etickú teóriu, pretože morálne zásady, ktorými sa musíme riadiť, nie sú logicky spojené a nie je možné ich vyvodiť z jednej alebo niekoľkých nadradených zásad. Zahajujúc určité konanie sa síce môžeme riadiť istými motívmi, avšak výber týchto motívov už nie je v našej moci. Okrem toho by sme mali brať do úvahy dôsledky nášho konania a často aj veľa iných činiteľov, napríklad predchádzajúce konanie (danie príslubu), konanie iných podmetov (poskytnutá služba, za ktorú sa treba odvdáčiť) a pod. Z tohto hľadiska Ross odmieta konsekvencializmus, tvrdiac, že ten zahŕňa len časť problematiky spojenej s naším konaním. Odpovedajúc na otázku, ako by sme mali v takomto prípade postupovať, Ross zavádza pojem povinnosti *prima facie*, po čom menuje niekoľko takých povinností: pomáhať iným, odvdáčiť sa za získanú pomoc, nesklamať iných a dodržiavať sľuby. Nejestvujú však pravidlá dovoľujúce urobiť rozhodnutie v situácii, keď si musíme vybrať medzi splnením dvoch alebo viacerých povinností, z ktorých každá nás núti začať iný druh konania, pretože medzi povinnosťami sa nedá zaviesť hierarchia, ktorá by nám zakaždým dovolila určiť, ktorému z nich je potrebné priznať väčšiu dôležitosť v situáciách konfliktu. Každý pokus určenia takejto hierarchie sa zdá byť v rozpore s faktami.

Na základe vyššie uvedeného Ross sformuloval aj koncepciu morálnych povinností štátu. Predovšetkým tvrdil, že každý človek má tak práva, ako aj povinnosti, pričom vlastníctvo práv je zosúladené s vlastníctvom povinností, pretože tie vyplývajú z faktu, že aj iní ľudia majú svoje práva. Na tomto základe Ross tvrdí: „Štát by mal kvôli ochrane práv nevinných osôb zahájiť všetky nevyhnutné kroky na to, aby sa predišlo porušovaniu týchto práv, avšak páchateľ, ktorý poruší práva iného človeka na život, právo na slobodu alebo jeho vlastnícke právo, stratil právo na to, aby iní rešpektovali jeho život, slobodu a vlastníctvo.“⁶⁹ To znamená, že štát je len oprávnený vymerať trest páchateľovi, ale nemá povinnosť ho potrestať. O tom, do akej miery by mal toto svoje právo využiť, by mal podľa Rossa rozhodovať ohľad na verejné dobro.⁷⁰

Základná výhrada proti tejto teórii sa spája, ako je možné ľahko si domyslieť, s otázkou týkajúcou sa hierarchie povinností – ak totiž nejstávajú jasne sformulované morálne zásady, tak otázka toho, čo riadi naše voľby, a ktorú z povinností *prima facie* by sme si mali vybrať ako najdôležitejšiu v situácii konfliktu, sa javí ako samozrejmá. Ross však nedáva postačujúcu odpoveď. Táto výhrada je napokon základom kritiky nielen teórie povinností *prima facie* Rossa, ale aj deontologických teórií, ktoré tiež, podľa oponentov, nie sú schopné presvedčivo odpovedať na otázku, akým spôsobom dochádzame k poznaniu o tom, čo je správne a nesprávne, a tiež podľa akých kritérií by sme si mali vyberať medzi rôznymi možnými skutkami. Hlavnou slabinou kritiky tohto druhu sa zdá byť jej neschopnosť predloženia alternatívnych návrhov, ktoré by zas samé nepodliehali rovnako váž-

68 S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym. Obowiazek i wartosc w systemie etycznym* W. D. Rossa, Warszawa 1969.

69 W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, s. 60-61, cit. podľa: R. B. Brandt, *Etyka...*, s. 851.

70 Porov. R. B. Brandt, *Etyka...*, s. 852.

ným výhradám. Ak totiž protikladom deontologických teórií majú byť teleologické teórie hlásajúce, že pre morálne hodnotenie skutku sú dôležité jeho dôsledky, a že nejestvujú druhy skutkov, ktoré by boli dobré alebo zlé samotné v sebe, tak vzniká otázka, akým spôsobom je možné ochrániť podmet pred urobením tých najhorších činov, ak tie majú viesť k dobrým výsledkom. Nebude veľa preháňania v tvrdení, že istý druh teleologických teórií sa dostal do ideológií dvadsiateho storočia: národného socializmu, fašizmu a komunizmu, čo, zdá sa, hovorí v prospech tézy, že za istých okolností sa tieto teórie môžu zdať atraktívne z toho dôvodu, že ospravedlňujú terajšie zlo v mene budúceho dobra. Je to argument proti všetkým tým, ktorí si myslia, že výhrada, ako by teleologické teórie implikovali morálnu prípustnosť konania zla vzhľadom na jeho dobré dôsledky, sa netýka situácií spojených s každodenným životom, ale nanajvýš zriedkavých okolností, v ktorých sú aj odporcovia etickej teleológie nútení zachraňovať svoje teórie pomocou rôznych kontroverzných výstupov.⁷¹ Okrem toho, aj keby sme súhlasili s tým, že teleologické teórie pripúšťajú napríklad ublíženie nevinnnej osobe v mene ochrany väčšieho množstva osôb len v sporadických prípadoch, aj tak môžeme tvrdiť, že tieto teórie nútia k diskusii na tému prípustnosti podobných skutkov a týmito diskusiami môžu vplývať na naše presvedčenia o užitočnosti podobného konania.

Tiež je potrebné spomenúť inú, menej známu, avšak originálnu a dôležitú koncepciu, menovite etickú teóriu Johna Deweyho (1859 – 1952). Podľa tohto filozofa máme všetci isté poznanie týkajúce sa toho, ako by sme mali konať, avšak toto poznanie nie je výsledkom vnútorného osvietenia, aké nás stretáva v dôsledku prebývania s dobrom, ale získavame ho úplne rovnakým spôsobom, akým získavame každý iný druh poznania.⁷² Dewey usudzuje, že sa učíme konať určitým spôsobom vzhľadom na túžbu po dosiahnutí istých cieľov. Morálne poznanie, tak ako každé iné poznanie, je teda náradím pre dosahovanie cieľov, a niečo, čo je dobré, je takým vzhľadom na jeho vhodnosť pri dosahovaní cieľov (avšak aj samotné tieto ciele môžu byť dobrom). Ako si všíma A. MacIntyre, Deweyova teória je „azda najvzdialenejšou od Moorovej myšlienky, Dawey totiž takmer zrušil rozdiely medzi konkrétnosťou a povinnosťou. Podľa neho robíme praktické rozhodnutia na základe uvažovania, ktoré formulujeme vo forme empirických výrokov, a tieto výroky sme schopní formulovať jedine na základe nášho empirického poznania o svete.“⁷³

Podobný názor na podstatu etických výrokov sformuloval Clarence I. Lewis (1883 – 1964). Tento filozof, podobne ako Dewey, uznal, že „hodnotenie je vždy otázkou empirického poznania,⁷⁴ samotné empirické fakty však nestačia na to, aby sa dalo predpovedať, čo je správne a čo spravodlivé. Na rozdiel od Deweya, a zvlášť od Moora, si Lewis myslí, že nejestvuje jedna hodnota, ktorá je niečím ako štatistický priemer vzniknutý v dôsledku skúseností, čo odlišuje skúsenosť hodnoty (dobra) od zmyslových skúseností. Hodnota okrem toho nie je atribútom predmetov, ale

71 Takýmto spôsobom sa túto výhradu snaží zvrhnúť napríklad P. Pettit. Porov. P. Pettit, *Konsekvenencializmus*, /v:/ *Przewodnik po etyce...*, s. 276.

72 J. Zdybel, *Rozwoj jako cel moralny w etyce J. Deweya*, /v:/ S. Jedynek (red.), *Etyka XX wieku*, Lublin 1991, diel II, s. 87n.

73 Porov. A. MacIntyre, *Krotka historia etyki...*, s. 317.

74 C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1946, s. 401, cit. podľa: A. Ayer, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000, s. 132.

istým vnútorným presvedčením vznikajúcim pri kontakte s predmetmi. V istých postojoch a skutkoch môžeme zakúsiť jestvovanie morálnych hodnôt, podobne ako prežívame estetické hodnoty, žijúc napríklad obklopení umeleckými dielami.⁷⁵

Veľa diskusií v súčasnej filozofii morálky vyvolala aj teória emotivizmu. Emotivizmus hlása, že nejestvujú etické názory vo zvyčajnom význame tohto slova, jestvujú však postoje voči rozličným veciam. Mať istý etický názor a živiť voči niečomu istý postoj je pre emotivistov jedno a to isté. Medzi rôznymi druhmi postojov jestvujú aj morálne postoje, ktoré sa od iných postojov odlišujú tým, že, vyjadrujú tieto postoje (či tiež etické „názory“, ktoré sú pre emotivistov vyjadrením morálnych postojov), využívame vyjadrenia obsahujúce také pojmy, ako sú „trestuhodný“, „zlý“, „dobrý“, „požadovaný“ a pod.

Jednu z najznámejších verzií emotivizmu sformuloval Alfred Ayer v práci *Language, Truth and Logics*. Tvrdil, že výroky, ktoré sú morálnymi normami, sú v podstate pozbavené významu a sú len výrazom emócií toho, ktorý ich vyjadruje. K tomuto záveru došiel na základe úvah nad povahou jazyka. Všetky výroky, ktoré je možné sformulovať v jazyku, rozdelil na analytické (súdy logiky a matematiky), empirické (vedecké výroky, ktoré je možné potvrdiť alebo odmietnuť), ako aj emotívne vyjadrenia, ku ktorým zarátal medzi inými vyjadrenia etiky (a tiež napríklad teológie). Keďže emotívne vyjadrenia nevyjadrujú nič okrem našich emócií, nemá význam hovoriť o ich pravdivosti alebo falošnosti, podobne ako by bolo nezmyselné hovorenie o pravdivosti či falošnosti našich emócií. Neznamená to nič viac ani nič menej, že sú v istom zmysle „pravdivé“, avšak jedine pod podmienkou, že nám ide o to, či výstižne vyjadrujú sprevádzajúce ich emocionálne stavy. Samozrejme, z toho tiež vyplýva, že všetky etické spory, skladajúce sa z výrokov pozbavených významu, sú teda nemožné. Aby totiž mohol vzniknúť spor, musí jestvovať spôsob jeho vyriešenia, teda potvrdenie, že jedny z výrokov ho tvoriacich sú pravdivé a iné falošné.⁷⁶

Inú verziu emotivizmu hlása C. L. Stevenson (1908 – 1979)⁷⁷, ktorý je prívržencom prirodzeného emotivizmu. Tento autor súhlasil s názorom Ayera, podľa ktorého morálne súdy sú len výrazom našich emócií. Avšak kým Ayer uznal, že okrem vyjadrenia emócií tie neplnia žiadnu inú funkciu, Stevenson došiel k záveru, že ich základnou funkciou nie je vyjadrovanie emócií podmetu, ktorý vyjadruje tieto súdy, ale vzbudzovanie emócií u iných. Stevenson tiež rozlišuje dva druhy emotívneho významu. S prvým z nich máme do činenia vtedy, keď osoba vyjadrujúca výrok: „Toto je dobré,“ má v podstate na mysli: „Toto sa mi páči. Urob to teda tak.“ Druhý význam sa objavuje pri príležitosti vyjadrení, ktoré Stevenson opisuje ako „presvedčivé definície“, ktoré je možné rozložiť na opisný význam a s ním spojený

75 R. Carnap, *Filozofia jako analiza jazyka nauki*, Warszawa 1969, s. 137; C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, London 1947. Porov. A. Ayer, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000, s. 132n. Porov. Tiež S. Jadczyk, *Mysl etyczna Clarena I. Lewisa*, /v:/ S. Jedynak (red.), *Etyka XX wieku*, Lublin 1991, diel I, s. 61n.

76 J. Holowka, *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981, s. 237n. Porov. Tiež I. Lazari-Pawlowska, *Relatywizm etyczny*, „Etyka“ 1985, č. 21; *O rodzajach relatywizmu etycznego*, „Studia Filozoficzne“ 1965, č. 4 (43).

77 Porov. *The Emotive Meaning of Ethical Terms* (1937), *Persuasive Definitions* (1938), *Ethics and Language* (1944).

emotívny význam. Z tohto druhého tvrdenia vyplýva, že je nemožné podať napríklad definíciu dobra vo výlučne opisných kategóriách.⁷⁸

Emotivizmus má tak svojich prívržencov, ako aj odporcov. Tí druhí obracajú pozornosť na rozpor medzi základným tvrdením emotivizmu o nemožnosti vedenia racionálnych etických sporov a faktickým stavom, zdôrazňujúc, že keby etické spory skutočne neboli možné, nejestvovali by – kým v skutočnosti je to úplne naopak. Zdôrazňuje sa tiež, že keby sa všetci náhle stali emotivistami, spoločnosť by sa rýchlym tempom rozpadla, pretože každý, kto by mal na to chuť, by mohol napríklad vyznávať zásadu, že zabíjanie slabších je dobré, nakoľko túto zásadu sprevádzajú aj vlastné emócie. Horlivým kritikom emotivizmu je, okrem iných, Clarence I. Lewis, o ktorom Alfred Ayer (1910 – 1989) píše, že „sa veľa krát odvoláva na emotivistickú teóriu etiky, vnímajúc ju takmer v kategóriách zločinu spáchaného so zbožnými úmyslami.“⁷⁹

Problémami významov etických pojmov sa zaoberá aj R. M. Hare (1919 – 2002). Tento autor rozdeľuje vyjadrenia tvoriace jazyk morálky na deskriptívne (opisné) a preskriptívne (prikazujúce). Spomedzi preskriptívnych vyjadrení Hare odlišuje imperatívy zvyčajného významu a hodnotiace vyjadrenia. Aj morálne sudy tento autor považuje za preskripciu svojho druhu, hoci nie sú identické so zvyčajnými imperatívmi a logicky sú viac komplikované, avšak tvoriace „pravidlá rozumovania riadiace morálne myslenie“. Úlohou preskriptivizmu – tak totiž Hare nazval túto teóriu – je hľadanie kritérií, dovoľujúcich odlišiť pravidlá riadiace všetky príkazy (imperatívy), nie len morálne, od etických výrokov, t.j. takých, v ktorých vystupuje vyjadrenie „mal by“ alebo iné, deontické modálne termíny (napríklad „musí“).⁸⁰ Jednou z kategórií, dovoľujúcich odlišiť sudy „povinnosti“ od iných príkazov, je podľa Harea možnosť ich zovšeobecňovania. Za preskriptívny akt reči Hare považuje taký akt, ktorý „znamená prevzatie na seba záväzku (...), že sa začne konanie vyjadrené v tomto akte reči alebo, ak si to vyžaduje účasť inej osoby, že sa bude chcieť, aby ho táto osoba začala.“⁸¹

Hare tiež tvrdí, že morálne sudy, hoci sa istým spôsobom vzťahujú na empirické fakty, musia motivovať ľudí ku konkrétnemu konaniu, pričom sa nevyjadrujú o faktoch onej schopnosti. Znamená to, že aj keď je morálny súd v podstate opisom istého faktického stavu vecí, zároveň je aj čímisi viac, obsahuje totiž dodatočný „preskriptívny element“, ktorý empirické sudy neobsahujú. Jednou z úloh preskriptivizmu sa teda stáva predstavenie, akým spôsobom – na základe súdov vzťahujúcich sa na empirické fakty – dochádzame k preskriptívnym súdom. V snahe odpovedať na túto otázku sa Hare odvoláva na koncepciu nestranného pozorovateľa, avšak jeho úvahy sú málo presvedčivé. V praktickom konaní by sme sa však mali odvolávať na intuíciu, nezanedbávajúc racionálnu analýzu našich

78 Porov. A. MacIntyre, *Krotka hitoria etyki...*, s. 322.

79 A. Ayer, *Filozofia XX wieku...*, s. 137.

80 Porov. R. M. Hare, *Uniwersalny proskryptywizm, /v:/ Przewodnik po...*, s. 504.

81 Tamtiež, s. 506; Ch. Perelman, *Usprawiedliwienie norm, „Etyka“ 1973, č. 11; Ch. Perelman, O sprawiedliwosci, Warszawa 1959.*

rozhodnutí v situáciách, keď je to možné (napríklad disponujeme dostatočným množstvom času)⁸².

Rovnako aj moderná analytická filozofia začala pokus vypracovania racionálnych zásad, ktoré by dovoľovali riešiť etické spory. K najznámejším analytickým koncepciám patria dve „teórie spravodlivosti“: Johna Rawlsa (1921 – 2002) a Roberta Nozicka (1938 – 2002).

J. Rawls tvrdí, že „spravodlivosť je prvou čnosťou sociálnych inštitúcií“ a navrhuje, aby spravodlivosť bola vnímaná ako nestrannosť. Zásady, ktoré ju riadia, sú zásadami, ktoré by si vybral každý racionálny jednotlivec stojaci za „záclonou nepoznania“, t.j. osoba, ktorá by nevedela, akú pozíciu bude zastávať v spoločnosti, aké budú jej schopnosti, životné ciele, v akom politickom, ekonomickom či kultúrnom systéme bude žiť a pod. Túto „záclonu nepoznania“ Rawls opisuje aj ako „prvotnú situáciu rovnosti“. Táto situácia, ako tvrdí, je „ekvivalentom prirodzeného stavu v tradičnej teórii spoločenskej dohody.“⁸³

Rawls si myslí, že každá osoba nachádzajúca sa za „záclonou nepoznania“ definuje spravodlivé prerozdelenie dohier pre každý sociálny poriadok na základe dvoch zásad. Prvá z týchto zásad znie nasledujúco: „Každá osoba by mala mať rovnaké právo na čo najširší celkový systém rovnakých základných slobôd, ktorý sa dá zosúladiť s podobným systémom pre všetkých.“ Druhá zásada zas hovorí, že „sociálne nerovnosti majú byť usporiadané tak: a) aby boli čo najprospešnejšie pre najviac postihnutých (...), b) aby boli spojené s dostupnosťou centier a úradov pre všetkých (...).“⁸⁴ Na základe týchto predpokladov Rawls formuluje „všeobecnú koncepciu“ spravodlivosti, ktorá znie nasledujúco: „Všetky prvotné spoločenské dobrá – sloboda a šance, príjem a bohatstvo, ako aj to, čo tvorí základ pocitu vlastnej hodnoty – majú byť rozdeľované rovnako, s výnimkou, že nevyrovnané prerozdelenie ktoréhokoľvek z týchto dohier alebo aj všetkých by bolo prospešnejšie pre najmenej privilegovaných.“⁸⁵

Rovnako aj R. Nozick prijíma isté predpoklady, z ktorých vyvádza závery týkajúce sa spravodlivosti. Tento autor tvrdí, že v úplne spravodlivom svete by boli ľudia oprávnení vlastniť dobrá len pod podmienkou, že ich získali cestou „spravodlivého aktu prvotného nadobudnutia“ alebo cestou „spravodlivého aktu odovzdania“ od niekoho, kto ich sám získal cestou „spravodlivého aktu prvotného nadobudnutia“ alebo „spravodlivého aktu odovzdania“ od niekoho, kto..., atď. Nozick teda tvrdí, že „zásada distribučnej spravodlivosti v jej plnej formulácii by jednoducho tvrdila, že distribúcia dohier je spravodlivá, ak je každý oprávnený k distribúcii dohier, ktoré vlastní v rámci tohto rozdelenia.“⁸⁶

Etické teórie je možné rozdeliť aj z hľadiska funkcie, akú pripisujú hodnotám. Jestvujú dve skupiny takých teórií: deontologické a teleologické. Podľa deontolo-

82 R. M. Hare, *Sad moralny*, /v:/ „Etyka“ 1973, č. 11; R. M. Hare, *Sprawiedliwosc i rownosc*, /v:/ „Etyka“ 1977, č. 15.

83 Porov. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwosci*, Warszawa 1994, s. 12n.

84 Tamtiež, s. 414-415.

85 Tamtiež, s. 416.

86 R. Nozick, *Anarchia, Panstwo, Utopia*, Warszawa 1999, s. 153.

gických teórií by sme mali konať isté skutky nie vzhľadom na ich dobré účinky, ale vzhľadom na správnosť samotných týchto účinkov. Pod správnosťou sa tu chápe také konanie, ktoré by bolo akceptované ideálne racionálnym a nestranným pozorovateľom, ktorý má všetky potrebné poznatky vzťahujúce sa na danú situáciu (táto definícia nadväzuje na názor Davida Huma a Adama Smitha).⁸⁷ V deontologickej teórii správnosť nie je tým istým ako aj dobro. Tá totiž hlása, že by sme mali robiť rozhodnutia bez ohľadu na to, k akým dôsledkom vedú, ak ich robíme na základe správnych zásad. C. Fried, jeden z tvorcov modernej deontológie, to poníma nasledujúcim spôsobom: „Dobro konečných dôsledkov nezaručuje správnosť konania, ktoré k nemu viedlo. Tieto dve oblasti sú pre deontológa nie len samostatné; správnosť je tiež prvotnou vo vzťahu k dobru.“⁸⁸

Reprezentanti tohto postoja sa však stretávajú s niekoľkými vážnymi problémami. Kým prívrženci teleologických teórií sú schopní zdôvodniť správnosť konania cez poukázanie na to, že toto konanie prináša najviac dobra a zároveň spôsobuje najmenej zla, deontológovia takéto zdôvodnenie nepodávajú. Kritikov to privádza k tvrdeniu, že v praxi sa často ukazuje byť nemožným rozlíšenie medzi správnym skutkom a nesprávnym. Ďalším problémom, ktorý prívrženci deontologických teórií nedokážu prekonať uspokojivým spôsobom, je poukázanie na kritériá umožňujúce vyhlásiť, kedy by sme mali vykonať daný skutok, vediac, že prinesie zlý účinok, a kedy zas bude vykonanie tohto skutku nesprávne. Bez takéhoto kritéria sa môže ukázať, že nezávisle od toho, pre aké konanie sa rozhodneme, budeme nútení považovať ho za nesprávne. Môžeme síce argumentovať, že jestvujú situácie, v ktorých, nech by sme urobili čokoľvek, aj tak urobíme nesprávne. Fried a iní prívrženci deontologických teórií však nie sú schopní uviesť dôvody, pre ktoré by takéto situácie mali byť výnimkou, a nie pravidlom. Niektorí kritici dokonca usudzujú, že je nemožné zachytiť rozdiel medzi správnym skutkom spôsobujúcim zlé účinky a nesprávnym skutkom, pretože v praxi sa ľudia riadia rôznymi morálnymi zásadami a v závislosti od oných pravidiel by mohli daný skutok, spôsobujúci zlé účinky, nazvať správnym alebo nesprávnym.⁸⁹

Spor medzi prívržencami a odporcami teleologických teórií zatiaľ nebol vyriešený a fakt, že navzájom si konkurujúce etické teórie nie sú schopné uspokojivým spôsobom zdôvodniť správnosť svojich názorov, ale ani zavrhnúť teórie, ktoré im konkurujú, je zaiste jednou z príčin, kvôli ktorej sa veľa filozofov vyjadruje za morálny relativizmus. Ako je zrejmé, morálny relativizmus hlása, že každý morálny súd môže byť rovnako pravdivý, ako aj falošný, v závislosti od toho, kto tento súd vyjadruje. V rôznych spoločnostiach vládne rôzna morálka a to, čo sa v jednej spoločnosti považuje za dobré, môže byť v inej spoločnosti považované za zlé a opačne. Absolútne morálne výroky nejestvujú, všetky normy sú relatívne a o morálnej hodnote nejakého konania sa dá hovoriť len vo vzťahu ku konkrétnej spoločnosti v konkrétnom čase. Relativisti si tiež občas myslia, že jedna spoločnosť nemá právo zasahovať do toho, čo sa deje v inej spoločnosti. Prívržencov relativizmu to

87 Porov. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwosci...*, s. 255.

88 C. Fried, *Right and Wrong*, Cambridge 1978, s. 9.

89 Porov. J. Mackie, *Ethics*, New York 1977, kap. 7. Porov. tiež R. Brandt, *Etyka, Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996, s. 598.

vystavuje výčitke z nedôslednosti. Často sa totiž ukazuje, že normy zaväzujúce v istej spoločnosti nielen nezabraňujú zasahovaniu do morálky iných spoločností, ale priam takéto zasahovanie prikazujú.

Napriek tomu, že morálny relativizmus jestvuje vo filozofii morálky už od staroveku, predsa len na jednej strane má aj dnes mnohých prívržencov, na strane druhej zas výhrada relativizmu, zdá sa, patrí k základnej výbave, akú majú voči jednotlivým etickým teóriám ich kritici. Veľmi jasne sa pritom predpokladá, že výhrada relativizmu stačí pre demonštrovanie nesprávnosti týchto teórií.⁹⁰ Kritika, ktorá dokazuje, že takáto či iná teória upadá do relativizmu, sa opiera o predpoklad, že autori oných teórií by si nepriali relativistické dôsledky vlastných názorov, a že v súvislosti s tým budú pripravení tieto názory odmietnuť, ak uznajú, že tento predpoklad by bolo potrebné považovať za neopodstatnený, pretože sa nedá vylúčiť situácia, že daný filozof je prívržencom tak morálneho relativizmu, ako aj teórie, ktorá k relativizmu vedie. Opodstatnenou sa zdá byť aj téza, že je možné byť prívržencom danej etickej teórie (napríklad naturalizmu) predovšetkým z toho dôvodu, že niekto je morálnym relativistom.⁹¹

Tézy podobné relativizmu hlása aj morálny subjektivismus. Morálni subjektivisti tiež zastávajú názor, že vo sfére morálky nejestvujú fakty, na ktoré by sme sa mohli odvolávať, riešiac pritom problém, ktorá zo strán sporu má pravdu. V morálnych sporoch nemá pravdu nikto, pretože súdy vyhlasované v týchto sporoch sú výrazom našich osobných preferencií, emócií a záľub. Filozoficky veľmi rafinovanou verziou subjektivismu je emotivismus, o ktorom bola reč vyššie.⁹²

Vo filozofii dvadsiateho storočia sa objavili aj pokusy reinterpretácie tradičných etických teórií.⁹³ Príkladom tu môžu byť práce Elizabeth Anscombe (1919 – 2001) a Alasdaira MacIntyry, nadväzujúce na etiku Aristotela. Koncom 50. rokov E. Anscombe predstavila tézu, že etické pojmy, ako povinnosť či čnosť, prestali byť pochopiteľné, pretože mali svoj význam v rozsahu istých svetonázorov, ktoré dnes vo všeobecnosti nikto nevyznáva. Napriek tomu, že tieto svetonázory boli dávno zavrhnuté, pojmy, ktoré v nich kedysi fungovali, a ktoré mali význam jedine v ich rozsahu, neboli zavrhnuté spolu s nimi a v súčasnosti fungujú akoby „osirelé deti“⁹⁴.

Tieto názory ďalej rozvíjal A. MacIntyre. Tento autor uznal, že z celej doterajšej etiky sme prevzali len od seba odtrhnuté časti, ktoré vnímame tak, akoby boli celými systémami a využívame ich v rôznych, navzájom si nezodpovedajúcich oblastiach života. Keď napríklad obdivujeme olympijských medailistov, riadime sa platónskym perfekcionizmom, keď definujeme právo na vlastníctvo, riadime sa etikou Locka, keď obraňujeme osobnú slobodu jednotlivca, postupujeme v súlade s etikou Kanta a Milla, atď.

90 Takýmto spôsobom argumentuje napríklad R. M. Hare v citovanom článku, dokazujúc, že do relativizmu vo veľkej miere upadajú tak naturalistické, ako aj intuicionistické teórie. Porov. R. M. Hare, *Uniwersalny proskrytywizm...*, s. 499.

91 J. Holowka, *Relatywizm...*, s. 106.

92 Tamtiež, s. 114.

93 Porov. S. Jedynek, *Z teorii i historii etyki*, Warszawa 1983.

94 Porov. G. E. M. Anscombe, *Modern moral philosophy*, „Philosophy“ 1958, č. 33, s. 1019.

MacIntyre navrhuje nahradenie tohto chaotického pluralizmu zásad a ich zdôvodňovania jedným systémom, ktorý sa snaží budovať na základe etiky Aristotela. Podľa MacIntyry, Aristoteles rozlíšil medzi „človekom – akým – on – fakticky – je“ a „človekom – akým – by – sa – on – mohol – stať – keby – zrealizoval – svoju – povahu“, a za cieľ etiky považoval definovanie zásad a čností, ktoré by človeku umožnili prechod z prvého stavu do druhého. Tento filozof si myslí, že táto schéma vládla v európskej filozofii až do čias osvietenstva, ktoré ju definitívne zamietlo (pričom osvietenstvo, podľa tohto mysliteľa, sa začalo v 18. storočí a naďalej trvá).

MacIntyre však nenavrhuje jednoduchý návrat k aristotelovskému vzorcu morálky. Poukazuje však na potrebu zakorenenia sa jednotlivca v istej morálnej tradícii, vďaka ktorej sa stane možným „naratívne usporiadanie“ života jednotlivca. Avšak oná morálna tradícia, to sú jednoducho vzory dokonalosti prijaté v istej sociálnej praxi, pričom MacIntyre si myslí, že nie všetky spoločnosti a nie každá sociálna prax (profesia) rovnako podporuje rozvoj čností. Čnosti, podľa tohto filozofa, môžu prekvitať len v niektorých profesiách a v niektorých spoločnostiach.

MacIntyre teda spochybňuje osvietenický optimizmus a osvietenскую vieru v rozum ako inštanciu rozhodujúcu o morálke. Racionalita je vždy racionalitou určitého spoločenstva a určitej tradície a epistemológia, ako ju chápe osvietenstvo, sa ukazuje byť bezmocnou pri pokuse dať odpoveď na otázku zmyslu života.⁹⁵

Sledujúc priebeh súčasných etických sporov je možné mať dojem, že najviac diskusií a polemík vyvolali metaetické teórie.⁹⁶ Otázky normatívnej etiky sa nedočkali rovnako novátorských a filozoficky významných riešení, čo je potrebné považovať za o to viac znepokojujúce, že dvadsiate storočie sa ukázalo byť storočím nielen obrovského rozmachu vedy a techniky, ale tiež objavenia sa nových morálnych otázok, na ktoré tradičné etické koncepcie nie sú schopné odpovedať. Ide tu na jednej strane o veľké ideológie dvadsiateho storočia (fašizmus a komunizmus), na strane druhej o problémy spojené napríklad s vedeckým pokrokom v biologických disciplínach a v medicíne či s rozvojom moderných masovokomunikačných prostriedkov. Objavili sa dokonca aj hlasy, že jestvuje zásadný rozdiel medzi sférou morálky a k nej patriacim diskusiám na tému morálnych problémov (napríklad eutanázia, potraty a pod.) a filozofickou reflexiou o morálke.⁹⁷ Ak dokonca ani filozofická diskusia o morálke nie je až tak hermetická, ako by si to prišli niektorí filozofi, a jej vplyv na spôsob riešenia skutočných problémov a formulovanie morálnych noriem nie je len ilúziou profesorov filozofie, nedá sa poprieť, že jazyk súčasnej etiky a rozsah problémov, ktoré ju zaujímajú, sa značným spôsobom odkláňajú od toho, čo od filozofie morálky očakávajú osoby a inštitúcie, ktoré musia tieto problémy riešiť v skutočnom svete.⁹⁸

To však, samozrejme, neznamená, že filozofi sa nepúšťajú do viac či menej vydatých pokusov plnenia nádejí a očakávaní spoločnosti. Spoločnou vlastnosťou

95 Porov. A. MacIntyre, *Teoria cnoty*, Warszawa 1996.

96 M. G. Singer, *Metaetyka a etyka*, /v:/ *Zagadnienia etyki*, A. Ksiązek (red.), Warszawa 1995, s. 107n; M. G. Singer, *Metaetyka a istota etyki*, „Etyka“ 1973, č. 11.

97 Tento názor obhajoval napríklad A. Ayer. Porov. A. J. Ayer, *On the Analysis of Moral Judgments*, /v:/ *Philosophical Essays*, London 1965, s. 245n.

98 J. Ladd, *Wspolzależność analizy etycznej i etyki*, „Etyka“ 1973, č. 11.

tohto druhu snáh je však ich autonómia vo vzťahu k už jestvujúcim etickým systémom a teóriám. Smerodajným príkladom pokusov vyriešenia problémov, aké pred etiku predstiera praktický život, je filozofická reflexia nad správnym sformovaním vzťahov medzi človekom a prirodzeným prostredím, ktorá sa často definuje ako bioetika. Mnohí prívrženci reprezentujú napríklad postoj, podľa ktorého je bioetiku možné pestovať len ako pragmatickú disciplínu, nie ako špekulatívnu. Bioetika totiž smeruje k vyriešeniu praktických otázok a v závislosti od prijatých interpretácií oných praktických otázok je možné zosúladienie jej záverov s mnohými odlišnými etickými systémami. J. Hartman argumentuje, že rozkol medzi praktickým charakterom bioetiky a vysoko špekulatívnymi a všeobecnými úvahami bioetiky je tak hlboký, že prechod od „praktickej a spoločensky prínosnej bioetiky“ k „metafyzickej a špekulatívnej etike“ je nemožný.⁹⁹ Aj preto – napriek tomu, že bioetika ostáva disciplínou etiky – je často ťažké odlišiť, čo je v nej striktné filozofickým hľadaním či problémom a čo je úvahou zo strany práva, zvykov, psychológie a pod.

V druhej polovici 20. storočia si veľa popularity získali aj „praktickejšie“ filozofické hnutia (alebo filozoficko-náboženské), hlásajúce nevyhnutnosť harmonického spolužitia ľudí s prírodou.¹⁰⁰ K najznámejším patrí hnutie New Age. Tento smer vznikol v Spojených štátoch v šesťdesiatych rokoch a je založený na viere, že spolu s koncom epochy Rýb a počiatkom epochy Vodníka nastúpi koniec kresťanstva a nastane éra pokoja a harmónie. Prívrženci New Age odporúčajú okrem iného využívanie rôznych meditačných techník, ktoré majú pred človekom odhaliť pravdivé poznanie o svete, pretože poznanie, ktoré prináša veda, nie je schopné pričiniť sa o vyriešenie našich najdôležitejších problémov. Názory tohto druhu sa v praxi často stretávajú s názormi viac alebo menej radikálnych ekologov alebo prívržencov rozptýlenej ekonomiky (globalistov), čoho dôkazom môže byť koncom deväťdesiatych rokov vzniknutá skupina s názvom *Green Forest Camp*, (ku ktorej okrem spomínaných patria aj avantgardní umelci). Jej členovia dostali od vlády USA súhlas s vytvorením sídla v štáte Colorado, kde sa snažia v praxi realizovať ideál života v harmónii s prírodou. Obyvatelia *Green Forest Camp* teda nevyužívajú elektrickú energiu, živia sa hlavne zbierkami, divú zver zakrádajúcu sa okolo ich domov odháňajú pomocou palice, aby žiadne zo zvierat nezranili a pod.¹⁰¹

Ako som spomínal, hlavný (alebo skôr, ak sa to tak dá povedať, filozoficky významný) smer etických diskusií dvadsiateho storočia sa týka, ako sa zdá, predovšetkým metaetických otázok (zvlášť analýzy jazyka etiky).¹⁰² Napriek tomu je ťažké poprieť, že premeny v spoločenskom živote, k akým došlo v poslednom storočí, a s nimi spojené zmeny v morálke sú prinajmenšom rovnako hlboké a podstatné ako zmeny v oblasti filozofických pohľadov na etiku. V prípade oných premien sú

99 Porov. J. Hartman, *Metafizyczna czy pragmatyczna podstawa dla rozstrzygnięcia problemów bioetycznych*, „Edukacja Filozoficzna“ 1999, č. 27.

100 S. Jedynak (red.), *O problemach globalnych ludzkości XX wieku, Etyka XX wieku*, Lublin 1991, diel II, s. 11n.

101 Porov. Z. Smolski, *Przystanek Green Forest Camp*, „Wiedza i Życie“ 2001, č. 4.

102 M. Fritzhand, *Głowne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1970; R. Carnap, *Oceny i normy to wypowiedzi pozbawione sensu*, /v:/ I. Lazari-Pawlowska (red.), *Metaetyka*, Warszawa.

však filozofi len jedným z mnohých účastníkov a ich vplyv na ne sa obmedzuje na artikulovanie a komentovanie procesov, ktoré, zdá sa, prebiehajú samostatne a bez ich účasti.

Rovnako je však potrebné spomenúť aj také smery v etike, ktoré smerujú k určeniu istých konkrétnych morálnych noriem, ktoré je možné využiť v jednotlivých častiach spoločenského života.¹⁰³ Okrem bioetiky sú teda jednou z obľúbených oblastí záujmov filozofov morálky, etiky rôznych profesií¹⁰⁴, zvlášť tých, ktoré z dôvodu pokroku vo vede a technike získali nové, predtým neznáme možnosti konania. Často, zvlášť v médiách, sa hovorí o ženskej etike. Napriek tomu, čo by sa zdanlivo ukrývalo za týmto názvom, to nie je etika pestovaná výlučne ženami, ale etická reflexia venovaná miestu ženy v meniacej sa štruktúre súčasných spoločností.¹⁰⁵ Rozvoj demokracie sa stal príčinou vyčleňovania sa samostatnej subdisciplíny etiky politiky, ktorá – rovnako napriek svojmu názvu – nie je etikou povolania politika, ale reflexiou venovanou morálnym aspektom fungovania politických inštitúcií. Morálnymi aspektmi fungovania hospodárstva voľného trhu sa zaoberá etika obchodu, rozvoj vrcholového športu sa stal príčinou vzniku etiky športu a pod. V podstate, každá oblasť ľudskej aktivity, v ktorej sa objavujú jej špecifické etické otázky, má v súčasnosti vlastnú etiku a filozofov, ktorí sa tejto etike venujú ako svojej hlavnej oblasti etickej reflexie.

ZÁVEREČNÉ POZNÁMKY

Hľadiac na etiku z pohľadu človeka žijúceho v Poľsku v prvej polovici 21. storočia, je ťažké nemať dojem všeobecného zmätku a chaosu. Na jednej strane na nás tlačí veľká rozmanitosť etických systémov minulosti (veľkých aj tých menej známych), na vznik ktorých mali Poliaci len veľmi malý vplyv, na strane druhej záplava odborných kníh a filozofických časopisov, plných rozporuplných názorov a nekončiacych sa polemík. Svojským pokračovaním oných filozofických sporov sú diskusie v médiách, ktoré často prebiehajú pomocou argumentov odvolávajúcich sa viac na emócie než na rozum. V tejto situácii má veľký význam otázka, ktorá bola načrtnutá už v úvode: otázka výberu taktiky.

Čo je potrebné urobiť pre to, aby sme v období hojnosti a zároveň zosilňujúceho sa etického skepticizmu nestratili vieru v zmysel pestovania etickej reflexie? Zdá sa totiž, že je potrebné položiť si predovšetkým otázku, čím je tento skepticizmus vo svojej podstate a či sme v súčasnej situácii na neho odsúdení, alebo sa nám črtajú nádeje na jeho prekonanie.

Jedným z prameňov súčasného skepticizmu je zaiste istý druh únavy z diskusie nad otázkami, ktoré filozofi celé storočia považujú za najdôležitejšie problémy etiky, spájajúce sa s otázkou zmyslu (alebo tiež hodnoty) ľudského života. Pozornosť dnešných filozofov morálky

103 Porov. E. Lewandowski, *Spoleczna efektywnosc etyki normatywnej*, /v:/ Z. Sarelo (red.), *Moralnosc i etyka w ponowoczesnosci*, Warszawa 1996, s. 201n.

104 I. Lazari-Pawlowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne*, /v:/ I. Lazari-Pawlowska (red.), *Etyka. Pisma wybrane*, Wroclaw 1992, s. 84.

105 Porov. B. Smoczynska, *Dylematy wspolczesnego feminizmu*, /v:/ T. Szkolot (red.), *Aksjologiczne dylematy epoki wspolczesnej*, Lublin 1994, s. 45n.



Alessandro Gatti

Ramiro Délio Borges Meneses

Portugal
E-mail: borges272@gmail.com

Euthanasia or Physician-Assisted Suicide: Attitudes of European Physicians

Abstract

The Hippocratic Oath strictly prohibits the administration of lethal medication and assisting someone in killing him or herself (1). A significant number of people, however, have felt that this strict prohibition is no longer tenable. They are of the opinion that, in some cases, medicine should help a patient to die peacefully, rather than prolong unbearable and pointless suffering. After discussions of euthanasia had been going on in Europe and the U.S. for more than a century, euthanasia was legalized in two countries, Belgium and the Netherlands, in 2002 (2). At present, there also exist legally sanctioned possibilities for assisted suicide in-besides the Netherlands-Switzerland and Oregon (3). All these developments have generated an enormous amount of literature on the subject of euthanasia. Given the huge quantity of recent articles on the attitudes of physicians towards euthanasia, a review seemed relevant. (4)

Key words: euthanasia, physician-assisted suicide, ethics, medicine.

DEFINITIONS OF EUTHANASIA

Due to difficulties related to the definition of euthanasia, some researchers have refrained from using the term and have worked with descriptions while performing their research (9-15), or have tried to discover which medical acts or omissions physicians themselves consider to be euthanasia (16,17). Among those surveys that do opt to use the term “euthanasia”, there is no unanimity about which acts or omissions should be called euthanasia. Following Broeckeaert’s typology, treatment decisions at the end of life can be divided into three categories (18,19), all of which could, in certain cases, represent interpretations of the term euthanasia:

1. forgoing curative or life-sustaining treatment;
2. pain and symptom control;
3. active termination of life.

To the first category belong decisions to withhold or withdraw curative or life-sustaining treatment no longer deemed meaningful or effective. In a minority of the studies, the distinction between this category and active termination of life is upheld by using the contrast active euthanasia versus passive euthanasia. While the former refers to the intentional shortening of life through active means, for example administering a lethal dose of medicine, the latter most often involves withdrawing or withholding treatment. Yet, in the majority of the recent studies, this distinction is not made and the term euthanasia is reserved for actions directly aimed at ending life. To the second category belong treatments within the framework of palliative care, pain control and palliative (terminal) sedation, both of which have been suggested to have, at least in certain cases, a life-shortening effect. Most authors refrain from applying the term euthanasia to this kind of therapy. This is in line with objective findings that point out that adequate use of painkillers does not have a negative effect on patient survival (20). Nevertheless, Bittel *et al.* (21) call symptom control that could unintentionally hasten the patient's death "indirect active euthanasia", as opposed to "direct active euthanasia" ("intentional, rapid, and nonpainful termination of a patient's life"). Use of similar terms is found in the article by Ryyänänen *et al.* (22). The French practice of the so-called "cocktail lytique", a combination of medicines-consisting of a neuroleptic, an antihistamine, and an opioid-has more obvious consequences for the survival rate of terminal patients. Peretti-Watel *et al.* (16) examined whether French physicians consider this treatment to be euthanasia.(4). To the third category belong medical acts that unmistakably and intentionally shorten life. Since acts that belong to the two previous categories do not necessarily hasten death, logically, the use of the term euthanasia should be restricted to the third category. Within this third category, three different subcategories can be distinguished. Also here, there is disagreement as to which actions should be called euthanasia. Firstly, following the official Belgian and Dutch definition of euthanasia, many authors have opted to restrict the use of the term to the deliberate and active ending of life by someone else at the patient's explicit request, the first subcategory. The second subcategory, physician-assisted suicide-a physician intentionally assisting a patient to end his or her life-is generally not considered euthanasia. Physician-assisted suicide is called "passive euthanasia" by Maitra *et al.* (23). They use "passive euthanasia" to translate the German "Passive Sterbehilfe". Euthanasia in the Belgian and Dutch interpretation is, for them, "active euthanasia" ("Aktive Sterbehilfe"). The third subcategory, in which a patient's life is ended without the patient's explicit request, is termed euthanasia by a few authors (21,24,25). Yet several researchers implicitly suggest, by their use of the term "active voluntary euthanasia", that they would agree with designating this practice euthanasia (22,26-28). Writing about voluntary euthanasia-euthanasia at a patient's request-implies the existence of nonvoluntary euthanasia-euthanasia without a patient's request.

MEASURING ATTITUDES

It is clear that there exist different opinions about the meaning of the term euthanasia. Following the definitions of Broeckeaert, it will adopt the following terminology and categorization (18,19).

VOLUNTARY EUTHANASIA

The intentional administration of lethal drugs in order to painlessly terminate the life of a patient suffering from an incurable condition deemed unbearable by the patient, at this patient's request.

In most countries, the majority of physicians oppose voluntary euthanasia, though there is a huge variety in the results. Ryyanen *et al.* (22) found that, for just 3% to 9% of Finnish physicians, voluntary euthanasia is ethically acceptable. Miccinesi *et al.* (12) calculated that, in Belgium, 78% of physicians find voluntary euthanasia acceptable. Concerning the willingness to practise voluntary euthanasia, 5% of German physicians (23) and 55% of Swiss cancer-centre physicians (29) claim to be willing to perform voluntary euthanasia.

PHYSICIAN-ASSISTED SUICIDE

A physician intentionally assisting a patient to terminate his or her life, at this patient's request. There are important differences concerning the general acceptance of physician-assisted suicide. McGlade *et al.* (26) state that, for 73% of general practitioners in Northern Ireland, physician-assisted suicide is ethically unacceptable; while Maitra *et al.* (23) found physician-assisted suicide to be acceptable for 80% of German general practitioners. Guedj *et al.* (24) studied attitudes toward not intervening when a patient intends to commit suicide. The researchers found that this was the only instance in which physicians tended to consider the hastening of death acceptable. In most countries, a minority of physicians declared themselves willing to assist a patient when he/she intends to commit suicide, but percentages vary from 12% for geriatricians in the U.K. (27) to 42.59% for German physicians (23).

NONVOLUNTARY EUTHANASIA

The intentional administration of lethal drugs in order to painlessly terminate the life of a patient suffering from an incurable condition deemed unbearable, not at this patient's request. Other authors deal with the administration of lethal drugs without the patient's request. Reported acceptance of nonvoluntary euthanasia varies between 18% and 45% (12). Nonvoluntary euthanasia can be practised in the case of competent and incompetent patients. In the case of an incompetent patient, it is possible that the patient has formulated a euthanasia wish in an advance directive. Although in the Netherlands the legal framework allows for advance euthanasia directives, most physicians oppose the application of these directives (30,31).

LEGALIZATION

Many authors discuss the problem of legalization of euthanasia and physician-assisted suicide. Agreement with legalization varies from 23% (27) to 59% (23). In several studies, more physicians favour legalization of physician-assisted suicide than of euthanasia (21,23,26,27,32). In the study by Pasterfield *et al.* (33), the opposite was found.

ARGUMENTS FOR/AGAINST EUTHANASIA AND PHYSICIAN-ASSISTED SUICIDE

In several studies, physicians had the opportunity to indicate which factors influenced them to look favourably or unfavourably on euthanasia, physician-assisted suicide, or their legalization. Arguments in favour include: the right of the patient to decide about his own life and death; the desire to die with dignity (23,25,27); and the conviction that legalization of euthanasia and physician-assisted suicide could help to avoid futile treatment (27). Reasons for a negative attitude toward life-shortening measures are: possible pressure on vulnerable patients (23,25,27); unwillingness to decide about life and death (25); uncertainty about prognosis (23,25); and religious opposition (21). Generally, fear of prosecution is not considered a major obstacle to participating in euthanasia and physician-assisted suicide. Several physicians mention the availability of good palliative care as an explanation for their negative attitudes toward euthanasia and physician-assisted suicide. Thus, many physicians seem to argue that most patients will stop requesting euthanasia as soon as they experience the benefits of good palliative care (5,12,23,25,27,28,32).

CONTEXTUAL FACTORS

Differences in the attitudes of physicians may be explained by several internal factors (age, gender, religion, and speciality of the physician) and external factors (place of residence and patient characteristics).

AGE

More frequent practice of euthanasia by younger physicians (12,34) suggests that their attitude toward this practice is more lenient. A study in Finland (22) showed that termination of life by a physician is more acceptable to younger physicians. However, Rurup *et al.* (35) found that older physicians are more inclined to approve of availability of lethal medicine for very old people wishing to end their lives. Maitra *et al.* (23) concluded from their research that attitudes toward physician-assisted suicide and voluntary euthanasia are not influenced by age.

SPECIALITY

Physicians are less often in favour of actively shortening the dying process than are the general public and nurses (24,30,36,37). Physicians practising specialities such as oncology, geriatrics, and palliative care, in which they are frequently confronted by prolonged terminal suffering, have more negative attitudes toward active termination of life (12,29,30,38). Dickinson *et al.* (28) found that the attitudes of intensive care physicians toward euthanasia are often more positive than the attitudes of geriatricians. Still, at least one study found no significant relationship between physicians' speciality and their attitude toward euthanasia and physician-assisted suicide (23).

GENDER

In most articles gender does not appear to be a major factor that influences the attitudes of physicians. Only a few articles (12,22,39,40) mention a significant difference between the attitudes of male and female physicians. According to these articles, female physicians find active ending of life less acceptable than their male colleagues.

RELIGION

At least 13 articles explicitly discuss the possible influence of religiosity. As could be expected, several authors find that religious persons are less in favour of euthanasia and physician-assisted suicide. Yet, not all articles that study this factor confirm its significance (23,32).

COUNTRY

In a study that compared the attitudes and practices of physicians in six European countries, Miccinesi *et al.* (12) concluded that attitudes are most influenced by the country in which the physician resides. The research groups of the large-scale comparative studies by Sprung *et al.* (13) and of the EURELD-consortium (10,12,41) examined end-of-life attitudes and practices in several European countries. The remaining articles deal with northwestern Europe: Belgium, Finland, France, Germany, the Netherlands, Northern Ireland, Sweden, Switzerland, and the U.K. The article by Parpa *et al.* (15) is the only article exclusively dealing with a south European country (Greece). The article by Sprung *et al.* (13) does not contain geographical comparisons concerning euthanasia and physician-assisted suicide. Miccinesi *et al.* (12) contend that, contrary to expectations, there is no north-south contrast concerning physicians' attitudes. In this study, Swedish and Italian physicians are least in favour of using lethal medicine. Physicians in Belgium and the Netherlands, the two countries that have euthanasia laws at present, are most open toward the use of lethal drugs.

PATIENT CHARACTERISTICS

The researchers of the EURELD-consortium examined which patient characteristics would have a positive influence on a physician's willingness to hasten death in hypothetical scenarios. They found that a request by the patient is the most frequently mentioned decisive element (10). According to other articles, unbearable suffering would enhance the chance that a request by the patient to hasten his or her death is granted (42,43). Lack of perceived unbearable suffering, absence of severe disease, possibility of alternative treatments, and depression or incompetence of the patient decrease the willingness of a physician to fulfil a request for euthanasia or physician-assisted suicide (30,42-44).

DISCUSSION

In the American review we observed huge differences between different surveys regarding the ethical acceptability of voluntary euthanasia and physician-assisted suicide, their legalization, and willingness to participate in these medical actions.

There seem to be more physicians who say they would be willing to perform voluntary euthanasia than physicians who have actually been involved in a voluntary euthanasia case (23). There are three notable explanations for this finding. First, some physicians who say they would perform voluntary euthanasia may eventually prefer not to administer death-hastening medicine, or they may postpone the act until a natural death occurs. Euthanasia involves the killing of another human being and this is certainly not an easy thing to do. Second, the number of persistent requests for euthanasia from patients are comparatively few (46) and, hence, few physicians may actually be confronted with a persistent request for euthanasia. Third, in most countries, performing voluntary euthanasia is illegal. Under such circumstances, performing voluntary euthanasia is not evident at all. Concerning the legalization of end-of-life practices, it might be expected that physicians would be more in favour of a legalization of physician-assisted suicide than of voluntary euthanasia, although in general physicians do not support either. In the case of physician-assisted suicide, the patient him or herself eventually performs the life-shortening act; in the case of voluntary euthanasia, the physician is more directly responsible. This expectation is confirmed in several studies in which more physicians favour legalization of physician-assisted suicide than of voluntary euthanasia (21,23,26,27,32). Also in the American review by Dickinson *et al.*, it was observed that physicians are more favourable to physician-assisted suicide (6). From this perspective, it is remarkable that the Belgian parliament has opted to legalize voluntary euthanasia and not physician-assisted suicide (47).

Good palliative care is often seen as a type of care that makes voluntary euthanasia, physician-assisted suicide, and their legalization superfluous. This argument is frequently raised when the Dutch euthanasia policy is discussed. The Dutch legalization of physician-assisted suicide and voluntary euthanasia was said to have been prompted by the absence of adequate palliative care in the Netherlands (47). Dutch palliative care has developed significantly since the time, more than two decades ago, when the Dutch euthanasia practice was established (48). Yet, in 2001, the number of Dutch physicians who thought palliative care renders euthanasia and physician-assisted suicide redundant had declined (5). This may indicate that, in the Netherlands, a number of euthanasia requests persist even when full palliative care is available. Nevertheless, in 2005, 1.7% of all deaths in the Netherlands resulted from voluntary euthanasia, down from 2.6% in 2001. The decline in voluntary euthanasia rates was attributed to a replacement of voluntary euthanasia and physician-assisted suicide by continuous deep sedation (49). Diverging attitudes of physicians toward euthanasia and physician-assisted suicide can be explained, at least in part, by the factors of age, speciality, gender, religion, country, and patient characteristics. The age factor includes several elements that could exercise significant influence on attitudes toward euthanasia and physician-assisted suicide. With increasing age, a doctor's years of experience increase. An older physician is likely to have treated more terminal patients. Younger physicians, on the other hand, have generally not been confronted with a deterioration in their own health and may be expected to reflect upon their own death less frequently. Younger physicians may also be less religious than their older colleagues. Although the

importance of these elements may seem obvious in the context of attitudes toward end-of-life issues, the pertinence of the age factor age cannot be unanimously confirmed on the basis of a comparison of the studies in this review. A possible explanation for the lack of unanimity in the articles may be that elements such as years of experience as a doctor, number of terminal patients treated, deterioration in one's own health, and reflection on one's own death do not necessarily lead to the same attitude. A doctor who has treated more terminal patients may be able to control pain better and may, therefore, consider euthanasia and physician-assisted suicide superfluous. But, he may also have learned to appreciate the autonomy of a patient or he may have experienced situations in which the suffering of a patient could not be alleviated. Thinking about one's own death may generate a fear to hasten death, but it may also strengthen a desire to ensure control over death.

Physicians are less in favour of euthanasia and physician-assisted suicide than the general public and nurses (24,30,36,37). The greater reluctance of physicians, when compared to the general public, to accept the active hastening of death as a possibility may not only be explained by their more frequent contact with terminal patients, but also by the fact that the physician will finally be accountable for the act and thus for the patient's death, while the general public and, to a certain extent, even nurses are not. The finding that intensive care physicians are more positive toward voluntary euthanasia than geriatricians can be explained by the fact that the dying process of patients on an intensive care unit significantly differs from the gradual deterioration that is often witnessed on geriatric and oncology wards (12,28-30,38). The speciality of a physician could thus also influence his/her attitude toward euthanasia and physician-assisted suicide.

The influence of religiosity on attitudes toward ethical issues related to the end-of-life seems obvious, given the characterization of life as "sacred" within Christianity and other religions. However, the studies reviewed here do not unanimously agree that religion is a decisive factor. Moreover, all studies use a very limited operationalization of religiosity. Religiosity is much more than a statement that one belongs to a certain religious group or that religion is important in one's life. Religiosity includes belief, practice, experience, and knowledge and its consequences in daily life (50). Research that wants to measure adequately the influence of religiosity on ethical attitudes should take all these aspects into consideration. The questions measuring religiosity and worldview in the reviewed articles are generally too vague to yield significant results. Inadequate measuring of the different aspects of religiosity and worldview may have led to overor underreporting the influence of religiosity and worldview on physicians' attitudes. Just as in the age factor, the country factor groups several elements that could be decisive for attitudes toward euthanasia and physician-assisted suicide. Probably religion is the most important element that is also partly covered by the country factor (51). The population of southern Europe is traditionally perceived as more religious and less secular than that of northern Europe. From this follows the hypothesis that people living in southern European countries would be less in favour of euthanasia and physician-assisted suicide than people living elsewhere in Europe. This is, however, not confirmed in the large-scale comparative studies of the EURELD-consortium

(10,12,41). Also, the study by Cohen *et al.* (51) dealing with the European public's acceptance of euthanasia could not establish a clear north-south contrast, although it found that acceptance of euthanasia decreased with increasing levels of religious belief. In reality, religious and ideological differences between north and south Europe are less clear-cut than is often assumed (52). Differences in attitudes between countries may, to a certain extent, be further explained by diverging legal contexts. Maitra *et al.* (23) showed that the willingness to hasten the death of a patient is influenced by legal circumstances. They asked if physicians would be willing to practise euthanasia in the current German context, and whether they would be willing to perform euthanasia, if it were allowed. While 5% of the physicians answered positively on the first question, 18% declared themselves willing to practise euthanasia if this were allowed by German law (23). According to the results published by Miccinesi *et al.* (12), Belgian and Dutch physicians have the most positive attitude toward euthanasia. At present Belgium and the Netherlands are the only European countries that have euthanasia laws. Nevertheless, in Belgium it was certainly not the national Order of Physicians nor any other professional body of physicians that argued or campaigned for the euthanasia law (2,53). Drawing further conclusions based on a comparison between studies is difficult due to diverging methods; different groups of physicians who answered the surveys; a limited focus on southern Europe; and the complete absence of results dealing with eastern Europe. The situation in southern Europe was only discussed in the studies of the EURELD-consortium (10,12,41), and in the articles of Sprung *et al.* (13) and Parpa *et al.* (15). Surveys in southern and eastern European countries about the attitudes of physicians toward euthanasia and physician-assisted suicide could, among other findings, provide interesting results concerning the relationship between these attitudes and religiosity.

CONCLUSION

It is clear that the attitudes of European physicians toward the intentional active termination of life by or with the help of physicians are very diverse. In most studies, a majority of physicians are against any form of active hastening of the dying process, and against the legalization of euthanasia and physician-assisted suicide. But again, making generalizations is difficult. Important differences occur between age groups, nationalities, medical specialities, and religions and worldviews. These differences partially explain the diversity found in the studies. In my opinion, the aim of a medical doctor is to see the very best care for everyone facing the end of life. I think that people who are dying can still live life well, no one has to die in avoidable pain and suffering. Is important take care to whoever needs it, whenever and wherever it is needed. People accept that dying is part of the experience of living.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Edelstein L. *The Hippocratic Oath: Text, Translation, and Interpretation*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1943.
2. Broeckaert B. Belgium: towards a legal recognition of euthanasia. *Eur J Health Law* 2001; 8(2): 95-107.

3. Hurst SA, Mauron A. Assisted suicide and euthanasia in Switzerland: allowing a role for nonphysicians. *BMJ* 2003; 326: 271-273.
4. Gielen J, Van Den Branden S, Broeckaert B. Attitudes of European physicians toward euthanasia and physician-assisted suicide: a review of the recent literature. *J Palliat Care*. 2008 Autumn;24(3):173-84.
5. Dickinson GE, Clark D, Winslow M, Marples R. US Physicians' attitudes concerning euthanasia and physician-assisted death: a systematic literature review. *Mortality* 2005; 10(1): 43-52.
6. Nilstun T, Melltorp G, Hermeren G. Surveys on attitudes to active euthanasia and the difficulty of drawing normative conclusions. *Scand J Public Health* 2000; 28(2): 111-116.
7. Hermsen MA, ten Have HA. Euthanasia in palliative care journals. *J Pain Symptom Manage* 2002; 23(6): 517-525.
8. Seale C. National survey of end-of-life decisions made by UK medical practitioners. *Palliat Med* 2006; 20(1): 3-10.
9. Onwuteaka-Philipsen BD, Fisher S, Cartwright C, Deliens L, Miccinesi G, Norup M, et al. End-of-life decision making in Europe and Australia: a physician survey. *Arch Intern Med* 2006; 166(8): 921-929.
10. Bilsen J, Stichele RV, Mortier F, Bernheim J, Deliens L. The incidence and characteristics of end-of-life decisions by GPs in Belgium. *Fam Pract* 2004; 21(3): 282-289.
11. Miccinesi G, Fischer S, Paci E, Onwuteaka-Philipsen BD, Cartwright C, van der Heide A, et al. Physicians' attitudes towards end-of-life decisions: a comparison between seven countries. *Soc Sci Med* 2005; 60(9): 1961-1974.
12. Sprung CL, Cohen SL, Sjøkvist P, Baras M, Bulow HH, Hovilehto S, et al. End-of-life practices in European intensive care units: the Ethicus Study. *JAMA* 2003; 290(6): 790-797.
13. Valverius E, Nilstun T, Nilsson B. Palliative care, assisted suicide and euthanasia: nationwide questionnaire to Swedish physicians. *Palliat Med* 2000; 14(2): 141-148.
14. Parpa E, Mystakidou K, Tsilika E, Sakkas P, Patiraki E, Pisteovou-Gombaki K, et al. The attitudes of Greek physicians and lay people on euthanasia and physician-assisted suicide in terminally ill cancer patients. *Am J Hosp Palliat Care* 2006; 23(4): 297-303.
15. Peretti-Watel P, Bendiane MK, Galinier A, Favre R, Lapiana JM, Pegliasco H, et al. French physicians' attitudes toward legalisation of euthanasia and the ambiguous relationship between euthanasia and palliative care. *J Palliat Care* 2003; 19(4): 271-277.
16. Peretti-Watel P, Bendiane MK, Moatti JP. Attitudes toward palliative care, conceptions of euthanasia and opinions about its legalization among French physicians. *Soc Sci Med* 2005; 60(8): 1781-1793.
17. Broeckaert B. Ethical issues at the end of life. In: Payne S, Seymour J, Ingleton C (eds). *Palliative Care Nursing. Principles and Evidence for Practice*. 2nd edition. Berkshire: Open University Press, 2008 [in preparation].
18. Broeckaert B, Federation TFPC. *End-of-Life Decisions-a Conceptual Framework*. Brussels: Flemish Palliative Care Federation, 2006.
19. Bercovitch M, Waller A, Adunsky A. High-dose morphine use in the hospice setting. A database survey of patient characteristics and effect on life expectancy. *Cancer* 1999; 86(5): 871-877.
20. Bittel N, Neuenschwander H, Stiefel F. "Euthanasia": a survey by the Swiss Association for Palliative Care. *Support Care Cancer* 2002; 10(4): 265-271.

21. Ryyanen OP, Myllykangas M, Viren M, Heino H. Attitudes towards euthanasia among physicians, nurses and the general public in Finland. *Public Health* 2002; 116(6): 322-331.
22. Maitra RT, Harfst A, Bjerre LM, Kochen MM, Becker A. Do German general practitioners support euthanasia? Results of a nation-wide questionnaire survey. *Eur J Gen Pract* 2005; 11(3-4): 94-100.
23. Guedj M, Gibert M, Maudet A, Munoz Sastre MT, Mullet E, Sorum PC. The acceptability of ending a patient's life. *J Med Ethics* 2005; 31(6): 311-317.
24. Kuuppelomaki M. Attitudes of cancer patients, their family members and health professionals toward active euthanasia. *Eur J Cancer Care (Engl)* 2000; 9(1): 16-21.
25. McGlade KJ, Slaney L, Bunting BP, Gallagher AG. Voluntary euthanasia in Northern Ireland: general practitioners' beliefs, experiences, and actions. *Br J Gen Pract* 2000; 50(459): 794-797.
26. Clark D, Dickinson G, Lancaster CJ, Noble TW, Ahmedai SH, Philp I. UK geriatricians' attitudes to active voluntary euthanasia and physician-assisted death. *Age Ageing* 2001; 30(5): 395-398.
27. Dickinson GE, Lancaster CJ, Clark D, Ahmedzai SH, Noble W. U.K. physicians' attitudes toward active voluntary euthanasia and physician-assisted suicide. *Death Stud* 2002; 26(6): 479-490.
28. Marini MC, Neuenschwander H, Stiefel F. Attitudes toward euthanasia and physician-assisted suicide: a survey among medical students, oncology clinicians, and palliative care specialists. *Palliat Support Care* 2006; 4(3): 251-255.
29. Rietjens JA, van der Heide A, Onwuteaka-Philipsen BD, van der Maas PJ, van der Wal G. A comparison of attitudes towards end-of-life decisions: survey among the Dutch general public and physicians. *Soc Sci Med* 2005; 61(8): 1723-1732.
30. Rurup ML, Onwuteaka-Philipsen BD, van der Heide A, van der Wal G, van der Maas PJ. Physicians' experiences with demented patients with advance euthanasia directives in the Netherlands. *J Am Geriatr Soc* 2005; 53(7): 1138-1144.
31. Muller-Busch HC, Oduncu FS, Woskanjan S, Klaschik E. Attitudes on euthanasia, physician-assisted suicide and terminal sedation-a survey of the members of the German Association for Palliative Medicine. *Med Health Care Philos* 2004; 7(3): 333-339.
32. Pasterfield D, Wilkinson C, Finlay IG, Neal RD, Hulbert NJ. GPs' views on changing the law on physician-assisted suicide and euthanasia, and willingness to prescribe or inject lethal drugs: a survey from Wales. *Br J Gen Pract* 2006; 56(527): 450-452.
33. Deliens L, Mortier F, Bilsen J, Cosyns M, Vander Stichele R, Vanovertoop J, et al. End-of-life decisions in medical practice in Flanders, Belgium: a nationwide survey. *Lancet* 2000; 356(9244): 1806-1811.
34. Rurup ML, Onwuteaka-Philipsen BD, Van Der Wal G. A "suicide pill" for older people: attitudes of physicians, the general population, and relatives of patients who died after euthanasia or physician-assisted suicide in The Netherlands. *Death Stud* 2005; 29(6): 519-534.
35. Addington-Hall JM, Karlsen S. A national survey of health professionals and volunteers working in voluntary hospice services in the UK. I. Attitudes to current issues affecting hospices and palliative care. *Palliat Med* 2005; 19(1): 40-48.
36. Teisseyre N, Mullet E, Sorum PC. Under what conditions is euthanasia acceptable to lay people and health professionals? *Soc Sci Med* 2005; 60(2): 357-368.
37. Peretti-Watel P, Bendiane MK, Pegliasco H, Lapiana JM, Favre R, Galinier A, et al. Doctors' opinions on euthanasia, end-of-life care, and doctor-patient communication: telephone survey in France. *BMJ* 2003; 327(7415): 595-596.

38. Willems DL, Daniels ER, van der Wal G, van der Maas PJ, Emanuel EJ. Attitudes and practices concerning the end of life: a comparison between physicians from the United States and from The Netherlands. *Arch Intern Med* 2000; 160(1): 63-68.
39. Hinkka H, Kosunen E, Lammi EK, Metsanoja R, Puustelli A, Kellokumpu-Lehtinen P. Decision making in terminal care: a survey of Finnish doctors' treatment decisions in end-of-life scenarios involving a terminal cancer and a terminal dementia patient. *Palliat Med* 2002; 16(3): 195-204.
40. van der Heide A, Deliëns L, Faisst K, Nilstun T, Norup M, Paci E, et al. End-of-life decision making in six European countries: descriptive study. *Lancet* 2003; 362(9381): 345-350.
41. Haverkate I, Onwuteaka-Philipsen BD, van Der Heide A, Kostense PJ, van Der Wal G, van Der Maas PJ. Refused and granted requests for euthanasia and assisted suicide in the Netherlands: interview study with structured questionnaire. *Bmj* 2000; 321(7265): 865-666.
42. Rurup ML, Onwuteaka-Philipsen BD, Jansen-van der Weide MC, van der Wal G. When being 'tired of living' plays an important role in a request for euthanasia or physician-assisted suicide: patient characteristics and the physician's decision. *Health Policy* 2005; 74(2): 157-166.
43. Jansen-van der Weide MC, Onwuteaka-Philipsen BD, van der Wal G. Granted, undecided, withdrawn, and refused requests for euthanasia and physician-assisted suicide. *Arch Intern Med* 2005; 165(15): 1698-1704.
44. Hagelin J, Nilstun T, Hau J, Carlsson HE. Surveys on attitudes towards legalisation of euthanasia: importance of question phrasing. *J Med Ethics* 2004; 30(6): 521-523.
45. Van der Wal G, Muller MT, Christ LM, Ribbe MW, van Eijk JT. Voluntary active euthanasia and physician-assisted suicide in Dutch nursing homes: requests and administration. *J Am Geriatr Soc* 1994; 42(6): 620-623.
46. Broeckaert B, Janssens R. Palliative care and euthanasia: Belgian and Dutch perspectives. In: Schotsmans P, Meulenbergs T (eds). *Euthanasia and Palliative Care in The Low Countries*. Leuven, Paris, Dudley: Peeters; 2005, pp. 35-69.
47. Georges JJ, Onwuteaka-Philipsen BD, van der Heide A, van der Wal G, van der Maas PJ. Physicians' opinions on palliative care and euthanasia in the Netherlands. *J Palliat Med* 2006; 9(5): 1137-1144.
48. van der Heide A, Onwuteaka-Philipsen BD, Rurup ML, Suiting HM, van Delden JJ, Hanssen-de Wolf JE, et al. End-of-life practices in the Netherlands under the Euthanasia Act. *N Engl J Med* 2007; 356(19): 1957-1965.
49. Stark R, Glock CY. *American piety: The nature of religious commitment*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1968.
50. Cohen J, Marcoux I, Bilsen J, Deboosere P, van der Wal G, Deliëns L. European public acceptance of euthanasia: sociodemographic and cultural factors associated with the acceptance of euthanasia in 33 European countries. *Soc Sci Med* 2006; 63(3): 743-756.
51. Halman L, Luijckx R, van Zundert M. *Atlas of European Values*. Leiden: Brill, 2005.
52. Bosshard G, Broeckaert B, Clark D, Gordijn B, Materstvedt LJ, Muller-Busch HC. A role for doctors in assisted dying? An analysis of legal regulations and professional positions in six European countries. *J Med Ethics* [accepted for publication].
53. Georges JJ, Onwuteaka-Philipsen BD, van der Heide A, van der Wal G, van der Maas PJ. Requests to forgo potentially life-prolonging treatment and to hasten death in terminally ill cancer patients: a prospective study. *J Pain Symptom Manage* 2006; 31(2): 100-110.
54. Louhiala P, Hilden HM. Attitudes of Finnish doctors towards euthanasia in 1993 and 2003. *J Med Ethics* 2006; 32(11): 627-628.

55. Mortier F, Bilsen J, Vander Stichele RH, Bernheim J, Deliens L. Attitudes, sociodemographic characteristics, and actual end-of-life decisions of physicians in Flanders, Belgium. *Med Decis Making* 2003; 23(6): 502-510.
56. Mortier F, Deliens L, Bilsen J, Cosyns M, Ingels K, Vander Stichele R. End-of-life decisions of physicians in the city of Hasselt (Flanders, Belgium). *Bioethics* 2000; 14(3): 254-267.
57. Obstein KL, Kimsma G, Chambers T. Practising euthanasia: the perspective of physicians. *J Clin Ethics* 2004; 15(3): 223-231.
58. Rurup ML, Muller MT, Onwuteaka-Philipsen BD, van der Heide A, van der Wal G, van der Maas PJ. Requests for euthanasia or physician-assisted suicide from older persons who do not have a severe disease: an interview study. *Psychol Med* 2005; 35(5): 665-671.
59. Rurup ML, Onwuteaka-Philipsen BD, Pasman HR, Ribbe MW, van der Wal G. Attitudes of physicians, nurses and relatives towards end-of-life decisions concerning nursing home patients with dementia. *Patient Educ Couns* 2006; 61(3): 372-380.
60. van der Steen JT, van der Wal G, Mehr DR, Ooms ME, Ribbe MW. End-of-life decision making in nursing home residents with dementia and pneumonia: Dutch physicians' intentions regarding hastening death. *Alzheimer Dis Assoc Disord* 2005; 19(3): 148-155.



Kiyokazu Nakatomi

Chiba Prefectural Togane Commercial High School in Chiba, Japan
E-mail: k-nakatomi@proof.ocn.ne.jp

La liberté et l'absence de la liberté du citoyen / *Freedom and freedom from the freedom of the citizen*

Abstract

The liberty or the absence of the liberated. This notion was thought as an alternative between two choices. Kierkegaard or "Give me liberty, or give me death!" By Patrick Henry (the first governor of Virginia during the American War of Independence) Serve as typical examples of this way of thinking. For the people, subjected to the oppression of the despotic feudal system of the Middle Ages, the establishment of a modern society was the glorification of a form of liberty. By the revolution that led to the independence and creation of the United States of America and also by the French Revolution, the people obtained freedom symbolized by the slogan of the French Revolution: Liberty, Equality, Fraternity. The United States, a country that was built on these values, is now a dominant economic and military superpower. From this point of view, having completed the values of the French Revolution in its societies, the West (Europe and the United States) seems to have brought together ideal democracies. This, however, only holds true when we compare with countries suffering from poverty, oppression, tyranny or fascism. Because a nation is the gathering of men and no man is perfect, it is difficult to find an ideal country. Thus J.J. Rousseau, the ideologist and sympathizer of the French revolution, expresses it in his work "Du Contrat Social":
'... To take the term in the strict sense, there has never existed a true democracy, and it will never exist.

Key words: freedom, citizen, philosophy.

La liberté ou l'absence de la libétré. Cette notion a été pensée comme une alternative entre deux choix. "... ou bien ceci ou bien cela..." de Kierkegaard ou "Donnez-moi la liberté, ou donnez-moi la mort!" de Patrick Henry (premier gouverneur de Virginie, pendant la guerre d'indépendance américaine) pourraient servir d'exemples typiques de cette façon de penser. Pour le peuple, soumis à l'oppression du système féodal despotique du Moyen-Age, l'établissement d'une société moderne fut la glorification d'une forme de la liberté. Par la révolution qui conduisit à l'indépendance et la création des États-Unis d'Amérique et également par la Révolution Française, les peuples ont obtenu la liberté symbolisée par le slo-

gan de la révolution française: Liberté, Égalité, Fraternité. Les États-Unis, ce pays qui fut construit sur ces valeurs, est aujourd'hui une super puissance économique et militaire dominante. De ce point de vue, ayant achevé les valeurs de la Révolution Française dans ses sociétés, l'Ouest (l'Europe et les États-Unis) semble avoir rassemblé des démocraties idéales. Cela néanmoins ne reste vrai que lorsque nous comparons avec les pays qui souffrent de la pauvreté, de l'oppression, de la tyrannie ou bien du fascisme. Parce qu'une nation est le rassemblement des hommes et que nul homme est parfait, il est difficile de trouver un pays idéal. C'est ainsi que J.J. Rousseau, l'idéologue et sympathisant de la révolution française, l'exprime dans son œuvre "Du Contrat Social":

‘...A prendre le terme dans la rigueur de l’acception, il n’a jamais existé de véritable démocratie, et il n’en existera jamais....’¹

En disant cela, il a affirmé que la démocratie protège les statuts, la propriété et l'égalité de la majorité mais non de tous. On dit qu'aux États-Unis, qui se déclarent champion de la liberté, 42.7% de la richesse est contrôlée par seulement 1% de la population². Un tel écart n'est pas seulement typique aux États-Unis. En Europe et dans les pays asiatiques, y compris le Japon, la situation du chômage ne s'améliore guère. De façon paradoxale, au sein des nations qui se déclarent en faveur de la liberté et de la démocratie, la différence des revenus s'accroît, produisant un nombre croissant de citoyens souffrant du paupérisme et d'absence de la liberté. Est-ce-que donc l'homme contemporain est libre ou privé de la liberté? Dans cet essai, je souhaite rechercher ce problème d'un point de vue philosophique en intégrant des aspects de la réalité politique et économique.

I. LE SENS DE LA LIBERTÉ

Tout d'abord, en tentant de définir la liberté, on pourrait dire que c'est d'en faire qu'à sa tête. Manger de délicieux repas, porter de beaux vêtements à la mode et vivre en bonne santé et se sentir en paix, sans oppression quotidienne, est probablement le choix que tous feraient. Malheureusement cela est trop monarchique pour la plupart. Prenons l'exemple du roi Louis XIV. Il a fait construire le Palais de Versailles (aujourd'hui classé site de patrimoine mondial) et y a vécu. Manger de bons repas en compagnie de la noblesse et se vêtir d'habits magnifiques furent ses routines quotidiennes. Considéré comme l'auteur du faite de la gloire, de la culture et de la politique françaises, il pouvait diriger les armées à son gré. Nommé le 'Roi Soleil' il est renommé pour avoir exprimé la phrase très célèbre 'l'État c'est moi.' Il semble que sa puissance soit sans limite et sa liberté entière. Alors, pouvait-il vraiment jouir totalement de la liberté? Cela semble hautement improbable. Pour commencer, observons ses routines quotidiennes. Il se levait à 7 heures, et procédait aux salutations et à la prière matinales. L'audience commençait à partir de 8 heures. En moyenne, une centaine de visiteurs faisaient la queue. Ensuite, le petit déjeuner commençait à 9 heures, suivi de la messe à 10 heures. A 11 heures commençait la conférence. A partir de 13 heures, le déjeuner luxueux était suivi de la chasse ou d'une promenade. Le soir un banquet somptueux était tenu, si souvent attendu de gens ordinaires posant des questions directement au roi. Il est dit que

le roi ne pouvait pas manger un bon repas à loisir. Et de plus, un festin servi quotidiennement perd son charme alors que le problème de suralimentation apparaît.

A la lueur de certains documents³, Louis XIV souffrait de nombreuses cavités dentaires depuis l'enfance, et afin d'assurer un règne durable, le médecin du roi décida d'arracher toutes ses dents car la carie des dents pouvait entraîner une infection généralisée dangereuse. Finalement Louis XIV accepta la requête du médecin du roi et sans anesthésie ses dents furent arrachées. Donné le niveau d'expertise médicale dentaire de l'époque, non seulement les dents mais aussi des portions de la mâchoire furent arrachées. De plus, après l'opération, le médecin du roi inséra dans les gencives un fer chaud pour la désinfection. Cette opération, n'est-ce-pas de la torture? Donc Louis XIV devait manger avec une absence totale de dents et a du subir cet inconvenient pour le reste de sa vie. Additionnellement, le roi souffrait fréquemment de douleurs gastro-intestinales, ce qui rendait sa participation aux banquets la plus insupportable. Du fait de sa modeste taille (il mesurait environ 160cm) et afin de paraître grand, il lui était nécessaire de porter des chaussures à hauts talons et une perruque. Toute sa vie quotidienne était méticuleusement décidée et contrôlée par les doyens de l'état, comme la vie dans un monastère. Se dédiant aux tâches royales avec enthousiasme, le roi signait et apposait son sceau quotidiennement sur des piles de nouveaux documents. Bien qu'il pouvait déplacer ses armées à sa guise, de façon évidente il n'a pas gagné toutes les guerres. Non seulement cela coûta un grand nombre de pertes humaines, mais ses extravagances conduirent à l'épuisement pratiquement total du budget national. On peut dire qu'en termes de son pouvoir et de son influence conférés par la loi, il était libre de faire ce qu'il voulait, mais en fait, il n'avait pas le pouvoir de prendre ses propres décisions ou de vivre sa vie de façon tranquille.

Ce qui semblait être la liberté au premier coup d'œil était en fait absence de la liberté. A propos de la liberté, je me souviens des mots célèbres de J.J. Rousseau qui ouvrent le Contrat Social: 'L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.'⁴ De toute évidence un nouveau né, à sa naissance, est libre du poids du passé ou de relations avec d'autres et tout au contraire l'enfant est doté de possibilités et de capacités infinies. En un sens, c'est ce que l'on peut appeler la liberté. Mais, un nouveau né ne peut pas survivre seul ou par lui-même. Le soin, l'affection et le lien familial, le support matériel et la protection des parents sont nécessaires. Pour un être humain au tout début de sa vie, il y a simultanément la liberté et ses limitations. Interprétant les mots de J.J. Rousseau et les adaptant à la réalité d'aujourd'hui, nous pourrions dire "L'homme est né libre et dans le même temps a été dépourvu de la liberté". "Etre simultanément libre et dépourvu de la liberté est sans conteste une contradiction.." Donc Rousseau, afin d'éviter d'être accusé de déclarations contradictoires, exprime l'absence de la liberté comme des "chaînes", qui peuvent en un sens exprimer la dépendance. Néanmoins si nous tentons d'analyser ses mots dans la perspective de la philosophie asiatique, "la logique du néant absolu", il me semble que la coexistence de la liberté et de l'absence de la liberté ne soit pas nécessairement une contradiction. Cette logique fut initialement proposée par Kitaro Nishida⁵, un des plus grands philosophes japonais, C'est aussi la base de ma proposition⁶.

Le cœur de cette pensée holistique réside dans la proposition que si l'on dit que quelque chose existe, cette chose existe, mais si l'on suppose que cette chose n'existe pas, on ne peut pas présumer de son existence et l'on ne peut rien dire. Si nous pensons être libre, nous le sommes, mais si nous ne pensons pas cela, nous ne le sommes pas. Fondamentalement, nous ne sommes ni l'un ni l'autre. A savoir, dans sa totalité, ce monde est plein de la liberté et de l'absence de la liberté confondues ensemble jusqu'aux plus petits détails. Donc, si l'un se voit libre, il est libre, et au contraire il ne l'est pas s'il se sent dépourvu de la liberté. Ces deux notions sont étroitement liées en un trait d'une entité vivante. On supprime la condition confondante totale, la liberté et l'absence de la liberté apparaissent. Cette logique explique comment le monde est constitué, sa fluidité, son mouvement, son changement et son devenir. Elle s'appelle "la logique du néant absolu". Si l'on pense qu'un certain phénomène existe, il existe, si l'on pense à l'opposé, il n'existe pas. Derrière cela, en apparence, les propositions contradictoires transcendent le relatif et conduisent au néant absolu⁷. D'un autre côté, l'attitude traditionnelle, qui prend ses racines dans la pensée européenne, fondée sur la dualité du mode de pensée "l'un ou l'autre", incluant les règles de logique formelle telles que la "loi ou principe de non-contradiction" et la « loi ou principe du tiers exclu », semble avoir dominé le monde de la science avec sa disposition à établir des concepts clairs. Dans le même temps, ambiguë et vague, ou logique floue en mathématiques, elle a été abandonnée comme méthode viable de recherche scientifique. Bien que la pensée traditionnelle européenne ait exclu la "logique du néant absolu", cette logique devient pratique afin d'expliquer la théorie quantique, incluant le principe de complémentarité de Bohr, le principe d'incertitude d'Heisenberg ou la théorie de l'univers⁸. Et avant tout, elle peut expliquer la théorie de l'expansion de l'univers aussi bien que les mondes du micro. Enfin si l'on dit que les limites de l'univers sont, elles entreront en existence. Alternativement, si l'on dit que ces limites n'existent pas, car il n'y a pas de preuve scientifique de ce fait, la réalité deviendra telle. Nous nous trouverons alors dans une situation où nous serons incapables de supposer quoi que ce soit. Puisque nous ne pouvons pas exprimer un phénomène par les mots, il est impossible qu'il existe. Il transcende le langage. Donc il est le néant (Mu, dans la langue japonaise).

La terre, notre monde, fut singularisée de l'univers infini. Et ensuite, sorti de ce phénomène profond de l'expansion de l'univers, le problème de la liberté et l'absence de la liberté, pris comme un aspect minuscule de la vie humaine et du mouvement du monde, est juste une notion isolée. Au sein de ces réalités innombrables, ambiguës et continuellement en évolution, la présence ou l'absence de la liberté sont leurs caractéristiques. Les individus, en relation avec leur monde et leur temps, occasionnellement sont sous le joug simultanément de la liberté et l'absence de la liberté. Ce qui paraît être la liberté dans un contexte de circonstances données, et comme ces circonstances évoluent, c'est le contraire qui se produit. Pour nous, êtres humains, tant que nous possédons un corps, la liberté absolue est inaccessible, parce que notre esprit et notre corps sont inséparables, il est impossible de libérer l'esprit de ses chaînes physiques. Ce sont plutôt restrictions et contraintes qui décrivent le mieux la vie humaine. Et c'est ici que la logique du néant absolu devient pratique. Déclarez que vous êtes libre et vous l'êtes, déclarez

que vous n'êtes pas libre et vous êtes dépourvu de la liberté. C'est le dilemme de chaque être humain. Cependant, parce que vivre une vie réelle signifie faire l'expérience du plaisir et de la sensation pénible, ainsi qu'une variété d'autres émotions, faire un choix devient tôt ou tard une nécessité.

C'est pourquoi nous avons le sens de la liberté ou de son absence. Cela dit, le sens de la liberté ou de son absence est relatif, dépendant du point de vue de l'être concerné, donc subjectif.

Par subjectif, je veux dire ici, non pas la notion de Descartes fondée sur l'individualiste déconnecté volontairement des autres, mais la subjectivité qui prend une forme objective. L'expression de la subjectivité nécessite le langage et l'usage des mots, mais ces mots ne doivent pas être obtenus par un effort individuel, mais par le partage, l'interaction et la vie sociale. En conséquence, la subjectivité, pour prendre une forme objective, requiert la sociabilité, le dialogue avec les autres au sein de la vie sociale. L'individu n'est pas.

Est-ce que l'homme est libre ou dépourvu de la liberté? Il est les deux. Kitaro Nishida l'appelle "le soi-identité de la contradiction absolue"⁹ et ce concept a été reconnu un principe fondamental de la philosophie. Néanmoins, la réalité est pleine de dénuements, restrictions et oppressions, donc une expression limitée jusqu'à un certain point est nécessaire. Sur la liberté et l'absence de la liberté, Rousseau dans "Du Contrat Social" développe sa théorie par la comparaison entre la liberté et l'esclavage. Dans son œuvre, cependant, il n'a pas traité de l'origine de la liberté et de l'absence de la liberté (conditions naturelles et conditions sociales). Il ignore cette sphère, la repoussant dans le domaine de la philosophie avec ses questions fondamentales concernant l'existence de l'humanité. Il a proposé la liberté des citoyens de l'oppression et du système de contrôle féodal, les droits de l'homme et du citoyen. Pour Rousseau la liberté est le revers de l'esclavage. Et bien jetons un regard sur sa compréhension de la liberté et de l'esclavage.

II. LA LIBERTÉ ET L'ESCLAVAGE

En général, Rousseau, qui a fondé la base idéologique de la Révolution Française, a été considéré comme un penseur innovateur et le philosophe radical qui a prêché l'abolition de toutes les contraintes. Mais lorsqu'on relit avec soin 'Du Contract Social', il y a un surprenant malentendu. Pour lui, être libre signifie être libéré de l'oppression déraisonnable de la tyrannie absolue du roi, proche de l'esclavage du système féodal, et de l'oppression injuste, ce que nous appelons aujourd'hui la liberté d'expression, l'inviolabilité du corps et les libertés économiques.

Il n'a pas admis la liberté capricieuse et arbitraire. Il a admis la révolution contre le mauvais système politique mais il n'a pas admis toutes les libertés. Malgré le renversement du roi et le succès de la révolution, inspirée des pensées de Rousseau, parce que la menace des pays étrangers subsistait, il était indispensable de conserver et de maintenir une armée. C'est pourquoi, en dépit du fait que la monarchie se fut effondrée, il dut y avoir une autorité capable de conduire et d'organiser l'armée afin de protéger les libertés nouvellement acquises. L'idée supportant la nouvelle

autorité était la volonté supposée du peuple, qui devait être formée par la participation directe du peuple entier. Selon la théorie de Rousseau, la volonté générale dirige l'État et la nation doit obéir naturellement et se subordonner à toutes les décisions prises par cette volonté (La volonté est de penser au bien-être public). De plus, si la liberté trouve sa protection dans la loi, la liberté devient un droit pour tous les citoyens. En d'autres termes, tous les citoyens de la nation sont contraints de se subordonner à la volonté de la nation.

La liberté et la subordination aussi bien que la liberté et l'absence de la liberté semblent coexister comme si liées de façon inextricable. Dans le Japon contemporain, les masses comprennent bien leurs libertés, mais seulement comme une absence de restrictions, entendant seulement qu'ils peuvent en faire à leur guise de façon capricieuse et arbitraire et perdent la notion de la subordination. La raison est la coexistence de la liberté et l'absence de la liberté et l'une ne peut exister sans l'autre. C'est une vérité difficile à comprendre pour la plupart. Cette tendance partielle est remarquablement forte au Japon et dans les pays d'Asie, parce qu'ils ont soudainement accepté la pensée et le style des libertés de l'Ouest (Europe et Amérique) sans critiques. La notion de la liberté, égalité, fraternité n'est pas constituée par les mots, mais elle est construite par la boue et le sang.

Ici, j'ai utilisé l'exemple de la conscription afin de mettre l'accent sur la nécessité d'un état bien organisé, mais je ne suis supporteur d'aucun type de militarisme et ni en faveur de l'introduction de la conscription au Japon. Un tel système n'est pas en place dans le Japon d'aujourd'hui. Au lieu de la conscription, nous nous sacrifions dans le travail, l'éducation et le paiement des impôts pour l'État. Comme notre État est devenu graduellement un État providence, quand on en vient à la protection sociale des chômeurs, on observe un nombre croissant de ceux assistés qui ne travaillent pas alors qu'ils le pourraient, citant l'absence de travail comme excuse. La liberté n'admet pas la négligence et la débauche. Permettez-moi de débattre plus avant et d'indiquer la pensée pour le monde.

Parmi les systèmes politiques gouvernant les pays, Rousseau a analysé et énuméré les systèmes de gouvernements monarchique, démocratique et aristocratique. Platon et Aristote l'ont fait aussi. Mais chez Rousseau, la démocratie ne réussit pas toujours et nécessite les prémisses suivants¹⁰.

1. Il est nécessaire d'avoir un petit État, par cela il est facile de rassembler le peuple et les citoyens peuvent se reconnaître mutuellement.
2. Il est nécessaire d'adopter des coutumes et des procédures simples et d'éliminer la paprasserie administrative et les discussions difficiles.
3. Il est nécessaire de protéger l'égalité de la position et de la propriété, sinon l'égalité des droits et l'autorité ne peuvent être maintenues. Le luxe devrait être éliminé, limité au minimum ou rendu invisible au public. La présence du luxe est la preuve de l'existence d'une différence de revenus. Le luxe rend les riches plus avides et par ce biais accroit la différence et ainsi fonctionne un mécanisme de clivage des classes riches et pauvres observé dans l'histoire. Une classe riche est formée, qui se sépare du reste, se place en charge, alors que les

pauvres sont réduits à la subordination de cette classe dirigeante. Finalement la société égalitaire s'effondre.

Il me semble que la probabilité de la réalité "d'imposer la démocratie" est très faible. Du moins c'est proche de l'impossibilité dans un grand État où la différence entre riches et pauvres est excessive. La plus grande partie des États libéraux contemporains souffrent de la différenciation des riches et pauvres. Comme je l'ai mentionné précédemment et spécialement aux États-Unis 1% du peuple détient 42.7% de la richesse de la nation entière. En réalité, le taux d'adoption de la théorie et de la vision de la démocratie de Rousseau est très faible. La raison en est que les valeurs idéalistiques de cette vision, en particulier l'égalité, sont au-delà de la compréhension de l'individu moyen. Mais si nous visons à la démocratie, sa théorie est très instructive, en particulier le concept d'évider le luxe et non d'emprunter la forme du communisme. Alors la théorie de Rousseau, l'État idéal, est appliquée en Suisse, elle n'est pas utopienne. La Suisse est une démocratie directe fondée sur ce modèle. Aujourd'hui, nous excluons la répression de l'État avec peine, l'opinion publique que Rousseau supporte est la répression inattendue. C'est le contrôle de l'opinion publique et les médias de masses.

III. L'ÉTAT SOUS LE CONTRÔLE DES MÉDIA DE MASSES

Dans la théorie de Rousseau, l'opinion publique s'appelle le quatrième pouvoir à la suite du droit de l'État (la constitution), du droit civil et du droit pénal, et c'est la structure fondamentale qui est la source de toutes intentions du pays et nommée "le cœur de la nation". La Loi qui, une fois établie, deviendra bientôt vétuste et désuète, détachée de la réalité, tandis que l'habitude et la coutume¹¹ et l'opinion publique empêchent cela de se produire, comme le souffle d'air frais qui donne une nouvelle vitalité.

'Vox populi, vox Dei'; l'opinion publique est la voix du peuple lui-même et porte la même signification que la loi. Cela n'a point changé depuis l'âge de Rousseau. Le seul problème réside dans son origine. Quand l'opinion publique est établie par le dirigeant social ou le groupe responsable, l'opinion est saine. Autrefois, le philosophe Jean-Paul Sartre s'impliqua dans le mouvement pour l'indépendance de l'Algérie et blama chaque français pour les crimes commis durant la guerre d'Algérie (car ils avaient élu les politiciens qui les commirent en leur nom). De nouveau, Lech Walesa, qui symbolise la révolution polonaise de 1989 (qui déclencha la chute du communisme en Europe), était le leader du mouvement Solidarité, qui impliquait une grande partie de la nation et a changé le système politique. En ce sens, on peut dire qu'il était le leader de la nation, bien qu'en fait il ne faisait ni parti des rangs du gouvernement ni des membres du parti communiste dirigeant. Une telle représentation de l'opinion publique est normale.

Le problème ce sont les médias, qui, sans citer leurs sources, annoncent les taux de support du premier ministre et de son cabinet ou bien rapporte des incidents triviaux, comme la mort de huit lapins dans une école dans le même programme et

flot de diffusion d'information. Un autre exemple, c'est la couverture intensive des scandales qui impliquent les politiciens, fonctionnaires, docteurs ou éducateurs. De tels articles et nouvelles ne sont rien de mieux que des bouche-trous mais leur impact a été surprenant, diffamations, pertes de positions ou même résignations furent loin d'être rares.

Un autre exemple est celui de la loi de préservation de la paix de 1887, ordonnance impériale prévue pour supprimer le Mouvement pour la Liberté et les Droits du Peuple. Une mauvaise loi, édictée après la Guerre sino-japonaise de 1894 pour protéger l'oligarchie Meiji de l'opposition politique croissante, qui permettait à la police d'arrêter tout homme sur un simple soupçon. Cette loi fut abrogée puis remplacée en 1900 par la loi sur l'ordre public et la police, encore plus stricte et destinée à protéger le régime fasciste. Aujourd'hui, dans l'ère des moyens de communication développés incluant la radio, la télévision et l'Internet, beaucoup d'informations avec mises à jour détaillées d'opinions incluant les noms, sur des sujets variés, inondent. Cependant si nous jetons un bon regard sur les nouvelles fournies par les médias de masses, on réalisera trop souvent que d'innocentes personnes sont accusées, faisant une montagne d'une taupinière et violant la vie privée sont lieu commun. L'oppression étatique décline, mais le contrôle et la surveillance par les médias augmentent et deviennent omniprésents. Les bureaux du gouvernement, les écoles et les entreprises sont les cibles d'attaques acharnées et incessantes par les médias. Franchement parlant, c'est l'âge ou les médias de masses privent le citoyen de la liberté. L'homme s'habitue aux médias de masses et devient passif. Par le manque de réflexion, l'homme obéit aux médias de masses aveuglément. Ce n'est pas une exagération de dire que, dans le Japon contemporain, les médias de masses créent les cabinets ministériels. Au cours des cinq dernières années, au Japon, nous avons vu cinq premiers ministres venir et s'en aller. Autrefois nous avons résisté contre la répression de l'État, maintenant nous devons résister contre les médias de masses. Des mouvements de boycottage des journaux et magazines ou le recours à la justice dans les cas de diffamation sont appropriés. Comme nous l'a enseigné Rousseau, il est nécessaire de faire des sacrifices sur l'autel de la liberté. Parce que l'opinion publique est cruciale, il est nécessaire d'éduquer le peuple et de le rendre conscient et responsable des décisions qu'il prend. Le devoir urgent est d'éduquer le citoyen de bon sens qui n'est pas facilement contrôlé ou repris par les médias de masses. Et nous avons besoin de tels citoyens pour travailler également au sein des médias.

Alors nous devons rappeler que notre liberté n'est pas absolue. Nous sommes libres et aussi privés de la liberté. Fréquemment l'homme cherche la liberté et le confort, au contraire il fait face à l'absence de la liberté. L'électricité produite par une centrale nucléaire est utile, mais l'explosion de la centrale nucléaire produit le grand dommage et la tragédie¹². Dans un certain sens, il me semble que l'absence de la liberté est plus grand que la liberté. Il est très important que l'homme comprenne la modération et prenne conscience de la vie de suffisance. D'un autre côté, trop de liberté peut conduire à l'avidité et l'égoïsme.

<NOTES>

1. Jean-Jacques Rousseau, 'Du Contract Social' chapitre IV (Œuvres Complètes III, Gallimard. 1964 p.404, *Rousseau*, ouvrages célèbres du monde, Chuokoron compagnie p.285 version japonaise
2. Une étude détaillée de l' économiste et Professeur Edward Nathan Wolff de l' Université de New York montre qu'en 2001 le "top" 1% de la population américaine détient 39,7% de la richesse financière, les 19% suivants détiennent 51,5% alors que les 80% de la base ne détiennent que 8,7% de cette richesse. La même analyse en 2007 cède 42,7% de la richesse pour le 1% du sommet, 50,3% pour les 19% suivant de la population et les 80% de la base ne détiennent plus que 7%. Dans sa publication "Top heavy", la présentation éloquent de Edward N. Wolff introduit la controverse et la présentation des faits que l'inégalité croissante de la richesse aux Etats-Unis est un défi au maintien de la démocratie. <http://www.econ.nyu.edu/user/wolffe/edward.wolff@nyu.edu>
3. Louis XIV, Wikipedia, cf. Louis Bertrand, *La vie amoureuse de Louis XIV*, Flammarion, 1924, *Lumière et Ombre de la dynastie-la vie amoureuse de le grand roi Louis*, traduit par Yukio Otsuka, Hakusui compagnie, 1984, version japonaise Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV*. Section Edition (Paperback edition) Yale University Press. 1994, version japonaise traduite par Mituki Ishi, Nagoya University Press. p.147
4. Œuvres Complètes III p.351, ouvrages célèbres du monde p.232
5. Kitaro Nishida (1870~1945) Professeur de l'Université de Kyoto
6. Kiyokazu Nakatomi, *Philosophie du néant et de l'amour*, Hokuju compagnie, 2002, Tokyo
7. 'Si on s'appelle le néant absolu, on le malentend comme le néant de la loi de la création. Donc je l'appelle 'la logique du néant transcendant' Kiyokazu Nakatomi, *Évolution et non-évolution*, Revue de Philosophie Française, 2009, Société franco-japonaise de philosophie
8. Kiyokazu Nakatomi, 'Sur la synthèse de la théorie de la relativité et de la théorie quatique', *Człowiek i filozofia*, Universitas Internationalis Studiorum Superiorum "Pro Deo", Warszawa 2008
9. Kitaro Nishida, 'La logique du lieu et la conception du monde religieux', Œuvres Complètes VI, Iwanami librairie 1979, pp371~464
10. Rousseau, Œuvres Complètes III. p405, ouvrages célèbres du monde, *Rousseau*, p.285
11. Rousseau, Œuvres Complètes III. p394, ouvrages célèbres du monde, *Rousseau*, p.275
12. Kiyokazu Nakatomi, 'Japanese Nuclear Plant Explosion and Environmental Responsibility' *New Horizon of Sciences by the Principle of Nothingness and Love*, Lambert Academic Publishing, 2012, Saarbrücken. Germany



Zuzana Osvadová

Matej Bel University in Banská Bystrica, Slovakia
E-mail: zuzana.osvadlova@umb.sk

Cvičný učiteľ v súčasnej škole – role, povinnosti, vzdelávanie / *Teacher training in contemporary school - roles, responsibilities, education*

Abstract

At present, the school has an important place trainer teacher who has to teach students - future teachers to reflect on their professional experience and professional change their thinking and conduct. The author in this paper deals with the personality of a teacher trainer pays attention to the various roles that teacher training is of his duties, as well as continuing training.

Key words: teacher training; teacher trainer role; tasks and responsibilities of trainer teacher; education of teacher training.

ÚVOD

Univerzity a vysoké školy pripravujúce svojich absolventov na učiteľské povolanie sa intenzívne zaoberajú aj otázkou efektivity praktickej prípravy svojich študentov, v ktorej má nezastupiteľné miesto cvičný učiteľ. Napriek dôležitej potrebe cvičného učiteľa vo vzdelávaní budúcich učiteľov, v slovenskej legislatíve chýba vymedzenie statusu cvičný učiteľ, cvičná škola. Legislatívne cvičný učiteľ neexistuje. Tí, ktorí vykonávajú činnosti, ktoré sú spojené s vedením študentov na praxi, môžu byť považovaní podľa zákona 317/2009 Z.z. o pedagogických zamestnancoch a odborných zamestnancoch a o zmene a doplnení niektorých zákonov za *cvičného pedagogického zamestnanca - špecialistu*. Študenti učiteľských študijných programov absolvujú počas svojho vysokoškolského štúdia rôzne formy pedagogickej praxe. O tom, že pedagogická prax je neodmysliteľnou súčasťou ich prípravy na svoju profesiu, je zmienka aj v samotnom opise študijného odboru 1.1.1 učiteľstvo akademických predmetov, kde sa uvádza: „že absolvent druhého stupňa vysokoškolského vzdelávania samostatne projektuje a realizuje výučbu príslušných predmetov na úrovni nižšieho a vyššieho sekundárneho vzdelávania.“

Tiež návrh profesijného štandardu začínajúceho učiteľa vymedzuje v dimenzii edukačný proces kompetenciu - riadenie vyučovacieho procesu, ktorá zahŕňa napr. ovládanie obsahu vyučovacieho predmetu, schopnosť plánovania a projektovanie vyučovania a i.

Pedagogické skúmanie štatútu tzv. cvičného učiteľa analyzuje Rovňanová (2013, 2014, 2015, 2016) v širších teoreticko-praktických súvislostiach pregraduálnej prípravy (hlavne rôznych druhov praxí) v kontexte rozvíjania profesijných kompetencií študentov učiteľstva v súlade s návrhom profesijného štandardu začínajúceho učiteľa. Na základe vlastných výskumných zistení uvádza (2015: 92), že až 62,7% respondentov (N=158) považuje spätnú väzbu od cvičných učiteľov o kvalite svojho výkonu v priamej vyučovacej činnosti so žiakmi na praxi za najprínosnejšiu v procesoch konceptualizácie ich vlastného vyučovacieho štýlu. Dobrého cvičného učiteľa si vážia ako skúseného praktika, ktorý ich dokáže priamo v realite konkrétnej pedagogickej situácie usmerniť a poradiť.

ROLE CVIČNÉHO UČITEĽA

Cvičný učiteľ musí byť nositeľom vlastností a kvalít, ktoré je potrebné u študentov rozvíjať. Učiteľ výchovne vplýva na študentov celou svojou osobnosťou a kvalitou svojej pedagogickej činnosti rovnako vo vyučovacom procese tak aj v čase mimo vyučovania. Je preto nevyhnutné, aby si každý učiteľ uvedomil význam svojho výchovného vplyvu na študentov, ktorí po ukončení štúdia budú zodpovední za budúcnosť našej spoločnosti (Sámelová 2013: 306).

Profesijná praktická príprava budúcich učiteľov je bez cvičných učiteľov nereálna. V odbornej literatúre nájdeme viacero definícií a charakteristík cvičného učiteľa. Všetky sa zhodujú v tom, že ide o učiteľov, ktorí okrem svojich povinností, ktoré vyplývajú z ich náplne práce, sa podieľajú aj na vytváraní a rozvíjaní pedagogických zručností tých, ktorí sa v budúcnosti chcú stať učiteľmi. Činnosť cvičného učiteľa je veľmi rozmanitá. Očakáva sa od neho, že bude plniť mnoho úloh, povinností, ktoré sú zodpovedné a náročné. Pokúsime sa definovať podľa Strakovej jednotlivé role, do ktorých sa dostáva.

Cvičný učiteľ ako učiteľský vzor – model. Cvičný učiteľ je do istej miery pre študenta vzorom pedagogickej skúsenosti a vyučovacej zručnosti. Je žiaduce, aby sa praktikanti počas svojho štúdia stretli s viacerými cvičnými učiteľmi a videli tak rôznorodé štýly práce učiteľa. Študenti si tak postupne vytvárajú svoj systém práce, ktorý budú plne rozvíjať v pedagogickej praxi už ako učiteľia.

Cvičný učiteľ ako profesionálny vzor pre praktikantov - študentov v profesionálnom správaní sa, t.j. v tom ako sa správa k žiakom, kolegom, vedeniu školy, ako si organizuje svoju prácu, ako si vedie záznamy a pod. Očakáva sa, že cvičný učiteľ oboznámi praktikantov so všetkými aspektmi učiteľskej práce, ktorých vedie na pedagogickej praxi.

Cvičný učiteľ ako zdroj informácií. Cvičný učiteľ je pre študentov – budúcich učiteľov nenahraditeľným zdrojom informácií. Od neho získavajú informácie o ško-

le, triede, žiakoch, vyučovacích technikách a metódach v jednotlivých triedach, o materiálnom vybavení školy, o učebných pomôckach, pedagogickej dokumentácii a pod.

Cvičný učiteľ ako poradca a diagnostik predstavuje pre praktikanta osobu, na ktorú sa môže kedykoľvek obrátiť, poradiť. Stáva sa, že cvičný učiteľ sa snaží „v dobrom“ poradiť, pomôcť praktikantovi aj vtedy, keď o to nepožiadá. Nie je vhodné, aby k takejto situácii došlo pri vedení vyučovacieho procesu samotným praktikantom, pred žiakmi. Má to skôr negatívny účinok.

Cvičný učiteľ ako pozorný poslucháč by nemal vystupovať v pozícii toho, kto všetko vie a má patent na najlepšie riešenia, ale mal by prejavíť ochotu vypočuť si názor praktikantov, prijať, podporiť snahu o samotné riešenie situácie.

Cvičný učiteľ ako hodnotiteľ. Či cvičný učiteľ chce alebo nie, danej roli sa nevyhne. Ide o jednu z najťažších rolí do ktorej sa cvičný učiteľ dostáva. Musí v nej integrovať všetky úlohy a povinnosti, ktoré z pozície cvičného učiteľa vyplývajú. Na jednej strane sa od neho očakáva, že bude praktikantov podporovať, počúvať, povzbudzovať, nechávať priestor pre vlastné nápady, činnosti a pod. Na strane druhej musí ich prácu, výstupy čo najobjektívnejšie ohodnotiť a to nielen slovné, ale aj písomne. Neraz sa v praxi stretávame so situáciami, kedy cvičný učiteľ priamo po výstupe pochváli prácu praktikanta na vyučovaní a písomné hodnotenie, už nie je také pozitívne.

Ako je vyššie uvedené, slovenská legislatíva nepozná vymedzenie cvičný učiteľ, fakulty, vysoké školy v mnohých prípadoch posielajú svojich študentov na pedagogickú prax do škôl a k učiteľom s rôznou kvalitou. Zo skúseností vieme, že často ide o školy a učiteľov, ktorí „zoberú“ študentov na prax. V danej situácii si fakulty veľmi nemôžu vyberať, a tak sa praktikanti a aj vedúci praxí stretávajú s mnohými problémami a chybami v práci samotných cvičných učiteľov. Chyby v práci cvičných učiteľov podrobne zhrnula M. Černotová (Černotová 2010: 10-11). Bolo by však neobjektívne pripisovať dané chyby všetkým cvičným učiteľom. Na základe vlastných skúseností s prácou s cvičnými učiteľmi špecifikujeme len tie chyby, s ktorými sa osobne stretávame.

- Cviční učitelia určujú obsah, témy vyučovacej hodiny vo veľkom časovom predstihu, niekedy niekoľko týždňov dopredu, **čo spôsobuje situáciu**, že samotní učiteľ tému odučia a nedávajú praktikantovi o tom informáciu, čím mu komplikujú samotné vyučovanie, nakoľko je dané učivo už žiakom známe.
- Pri náčuvových hodinách nedávajú cviční učitelia študentom k nahliadnutiu vlastnú prípravu na vyučovanie, s odôvodnením, že oni si predsa prípravu pri toľkých rokoch praxe nerobia (ani rámcové).
- Trvajú na svojej predstave vyučovacej hodiny, s využitím vybraných metód.
- Neobjektívne, formálne vyplňanie hodnotiaceho hárku študentov – takmer každý praktikant je hodnotený bez chýb, aj napriek tomu, že v samotnom **výstupe bolo veľa nedostatkov, t.j.** vyplnené hodnotiace hárky nie sú v súlade so slovným hodnotením praktikanta bezprostredne po odučení hodiny.

- Cviční učitelia nezoznamujú študenta s inými aktivitami školy (predmetové komisie, školskí odborní pracovníci, rodičovské združenie, súťaže, odborné činnosti a i.).
- Cviční učitelia dovoľia študentom „rýchle“ odučenie predpísaného počtu vyučovacích hodín, bez náčuvov, bez rozborov, nevyžadujú pobyt študenta na škole, stačí len odučenie hodín (toto je problém najmä súvislej pedagogickej praxe).
- Cvičný učiteľ zasahuje do priebehu vyučovacej hodiny, ktorú vedie praktikant, aj v tých situáciách, ktoré by študent - praktikant bez problémov zvládol, čím samotného študenta – praktikanta zneistí, vyvedie z konceptu, ale aj pred samotnými žiakmi znevažuje jeho postavenie.
- Cvičný učiteľ ubera čas na vyučovanie praktikantovi na začiatku vyučovania riešením rôznych organizačných situácií v triede.
- Cviční učitelia vyžadujú od praktikantov realizovať len klasický typ vyučovacej hodiny, nemajú pochopenie a dôveru v nové metódy a formy.

R. Čapek poukazuje na niektoré negatíva, zápory, ktoré sprevádzajú pedagogickú prax najmä študentov pedagogickej fakulty Univerzity v Hradci Králové. Ide o nasledovné (Čapek 2002: 29-30):

- Niektorí študenti prichádzajú na prax nedostatočne pripravení alebo s malým záujmom, a nimi odučené hodiny sú málo kvalitné, zdržujú triedu pri preberaní učiva a v mnohých prípadoch je učiteľ nútený učivo prebrať ešte raz.
- Učitelia cvičných škôl sa domnievajú, že študenti poznajú nové spôsoby vyučovania a preukážu záujem a chuť venovať sa alternatívnym spôsobom edukácie – opak je však pravdou.
- Hospitácie a mikrovýstupy zdržujú učiteľov, tiež nie je možné z hľadiska kapacity zvládnuť veľké počty študentov.
- Cviční učitelia nevedia, akým spôsobom sú študenti pripravení na prax po odbornej, ale aj didaktickej stránke a preto nedokážu využiť potenciál študentov.
- Cviční učitelia nie sú dostatočne finančne ohodnotení za prípravu študentov.
- Mnoho cvičných učiteľov prezentuje tradičné – klasické poňatie vyučovacieho procesu a bráni sa novým metódam, postupom, ktoré by študenti chceli prakticky vyskúšať.

Dôvody konania cvičného učiteľa môžu mať rôzny základ. Napr.

- cviční učitelia nemajú jasno v pravidlách kontaktu s fakultou, nie sú si vedomí svojich práv a povinností,
- obávajú sa študentov, sú nimi frustrovaní a stresovaní,
- majú deficit didaktických, legislatívnych informácií zo strany fakulty, používajú zastaranú teóriu, nie sú fakultami zjednotení v hodnotení študentov a pod.,
- v neposlednom rade finančná výška odmeny ich nemotivuje k povinnostiam, ktoré z danej pozície vyplývajú.

ÚLOHY A POVINNOSTI CVIČNÉHO UČITEĽA

Aby bolo možné eliminovať chyby a nedostatky v práci cvičného učiteľa, je potrebné, aby boli presne stanovené kompetencie, úlohy, povinnosti všetkých, ktorí sa podieľajú na praktickej príprave budúcich učiteľov, a aby aj všetky strany boli oboznámené s danými úlohami a povinnosťami, kompetenciami. Pre zabezpečenie efektívnej spolupráce medzi fakultou a cvičným učiteľom je žiaduce, aby sa konkrétni cviční učitelia mali možnosť vyjadriť k daným požiadavkám, aby boli zohľadnené aj ich návrhy a námety. To si však vyžaduje spoluprácu nielen tesne pred začatím pedagogickej praxe a počas jej priebehu, ale v priebehu celého školského roka. O povinnostiach jednotlivých zúčastnených strán uvádza viac Z. Babicová (Babicová 2013). Úlohy a povinnosti cvičného učiteľa možno rozdeliť do niekoľkých skupín (Doušková 2004: 36-39; Filová 1999):

Úlohy a povinnosti vyplývajúce z úvodného stretnutia cvičného učiteľa s praktikantmi. Od prvého stretnutia sa očakáva oboznámenie s diagnostikou triedy – t.j. zloženie žiakov v triedach, problémy, pravidlá správania sa v triede, zaužívané rutinné činnosti; orientovať študentov v obsahu učiva jednotlivých predmetov, ktoré zručnosti a schopnosti je potrebné u žiakov rozvíjať; vymedziť jasné pravidlá spolupráce – príchod do školy, presný čas konzultácií na činnosti spojené s návodom na vyučovanie a analýzou výučby; zoznámiť sa s podmienkami na získanie hodnotenia; zhotoviť individuálny plán – časový harmonogram; oboznámiť študentov so školskými dokumentmi) (triedny kniha, tematický výchovno-vzdelávací plán predmetu, učebnice predmetu a i.).

Úlohy a povinnosti vo vzťahu k zadávaniu návodov a konzultáciám k vlastnému výstupu. Kompetencia projektovať výučbu sa rozvíja najmä v procese realizácie návodov na vyučovanie. Táto kompetencia sa začína u študentov rozvíjať už počas výučby predmetových didaktík, preto na praxi to nie je pre študentov neznáma činnosť. Na prvé výstupy je žiaduce poskytnúť študentom väčšiu pomoc pri formulovaní cieľov, výbere metód, foriem, pomôcok a pod. Postupne je žiaduce nechať ich pracovať s projektom prípravy len na základe vymedzenia témy, úloh, cieľa. Na konzultácii k projektu výučby sa navrhuje diskutovať o otázkach, ktoré sa týkajú učebných úloh a ich zaradeniu vo vzťahu k stanoveným cieľom; využitie metód; organizácii činnosti; využitie didaktického materiálu; spôsoby hodnotenia a sebahodnotenia žiakov; disciplína žiakov počas vyučovania; využitie čas v prípade ušetreného času v závere hodiny a pod.

Úlohy, činnosti a povinnosti cvičného učiteľa pri realizácii výučby študentom. V tejto fáze sa rozvíja reflexívna kompetencia, t.j. pozorovanie, hodnotenie, zaujatie vlastného postoja, sebahodnotenie a i. Cvičný učiteľ môže v tomto procese pomôcť študentom rozvíjať tieto zručnosti prostredníctvom ponuky vhodných úloh na pozorovanie svojich výstupov, ako aj výstupov študentov a ich dôkladnou analýzou pri prezentácii výsledkov. Študenti môžu sledovať a hodnotiť pedagogické javy a procesy, ktoré majú uvedené v pozorovacom protokole. Ich analýza tvorí súčasť rozhovorov počas rozborov výstupov cvičného učiteľa a študentov.

Úlohy a povinnosti cvičného učiteľa pri realizácii rozboru - analýzy vyučovacích hodín. Pod rozborom vyučovacej hodiny rozumieme poskytnutie solídnej spätnej väzby. Je dôležitou súčasťou každej pedagogickej praxe. Rozbor vyučovacej hodiny by nemal byť len o tom, že študentovi, ktorý viedol vyučovaciu hodinu sa povie to, čo bolo v jeho činnosti zlé a nesprávne. Aby rozbor mal svoj účinok, je potrebné aj negatívne informácie povedať pozitívnym spôsobom a dodržiavať istú štruktúru rozboru.

V úvode rozboru vyučovacej hodiny by sa mal najprv vyjadriť samotný študent, ktorý viedol vyučovanie. Odporúča sa vytvoriť si istý rutinný postup pri rozbere hodiny, vďaka ktorému je možné sústrediť sa na detaily. Nechať priestor študentovi, aby vyjadril ako sa cíti po hodine, čo si o hodine myslí, čo sa mu páčilo, čo sa mu nepáčilo, čo by menil a pod. Cvičný učiteľ tiež zhodnotí hodinu, konkrétne povie čo sa mu páčilo, pričom využíva svoje poznámky. Pozitívne hodnotenie je veľmi dôležité pre ďalšie motivovanie študenta. Následne sa pristúpi k tým oblastiam, v ktorých je potrebné niečo zmeniť, vylepšiť. Mnohých nedostatkov sa praktikanti dopúšťajú kvôli tomu, že nemajú dostatok skúseností; veľmi sa sústredia na to, čo bude nasledovať a tak nepostrehnú to, čo si všimne cvičný učiteľ. Študentovi je potrebné konkretizovať zmeny, ktoré sa od neho očakávajú, aby urobil pri ďalšom výstupe. Je však žiaduce, aby sa táto časť rozboru nerealizovala formou príkazu a monológu zo strany cvičného učiteľa, ale prostredníctvom rozhovoru so študentom, v ktorom cvičný učiteľ dostane spätnú väzbu o tom, či študent pochopil čo sa od neho očakáva, či si uvedomil nedostatky a pod. V závere je potrebné študenta povzbudiť, aby v ňom neostal pocit, že všetko čo urobil bolo zlé.

Úlohy a povinnosti cvičného učiteľa vo vzťahu k hodnoteniu výstupov študentov. Informácie oznámené pri rozbere musí cvičný učiteľ preniesť aj do písomnej podoby. Spôsob hodnotenia je závislý od formy pedagogickej praxe. Cvičný učiteľ môže buď vypracúvať písomné hodnotenie, v ktorom venuje pozornosť jednotlivým položkám alebo vyplňa hodnotiaci formulár, v ktorom priraduje hodnotiaci stupeň k jednotlivým položkám, ktoré sledoval na vyučovacej hodine. Takéto písomné hodnotenie by nemalo byť diametrálne odlišné od hodnotenia, ktoré prezentoval študentovi počas rozboru.

VZDELÁVANIE CVIČNÝCH UČITEĽOV

Nie každý učiteľ predmetu, je aj vhodný pre vykonávanie pozície cvičného učiteľa. V súvislosti s kvalitou cvičných učiteľov je potrebné venovať pozornosť ich ďalšiemu vzdelávaniu, čo súčasný zákon o pedagogických a odborných zamestnancoch umožňuje. Pozíciu cvičného učiteľa môže podľa návrhu statusu cvičného učiteľa (Kosová, Tomengová 2015: 120) získať pedagogický zamestnanec, ktorý má požadovanú pedagogickú spôsobilosť na vyučovanie daného aprobačného predmetu, spĺňa požadované kvalifikačné predpoklady; na vysokej škole absolvoval, resp. začal špecializačné kontinuálne vzdelávanie pre cvičných učiteľov (táto podmienka sa nevyžaduje od učiteľov cvičnej školy, ktorí aspoň 15 rokov súvisle vykonávajú činnosť cvičného učiteľa a trvá len do roku 202).

Zo skúseností vieme, že jednotlivé fakulty realizujú pre „svojich“ cvičných učiteľov rôzne stretnutia, semináre, ktoré môžeme považovať za istú formu ďalšieho vzdelávania. Súčasný systém kontinuálneho vzdelávania učiteľov v SR umožňuje vzdelávať cvičných učiteľov aj v akreditovaných vzdelávacích programoch. Nižšie uvádzame aktuálnu ponuku akreditovaných vzdelávacích programov pre cvičných učiteľov.

Tab. 1 Ponuka akreditovaných vzdelávacích programov pre cvičných učiteľov (vlastné spracovanie podľa Zoznamu poskytovateľov akreditovaných programov kontinuálneho vzdelávania – aktualizované 10.5.2016)

P.č.	Názov vzdelávacieho programu	Vzdelávacia inštitúcia	Časová dotácia
1.	Zvyšovanie profesijných kompetencií cvičných zamestnancov	Slovenská technická univerzita v Bratislave, Materiálovo technická fakulta so sídlom v Trnave, Ústav inžinierskej pedagogiky a humanitných vied	60 hod
2.	Príprava cvičných učiteľov	Slovenská technická univerzita v Bratislave, Materiálovo technická fakulta so sídlom v Trnave, Ústav inžinierskej pedagogiky a humanitných vied	40 hod
3.	Cvičný pedagogický zamestnanec	Európska vzdelávacia agentúra, n.o. Prešov	100 hod
4.	Inovácie vo vzdelávaní cvičných pedagogických zamestnancov vybraných predmetov	Fakulta prírodných vied UKF v Nitre, Katedra zoológie a antropológie	110 hod

Platnosť akreditovaných vzdelávacích programov vo vyššie uvedenej tabuľke bola do 31.12.2015. Od 1.1.2016 do marca 2017 nebola udelená akreditácia žiadnemu vzdelávaciemu programu, ktorý by sa venoval vzdelávaniu cvičných pedagogických zamestnancov v SR. Aktuálne je akreditovaných 489 vzdelávacích programov v rámci kontinuálneho vzdelávania.

B. Kosová a A. Tomengová (Kosová; Tomengová 2015: 138-139) navrhujú program kontinuálneho vzdelávania pre cvičných učiteľov, ktorý by mala realizovať každá vysoká škola s učiteľskými študijnými programami. Tým by sa zabezpečila kompatibilita obsahu vzdelávania cvičných učiteľov, bez ohľadu na to, na ktorej vysokej škole by sa vzdelávanie realizovalo. Návrh je spracovaný ako špecializačné vzdelávanie, ktoré je rozdelené do dvoch modulov s rozsahom 100 vyučovacích hodín. Modul č.1 má názov Cvičný učiteľ ako mentor a modul č.2 má názov Cvičný učiteľ ako expert na výučbu. Vzdelávanie by sa realizovalo prezenčnou a dištančnou formou. Obsahovo je zamerané na špecifiká vzdelávania dospelých, systém pedagogických praxí, mentoring, koučing, tútoring, supervízia, ale aj na pedagogicko-psychologickú a didaktickú analýzu vyučovacej hodiny, spätnú väzbu, hodnotenie študentov na pedagogickej praxi, kooperáciu, tvorbu učebných zdrojov, využitie IKT. Vzdelávanie by bolo ukončené prezentáciou spôsobilostí cvičného učiteľa a písomnou záverečnou prácou.

Obsah vyššie uvedeného návrhu kontinuálneho vzdelávania je podobný obsahu vzdelávania cvičných učiteľov na Fakulte prírodných vied UKF v Nitre. Tu je obsah doplnený o témy: verbálna a neverbálna komunikácia v príprave na pedagogickú

prax a praktické využitie aktivizujúcich metód vo výchovnovzdelávacom procese. Vzdelávanie je ukončené záverečnou prezentáciou a pohovorom pred trojčlennou skúšobnou komisiou.

Pre porovnanie obsahu vzdelávania cvičných učiteľov, z prostredia českých pedagogických fakúlt možno spomenúť Katedru pedagogiky a psychológie PF UHK, kde bol vypracovaný vzdelávací kurz pre cvičných učiteľov, ktorý má skvalitniť pedagogické a psychologické vedomosti cvičných učiteľov, priniesť nové poznatky v rôznych disciplínach, tiež umožniť konzultovať skúsenosti s vedením a hodnotením praxe a pod. Na vytvorení takéhoto vzdelávacieho kurzu sa podieľali nielen učители vysokej školy, ale aj samotní cviční učители a riaditelia škôl. Obsah a časová dotácia daného vzdelávacieho kurzu je nasledovná.

Tab. 2 Vzdelávací kurz pre cvičných učiteľov na PF UHK

P.č.	Obsahové zameranie vzdelávania cvičných učiteľov	Časová dotácia/h
1.	Systém prípravy študentov na PdF	2
2.	Alternatívne pedagogické metódy	4
3.	Reformné pedagogické smery	1
4.	Nové spôsoby pedagogicko-psychologického šetrenia	1
5.	Trieda ako malá sociálna skupina	1
6.	Nové pedagogické smery	3

Prostredníctvom vzdelávacieho programu sa mali cviční učители nielen oboznámiť so spôsobom prípravy študentov, ale tiež obohatiť svoje vlastné vedomosti, predstaviť im nové pedagogické a psychologické myšlienky a v neposlednom rade umožniť výmenu skúseností so svojimi kolegami. (Čapek 2002: 32-33)

Na základe uvedeného logicky vyvstáva otázka: Kto by mal byť cvičným učiteľom? Aké by mal mať predpoklady? Otázka výberu cvičných učiteľov je aktuálne plne v kompetencii vysokej školy, univerzity, resp. v kompetencii jednotlivých katedier a vedúcich praxí. Často jediným kritériom výberu cvičných učiteľov je ochota učiteľov základných a stredných škôl prijať študentov na prax. I. Tvrzová definuje požiadavky, ktoré by cvičný učiteľ mal spĺňať. Patrí sem ochota podieľať sa na vedení praxe; učiteľská prax, minimálne 5 rokov; systematická príprava na činnosť a záujem o ďalšie vzdelávanie zamerané na zvyšovanie svojej kvalifikácie (Tvrzová, 2002: 37).

Pedagogická fakulta UPJŠ v Košiciach definovala pre potreby pedagogickej praxe nasledovné požiadavky na cvičných učiteľov:

- cvičný učiteľ je kvalifikovaným učiteľom akademického predmetu,
- má minimálne 5 rokov praxe vo výučbe akademického predmetu
- absolvoval kontinuálne vzdelávanie zamerané na „moderné trendy vo výučbe“ svojej aprobácie,
- je držiteľom prvej (príp. druhej) atestácie,
- spolupracuje s didaktickými pracoviskami PF UPJŠ,

- dokáže preukázať (definovať) svoj vyučovací štýl, inovatívnosť, pozitívny vzťah k modernizácii vzdelávania,
- dosiahnuté úspechy vo výučbe, učiteľské portfólio, ktoré vie prezentovať (pracovníkom PF UPJŠ, študentom učiteľstva, vedeniu svojej školy),
- má minimálne jeden publikačný výstup (záverečná práca kontinuálneho vzdelávania, metodiky k inovatívnej výučbe, pracovné listy pre žiakov, projektové výstupy, článok v metodickom alebo odbornom časopise, príspevok na seminári, konferencii),
- vyučuje primeraný rozsah hodín potrebných pre zabezpečenie pedagogickej praxe,
- dokáže komunikovať elektronicky (e-mail) a v prostredníctvom LMS Moodle.

ZÁVER

Ak chceme zmeniť postavenie učiteľa v našej spoločnosti, v rámci jeho prípravy je potrebné venovať sa praktickej stránke jeho prípravy a zamerať svoju pozornosť aj na cvičných učiteľov, venovať sa ich ďalšiemu vzdelávaniu, spolupracovať s nimi a v neposlednom rade pomôcť cvičným učiteľom / učiteľkám uvedomiť si, že študentov –nielen „prevádzajú“ prvými úskaliami pri vlastnom vyučovaní, ale aby svoju funkciu cvičného učiteľa vnímali v širších súvislostiach so všetkými povinnosťami a zodpovednosťou a aj patričnou hrdosťou. Pozitívnu zmenu v Slovenskej republike môže priniesť aj pripravovaný národný projekt „Inovácia praktickej prípravy budúcich učiteľov pre vzdelávanie v modernej škole prostredníctvom vybudovania siete Centier inovačného vzdelávania (CIV). Inovácia prípravy učiteľov a budúcich učiteľov v Centrách Inovačného Vzdelávania (CIV), ktorý by sa mal realizovať v rozpätí rokov 2017 – 2020.

BIBLIOGRAFIA

1. Babicová, Z.: Príprava študentov učiteľstva pedagogiky na učiteľské povolanie z pohľadu pedagogickej praxe. In Krajčová, N. – Šuťáková, V.: *Učiteľ na ceste k profesionalite*. Prešov: 2013. ISBN 978-80-555-0984-6.
2. Budoucí učitelé na souvislé praxi aneb rukověř fakultního cvičného učitele. Brno: 1999. ISBN 80-85931-73-7.
3. Čapek, R.: Příprava fakultního učitele. In Úloha fakultního cvičného učitele a fakultní cvičné školy v přípravě budoucí učitelé. Sborník z mezinárodní konference. Brno: 2002. ISBN 80-86633-01-2.
4. Černotová, M a i.: *Cviční učitelia*. Prešov: 2010. ISBN 978-80-555-0154-3.
5. Doušková, A. – Porubský, Š. *Vedenie študentov na odbornej učiteľskej praxi*. Banská Bystrica: 2004. ISBN 80-8055-899-X.
6. Kosová, B. – Tomengová, A. a i. *Profesijná praktická príprava budúcich učiteľov*. Banská Bystrica: 2015. ISBN 978-80-557-090-7.
7. Kosová, B.: Profesijná príprava budúcich učiteľov a cvičný učiteľ vo svetle medzinárodných trendov. In *Učiteľské praxe – současné poznatky a perspektivy. Sborník z konference*. Brno: 2016. ISBN 978-80-210-8274-8.
8. Kontířová, S. a i.: *Pedagogická prax študentov učiteľstva akademických predmetov*. Košice: UPJŠ v Košiciach. ISBN 978-80-7097-90-44. Dostupné na internete: http://www.upjs.sk/public/media/3839/skripta_aktualizacia.pdf 01.03.2017

9. Rovňanová, L.: Subjective evaluation of demands on performance of teacher professional activities. In *The New educational review*. Katowice; Ostrava; Banská Bystrica: Uniwersytet Śląski, Instytut Pedagogiki i Psychologii: Ostravská univerzita, Pedagogická fakulta: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2013. ISSN 1732-6729, - Vol. 34, no. 4 (2013), pp. 292-304.
10. Rovňanová, L.: Profesionálne pedagogické činnosti v pregraduálnej príprave budúcich učiteľov. In *Hodnocení klíčových kompetencí ve školní edukaci*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostrave, 2014. ISBN 978-80-7464-655-3, s. 117-137.
11. Rovňanová, L.: *Profesionálne kompetencie učiteľov*. Banská Bystrica: Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela - Belianum, 2015. 201 s. ISBN 978-80-557-0739-6.
12. Rovňanová, L.: Theoretical and professional practical training of Slovak teachers through the eyes of student teachers. In Kosová, B. – Musiol, M. (eds.) *School, curriculum and teacher in the second decade of the 21st century: Polish - Slovak confrontations*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016. ISBN 978-83-8019-564-6, s. 109-138.
13. Sámelová, S.: Vysokoškolský pedagóg – vedec alebo učiteľ? In *Učiteľ na ceste k profesionalite. Recenzovaný zborník vedeckých prác*. 1. vyd. Prešov: FHV PU, 2013. 398 s. ISBN 978-80-555-0984-6.
14. Straková, Z.: *Vybrané aspekty práce cvičného učiteľa*. In Dostupné na internete. www.pulib.sk/elpub2/FHPV/Cernotova1/pdf_doc/3.pdf. 15.02.2017, 10:00.
15. Tvrznová, I.: Fakultní učitel včera a dnes. In Úloha fakultního cvičného učitele a fakultní cvičné školy v přípravě budoucí učitelé. Sborník z mezinárodní konference. Brno: 2002. ISBN 80-86633-01-2.
16. Zákon 317/2009 Z.z. o pedagogických zamestnancoch a odborných zamestnancoch a o zmene a doplnení niektorých zákonov.
17. Zoznam poskytovateľov akreditovaných programov kontinuálneho vzdelávania – aktualizované 25.02.2017. In <https://www.minedu.sk/akreditacia-programov-doplnujuceho-pedagogickeho-studia-a-programov-kontinualneho-vzdelavania/>



Maria Fátima Pinto Ribeiro

E-mail: fribeirobranco@gmail.com

Ramiro Délio Borges Meneses

Portugal

E-mail: borges272@gmail.com

O homem como projeto segundo Pedro Laín Entralgo / *according to Pedro Lain* *Entralgo the man as project*

Abstract

According to the new phaenomenology, the expectant man was studied by Pedro Lain Entralgo, meanwhile the concept to wait and by the word "hope". According to the hope there is a future conversion. Therefore, the expect and hope defines so many different, because one is the first and the other is the second. The Prodigal Son parable (Lc 15,11-32) is the lectio divina of the "elpidic esplanchnofany". And the Prodigal Son arose, and came to his Father. But when he was yet a great way off his Father saw him and had compassion, and fell on his neck, and kissed him. Meanwhile, this is the Father's Hope according to the expect of prodigal. This Prodigal Son parable plays a very important role to the "agapic splanchnophany" of the Father in relationship with the elpidic sense of the Prodigal Son.

Key words: Pedro Lain Entralgo, hope, expect, aretology, parable, Father forgivers, and prodigal son.

INTRODUÇÃO

A esperança concede-nos uma margem de confiança, que nos “permite acreditar” que as nossas metas se realizarão mediante o esforço. Assim, na medida em que o sujeito se abre ao próximo e o transcende, pode também abrir-se ao absoluto de amor, do perdão e do futuro. Este ato de futurível é próprio, apenas, do ser humano. Deve ser analisada a espera humana, para ver como se descobre o homem na realidade, como a realiza e a projeta¹. Na verdade, o projeto é uma forma própria e primária da espera humana. E essa espera é um hábito da realidade psicofísica do homem, dado que a mesma adquire carácter humano, quando o homem ordena as possibilidades numa só e as converte em projeto. Todo o projeto, segundo Laín Entralgo, resolve-se formulando perguntas. O pen-

1 LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia e Teoria del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, 13- 14.

samento antropológico de Laín Entralgo, sobre a esperança, é amplo em análise de elementos e apresenta diferentes aspetos. O homem não pode não esperar, porque a “espera” pertence à constituição mesma da sua existência, mas esta “espera” pode ser esperança ou desesperança. Por outras palavras, enquanto hábito de segunda natureza, a “esperança” pode adquirir-se ou perder-se. A esperança, no processo vital de cada um, tem como sustento vivencial as crenças, que têm um papel decisivo na consciência da continuidade e no sentido da vida pessoal, assim como a aspiração humana, que se abre ao sobrenatural. O vocábulo “esperança”, derivado do latim *sperantia*, traduz a confiança do ser humano em alcançar um bem que deseja. O conceito de esperança está associado ao ser humano desde a sua existência. De facto, só o homem tem a capacidade de esperar, pois sendo um ser inteligente não se acomoda e vive procurando conquistar algo, vive na tentativa de concretizar o projeto e os projetos.

Immanuel Kant, em *Die Logik*, diz que a filosofia visa responder a quatro questões: «Que posso saber?», «Que devo fazer?», «Que me é permitido esperar?» e «O que é o homem?». Segundo o filósofo de Königsberg, à primeira, responde a metafísica; à segunda, a moral; à terceira, a religião, e à quarta a antropologia, mas logo acrescenta que esta última reúne as outras três. Ou seja, segundo Kant, a antropologia sintetiza as três perguntas e deve reunir as outras três ciências, o que significa que, para ele, a esperança está intrinsecamente ligada ao ser humano. A esperança é constitutiva do ser humano². Comentando esta posição, o pensador Laín Entralgo, na sua obra sobre a esperança, com o título *La espera y la esperanza. Historia y Teoria del esperar humano*, considera que para Kant «o homem é um ser que, por imperativo da sua constituição ontológica, necessita saber, fazer e esperar», e acrescenta: «Um homem sem esperança seria um absurdo metafísico, como um homem sem inteligência ou sem actividade»³. Ora, a esperança não aponta para o imediato, ela implica o tempo futuro, a esperança implica esperar pelo tempo, que “está para vir” (*quia venturus est*).

A esperança pode realizar-se em três níveis possíveis: como uma inclinação, como uma virtude e como um dom, porque *Deus spes est*. Assim, a esperança, que é Deus, segundo a carta aos Romanos de Saulo de Tarso, oferece-se, como dom divino, na nossa memória, no nosso desejo, dado que, algumas vezes, purifica-nos e transcende-nos. Deve reconhecer-se, contudo, como referiu o filósofo belga, Jean Ladrière, que o tema da esperança é um dos de mais difícil abordagem, porque o ser humano tem dificuldade em compreender o que é a esperança e de a viver.

Em primeiro lugar, o homem contemporâneo hipervaloriza o presente e não sabe “esperar”, tem enormes dificuldades em aceitar a compensação diferida. Ora, a esperança não aponta para o imediato; ela implica o futuro, a esperança implica esperar pelo “por-*vir*” (*Zu-kunft*). Trata-se, pois, de uma conversão ao que “há-de

2 KANT, I., *Die Logik*, V, Akademische Werke, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, 12.

3 LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia e Teoria del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente, 1957, 14: «El hombre es un ser que, por imperativo de su propia constitución ontológica, necesita saber. hacer y esperar, y todo ello dentro de ciertos límites y conforme a ciertas normas. Un hombre sin esperanza sería un absurdo metafísico, como un hombre sin inteligencia o sin actividad».

vir”. É uma conversão ao que “há-de vir”. Linguisticamente, é uma linguagem periférica ativa. Torna-se difícil falar hoje de esperança, porque, na cultura contemporânea, o tempo está reduzido ao presente e a esperança aponta para o futuro. O homem de hoje, segundo P-Ricoeur, preocupa-se com o tempo do instante, com o “tempo axial”. Ora para o homem contemporâneo, o futuro pode esperar, vivamos o momento que temos à nossa frente: o sucesso rápido, a vivência do imediato, porque é isto que conta, como se apregoa na pós-modernidade.

Em segundo lugar, a cultura contemporânea está dominada pelo conhecimento científico e pelo impacto da tecnologia, pelo que os esquemas próprios da tecnociência marcam os modos de pensar dominantes da nossa cultura. Com efeito, o homem contemporâneo pensa procurando estabelecer relações de causalidade, relações de meios-fins ou regularidades. Porém, a tecnociência alimenta, em muitas pessoas, a convicção de que, graças a ela, está na sua mão conseguir tudo aquilo que desejamos. Ora, o objeto da esperança, como veremos, é de natureza distinta dos objetos do pensamento científico. Logo, ter esperança é admitir que o tempo pode trazer algo de novo ao saber e à experiência já consagrada. A esperança implica aquilo que pode não acontecer, ela implica uma criatividade ou inovação no mundo. A esperança não aponta para o necessário, mas para o possível. O modo de pensar próprio das ciências está dominado pela necessidade. Ora, como diz P. Ricoeur, «a esperança é diametralmente oposta, enquanto paixão pelo possível, a este primado da necessidade. Ela está ligada à imaginação, enquanto esta é a capacidade do possível e a disposição do ser ao radicalmente novo». Quem espera não raciocina em termos de causalidade nem da relação meios-fins; quem espera diz: “o fim será encontrado”. Em terceiro lugar, quanto às dificuldades de pensar a esperança, para G.Marcel, hoje mais do que o ser, valorizamos o ter e, quanto mais nos concentramos no ter, mais incapazes seremos de ter esperança. Neste artigo, procuraremos estabelecer uma relação antropológica entre a esperança e o projeto, na busca de uma nova leitura para o conceito de “esperança”, a partir do pensamento de Laín Entralgo.

A ESPERA E A REALIDADE: DA AXIOLOGIA À FENOMENOLOGIA

O ato de viver implica a visualização de um futuro, um futuro que envolve ciclicamente, ao mesmo tempo, a morte do indivíduo e a permanência da espécie. Assim sendo, o futurível da existência animal traduz-se por uma espera, que, sendo considerada uma atividade primária do organismo animal, necessita da operacionalização das estruturas anatómicas e fisiológicas, variáveis com a espécie, sendo estas puramente bioquímicas nas espécies inferiores e neurológicas nas superiores. A espera requer, também, alguma constância do meio interno (homeostasia), uma vez que só assim se pode constituir a espera animal. A vida animal é obrigatoriamente “vida em espera”, visto que a espera animal é a expressão de um tom vigilante, mais ou menos formalizado, pela temporalidade. Deve sublinhar-se que a temporalidade do animal é antes de mais futuração específica e individualmente determinada, manifestando-se de modo primário com a espera e, consecutivamente, como memória e recordação. Segundo as palavras de Entralgo, «Enquanto

fragmento do cosmos, o homem deve esperar, em certa medida aquilo que o cosmos lhe permite, ou aquilo a que o cosmos o obriga»⁴. Surge, então, a seguinte questão: O que espera realmente o animal? Espera viver concretizando a sua animalidade específica, porém no final morre sem que mais nada lhe traga à memória a sua vivência terrena em forma de tradição e história e sem lembrança supra-terrena, na forma de vida transmortal, pelo que a sua espera será uma “paixão inútil”⁵. Pode afirmar-se que a existência humana dá sentido ao reino animal, na medida em que funciona como suporte físico, sendo precedente a uma realidade, que o excede, de facto, se o homem não tivesse existido, o reino animal teria sido uma “paixão inútil”.

Ao observar a conduta humana, verifica-se que o homem, tal como os outros animais, sente, recorda, procura, espera, joga e comunica, aprende e inventa. Então o que é especificamente humano? No desempenho dessas atividades, o homem mostra que é essencialmente distinto do animal. Uma das características é a *liberdade*: porque é capaz de dizer não aos instintos, optar e escolher, o homem é um ser livre e moral⁶. A vida humana tem como base a liberdade e capacidade de criação, para além das atividades orgânicas. A “esperança” humana tem necessariamente uma biologia. A sua existência consiste em esperar atentamente o futuro imediato (tal como o animal), porém, a sua conduta revela duas posturas totalmente diferentes da animal: a resistência às sugestões de ordem instintiva, oferecidas pelo meio e a autodeterminação da própria conduta, num futuro remoto, totalmente distinto do presente entendido, como o momento em que essa resolução foi tomada. “A vida no real, ao contrário do animal, não vive na imediatez dos estímulos, distancia-se e vive no mundo, enquanto conjunto de coisas reais, sendo ele próprio animal de realidades”⁷.

Poder-se-á dizer que a diferença existente, entre a espera animal e a espera humana, consiste na renúncia às satisfações instintivas, que o meio oferece e o corpo apetece, isto é, uma espera radicalmente supra-instintiva. Por sua vez, o homem pode também esperar acontecimentos absolutamente diferentes do conteúdo próprio da situação, em que se encontra, que torna a espera suprassituacional. Acrescente-se ainda que, no seio de uma situação determinada e sem sair dela, a espera humana pode optar por um indefinido número de possibilidades. Cada situação particular permite-nos esperar uma verdadeira infinidade de eventos diferentes, tornando-se uma espera indefinida.⁸ O ser humano, graças à sua inteligência, toma conta da sua situação, ordena as indefinidas possibilidades, que esta lhe oferece e seleciona uma entre todas elas, para poder seguir vivendo. Tudo isto leva a que permaneça indefinidamente aberta, até então fechada, a relação do animal com o seu meio. Para poder subsistir, este vê-se forçado a viver na sua situação, desde fora dela. Por isso, se diz que o homem é um animal descentrado pela sua inteli-

4 *Ibidem*, 452: «En cuanto fragmento del cosmos, el hombre debe esperar, en cierta medida, aquello a que el cosmos le permita o aquello a que el cosmos le obliga».

5 Cf. *Ibidem*, 467.

6 LAÍN ENTRALGO, P., *O que é o homem: Evolução e sentido da vida*. Trad. do castelhano, Lisboa: Editorial Notícias, 2002, 8.

7 Cf. *Ibidem*, 8.

8 Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia e Teoria del esperar humano*, 469.

gência — “excêntrico” — e, portanto, biologicamente inseguro⁹. “O homem nunca está satisfeito, acabado, a inconclusão das suas acções e, de si mesmo, manifesta que a sua temporalidade e o seu ser têm um a estrutura essencialmente aberta, de tal modo que se deve dizer que o homem é simultaneamente o animal que projecta, que antecipa, que transcende sempre e que nunca está concluído”¹⁰.

O homem enquanto animal vive esperando, a sua “futuração”, que consiste genericamente na espera. Levanta-se, pois, a seguinte questão: qual é a estrutura da espera humana? Laín Entralgo considerou sete momentos distintos:

- 1° *A finitude*: só um ser finito e inteligente é capaz de perguntar e de esperar de modo humano. O facto de esperar perguntando revela a própria finitude. Uma finitude de índole muito peculiar, que não se conforma com seu próprio limite e que, enquanto inteligente, aspira a “tudo”;
- 2° *O nada*: a possibilidade que tem a questão, exprime um “não saber” ameaçado pela resposta negativa. Portanto, a minha espera põe-me ante o “não ser”, faz-me existir dentro do horizonte do “nada”. A esperança é, *per naturam suam*, uma espera dialética;
- 3° *A realidade*: a minha pergunta apoia-se sempre sobre uma base de crenças e pode dizer-se que a crença é a via pela qual a inteligência humana vive a sua constitutiva relação metafísica com a realidade. Enquanto espera, o homem encontra-se na realidade;
- 4° *O ser*: a “realização” da possibilidade implícita numa pergunta é sempre uma “entificação criadora” da realidade. Enquanto atividade conseguida, a espera humana é a conversão sucessiva da realidade;
- 5° *A infinitude*: todo o desejo da espera é criação, toda a espera alcançada é para o homem uma abertura à infinitude. Esperar, de modo confiante e satisfatoriamente, é sentir que se é de algum modo infinito;
- 6° *A abertura ao fundamentante*: o fundamento último da realidade não é só fundamental, mas também fundamentante. A quem sabe esperar, a existência abre-se ao descobrimento da sua constitutiva “religação”;
- 7° *A comunidade*: quem pergunta coexiste; quem espera co-espera. A espera humana não é um empenho individual, mas sim comunitário¹¹.

A espera é uma atitude e uma atividade inerentes ao ser humano. Na espera manifesta-se algo intrinsecamente pertencente à realidade terrena do homem, tal como a sua temporalidade. Enquanto ser vivente, o homem não pode não esperar, existe e tem que existir esperando. Enquanto hábito biológico da nossa existência, a espera traduz-se na vontade de seguir vivendo humanamente pelo instinto da conservação. Na sua espera, o homem pretende existir no futuro, sendo ao mesmo tempo “homem” e “ele mesmo” e quem diz “no futuro” diz “sempre”. A minha espera faz-me desejar e seguir vivendo “como homem” e “como eu”, realizando situações em que se articulem uma pergunta e a antecipação mais ou menos acre-

9 Cf. *Ibidem*, 470.

10 Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *O que é o homem: Evolução e sentido da vida*, 9.

11 Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia e Teoria del esperar humano*, 511-512.

ditada e confiada de uma resposta congruente e desejando, por sua vez, que essas situações não deixem de ser “minhas”¹². Quem espera, actua, porque a sua espera não é nunca passiva nem é muda expectação. Dormindo ou em vigília, viver é para o ser humano esperar e esperar viver em movimento, lutando por diversas paixões. Esperando, o ser humano atua sobre a “realidade”. No ato de espera, há que distinguir o momento em que o esperante recebe da realidade e o que lhe dá o assumido ou apropriado e o estritamente criado. Há ocasiões em que a espera aparenta ser de passiva recepção. No entretanto, enquanto espera, o homem pode entregar-se, e entrega-se sempre à atividade de projetar o que poderá ser o seu futuro, quando alcançar o esperado. A recepção do esperado não é nunca pura adição mecânica, mas sim incorporação vivente, apropriação e recriação. Noutras ocasiões, predomina a operação criadora, pois é necessário que o homem atue na “realidade”, que conceba os fatores para atuar humanamente.

Quer seja expectação ou criação, quer seja atividade da espera humana, acaba por ser “recriação”, como elaboração original de algo recebido e já, de algum modo, elaborado¹³. A atividade de esperar pressupõe uma “entrega”. O simples ato de esperar, faz com que o esperante esteja comprometido e empenhado. Perguntando, eu comprometo-me a esperar a resposta e esse é o primeiro conteúdo da minha promessa à pessoa do interrogado. O homem existe estando na “realidade” e aberto a ela. Porém, a inteligência do homem é capaz de esgotar a realidade. Se a nossa inteligência fosse completa e evidente, a realidade deixaria de ser prometedora e seria concebida; com ela, o futuro tornar-se-ia em eterno presente. Entendendo humanamente a realidade, possuimo-la, fazemo-la nossa, tornamo-la possível. A realidade, em suma, é ao mesmo tempo mistério e problema. Não há realidades puramente misteriosas, nem puramente problemáticas. Uma mesma realidade será mistério para mim, quando a vejo assombrosa e inesgotável e será problema quando a olho como inteligível.

O meu contacto com a realidade, mostra-a iniludível, resistente, assombrosa, inteligível e possível. A minha vida é “futuração” e é-o de um modo constitutivo e radical. Sou e tenho que ser, sucedendo-me até ao futuro num movimento duplo, cósmico e espiritual, contínuo e instantâneo. Qual deverá ser o modo do meu contacto com a realidade? O projeto é a resposta dada por Laín Entralgo¹⁴. Assim, o pensador de Alcalá de Henares faz uma reflexão fenomenológica sobre o conceito de “espera”, que é diferente de esperança. A espera “aguarda” no tempo presente, enquanto que a esperança é “Zu-kunft”. Exprime uma realidade escatológica, sendo o “já e o ainda não” e vem de fora para dentro. Na verdade, a espera vem de dentro, da nossa consciência de memória, para fora. Logo, a esperança é uma vivência divina, sendo a espera uma vivência humana. A esperança formata a fé e a caridade, surgindo como elo de ligação entre as referidas virtudes teologais.

O PROJETO HUMANO: OS LIMITES E O SENTIDO

12 Cf. *Ibidem*, 515.

13 Cf. *Ibidem*, 519.

14 Cf. *Ibidem*, 481-484.

O projeto constitui a forma própria da espera humana. Tal como a vida do animal, a vida do homem é constitutivamente espera, mas com a capacidade de formalização e a inteligência próprias do ser humano, até ele vinha sendo “espera instintiva”, dando um salto até novo nível, que se traduz em “espera projetiva”. Esta espera do homem pode ser estudada desde a intimidade, mas também é possível estudá-la desde as estruturas anatómicas e neurofisiológicas, que a exigem e a tornam possível. Através da via pneumatológica, é possível aceder ao estudo da esperança. Não se trata, todavia, de analisar a esperança desde a nossa intimidade espiritual, mas sim de contemplar “desde fora”, teoreticamente, o modo da realidade, que chamamos “espírito” e de conjecturar qual pode ser o género da sua relação com o futuro¹⁵.

O homem demonstra que a sua inteligência é capaz de envolver o cosmo e de contemplá-lo de fora, seja de modo parcial, seja de modo abrangente. Demonstra, deste modo, que é espírito além de ser corpo material. Devemos aceitar a sucessão temporal do nosso próprio corpo, com suas idades, seus ritmos vitais e seus processos fisiológicos, propormo-nos dentro dela uma meta, até onde pode chegar a nossa liberdade finita e encarnada. Por uma exigência inexorável da sua realidade, o espírito encarnado vê-se obrigado a existir, projetando o seu próprio futuro. O corpo humano “exige” que a espera humana seja um projeto e o espírito humano, como espírito encarnado, “vê-se obrigado” a esperar o seu futuro, concebendo-o como projeto. O projeto, um projeto obrigatoriamente ligado às possibilidades da realidade corpórea, em que o espírito humano se encarna, será, pois, a forma própria e primária da nossa espera¹⁶. O projeto é uma volição e uma intelecção, como pergunta. Quando delineio o meu projeto, eu quero algo da realização compreendida e do meu próprio ser e pergunto algo. Desde o seio mais íntimo e livre da minha vontade, aspiro a ser: “ser” é o que eu quero da realidade, chegar a “ser”. Portanto, por necessidade, terei de perguntar e perguntar-me acerca do modo da poder sê-lo.

O carácter imprevisível e inseguro da nossa relação com a realidade cobra a sua expressão lógica na pergunta. Por isso, todo o projeto deve resolver-se apenas formulando interrogações. Assim sendo, o projeto e a pergunta são indissociáveis, pois se o projeto contém sempre a pergunta, esta por sua vez inclui o projeto.

A minha vivente e constitutiva necessidade de “futuração” e o modo da minha relação com a realidade são a causa de que a minha existência seja projeto e pergunta. Viver humanamente é projetar e perguntar; quem projeta pergunta e quem pergunta projeta¹⁷. Etimologicamente, “perguntar” significa, “sondar o fundo de um rio” e, por extensão metafórica, “sondar o interior de um homem”. Quem pergunta algo a outro sonda verbalmente a sua alma com o objetivo de saber se nela

15 Cf. *Ibidem*, 476.

16 *Ibidem*, 480: «... el cuerpo del hombre “exige” que la espera humana sea un proyecto, y el espíritu humano — el espíritu encarnado — “se ve obligado” a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El proyecto — un proyecto forzosamente atenido a las posibilidades de la realidad corpórea en que el espíritu humano se encarna — es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera».

17 Cf. *Ibidem*, 485.

existe ou não uma resposta adequada à sua interrogação¹⁸. No entanto, nem todas as perguntas têm resposta. Há perguntas cuja resposta é humanamente impossível e outras em que é mais ou menos possível uma resposta congruente. Frente às perguntas absurdas, as perguntas viáveis — aquelas para as quais sabemos possivelmente uma resposta idónea — não dão cuidado, porque põem em jogo a nossa própria existência; o qual vale tanto como afirmar que o sujeito da possibilidade a que elas se referem é, no último extremo, a existência mesma do interrogante na sua relação com a realidade. A pergunta de resposta possível é uma via para que eu “seja”; a área de possibilidades, que abre, pertence à minha própria possibilidade de ser uma coisa e não ser as restantes. Saber a resposta é para mim um novo modo de ser. A minha pergunta expressa uma pretensão de “ser”. “Ser algo mais”, será que o homem, no curso da sua vida, poderá chegar a “ser mais” do que era? Para Laín Entralgo, “ser mais” equivale a realizar mais acabadamente a própria vocação. Viver humanamente neste mundo é projetar, projetar é perguntar e perguntar é querer ser algo¹⁹.

Toda a pergunta assenta numa trilogia: um “quem”, um “quê” e um “a quem”. No nosso caso: quem pergunta? Eu, tu ou o outro; um homem concreto. O que pergunta esse homem? Pergunta o modo de chegar a ser algo do que ele realmente quer ser. A quem pergunta? Pergunta à realidade, à sua própria realidade e à do mundo. Perguntando o homem pretende ser algo do que quer e pode ser. Mas bastam estas palavras, “pode ser”, para advertir que a resposta também conduz a “não ser”, aquilo que se pretendia que fosse. Três eventualidades distintas, fracasso, morte e despersonalização, podem fazer com que eu “não seja” o que aspirava a ser. A minha possibilidade de ser encontra-se circunscrita e ameaçada pela minha variada e constante possibilidade de não ser. Mais concisa e geral: a pergunta é uma pretensão de ser que inclui a possibilidade de não ser. A pergunta abre a mente humana à perspectiva da sua própria finitude e ao nada, posto que nada é não-ser. Toda a interrogação humana traz implicitamente uma dupla discriminação: no momento de perguntar, o interrogante sabe quase sempre a quem ater-se a respeito da possibilidade ou impossibilidade da resposta e tanto de modo genericamente humano, como no que diz respeito à sua pessoal existência e à sua ocasional situação²⁰. A pergunta abre não só à mente humana a perspectiva da sua finitude e do nada, como também revela uma parte das crenças, sobre a qual se apoia a existência interrogante. A crença é o estado mental ou a função cognitiva da realidade. No ato de crer, anula-se a consciência humana, “a agitação teórica” própria da dúvida e da investigação e a existência do crente apoia-se calmamente na realidade em que crê.

Segundo Laín Entralgo, a crença é um elemento constitutivo da vida humana: Só deixamos de crer uma coisa, quando cremos mais firmemente outra, que contradiga a primeira. Cremos tanto, como podemos. Se pudéssemos, acreditávamos em

18 *Ibidem*, 486: «Etimológicamente, “preguntar” significa, en consecuencia. “sondear el fondo de un río [...], y por extensión metafórica, “sondear el interior de un hombre”. Quien pregunta algo a otro sondea verbalmente su alma, con objeto de saber si en ella existe o no existe una respuesta adecuada a la interrogación».

19 Cf. *Ibidem*, 488.

20 Cf. *Ibidem*, 490.

tudo... O facto principal da crença é que é a nossa primitiva credulidade. Começamos por acreditar em tudo; tudo o que é, é verdade²¹. Num primeiro momento, a nossa atitude consiste em acreditar e só, posteriormente, pensamos e reflectimos; construímos uma realidade mais ou menos racional, mas que tem sempre como base aquilo em que acreditamos. Aqui temos a relação entre fé (*pistis*) e razão (*-nous*), bem analisada por I. Kant²². Por sua vez, Ortega diz que “as crenças são por oposição às ideias”; o continente das nossas vidas são as ideias que somos, “não as ideias que temos”; vivemos delas, estamos nelas e não nos encontramos com elas, senão nelas, em nossas crenças vivemos, nos movemos e somos, elas operam sempre, no fundo de nós, quando nos pomos a pensar sobre algo e, por isso, não sabemos formulá-las. Mas, contentamo-nos em referenciá-las, contamos com elas e elas constituem o fundamento da nossa vida²³.

Devemos descrever o conceito de crença desde o ponto de vista psicológico, moral e metafísico. Psicologicamente, a crença é um componente latente da existência humana, conexo com a afetividade, a vontade e a inteligência, por obra da qual discernimos o que para nós é real do que não é. Moralmente, chamamos crença à nossa relação com tudo aquilo pelo qual somos capazes de sofrer e, em casos mais graves até de morrer. É a crença uma bússola para distinguir o bem do mal. O que se crê, define-se na ordem moral, porque não sabemos agir sem ela. Metafisicamente, é uma estrutura básica da existência humana, por obra da qual o homem sente como “realidade efetiva” a constitutiva “abertura à realidade” do seu ser e descobre que, além do limite da sua própria finitude, há necessariamente algo sem o qual não seria possível existir. Essa necessidade do ser humano é subjetiva e constitutiva, psicológica e ontologicamente pensada e querida. Esta tripla concepção da “credencialidade” permite compreender claramente o decisivo e fundamental papel que as crenças desempenham na consciência da continuidade e no sentido da vida pessoal. Só através da perduração de um sem número de crenças posso sentir-me hoje “o mesmo” que ontem e, pelo contrário, sente-se o homem como um “outro” diferente do que era, quando muda o conteúdo das suas crenças²⁴. A fé não é inata, vem de fora para dentro, surge como dom divino. Contudo, a crença é uma exigência humana e vem de dentro para fora. A crença é, pois, inata. É uma virtude racional. A fé é puro dom.

O ato de perguntar não é somente importante apenas em relação à crença, assume também especial relevância relativamente à ligação com a criação. Todo o ato humano pessoal é um ato de criação, desde o de fazer “meu” o conteúdo de uma resposta, à mais normal das perguntas, até escrever um poema ou um criar um novo sistema filosófico. Quaisquer que sejam, a seu nível e a seu modo, são fontes de novas possibilidades para a existência humana, novas possibilidades de fruição

21 Cf. *Ibidem*, 491: «es la creencia un elemento constitutivo y radical de la vida humana: “Sólo dejamos de creer una cosa cuando creemos más firmemente otra que contradice a la primera... Creemos tanto como podemos. Si pudiéramos, lo creeríamos todo... El hecho rector de la creencia es nuestra primitiva credulidad. Comenzamos por creerlo todo; todo lo que es, es verdad”.

22 Cf. KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, VI, Akademische Werke, Berlin: Walter de Gruyter, 1969, 23-67.

23 Cf. LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia e Teoria del esperar humano*, 491.

24 Cf. *Ibidem*, 493- 494.

estética, de saber filosófico, de inteligência do universo, de satisfação da sede de nos enfrentarmos com o futuro ou mais genericamente com o “ser”. Criam-se naturalmente novos modos de ser, isto é, novos seres²⁵. A crença abre a existência e as vivências do homem à realidade, em que ele constitutivamente está; a criação põe-no imediatamente diante da novidade do ser. Criar, humanamente pensando, significa executar uma ação com originalidade, ousadia, gratuidade; é a contingência da abertura à infinitude ou à fruição. A criação é a atividade pela qual o homem mais se assemelha ao Deus Criador, segundo a Teologia revelada, e é, também, a operação que mais direta e pragmaticamente se evidencia a religação, a constitutiva implantação da sua realidade e da realidade das coisas na trans-realidade infinita e fundamentante em Deus.

Toda a pergunta implica a existência de “outrem” a quem se coloca a questão. Assim, a minha interrogação é uma das formas em que se expressa verbalmente essa estrutura radical da existência humana, a que chamamos “coexistência” e “convivência”. Quando interrogo, então relaciono-me. O sujeito da interrogação é o “eu” do interrogante, mas surge como um “eu” constitutivamente implicado numa relação “eu-tu”. No entanto, há perguntas que o homem formula na mais completa solidão, tal como o artista, o filósofo e o homem de ciência perguntam, isoladamente, pelo caminho que os conduz àquilo a que aspiram. Todavia, não perguntam a si próprios. Esses homens perguntam à realidade, que não são eles, perguntam ao “outro”. E o “outro” não está acaso implicado com um género de implicação distinto do que relaciona o “eu” com a realidade cósmica? Se o homem está só e sente a sua solidão (de maneira penosa ou não) é porque constitutivamente existe no âmbito da coexistência. Ser homem é estar aberto aos outros, “é ser com-os-outros”²⁶. Como diria E. Lévinas, será “dar prioridade ao outro”. O horizonte da nossa “coexistência” está definido pela nossa “co-hombridade”, porque, quer se queira quer não, começamos a viver o nosso encontro com um radical “nós físico”, isto é, não nos podemos esquecer da nossa comum condição de homens²⁷. O Mundo, que eu tenho em comum com o “outro”, é desde o decurso da co-possibilidade até ao co-projeto e à decisão, em que este se revela²⁸.

A ESPERANÇA: PELO CAMINHO DAS VIVÊNCIAS

A esperança é a “espera confiada” e espera confiada é despreocupação. Viver “despreocupado” é esperar o futuro tranquilamente com o ânimo isento da preocupação, que o futuro nos reserva. Trata-se, portanto, da confiança de quem espera “ser sempre”.

Lain Entralgo chama esperança a um hábito da segunda natureza do homem, por obra do qual este confia, de modo mais ou menos firme, na realização das possibilidades de ser, que pede e brinda a sua espera vital (hábito de 1^a natureza) e diz que a “desesperança” consiste em desconfiar, de modo mais ou menos extremo, do alcance do ser a que a espera procura. Nem a esperança é uma “segurança positi-

25 Cf. *Ibidem*, 501.

26 Cf. *Ibidem*, 509.

27 LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, 439.

28 Cf. *Ibidem*, 442.

va”, na conquista do que se espera, nem a desesperança pode ser uma “segurança negativa”, uma e outra são formas de tensão “segurança-insegurança”, isto é, quem espera não o pode fazer totalmente confiante na possibilidade de obter o esperado, porque não há espera inteiramente isenta de insegurança e de “desesperança”; assim, como esta, nunca está também totalmente isenta de uma confiança de se vir a obter algo. Desta feita, a dualidade (segurança e/ou insegurança) articula-se continuamente.

O esperançado é, pois, um homem que ao longo da sua vida se habituou a confiar no bom êxito da conquista do futuro.

A primeira pretensão da espera é vivida confiadamente na existência concreta, quando a “fiança”, que aquela inclui, se transforma de maneira habitual em “confiança”. Espera e confiança são os elementos fundamentais da estrutura antropológica da esperança²⁹. Na esperança, há maior liberdade interior e o seu futuro é um tempo aberto a um horizonte de possibilidades não previsíveis: assim, esperar “algo” supõe esperar “tudo”, mesmo que o esperante não o sinta expressamente e mesmo que o esperar “tudo” só seja possível concretizando o “tudo” numa série indefinida de “algos”.

Todo o projeto supõe uma margem de gratuidade; e, para ser “meu”, na minha existência, todo o gratuito tem de se transformar em projeto. Logo, pensa Lain Entralgo: “O mais certo do futuro é sempre algo incerto”³⁰. A esperança refere-se sempre a um “ser feliz” e a um “ser sempre”, porque têm por base um *ato* pessoal. É a meta dos que projetam, calculam e triunfam, se o gozo de triunfar não se converter em soberba.

Quando eu “creio”, que me é possível alcançar, o que a minha espera vital deseja e pretende, essa crença é a minha confiança. O confiante é o homem que, sem menosprezar as previsões e as cautelas, aceita, no contexto da sua vida, a pretensão de seguir sendo, que reside no fundo do seu ser. A confiança é entrega, descanso naquele que se confia; o confiante confia ao mesmo tempo na sua virtude própria e na eficácia da virtude alheia. Com a margem de reservas e cautelas, que a nunca excluível “difiança”³¹ imponha, confia na realidade, em todo o real. A minha confiança num futuro concreto exige necessariamente a confiança noutros futuros, relacionados com aquele. Mas não há verdade para o homem, cujo conhecimento não comporte alguma segurança, para o futuro próprio de quem a conhece e possui, isto é, alguma confiança. Só pode existir confiança no ser humano se o conhecer, logo para confiar é necessário o conhecimento. A sua estrutura material compreende, num primeiro exame, o universo inanimado, a esfera do vivente e o mundo humano. A confiança em “algo” implica obrigatoriamente a confiança no cosmos, na vida biológica e nos homens. A confiança de um homem noutro torna-se eminente e expressa-se na “confidência”, no facto de ao homem se poder

29 Cf. LAIN ENTRALGO, P., *La espera y la Esperanza*, 546.

30 Cf. *Ibidem*, 548.

31 Lain Entralgo utiliza este neologismo em complemento da palavra desconfiança, já que para ele esta é confiança perdida, enquanto que “difiança” é carência de confiança, por nunca a haver chegado a ter.

confiar. A crença peculiar, que é a confiança, revela otimamente o seu alcance real nos atos de autêntica criação. A atividade “pessoal” do homem — que para ser verdadeiramente “pessoal” tem que ser nalguma medida “criadora” — torna patente que aquele, em quem confia a confiança, é algo ao qual correspondem as seguintes notas: a gratuidade, a condição fundamentante, a transcendência e a finitude. Por tudo isto, a realidade é “crendada” e o homem confia nela. A essencial gratuidade do ato criador constitui a prenda ou a oferta com que a realidade nos mostra ser merecedora de crédito ou “acreditada”, digna da nossa confiança³². O que é que o esperançado espera? Espera sempre “algo” e “tudo”. Espera a alegria da possibilidade concreta de ser, que ele projetou, para nela seguir sendo o mesmo todo ou o plenamente possível, que a existência terrena o permita. Desde a sua concreta situação pessoal, o esperançado confia em “ser homem”, “ser ele mesmo” e “ser mais” numa situação futura.

Láin Entralgo diz sobre o esperançado «...no “caminho do ser” que minha pessoa anseia e projecta desde o fundo de si mesma: existir no mundo é “estar sendo” em caminho ou em pretensão de “ser plenamente”. Se não fosse assim, eu não teria esperado verdadeiramente aquele “algo”. Espero, em suma, “seguir sendo eu mesmo” e “possuir a minha própria vida” de um modo cada vez mais rico, profundo e lúcido»³³.

O crescimento biológico e psíquico de um indivíduo é o curso de uma “luta pela auto-realização”, luta na qual se vai conquistando uma paulatina conversão do “eu ideal” no “eu real”; quando eu espero “algo”, e independentemente do particular conteúdo desse “algo”, a minha esperança move-se até à meta, sucessiva e ascendente, chamada “auto-realização”. Do ponto de vista subjetivo, essa meta tem um nome muito específico, chama-se “felicidade”. O homem espera a sua felicidade através dos sucessivos “algos”, a que os seus projetos conduzem. Esta posição está de acordo com a definição de *felicitas*, dada por Boécio, *congregatio omnium bonorum ad finem* (a felicidade é a congregação de todos bens em ordem a um fim), na obra *Philosophiae Consolatio*. A índole da existência do homem, a condição ontologicamente necessitada e precária da vida humana, fará mais ou menos dolorosa e áspera essa felicidade. O nosso desejo de alcançar a felicidade projeta-nos sempre até à transcendência, mesmo quando parece mais perdurável, porque as nossas aspirações só são verdadeiramente pessoais, isto é, criadoras, quando secretamente aspiram a “ser sempre” e a “ser tudo”.

E estas expressões não serão então modos humanos de evocar o transcendente? O bem que o homem espera é sempre o “sumo bem”, um bem completo e total, de outro modo esse homem não seguiria esperando depois de ter conseguido o bem particular de uma de suas “esperanças determinadas”. Assim, começa a *Ética Nicomaqueia*: o ser humano tende naturalmente para o Bem. Para o Filósofo, a felici-

32 Cf. *Ibidem*, 551.

33 *Ibidem*, 553: «... en el “camino de ser” que mi persona ansía y proyecta desde el fondo de sí misma: existir en el mundo es “estar siendo” en camino o en pretensión de “ser plenamente”. Si no friera así, yo no hubiera esperado verdaderamente aquel “algo”. Espero, en suma, “seguir siendo yo mismo” y “poseer mi propia vida” de un modo cada vez más rico, profundo y lúcido».

dade é o “poder divino” (*eudaimonia*). Mas, o “sumo bem” é, por definição, infinito e quem espera é uma pessoa finita. Por isso, ele sente a necessidade de uma participação plena no “sumo bem”, transcendente à realidade humana, a plena posse do “tudo o que ele pode ser” no seio de um Bem que é “sumo”, porque envolve e fundamenta todo o ser possível. O homem espera, *per naturam suam*, algo que transcende a sua realidade: o natural no homem é abrir-se ao transnatural. A condição de “sumo bem”, que o objeto da esperança possui, revela muito claramente, que esse objeto não é um bem individual, mas antes compartilhado. O “sumo bem” transcende todos os bens particulares e esperanças sucessivas, os que, por sua vez, se transformam em real e forçosa dependência mútua, com os que, em suas respectivas existências, se tenham proposto e venham a propor aos outros homens. Sabendo-o ou não, o homem aspira a uma felicidade, em que viver seja conviver. A felicidade é uma partilha de bens e de virtudes. Assim, o entendeu Aristóteles, porque para ser-se feliz será necessário um sumatório de virtudes. Para a filosofia da *Stoa*, ser-se feliz é ser virtuoso e ser virtuoso é ser feliz.

O convívio, também na ordem da mera natureza, é a esperança em que confluem todas as minhas esperanças e as esperanças de todos os homens. Quem espera na esperança humana? Espera o homem. Espera um ente finito e inteligente, que não se conforma com a sua própria finitude, nem na sua “precariedade”. Enquanto conhecedor da sua própria finitude e, por ser inteligente, não se contenta com ela, o homem é um ente cujo modo primário de ser é a “oração”³⁴. Viver humanamente é viver precariamente, naquilo que se espera. O projeto, a pergunta e a criação são as formas naturais de precariedade humana, mas a oração é a sua forma religiosa³⁵.

Espera, pois, o ente inteligente, finito e futurível, que chamamos “homem”.

Mas o que é que no interior deste se espera? Posto que a esperança é um movimento do ânimo até ao bem futuro, na estrutura psicofísica do ser humano esperam de maneira específica aquelas “faculdades”, cuja atividade consiste em apetecer o futuro: o apetite sensível e a vontade. O homem espera com o seu apetite sensível e com o seu apetite racional, desejando e querendo o objeto da esperança; espera com inteligência, movendo-se inteletivamente até à conceção dos projetos de ser, em que essa esperança se concretiza; espera também, com o seu corpo, pondo em atividade as estruturas funcionais, aspirando a uma imortalidade definitiva; espera, enfim, com a sua memória, enquanto que com ela atualiza, entre tudo o que ele já foi, aquela parte que melhor pode servir, para o alcance do que esperançadamente quer³⁶.

Mesmo que o indivíduo esperante não o sinta, a sua espera é sempre uma “co – espera”: sua esperança é “co-esperança”. Surge, naturalmente, num duplo e muito profundo sentido: desde o ponto de vista do esperado, porque o bem que constitui o objeto da esperança genuína é, como sabemos, um bem compartilhado e desde

34 Cf. VILA-CHÃ, J., “A Religião e a dinâmica da sua Manifestação: A Oração como Tema da Fenomenologia”, in: *Philosophy of Religion*, 45 (2008), 447- 456.

35 Cf. *Ibidem*, 557.

36 Cf. *Ibidem*, 558.

o ponto de vista de quem espera, porque a sua existência é, a todo o momento, “co-existência”.

Existindo, co-existo com todos os homens; esperando co-espero com os homens todos. A minha esperança faz-me amar os homens, porque partilhamos juntos a espera. O sujeito que espera não está só. O objeto esperado é compartilhado e a existência de quem espera é coexistência. Existir é co-existir; o meu amor pelos homens faz-me esperar com eles. Através de cada ser humano, espera o mundo inteiro³⁷.

A esperança é uma “responsabilidade epídica”, como variante da responsabilidade anárquica, que tem o seu centro no compromisso da memória da alma e aquilo que esta dita no “fazer plesiológico”. É, de facto, uma dimensão plesiológica, que está dentro desta forma de responsabilidade assumida. Vive-se, com efeito, esperançadamente como memória e como conversão ao coração do futuro.

A esperança aparece como compromisso com o futuro. Este está perto pela espera, como esteve o Filho Pródigo perante o Pai das Misericórdias na parábola (Lc 15, 11-23). A esperança está sempre viva e atuante, não de forma visível, dado que não tem discurso, nem, muitas vezes, surge sem qualquer lógica. É uma espécie de *invisibile curriculum* da memória da alma. Trata-se, desta feita, de uma memória invisível da alma e reveste-se de uma ansiedade pelo futuro do ser humano.

Segundo O. Gonzalez de Cardedal, a partir do final de uma vida vivida, na esperança, de um Absoluto pessoal, o homem sabe que é mais do que *physis* e mais do que *socius*. Tem um futuro aberto à própria perduração, como pessoa, e não fechado pela morte, sendo responsável desse futuro, que se antecipa como responsabilidade e outorga como graça, que existe a partir de uma consciência, que foi pensada a partir de uma liberdade, que escolheu como próximo, sendo constituinte no seu passado, presente e futuro, dado que a sua grandeza depende do que pode fazer e, portanto, programar (*spectare*). Mas não menos do que deve esperar e agradecer ao Outro (*expectare*), que, segundo a nossa perspectiva, deverá contar com um Absoluto de benevolência.

Desta sorte, a esperança exige a conjugação de dois verbos latinos: *expectare et spectare*. O homem é realidade e realização. É, certamente, tempo e caminho. Afirmar que somos caminho, quer dizer que viemos de alguma parte e partiremos para alguma parte. A esperança é um caminho de futuro. A espera envolve um desejo de que as coisas se passem de uma certa maneira e em que se faz uma espécie de aposta, num certo evoluir das coisas, de acordo com os nossos desejos. Essa incerteza pode ter a ver com a imprevisibilidade própria do curso das coisas humanas, uma vez que o seu desenrolar depende de múltiplos factores, sobre os quais não temos qualquer poder, uma vez que o que acontece parece estar entregue ao destino. Uma outra razão da incerteza tem a ver com o “comportamento futuro” dos agentes humanos, sobre as suas decisões individuais ou colectivas, sobre as quais também não temos capacidade de controlo. É, por isso, que se afirma que a espe-

37 Cf. *Ibidem*, 561-562.

rança diz respeito a bens difíceis ou a um *bonum arduum*, porque não depende apenas da vontade de quem espera, mas também depende das circunstâncias ou da vontade de outros, o que a torna de alguma maneira incerta. O ser humano não é um ser acabado, tem como marca específica a sua incompletude que, contudo, procura ultrapassar e ultrapassar-se, escolhendo aquilo que o realiza. O ser humano auto-constrói-se, o que se pode formular nestes termos: o homem é um ser moral e é nessa especificidade humana que assenta a constituição aretológica da esperança. Ser moral é procurar a vida boa, a vida feliz, a vida realizada e uma boa vida, uma vida em que todas as suas dimensões se integram num todo harmonioso, como fim a atingir no viver, que abre o ser humano ao futuro, que será pura positividade. Na sua maior amplitude, diz Ladrière, a esperança é, sem dúvida, um esperar desejanste de uma tal forma de vida, na qual a contingência da existência se encontra reconciliada com o absoluto, de que ela traz em si o pressentimento. É neste sentido que Stanislas Breton afirma que a esperança, na sua aceção mais estrita, visa um acabamento, uma consumação das coisas, que a linguagem religiosa designa por fins últimos. O nosso apetite de felicidade projeta-nos para a transcendência, pois ser feliz é ser plenamente. Esperamos sempre o “sumo bem”, pois que os bens particulares não preenchem o desejo do homem. A esperança aparece-nos fazendo parte da estrutura do ser humano, um ser finito, inteligente, temporal, que não se conforma com a sua finitude e cujo futuro é imprevisível, pelo que está marcado pela espera; logo, viver humanamente é esperar. O ser humano é um ser lançado para o futuro e nada no homem escapa a esta dimensão. Como ser temporal, a espera é constitutiva do ser humano. Ela pode variar, de pessoa para pessoa, e tem raízes biológicas, está condicionada pelo meio físico e cultural, estando sempre presente. O ser humano não pode deixar de esperar; este é o ponto de partida. Numa expressão com sabor kantiano: a esperança é um *factum*, que G.Marcel considera ser para a alma como a respiração é para o ser vivo. É por tudo isto que uma filosofia da esperança se coloca sob o signo de uma hermenêutica do tempo, fundamento de uma ontologia do devir, em que o ser não está determinado estatisticamente, mas tem como característica uma contínua tensão dinâmica, para um ser para lá de si; a esperança só é pensável num ser concebido como um processo aberto, com infinitas possibilidades, que ainda não estão realizadas, e em que a categoria do “possível” constitui o seu âmago.

Até agora utilizámos indistintamente os termos espera e esperança. Será que são sinónimos? Efectivamente não. No idioma de Camões, temos as palavras espera e esperança. O verbo esperar tem, pelo menos, dois sentidos: pode significar “aguardar”, “estar à espera” ou significar “ter esperança”. É, no primeiro sentido, que se fala de “sala de espera” para designar a sala onde se aguarda, e o segundo sentido encontramos-lo na expressão popular “quem espera sempre alcança”; curiosamente, e como observou André Gide, a “sala de espera” de um consultório médico é, simultaneamente, sala de aguardar e sala de esperanças. Em francês, esta distinção é feita com os termos “espoir” e “esperance”. Tal como o seu equivalente em português, por “espera”, quando se fala de “espoir”, referimo-nos aos bens finitos, aos fins intermédios, que nos levam ao “sumo bem”, objeto da nossa esperança. O objeto da espera (espoir) toma formas distintas, ao longo do tempo, conforme

as circunstâncias e o desenvolvimento das pessoas. Alguns autores designam espera por «esperança concreta» e a esperança propriamente dita por «esperança constitutiva». O objeto da esperança, cuja forma está sempre encoberta, é desconhecido, é único e sempre idêntico por essência, é totalizante e final. Grande parte dos filósofos contemporâneos identificam esse objeto da esperança com a realização da pessoa e o apaziguamento da pessoa e/ou da comunidade. Classicamente é designado por “sumo bem”. Segundo o indogermânico, o termo e o conceito de esperança denomina-se por “hoffnung”. Em inglês será “hope” (esperança). O sentido da esperança, na linha germânica, será: “von dem man sich wuenscht, das ses in Erfuellung geben wird, und nicht weiss”, ou ainda será: “Person, in die grosse Erwartungen gesteckt werden, von der man glaubt und hofft, dass sie etwas, erreichen wird und ihr es auch zutraut”.

A esperança é aquilo que é oferecido na realização do desejo e que é a “memória do desejo” e da sua efetivação e daquilo que está para acontecer. Esta distinção é importante, porque nos permite compreender melhor a relação entre os objetos finitos no nosso esperar e o “sumo bem”, como objeto da nossa esperança e, também, permite-nos refletir sobre a articulação, que deve existir entre os primeiros e a segunda. No nosso tempo, o que muitas vezes acontece é confundirmos o “sumo bem”, objeto da esperança, com os objetos finitos, objetos da espera, de tal modo que temos a nossa espera tão preenchida, por esses objetos, que já não sabemos nem temos espaço para procurar o fim último, o “sumo bem”, onde devemos colocar a nossa esperança.

Ao falar da esperança da razão, Jean Ladrière diz que há que distinguir entre esperança e previsão, espera e confiança. Há que distinguir entre esperança e previsão. Enquanto a previsão é uma mera antecipação, a esperança vai mais longe, porque vai diretamente ao termo, à realização, à plenitude.

A esperança é um abandono ao que se espera, ao dom. Ela implica a capacidade de sair de si, de se relacionar com a alteridade do dom e daquele que o dá; ela é a subordinação a uma “alteridade”. A esperança «está ligada à trama de uma experiência em formação ou, numa outra linguagem, a uma aventura em curso». Como diz Bernard Schumacher: «a certeza da esperança fundamental enraiza-se na inclinação natural da vontade humana para a posse do *summum bonum* – compreendido de diversas maneiras –, assim como numa metafísica do ser e do bem, implicando uma confiança original no ser, uma aquiescência à totalidade da realidade, na qual o amor, o dom e a fidelidade jogam papéis primordiais. A esperança humana, além disso, pressupõe um desejo cuja actualização, a posse do objeto, é possível. Ela é também acompanhada de espera, que está sempre orientada para uma possibilidade que deve ou que deveria concretizar-se num futuro, mais ou menos próximo, e que pode ser boa, má ou indiferente. Segundo o seu valor, diversas emoções vêm aí inserir-se, como a da alegria, a do medo ou a da angústia». Há, também, que refletir sobre a articulação entre a esperança e a confiança. O homem esperançado é aquele que desce à simplicidade do seu ser pessoal e consegue descobrir aí que a sua espera é “fiança”, que ele quer elevar à “confiança”. Esta confiança implica que nada é em vão, que a fonte donde brota a segurança, que ela procura, não se fixa

num instante, mas transcende o correr do tempo. É uma confiança consequente consigo mesma, não por ela própria, mas por aqueles que recebem o dom em virtude de uma espécie de pacto, que ela instaura por pura gratuidade. A confiança própria da esperança implica, deste modo, o reconhecimento de uma certa fidelidade. Ora, como diz Jean Ladrière, a fidelidade é o dom contínuo e, portanto, o acordo do dom consigo mesmo, confirmando pela sua continuidade, pela sua realidade e pela sua autenticidade.

Segundo Ladrière, a esperança, nesta confiança, sabe que se confia a uma benevolência, que é um aspeto essencial do dom. Para este pensador francês, «Implica a generosidade, como a gratuidade, mas acrescentando-lhe a solicitude, o cuidado pelo ser do outro, a vontade de que nada pode ser perdido, que seja ao contrário assegurada a perseverança e o crescimento no ser. A esperança recolhe-se no reconhecimento da benevolência. A razão extrai daí a força da iniciativa, deste esforço que a leva sempre de novo para lá do imediato». A esperança é uma solicitude e apresenta-se como preocupação da paciência. Como opina Bermejo: «Otra dimensión de la esperanza, especialmente indicada para el momento de la enfermedad, es la paciencia. Laín Entralgo dice: “La paciencia que tan esencialmente pertenece a la esperanza, expresaría en forma de conducta esa conexión entre el futuro y el presente. La esperanza se realiza, cuando es genuina, en la paciencia. La esperanza es el presupuesto de la paciencia. Esperanza y paciencia se hallan en continua relación mutua”. También hemos de decir que el itinerario va de la paciencia a la esperanza. Y el mismo Laín dice: “La paciencia conduce a la esperanza: quien cristianamente se ejercita en el empeño de soportar con buen ánimo la limitación y el dolor, acabará sintiendo que su vida se abre hacia una meta consoladora y esperada. Pero a la vez, y por obra de una de esas estructuras en círculo, que tan frecuentes son en la dinámica del alma humana, la esperanza es fuente de paciencia: quien mucho espera, mucho será capaz de sufrir sin agrura”.

Como diz Lain Entralgo, «a esperança é uma espera confiada», isto é, a espera e a confiança são elementos da estrutura do ser humano, enquanto se apresenta como ser de esperança, ser esperançoso. É por isto que o autor diz: «Quando eu “creio” que me é possível o que a minha espera vital deseja e pretende, essa crença é a minha confiança. O homem confiado é aquele que, sem minguia das previsões e cautelas a que o seu “bom sentido” o conduz, com crença no contexto da sua vida, aceita a pretensão de continuar, dado que palpita no próprio fundo do seu ser». A esperança implica um certo grau de incerteza; a segurança absoluta quanto a alcançar o objeto desejado não é própria da esperança, mas, sim, do saber. A esperança é sempre acompanhada de um mínimo de certeza, de segurança e de confiança na possibilidade real de que o seu objetivo será atingido. A incerteza, quanto à possibilidade de alcançar o objeto da esperança, pode dever-se a fatores extrínsecos ou intrínsecos ao sujeito, cujas raízes são a incerteza existencial e a liberdade humana. A esperança, que implica um certo risco, exprime-se por um salto para o futuro e para uma atitude de confiança. Essa confiança de que o objeto da esperança será alcançado é fundamental. A esperança implica risco e implica arriscar, implica uma atitude de crença de que se conseguirá atingir o objeto de esperança. A esperança implica a ultrapassagem do racionalismo calculista e uma

aposta numa soberracionalidade. Ela constitui uma resposta ao ser, um abandono confiante no Absoluto, que não põe qualquer condição, qualquer limite e que se apoia numa ontologia da interpessoalidade.

A paciência é a vivência temporal da esperança. A paciência vai à frente e é a essência da esperança. Aparece como a espera e não a esperança propriamente dita. A referida excelência da esperança é a resignação ou a persistência e perseverança. Surge como capacidade de suportar tudo o que está para acontecer, quer presenças, quer ausências. A paciência é a espera da esperança. Se a esperança é a confiança em alcançar o que se deseja, a paciência será o exercício dessa confiança. Na vida, a esperança alimenta-se da paciência. Mas, a esperança será fruto da comunicação e da relação, da missão e do amor. O homem só tem esperança, quando sabe que alguém o espera. A esperança é, por conseguinte, fruto da fé (audição da Palavra) e da caridade (decisão agápica), sendo ela mesma que contribui com o exercício para tornar possível aquelas.

Na parábola do Bom Samaritano(Lc10, 25-37), o Desvalido no Caminho é a recitação do Pai das Misericórdias, que determinará a missão do Samaritano pela “comoção das vísceras” (misericórdia). Na verdade, a esperança está *viatoris statu*, onde a memória plesiológica da alma se manifesta. A esperança aparece como uma “recitação plesiológica”. A raiz da desesperança é a renúncia do próximo, sendo a fonte absoluta da esperança, como amor ao próximo. Daqui que a esperança é uma “recitação elpídica” e como verdadeira “recitação plesiológica” encontra-se descrita na parábola do Filho Pródigo, como um discurso sobre a “alegria elpídica do Pai das Misericórdias”, pelo regresso, a casa, do Filho Pródigo. A esperança é uma experiência elpídica e uma vivência da memória, como recitação esplancofônica. Daqui surgirá a esperança como “recitação elpídica “,que se traduz numa nova forma de descrever a memória da “alma esplancofônica”. Logo, a “esperança” possui sentidos e vivências. Os dois grandes sentidos, vão da Filosofia à Teologia, mas as vivências são plurais e distintas. Mais particularmente os sentidos da “esperança” dão dados pelas antropologias filosófica e teológica.

CONCLUSÃO

O objeto da esperança, o “sumo bem”, está, ao mesmo tempo, separado e presente nas mediações, ligadas à espera, que para ele nos encaminham. Esse caminhar, por sua vez, é um percurso criativo. Retomando o pensamento de Ladrière, o *eschaton* (o objeto da esperança) suscita a criatividade. É, na realização do percurso, a caminho do *eschaton*, que pode intervir o termo “esperança”. O *eschaton* da razão dá-se nesse momento à maneira de alguma coisa que se pode esperar. Neste termo, estão evocadas, ao mesmo tempo, a espera, a incerteza e a confiança, por virtude das quais a razão em ação está sempre antes dela mesma, nesta tensão que a leva para a integridade da sua manifestação. Até agora falámos da esperança e nada dissemos da desesperança, do desespero. Ora não se pode falar de uma e esquecer a outra. Comecemos por defini-las, em contraponto com Laín Entrago, que chama «esperança a um hábito da segunda natureza humana, em virtude do qual este confia de modo mais ou menos firme na realização das possibilidades do

ser, que pede a sua espera vital e a desesperança, ao hábito oposto, consistindo em desconfiar de alcançar o ser para o qual a espera tende. Nem a esperança é uma “segurança positiva” de alcançar o que se espera, nem a desesperança pode ser nunca “segurança negativa” a respeito desse alcançar; uma e outra são formas da tensão “segurança-insegurança”, mais segura aquela, mais insegura esta». Há, de facto, uma relação fenomenológica entre a esperança e a paciência.

Devemos reconhecer que a não esperança parece ser uma marca do homem moderno, o que o leva ao desespero. Se, por um lado, o coração do homem tem a marca da espera, por outro, esse coração não pode livrar-se de sentir a tensa coexistência da confiança e da ansiedade. A falta de confiança daquele que espera, leva ao desespero que não é um esperar nada, mas um esperar temendo, que será nada aquilo que se espera. O homem não confia em si nem nos outros e, por isso, não sabe o que esperar. Segundo alguns, o niilismo, as tragédias históricas, os regimes totalitários e Auschwitz como o ícone do ódio do homem pelo homem, a história da colonização a da descolonização, o terror nuclear, a fome e a miséria material e moral reduziram a nada o “princípio da esperança”, ora proclamado por E. Bloch, e, por isso, muitas vezes esta é vista como uma bela ideia sem qualquer correspondência na realidade. Muitos vêem na esperança uma mera consolação psicológica. Além de tudo isto, e mais poderosamente que tudo isto, ao pensar a “esperança” confrontamo-nos com a questão da morte, como já referimos, o que obriga a formular a pergunta seguinte: como articular a esperança fundamental com a morte, que no dizer de Derrida é «a impossibilidade de toda a possibilidade», fim de todos os projetos, como malogro total, que suprime o futuro?

A esperança tem como objetivo final a realização plena do ser humano e da sociedade, mas, para o homem contemporâneo, a morte é encarada a maior parte das vezes como o termo final da vida e a barreira intransponível para essa realização. Será a esperança uma ilusão? Como pergunta Bernard Schumacher: «O Da-sein é um ser-para-a-morte ou um ser-para-a-esperança?». Perante a morte, haverá legitimidade para a esperança ou mesmo para o desespero, uma vez que este é, em tom negativo, simétrico da primeira? O autor acrescenta: «Uma resposta possível é sustentar que a razão da esperança fundamental se enraíza num consentimento acompanhado de amor, de disponibilidade e de confiança para com a pessoa, a totalidade da realidade, o ser que é ontologicamente anterior ao nada e intrinsecamente bom, e que a situação intolerável em que se reencontra o sujeito não pode ser definitiva e deve comportar uma saída». Essa via pode até ser justificada pela existência de um Deus Criador e, além disso, sugere que a desesperança e o desespero se identificam com a solidão. A esperança não é separável do amor, da concepção do ser humano como ser de relação, como considera G.Marcel. A esperança só existe ao nível do “nós” e, por isso, não se confunde com a ambição. Como certamente diz Laín Entrago: O sujeito que espera não está só, o objeto esperado é compartilhado e a existência de quem espera é coexistência. Existir é co-existir; o meu amor pelos homens faz-me esperar com eles. Através de cada ser humano espera o universo inteiro. Como salienta O. Gonzalez Cardedal, espera o homem inteiro com a vontade, como apetite que segue a inteligência, que após ter conhecido, pela fé, a Revelação de Deus, acolhe-a e entrega-lhe o seu futuro. Espera

o homem inteiro, como pessoa, isto é, como indivíduo religado ao seu próximo e à sua comunidade. Será ser solidário, de toda a natureza, e, de toda a história, espera com elas e com ela esperam toda a criação e toda a comunidade. Logo, a esperança é inseparável da “solidariedade agápica”. Segundo Lain Entralgo, o “Da-sein” será um ser -para-a-esperança. É a esperança inspirada pelo cristianismo.

A esperança é fonte de alegria, de oração, de perseverança e de paciência. Como refere G.Marcel, a esperança está sempre ligada a uma comunhão, por mais interior que ela possa ser. Daqui que a “desesperança”, significativa no ideal estóico e no nihilismo voluntarista, será a concentração absoluta no seu Eu, dado que se orienta interiormente e comporta-se, exteriormente, como se não estivesse próxima do ser. O conceito de esperança cristã encontra-se unida, na Escritura, em sentido escatológico, à ideia de paciência. Resta um dinamismo, que faz ao homem perseverar na fé e viver na caridade., sem ser vencido pelas adversidades (Rm 5,3; 1 Ts 1,3). Todavia, o cristão, enquanto vive neste mundo, está exposto às tentações e tem que temer, de forma salutar, na dependência da fé e na esperança (Rm 11, 20-22). A esperança é firmíssima pela fé e pela “relação agápica” entre Deus e os homens. O motivo principal da esperança é a promessa de Deus em nós (Gn, 6; Rm 4, Gal. 3). O plano soteriológico tem o seu fundamento na esperança. Com efeito, a relação da esperança com a fé baseia-se em que a esperança procede da fé, nas promessas divinas, e, com ela, tende para o futuro. A fé será necessária enquanto fundamento da esperança e, por ela, tendemos para Deus. A esperança é um dom esplancofânico de Deus-Pai, que tem um enquadramento na parábola do Filho Pródigo ou na Alegria de um Pai Misericordioso. A esperança acredita-se na vida, não só para o futuro, frente à morte, como também não se esgota neste mundo, devido à Alegria do Pai (Lc15,11-32). A esperança, com efeito, transforma a vida e transcende a morte.

Na boca de Jesus, tem lugar uma frase, que se disse sobre a esperança: “Eu espero em Ti por nós” (Hb2,11-12). A esperança, relativamente ao nosso próximo, que são todos os homens, tem o seu fundamento último em Ti, que nos liga espiritualmente. Assim, a esperança é uma “ conversão plesiológica” ao Pai das Misericórdias, ao que “há-de vir” (Zu-kunft). A espera do que “há-de vir” será sempre uma “vocação plesiológica”, porque desesperar de mim, ou desesperar dos outros, será, essencialmente, desesperar do Pai das Misericórdias. A esperança *in actu* fala da paciência e a paciência fala-nos da esperança. Esta está condicionada por aquela. A esperança é uma “espera esplancofânica”, que se infere na conversão de um Filho Pródigo. Este Pai misericordioso esperou e o Filho Pródigo viveu na esperança do regresso. Um dia regressou ao seio da misericórdia. O Filho teve memória da alma. Recordava-se, quando estava longe de casa paterna só comia as bolotas, que se davam aos porcos e das celebrações da casa de Seu Pai. Mas, eis que um dia regressou ! ... A memória do seu coração estava na esperança do Pai das Misericórdias. Foi esta “esplancofania agápica “que o fez regressar à casa de Seu Pai. Trata-se, pois, da parábola da “esplancofania elpídica”, dado que, em Lc 15,20, é o Pai, da parábola do Filho Pródigo, segundo a alegoriase, que se compadeceu do filho, que estava perdido e se encontrou devido à esperança do Pai. Com efeito, na parábola do Servo, sem entranhas, será este Senhor que se compadeceu! ... Pas-

samos, na esperança, da “esplancnofania elpídica” à “esplancnofania agápica”. Esta elpidofania traduz-se pelo Pai das Misericórdias numa verdadeira “autoconsciência eleética” ou numa Inteligência Comotiva, por causa do verbo *splancnizomai*. Ao Pai das Misericórdias “partiu-se-Lhe o coração”, perante a miséria do Seu Filho Pródigo (Lc 15,20). A esperança, como “esplancnofania elpídica”, tem um rosto no Filho Pródigo. Este filho encontrou-se, estava perdido e, depois, voltou, porque havia uma outra “esplancnofania agápica”, que o converteu e o fez entrar na casa de Seu Pai. A virtude da esperança não é sem a caridade e sem a fé. Formam um todo teologal e determina uma nova “cairologia elpídica”. Segundo A. Santizo, em jeito de recensão, ao conceito de “espera” e de “esperança” em Lain Entralgo, diz: “En la espera humana está implícita una especie de evolución, que va desde la espera animal, en la cual participa lo instintivo biológico, hasta la espera proyectiva que convierte la existencia con la realidad. La espera humana parte desde el proyecto y la pregunta para llegar a la forma lograda de estar en la realidad. Dentro de esta estructura, no sólo espera lo posible sino también por el mismo carácter finito del propio ser, espera la posibilidad de no ser. La espera es una abertura de posibilidad a la nada, y mientras tanto el ser humano esté en actitud esperante está en la realidad. No podría cerrar este capítulo sin mencionar la célebre frase “sala de espera” en la cual reflexionó André Gide al pasar frente a una estación de ferrocarril del Marruecos Español. Nadie entraría a una sala de espera si no tuviera la esperanza. Mientras permanece en la sala, su actitud de espera revela que tiene esperanza de abordar el tren, de recibir al amigo, de transformar en realidad el objeto de la espera. La estructura psicofísica del sujeto que espera por su modo de ser en la existencia, tiende a esperar ser aquello que en su propio existir ha proyectado”³⁸. Poderemos asseverar que Pedro Lain Entralgo elabora uma nova e original antropologia sobre o Homem Expectante a partir de elementos bíblicos e naturalmente influenciado pela Teologia Patrística, não se ficando somente por reflexões filosóficas. Ser “homem expectante” é ser homem na realidade, é não só um projeto antropológico, mas também um projeto fenomenológico, que possui implicações éticas e axiológicas.

Esta postura projetiva converte a existência em realidade. Surge, assim, uma nova realidade antropológica. A espera e a esperança, no âmbito filosófico, referem-se como valores. São valores reproduzíveis do agir humano. Pedro Lain Entralgo aborda de forma fenomenológica os conceitos de espera e esperança, tornando o Homem como um ser expectante. De acordo com a esperança há uma conversão ao futuro. Portanto, a espera e esperança definem-se em muitas diferenças, porque é o primeiro e o “outro” é o segundo. A parábola filho pródigo (Lc 15,11-32) é a *lectio divina* da “esplancnofania elpídica”. Mas, quando ele ainda estava longe, seu pai o viu e teve compaixãoabraçou o seu seu pescoço e beijou-o. Entretanto, esta é a esperança do Pai segundo a espera do filho pródigo.

BIBLIOGRAFIA

1. GRACIA, Diego, *La empresa de vivir: Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2003.

38 Cf. SANTIZO, A., “La Espera humana”, in: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 21 (1967), 150-158.

2. KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, VI, Akademische Werke, Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
3. KANT, I., *Die Logik*, V, Akademische Werke, Berlin: Walter de Gruyter, 1968,
4. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La espera y la esperanza. Historia e Teoria del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
5. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoria y realidad del otro*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
6. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *O que é o homem: Evolução e sentido da vida*. Trad. do espanhol por Anselmo Borges; Daniel Serrão; João Maria André. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.
7. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Corpo e Alma: Estrutura Dinâmica do Corpo Humano*. Trad. do espanhol por Miguel Pereira. Coimbra: Livraria Almedina, 2003.
8. GONZALEZ DE CARDEDAL, Olgário, *Raiz de la Esperanza*, segunda edição, Salamanca: Ediciones Sigueme, 1996.
9. BRETON, Stanislas, «Le thème de l'espérance et la réflexion philosophique». *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison* 1. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, pp. 43-62.
10. FITZMYER, Joseph, *El Evangelio segun Lucas*, III, Trad. y comentario, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
11. FREITAS, Manuel da Costa, «Esperança». Logos. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 2. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1990, Cols. 227-233.
12. MARCEL, Gabriel, *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Postface de Pierre Colin. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.
13. LADRIÈRE, Jean, «Peut-on penser philosophiquement l'espérance de la raison», *L'espérance de la raison*. Louvain-la-Neuve/Louvain, Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 2004.
14. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La espera y la esperanza. Historia y Teoria dle esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
15. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
16. RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
17. SCHUMACHER, Bernard, «Espérance». CANTO-SPERBER, Monique (sous la dir.) - *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. T. 1. 1^a ed. Paris: P.U.F., 2004, 677-681.
18. VILA-CHÃ, João, "A Religião e a dinâmica da sua Manifestação: A Oração como Tema da Fenomenologia", in: *Philosophy of Religion*, 45 (2008), 429- 476.



Evgenii Vladimirovich Kovalenko

KNUCA, Ukraine

Феномен українських фольклорних
вокально-інструментальних
ансамблів (60–70-ті рр. ХХ ст.) /
*The phenomenon of ukrainian folk vocal and
instrumental ensembles (60-70-ies of XX century)*

Abstract

For example, the creative activities of Ukrainian vocal-instrumental ensembles «March», «Aeneas», «kobza», «Second breath», «the Bells» can be traced to the manifestation of characteristic signs which was characteristic of the work other groups: focus on Ukrainian folklore, the synthesis narodnostnich traditions with the rhythms, timbres, harmonic means big bat and a traditional variety, originality performing style, and the like. Examines the factors that influenced the formation of the national folklore VIE the 60-70-ies of XX century, features of their activity in the conditions of Soviet reality, repertoire, instrumental composition and intonational sources.

Key words: vocal-instrumental ensemble of Ukrainian song folklore, Estrada, arrangements.

Особливості становлення вокально-інструментальних ансамблів (ВІА) привернули увагу не тільки фахівців музичної галузі, а й науковців. Варто нагадати публікації Л. Бубеннікової, Ю. Божка, Л. Мархасева, М. Саркітова, Г. Скороходова, А. Троїцького, О. Феофанова, І. Чижової, Г. Шостака, В. Яшкіна та ін., які висвітлювали різні аспекти вокально-інструментального руху: ВІА-стиль, виконавську майстерність, інструментальний і вокальний склад, принципи формування репертуару тощо.

Проте, варто зазначити, що проблеми функціонування фольклорного вокально-інструментального ансамблю, його творча специфіка, не знайшли достатньої наукової розробки в сучасному музикознавстві. Аналіз науково-методичної літератури ансамблевого виконавства (Д. Браславський,

Т. Воробйова, С. Воскресенсько, В. Зеленіна, І. Польська, Л. Раабена, О. Ступеля, М. Різоля та ін.) засвідчив, що здебільшого предметом дослідження стала специфіка творчості саме камерного естрадного ансамблю. Відтак, феномен фольклорних вокально-інструментальних ансамблів у 60–70-ті роки ХХ століття й досі залишився не розробленою темою.

На нашу думку, ця тема потребує для ґрунтовної наукової розробки. Таким чином, актуальність статті полягає в необхідності проведення комплексного аналізу специфіки діяльності українських фольклорних вокально-інструментальних ансамблів та впливу їхньої творчості на розвиток української музичної культури.

Метою даної публікації є виявлення головних факторів, що вплинули на формування ВІА ансамблів у 60–70-ті роки ХХ століття та особливості їх діяльності в умовах радянської дійсності: характеристика репертуару, інструментального складу та інтонаційних витоків виконавської майстерності тощо.

Features of formation of the vocal and instrumental ensembles (VIE) has attracted the attention of specialists not only in music industry but also scientists. It is worth Recalling the publication of L. Bubnenkova, Y. Bozhko, L. Marasa, M. Sarkova, Skorokhodova, A. Troitsky, A. Feofanova, I. Chizhova, G. Shostak, V. yashkina, etc. reporting on different aspects of vocal and instrumental movements: VIE style, performance art, instrumental and vocal composition and repertoire formation, and the like.

However, it is worth noting that problems of functioning of folklore vocal-instrumental ensemble, its creative peculiarities, did not find sufficient scientific developments in modern musicology. Analysis of scientific-methodical literature ensemble performance (D. Braslavsky, T. Vorobyova, S. Voskresenska, V. Zelenin, I. Polish, L. Raaben, A. Stupelj, M. Rizol, etc.) showed that mainly the subject of development has become a specific art that is chamber pop ensemble.

However, problems in the functioning of folk vocal-instrumental ensemble, its creative specifics are not made up of proper lighting in modern musicology. The phenomenon of folklore vocal-instrumental ensembles in the 60–70 years of the twentieth century and still there are not a developed theme.

In our opinion, it's actually a topic for fundamental scientific research. Thus, the relevance of the article lies in the necessity of a comprehensive analysis of the specifics of Ukrainian folk vocal-instrumental ensembles and the impact of their work on the development of Ukrainian musical culture.

The purpose of this publication is to identify the main factors that influenced the formation of national folklore ensembles VIE in 60–70th years of the twentieth century and their activities in the conditions of Soviet reality, the characteristic of repertoire of instrumental composition, the origins of intonation performance skills and the like.

Тогочасна політико-ідеологічна та соціально-культурна ситуація в країні, а українська масова музична культура розвивалася в контексті радянської музичної культури, позначена тиском “радянської ідеології”, тому тенденції обумовлені “орієнтацією (...) на пісенний жанр як найбільш демократичний і доступний, у поєднанні з розвитком традицій національного вокального фольклору” [1, С. 79]. Саме тому активно пропагувалися жанри патріотичних та ліричних пісень, але цього вже було замало – суспільство потребувало інших форм “легкої” музики – джазу, біг-біту, які популяризувалися на Заході, де на естраді здійснювали постановки рок-опер, мюзиклів та шоу-програм тощо.

З появою ВІА на сцені зазвучали нові темброві фарби, а використання електромузичних інструментів, електронних систем, сприяло граничній напрузі. Підйом і розквіт ВІА збігся з періодом інтенсивних науково-технічних відкриттів у радіотехніці, електроніці, звукозапису. Учасників вокально-інструментальних ансамблів можна назвати музикантами-виконавцями нового типу, вони одночасно є і співаками, і музикантами, і акторами, і авторами. ВІА поєднали риси біг-біту, збагативши їх національними елементами, синтезом з театром та хореографією. З колишньої постійної публіки естради виділився новий молодіжний глядач, зросли регулюючі функції засобів масової комунікації [2, С. 12].

Незважаючи на залізну завісу, переслідування радянською владою всіх, хто орієнтувався на західну культуру, музичне естрадне мистецтво, активно популяризувалося біг-біт, що став провідним напрямком рок-музики. Сплав рок-н-ролу, ду-вопу, скіффлу, ритм-н-блюзу і соулу, а фактично – передвісник невгамовного року: він протиставив радянській естраді нову музичну культуру, в якій домінували «чиста» гітара, сильний і гармонійний вокал та чітка партія ритм-секції (бас-гітари та ударних інструментів).

Політологи не безпідставно виправдовували появу цього напрямку різким зростанням молодіжної аудиторії, за статистикою близько половини населення земної кулі було віком до 25 років, що й стало поштовхом активного розвитку естрадної музики. Популярність здобували вокально-інструментальні біт-ансамблі, якими опікувався ленінський комсомол, контролюючи їх репертуар та артсклад, проводячи щоквартальні звітні конкурси та концерти. Наприклад, у 1967 р. лауреатами конкурсів стали гурти «Ванс», «Друге дихання», «Червоні дияволята». Але ці гурти були вже непоодинокі, популярними серед молодіжної аудиторії стали й інші українські гурти: «Бережень», «Вуйки», «Дзвони», «Еней», «Кобза», «Карпати» та ін.

Радянська масова молодіжна музика отримала узагальнену назву «біт» або «біг-біт», відповідно до стилю рок-музики, започаткованого британським гуртом «Beatles» на початку 1960-х рр. Поява біг-біту в СРСР пов'язана зі студентською самодіяльністю, що активізувалася з проведенням першого Міжнародного фестивалю молоді та студентів у Москві в 1956 р. та створенням перших самодіяльних біт-ансамблів.

Так, наприклад, в 1966 р. Л. Дутківський створив при Вижицькому районному Будинку культури ансамбль “Смерічка”: три електрогітари (*соло, ритм і бас*), ударні, електроорган та декілька співачок. Цей колектив опановує новий стиль у музиці – *біг-біт*, в якому Л. Дутківський поєднав ритміку і рок- та поп-музики з українським фольклорним мелосом; дружина керівника – модельєр А. Дутківська підготувала для виступів артистів костюми з фольклорними елементами. Завдяки співацькій манері та інструментовці, “Смерічка” стала художнім колективом, який легко впізнавали слухачі на Всесоюзному радіо, а її популярність зростала з появою в гурті В. Зінкевича та Н. Яремчука, поповнення репертуару творами молодого чернівецького композитора В. Івасюка: “Я піду в далекі гори” та “Відлуння твоїх кроків” – дві пісні в “смерчанському” стилі, які стали візитною карткою ансамблю, а згодом – “Червона рута” та “Водограй”.

Репертуар “Смерічка” складався з кількох концертних відділів: пісені В. Михайлюка і В. Громцева, які виконували О. Гончарук та В. Зінкевич. Музичне та сценічне оформлення концертів здійснювали О. Шкляр, В. Бурмич, В. Музичка, Ю. Шорін, Л. Сіренко, згодом і Л. Шевченко, М. Ісак, М. Єжеленко, Р. Хотимська, М. Наголюк, С. Фрунзе, Н. Чабанова, З. Маслова, О. Джурумія, Г. Мокрецова, В. Матвієвський та ін.

“Смерічка” – перший український вокально-інструментальний ансамбль, який вийшов на міжнародний рівень, здійснював гастрольну діяльність, брав участь у серпні 1971 р. при зніманні кінострічки “Червона рута” (М. Сковчиляса та Р. Олексіва), в якій головну роль зіграла С. Ротару та В. Зінкевич.

Після виходу фільму Л. Дутківському запропонували зробити “Смерічку” професійним колективом при у Чернівецькій філармонії, але він відмовився, хоча С. Ротару стала солісткою ВІА “Червона рута” А. Євдокименка.

У грудня 1972 р. “Смерічка” разом з ВІА “Червона рута” виступала в Києві, де солісти Н. Яремчук і В. Зінкевич вперше виконали “Червону руту” і “Водограй” В. Івасюка, а в наступному – вийшла грамплатівка на студії “Мелодія”, розпочалися гастролі.

В 1979 р. Дутківський змінює артистичний склад ансамблю: солісти – В. Морозов, Н. Яремчук та П. Двоського; ударні – І. Лесько, гітаристи та клавішними – В. Прокопик та І. Луцейко, басист – О. Соколов, звукорежисер – В. Кривович, скрипаль і клавішник – Р. Лозинський.

Досить швидко “Смерічка” повернула собі звання “взірцевого” поп-гурту: в 1981 р. Н. Яремчук виступав на “Братіславській лірі” з піснею Р. Паулса “Я тебе рисую”, здобув приз глядацьких симпатій, а в наступному – “Смерічці” відзначили премією ім. Островського; з 1973 р. керівником ансамблю став Н. Яремчук, а О. Соколов завідує музичною частиною. Відтоді ансамбль здійснив запис двох грамплатівок LP (1985, 1990 рр.) та міні-відеоальбомів, залишаючись провідним українським ВІА.

Наприкінці 1960-х на естраді дебютував творчий гурт “Кобза”, який створили студенти Київської консерваторії – бандуристи К. Новицький, В. Кушпет і флейтист Г. Гарбар. Очоловав вокально-інструментальний ансамбль студент консерваторії, а згодом – композитор О. Зуєв. Записи виступів колективу відрізнялися специфічністю тембрових барв, оскільки звучали електробандури і електрокобзи.

У 1973 р. на Всесоюзному конкурсі радянської масової пісні в Мінську “Кобза” здобула третє місце, а перше – білоруси “Пісняри”. На концерти “Кобзи” неможливо було дістати квитки, але ситуація несподівано змінилася... Ефір та естраду заповнили інші колективи, які не ставили перед собою високих професійних задач, а опускалися до невідшліфованості та поспішності, що свідчило про низький рівень художнього смаку. Може видатися парадоксом, але на той час з естради та ефіру активно пропагували українські пісні.

Репертуар “Кобзи” також був україномовним, складався здебільшого з народних пісень.

Після нетривалих експериментів із виконавськими стилями на початку 80-х років, ансамбль повернувся до обраного раніше традиційного, фольклорного звучання, популярність принесли пісні “Три трембіти” М. Скорика, “А ми удвох” О. Зуєва та ін., які щоденно звучали в радіомережі.

У 70–80-ті рр. виступають й інші ВІА. Наприклад, “Тайфун” (кер. В. Кофанов), “Голоси Дружби” (кер. І. Бенсман), репертуар яких звучав в унісон американській рок-групі “Тренд Фанк”. Згодом, на сцені Запорізької філармонії дебютував ансамбль “Крила” (кер. І. Бенсман); у Дніпропетровську – “На веселій Орбіті” та “Водограй” (кер. О. Шаповалов); у Харкові – “Ритм” (кер. О. Авілов), який протягом декількох років працював з А. Пугачовою та брав участь в запису грам-платівок “Дзеркало душі”, “Підіймись над суєтою”, “Чи то ще буде”. Знаковою для колективу став запис музики та знімання у кінофільмі “Жінка, яка співає”.

У 1964 р. у Київському художньому інституті співак-бард О. Авагян створив українську фольк-бітову групу “Березень”, в склад якої увійшли артисти: Ю. Безценний (*гітара*), В. Кушнір (*бас-гітара*), В. Криштофович (*фортепіано*), В. Вітер (*вокал*) та О. Ольшанський (*ударні інструменти*). У виконавському репертуарі були авторські пісні О. Авагяна – «Луна», «Березень», «Ганка», «Невінчане кохання» та ін., а також записані солісткою гурту Н. Матвієнко, балади «Либідь» та «Не сходило вранці сонечко», в обробці В. Криштофовича.

ВІА “Березень” О. Авагяна став першим біг-бітовим гуртом, який пропагував “фольк-рок” на Україні, хоча на п’яти йому вже наступали інші вокально-інструментальні ансамблі – «Друге дихання», «Дзвони», «Еней», «Кобза», «Ватра», «Карпати», «Смерічка», «Візерунки шляхів», зареєстровані при музичних організаціях (*театрах, філармоніях, концертних об’єднаннях* тощо), відтак існували легально (із зачисленням трудового стажу, виплатою

зарплатні, планом і графіком виступів). Саме офіційний статус відокремлював ВІА від художньої самодіяльності.

Термін «Вокально-інструментальний ансамбль (ВІА)» – поширився в радянській естрадній музиці напочатку 1960-х рр., після презентації першої програми ленінградського колективу «Поющие гитары» (керівник О. Васильєв), музичний колектив, який складається з 6–10 музикантів (в тім числі кілька вокалістів та інструменталістів, художній та музичний керівник). Однією з відмінних рис рок-груп від ВІА було те, що соліст переважно співав, а в рок-групах – ще й грав на інструменті. Варто зазначити, що більшість ВІА склалися виключно з професійних музикантів, а відтак рівень виконавської майстерності був високим. Для виконання музичних номерів використовували електрогітари, ударні установки, електрооргани, синтезатори, духові інструменти та апаратура для звукозапису, а фольк-ВІА – народну музику та інструментарій, манеру виконання, яка позначалася агресивнішим характером та енергійністю.

Наприкінці 1960-х р. ВІА «Березень» О. Авагіана здобув звання лауреата пісенного конкурсу, виконавши пісню В. Криштофовича «Ніхто не хотів помирати», а звукорежисер Ю. Баранович посприяв студійному запису їх виступу на телебаченні. Щоправда, запис не демонструвався в жодній телепрограмі, бо гурт переслідували спецслужби, з підозрою в прояві «буржуазно-націоналістичної пропаганди».

На репетиції молоді артисти збиралися тричі на тиждень, в холі художнього інституту, а невдовзі розпочалися виступи й концерти, які розбурхали нову хвилю популярності.

Інший київський біг-біт гурт – «Друге дихання» – створений в червні 1966 р. В артистичний склад увійшли – О. Слободенко (гітара), С. Чаришніков (ударні), М. Ніколаєв (бас-гітара) та В. Ткалич (гітара). На київському фестивалі в жовтні 1967 р. гурт успішно дебютував, а навесні 1968 р. – перейшов в «Укрконцерт», змінивши назву на «Веселі шпаки» (кер. І. Федосюк). Проте навесні наступного року О. Слободенко та С. Чаришніков об'єдналися із екс-музикантами гурту «The Once» в професійному колективі – ВІА «Граймо!», який супроводжував виступи Ю. Пашковської в програмах Тарапуньки і Штепселя [3].

Біг-біт гурт «Дзвони» дебютував у 1966 р. і складався з учнів київської середньої школи № 92 ім. І. Франка: Ю. Кузика (бас-гітара), В. Костромова (гітара), І. Мухи (гітара) та С. Іванова (ударні). З 1967 р. їх репертуар був сформований на виключно українських народних піснях: «Кед мі пришла карта», «Била мене мати», «За нашою стодолю» та ін. Згодом до гурту приєдналися і Г. Татарченко (соло-гітара, вокал), В. Ковальський (ритм-гітара), Т. Петриненко (вокал, клавішні), Ю. Василевич (саксофон), О. Кобець (труба), Л. Кигель (тромбон), ударні – М. Чечотко і С. Желобецький, а репертуар збагатився авторськими піснями, серед яких «Пісня про пісню» Т. Петриненка,

«Коло млина калина» Ю. Кузика, «Заметіль покриває сліди» С. Желобецького та ін.

Серед гуртів, в репертуарі яких звучали обробки українських народних пісень, популярним був і біг-біт гурт «Еней», який складався з учнів Київської спеціалізованої середньої музичної школи ім. М. В. Лисенка: К. Стеценка (*соло-гітара, скрипка, сопілка, вокал*), Т. Петриненка (*вокал, клавішні*), М. Кириліна (*бас-гітара*), І. Шабловського (*ритм-гітара, вокал, клавішні*) та О. Блінова (*ударні, ксилофон*), а згодом і В. Михайлюка, С. Вірозуба, Г. Татарченка (*вокал*), Є. Осадчого (*бас-гітара*), А. Турковського, В. Солдатенка, П. Пашкова (*клавішні*), Ю. Василевича, В. Копотя, Ф. Крижанівського (*тромбон*), І. Гордиги (*віолончель*) та ін.

З 1970 р. ВІА «Еней» брав участь в програмах на телебаченні, де виконував українські пісні: «Збережи», «Ти знаєш, що ти людина», «Пісня», «Сонячне весілля» (муз. К. Стеценка, сл. відповідно власні, В. Симоненка, О. Олеся, Д. Чередниченка), «Сніги», «Мости», «Чари ночі» (муз. М. Кириліна, сл. Д. Чередниченка, П. Тичини, О. Олеся), «Чи далеко до неба» (муз. О. Блінова, сл. С. Руданського) та ін., біг-бітові й баладні обробки народних пісень – «Та орав мужик край дороги» Т. Петриненка, «Хвалилася береза», «Марійка була», «Віє вітер з поля» К. Стеценка, «Пливе кача» Т. Мельника, «Добрий вечір тобі, пане господарю» та аранжування творів Й.-С. Баха і А. Хачатуряна, зроблені під «Бітлз».

Проте вже наприкінці 1971 р. Т. Петриненко та О. Блінов залишили гурт, що кардинально змінило стильовий напрямок ансамблю: Р. Горобець, К. Курко та ін. – звернулися до блюзу та соулу.

Після звинувачення в українському буржуазному націоналізмі, офіційної заборони творчої діяльності та знищення записів на радіо й ТБ в 1972 р., «Еней» протягом трьох років вів «підпільне» існування, а в його склад увійшли Т. Мельник (*клавішні*), В. Давидов (*саксофон*) та Н. Гура (*вокал*); в 1975 р. ансамбль об'єднався з «Дзвонами» – на сцену вийшов ВІА «Візерунки шляхів», керівником якого став В. Ярликов. Репертуар складався з «енеївських» – «Марійка була», «Калина» та ін. українських пісень, а за рік, після прийняття до «Укрконцерту», змінили назву – «Гроно», а частина музикантів приєдналася до ВІА «Красные маки» [4, С. 24].

Варто відзначити, першим українським гуртом, який використав електронні інструменти – електробандури, був ВІА «Кобза», який складався з студентів Київської державної консерваторії ім. П.І. Чайковського: В. Кушпета (*електробандура*), К. Новицького та Г. Гарбара (*вокал, флейта, саксофон, сопілка*). Керівником ансамблю був О. Зуєв (*клавішні*).

У 1971 р. «Кобза» акомпанувала співачці В. Купріній на Київській філії фірми «Мелодія» та записала пісні й композиції О. Зуєва, а також обробки народних пісень, виконаних а капелю. Саме тоді в колектив «Кобзи» запросили В. Вітра (*соліст*), А. Лютюка (*ударні*) та О. Рогозу (*бас-гітара, козобас*).

Грамплатівка ансамблю користувалася неабияким попитом, окрім співу В. Купріної, вражали оригінальністю звучання мелодії у виконанні електро-бандури та електрокобзи.

У 1973 р. ансамбль здобув перемогу на Всесоюзному конкурсі виконавців в Мінську, а також брав участь у фестивалях «Київська весна», «Київська осінь», виконавшиде з успіхом виконала «Три трембіти» М. Скорика, «*Гаю, гаю, зелен розмаю*», «*А ми удвох*» О. Зуєва, «Поки не впав», «Ой поїхав за снопами» та ін.

З 1974 р. керівниками ансамблю стали О. Ледньов (*бас-гітара, вокал*) та К. Новицький (бандура), а з 1979 р. – Є. Коваленко (*клавішні, саксофон*), а ще поповнився артистичний склад: М. Береговий (*скрипка, альт*), Г. Татарченка (соло-гітара, вокал) та В. Колекціонов (*ударн*). Саме тоді колектив здійснив запис другої LP грамплатівки, до якої увійшли обробки народних пісень і твори українських композиторів; за творчі успіхи був відзначений премією ім. М. Островського (1978 р.).

Найбільш гастролуючий колектив «Укрконцерту» – ВІА «Кобза», здійснював понад 200 концертів на рік в країнах Східної і Західної Європи, у 1982 р. – Канаді, де відбувся запис грамплатівки «Кобза-2»; до 1500-річчя Києва підготував концертну програму «Київські фрески»; брав участь в музичних програмах на «Укртелефільмі» тощо. Доречно було б нагадати, що саме з «Кобзи» на сцену вийшов вокальний дует «Два кольори» (*співаки* О. Ледньов і Л. Гримальська).

З часом змінюється не тільки склад: М. Правдивий стає головним солістом, виконують вокальні партії виконують клавішник Є. Коваленко акордеоніст С. Жовнірович, бандурист І. Ткачка, скрипаль і духовик М. Блощичак, гітаристи П. Коваленко і В. Солдатенко; а й репертуар, який складається з трьох програм: «*електричної*», з елементами експериментального українського джаз-року; акустичної – український кантрі-фольк та «*а капельної*» – українських народних пісень.

Популярність «Кобзи», на противагу іншим ансамблям, не змарніла після завершення музичного періоду українського біг-біту.

В 1960–70-ті рр. ВІА популяризує на радянській естраді українську пісню: народну – в музичній обробці, з використанням гітар, бандур, барабанів, цимба та ін. музичних інструментів; сучасну – з виразним звучанням ідеї національної свідомості, що стало і стало для їх переслідування ідеологічними відділами спецслужб.

Існували на той час офіційні обмеження, які безпосередньо торкалися ВІА, які стосувалися не лише репертуару та особового складу, зовнішнього вигляду виконавців та поведінки їх на сценічному майданчику. Саме тому артисти виступали в костюмах або одязі «*народного стилю*», але без креативних зачісок, татуювання, клепаного шкіряного одягу та металевих ак-

сесуарів; заборонявся активний рух на сцені, а відтак музиканти нерухомо виконували музичні композиції тощо.

Концерти професійних ВІА організовували лише творчі об'єднання: «Союзконцерт», «Москонцерт», «Ленконцерт», «Росконцерт», «Госконцерт», «Укрконцерт» або республіканські, обласні та територіальні філармонії; записи здійснювала лише Всесоюзна фірма грамплатівок «Мелодія»; пісенний репертуар для ВІА затверджувала хударда, яка завжди віддавала перевагу творам професійних композиторів та поетів, здебільшого членів СК та СП. Наприклад: В. Громцеву, Л. Дутківському, М. Мозговому, П. Дворському, Т. Петриненку, І. Білозіру, А. Пащенко, Р. Іщуку, О. Злотнику, В. Яцолі, О. Гавриш, Г. Татарченку; хоча популярними насправді були В. Івасюк та І. Поклад.

Тому деякі ансамблі, зокрема «Кобза» та «Калина», аранжували, щоправда у модерному стилі твори Г. Майбороди, І. Шамо, О. Білаша.

В репертуарах українських ВІА були і російські кавер-версії пісень зарубіжних виконавців, не рідко звучали твори європейської естради, в стилі фольку, етномотивів, диско та ін.

Наприкінці 1980-х на українській естраді продовжують виступи провідні професійні вокально-інструментальні ансамблі, щоправда окремі артисти перейшли в інші гурти поп-, рок-, фольк-музики, або заснували нові. Стосується це ансамблів «Весёлые ребята», «Земляне», «Пісняри», «Квіти», «Самоцвіти», «Пісняри», «Земляне», «Ялла», «Синій птах», «Лийся, пісня», «Здрастуй, пісня», «Кобза», «Краяни», «Сябри», які й нині виступають з рімейками власних шлягерів; українські фольклорні гурти поширюють українську пісню за межами України, зокрема в Польщі, де беруть участь у спільних музичних проектах: польсько-український гурти «ДагаДана» (*Dagadana*), «Горпина», «Дулярові браття» (*Dollars Brothers*), «Лемко Tower» та ін.

Феномен українських вокально-інструментальних ансамблів 60–70-х рр. ХХ ст., безумовно полягає в тому, що не дивлячись на ідеологічну спрямованість тогочасної радянської естради, превалювання таких музичних жанрів як рок, джаз та ін., головним джерелом їхньої творчості залишалася саме українська народна пісня, любов до рідного слова, яку вдалося донести до широкої аудиторії, майстерно поєднавши фольклорний матеріал з естрадним, що свідчить про безпосередній вплив їхньої творчості на розвиток української сучасної музичної культури.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Бойко О. Українська масова музика: етапи розвитку, національні особливості: дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства. Київ, 2017. 215 с.
2. Чернікова С.В. Генеза естрадного вокально-ансамблевого исполнительства и пути его профессионализации: автореф. канд. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства. Київ, 2008. 18 с.

3. Веб сайт «Черемшина». - Інтернет ресурс. Режим доступу <http://kmstudio.com.ua/>
4. Калениченко А. Еней / А. Калениченко / Українська музична енциклопедія. Київ, 2008. Т. 2. 664 с.



Jan Hrnčič

Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku,
Slovakia

Duševní hygiena jako prevence psychického vyčerpání / *Mental hygiene to prevent mental exhaustion*

Abstract

The paper analyzes the issue of mental hygiene in connection with the pressure on psychic experience where mental hygiene is a preventive means. It also sets out the principles of good mental hygiene, healthy lifestyles and lifestyles that are crucial to achieving a balanced lifestyle.

Key words: hygiene, psychic, prevention.

ÚVOD

Duševní hygiena je synonymem mentální životosprávy ve smyslu organizace času a prostředkem k nabývání duševní rovnováhy a rozvíjení duševního zdraví vůbec. Napomáhá k zvládnání stresu a má dvě složky - vrozenou a vy-pěstovanou. Její význam lze vnímat ve čtyřech oblastech:

- prevence fyzických a psychických poruch a onemocnění,
- sociální vztahy,
- pracovní výkon,
- subjektivní spokojenost a vyrovnanost.

Lepší hygiena života znamená lépe zvládat stres. Její součástí je i filozofie. Přijmout životní filozofii znamená dát svému životu hlubší smysl. Chovat se v souladu s hodnotami, které daný člověk vyznává. Určit si na základě toho životní priority a definovat své možnosti. Žádný člověk nezvládne totiž dělat všechno. Třeba si naplánovat priority. Vyvážit profesionální a osobní možnosti. Najít rovnováhu mezi definováním pracovních priorit a motivací v soukromí.¹

1 CUNGI, CH. *Jak zvládat stres*. Prel. D. Šimková. 1. vydání. Praha: Portál, 2001. Část čtvrtá Jak žít bez stresu, s. 190 - 198

ZÁSADY SPRÁVNÉ DUŠEVNÍ HYGIENY

Ve 20. století se stále více do popředí dostává význam duševní hygieny. Míček (1984) ji charakterizuje jako soubor pravidel a rad, které slouží k udržení, posílení nebo znovunabytí duševního zdraví a duševní rovnováhy. Duševní rovnováhu podle Micky (1984) charakterizuje: upevnění tělesného zdraví, spojení člověka s přírodou, schopnost překonávat překážky, vysoká frustrační tolerance, sebezpoznání, sebeakceptace, sociální adaptace apod. Křivohlavý pod pojmem duševní hygiena rozumí péče o umožnění optimálního fungování duševní činnosti - duchovního růstu a zdokonalování, schopnosti řešit náhle situace. Dodává jedinci podněty jako dodržovat zásady duševní hygieny a zvyšovat svou odolnost vůči chorobám.²

Zaměřuje se na možnosti autoregulace jedince, na přetváření svého prostředí a sebe samého, přičemž důraz je kladen na hygienu myšlení, představ apod. Jinými slovy by se dalo říci, že podstatou duševní hygieny je dosažení dobré psychické i fyzické kondice. Vycházíme z toho, že člověk, dbající nejen o své tělo, ale i duši ve smyslu vnitřní snahy o sebezpoznání a rozvíjení pozitivních vztahů ve svém okolí, pozornějšího vnímání sebe i vnějšího světa, je odolnější vůči stresu a civilizačním chorobám mnohem více, než jedinec zaměřený na jiné, například materiální hodnoty. Je dokázáno, že mezi duševní rovnováhou a somatickými chorobami existuje těsný oboustranný vztah, tzn. se zlepšujícím psychickým stavem se zlepšuje průběh nemoci a naopak.³

Prvky duševní hygieny vedoucí k duševní rovnováze lze podle Blahutkové, Řehulky a Dvořákové rozdělit:

1. Slovo (řeč - má pozitivní charakter, uklidňující metoda s povzbudivými účinky).
2. Hudba (při vhodném výběru při zachování individuality jedince působí uvolněně a je vhodná na odbourání stresu).
3. Pohyb (viz níže).
4. Relaxace (uvolnění psychického napětí napínáním a uvolňováním svalů, dechovými cvičeními, soustředěním pozornosti na jednotlivé části těla a pod.).⁴ U nás je nejrozšířenější Schultzův autogenní relaxační trénink, v USA Jakobsonova progresivní / postupná relaxace.⁵
5. Masáže (působí uklidňujícím a blahodárně na fyzickou i psychickou stránku člověka).
6. Energie (energetické stimulace posilují odolnost člověka, především frustraci tolerance).
7. Psychostimulační (většina těchto cvičení je založených na bázi kontaktních - dotykových činností).

2 Křivohlavý, J. Psychologie zdraví. Praha: Portál, s. r. o., 2001

3 Míček, L. Zeman, V. Učitel a stres. Opava: Vade Mecum, 1997

4 Blahutková, M, Řehulka, E., Dvořáková, Š. *Pohyb a duševní zdraví*. Brno, Paido, 2005

5 Křivohlavý, J. Psychologie zdraví. Praha: Portál, s. r. o., 2001

8. Životní styl a životní filozofie (jejich úkolem je najít cestu k životní vyrovnanosti a pomáhají při překonávání náročných životních situací)

V souvislosti s duševní hygienou se setkáváme s pojmem adaptace, čímž se rozumí přizpůsobení se prostředí. Křivohlavý dává adaptaci do kontextu s duševní hygienou jako osobní zvládnání problémů, které člověk musí během života řešit.

Schopnost člověka přizpůsobit se prostředí a naopak, schopnost člověka přizpůsobit si prostředí podle svých potřeb jsou jedněmi z dimenzí charakteristických pro pozitivní duševní zdraví. Americká psycholožka M. Jahodová (in Křivohlavý, 2001) dále do pozitivního mentálního zdraví zahrnuje přiměřené vnímání reality, schopnost autonomie ve smyslu nezávislosti na jiných lidech, integritu osobnosti a schopnost následovat cíl, životní smysl. Tyto všechny aspekty jsou součástí životního stylu ve smyslu postojů k sobě samému a k vnějšímu světu. Je to prostředek, jak dosáhnout vnitřní rovnováhu a sílu a jak se stát odolnější vůči překážkám a vlivům, které jsou pro člověka nějakým způsobem ohrožující. Je to však složitý mentální proces, který vyžaduje určité úsilí, avšak v konečném důsledku přispívá k celkové pohodě a zdraví člověka.

Jak je již výše zmíněné, součástí životního stylu je kromě duchovního růstu i péče o fyzickou stránku bytí, i když ve své podstatě se jedná o procesy navzájem propojeny.

ŽIVOTNÍ STYL, ŽIVOTOSPRÁVA

Životní styl charakterizovaný souhrnem dobrovolného chování (vlastním výběrem způsobu chování) a životní situace (tedy nabízených možností). Je to projev myšlení a jednání člověka, vybaveného určitou genetickou predispozicí, do kterého se promítají jeho zvyklosti, dodržování respektovaných norem, životní hodnoty, zájmy, vzdělání, ale také věk, příslušnost k rase a pohlaví a možnosti s ohledem na ekonomickou situaci a zdravotní stav.⁶

Při překonávání stresu je nepochybně důležité jak fyzické, tak psychické zdraví. Pokud je učitel v dobré psychické i fyzické kondici reaguje ve stresových situacích méně extrémně, lépe zvládá školní povinnosti, ovládá se, pružněji reaguje na problémy.⁷ Je tedy prospěšné pokud se věnuje nějaké pohybové aktivitě (plavání, běh, aerobik, cyklistika, chůze atd.). Dodržuje správnou životosprávu, tedy dostatek čerstvé zeleniny, ovoce, ale i dostatek času na jeho konzumaci a dříve si dostatek vydatného spánku (potřeba spánku dospělé osoby činí 6 až 8 hodin).

K tomuto názoru se přiklání i Švingalová,⁸ která ke správné životosprávě a zdravému životnímu stylu radí tělesný pohyb, dostatek spánku a odpočinku, pravidelnost a střídmost ve stravování. Autorka dále dělí antistresové aktivity v oblasti emoční - kde jde o zvládnání negativních emocí, jako jsou zlost, strach, úzkost a o obranu proti nim, kde necháme negativní emoci „rozpustit“ a tím ji neutralizujeme nebo můžeme citlivě definovat emoci sobě i ostatním a nechat ji odeznít; antistresové

6 Bláha, P.-Viguerová, J. *Sledování růstu českých dětí a dospívajících*, Praha: SZU, 2001. 173 s.

7 Hennig, C. Keller, G. *Antistresový program pro učitele*. Praha: Portál, 1996

8 Švingalová, D. *Stres v učitelské profesi*. *Technická univerzita*, Liberec, 1999

aktivity v oblasti myšlení - kde jde o to, naučit se regulovat myšlenky tak, abychom je mohli ovládat a ne aby oni ovládali nás, čili jde o vnitřní dialog, kde nedáváme negativním myšlenkám prostor, ale polemizuje s nimi za pomoci pozitivních myšlenek, pokud by se nám to nedařilo, použijeme různé dechové cvičení. Dechovým cvičením eliminujeme negativní myšlenky. Podle autorky je to nejjednodušší a nejlepší forma jak se dostat do kontaktu se sebou samým. Účinnou prevencí proti stresu je humor. Tato fyziologická aktivita zmobilizuje náš organismus nestresovým způsobem a problém se tak stává z psychologického hlediska menším.

Antistresové programy jsou různé metody, jejichž „*podstatou je fyzická a psychická relaxace (uvolnění) prostřednictvím sugesce a imaginace.*“⁹ Nejrozšířenější relaxační technikou je podle autorky autogenní trénink. Účinky těchto programů podporuje klidné, bezkonfliktní sociální zázemí člověka a jeho životní perspektivy. Pravidelným používáním těchto programů lze předcházet stresu a také udržovat organismus v rovnováze mezi napětím a uvolněním.¹⁰

Další z autorů o stresu J. Křivohlavý (1994) popisuje teorii zvládnání stresu, kde se člověk nachází v normálním (rovnovážném) stavu, kde na něj působí různé faktory - fyzické (teplo, hluk), fyziologické (hlad, nemoc), psychické (těžké myšlenky, časové termíny) a sociální (nejistota zaměstnání, snížené sebevědomí, v důsledku útoku druhých - devalvace). Člověk má k dispozici určitý soubor „zdrojů“, kterými dokáže čelit těmto činitelům. Pokud začne působit nějaký stresor, dochází k vychýlení z rovnovážného stavu a člověk začíná vnímat, že se něco děje.

Životní styl je řazen mezi klíčové determinanty zdraví, jehož hlavní dimenze (výživa, fyzická aktivita, vykonávaná práce a vše, co s ní souvisí, sexuální aktivita, osobní duševní pohoda, vztahy v okolí, způsob a kvalita zvládnání zátěže a stresu a absence či naopak rozvoj závislosti) zásadně ovlivňují vývoj zdravotního stavu.¹¹ Zdravý životní styl představuje správný způsob výživy, pohybová aktivita, vyhýbání se negativním faktorům života (závislosti, stres, workoholismus a pod.).¹²

S kvalitou života a zdravým životním stylem velmi úzce souvisí i sociální stránka, tedy mezilidské vztahy. Seedfeldt říká: „Lidé vyrůstající v pozitivním sociálním prostředí jsou aktivní a sebejistí, vyjadřují se spontánně a chovají se přirozeně. Vědí si navzájem projevovat úctu a uznání a ochotně přebírají odpovědnost.“¹³

Různé studie dokazují, že životní styl ve smyslu výše zmíněných charakteristik má rozhodující vliv na zdravotní stav. V další řadě je to úroveň a dostupnost zdravotnických služeb, vnější faktory-prostředí, sociální vlivy a vnitřní predispozice člověka-genetický základ. Zdraví je důsledkem interakce člověka s prostředím. Světová zdravotnická organizace (World Health Organization) vymezuje základní definici zdraví: „*Zdraví je stav, kdy je člověku dobře fyzicky, psychicky a sociálně. Není to jen nepřítomnost nemoci a neduživosti.*“¹⁴

9 Švingalová, D. Stres v učitelské profesi. *Technická univerzita*, Liberec, 1999, s. 17.

10 Švingalová, D. Stres v učitelské profesi. *Technická univerzita*, Liberec, 1999

11 Kebza, V., Šolcová, I: *Syndrom vyhoření*. 2. rozšířené a doplněné vydání. SZÚ, Praha: 2003

12 Blahutková, M, Řehulka, E., Dvořáková, Š. *Pohyb a duševní zdraví*. Brno, Paido, 2005

13 Seedfeldt, D. In. Křivohlavý, J.: *Jak zvládat stres*. Praha : Grada, 1994.

14 Blahutková, M, Řehulka, E., Dvořáková, Š. *Pohyb a duševní zdraví*. Brno, Paido, 2005, s. 13

ZÁVĚR

Abychom předešli zdravotním problémům, je důležité osvojit si základní návyky v oblasti stravování, spánku, pohybové aktivity, péče o svou duševní stránku a eliminovat různé závislosti. Ke klíčovým aspektům správného životního stylu tedy zařazujeme: pravidelné cvičení, stravování a spánek, příjem dostatku vitamínů a živin esenciálních pro odolnost organismu vůči škodlivým vlivům, duševní hygienu ve smyslu autoregulace (řízení činností vlastní vůlí), bezpečný sex, opatření předcházející nehodám a úrazům, eliminaci kouření, požívání alkoholických nápojů a drog apod.

V oblasti změny zdravého životního stylu musí každý začít v první řadě, sám od sebe. Cílevědomé a soustavné působení na duševní a tělesný rozvoj člověka zajišťováním, například rekondičních pobytů, denních a individuálních programů v relaxačně-ozdravné sféře ze strany zaměstnavatele, poskytuje možnost zefektivnit ochranu před psychickým vyčerpáním.

BIBLIOGRAFIA

1. Blahutková, M, Řehulka, E., Dvořáková, Š. Pohyb a duševní zdraví. Brno, Paido, 2005. ISBN 80-7315-108-1
2. Eckhardtová, D. Life management. Jak získat více času, energie a pořádku v životě, 1. vyd., Praha, Grada Publishing, 2006
3. Hennig, C. Keller, G. Antistresový program pro učitele. Praha: Portál, 1996. ISBN: 80-7178-093-6.
4. Kallwass, A.: Syndrom vyhoření v práci i osobním životě. 1. vydání. Portál, Praha, 2007. ISBN: 978-80-7367-299-7.
5. Kebza, V., Šolcová, I: Syndrom vyhoření. 2. rozšířené a doplněné vydání. SZÚ, Praha: 2003. ISBN 80-7071-231-7
6. Křivohlavý, J. Jak zvládat stres. Praha: Grada Avicenum, 1994. ISBN: 80-7169-121-6.
7. Křivohlavý, J. Psychologie zdraví. Praha: Portál, s. r. o., 2001. ISBN: 80-7178-551-2.
8. Křivohlavý, J. Psychologie nemoci. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 2002, ISBN 80-247-0179-0.
9. Křivohlavý, J. Jak neztratit nadšení. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 1998, ISBN 80-7169-551-3
10. Lazarus, R.S. Psychological Stress and the Coping Process. New York: McGraw-Hill, 1966
11. McGrath, T. Jak se vypořádat se stresem. Praha: Doron, 2003. ISBN: 80-7297-037-2.
12. Melgosa, J. Zvládni svůj stres. Praha: Advent- Orion s. r. o., 1997. ISBN: 80-7172-240-5.
13. Míček, L. Zeman, V. Učitel a stres. Opava: Vade Mecum, 1997. ISBN: 80-86041-25-5.
14. Praško, J. Prašková, H. Asertivitou proti stresu. Praha: Grada Publishing, spol. s. r. o., 1996. ISBN: 80-7169-334-0.

Informacja dla Autorów

Redakcja „PROSOPOON” zaprasza do współpracy Autorów, którzy chcieliby publikować swoje teksty na łamach naszego pisma. Uprzejmie informujemy, że przyjmujemy do publikacji artykuły nie dłuższe niż 20 stron znormalizowanego maszynopisu (1800 znaków ze spacjami na stronę), a w przypadku recenzji – niż 8 stron. Do artykułów prosimy dołączyć streszczenie w języku polskim i angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu) o objętości do 200 słów. Prosimy o niewprowadzanie do manuskryptów zbędnego formatowania (np. nie należy wyrównywać tekstu spacjami czy stosować zróżnicowanych uwypukleń, wyciężeń itp.). Sugerowany format: czcionka Arial, 12 pkt., interlinia 1,5. Piśmiennictwo zawarte w artykule należy sformatować zgodnie z tzw. zapisem harwardzkim, zgodnie z którym lista publikacji istotnych dla artykułu ma być zamieszczona na jego końcu i ułożona w porządku alfabetyczny. Publikacje książkowe należy zapisywać:

Fijałkowska B., Madziarski E., van Tocken T.L. jr., Kamilska T. (2014). Tamizdat i jego rola w kulturze radzieckiej. Warszawa: Wydawnictwo WSM.

Rozdziały w publikacjach zwartych należy zapisywać:

Bojan A., Figurski S. (2014). Nienowoczesność – plewić czy grabić. W.S. Białokozowicz (red.), Nasze czasy – próba syntezy. Warszawa: Wydawnictwo WSM.

Artykuły w czasopismach należy zapisywać:

Bobrzyński T.A. (2009). Depression, stress and immunological activation. British Medical Journal 34 (4): 345-356.

Materiały elektroniczne należy zapisywać:

Zientkiewicz K. Analiza porównawcza egocentryka i hipochondryka. Żart czy parodia wiedzy? Portal Naukowy „Endo”. www.endo.polska-nauka.pl (data dostępu: 2014.07.31).

W tekście artykułu cytowaną publikację należy zaznaczyć wprowadzając odnośnik (nazwisko data publikacji: strony) lub – gdy przywołane jest nazwisko autora/nazwiska autorów w tekście – (data publikacji: strony), np.: Radzieckie władze „[...] podjęły walkę z tamizdaten na dwóch płaszczyznach: ideologicznej i materialnej” (Fijałkowski i wsp. 2014: 23). lub: Radziecka prasa, jak stwierdzają Fijałkowski i współnicy, „Lżyła autorów druków bezdebitowych” (2014: 45). W przypadku przywoływanych tekstów, gdy nie ma bezpośredniego cytowania, należy jedynie podać nazwisko i rok publikacji (bądź sam rok, jeśli nazwisko autora pada w tekście głównym). W odnośnikach w tekście głównym należy w przypadku więcej niż dwóch autorów wprowadzić „i wsp.,” np. (Fijałkowski i wsp. 2014). W tekście piśmiennictwa (tj. alfabetycznie ułożonej literaturze) prosimy wymienić wszystkich autorów danej publikacji. Więcej o zasadach stylu harwardzkiego m.in. na Wikipedii (http://pl.wikipedia.org/wiki/Przypisy_harwardzkie). Uwaga, przypisy krytyczne, inaczej tzw. aparat krytyczny, prosimy w miarę możliwości zredukować do minimum i wprowadzać do głównego tekstu manuskryptu.

Zaznaczamy, że Redakcja nie płaci honorariów, nie zwraca tekstów niezamówionych oraz rezerwuje sobie prawo do skracania tekstów.

Teksty prosimy przysyłać drogą elektroniczną za pomocą formularza na stronie WWW: <http://humanum.org.pl/czasopisma/humanum/o-czasopismie> lub na adres e-mailowy: biuro@humanum.org.pl

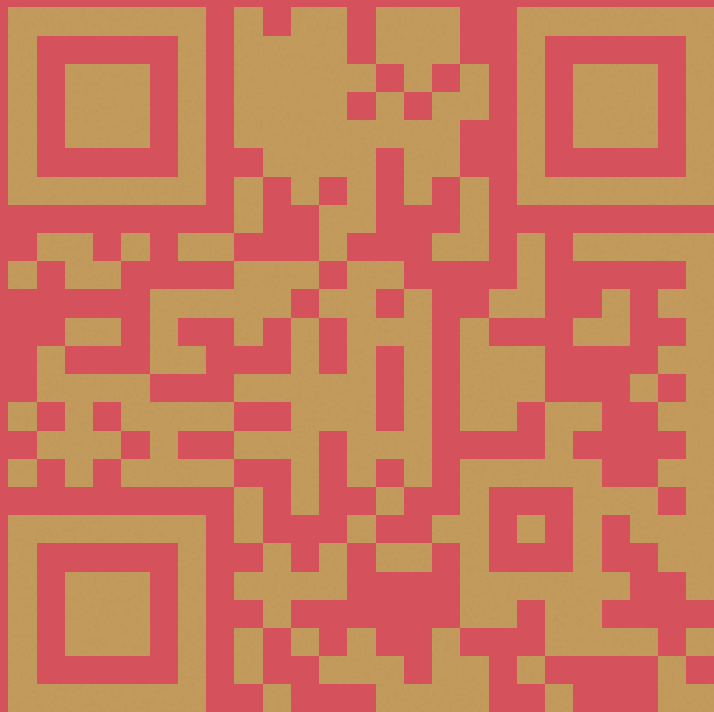
Do tekstu należy dołączyć informację o aktualnym miejscu zamieszkania, nazwie i adresie zakładu pracy, tytule naukowym, stanowisku i pełnionych funkcjach. Każdy tekst przesłany pod adres Redakcji z prośbą o druk na łamach czasopisma podlega ocenie. Proces recenzji przebiega zgodnie z założeniami „double blind” peer review (tzw. podwójnie ślepej recenzji). Do oceny tekstu powołuje się co najmniej dwóch niezależnych recenzentów (tzn. recenzent i autor tekstu nie są ze sobą spokrewni, nie występują pomiędzy nimi związki prawne, konflikty, relacje podległości służbowej, czy bezpośrednia współpraca naukowa w ciągu ostatnich 5 lat). Recenzja ma formę pisemną i kończy się stwierdzeniem o dopuszczeniu lub niedopuszczeniu tekstu do druku.

W związku z przypadkami łamania prawa autorskiego oraz dobrego obyczaju w nauce, mając na celu dobro Czytelników, uprasza się, aby Autorzy publikacji w sposób przejrzysty, rzetelny i uczciwy prezentowali rezultaty swojej pracy, niezależnie od tego, czy są jej bezpośrednimi autorami, czy też korzystali z pomocy wyspecjalizowanego podmiotu (osoby fizycznej lub prawnej).

Wszystkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające Autorów, towarzystwa naukowe itp.).

Do przedłożonych tekstów z prośbą o druk, Autor tekstu jest zobowiązany dołączyć:

1. Informację mówiącą o wkładzie poszczególnych Autorów w powstanie publikacji (z podaniem ich afiliacji oraz kontybutcji, tj. informacji, kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, protokołu itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu publikacji), przy czym główną odpowiedzialność ponosi Autor zgłaszający manuskrypt.
2. Informację o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów.



HUMANUM Instytut Studiów Międzynarodowych
i Edukacji w Warszawie