

PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Ivan Sviták

„Osobní abstinence (ve smyslu zřeknutí se pudové potřeby *Triebverzicht*. I. S.) hraje tedy důležitou úlohu v náboženství... Byl-li zákaz (ukájení určitých pudových potřeb, I. S.) přijat, musel zároveň vykonávat hluboký vliv. Protože znamenal podřízení smyslového vnímání abstraktní ideji, byl vítězstvím spirituality nad smysly; přesněji, pudová abstinence byla provázena svými psychologicky nutnými následky.“

„Nikdy jsem nepochyboval, že náboženské jevy musí být chápány podle modelu dobře známých neurotických symptomů individua, jako návrat dávno zapomenutých důležitých událostí pradávných dějin lidské rodiny, takže jejich obsesivní charakter vzniká z těchto prapočátků a tedy jejich vliv na lidstvo je odvozen z dějinné pravdy, kterou tyto neurotické symptomy obsahují.“

Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, New York 1947, 178, 189.

Náboženství bylo již dávno pochopeno jako zpětná vazba konečného člověka k nekonečnu (*re-ligio*) a již prastaré mýty formulovaly tragiku lidského osudu, osudu vlastního já, které hledá východisko před strašnou otázkou: „Což musím zemřít i já?“ Myšlenky o strachu, klamu, lásce se udržovaly ve filosofickém vědomí po tisíce let a je nesporné, že psychologické, individuální zdroje víry jsou velmi důležité pro chápání vlastního vývoje náboženství. Avšak teprve moderní psychologie náboženství rozebrala vztah jednotlivce k bohu — zpravidla v souvislosti s tak zvanými náboženskými city. Správně ukazovala, že smysl života, nekonečnost vesmíru, pochopení přírody, zrození a smrt člověka dávají vzniknout citům, jež mohou být prožívány s náboženským předpokladem, že počátek a konec všech je bůh, tedy jako náboženské city. Obsahem náboženského citu jsou tedy jednak zmíněné přirozené životní pocity lidské existence před nekonečností vesmíru chápány v protikladu k vlastní konečnosti, jednak specificky náboženské pocity závislosti člověka na bohu (vesmíru, nekonečnu), malomoci člověka před bohem (vesmírem, nekonečnem) a emotivní postoj bázně či lásky k bohu (nekonečnu, vesmíru). Náboženské city jsou zároveň řazeny mezi city vyšší, vázané na hodnocení, na rozdíl od vitálních citů nižších. Tím se samo náboženství začíná chápat nově, jako problematika životního smyslu a centrální otázkou přestává být vztah k bohu. „Předmětem náboženství je řešení životního smyslu. Této otázky nelze uniknout a věda na ni nemůže odpovědět. Náboženství není teorií, nýbrž praktickým prožíváním životního smyslu, je úsilím o vyšší životní hodnoty.“ (F. Kratina, *Psychologie*, 1947, stran 197; viz též starší práce J. Šustala, *Pedagogická psychologie*, 1913). Náboženství je tedy chápáno jako prožívání životního smyslu, je zfilosofičtováno.

Směry psychologie náboženství

Kladem starších psychologií náboženství bylo alespoň to, že byl rozeznán pozitivní obsah, filosofická problematika, fond zážitků, jež dává náboženskému výkladu půdu.

Náboženský cit je zde tedy metafyzicky pochopený i vyložený a prožitý přirozený životní pocit v mezní situaci setkání konečného člověka s nekonečným vesmírem. Je to normální pocit plus náboženské představy, upevněné výchovou, které pocit člověka deformují, jsou to misinterpretované základní city, kterým ovšem starší psychologie přisuzovala absolutní hodnotu a vkládala je do samých základů lidské povahy, dokud nezvítězil názor, že samo sebe-pochopení člověka je podrobena změně, je historické, a s ním tedy i ony neotřesitelné náboženské city. Náboženský cit byl tak předchozí psychologií chápán jako věčná podstatná stránka lidské bytosti, náboženská potřeba byla nadčasovým prahnutím člověka po kosmu, náboženství samo bylo syntetickou formou lidského vědomí, víra byla nutnou součástí života — krátce: homo est animal religiosum.

Nové pochopení těchto otázek přineslo hlubší pojetí člověka, nové směry v psychologii, z nichž v naší souvislosti je důležitá hloubková psychologie. Hloubková psychologie pokládá vědomí, duševní život člověka za odvozený z nevědomých vrstev. Hlavní představitel tohoto směru, Sigmund Freud (1856–1939), pokládal lidský život za konflikt libostního principu se skutečností, se společenskými normami, jež si vynucují omezení touhy po bezprostředním ukájení sexuálních potřeb (Triebverzicht). Potlačení pohlavního pudu, vynucené společností vede k sublimaci pohlavního pudu, k tvorbě kulturních hodnot, takže představa o sublimovaném libidu je zde základní myšlenkou k univerzálnímu výkladu kulturních jevů. Ve své poslední práci [S. Freud, *Moses and Monotheism* (něm), 1939. New York, 85; viz též oba citáty na titulní straně] považuje Freud v tomto smyslu náboženství za neurózu lidstva, za psychologicky nutný následek pudové abstinence, za jev, pochopitelný jen podle modelu neurotických symptomů obsesivního rázu. V tomto kontextu vysvětluje historickou úlohu židovství tím, že Mojžíš přebírá Echnatonův monoteismus, představu neviditelného boha (jenž se nepodobňuje, stejně jako Atonův). V Mojžíšově učení je obsaženo super-ego židovského národa. Pokrok duchovnosti tkví ve vzrůstu sebevědomí a sebedůvěry, pro něž se židovství stalo náboženstvím omezujícím uspokojení pudu ve prospěch etiky.

Náboženství je podle Freuda „univerzální neurotickou obsesí“, tedy psychopatologickým jevem, jenž je vykládán ve spojitosti s psychoanalytickou teorií člověka, rozčleňující lidskou psychiku na více vrstev (id, biologická složka osobnosti, ego, přizpůsobení skutečnosti, super-ego, sociální instituce a normy). Freud tím přinesl mnoho nového do sexuální psychologie a v souvislosti s pudovým životem a nevědomou vrstvou psychiky podal mnoho podnětů k výkladu pojmů hříchu, viny jako negativních pocitů vyvolávaných represí pudu, upozornil na náboženský život jako na psychoanalytickou dramatizaci vztahu dítěte k rodičům, ukázal, že pojmy jako moc, tabu, láska, strach, oddanost jsou pojmy přenesené do náboženství ze vztahu dítěte k rodičům, v nichž pozemský otec je nahražován nebeským, atd. Někteří jeho žáci pak pojmy boha, dábla analyzovali jako výsledek infantilních incestních konfliktů [E. Jones, *The psychology of Religion*, v Sandor Lorand (ed.), *Psychoanalysis today*, New York 1945; viz též J. Strachey, *The Theory and Practice of Socialism*, London 1936] a spekulativně obměňovali Freudovy myšlenky, aniž prohloubili jeho hluboký filosofický závažný obsah. Psychologie je v psychoanalýze vědou o nevědomí, náboženský život je sublimací libida, tudíž sublimovaný pud a sexualita jsou nejvýznamnějšími prameny náboženství. Člověk žije v hlubině nevědomí („jsme žiti neznámými, neovladatelnými mocnostmi“) a náboženství je výraz pocitu bezmoci před těmito silami. Freud tak spojuje výklad náboženství s pudovým životem člověka, ne se společenskými vztahy, vykládá je pomocí redukce lidské kultury na sublimát pohlavní touhy. Freud byl nazván velmi případně jakýmsi „Heglem vědecké psychologie“, čímž je možné vyjádřit často

popíranou a nepopřenou pravdu, že jedinečné dílo Sigmunda Freuda obsahuje navzdory metafyzické koncepci převratný soubor poznatků o psychice člověka. (Komentáře Freudovy jsou velmi různé; uvnitř marxismu viz hlavně R. Osborn, *Freud and Marx*, London 1937; Freudovo dílo je přístupné v češtině téměř celé. Hlavní práce, týkající se náboženství, jsou zejména *Totem und Tabu*, *Zukunft einer Illusion*, *Moses und Monotheismus* atd.).

Také druhí dva hlavní představitelé hloubkové psychologie, C. G. Jung a A. Adler věnovali některé práce otázkám náboženství, C. G. Jung přednesl ucelený soubor svých názorů ve svých amerických přednáškách (C. G. Jung, *Psychologie und Religion, Die Terry Lectures*, 1937. Zürich 1942; viz též jeho rozbor mytologie), v nichž chápe náboženství jako určitý postoj ke skutečnosti, vyplývající z obav člověka před vlastním nevědomím, z něhož jako z vulkánu hrozí kdykoliv vybuchnout autonomní síla pudů. Jestliže člověk podrobil svému intelektu přírodu, pak se mu příroda odvděčuje tím, že člověka podrobuje zpětně jeho vlastnímu nevědomí. Na tomto ideovém pozadí zkoumá Jung náboženskou symboliku a dogmata, srovnává je a podává zajímavé psychologické výklady smyslu mýtů a jejich proměn. (Jung — Kérényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1951; viz též K. Kérényi, *Prométheus, Die menschliche Existenz in griechischer Deutung*, 1959, *Symbole und Wandlungen des Libido*, a j.) Tato zkoumání mýtů jsou metodicky prováděna tak, že se nezjišťuje pravdivost mýtů, ale smysl mytologické tvorby, konstrukce příběhu, bez ohledu na to, zda se odehrál či ne. („Když psychologie například hovoří o motivu panenského početí, pak se zabývá jen skutečností, že se taková idea vyskytuje, ale nezabývá se otázkou, zda taková idea je v nějakém smyslu pravdivá nebo nesprávná. Idea je psychologicky pravdivá, pokud existuje. Psychologická existence je subjektivní, pokud se idea vyskytuje jen v nějakém individuu. Ale je objektivní, pokud ji sdílí větší skupina v consensu gentium.“ Jung, 11—12.) V tomto hledisku se objevuje na příklad Prometheus jako mýtický symbol lidské existence. Tento bůh zrazuje ostatní bohy tím, že obelstí Zeva, daruje lidem oheň a trpí pak za své lidské hledisko, podobně jako Kristus. Je to paradoxní postava boha, který trpí pro lidstvo. Smysl mýtu o Prometheovi je vykládán tak, že je zde rozvíjena myšlenka o utrpení a křivdě jako nutné součásti lidské existence, která se stejně jako Prometheus pozvedá nad štěstí zvířat tím, že trpí a umírá, je upoutávána, trestána a osvobozována podobně jako on a rozuzlení osudu lidské existence je stejně neznámé jako ztracená Aischylova tragédie. Prometheus věští pouze Diův pád, jehož bližší znalost je Prometheovým tajemstvím. Může být jistě namítáno, že se tím vnáší do mýtů příliš filosofický obsah, ale toto přiblížení k řecké mytologii přináší zároveň množství podnětů k rozborům řeckého ducha, mytologie a náboženství vůbec.

I třetí hlavní představitel hloubkové psychologie A. Adler se vyslovil k otázkám náboženství v polemice s představitelem křesťanského hlediska (E. Jahn — A. Adler, *Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung*, Wien—Leipzig, 1933, 58—59.) Domnívá se, že úsilí každého jednotlivce směřuje k vlastnímu překonání a že bůh je právě doplňkem člověka, konkrétní ideje dokonalosti. Se všemi těmito odrůdami hloubkové psychologie ani s empirickým chápáním náboženství jako metafysiky životního smyslu nemůže ortodoxní křesťan souhlasit proto, že bůh pro něj není ideou, ale skutečností, osobností, není výsledkem lidského myšlení a není na něm závislý. Zatím co moderní filosofie a psychologie náboženství je antropocentrická, věřící nemůže přijmout toto hledisko, protože každé náboženství je teocentrické a klade smysl člověka mimo něj sama. Před psychologií náboženství, pěstovanou s těmito teologickými předpoklady, neobstojí ani pojetí

náboženství jako prožívání životního smyslu, protože základem musí zůstat víra v boží existenci a nikoli subjektivní prožívání. Křesťané tedy odmítají hledisko hlubkové psychologie, v němž náboženství se objevuje jako specifický projev dynamiky libida a v němž dynamické síly nevědomí určují chování člověka, ať je jakkoli civilizován. Odmítají též chápat svědomí jako autoritu morálních úsudků, vytvořenou tradicí nebo sugescí společenských skupin, protože každá z těchto myšlenek je v rozporu s myšlenkou zodpovědnosti člověka.

Empirická větev západní psychologie nevěnuje náboženství příliš mnoho pozornosti a kromě zdůrazňování, že náboženství je záležitostí spíše citovou než rozumovou, nepřináší podstatně nová hlediska. (Viz L. W. Grenstead, *The Psychology of Religion*, London—New York—Toronto, 1952, starší práce Starbuck, Leuba, *A Psychological Study of Religion*, 1912, *A Psychology of Religious Mysticism*, 1925, G. W. Allport, *The Individual and his Religion*, *A Psychological Interpretation*, New York 1950, viz též sovětskou studii o nich.) Ve shodě se starší psychologickou tradicí Schleiermachera a Jamesa hledá zdroj náboženství ve sféře individuálního vědomí, citů osobnosti a náboženský cit chápe jako cit absolutní závislosti. Náboženství se objevuje jako hledání nejhlubšího smyslu života a bytí, jako metafysická snaha po celostním životě, tedy spíše ve formě filosofie náboženství nežli v podobě analytického rozboru individuální psychiky. Pouze v souvislosti s psychiatrií a psychopatologií jsou podány konkrétnější rozbor, v nichž se sledují psychopatologické jevy fanatických psychopatů, schizofrenické a hysterické projevy (stigmatisace) a různé duševní poruchy, které na sebe berou náboženské formy díky předchozí výchově. Duševní poruchy, způsobené bezprostředně mozkovými chorobami, berou na sebe často podobu hrozných visí, vidění ďábla. U epileptiků a v maniako-depresivních stavech cyklotymních osobností a u schizofreniků se vyskytují stavy náboženského blouznění, při nichž mluví k nemocným Kristus, Panna Maria atd. Zkoumání těchto psychopatologických osobností, které se často vydávají za zakladatele nových náboženství a podléhají megalomaničtým bludům, osvětluje různé abnormální duševní reakce, smyslové klamy a přeludy, různé neurotické, psychopatické a paranoické stavy, které jsou mnohokrát popsány v náboženské literatuře jako stavy osvěcení proroků a světců, a které pravděpodobně ovlivňovaly tradice všech světových náboženství. Hladovění světců, které způsobuje halucinace, hysterické poruchy, známé a popsané patologické případy schizofreniků, považujících se za bohy, epilepsie apoštola Pavla, víra jako mechanismus úniku neurotika před skutečností, to vše jsou dnes popsané případy, objasňující mechanismy genese některých náboženských představ, zázraků a zjevení. (K. Schneider, *Zur Einführung in die Religionspsychopathologie*, Tübingen 1928, W. S. Sadler, *Modern Psychiatry*, London 1945, V. Čedík a spol., *Psychiatrie a psychologie*, 1955, atd.)

Marxistická psychologie náboženství

V hledisku marxistického světového názoru byly problémy psychologie náboženství probírány zpravidla v kontextu filosofických otázek o gnoseologických kořenech náboženství, takže se ztrácel vlastní psychologický rozbor. Teprve v posledních letech převládlo hledisko, že rozbor společenského vědomí musí zahrnovat i sociálně psychologické aspekty, a že třeba věnovat pozornost psychologii citu jako jednomu ze zdrojů náboženské víry. Bylo tedy pochopeno, že teorie poznání, vysvětlující nesprávnost náboženského poznání, je příliš úzká, než aby postihla mimorozumové, citové stránky náboženského projevu. Pojem „gnoseologické kořeny náboženství“ je ovšem možné chápat jako nadřazený pojem, zahrnující psychologické kořeny — protože každé

poznání je zároveň psychologickým procesem — ale tato klasifikace pojmů nemění nic na velmi živé potřebě podrobit religiozitu sociologickému, sociálně-psychologickému a individuálně-psychologickému rozboru. V tomto směru jsou činěny teprve první kroky, takže chceme-li zdůraznit marxistické hledisko na psychologii náboženství, musíme zůstat u obecných, historicko-materialistických, filosofických závěrů.

Nejpodstatnější myšlenkou je názor, že náboženství je přežitek třídní společnosti, jenž jen zvolna ustupuje vědecktějšímu názoru, protože společenská úloha tohoto přežitku je pro vládnoucí třídy výhodná a nutná. Marxisté tedy vidí v náboženství tradiční názor, upevňovaný třídním zájmem a různě obměňovaný, názor, jenž má především společenské kořeny a jehož individuálně psychologické podmínění je druhořadé a zprostředkované běžným typem křesťanské výchovy. Marxisté nepopírají hluboké filosofické problémy, jež náboženství tradičně pěstovalo, otázky osudu, svědomí, postavení člověka v kosmu, lidské zodpovědnosti atd. rozhodně však odmítají spatřovat právě ve způsobu náboženského řešení otázek formu vhodnou pro soudobého člověka. Tím jsou ve shodě s celou ateistickou větvi západní filosofie (bez ohledu na její materialisticky více či méně důležitý ráz), jsou ve shodě s každým vědeckým přístupem a k těmto otázkám uplatňovaným ve speciálních vědách a zároveň se rozcházejí spolu se západní ateistickou filosofií a vědou s každou teologií a s každým náboženským zdůvodňováním lidského prožívání jeho smyslu, cíle. Uvědomit si tuto stránku je velmi důležité, nemá-li vzniknout dojem, podporovaný filosofickou stagnací dogmatického období, že moderní marxistická filosofie se vzdává nejhlubších, klasických problémů lidské existence prostou negací, prostým zavržením tradičního obsahu náboženství. Tento omyl byl ovšem značně rozšířen a překonání jeho dědictví si vynutí daleko hlubší přístup ke kritice náboženských projevů minulosti i dneška. Ateistické osvěty se tato proměna ještě nedotkla.

V hledisku marxistické filosofie a psychologie je dále náboženství deformovaným obrazem reality, zkreslenou skutečností, převrácenou odrazem skutečného světa. Mechanismus tohoto zkreslení má své sociologické příčiny v samé povaze třídního rozdělení společnosti, ve faktu vlády jedné třídy nad druhou. Tajemstvím náboženství je právě nevědomí o pravé povaze vztahů, jež si vynucují fantasticky deformovaný obraz světa a místa člověka v něm. Tak základní příčiny specifických stránek náboženství nejsou pro marxistu v „potřebě víry“, v „náboženské zkušenosti“, v „logice srdce“ nebo v jiných subjektivně psychologicky pojímaných jevech, ale tkví právě v určitém typu společenských vztahů, jenž předurčuje ony subjektivně psychologické projevy víry, zkušenosti, citu, potřeb srdce atd. Tím je psychologie náboženství společensky podmíněna a výklad náboženství se redukuje na výklad oněch motivů a zvláštností lidského myšlení, které dávají možnost náboženské deformaci poznávacího aktu. Schopnost poznání není ovšem darem božím, ale je pojata jako výsledek dlouhého procesu přizpůsobování živočichů a člověka vnějším podmínkám, jako výsledek vývoje smyslových orgánů a rozumu, odrážejícího svět. Pokud člověk sám je chápán jako historická kategorie, měnící se společenskými vztahy i své pochopení světa, pokud je tedy člověk proměnlivý soubor vztahů, pak náboženský typ fantastického zkreslování světa je historicky proměnlivou formou omylu psychologie člověka třídních formací.

Náboženství však není prostým omylem a pro marxismus je na rozdíl od osvícenství charakteristické zdůraznění *nutnosti* vzniku fantastické projekce, vyzdvížení reálných stránek, jež každý náboženský projev obsahuje. Síly, které se divochoví jeví jako nadpřirozené, nepoznatelné a neovladatelné, vůči primitivnímu divochu opravdu takové byly a forma mýtu, jakou toto poznání na sebe bralo, byla relativní pravdou, pokud podstata přírodních jevů zůstávala skryta. Záměna představ člověka o světě se sku-

tečnými, objektivními vztahy byla jednak historicky nezbytná, jednak byla vždy svázána s realitou přírody a společnosti, jejíž jednotlivé stránky byly absolutizovány a braly na sebe podobu božstev. Mystifikace o sociální zkušenosti, kterou každé náboženství obsahuje, je však pro historického materialistu cenná jako obraz oněch complementárních hodnot, jež na sebe braly formy náboženských ilusí a projekcí do nadpřirozeného světa. Věda o náboženství nerozebírá tedy jen staré omyly lidského ducha a neklasifikuje gnoseologické chyby, ale odkrývá v mytologiích a náboženských soustavách *společenské vztahy*. V tomto smyslu má pro vědu náboženská památka onen význam, jaký má pro archeologa několik střepů, pro antropologa jakási čelist nebo pro paleontologa zkamenělina fosilního živočicha. Vědecký přístup k náboženství je teprve takový přístup, který je schopen rozebrat staré památky mýtů jako dokumenty dávných lidí, rekonstruovat jejich smysl a postupovat tedy stejnou metodou, s níž pracuje archeolog, jenž nevykopává z dávné minulosti střepy, ale *dokumenty lidských vztahů a jejich vývoje*.

Pro marxistický přístup k otázkám psychologických kořenů náboženství je konečně podstatná stará, už Engelsem použitá definice, že „náboženství je formou citového života lidí“, že je tedy jakýmsi před-filosofickým, předvědeckým, emocemi ovládaným názorem na svět. Protože však subjektivní svět člověka nebylo možné podrobovat jiným vědeckým postupům, nežli nespolehlivé reflexi, byl rozbor klasiků marxismu zaměřen spíše k otázkám gnoseologického rázu a většina jejich kritických stanovisek se týká sociologie a filosofie. Individuální psychologie a proces formování náboženské víry je předmětem úvah, jen na několika málo místech. Gnoseologie náboženského omylu, která je filosofií dialektického materialismu řešena vyčerpávajícím způsobem, v mezích znalosti tehdejší vědy, zatlačila do pozadí pozornost k psychologickému mechanismu vzniku a poslání náboženské víry. V souvislosti s nedostatečným rozvíjením myšlenek o emocionálních zdrojích se pak náboženské projevy příliš racionalisovaly. Dějiny náboženství byly jen dějinami jejich boje s vědou, dějinami omylů, ačkoli toto hledisko úzce racionalistické, osvětlené, odporuje myšlenkám Karla Marxe. Jakmile uplatníme hlediska o zprostředkované povaze vztahu společenského vědomí ke společenskému bytí, zhodnocují se všechny mimorozumové, citové, historicky tak vlivné faktory, a omezené racionalistické pojetí se hroutí, ačkoli právě ono bylo v období dogmatismu vydáváno za specifikum marxismu. Pochopení citových zdrojů víry, konkrétní prozkoumání těchto otázek, přístup k náboženství jako k formě citového života lidí, iracionální povaha náboženství, to vše pomáhá vysvětlovat zejména silnou resistenci, jakou si náboženství udržuje i ve vyspělých společnostech. Chápat vedle společenských zdrojů religiozity i psychologické zdroje, tkvějící v citu a iracionálních vrstvách osobnosti, je nezbytné nejen pro chápání procesu odumírání náboženských forem, ale zejména pro účinné řízení tohoto procesu.

Marxistická psychologie musí trvat na materialistickém přístupu k psychologii náboženství, ovšem ne v mechanicky fysiologisujícím hledisku. Materialisté považují dále náboženskou koncentraci na spekulativní otázky za formu lidského odcizení, považují subjektivistické soustředování člověka na sebe sama dále za scestné, má-li výraz tradičního nepřátelství křesťana vůči skutečnému životu a světu, nemohou se vzdát zásady autonomní morálky proti heteronomním tezím dogmat. Moderní materialisté však nečiní tato ohrazení proti náboženství proto, aby osobnost, individualita a hodnota jedince, jíž náboženství nabízí vždy bezbřehé prostory mystiky — byla ztracena v mechanismu společenských vztahů, institucí a reflexů jedince, ale právě proto, že jedině demystifikující a osvobozující povaha moderního materialismu může člověku odhalovat dialektiku jeho vlastního dění, ve vši velikosti a tragické pravdě.

Sociální psychologie se na rozdíl od psychologie individuální nezabývá izolovanou psychikou jednotlivce, ale zejména vědomím společenských skupin. Zaujímá tedy střední posici mezi psychologii a sociologií, těží z metodologií obou těchto věd a musí ve svých postupech dbát daleko více na společenské stránky. Sociální psychologie je empirická věda, která popisuje tři hlavní roviny lidského chování a tři základní typy sociálních interakcí:

1. vzájemné chování jednotlivců (osobnost : osobnost),
2. chování jednotlivce ke skupině (osobnost : skupina) a
3. vzájemné chování skupin (skupina : skupina).

Základní sociální interakce, do nichž při tom jednotlivci nebo skupiny vstupují, jsou zejména trojího druhu:

1. opozice (soutěžení anebo konflikt), 2. kooperace, 3. diferenciaci.

(Základní pojmy a strukturu problémů viz v běžných příručkách sociální psychologie, zejména: D. Krech — R. A. Crutchfield, *Theory and Problems of Social Psychology*, New York—London 1948, K. Young, *Sourcebook for Social Psychology*, New York 1935, K. Young, A. *Handbook of Social Psychology*, London 1946, L. Pierre — Farnsworth, atd. Za klasický vzor sociálně psychologické studie může posloužit D. Riesman, *The Lonely Crowd*, New York 1950.)

Pro současnou dobu jsou zvláště charakteristické některé společenské procesy, které hluboce ovlivňují společenské vědomí lidí, jejich sociálních psychologii, mezi nimi zvláště přeměna úlohy náboženství a vědy.

V minulých společnostech se život lidí vyvíjel převážně v tak zvaných primárních skupinách, to jest v rodinách, přibuzenství, ve skupinách, v nichž se spolu stýkají sobě známí lidé (face-to-face contact), zatímco skupiny neosobního rázu, sekundární asociace jako stát, církve, politické strany, odbory, atd., neměly pro něj tak životní význam jako nyní. Jedním z nejvýznamnějších rysů moderní doby je podle sociální psychologie *převaha těchto sekundárních skupin nad primárními*. Tato hluboká změna ve vztazích jednotlivců a skupin má za následek četné komplikace moderního života, jeho vnější složitost a řadu obtíží, protože člověk se s určitými skupinami solidarizuje a cítí se s nimi v jednotě (in groups), jiné chápe jako nepřátelské nebo cizí svým zájmům (out groups), a k podnětům ze skupin dává kladnou nebo zápornou odpověď (cooperative or aggressive response).

Vliv společnosti na formování jednotlivce je značný, protože člověk se stává osobností jen ve společnosti a skrze ni, žije ve společnosti od kolébky až do hrobu, rozvíjí své osobní vztahy jako vztahy společenské. Při sociálně psychologických rozbořích musíme brát v úvahu, že tato věda se zaměřuje především na obsah společenského vědomí, že zkoumá jeho struktury, což znamená, že tyto poznané struktury společenského vědomí dané skupiny, vrstvy, třídy také odpovídají objektivním vztahům, postavení a reálnému významu, jaký ta či ona skupina, vrstva nebo třída hraje. Tak je sociální psychologie do jisté míry zrcadlem sebeklamu lidí o sobě samých. Má však i poté zvláštní význam pro chápání procesu odumírání náboženství.

Nové rysy společenského vědomí se musí vnášet do mas lidí, nerodí se samy. Ani přžitky starých názorů neustupují dobrovolně z cesty, spíše se mění jejich specifický význam v poměru k rozvoji jiných forem společenského vědomí. Nelze tedy ani sociálně psychologický proces odumírání náboženství chápat jako automatický zánik náboženského názoru na svět, ale jako strukturálně členitý, rozmanitý a složitý sociálně psychologický proces změny rysů společenského vědomí dané doby. Protože nové vědomí

nevzniká z prosté výrobní zkušenosti lidí, musí propagace materialistických názorů plnit svou funkci, nemá-li stagnace světonázorové osvěty poškozovat zájmy kulturní revoluce. Sociálně psychologický výzkum je rovněž schopen ukázat, jak se transformují tradiční problémy, jak nabývají nové tvářnosti. Je ilusí domnívat se, že vzestup vědy zatlačuje náboženská hlediska jaksi lineárně, protože můžeme prokázat na exaktních ukazatelích religiozity, že místní nebo periodické zesílení pocitu bezmoci člověka znamená i posílení náboženských vlivů. Bezmocnost před přírodními a společenskými silami, která kdysi určovala podobu víry, se stává domnělou bezmocí člověka před osudovou nutností, před hrozbou války. Vzrůst techniky nemusí vést k pyše člověka nad rozšířením vlivu lidí do kosmu, může vést právě tak k obavám z technických možností, vložených do rukou bytosti tak křehké a chybující. Člověk může sám sebe dále chápat jako loutku neznámých transcendentních prasil, protože iracionální stránky víry mohou být platné už proto, že chceme, aby platné byly. Propagace vědeckého světového názoru zatím nebere dost zřetele k těmto novým stránkám společenského vědomí a k novým metodám vlivu na široké okruhy lidí.

Sociální psychologie jako obraz společenské psychiky je schopna poukázat též na svérázné symbiosy vědeckých a náboženských hledisek, jež jsou v hlavách lidí denně slučovány, často bez vědomí protikladnosti a rozpornosti názorů. Náboženství a věda jsou sice teoreticky nesmiřitelné formy vědomí člověka o světě, ale konkrétní názorový svět filosoficky neškolených lidí nedbá o abstraktní teze, o neslučitelnosti vědy a víry. Kromě toho ani nejreligioznější lidé netvrdí, že náboženství je s vědou totožné nebo že by se s ní mělo slučovat. Teze o neslučitelnosti vědy a víry není nic, s čím by nemohl souhlasit svatý Tobiáš Aquinský, podle něhož náboženské pravdy jsou nadpřirozené a nadrozumové (ne protirozumové). Náboženství, posuzované na platformě vědy, neobstojí, protože je posuzováno hledisky sobě cizími. Ale o vědě by mutatis mutandis platilo totéž. Srovnávat společenskou funkci vědy a víry nelze jen filosofickou úvahou, ale na základě *tertium comparationis*, na základě *společenské funkce* náboženství nebo vědy v životě lidí. A k takovému přístupu otvírá možnosti sociálně psychologický výzkum, protože zde nejde o vzájemně neporovnatelné roviny úvah, ale o srovnatelná empirická data o vlivu vědy a náboženství na psychiku člověka.

Materialistická filosofie si podržuje svůj kritický postoj k náboženství zejména proto, že teologické a materialistické pojetí člověka je neslučitelné. Buďto je osudem naše mysl, jak se domnívali antičtí lidé s Herodotem, a lidé jsou tvůrci svého osudu, nebo jsou loutkami božími, podrobenými řízením nadpřirozených sil. Buďto je člověk tvůrcem smyslu svého jednání, smyslu svého světa a vládcem sebe, přetvářejícím svět, nebo je obětí nepostižitelných principů zla, boha, absolutna, tradiční spekulativní metafysiky, jež stavěla člověku stále před oči pseudoproblémy antropomorfní přírodu a teomorfisující lidský život. Buďto člověk je schopen prožívat reálnou mystiku své vlastní existence a jejích mezních situací jako vědomou, procitovanou, žitou realitu svého bytí, nebo se zaplétá do mystiky nepochopení sebe sama, svého skutečného vědomí, citu, existence a podléhá tak znovu formám odcizení. Spor moderního materialisty s náboženstvím není tedy sporem o zvětralé důkazy boží existence ani sporem o nesmiřitelnost vědy a víry, je to základní spor o hodnotu lidského prožívání, o hodnotu existence člověka. Buď bude moderní ateismus řešit takto antropologicky položenou otázku a bude v ohnisku nejvážnějších a nehlubších otázek našeho století, nebo bude trapnou, bezvýznamnou a komickou kritikou teologie, pohybující se daleko na periferii osudově významných otázek člověka naší doby.

(1958)

JAROMÍR BARTOŠ O KATEGÓRII NÁHODY

Nakladateľstvo ČSAV vydalo vlni pozoruhodnú knižku doc. Jaromíra Bartoša *Kategorie nahodilého v dějinách filosofického myšlení*. Dôkladnosťou spracovania a pôvodnosťou vývodov knižka patrí medzi najlepšie práce, ktoré u nás vyšli z centrálnej filozofickej problematiky.

Autor kriticky skúma v knižke rozličné varianty pojmu náhoda v dejinách filozofie, jeho vzťah ku kauzalite a teleológii, ďalej dialektické poňatie náhody u Hegla a v marxizme, a napokon jeho úlohu v teórii pravdepodobnosti a jeho začlenenie v sústave iných filozofických kategórií.

Z podrobných analýz J. Bartoš vyvodzuje, že kategória náhody je pôvodne odrazom triedy javov, ktoré sú síce významné pre ľudský život, ale nevznikli zámernou činnosťou človeka. Takto ponímala kategóriu náhody raná grécka filozofia. Takto sa však chápe pojem náhody — pravda, bez náboženského alebo animistického pozadia — v bežnom myslení mnoho ráz až podnes. Po tomto pôvodnom pojme náhody, hodnotiacom javy z hľadiska prakticky konajúceho subjektu, čoskoro sa vynoril *teoretický* variant kategórie náhody, interpretujúci sám pohyb. Túto teoretickú polohu dosahuje ponímanie pojmu náhody už u Demokrita v súvislosti s jeho úsilím o kauzálnu interpretáciu diania. Aj takéto chápanie pojmu náhoda sa často uplatňuje až podnes: náhoda ako negácia kauzálne determinovaného. Avšak mnohí filozofi, ktorí vyznávajú kauzálnu determináciu všetkého diania, tvrdia, že termín náhoda nie je označením akauzality, ale vyslovuje to, čoho príčinu nepoznáme; je to v podstate subjektivizácia pojmu náhoda. Okrem iné-

ho autor ďalej upozorňuje na to, že obsah scholastického pojmu náhoda je určený kontrapozíciou s takými teleologickými pojmami, ako je pozretelnosť: náhoda tu označuje jav, ktorý nie je podrobený božskej providencii.

Bartoš upozorňuje, že tak ako pojem náhody aj pojem nevyhnutnosti vznikol v oblasti ľudskej činnosti: nevyhnutné bolo pôvodne to, čo človek bol nútený urobiť. A analogicky platí: keď vznikol pojem prírodnej zákonitosti, aj pojem nevyhnutnosti sa presunul do oblasti prírodného diania.

Autor ďalej ukazuje, ako sa Hegel snažil zdôvodniť, že vonkajšia nevyhnutnosť je niečo podružného: „vonkajšia nevyhnutnosť je vlastne náhodná nevyhnutnosť“. Podľa Hegla to, čo je skutočné, je vnútorné nevyhnutné. Náhodné je to, čo nevyplýva zo zákonitosti diania, zo zákonitosti v zmysle samopohybu daného procesu.

Iba takto ponímaná nevyhnutnosť je podľa Hegla predpokladom slobody. Bartoš ukazuje, ako podľa Hegla sloboda spočíva v determinovaní samého seba, v závislosti od seba, v určovaní samého seba, teda že sloboda je nevyhnutnosť vzťahujúca sa len na seba. Bartoš pripomína v tejto súvislosti Engelsove slová, podľa ktorých Hegel prvý adekvátne opísal pomer slobody a nevyhnutnosti: sloboda ako pochopenie nevyhnutnosti. Pravda, Engels dodáva, že sloboda nespočíva len na pochopení nevyhnutnosti a zákonitosti diania, ale aj na takto získaných možnostiach dať týmto zákonitostiam plánovite pôsobiť.

V práci sa hovorí aj o tom dôležitom