

mysliteľov anarchizmu — Petra Kropotkina. Už sám tento fakt robí stať o Kropotkinovej sociálnej teórii zaujímavou a jej hodnota sa iba zvyšuje tým, že Hudeček simultánne s rozborom problematiky uvažuje aj o metodológii tohto svojho rozboru, aby sa pokúsil vyvodíť určité všeobecné závery pre historickofilozofickú prácu podobného druhu. Prvým autorovým zámerom je deštrukcia vulgárnej predstavy o anarchizme, konkrétne teda o Kropotkinovom chápaní anarchizmu, likvidácia mýtu o koreňoch tohto anarchizmu v sociálnom darwinizme atď. To sa v štúdiu realizuje najmä rozborom Kropotkinovho „širšieho chápania“ boja o život, ktorý u neho (na rozdiel od sociálneho darvinizmu) je podmienkou spolupráce, solidarity a vzájomnej pomoci jedincov, skrátka toho, na čom tento sociálny mysliteľ tak veľmi nástoí a čo vyjadruje pojmom „pospolitost“. Celkove z Hudečkových analýz vyplýva, že Kropotkinova predstava prestavby spoločnosti bola čo do zámeru humanistická, no sama teoretická koncepcia sa ukazuje ako nie dosť hlboká, sploštená pozitivistickým redukcionizmom, naturalizmom a utopizmom. V niektorých smeroch však Kropotkin napriek tomu,

najmä v kritickej časti svojich úvah, postihol určité závažné neduhy modernej spoločnosti (pozri napr. jeho úvahy o inštitucionalizme). Hoci Hudečkova štúdia má skôr len rámcový charakter, je nesporne tak svojím obsahom, ako aj metodologickým úsilím prínosom k filozofickému skúmaniu dejín sociálnych teórií.

Nazdávame sa, že náčrt charakteru jednotlivých statí potvrdzuje to základné hodnotenie prešovských *Filozofických štúdií*, ktoré sme vyslovili už v úvode. Ak si treba voľačo želať, potom predovšetkým to, aby sa táto aktivita prešovského filozofického pracoviska znásobovala a ďalej vari ešte to, aby sa postupne eliminovala istá fragmentárnosť, ktorá poznamenáva viaceré práce, a aby rástla ich analytickosť. Nemožno aspoň na okraj nevyčítať redakcii zborníka množstvo tlačových chýb, ktoré miestami pôsobia naozaj viac ako rušivo. Aj po tejto stránke treba dbať, aby *Filozofické štúdie* boli dôstojným reprezentantom práce filozofov z Filozofickej fakulty v Prešove. Tematická orientácia i celková teoretická úroveň recenzovaného zväzku je toho predsa jasným príslubom.

Milan Zigo

PROBLÉM DEDUKTIVNÍHO A STATISTICKÉHO TYPU VĚDECKÉHO VYSVĚTLENÍ U C. G. HEMPELA

Karel Berka a Ladislav Tondl vydali letos sborník z prací rozličných významných autorů v oblasti teorie modelů.¹ Nejrozsáhlejší z prací, přeložených v tomto sborníku, je stať Carla G. Hempela *Deduktivně nomologické a statistické vysvětlení*.²

C. G. Hempel je předním představitelem deduktivistického pojetí vědeckého vysvětlení (formuloval je zejména ve stati *The Logic of Explanation* z roku 1948 a ve stati *The Empiricist Criterion of Meaning* z roku 1950). Vědecké vysvětlení pojímá jako jednoznačné přiřazení množiny ato-

márních výroků množině příslušných zákonů. Toto pojetí nutně apriorně atomizuje předpokládá zákonitosti podle toho, jak jsou rozčleněny atomární výroky. Vyjde-li z myšlenky zakladatele „obecné teorie systémů“, Ludwiga von Bertalanffyho, že tzv. logické homologie, funkční

¹ *Teorie modelů a modelování*, Praha, Svoboda 1967.

² *Deductive Nomological vs. Statistical Explanation*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. III, University of Minnesota Press, Minneapolis 1962, str. 98—169; v uváděném českém sborníku str. 95—172.

shody jsou pouhým předstupněm skutečného vědeckého vysvětlení,³ potom musíme konstatovat, že Hempelovo pojetí vědeckého vysvětlení, jak je obsaženo v jeho uvedených pracích z let 1948 a 1950, je klasickým typem redukování „skutečného vědeckého vysvětlení“ na funkční shody a „logické homologie“.

Tím zajímavější je Hempelova práce *Deduktivně nomologické a statistické vysvětlení*, v níž tento klasik deduktivistického pojetí vědeckého vysvětlení nastoluje ve vší naléhavosti problém zásadní odlišnosti statistického vysvětlení od deduktivistického vysvětlení.

V této stati podává Hempel takovéto vymezení deduktivistického vysvětlení jakožto jednoznačného přiřazení: „Struktura deduktivního vysvětlení a predikace odpovídající tomu, co se nyní často označuje jako model pokrývajícím zákonem, spočívá v tom, že to, co vysvětlujeme nebo předpovídáme, dedukujeme z obecných zákonů v konjunkci s informací o jednotlivých faktech.“⁴ „V deduktivně nomologické systemizaci plyne explanandum logicky z explanans, a je tak vzhledem k němu jisté. Není možný žádný vyšší stupeň racionální hodnověrnosti (vzhledem k informaci, poskytované premisami) a nic menšího než to by nemohlo porušit tvrzení navrhovaného argumentu, který má vytvářet deduktivní systemizaci.“⁵

Proti tomuto svému deduktivistickému pojetí vědeckého vysvětlení rozvíjí Hempel základní myšlenku, že zatímco u deduktivního vyplývání jde zásadně o *jednoznačné* vyplývání, ve statistické systemizaci jde o *zásadní dvojznačnost*.

Hempel uvádí příklad statistického zobecnění: „Bylo téměř jisté, že Jozef Jakoubek se rychle uzdraví ze streptokokové infekce, protože mu byl podán penicilin a téměř všechny případy streptokokové infekce při podání penicilinu rychle mizí.“⁶ Zdůrazňuje, že tato forma statistického vysvětlení

Téměř všechna F jsou G

X je F

X je téměř jisté G ,
se pouze vnějškově podobá deduktivně nomologickému vysvětlení

Všechna F jsou G

X je F

X je G ⁷

„Přes toto zdání podobnosti je zde však mezi těmito dvěma druhy argumentů základní rozdíl. Nomologické vysvětlení ličí skutečnost, že X je G tím, že říká, že X má jiný rys, totiž F , jež podle obecného zákona vždy doprovází G . Jestliže jsou v daném případě tyto vysvětlující předpoklady skutečně pravdivé, pak z toho logicky plyne, že X musí být G . Proto X nemůže mít řekněme rys H , jehož přítomnost vždy vylučuje přítomnost G .“⁸ Naproti tomu forma statistického vysvětlení

Téměř všechna F jsou G

X je F

X je téměř jisté G

připouští, aby jednotlivé X mělo kromě vlastnosti F i vlastnost H , která téměř vždy doprovází non G . A potom, zdůrazňuje Hempel, tatáž logika téže formy statistického zobecnění

Téměř všechna F jsou G

X je F

X je téměř jisté G

vede k závěru, že jednotlivé X *není* G .⁹

Tuto dvojznačnost statistického vysvětlení formuluje pak Hempel obecně takto: „Má-li daný objekt nebo množina objektů vlastnost A , která je s vysokou statistickou pravděpodobností spojena s jinou vlastností C , pak tentýž objekt nebo množina objektů bude obecně mít také vlastnost B , která je s vysokou statistickou pravděpodobností spojena s non C . Díváme-li se tedy na výskyt A v jednotlivém

³ Ludwig von Bertalanffy, *Das biologische Weltbild*, Bern 1949, 186.

⁴ Uváděný sborník *Teorie modelů a modelování*, 95.

⁵ Tamtéž, 165.

⁶ Tamtéž, 123.

⁷ Tamtéž, 124.

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž.

daném případě spolu s pravděpodobnostním výrokem spojujícím A s C jako na výskyt, který vytváří adekvátní příčiny prediktivního nebo vysvětlujícího závěru, že se v daném případě C téměř jistě vyskytne, pak nehledě na samozřejmé výjimky existuje vždycky soupeřící argument, který stejným způsobem a ze stejně pravdivých premis povede k prediktivnímu nebo vysvětlujícímu závěru, že C se v daném případě nevyskytne. V nomologickém vysvětlení této zvláštnosti neodpovídá nic.¹⁰

Hempel výslovně zdůrazňuje, že analogie mezi statistickými a deduktivními přístupy, z níž se vychází v běžné statistické teorii, je klamná.¹¹

Klasik deduktivistického typu vědeckého vysvětlení tedy nezačíná analýzu statistického typu vědeckého vysvětlení tak, že by interpretoval statistický typ z hlediska deduktivistického typu. Naopak, ve vší ostrosti nastoluje problém zásadní odlišnosti obou těchto typů vědeckého vysvětlení.

Otevřenost, s níž Hempel formuluje kontrapozici deduktivistického a statistického vysvětlení, připomíná původní Reichenbachovu striktní kontrapozici pravděpodobnostních a deterministických vztahů, Reichenbachův program přetváření všech vědních disciplín v pravděpodobnostní vědy.¹² Tento původní Reichenbachův program pravděpodobnostní metody jako heuristického převratu, jenž musí vést i k zásadním transformacím logiky (například k přeměně pojmu rozhodnutelnosti v pojem induktivní rozhodnutelnosti,¹³ antipoval skutečný pohyb poznání v konkrétních vědních disciplínách. Pravděpodobnostní metody se postupně stále výrazněji stávají základem heuristické metodologie speciálních věd. Ale těžištěm filosofických a logických sebereflexí o pravděpodobnostních metodách není tento celkový heuristický kontext konkrétního poznání, naopak. Logická a filosofická analýza pravděpodobnostního poznání, uskutečněná především v Carnapových dílech, vtěsňuje

pravděpodobnostní poznání na Prokrustovo lože vývojově nižšího typu logické vyvoditelnosti. Zatímco Reichenbach chápal i objektivní zákonitosti jako pravděpodobnostní vztahy, Carnapovi se redukuje pravděpodobnostní problém na výskyt daného znaku v jednotlivém případě.¹⁴

Z hlediska celého tohoto kontextu rozličných tendencí logické analýzy pravděpodobnostních metod je velmi zajímavé sledovat další Hempelovy kroky po té, když Hempel tak vyhrcočně formuloval „dvojznačnost statistického vysvětlení“.

Hempel poukazuje na to, že celá jeho vlastní dosavadní formulace problému, jež vyústila v problém dvojznačnosti statistického vysvětlení, byla ještě pořád příliš analogická uzavřenosti deduktivních výroků. Ukazuje, že formulace

¹⁰ Tamtéž, 132. Hempelův výklad problému je mnohem subtilnější, ale pro cíle naší polemiky stačí jen tato stručná reprodukce Hempelova výkladu o dvojznačnosti statistického vysvětlení.

¹¹ Tamtéž, 132.

¹² Hans Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, Leiden 1935, 10, 28, 415.

¹³ Tamtéž, 360 n.

¹⁴ Hromadné pravděpodobnostní vztahy jsou u Carnapa záležitostí empirické, statistické pravděpodobnosti. Předmětem logické pravděpodobnostní analýzy je výlučně analytický vztah hypotézy, že určité individuum má jistou vlastnost, k četnosti těchto vlastností, která je dána empiricky (R. Carnap a W. Stegmüller, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, Wien 1959, str. 39). Carnap uvádí takovýto příklad: „Předpokládejme, že X si zvolil mezi obyvateli Vídně osmdesát osob a zjistil, že šedesát z nich má vlastnost M . Toto zjištění je jeho současným poznáním e . Hypotéza h je singulární hypotéza; je to předpověď, že osoba b , kterou si bez jakéhokoli výběru zvolíme mezi ostatní částí obyvatel Vídně, kterou jsme nezoumali, bude mít vlastnost M “ (tamtéž, 194). Aby dosáhl čistě logické analytické verifikace, soustřeďuje Carnap v celém svém pojetí „logické pravděpodobnosti“ pozornost na právě formulovaný vztah mezi znaky individuálních předmětů a četnostmi, jichž poznání je dáno už čistě empiricky, za zády teorie.

Téměř všechna F jsou G

X je F

X je téměř jistě G

byla vybudována cestou analogie s deduktivními výroky, že takováto formulace budí dojem, jako by šlo o vlastnost závěru, že „ X je G “, zatímco ve skutečnosti závěr takového statistického zobecnění není uzavřeným výrokiem, a jeho jistota vyjadřuje *vztah*, v němž je tento závěr vůči premisám.¹⁵

V těchto Hempelových vývodech se nám zdá přesvědčivé, že způsob formulování statistických zobecnění není adekvátní, že je budován na základě analogie s deduktivními větami. Pokud však jde o myšlenku, že chápeme-li „ X je G “ jako vztah a nikoli jako vlastnost, odstraňujeme konfliktní situaci „dvojznačnosti statistického vysvětlení“, třeba namítnout, že přece i deduktivní argumenty jednájí o vztazích a nikoli o vlastnostech. Zdrojem uzavřenosti deduktivního vyplývání zřejmě není to, že by v něm šlo o vlastnosti. I v deduktivním vyplývání jde o vztahy, a přece to je vyplývání uzavřeného typu.¹⁶

Sám Hempel po celém výkladu, jako by odhalení relačního a „eliptického“ charakteru statistického vyplývání zeslabovalo konfliktní situaci „dvojznačnosti statistického vysvětlení“, konstatuje, že i pokud chápeme možné závěry „ X je G “ a „ X není G “ jako vztahující se k rozličným množinám premis, je nicméně možný i jednotlivý závěr „ X je G “, i opačný jednotlivý závěr „ X není G “. Zdálo by se tedy, že statistickou systematizací, založenou na vhodně zvolených soustavách pravdivé informace můžeme stejně silně podpořit dvě tvrzení, která jsou navzájem neslučitelná. Avšak potom — a to už je nová otázka — na kterou z těchto alternativních soustav evidence se pak máme spolehnout při statistickém vysvětlení nebo predikaci?¹⁷

Jako svou vlastní odpověď na tuto rozhodující otázku celé problematiky statistického typu vysvětlení formuluje Hempel Carnapovu odpověď: „Odpověď označuje

princip, který Carnap nazývá požadavek úplné evidence.“ Stanoví takto obecnou zásadu pro jakoukoli aplikaci induktivní úvahy: „Při aplikaci induktivní logiky na danou poznávací situaci je nutno brát jako základnu pro určování stupně potvrzení úplnou dostupnou evidencí.“¹⁸

Jak Carnapův požadavek úplné evidence figuruje jako norma, uměle oktrojovaná statistickému vyplývání, je velmi názorně patrné z této Hempelovy poznámky: „Rád bych zde vyslovil vděčnost profesorovi Carnapovi, na něhož jsem se v roce 1945 obrátil, když jsem si po prvé povšíml dvojznačnosti statistického vysvětlení, a který mi v dopise pohotově poukázal, že to je jen jeden z několika zřejmých paradoxů induktivní logiky, vyplývajících z porušení požadavků úplné evidence.“¹⁹ Reálná rozpornost pravděpodobnostních vztahů, pramenících z objektivní rozpornosti nerovnoměrných pravděpodobnostních souvislostí, je takto Carnapem interpretována jako důsledek porušení jeho normy úplné evidence!

I když Hempel takto jako rozhodující odpověď na otázku, jaké je kritérium pravděpodobnostního vyplývání, přijal Carnapovu normu úplné evidence, v zápětí uvádí o této normě úplné evidence několik skeptických formulací, jež ji značně relativizují.

Zatímco Carnap formuluje požadavek úplné evidence jako specifický princip induktivní logiky, Hempel si všímá, že to je naopak postulát, plynoucí z povahy deduktivního analytického vyplývání. Hempel podotýká, že v deduktivní logice je požadavek úplné evidence automaticky splněn,²⁰ že v deduktivně nomologické sys-

¹⁵ Uváděná Hempelova práce, 133–134.

¹⁶ A naopak, Carnap hovoří o vlastnostech i v kontextu statistického vysvětlení, viz pozn. 14.

¹⁷ Tamtéž, 137.

¹⁸ Tamtéž, citát z Carnapova díla *Logical Foundations of Probability*, Chicago 1950, str. 211.

¹⁹ Uváděná Hempelova práce, 138.

²⁰ Tamtéž, 139.

temizaci plyne explanandum logicky z explanans a je vzhledem k němu tak evidentní, že není možný žádný vyšší stupeň racionální hodnověrnosti.²¹ Tyto pronikavé Hempelovy poznámky odhalují, že představa úplné evidence pramení z deduktivního analytického vyplývání, a že působí v kontextu pravděpodobnostního vyplývání jako umělá norma.

Hempel dále podotýká, že požadavek úplné evidence je spíše zásadou pro aplikaci induktivní logiky, než aby byl principem samotné induktivní logiky.²²

V závěru své stati formuluje Hempel požadavek úplné evidence statistického vysvětlení jako historicky se vyvíjející požadavek, a znovu zdůrazňuje protikladnost deduktivního a statistického vysvětlení: „Avšak pojmy „dostatečně malé“ a „dostatečně velké“ (hodnověrnosti závěru statistického vyplývání — pozn. J. C.), jichž se zde dovoláváme, nemohou být nikterak konstruovány tak, jako by implikovaly existenci nějaké pevné pravděpodobnostní hodnoty, dejme tomu r , tak, že statistická systematizace bude splňovat požadavek racionální hodnověrnosti právě v případě, když pravděpodobnost s ní spojená převyšuje e . Norma racionální hodnověrnosti se bude měnit s kontextem, v němž je statistické systematizace užito. Pro explikaci logiky statistického vysvětlení, predikce a podobných argumentů by bylo tudíž uspokojivější explicitně zkonstruovat statistickou systematizaci jako schopnou stupňování. O evidenci e , uvedené v argumentu tohoto druhu, můžeme potom říci, že vysvětluje, predikuje, retródikuje nebo obecně řečeno systematizuje svůj „závěr“ h ve stupni r , kde r je induktivní podpora, kterou e poskytuje h . V tomto ohledu se statistická systematizace podstatně liší od svého deduktivně nomologického protikladu.“²³

Ale je-li tomu tak, jak může princip úplné evidence jednoznačně odpovídat na otázku dvojznačnosti statistického vysvětlení, jak Hempel na některých místech svého výkladu předpokládá?²⁴

A nezůstává v Hempelově výstavbě teorie statistického vysvětlení přece jen značný nános deduktivistického apriorismu, když Hempel píše: „Místo úplné evidence lze užít menší soustavy evidence, e_1 , za podmínky, že zbývající část úplné evidence, e_2 , není induktivně závažná pro hypotézu h , jejíž potvrzení má být stanoveno.“²⁵ Jak možno předem vědět, která část „úplné evidence“ je induktivně závažná?

Deduktivistický apriorismus se v Hempelově stati projevuje i v tom, že tak závažný typ genetické, s pravděpodobnostními vztahy úzce souvisící souvislosti, jakým je příčinná souvislost, Hempel probírá jako typ deduktivně nomologické systematizace.²⁶ V Hempelově výkladu kauzality se jeví kauzální procesy jako genetické pouze potud, pokud se týkají jedinečných událostí.²⁷ Naproti tomu kauzální vztah mezi celými druhy událostí se v Hempelově výkladu redukuje na ahistorický, ryze funkční vztah.²⁸

Závěr

Hempelovy vývody jasně odhalují, že statistický typ vědeckého vysvětlení, je zásadně složitějším typem vědeckého vysvětlení, než je typ deduktivně nomologického vědeckého vysvětlení. Všestrannou logickou a filosofickou analýzu statistického typu vědeckého vysvětlení brzdí pokusy přenášet do oblasti statistického vysvětlení umělé normy, pramenící z oblasti deduktivního vysvětlení. Je také zcela umělé chápat kauzalitu jako příklad deduktivního vysvětlení.

J. Cibulka

²¹ Tamtéž, 165.

²² Tamtéž, 138.

²³ Tamtéž, 165.

²⁴ Tamtéž, 139.

²⁵ Tamtéž, 138.

²⁶ Tamtéž, 101–107.

²⁷ Tamtéž, 102.

²⁸ Tamtéž, 101–102.

Revolučné premeny spoločnosti v posledných desaťročiach 20. stor. stavajú celkom znova otázku náboženstva, jeho charakteru, zdrojov a výsledkov jeho premien. Analýzou týchto otázok sa zaoberá J. A. Levada vo svojej práci *Sociálna podstata náboženstva* (J. A. Levada, *Sociálna príroda religii*, Izdatel'stvo „Nauka“ Moskva, 1965, 262).

A treba hneď poznamenať, že svojimi teoreticko-metodologickými východiskami, stavaním problémov a ich interpretáciou sa táto publikácia zaraďuje medzi najlepšie práce z teórie náboženstva a ateizmu. Svojou teoretickou úrovňou presahuje mnohé doteraz známe nám práce sovietskych autorov z danej oblasti.

Autor prekonáva doterajšie prístupy, ktoré mali globálny, povrchný charakter, ktoré redukovali mnohoznačnosť náboženstva na jeho triedne korene čo do jeho vzniku, na jeho triednu, reakčnú úlohu čo do jeho funkcie a na rovinu neustáleho úpadku čo do jeho zániku. Berie náboženstvo ako zložitý, rozporný sociálny systém s mnohými dimenziami a premenami.

Prvá časť knihy je venovaná kritike domarxistických interpretácií náboženstva, konkrétne — osvietenstva a nemeckej klasickej filozofie (Kanta, Hegela, Feuerbacha). Vyrovnáva sa v nej s „gnozeologickou“ koncepciou náboženstva, s jednostranným racionalizmom osvietencov 18. stor. Problém vzťahu rozumu a viery nevyriešili. Kant a Hegel sa snažili vyriešiť tento protiklad a prekonať racionalizmus osvietencov. Kant vidí v náboženstve regulatívny princíp rozumu (teoretického) a absolútny postulát vo forme mravného kategorického imperatívu pre orientáciu v správaní človeka (praktický rozum). Hegel chápe náboženstvo ako nevyhnutný dialektický stupeň poznania (absolútneho ducha). Náboženstvo ako nižší stupeň poznania je možno nahradiť filozofiou ako vyšším stupňom. Levada ukazuje, že Kant a Hegel svojimi koncepciami náboženstva

ostali v zájatí racionalistického prístupu. Ich názor na náboženstvo sa líši od názoru francúzskych osvietencov len tým, že náboženstvo nepostavili do protikladu rozumu, vede, ale považovali ho za jeden zo stupňov poznania.

Podrobuje kritické analýze aj koncepciu náboženstva Feuerbacha. Feuerbach sa síce snažil prekonať názor Hegela, jeho abstrakciu absolútneho ducha v mene konkrétneho života hmotného, citového individua. Jeho prístup k náboženstvu je antropologický, podstatu náboženstva vidí v projekcii ľudských vlastností a želaní na boha, v odcudzení ľudskej podstaty človeka od jeho konkrétnej individuálnej existencie. Podľa autora individuum Feuerbacha je rovnako produktom filozofickej abstrakcie ako aj osvietencov 18. stor. Ostal ako všetci pred ním len v oblasti filozofickej kritiky náboženstva.

Cez kritiku hlavne Hegelovej a Feuerbachovej koncepcie náboženstva Levada sa dostáva k interpretácii marxistickej predstavy náboženského odcudzenia, k otázke aktuálnej a široko diskutovanej tak v marxistickej ako aj nemarxistickej literatúre. Vychádza z Marxovho chápania odcudzenia vôbec, včítane náboženského odcudzenia. Myslím si, že správne a aktuálne zdôrazňuje, že korene a podstatu náboženského odcudzenia treba hľadať nie vo sfére činnosti ducha (Hegel), ani nie vo vlastnostiach, citoch človeka (Feuerbach), ani nie v podvedomých, iracionálnych faktoroch človeka (subjektivisticko-individualistické koncepcie človeka), ale v praktickej činnosti človeka, ľudstva. Podľa Marxa podstatou človeka je predmetná činnosť (prax). Z tohto hľadiska náboženstvo sa nám javí ako prevratná, zmystifikovaná aktivita, činnosť človeka ako predmetného subjektu (K. Kosík). Tento prístup umožňuje autorovi vidieť náboženský fenomén nielen ako fantastický, iluzívny, prevrátený obraz skutočnosti (doteraz bolo viacmenej tak vymedzované, jednostranne in-

terpretujúc hlavne Engelsove myšlienky), ale zároveň i ako súčasť štruktúry osobnosti človeka, sociálneho systému, bezprostredne či sprostredkované pôsobiace na jeho činnosť, sociálnu skutočnosť vôbec. V súvislosti s tým autor volí dve cesty funkcionálnej analýzy náboženstva:

1. od života k náboženstvu (funkčná závislosť náboženských predstáv od skutočnosti),

2. od náboženstva k životu (funkčná závislosť skutočnosti od náboženských predstáv, problém jednoty náboženského vedomia a správania veriaceho).

Východiskom analýzy z praktickej činnosti ľudí prekonáva úzky „gnozeologizmus“. Pozitívne prekonanie náboženstva potom sa nám javí viac problémom reálneho humanizmu, revolučnej praxe ako kritiky, ateistickej propagandy (nahradiť náboženstvo ako tmárstvo vedou [osvietenci], alebo ako nižší stupeň poznania stupňom vyšším — Hegel). Je to predovšetkým problém likvidácie sociálneho systému založeného na tovarovej výrobe, ktorý plodí rôzne formy odcudzenia (politické, ekonomické, náboženské a iné) a vytvorenia čo najhumánnejších medziludských vzťahov a duchovno-morálnych hodnôt.

Levada akcentuje u Marxa prechod od abstraktného individua (Feuerbach) ku konkrétnemu pojmu jednotlivca a spoločnosti; berie jednotlivca v rámci spoločenských vzťahov, delby práce atď. konkrétnej buržoáznej spoločnosti. Logicky aj problém odcudzenia sa mu u Marxa mení s abstraktno-humanistickej, univerzálnej, kozmickej podoby v konkrétnu sociálnu podobu. Pojem odcudzenia nepoužíva substancionálne, metafyzicky ako spredmetnené odcudzenie ľudskej podstaty. V takom zmysle nemá význam hovoriť o odcudzení, pojem odcudzenia stráca svoju funkčnosť a význam. Človek by bol vždy a všade odcudzený. Tento pojem konkretizuje na praktickú činnosť, konkrétne prácu robotníka v buržoáznej spoločnosti. Jeho likvidácia je zrelou a reálnou potrebou spoločnosti. Túto úlohu môže splniť socializmus.

Podľa Levadu problém odcudzenia v socialistickej spoločnosti zrejme neexistuje vo svojej podstate, preto ho v svojej práci ani nenastoluje. Tým eliminoval z náboženskej problematiky všeludskú, nadsociálnu, večne a stále živú antropologickú otázku (choroby, smrť, zmysel života atď.). Domnievam sa, že autor nedoceňuje význam týchto faktorov pre životnosť a silu náboženstva alebo ich redukuje jedine na ich sociálnu stránku.

V druhej časti svojej práce interpretuje autor náboženstvo ako sociálny jav. Za ústredný problém teoretickej kritiky náboženstva považuje analýzu tých foriem spoločenskej praxe, ktoré ho plodia a živia. Táto časť je nosnou časťou jeho práce a je aj najpodnetnejšia.

Levada vychádza zo skutočnosti, že v rôznych sociálnych systémoch cirkve rôznym spôsobom organizuje a usmerňuje myslenie, cítenie a správanie veriacich. Na konkrétnu analýzu náboženstva ako sociálneho javu nepostačuje mu filozofia, filozofická negácia náboženstva; predpokladá sociologický prístup, prechádza od globálneho pohľadu k diferencovanejšej, štruktúrálnu-funkcionálnej analýze náboženstva, jeho sociálnej podmienenosti.

Teoreticko-metodologicky vychádza z myšlienok Marxa a Engelsa, podľa ktorých náboženstvo, morálka a ostatné druhy ideológie v historickomaterialistickom chápaní strácajú zrejmosť samostatnosti, histórie mimo systému. Preto náboženstvo berie a interpretuje ako jeden z elementov sociálneho systému a ako také odráža — napriek jeho relatívne vysokej autonómnosti, uzavretosti, zotrvačnosti — štruktúru a organizáciu spoločnosti. Z tohto východiska je pochopiteľné, že náboženstvo nelokalizuje „rozumové“ individuum, na individuálnu psychiku, prežívanie, na neznáme, iracionálne štruktúry vedomia, naopak, podrobuje kritike všetky individuálnopsychologické koncepcie náboženstva. Podľa autora individuálne prežívanie, city mimo sociálneho systému nemôžu mať, ani nemajú náboženský charakter; náboženský charakter

dostávajú len v náboženskom systéme, t. j. v kontexte so sociálnym systémom.

Z hľadiska funkčného interpretuje náboženstvo ako jav, ktorý vznikol pre uspokojenie určitých potrieb spoločnosti. Funkcie náboženstva v spoločenskom systéme sa viažu nie na prirodzené potreby človeka, ale na potreby konkrétnych sociálnych systémov, napr. funkcia svätých ako regulátorov sociálnej činnosti. Autor sa nedomnieva, že by náboženstvo bolo nevyhnutným doplnkom každej obmedzenosti poznania, činnosti, regulácie spoločenského života.

Vychádzajúc z chápania náboženstva ako určitého systému, správne podrobuje kritike názory rôznych západných autorov, ktorí redukujú mnohoznačnosť náboženstva na jeho jednotlivé elementy, a ktoré ho skúmajú mimo spojitosti s ostatnými formami spoločenského vedomia a vzťahu k sociálnej štruktúre. Kritizuje najmä psychologické interpretácie, ktoré redukujú štruktúru náboženstva na emocionálny element. Podľa Levadu podstata náboženstva sa nezakladá na nijakom osobitnom náboženskom cite alebo psychickom „stave“ človeka. O cite ako vnútornom prežívaní, bez prejavu navonok a významu pre druhých ľudí, nie je možno hovoriť ako o náboženskom cite. Psychický stav človeka nemôže byť charakteristickým znakom existencie a zrodu náboženstva. City sú javom sociálnej skutočnosti, vždy sa viažu na určitý objekt, nimi človek vchádza do sveta vzťahu subjektu k vonkajšiemu svetu. Z toho autorovi vyplýva, že špecifika náboženského citu spočíva nie v nejakom zvláštnom psychickom stave, ale v osobitosti predmetu (boha), na ktorý je tento psychický stav orientovaný.

Levada vychádza z existencie dvoch rovin náboženstva:

1. semiotickej, t. j. náboženských predstáv, kategórií ako určitého semiotického systému znakov a jeho odlišnosti od systému vedy, umenia atď.

2. komunikačnej, t. j. stavania náboženského systému proti iným formám komuni-

kácie, iným prostriedkom regulácie činnosti sociálneho organizmu. Až na tej druhej rovine je možno rozlíšiť, čo je živé a čo mŕtve, čo činné, čo už len zvykom, tradíciou, čo duchom a čo len literou v náboženstve.

Z hľadiska analýzy týchto rovin zvláštnosť charakteru náboženstva spočíva nie v jeho sociálnom základe alebo v pozemských predobrazoch, ale v spôsobe činnosti, ktorá prenáša človeka do náboženského sveta fantázie a rituálnych spojení. Sociálny základ formovania a funkcionovania náboženského vedomia spočíva:

1. v spojitosti ľudskej činnosti s predmetným svetom, čo plodí prenášanie „subjektívnych“, ľudských atribútov na vonkajší svet,

2. v spojitosti individua s ľudským rodom, v ohraničenosti ľudských vzťahov a nezrelosti individua.

V ďalšej časti svojej knihy Levada sa zaoberá štruktúrou náboženského kultu a náboženskou ideológiou. Náboženskú ideológiu charakterizujú tieto znaky:

1. subjektivizácia vonkajšieho sveta,

2. vnucovanie jednotlivcovi a kolektívu ako „hotových“, „večných“ pravd, ktoré nie je možné analyzovať, verifikovať, ale prijať a plniť,

3. absolutizmus prejavujúci sa ako „posledná podstata“, „konečný cieľ“, „najvyšší zmysel“ atď.

Netradičné teoreticko-metodologické východiská umožňujú Levadovi vidieť náboženstvo ako zložitý, rozporný systém, nachádzať v ňom mnohé dimenzie a premenne (rozklad kultového komplexu, mystifikácia rytuaľov, prehodnocovanie významu náboženského systému, kultových textov, formalizácia rôznych kultov atď.) a neredukovať ho len na rovinu rastu alebo úpadku religionizity, počtu veriacich a pod.

Poslednú časť práce autor venuje problému sekularizácie. Ukazuje, že sekularizácia nie je utópia, ale evidentný jav. Deje sa v rôznych sociálnych podmienkach a rôznych rovinách, s rôznym podielom poli-

tických faktov, uvedomelosti na nej. Analyzuje podiel vedy, vedeckých vplyvov na sekularizáciu; vedecké poznatky poskytujú nový pohľad na svet, negujú náboženské predstavy. Avšak autor sa domnieva, že nijaký vedecký objav, fakt nemôže bezprostredne vyvrátiť náboženský systém, pretože teoretickopoznávacia úloha tvorí jadro náboženského systému. S týmto názorom autora treba plne súhlasiť, lebo náboženstvo má silu a životnosť nezávisle na svojej adekvátnosti.

Faktory spôsobujúce sekularizáciu hľadá v zmenách štruktúry spoločenského vedomia, vo formách medziludských vzťahov, v typoch regulácií sociálneho života. Tu problém vzťahu vedy a náboženstva vystupuje nie v rovine filozofickej abstrakcie a „hlúpej“ nekonečnosti tézy a antitézy, ale sprostredkované cez činnosť nás, spoločenskú prax, sociálny systém. V tejto rovine náboženstvo sa vytláča spolu s ostatnými skostnatenými, konzervatívnymi spôsobmi výroby a zodpovedajúcimi formami duchovnej kultúry.

Levada správne poukazuje na ten fakt, že neexistuje jednosmerný pohyb religiozity, čo sa týka jej zdrojov a výsledkov. Sekularizáciu chápe ako rozporný jav v tom zmysle, že ju zároveň doprevádza sakralizácia určitých sociálnych inštitúcií, ideológií. Ani v socialistickej spoločnosti nemá jednosmerný, cieľavedomý charakter a nevedie automaticky k vedeckým formám myslenia a komunistickej morálke. Tým podnetne poukazuje na problematičnosť samej sekularizácie a ateizmu.

Autor zameral svoju hlavnú pozornosť nie na hľadanie a predkladanie hotových právd, ale na tie metodologické problémy výskumu náboženstva ako sociálneho fenoménu, ktoré treba rozpracovávať pre ďalšie objasňovanie otázok teórie náboženstva a ateizmu. V tomto smere podnetná monografická práca Levadu je cenným príspevkom k riešeniu problematiky náboženstva a ateizmu.

Peter Prusák

POKUS O DEFINÍCIU EMPIRICKÉHO ZÁKONA

V prvom čísle 16. ročníka Filozofického časopisu vyšiel článok Vladimíra Hamana pod názvom *K definícii pojmu „empirický zákon“*. V článku sa autor pokúša o exaktnú definíciu empirického zákona a svoje úvahy ilustruje aj niekoľkými príkladmi. Článok svojou exaktnosťou vzbudzuje u čitateľa uznanie, no na druhej strane aj niektoré námietky a výhrady. Keďže problematika zákona má pre filozofiu a vedeckú metodológiu kľúčový význam, pokladám za potrebné uviesť na okraj tohto článku niekoľko kritických poznámok.

V anglickom resumé, ale aj na iných miestach Haman tvrdí, že jeho systém sa dá použiť v každej oblasti empirickej vedy, že jeho úvahy majú široký praktický dosah. V tomto bode, žiaľ, nemôžem s autorom súhlasiť. Akonáhle sa pokúsime

prakticky aplikovať jeho definície, kritériá a hľadiská, narážame na ťažkosti a nezrovnalosti.

Ak analyzujeme napr. zákon zotrvačnosti, vidíme, že hoci tento nachádza široké použitie v praxi, široké empirické a experimentálne potvrdenie, musíme v záujme pravdy priznať, že tento zákon pre nemožnosť úplnej izolácie telies od silového pôsobenia — nemá čisto empirický charakter, ale je čiastočne aj výsledkom idealizácie, zjednodušenia či zanedbania niektorých faktorov. Zhoda s pozorovaním, potvrdenie prognózy nie je teda postačujúcim kritériom pre empirický zákon.

Napriek snahe o exaktnosť v Hamanovom článku niet zmienky o tom, že by mohli byť rozdiely medzi empirickými a experimentálnymi zákonmi, medzi zákonom a závislosťou; v článku sa nedočítame