

Revolučné premeny spoločnosti v posledných desaťročiach 20. stor. stavajú celkom znova otázku náboženstva, jeho charakteru, zdrojov a výsledkov jeho premen. 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 osvietenecov 18. stor. Problém vzťahu rozumu a viery nevyriešili. Kant a Hegel sa snažili vyriešiť tento protiklad a prekonať racionalizmus osvietenecov. 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 zázatí racionalistického prístupu. Ich názor na náboženstvo sa líši od názoru francúzskych osvietenecov 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 osvietenecov 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, citech 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, zmysťifikovaná 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 sprostredkovane 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 tovarevej 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 všeľudskú, 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 theoretickej 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 podmienosti.

Theoreticko-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 Levada 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 rovín 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 rovín 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. subjektívizácia 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 rituálov, 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 netvorí 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 sprostredkovane 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.

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

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, cielavedomý charakter a nevedie automaticky k vedeckým formám myslenia a komunistickej morálke. Tým podnetne poukazuje na problematičnosť samej sekularizácie a ateizmu.

Autor zameril 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

prakticky aplikovať jeho definície, kritériá a hladiská, 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