

Nejvíce místa věnoval autor oddílu Současná protestantská teologie. Základní faktory nových teologických koncepcí shledává v měnícím se způsobu života lidí a ve změně společenského vědomí; ty si vyžadují nové prověření dosavadních filosoficko-teologických základů křesťanství. Z představitelů teologie krize jmenuje V. I. Garadža na prvním místě Kierkegaarda, píše zvláště o jeho kritice církve a o jeho pojetí víry jako paradoxu. Marxistické kritice je zde podrobena i Kierkegaardova filosofie. V jednotlivých kapitolách III. oddílu pak Garadža dále vysvětluje existenciální koncepci P. Tillicha, Bultmannova a Barthova pojetí víry, antropologizaci křesťanství u D. Bonhoeffera a J. Robinsona. Upozorňuje i na Bultmannovu interpretaci mýtu demytologizací pojatou antropologicky, „existenciálně“, nikoliv tradičně kosmologicky.

Poslední oddíl knihy jedná o problematice ekumenického hnutí a o protestantismu. Autor podává informace o historii i současnosti ekumenického hnutí (např. o jeho orientaci na sociální otázky, o jeho politické aktivitě), o Světové radě církví atd. Oddíl končí zprávou o IV. sjezdu Světové rady církví v Uppsale a o jeho programu.

Garadžova kniha je svědectvím zájmu sovětských autorů o filosofické a teologické koncepcce soudobého protestantismu, dokládá význam, který se připisuje jejich marxistické analýze a kritice.

Jaroslava Musilová

*Wolfgang Trillhaas: Religionsphilosophie; Walter de Gruyter, Berlin—New York 1972, 278 stran.*

Trillhaasova Filosofie náboženství vyšla v edici de Gruyterových učebnic (před časem tu byly vydány i jeho Dogmatika a Etika). Již to napovídá, že autorovi nešlo o volnější filosofické úvahy o náboženství (jaké můžeme číst např. v Hirschových Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie, vydaných v roce 1963 rovněž u de Gruytera), ale o ucelený výklad základních problémů uvažované disciplíny.

Ve své knize autor rozčlenil otázky filosofie náboženství do tří částí: I. Základy; II. Objektivace; III. Problémy intersubjektivit. V první části (kapitola 1.—3.) se zamýšlí především nad filosofií náboženství samou, jejím cílem a posláním, vztahem k některým dalším oborům. Trillhaas několikrát opakuje, že filosofie náboženství není teologická disciplína; spolu s dějiny náboženství, s psychologií a sociologií náboženství představuje vědu o náboženství. Jde jí o filosofickou interpretaci náboženství, jeho základních představ, pojmů, výpovědí, o řešení otázky smyslu náboženství, analýzu jeho řeči (výrazových prostředků) atp.

V této souvislosti autor uvažuje také o „otázce pravdy“ náboženství a „kritické funkci“ filosofie náboženství. Právem varuje před zjednodušováním této problematiky. Čtěl bych však zdůraznit, že vskutku kritická filosofie náboženství se bez pravdivostního hodnocení „výpovědi víry“ (pokud nejde o výpovědi, u nichž se ptáme spíše na správnost) neobejde — byť by se k němu dostávala třeba přes otázky, „jak dlouho má nějaké náboženství smysl“, „pokud mu lze věřit“ apod. Trillhaas sám ukazuje, že filosofie náboženství není nezávislá na filosofii; vždy předpokládá určitá ontologická a noetická stanoviska. To je dobře vidět i na takových koncepcích, které chtěly přispět k nalezení „čistého náboženství“, k jeho oddělení od mýtů a pověr. Proto také na druhé straně i „ateistické teze“ jsou nakonec vždy záležitostí celého filosofického systému (zde ovšem zůstáváme na půdě teorie). Filosofové se jistě mohou snažit dohodnout se o „základních úkolech filosofie náboženství“, ovšem jejich různá filosofická orientace bude nadále bránit „názorovému sjednocení“.

Každá úvaha o náboženství předpokládá, že se nějak vymezí sám pojem náboženství. O této složité otázce píše autor v druhé kapitole K fenomenologii náboženství. Má za to, že nejschůdnější cestu představuje fenomenologický popis. Podle Trillhaase jde v náboženství vždy o vztah člověka ke světu, v náboženství člověk vyjadřuje svůj poměr k tajemství světa, řeší otázku smyslu vlastního bytí, vyslovuje své naděje a očekávání; každé náboženství má svou antropologii, praxi (etiku), objektivaci (kult, ritus, ceremonie). Důležité je, dodává autor, aby takový popis respektoval všechny manifestace náboženství, aby se v něm každé náboženství mohlo poznat.

Závěrečná kapitola první části knihy je věnována dosavadnímu vývoji filosofování o náboženství. Autor rozlišuje filosofií náboženství předkritickou, skeptickou a kritickou. V kritické filosofií náboženství se prosazuje výše naznačený specifický přístup k náboženství, zdaleka tu už nejde jen o otázky pravdivosti a dokazatelnosti jednotlivých náboženských tezí. Trillhaas rovněž ukazuje, jak jednotlivá pojetí filosofie náboženství vyjadřovala rozdílné společenské historické situace. Autorův zájem o soudobé teologické koncepcce se v této části knihy projevuje mj. v dodatku, ve kterém se ptá, „zda je křesťanství náboženstvím“.

Nejobsáhlejší je druhá část knihy (str. 62—193). Její název i obsah autor zdůvodňuje ve čtvrté kapitole Subjektivita a objektivace: Každá víra je vírou v něco, každá náboženská úcta, ať už jde třeba o výraz lásky či strachu, se obrací k zvláštnímu předmětnému světu. Výklad o tomto „religiózním světě“ podává pak autor v 5. až 8. kapitole: Objektivace — božské; Bůh a svět; Bůh a člověk; Dobro a zlo. Pod těmito titulky se ovšem skrývá řada dílčích problémů, např. v rámci kapitoly Bůh a svět jsou oddíly: Religiózní výklad světa, Věčné a čas, Svaté a profánní. Autor znovu zdůrazňuje specifičnost přístupu filosofie náboženství k těmto otázkám. Např. konkrétní výpovědi o bohu (zda je jeden, či je jich více, zda se dává poznat prostřednictvím zjevení atp.) jsou věcí náboženství samého, resp. jeho teologie. Filosofii náboženství zajímá, jak lze víře v boha porozumět, co pro náboženství a člověka znamená víra v boha, řeč o bohu apod.

V kapitole Bůh a člověk (v oddílu Zanikání boha v lidskosti) Trillhaas rozebírá i pojem „ateismus“. Má za to, že při bližším zkoumání se ukáže, že nejde o pojem zcela jednoznačný. K jeho pokusu o rozlišení různých typů ateismu bych chtěl poznamenat alespoň to, že nepovažuji za správné řadit na jedné straně do stejné skupiny ateismus Marxův a „ateismus“ např. logických pozitivistů (Carnap, Schlick) a na druhé straně mluvit o Leninovi jen v souvislosti s typem ateismu, který je chápán jako záležitost ideologická, politická.

V třetí části knihy rozčlenil autor látku do dvou kapitol. V kapitole Náboženství ve společnosti se zaměřuje předně na otázku „zvláštnosti transcendentování k náboženství jako „společensví“, tj. „k religióznímu duchovnímu společensví“. Proto se v ní nakonec dostává i ke kategorii osamělosti, osamocení. Je zde i úvaha o pozicích náboženství a náboženských organizací v dnešní moderní společnosti.

Trillhaasův učebnicový výklad o filosofii náboženství uzavírá kapitola v celkovém pořadí desátá (a vůbec nejrozsáhlejší) — Řeč náboženství. Jde o problematiku, o které se v nemarkvistické literatuře o náboženství v poslední době dost píše, mnohdy se zjevnou snahou pomoci teologii a náboženství. V každém případě jde o otázky, kterým by i marxističtí autoři měli věnovat více pozornosti. Obsah Trillhaasovy kapitoly tu opět naznačím alespoň názvy jejich pěti oddílů: Co rozumíme náboženskou řečí? Řeč a mimojazykový výraz; Náboženská řeč jako jednání; Věcná přiměřenost a nepřiměřenost náboženské řeči. K problému mýtu; Mlčení.

V této anotaci jsem chtěl především ukázat, jak autor chápe filosofii náboženství, jaké problémy jí dává řešit. V této souvislosti učiníme ještě jednu poznámku. Při vlastní marxistické analýze náboženství se o filosofii náboženství (jako specifické disciplíně) většinou nemluví, i když se ovšem filosofická interpretace náboženství považuje za nevyhnutelný předpoklad vědeckého ateismu. Marxistická filosofie náboženství fakticky existuje, a proto se domnívám, že se zbytečně tohoto termínu zříkáme. Má myslím i v marxistické terminologii plné právo na existenci, stejně jako např. výrazy „sociologie náboženství“ či „psychologie náboženství“: máme jím co označit.

*Jiří Gabriel*

*Theodore F. Geraets: Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception; Martinus Nijhoff, La Haye 1971, "Phaenomenologica" 29, 212 pages.*

Après de nombreuses études, qu'on a consacré à l'analyse de l'œuvre philosophique de Maurice Merleau-Ponty, du vivant de ce dernier et après sa mort prématurée en 1961, et après la monographie fondamentale et bien connue d'Alphonse de Waelhens "Une philosophie de l'Ambiguïté", la monographie de Theodore F. Geraets, philosophe canadien, remplit une lacune sérieuse: l'auteur s'essaie d'y saisir l'intention fondamentale de la philosophie de Merleau-Ponty à partir de l'étude de sa genèse, c.-à-d. au plan historique. Son livre ne représente qu'une partie d'un travail plus vaste portant sur la philosophie de Merleau-Ponty.

Le premier chapitre („Les années de formation“) suit l'évolution intellectuelle du philosophe, ses années d'études, les influences — Brunschvicg, Bergson, Husserl (dont l'influence sur Merleau-Ponty était assez limitée à cette époque-là), ses études de psychologie (la „Gestaltpsychologie“, le behaviorisme, la psychanalyse), ses premières publications, son renoncement à la foi religieuse, la préparation du premier livre „La structure du comportement“ (achevé en 1938, publié en 1942). L'auteur analyse les publications peu connues du philosophe — „Christiannisme et Ressentiment“ (1935-sur la traduction française de „L'homme du ressentiment“ de Max Scheler), „Être et Avoir“ (1936-sur le livre de Gabriel Marcel), „J.-P. Sartre, L'Imagination“ (1933 compte rendu), intervention de Merleau-Ponty dans une discussion sur l'agrégation de philosophie (1938, pp. 131—133) et des textes inédits, mais très