

[Ferré, Frederick. Basic modern philosophy of religion]

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1973, vol. 22, iss. B20, pp. 154-149

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106609>

Access Date: 06. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

**Frederick Ferré: Basic Modern Philosophy of Religion; London 1968, 464 stran.**

Autor *Základů moderní filosofie náboženství* je americký filosof, vedoucí oddělení filosofie Dickinson College v Carlisle, Pensylvánie, který se na problematiku náboženství specializuje, jak o tom svědčí jeho předchozí práce *Language, Logic and God* (Jazyk, logika a Bůh) a *Exploring the Logic of Faith* (Zkoumání o logice víry).

Basic Modern Philosophy of Religion má charakter syntetizující učebnice filosofie náboženství. To se projevuje v uspořádání látky a zejména v jejím instruktivním podání, které nepředpokládá hlubších předběžných znalostí, vysvětluje (z pozice, kterou autor zastává) i základní filosofické otázky, takže je může pochopit i odborně méně školený čtenář, pokud je schopen sledovat filosofickoteoretický výklad určený vzdělanějším čtenářem. Za každou ze čtrnácti kapitol najde tento čtenář i seznam další doporučené literatury o probrané problematice.

V prvním díle objasňuje autor své pojetí náboženství, filosofie náboženství a metod zkoumání náboženství; v druhém díle probírá starší dějiny této problematiky od antiky a klasických „důkazů“ boží existence přes Humův skepticismus, Kantův dualismus čistého a praktického rozmyslu po kořeny existencialismu (Kierkegaard, Nietzsche), pozitivismu (Comte) a pragmatismu (James). Konečně třetí díl se zabývá soudobými problémy metanáboženské teorie, tak jak se autorovi jeví ve světle kulturní antropologie, freudistické psychologie, evolucionistické biologie, kosmologie a moderní logiky (logické analýzy jazyka). Část logickoanalytická spolu s poslední kapitolou tohoto dílu, nastiňující moderní podobu křesťanského teismu, tvoří vyvrcholení celé práce.

Filosofickometodologickým základem autorova přístupu je logický pozitivismus, příp. „analytická“ filosofie. To má závažný důsledek už při definování filosofie a náboženství v prvním díle knihy. Autor se v definicích vyhýbá jakýmkoli zmínkám o tom, že by filosofie a náboženství měly objektivní základ a charakterizuje je jen procesy vědomí samotného: „filosofie je způsob nejobsažnějšího a nejkritičtějšího myšlení“ (str. 14) a náboženství — „způsob nejobsažnějšího a nejintenzivnějšího hodnocení“ (str. 69). Obsažností (comprehensiveness) myslí autor všeobecnost, celostnost přístupu, který překračuje hranice speciálních věd; kritičností — nutnost dbát pravidel logiky (zásady konzistence, evidence a koherence) a intenzivností — „míru relativního hodnocení vědomých tužeb“ (str. 66), tak jak se projevuje skutečnou ochotou obětovat jeden hodnocený objekt druhému.

Nehledě ke zmíněnému nedostatku objektivního základu u obou těchto definic a jejich značné vágnosti, je definice náboženství nápadná zejména neobyčejnou šíří, která umožňuje, aby za „náboženství“ byl považován jakýkoli světový názor. Skutečně, podle profesora Ferrého je např. i komunismus náboženstvím pro ty, kteří „v dialektice dějin s její nevyhnutelností, s jejím totálním významem, s její mocí neosobní spravedlnosti“ (str. 81) vidí objekt nejvyššího hodnocení, kdežto pro „pragmatické“ komunisty, pro něž je nejdůležitější „vyšší životní úroveň národního státu“ (tamtéž), komunismus náboženstvím není. Ferré není schopen pochopit jednotu teoretické, hodnotící a praktické činnosti v komunismu (nehledě už k tomu, že „náboženským“ komunismem připisuje neoprávněně jakýsi historický fatalismus, víru v odosobněnou dialektiku dějin) — a ostatně v žádném světovém názoru — a proto musí komunisty dělit na „náboženské“ a „nenáboženské“. To ovšem vyplývá už nezbytně z novopozitivistického chápání filosofie a teorie jako ryze spekulativní, nehodnotící činnosti, která není světovým názorem, nýbrž jen metodou myšlení, jejímž základem v současnosti je analýza jazyka. Na druhé straně v „náboženství“ (= světovém názoru) je poznávací obsah do té míry podřízen hodnotící funkci, že se tento obsah v definici ani nepřipomíná.

Metodologii věnuje Ferré v celé knize mimořádnou pozornost. Jeho spis nepojednává tolik o náboženství (světovém názoru) jako spíše o „obsažném a kritickém posuzování náboženství“ (str. 22) a konečně o metodologii vůbec. Zejména tyto úvahy, ve kterých dominantní úlohu hraje Wittgensteinův a Schlickův „princip verifikace“ (srov. např. str. 340) a „verifikační analýza“, nejjasněji dokumentují autorovu novopozitivistickou pozici.

Přestože Ferré ztotožňuje náboženství se světovým názorem vůbec, zkoumá pak konkrétně *skutečné* náboženství, a to převážně teismus v křesťanské podobě. K tomu ho vede jak vlastní zájem, tak filosofická literatura, kterou v obsáhlé historicko-filosofické části rozebírá. Výběr této literatury přes zdánlivou objektivitu je značně jednostranný: konfrontuje ortodoxně náboženská hlediska převážně jen se subjek-

tivně idealistickým skepticismem a skutečně vědecké, marxistické kritice náboženství se vyhýbá. To plyne vlastně nutně z toho, že marxistická, vědecká filosofie (a jakýmkoliv důsledným materialismus) je pro autora jen jedním z náboženství, nikoliv protikladem jakéhokoli náboženství. Proto kromě zmínky, že Marx a marxisté považují náboženství za opium lidu a že cíle marxistů se nekryjí s cíli Fredericka Ferrého (str. 55), tu o marxismu nenajdeme nic. Ani Feuerbachovi, tomuto filosofovi náboženství par excellence, se nedostává přiměřené pozornosti. V historické části není o něm ani zmínka a jen zcela okrajově, v souvislosti s otázkou obsažnosti jazyka teismu, Ferré používá citátu z jeho *Podstaty křesťanství*, aby obhájil svou tezi, že teismus se neobejde bez pozitivních predikátů božské bytosti (str. 353).

Relativně neobjektivnější je autor tam, kde podrobně reprodukuje a probírá argumentaci starších (nematerialistických) autorů. Jde tu ovšem vždy o objektivitu popisnou, vytrženou ze sociálně historických souvislostí. Dějiny sporů o náboženství ho zajímají jako postupné tříbení logické argumentace o boží existenci a podstatu. Jiná historická zkoumání náboženství podceňuje, neboť, jak tvrdí, „způsob, jak nějaká idea vzniká, nemá žádný zvláštní vztah k její hodnotě“ (str. 85). Pokud se náboženství týká, redukuje nadto tento „způsob vzniku“ ještě na pouhou otázku, zda má primárně poznávací funkci, nebo zda je původně jen racionalizací mimoracionálních psychických hnutí. Problémy sociálně historických kořenů a sociálně historických funkcí pro něho prakticky neexistují.

Náboženství, praví Ferré, vychází mlčky ze dvou předpokladů: 1. z „víry, že označení předmět jeho zájmu má skutečně podstatný význam pro celý život jeho vyznavačů“ a 2. že „označený předmět uctívání je hoden neomezené nebo nejvyšší úcty“ (str. 93). Při zkoumání spolehlivosti základů, na kterých tyto nároky mohou spočívat, Ferré odmítá nekritickou slepou víru a „důkazy“ ze zjevení, uznává „mystickou zkušenost“ jako „potenciálně důležitý zdroj dat pro kritické úvahy o náboženství“ (str. 108) a zdůrazňuje nakonec „všeobecný význam kritického rozumu“ pro náboženské nároky. Kritérii kritického rozumu pro oprávněnost nějakého náboženství jsou pak 1. jeho efektivnost, tj. zda předmět nejintenzivnějšího uctívání je opravdu schopen uspokojovat základní tužby toho, kdo jej uctívá, a kohokoli, kdo by se nacházel ve stejných podmínkách; 2. jeho schopnost umožňovat integrální uspokojování dalších tužeb; 3. takové vlastnosti předmětu uctívání, aby mohl být vydáván za „nezbytné podstatný pro všechny druhy zkušeností, aniž přitom zužuje plnou hloubku a rozsah zkušenosti“ (str. 113); 4. Ferré konečně poukazuje na to, že teistická a četná jiná náboženství (nikoli všechna v jeho pojetí) předpokládají i reálnou existenci předmětu uctívání. Filosofickohistorická část i úvahy z hlediska přírodních věd a logickosemiotická analýza pak jsou autorovi materiálem pro hledání odpovědi na otázku, jak těmto nárokům vyhovuje teismus.

Výčet shora uvedených kritérií svědčí o tom, že autorovi jako logickému pozitivistovi nejde a nemůže jít o dokazování objektivní pravdy teorie (teismu), nýbrž o to, jak vyhovuje lidské „zkušenosti“, která je pojímána v subjektivně idealistickém duchu, takže se stírá hranice mezi realistickou a mystickou zkušeností.

Dalším důsledkem autorovy logickopozitivistické pozice je, že výsledky vědy se v jeho knize jeví jako neutrální vzhledem k tvrzením teismu. Příslušná kapitola v podobě formálně vtipné diskuse mezi naivně zbožným Simplikem, „moderním“ teistou Teofilem a ateistou Skeptikem má příznačný název *Slepá ulička vědy* a vyústuje do přesvědčení diskutujících, že pomocí výsledků vědy teismus nemůže být ani potvrzen, ani vyvrácen. To je možné proto, že „odpůrci“ se nakonec shodnou v tom, že přijímají novopozitivistické nedialektické odtrhávání vědy jakožto sféry empirie a teorií omezeného dosahu od „metafyziky“ jakožto sféry ryzí spekulace. Zvláštní (ve vědě) nemá žádný nutný vztah k všeobecnému (ve filosofii a světovém názoru).

Logická analýza náboženských (teistických) vět vede autora k závěru, že teistické výroky nejsou ani empirickými hypotézami, ani jen lingvistickými konvencemi; jelikož postrádají faktického obsahu, nemají kognitivního smyslu a nelze na ně uplatňovat princip verifikace významu (srov. str. 344–347). Význam těchto vět leží podle Ferrého v jiných rovinách, které odhaluje funkcionální analýza jazyka. Na základě této analýzy autor pak zjišťuje, že jazyk teismu má trojí funkci: 1. funkci *emotivní* („může vyvolávat napětí předtuchy a důležitosti, nálady pokory, pocity víry, ... vyjadřovat žal i odhodlanost, posvátnou bázeň i bezmeznou úctu“ – str. 351); 2. funkci *postojovou* („konativní“, vede k „aktivnímu přijetí určitého celého způsobu života“, implikuje „připravenost vyhradit nejintenzivnějším a nejobsažnějším hodno-

tám daného náboženství místo nejvyšší priority“ — str. 355); 3. funkci *quasi-kognitivní* (vyjadřuje „hrubé antropomorfní predikáty« základních obrazů teismu“ a teprve tím umožňuje, aby vznikla funkce emotivní a postojová — str. 362).

Tím, že autor emotivní a postojovou funkci náboženství staví na chatrný základ *quasi-kognitivní* (tedy nikoli skutečně kognitivní) funkce, ohrožuje chtěnechtě ovšem teoreticky samy základy náboženství, které — jak uvidíme — pak zachraňuje poukazem na vnitřní potřeby člověka. Ferré vidí, že v teismu tyto základy tvoří určité představy (imagery), jejichž jádro tvoří „bůh“. Tyto představy jsou primární vzhledem k veškerému dalšímu ideovému obsahu teismu: vzhledem k jeho teorii, historickým tvrzením, empirickým hypotézám i rituálním a morálním příkazům.

Autor v dalším ukazuje, že náboženský jazyk, přestože se sám nepodřizuje pravidlům kognitivního zkoumání, může k tomuto druhu zkoumání „přispívat“. „Teistické výroky, přestože nejsou falsifikabilní (vyvratitelné) a tudíž nejsou výpověďmi, hrají skutečně určitou roli v myšlení: symbolizují naše nejhlubší postoje, »způsoby nazírání«, nebo (podle uměle vytvořeného slova, které se nyní užívá) *blíky*, od kterých závisí sama možnost popisů a explanací“ (str. 367). Jazyk teismu (a kteréhokoli jiného náboženství nebo světového názoru v pojetí Ferrého) má tudíž heuristickou funkci a může tak vést nejen naše city a chování, ale též naše myšlení.

Uvědomíme-li si, že „náboženství“ je u Ferrého totožné se světovým názorem, tak pro marxistu tento poukaz na heuristický význam nepřináší nic nového. „Zásadou“ pozitivismu (včetně logického) je, že zpochybňováním objektivního materiálního základu teoretického a zejména filosofického myšlení snižuje poznávací význam tohoto myšlení, a tím ovšem umísťuje všechny filosofické („metafyzické“) teorie a světové názory bez rozdílu do stejné pozice neverifikovatelnosti a nefalsifikovatelnosti, „tudíž“ nevědeckosti. Všechny jsou „náboženstvím“ a mohou tedy sice „přispět“ poznání, ale samy žádných kritérií objektivnosti nemají. Tato kritika novopozitivismu jen zdánlivě postihuje všechny světové názory bez rozdílu. Fakticky je *skutečné* náboženství, pokud si nečiní nárok na vědeckou verifikovatelnost, pro novopozitivisty jako vnitřní lidské potřebu zcela přijatelné. Nepřijatelná je pro ně jen myšlenka obsahového spojení světového názoru („náboženství“) s vědou; vědecký světový názor musí pro ně být *contradictio in adiecto*.

Ferré uznává, že kognitivní kritéria teismu (kritérium 1. adekvátnosti dané teoretické struktury neomezeného rozsahu teocentrickému modelu, 2. její schopnost zahrnovat zkušenosti všeho druhu, 3. její vnitřní koherence) jsou značně vágní a nepřesná. Avšak na obranu teismu uvádí, že prý „jiné metafyzické modely“ na tom nejsou nijak lépe. „Typ pochopení, který nám poskytují metafyzické modely, a teorie je podstatně méně závazný než mohou být jiné typy“ (str. 387), tj. „symbolické abstrakce“, „empirické hypotézy“ nebo „omezené teorie“ (teorie omezeného dosahu). Ferré zde opět uvádí novopozitivistický argument, že „metafyzické teorie“ na rozdíl od „empirických hypotéz“ a teorií omezeného dosahu nepodléhají verifikační analýze.

V těchto úvahách je zmíněná „závaznost“ už všeobecně oslabena subjektivně idealistickým pojetím „typů pochopení“ jako „zavedení pořádku nebo formy“ do toho, co je „nám dáno“ (str. 388). Ani tento „pořádek“, ani „co je nám dáno“ není pojato jako odraz objektivní skutečnosti, která nezávisí na lidském vědomí. A závaznost empirických věd se jeví jen jako *relativně větší*, neboť nemůže překročit mez hypotetičnosti.

Ferré však nepokládá náboženství prostě za druh „metafyzické“ teorie. Objektivistické pojmání teorie jako ryze spekulativní a nehodnotící soustavy ho vede k tomu, že chápe „náboženskou obraznost“ jako zvláštní, ještě vyšší typ „chápání“ světa. Jeho specifikum vidí v tom, že odpovídá na otázky, které neklade teorie, nýbrž *prakticky činný* člověk; a to jsou otázky hodnocení, otázky základního dobra a zla. „*Jestliže* pochopení má vůbec být kdy úplně, musí jít nad čistě teoretické úvahy a spojovat 1. nejpřísnější kritéria teoretického úspěchu s 2. hodnotovým soudem, že takovéto teoretické úspěchy jsou takovými, jakými mají být“ (str. 395). Podle Ferrého teistický model jakožto náboženská představa je druhem symbolismu, který může těm, kteří jej přijímají, sloužit k překonání nebezpečí hodnotové libovůle a teoretické cizoty a chaotičnosti. Tuto funkci se pokouší plnit tak, že „vydává to, co je nejlepší, také jako to, co je nejdůležitější, a líčí »surovou« skutečnost ne prostě jako »surovou«, nýbrž spíše proto, aby ukázal účelnost, která je jejím konečným ospravedlněním“ (str. 395). Integrovaní funkce teismu (a jakéhokoli světového názoru) v pojetí autora je tedy vynucována jen vnitřní potřebou člověka, nikoli objektivní skutečností.

Ještě jasněji to vyplývá z kapitoly, která se zamýšlí nad vztahem teistických představ k pravdě (str. 396 a d.). Být pravdivý znamená podle Ferrého, že objekt (o kterém se říká, že je pravdivý) „nemusí být korigován, nepotřebuje opravy, je (ve svém specifickém kontextu) spolehlivý“ (str. 397); „pravdivé“ je „co nezklame, co člověka nenechá na holičkách vzhledem k jeho zájmům“ (tamtéž). Korespondenční a koherenční pojetí pravdy subsumuje autor jako zvláštní případy pojmové spolehlivosti pod shora uvedené krajně neurčité a široké vymezení a v tomto smyslu obě tato pojetí „uznává“. V korespondenční teorii ovšem nechápe *realitu*, tento od této teorie neodmyslitelný pojem, ve smyslu předmětu odrazu, který je na vědomí nezávislý. V souladu s neopozitivismem říká naopak, že „věci« nejsou nikterak oddělené od »myšlenek«, nýbrž jsou také zahrnuty do mentality, která zahrnuje veškerou zkušenost“ (str. 398). Od tohoto popírání *objektivnosti* věci pak přechází nenápadně — a nelogicky, protože to není vůbec problém — k otázce, čím realita je *pro nás*. „V jistém smyslu tedy pojmová spolehlivost určuje, co »realita« pro nás bude znamenat, právě tak, jak realita sama určuje, co se osvědčí jako pojmově spolehlivé“ (str. 398); nebo: „to, co považujeme za pravdivé, musí být určeno samotnou realitou, právě tak jak to, co chápeme jako »realitu«, musí být neustále určováno tím, co pokládáme za pravdivé“ (tamtéž). A nakonec ujišťuje, že tento kruh není žádný *circulus viciousus*, dokud „nekonečný proces zkoušení spolehlivosti našich pojmů v co největší šíři pokračuje“ (str. 399). Autora neznepokojuje myšlenka, že toto „pokračování“ by bylo nesmyslné, nebýt jeho cíle, kterým je postihování *objektivní* reality.

Subjektivizace kategorie pravdy je ovšem velice důležitým prostředkem opravování náboženství. Umožňuje aplikovat kategorii pravdy v pozitivním smyslu vzhledem ke všem „způsobům chápání“ včetně roviny náboženských představ. Jelikož Ferré ví, že pro teismus je „věci nejvyšší hodnoty“ neverifikovatelná představa objektivní existence boha, nechápe „náboženskou pravdu“ jako „omezené“ teoretickou, nýbrž jako otázku *naděje* a *víry*. Tato pravda „není otázkou teorie, nýbrž vášnivě hodnotové angažovanosti“ (str. 403). Profesor Ferré, který chce být přísným vědcem, tu na jedinou od logického pozitivismu musí přskočit k „otci“ existencialismu Kierkegaardovi a jeho postulování boha z „kategorie zoufalství“ a vnitřní potřeby člověka.

Při tomto uznávání „náboženské pravdy“ zůstává v autorovi dost z pozitivistického agnosticismu, aby konstatoval, že „kritéria pravdy v této sféře jsou příliš nejistá, aby připouštěla jakoukoli náboženskou aroganci“ (str. 405). Přimlouvá se tudíž za to, „uznat ochotně pravou, trvalou pravdu“, která je obsažena i v jinak neslučitelných „náboženských“ (= světonázorových) modelech, šifit ducha ekumenismu a vzájemné úcty, který by byl schopen „překračovat a hranice křesťanství a samotného teismu“. — Přes iluzornost těchto úvah, které nepostihují skutečnost, že světonázorové rozpory jsou odrazem rozporů třídních a tudíž v podstatě nesmiřitelné, je třeba ocenit kladně jejich vyústění do sympatického požadavku sblížení lidí na základě společné péče o „ty hodnoty, které posilují naděje společného přežití na naší malé a ohrožené planetě“ (str. 406).

Ekumenické a modernizační úsilí charakterizuje i poslední kapitolu, věnovanou reformě křesťanského teismu. Ferré chce zbavit křesťanský model prvků (tradovaných i Novým zákonem), které zjevně odporují humanismu: předsudků proti židům a ženám, pojetí boha jako mstivé bytosti, obhajoby útisku, věčného zatracení atd. Místo toho chce uplatňovat to, v čem vidí dominantní motiv tohoto náboženství, motiv *agape* (lásky). To by podle Ferrého mělo implikovat i o znalosti opené úsilí o odstranění sociálních zel. Křesťanský bůh by měl být bohem lásky v té míře, v jaké to napovídá Kristova smrt. Ferré to chápe tak, že klasický teistický bůh umírá, aby spasil lidstvo. „Křesťanství je tedy věrné svému vlastnímu evangeliu svobody, života a radikální lásky jenom tehdy, je-li a-teistické“ (str. 416). Autorovi tu ovšem nejde o to, čemu se oprávněně a běžně říká ateismus, nýbrž o jakési „rozpuštění“ boha ve světě, takže se „překlene“ propast mezi posvátným a světským. Křesťanství se díky principu „agape“ má stát „svobodomyšlným, přívětivým a přesto naprosto seriózním“, zabývat se rozvojem člověka a přece se pozvedat nad „přízemní hedonistický egoismus, vnést ucelený smysl do lidského života“ atd. (srov. str. 417). Takto reformovaný křesťanský model by podle přesvědčení profesora Ferrého byl „stejně obhajitelný, ne-li obhajitelnější než mnohý z jeho soudobých konkurentů“ (tamtéž). I kdyby církev tuto koncepci nepřijala, model „agape“ by byl životaschopný jako „filosofie života, ušlechtilé »soukromé náboženství«, které spíše z křesťanství vyvěrá, než aby bylo součástí života křesťanské církve“ (tamtéž).

Vztah teistického modelu k filosofickým systémům vidí Ferré tak, že tomuto

modelu mohou sloužit různé teorie, např. platonismus, aristotelismus, hegeliánství i whiteheadovská nebo wittgensteinovská filosofie. Autor nesouhlasí se soudobými pokusy „překládat“ jazyk Nového zákona do řeči heideggerovského existencialismu, lidské psychologie nebo konečně do řeči politiky. Za nejústrojnější pokládá spojení křesťanského modelu s filosofií A. N. Whiteheada. Bůh se tu jeví jako zdroj určitosti ve vesmíru, jako „nejvyšší vesmírná libovůle“, ve které se projevuje „řád integritnosti“ (str. 432–433) a zároveň jako ohnisko hodnoty, podněcovatel („a starší druh) v nekonečném hledání stále bohatších rovin tvůrčího uspokojení“ (str. 433). Ferré zdůrazňuje jako přednost Whiteheadova pojetí, že staví „měnlivý a v podstatě relativní pojem boha... na místo ledového absolutna Platónova a Aristotelova“ a domnívá se, že to „formální strukturou odpovídá *mnohem* více biblickému modelu než teorie tradiční“ (str. 434).

Souhrnem lze říci, že kniha Ferrého je jedním z mnoha děl, které se snaží o smíření náboženství s vědou na základě novodobých směrů buržoazní ideologie. Tím také přizpůsobuje náboženství mentalitě vědeckých (zejména vědeckých) inteligencí, jaká odpovídá podmínkám vědeckotechnického pokroku ve vyspělých zemích Západu. Autorova částečná nezávislost na dogmatice užšího církevního ražení je základnímu cíli obhajoby náboženství podřízena. Jeho novopozitivistická pozice, zvláště strohé, nedialektické oddělování roviny „empirických hypotéz“ a teorií omezeného dosahu jakožto podléhajících verifikační analýze od „metafyzických“ teorií této analýze „nepodléhajících“, spojování „metafyzických“ teorií s náboženskými představami pod společnou hlavičkou neverifikovatelnosti a nefalsifikovatelnosti, přiřazování hodnotící a praktické činnosti člověka k neverifikovatelné a „nefalsifikovatelné“ náboženské oblasti, to vše vede na jedné straně k všeobecnému popření místa vědy ve světových názorech, k jejich všeobecné redukci na „náboženství“. Na straně druhé – spojováním takto chápaného „náboženství“ s procesy hodnocení a potřebami „nenasytného“, orientaci hledajícího vědomí – je také (a především) *skutečně* náboženství prohlášováno za lidskou nezbytnost. Přesunem důrazu z objektivního na subjektivní „překonává“ Ferré rozpor mezi logickým pozitivismem a náboženskou filosofií, např. neotomismem: přesvědčení, že teismus nelze verifikovat ani falsifikovat, mu není zábranou, aby jej nevyznával stejně jako ten, kdo věří v objektivní dokazatelnost boží existence. A jelikož podle profesora Ferrého tradiční křesťanství po jistých modernizacích naprosto vyhovuje potřebám soudobého člověka, obhajuje je autor jako nosnou základnu jeho světového názoru.

Recenzovaná kniha je dalším dokladem toho, že jakýkoli idealismus, i přísně vědecky se tváříci subjektivní idealismus neopozitivismu, svým popřením možnosti vědy v oblasti světového názoru otevírá široce dveře fideismu. Pozitivní hodnotu knihy je možno spatřovat jednak v náznamech politických, směřujících zřetelně k mírovému soužití, jednak (a hlavně) v podnětné aplikaci semiotické analýzy na jazyk teismu. Odloučena od logickopozitivistického filosofického základu může se tato metoda stát platnou součástí vědecké kritiky náboženství.

**Alfred Schütz: Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit;** Martinus Nijhoff, Den Haag 1971, 426 Seiten.

Trozd aller inneren Einheit enthält das vorliegende Buch mannigfaltige Themenkreise und es stellt bisher nur den ersten Band der vorgesehenen dreibändigen deutschen Ausgabe dar (die englische Erstausgabe in demselben Verlag: vol. I – The Problem of social reality, vol. II – Studies in social theory, vol. III – Studies in Phenomenological Philosophy). Aus diesen Gründen müssen wir unsere Besprechung auf ein kurzes Porträt des Verfassers und auf einige Schwerpunkte des ersten Bandes beschränken. So kann man auch das Vorwort von H. L. Van Breda, die Einführung von Aron Gurwitsch (38 Seiten) und das Nachwort zur Übersetzung von B. Luckmann und R. Grathoff erwähnen.

Alfred Schütz (1899–1959) in gewissem Maße verkörpert eine Synthese zwischen der europäischen (besonders der deutschen) und der nordamerikanischen Denktradition. Er ist in Wien geboren, wo er dann Sozial- und Rechtswissenschaften studierte, wurde besonders durch die Streite um die Natur- und Geisteswissenschaften beeindruckt (Dilthey, Rickert, Max Weber), in Freiburg gehörte er zum engeren Kreis der Schüler von Husserl. Sein Hauptwerk – „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie“ (Wien 1932, 2. Ausg. 1960) –