

Apologie o sobě samé vědoucí religionistiky aneb Kritika vakuované jednotné vědy (polemika s Evou Klocovou)

Vojtěch Kaše, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: vojtech.kase@seznam.cz

Úvod

V posledním čísle časopisu *Sacra* vyšel článek „Možnost univerzální definice náboženství: Širší kontext problému“ od Evy Klocové, jehož cílem bylo zakotvení problémů vyplývajících z nejasnosti a nejednoznačnosti předmětu studia religionistiky a jeho definice v hlubších souvislostech.

V následujícím textu se pokusím proti autorce argumentovat, že (1) ačkoli se v textu věnuje problematice definic, užívá několik klíčových pojmů značně problematicky, a že (2) se vymezuje vůči několika postavám, z jejichž textů vyvozuje generalizující závěry, které jsou samotným autorům v podstatě cizí. Těmi pojmy jsou věda, teorie vědy/filosofie vědy/metavěda a postmodernismus, těmi jmény jsou Edward Said, Talal Asad, Jonathan Z. Smith a Břetislav Horyna.

Věda a její struktura

Velkou roli hrají ve vědě definice a u těch plní významnou úlohu účel. Od toho je však nutné podle autorky odhlédnout a „představit si vědu jako systém či instituci v ideální podobě, tedy, řečeno metaforicky – visící ve vakuu“ (Klocová 2010: 81). Autorka uvádí, že z hlediska funkce je vědu možné popsat „jako jakýsi rozšířený sdílený kognitivní systém lidstva“ (82). Zdrojem její teorie a metodologie je především filosofie pozitivismu a novopozitivismu. Jejím cílem je vytváření a kumulování objektivního a pozitivního poznání faktů světa (85).

To je značně abstraktní představa vědy – jde zde jakoby o jakousi platónskou ideu. Přitom je zřejmé – a autorka si toho je vědoma –, že základní principy a pravidla vědecké práce (např. kvantifikace poznatků, metoda indukce, falzifikovatelnost, konsilience) jsou historicky podmíněné (82). To znamená, že je vytvářeli zcela konkrétní lidé, kteří měli zcela konkrétní cíle.

Jedním z autorkou zmiňovaných pravidel je princip konsilience prosazovaný Edwardem O. Wilsonem (2000), podle něž je třeba směřovat k absolutní jednotě vědění. Té se ale doposud nepodařilo dosáhnout ani na rovině fyziky, natožpak v případech tzv. věd humanitních. I v případech přírodních věd je zde problém s nejednotnou axiomatizací, která navíc musí být dávana vědě zvenčí, z jiné oblasti vědění – jednotná věda by to vše musela obsahovat, musela by být jednotným systémem, který sám dokáže své vlastní axiomy, což je, dotaženo do důsledku, problém Gödelova důkazu (Gödel 1999: 84–126).

Proti tomu hájím předpoklad, že různé disciplíny (jako třeba religionistika), které mohou nést legitimně označení věda, neboť respektují základní principy

vědecké racionality, jež vychází především z řecké filosofie, evropské renesance a osvícenství, mohou nakonec čerpat z různých východisek a sledovat různé cíle. Proč je tento předpoklad důležitý, naznačuje i jedna z možných typologií tzv. kulturních věd, kterou uvádí Břetislav Horyna: Zaprvé jsou zde vědy tematizující kulturu jako samostatný předmět s důrazem na antropologická hlediska: kulturní antropologie, etologie, kognitivní vědy a oblasti biologie, které se zabývají člověkem (binárnost genetické a kulturně předané informace); zadruhé vědy zabývající se studiem specifických kultur: etnologie, etnografie, sociální psychologie, kulturně srovnávací psychologie, filologické a literárně teoretické disciplíny; zatřetí sociologie, historie a politologie; začtvrté lingvistika, ekonomie, právo, psychologie, s jejichž kulturním rozměrem si nikdo příliš neví rady (Horyna 2007: 11).

Kam by např. podle této typologie náležela religionistika, na to je těžké odpovědět. Připustí-li se ale možnost nějaké takové typologie, otevírá se tím řada dalších otázek, k jejichž uspokojivému nastolení je potřebná rozvinutá metavěda.

Problém vztahu vědy, metavědy a vnějších determinant

Jak jsem uvedl výše, autorka spatřuje hlavní zdroj teorie a metodologie vědy ve filosofii pozitivismu a novopozitivismu. Přehodnocování těchto zdrojů by podle ní nemělo být vlastní součástí vědecké práce, nýbrž patří právě na vyšší úroveň metavědy. Tedy „jakkoliv si lidé, kteří se vědě věnují, mohou uvědomovat problémy spojené s historickým vývojem vědy či se sociální organizací vědy, vlastní vědecké práci by tyto postoje a úvahy měly být cizí“ (84). K ilustraci této problematiky užívá autorka v závěru hokejovou metaforu.

Podle ní „je nutné rozlišovat mezi situací komentování hokejového zápasu u televize s půllitrem v ruce, mezi samotným hraním hokeje podle platných pravidel a mezi vytvářením těchto pravidel“ (85). Hokejem je zde patrně míněna věda, stanovováním pravidel metavěda. Co je ale míněno komentováním hokeje u televize s půllitrem v ruce? Patrně třetí vrstva celé struktury, a to úroveň pozorovatele či konzumenta vědy, které autorka bohužel nevěnuje pozornost, přestože i tato úroveň vědu do značné míry určuje (neboť z pozorovatele a konzumenta se stává zákazník, ze zákazníka investor atd. – externí determinanty vědy), což by filosofie vědy také měla reflektovat. Rovněž je zajímavé, že zde autorka nepíše o *divákovi, hráči a zakladateli hry* či *tvůrci pravidel*, ale o *sledování, hraní a vytváření pravidel* – to souvisí s autorčíným abstraktním pojetím vědy.

Ne relativizuje však sama tato metafora to, co s její pomocí chce autorka demonstrovat, totiž možnost principiálního oddělování úrovně vědy, metavědy a sledování vědy? Zdá se totiž, že onen „vylidněný diskurs“ ideální vědy a ideálního hokeje může být snad přesvědčivý pouze pro diváka s půllitrem piva v ruce, který si neuvědomuje, že pokud by to nedělal, jednou by možná vydělal dost peněz na to, aby si hokejový tým zakoupil, případně získal vliv v Mezinárodní hokejové federaci, měnil pravidla tak, aby pro zbylé diváky s půllitry byla z hokeje stále atraktivní podívaná, a nalákal je k zakoupení vstupenek na zápasy svého týmu.

Problémy by šlo rozvádět dále. Pouze shrnu, že oproti autorce se domnívám, že rovinu hraní hokeje, rovinu vytváření pravidel hry a její sledování u televize nelze principiálně oddělovat a vytvářet jakési ideální typy, neboť všechny tyto aktivity jsou na sobě závislé: Hráči hrají hokej z nějakého zvláštního osobního

popudu a rozhodli se aspoň do určité míry respektovat pravidla, která jim tvůrci hry předkládají. Tato pravidla jsou ale ovlivněna do značné míry tím, že se snaží napomoci tomu, aby bylo sledování hokeje v televizi divácky atraktivní (například padá-li málo branek, ustanoví se pravidlo o nižší povolené velikosti brankářské výstroje) atd. Kruh se uzavírá.

Obrat k jazyku a postmodernismus

Podle autorky někteří autoři ovlivnění postmodernismem odmítají existenci náboženství ve světě. Jako příklad uvádí Talala Asada a Jonathana Z. Smithe (83). V jakém smyslu je možné rozumět spojení „existence náboženství ve světě“? Nedovedu si představit jiné vysvětlení než v intencích izomorfního pojetí světa a jazyka souvisejícího s referenčním pojetím významu, tak jak ho rozvíjeli novopozitivisté. Tato koncepce ale naráží na řadu problémů, na které poukázal především Wittgenstein po svém návratu k filosofii, když oproti původnímu izomorfismu začal rozpracovávat tzv. „using theory of language“ (Lycan 2000: 76–85), koncepci „řečových her“ (Wittgenstein 1993).

Právě Wittgensteina zde zmiňuji proto, abych ukázal, že popírání existence nějakého pojmu ve světě nijak nesouvisí s postmodernismem, ale naopak velmi úzce se samotnými kořeny novopozitivismu, v němž autorka spatřuje hlavní filosofický zdroj současné vědy. Tento vývoj ale Wittgensteinovými *Filosofickými zkoumánými* nekončil, ba naopak, po 2. světové válce pokračoval tzv. *druhým kolem obratu k jazyku* (srov. Peregrin 1998), pro které se užívá nikoli označení postmoderní filosofie ale postanalytická filosofie (Peregrin 2005). Autorem, kterého je třeba v této souvislosti zmínit, je především Willard Van Orman Quine.

Aniž bych snižoval význam novopozitivismu a s ním souvisejících naturalistických přístupů v religionistice, jejich explikační sílu v konkrétních problémech a to, že mohou vést k hlubšímu pochopení základů náboženského jednání, rozhodně se nedomnívám, že by měly vést k nějakému základnímu přehodnocení přístupu k té religionistické empirii, která je distribuována jazykem, totiž k náboženským jazykovým vyjádřením a posvátným textům. Zde referenční pojetí významu, které má snad svoji uplatnitelnost v praktickém provozu přírodních věd, příliš nepomůže. Pojmy zde nelze v rámci paradigmatu na dané úrovni prostě jednou nadefinovat a pak je v tom významu používat, spíše je třeba neustále reflektovat jejich vztah k dalším pojmům a jejich historické i současné užívání. Antropologové někdy rozlišují mezi etickým a emickým slovníkem. V tomto rozlišení je slovo náboženství původně emický výraz později užitý eticky. Při této pozdější etické aplikaci vzniká např. problém, na který v návaznosti na Wittgensteina upozornil výše zmíněný Willard Van Orman Quine, a to na slavném příkladu s výrazem *gavagai*.

Podobně jako se jazykovědec, který se učí jazyk nějakého nezbádaného kmene, když se objeví králík, domorodců ukázáním ptá na odpovídající výraz v jejich jazyce a získává od nich odpověď *gavagai*, přičemž nemůže definitivně rozhodnout, zda domorodec míní králíka, momentální stav králíka nebo neoddělitelnou část králíka (Quine 1964: 26–79), tak se tento badatel, když je svědkem nějakého zvláštního chování domorodců, které ve své původní kultuře označuje za náboženské, může i v tomto případě ptát na odpovídající výraz. To je vlastně případ obecně poosvícenského tázání se po náboženství jakékoli jiné kultury než křesťanské,

kteřá dospěla k pojmu přirozeného náboženství, jež otázku po náboženství v jiných kulturách legitimizoval. Tak Evropan „ví“, že o náboženství jde všude tam, kde Řek použije výraz *thréskeia* (náboženský příkaz, bohoslužba), *latreía* (služba za úplatu, kultická služba) či *sébas* (posvátná úcta), Arab *dín* (mrav, zvyk) a Ind *dharma* či *dhamma* (normativní pravda, neotřesitelný základ světa) (srov. Horyna 1993: 22). Ale podobně jako v příkladě králíka, ani zde nemůže nikdy definitivně rozhodnout, v jakém rozsahu se významy těchto pojmů opravdu překrývají! Jinými slovy: k zodpovědné vědecké práci bude náležet to, že tuto skutečnost bude opakovaně reflektovat. Tedy jakákoli podoba izomorfismu světa a jazyka, referenční teorie významu či externalismus, což jsou koncepce, pouze v nichž dává význam spojení „existence náboženství ve světě“, badateli potýkajícímu se s těmito problémy příliš nepomohou.

Z výše uvedeného pak také vyplývá, že upozornění na tyto základní problémy s pochopením jazyka nemá co dělat s vágním pojmem postmodernismus, který autorka opakovaně v souvislosti s nimi používá, ale že jde o problémy, které v angloamerickém prostoru vstaly právě v souvislosti s logickým pozitivismem, z jehož zdrojů autorka údajně vychází. Čili pokud se autoři, které autorka zmiňuje a kteří vychází z angloamerického intelektuálního prostředí, vyjadřují v tom smyslu, že náboženství je badatelským konstruktem (např. Smith 1988: xi) a není možné je universálně definovat (např. Asad 1993: 30), nemíní tím nic jako neexistenci náboženství ve světě, ale pouze to, že význam pojmu náboženství je podmíněn konstruováním významů ve smyslu řečové hry (Wittgenstein) a nerozhodnutelností překladu (Quine), neboť zcela v intenci domýšlení problémů analytické filosofie odmítají referenční, izomorfní a externalistické pojetí významu. To, že jsou současně v různé míře ovlivněni francouzskou filosofickou a historiografickou tradicí poststrukturalistického ražení, z nich nikterak nečiní postmoderní nihilisty.

Autoři

Edward Said je významný představitel kulturních studií, do nichž vnesl se zřejmým odkazem na Foucaulta prvek analýzy moci, donucování a autority. Said tvrdí především to, že musí být analyzována role autority v dějinách západního myšlení, přičemž upozorňuje na řadu jejích klíčových atributů: „Je zformována, posvěcena a poté šířena; má instrumentální povahu a je přesvědčivá; disponuje prestiží, určuje dobový vkus a hodnoty; je téměř k nerozeznání od některých názorů a myšlenek, které sama označuje za správné, a od tradic, způsobů vnímání a hodnocení, jež sama formuje, přenáší a dále šíří. Především však může, ba musí být analyzována“ (Said 2006: 31). Jeho cílem je na tomto poli rozhodně kumulace poznatků, a to i přesto, že předpokládá, „že ‚Orient‘ je uměle konstituovanou entitou“ (363). „Má-li pochopení podstaty orientalismu nějaký smysl, spočívá v tom, že připomíná svůdné nebezpečí úpadku poznání jakéhokoli druhu kdekoli a kdykoli – dnes zřejmě více než kdy předtím“ (370, poslední věta knihy).

Na roli autority v jiném kontextu upozorňuje také druhý autor, kterého autorka zmiňuje, Talal Asad, a to již ve své kritice Clifforda Geertze z roku 1983. Geertz se totiž snaží poskytnout universální definici náboženství, která však zcela pomíjí roli, jakou v náboženství hraje moc a donucování. Např. aby bylo možné kumulovat

poznatky o středověkém křesťanství, je nezbytně nutné důkladně promýšlet význam Augustinovy exegese podobnosti o hostině z Lukášova evangelia se slavným výrokem „*compelle intrare*“ (Asad 1983: 242–243; viz též Asad 1993: 53).

Pod kategorií popíračů existence náboženství ve světě autorka spolu s Asadem radí Jonathana Z. Smithe. Ani Smith se nezastavuje u faktu, že náboženství je badatelský konstrukt, ale podněcuje k vytváření pozitivního vědění, přičemž každá Smithova práce může být chápána jako příspěvek do diskuze o teorii religionistiky, neboť v každé zvláště znovu prověřuje kategorie (*rectification of categories*) (Mack 1996: 256; Cameron – Miller 2004: 12). Např. v knize *Drudgery Divine* (1994), kde se zabývá možnostmi a východisky pro komparaci raného křesťanství s dalšími náboženstvími pozdní antiky, po důkladném rozboru pramenů a chybných interpretací badatelů, předkládá *pozitivní* závěr, že antičtí bohové v mýtech z doby vzniku křesťanství sice umírali, obvykle však nevstávali z mrtvých. Aby k tomuto závěru mohl dospět, musel nejprve obšírně doložit, že se u badatelů, kteří vstávání mytických bohů předpokládali, „zakládal na nesprávné interpretaci pramenů nebo na pozdních textech z křesťanské éry (často od křesťanů)...“ (Smith 1994: 101).

V tomto i v řadě dalších závěrů Smith významně přispěl také k formování projektu přepisování počátků křesťanství, který lze snad považovat za jediný dosavadní důsledně religionistický přístup k této problematice. Jednou z hlavních předpokladů tohoto projektu je právě revize doposud užívaných kategorií, kterou nelze nikdy považovat za ukončenou a patří do samého jádra vědecké práce. Zatímco autorka se domnívá, že věda sama „nemůže zpochybňovat své pojmy (či dokonce předmět) na základě jejich sociální a historické konstrukce“ (83), soudím, že v určitých oblastech studia je právě tato aktivita základem zodpovědné vědecké práce, jejíž význam se ukazuje např. při studiu historických literárních pramenů. Dotazeno do důsledků, jde zde o vlastní úkol religionistiky v její prvopočáteční podobě: Ačkoli Max Müller již v první přednášce o *science of religion* z února 1870 předložil ty nejobecnější otázky (co je náboženství, jaké jsou jeho kořeny v duši člověka, jakými zákony se řídí jeho dějinný vývoj), jediný prostředek k jejich zodpovězení spatřoval právě v důkladné znalosti pramenů (Müller 1873).

Ve svém textu autorka opakovaně (celkem třikrát) odkazuje k textům Břetislava Horyny. Především v prvním případě, kde je zmínka o „věčném hořkování nad vykrádáním metod jiných disciplín“ (83), považují odkaz v podstatě za matoucí: Jelikož autorka neuvádí stranu, zdá se, jakoby se jednalo o základní myšlenku textu. Přitom zde má patrně na mysli výrok, podle něž je religionistika „teoreticky a metodologicky nerozvinutá, spíše zakrnělá, a proto existenčně odkázaná na metodologické vykořisťování jiných disciplín“ (Horyna 2007: 5). V tomto článku i v jiných Horynových textech k teorii religionistiky se přitom line jiná myšlenka, která úzce souvisí s vlastním tématem autorčina textu a přímo kontrastuje s autorčím východiskem. Podle Horyny je nejprve třeba vymezit principy vědecké práce, až poté vlastní předmět, nikoli naopak (srov. např. Horyna 2007: 22). Čili religionistika by jako věda měla nejprve ve svém předpolí zodpovědět otázku, „čím ona věda je, co chce, jaké jsou její cíle a cesty, jak je dosáhnout, proč se ubírá právě jimi, jaký je její vztah k jiným vědám atd.“ (Horyna 1995: 115), k čemuž je nutná vždy přítomná kulturní valorizace: „Kdo jsme, odkud přicházíme, jaké je naše místo a naše role. Pokud společenství vědců daného oboru neumí odpovědět na tyto, svou patetičností sice snad zprofanované, přesto však nezbytné otázky, ocitá

se osud jejich komunity na tenké niti souhry okolností, podléhá převaze aktuálních, ne vždy vyjasněných zájmů, potýká se s kumulací vnitřních, ať čistě odborných nebo institucionálních problémů, pro něž v důsledku nemá nástroje efektivního řešení, a je ohrožován paradigmatickým splynutím s jinými obory, jež tak či onak tematizují též předmět zkoumání, čili rozkladem vlastní diskursivity“ (Horyna 1995: 115–116). Tedy zabývá-li se autorka problematikou možnosti universální definice náboženství, měla by tak vždy činit s ohledem na pozici vlastní vědy, její postavení v rámci ostatních věd, nikoli ve vakuu ideální celostní panvědy, nutně směřující k totalitě.

Závěr

V tomto článku jsem se tedy primárně pokusil vyjádřit, v čem se mé stanovisko od stanoviska Evy Klocové liší a v čem považuji autory, které zmiňuje, za důležité pro prohlubování religionistického poznání. Především se domnívám, že vědu není možné vytrhávat z kontextu, v němž je formována a neustále utvářena. Bude-li religionistika toto přehlížet, vystaví se tím totiž riziku zvětšujícímu se dodané finalizace ve smyslu ideologizace či teologizace (k tomu viz především Horyna 2008: 10).

Tomu nelze zabránit jinak, než (1) podrobným analyzováním role moci a autority ve vědě na jedné straně (Said), v náboženství na straně druhé (Asad), (2) opakovaným reflektováním zakotvování významů základních kategorií s ohledem na vlastní kulturní pozici vědce i předmětu studia (Smith), (3) a to vše s ohledem na proreflektované sebevědomé předpolí vlastní vědy (Horyna). Jen pokud budou religionisté tyto úkoly zodpovědně naplňovat, budou moci v rámci vědecké racionality legitimně kumulovat poznání, které bude možné považovat za religionistické. V opačném případě patrně brzy religionistika zanikne, protože dojde k závěru, že nic takového jako náboženství ve světě neexistuje.

Seznam použité literatury

- Asad, T.** 1983. „Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz“. *Man, New Series* 18/2, 237–259.
- Asad, Z.** 1993. „The Construction of Religion as an Anthropological Category“. In: idem, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. London – Baltimore: The Hopkins University Press, 27–55.
- Cameron, R. – Miller, M.** 2004. „Introduction“. In: idem, *Redescribing Christian Origins*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Gödel, K.** 1999. *Filosofické eseje*. Praha: OIKOYMENH.
- Horyna, B.** 1993. *Úvod do religionistiky*. Praha: OIKOYMENH.
- Horyna, B.** 1995. „Teorie religionistiky: Možnosti – problémy – perspektivy“. *Religio* 3/2, 116–132.
- Horyna, B.** 2007. „Kulturní věda – další dilema religionistiky“. *Religio* 15/1, 3–27.
- Horyna, B.** 2008. „Finalizace religionistiky. Problematika vnějších determinant rozvoje vědecké teorie“. *Religio* 16/1, 3–32.
- Klocová, E.** 2010. „Možnost univerzální definice náboženství: Širší kontext problému“. *Sacra* 8/1, 80–86.
- Lycan W.** 2000. *Philosophy of Language: a contemporary introduction*. London: Routledge.
- Mack, B. L.** 1996. „On redescribing Christian origins“. *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3, 247–269.

- Müller, F. M.** 1873. *Introduction to the Science of Religion: four lectures delivered at the Royal Institution with two essays on false analogies, and the philosophy of mythology*, London: Longsmann – Green.
- Peregrin, J.** 1998. *Obrat k jazyku: druhé kolo: jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů*. Praha: Filosofía.
- Peregrin, J.** 2005. *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofía.
- Quine, W. O.** 1964. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press 1960.
- Smith, J. Z.** 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, J. Z.** 1994. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianity and the Religion of the Late Antiquity*. Chicago: Chicago University Press.
- Wilson, E. O.** 1999. *Konsilience*. Praha: Lidové noviny.
- Wittgenstein, L.** 1993. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.