Motal, Jan

Být pomalí jako želvy : k vědě symbiotické a pluralitní

Religio. 2019, vol. 27, iss. 2, pp. [201]-219

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): https://hdl.handle.net/11222.digilib/142219
Access Date: 17. 02. 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.

MUNI ARTS Masarykova univerzita Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

Být pomalí jako želvy: K vědě symbiotické a pluralitní

JAN MOTAL

Religionistika, má-li si zachovat svoje opodstatnění jako svébytný obor, musí překračovat obzory jiných disciplín, jejichž metody a teorie přirozeně využívá. Je samozřejmě možné redukovat religionistiku na jedno specifické oborové pole, jako je sociologie náboženství nebo kognitivní antropologie. Tím by nicméně vyvstala otázka, proč ještě udržovat při životě akademickou disciplínu, která se může rozpustit v některém z oborů moderních věd. Domnívám se, že pěstovat religionistiku jako samostatnou platformu má stále smysl, a to i díky tomu, že po desetiletích ostré kritiky už není třeba spoléhat se na „protekcionistický" přístup, jemuž ve své knize oponuje Juraj Franek.[1] Zároveň to ale neznamená ztotožnit religionistiku s naturalismem, pro nějž pléduje.

V následujícím polemickém eseji se pokusím shrnout některé argumenty, které mne vedou k nutnosti rozumět poli religionistiky jinak než pouze prizmatem dichotomie naturalistického/protekcionistického paradigmatu. Pojímám studium náboženství spíše jako setkání s kolektivem aktérů či objektů vyzývající ke spolupráci badatelů zastupujících různé ontologie. Vzhledem k tomu, že podobné otázky řeší či budou řešit i další disciplíny formované kolem srovnatelných modernistických konceptů (mediální studia, uměnovědy jako divadelní nebo filmová věda apod.), pokusím se pohlédnout na tento problém z hlediska umožňujícího zobecnění.[2]

Juraj Franek představuje jeden z pohledů na kognitivní religionistiku. Cílem tohoto eseje není zpochybnit metody, teorie či výsledky výzkumů kognitivních vědců *en bloc*. Domnívám se naopak, že je lze integrovat do pluralitního a symbiotického obrazu vědy, jenž chci předložit. To, na co se v následující argumentaci zaměřím, je Franekovo přitakání exkluzivismu. Tedy předpokladu, že naturalizační paradigma se svým redukcionismem vázaným na experimentální výzkum je výhradním nástrojem studia, pro-

1 Juraj Franek, *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*, (Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity 472), Brno: Masarykova univerzita 2017.

2 Pojem „naturalismus" v následujícím textu adaptuji ve smyslu, v jakém jej používá Juraj Franek, proto i cíl mé polemiky je třeba chápat takto. Hovořím-li o kognitivních vědách ve vztahu k religionistice, vycházím z pojetí, které Franek představuje – kritika širšího, diverzifikovaného pole je nad rámec tohoto eseje. Pojmem „naturalizace" rozumím metodickou redukci fenoménu pevně vymezenou omezenou platností výzkumu. Naturalismus je pro mne vedle toho epistemologické východisko, které stojí v opozici k protekcionismu a použití naturalizace univerzalizuje.

středkem „dekonstrukce epistémického odůvodnění *per hominem*“[3] dokládajícím, že náboženské chování je primárně nevědomé a automatické.[4] Ač Franek v druhé části své knihy připomíná, že usiluje o „interdisciplinaritu“ a že kognitivní přístup netouží po „výhradním“ vysvětlení, *de facto* svým pojetím redukcionismu takovou exkluzivní pozici zastává. Sám říká:

> Pokud platí, že kognitivní teorie náboženství je založena na požadavku empirické verifikace (resp. falzifikace) svých poznatků a jejich bezrozpornosti (konsilienci) s výsledky zkoumání přírodních věd, není vůbec jasné, jakým způsobem by její reduktivní explanace mohly či měly být doplněny čímkoliv dalším, ať již by se jednalo o doplnění teologické nebo jakékoliv jiné provenience.[5]

Taková věda prezentuje své výsledky jako pouhé fakty, jejichž platnost má přesahovat jakoukoliv kulturní determinaci. Tak dochází k rychlé proliferaci publikací a výsledků, které (zdá se) nevyžadují kulturní kontext pro svou interpretaci. Jejich hromadění zpětně tlačí na další oblasti vědeckého pole a ty se potom jeví jako neefektivní a neproduktivní.

Chci nabídnout jinou vizi akademické práce. Vědu pomalou dost na to, aby přestala považovat svá tvrzení za „pravdy“, jež je třeba prostě jen sdělovat světu. Zpomaluje proto, aby ztratila svůj primát a sestoupila na fórum světa vyjednávat o tom, co je pravda. Záměrně se vyhýbám pojmu „angažovaná věda“, neboť považuji každou vědu za angažovanou čili zapojenou do politiky – záleží jen na tom, zda si to vědci uvědomují, či nikoliv. Zpomalit znamená vědomě se zapojit do konstrukce světa, jehož jsme součástí, a překročit tak „nevědomost“ a „automatismus“ redukcionismu. Pomalá věda přiznává, že je aktérem, a přijímá zodpovědnost za lidský svět.

Politika naturalismu

Franek dělí přístup k náboženství na protekcionistický a naturalistický podle kritéria, zda daná optika dovoluje explanaci předmětu bádání. Zatímco protekcionisté v dějinách religionistiky podle něj rozuměli náboženství jako regionu *sui generis* čili neredukovatelnému a přístupnému pouze rozumění, naturalisté už od předsokratiků usilují o explanaci (tedy popis toho, proč a jak vzniklo náboženství a jak vychází z lidské přirozenosti). Druhý z těchto přístupů má být potom jediný skutečně vědecký.[6]

Franek přiznává, že střet těchto dvou pojetí pramení v antické filozofii a křesťanské apologetice, tedy jde o konflikt *filozofie* a *teologie* vůbec, ve

3 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus*…, 187.
4 *Ibid*., 186-188.
5 *Ibid*., 252.
6 *Ibid*., 15.

smyslu určování pravdivosti tvrzení o náboženství *per rem* (argumentem) a *per hominem* (praxí, činem, osobním svědectvím).[7] A právě tento konflikt se přenáší i do Franekova metodologického uvažování. Na jedné straně stojí ti, kteří náboženství (*mýtus*, mystéria) obhajují, na straně druhé jejich odpůrci (tedy ti, kteří se odvážili vykročit k *logu*). Franek navazuje na filozofickou tradici eliminující narušitele jednoty vědění *logu*. Východiska jeho pojetí naturalismu tedy nejsou bezhodnotová.[8] Samotné úsilí vysvětlit náboženství má zákonitě obrazoborecký charakter, neboť explanace ukazuje nenáboženský původ religiózních jevů. To je nutné protivenství zkušenosti náboženského člověka, jenž interpretuje studované jevy *per hominem*.[9]

Na tuto dichotomii navázala moderní doba. Jak ukázal Timothy Fitzgerald ve své knize *Religionistika jako ideologie*, diskontinuita mezi náboženstvím a přírodou umožnila jako ideologický nástroj měšťanstva na jedné straně „objevit" (či „vynalézt") různé formy náboženství v kolonizovaných kulturách, na straně druhé manifestovat jejich „přirozený" základ. „Přirozený" řád slouží k obhajobě ideje „neutrální", faktické sféry přírody: „přirozených individuí, svobod, občanské společnosti, trhů a racionality definované pojmy přírodní vědy v kontrastu k nadpřirozené, nepozemské sféře soukromé soteriologické oddanosti".[10] *Sekulární* a *náboženské* se tak v novověku etabluje jako rozchod faktuální či neutrální sféry přírody a privátní dimenze „nadpřirozeného". Jak dokládá Bruno Latour a ostatní sociologové vědy, jde o obecnější jev v akademickém světě moderního světa:

> V jednom táboře se zdají být vědy, které jsou přesné pouze tehdy, když byly očištěny od jakékoli kontaminace subjektivitou, politikou či vášní; v druhém táboře, který je daleko rozšířenější, se zdají být humanita, morálka, subjektivita či právo cenné pouze tehdy, když jsou ochráněny od jakéhokoli kontaktu s vědou, technologií a objektivitou.[11]

7 *Ibid*., 46-47.

8 To i poněkud enigmaticky potvrzuje v závěru své knihy. Viz *ibid*., 255.

9 Domnívám se, že tato dimenze (neredukovatelnost zkušenosti versus její vysvětlení něčím jiným) se replikuje i ve vědách o umění, ať už jde o estetiku, nebo specializované vědy, jako jsou filmová či divadelní věda. Hlubší rozbor této domněnky by vyžadoval robustnější genealogii obou konceptů (umění a náboženství), jež by zřejmě vykázala mnohé podobnosti (definice vědy jako toho, co není umění a náboženství).

10 Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York – Oxford: Oxford University Press 2000, 5-6.

11 Bruno Latour, „‚Věříte v realitu?' Novinky ze zákopů vědeckých válek", in: Tereza Stöckelová (ed.), *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem: Výbor z textů 1998-2013*, Praha: tranzit.cz 2016, 13-34: 29. Tento výbor doporučuji čtenářům mého eseje jako přístupný a reprezentativní vstup do východisek, na nichž stavím svoji polemiku – a jež pro omezení rozsahem nemohu dostatečně představit. V následujícím textu pro zjednodušení používám pojem „aktér" pro vystižení obecné kategorie používané Latourem a přehlížím proměny pojetí aktérství a politiky v průběhu jeho filozofického

Na jedné straně tak tato dichotomie mezi *mýtem* a *logem* slouží v novověku k obhajobě přirozeného řádu (univerzality) při zachování kulturní různosti (partikularity), na straně druhé vymezuje sféru objektivity (faktu) a subjektivity (názoru, ideologie). Hovoří-li se dnes v médiích o tom, že se nacházíme v „post-faktické" době,[12] jde především o vyjádření rozhořčení nad pro moderní rozum nepřijatelným překračováním hranic vymezených touto dichotomií. Pravda („fakt") se dnes „náhle" (po kolikáté již?) odhaluje jako vyjednávání partikulárních hledisek čili děj subjektivní a emocionální.[13]

Odlišení „přirozeného" a „nadpřirozeného", „faktického" a „mytického" se podle Fitzgeralda neobjevuje v novověku prostě jako důsledek vyšší míry racionalizace vědění či poznání. Jde o nástroj měšťanské ideologie, který umožňuje hodnoty této třídy učinit přirozenými. A to tím, že právě religionistika spolupracuje na konstrukci *sekulární* domény jakožto pravdivé říše vědeckého rozumu.[14] Jakékoliv studium náboženství, pokud nerezignuje na samotný předmět svého výzkumu, se tedy jen sotva může odpoutat od této dějinné zatíženosti.

Kognitivní věda jako nositel naturalizačního („objektivního") paradigmatu u Franeka usiluje nahradit slovo „nadpřirozený" pojmem „kontraintuitivita".[15] Domnívám se, že jde pouze o translaci zmíněné diskontinuity. Například koncept minimálně kontraintuitivních bytostí (MCI) zachovává jasnou distinkci mezi kulturou a přírodou ve výše uvedeném smyslu. Rozlišuje inference čili závěry, jež si člověk dělá o světě (například o tom, co je zvíře a člověk, zda první mluví, nebo ne), na *hluboké* a *mělké*, přičemž ty první mají povahu *přirozenou* (čili jsou „ontologické"), ty druhé *kulturní*. Náboženství je potom *kontraintuitivní* v tom smyslu, že jde proti

vývoje. K tomuto tématu odkazuji čtenáře na kritický příspěvek Grahama Harmana, jenž periodizuje Latourův vývoj a ukazuje některé možné problémy z hlediska objektově orientovaného přístupu; viz Graham Harman, *Bruno Latour: Reassembling the Political*, London: Pluto Press 2014. Diskusi v tomto smyslu je třeba chápat jako otevřenou a práci s pojmy v předkládaném polemickém eseji za zjednodušenou vzhledem k účelu, jímž je kritika naturalismu.

12 V roce 2016 se slovo „post-faktický" stalo mezinárodním slovem roku. Viz kritickou glosu Joachim Günter, „Die Beschwörung der Tatsachen" [online], *Neue Zürcher Zeitung* 2016, <https://www.nzz.ch/feuilleton/schlagwort-postfaktisch-die-beschwoerung-der-tatsachen-ld.128894>, 16. 11. 2016 [29. 8. 2019]. Günter označuje víru ve fakta za naivní realismus.

13 Pojem „post-faktická doba" se nejprve objevil v žurnalistice, a to před více než třiceti lety. Jak argumentoval již v roce 1987 profesor komunikačních studií James S. Ettema, nejde o teoretický koncept, ale spíše o floskuli. Zpravodajství totiž je inherentně ideologické a žádná komunikační sféra „faktů" neexistuje. James S. Ettema, „Journalism in the ‚Post-Factual Age'", *Critical Studies in Mass Communication* 4/1, 1987, 82-86.

14 T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*…, 20.

15 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus*…, 210.

přirozeným (*hlubokým*) interpretačním vzorcům.[16] Předěl mezi přírodou a kulturou je zachován, kultura je vyložena jako derivát – „hlubší" systém může sloužit k vysvětlení systému „svrchního".[17]

Rozdělení světa na říše přírody a kultury se na první pohled zdá být zcela *faktické*, především díky vědeckému apelu na „nezpochybnitelnost" tvrzení spojených s konceptem přirozenosti. Tato „nezpochybnitelnost" je podmíněna nástupem experimentální vědy, jak dokládá Bruno Latour.[18] Ten se ve své knize *Nikdy jsme nebyli moderní* a podrobněji ještě v *Politice přírody*[19] věnoval zevrubnému rozboru konstrukce moderního světa jako politického projektu, v němž je příroda cosi zásadně jiného než *společnost* – lidské je odděleno od ne-lidského. Moderní věda formuluje teze o tom prvním, a to především rozvíjením svých experimentálních základů. Ty mají produkovat laboratorně čisté fakty, „jež nebudou nikdy modifikovány, ať už se stane cokoliv v teorii, metafyzice, náboženství, politice nebo logice".[20] Je tomu tak proto, že jsou plně kontrolovány – jsou dokonale pasivními ne-aktéry (neživotnými *objekty*). Oproti tomu společnost je složena ze *subjektů*, jež společenskou smlouvou instalují Suveréna, jak tvrdil Thomas Hobbes. Nad ním (nebo „za ním") nesmí stát nic než smlouva subjektů čili žádný přírodní nebo božský zákon.[21]

16 Benjamin Grant Purzycki – Aiyana K. Willard, „MCI Theory: A Critical Discussion", *Religion, Brain and Behavior* 6/3, 2016, 207-248. Tato teorie je problematická, pokud je vztah obou systémů pojímán jako lineární (což při naturalismu nastává) a zachovává zmíněnou diskrepanci. V nelineárním dynamickém vztahu (jako tomu je například v jungiánském pojetí) lze předěl odstranit a pojímat obě vrstvy jako součást komplexního systému, a to při zachování možnosti identifikovatelné regularity ve velkém měřítku – viz např. speciální číslo *Nature* věnované komplexním systémům, zvláště předmluva Karl Ziemelis – Liz Allen, „Nature Insight: Complex Systems", *Nature* 410/6825, 2001, 241. K možnostem fyziologie a neurologie archetypů viz např. Anthony Stevens, *Archetype Revisited: An Updated Natural History of the Self*, London: Routledge 2002; Erik Goodwyn, *The Neurobiology of the Gods*, New York: Routledge 2012, nebo id., „Approaching Archetypes: Reconsidering Innateness", *The Journal of Analytical Psychology* 55/4, 2010, 502-521.

17 Naturalismus navíc zachovává distinkci mezi aktéry a ne-aktéry, přičemž jednat mohou pouze lidé a zvířata, nikoliv rostliny nebo věci. B. G. Purzycki – A. K. Willard, „MCI Theory…", 7.

18 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1993. V tomto eseji pro zjednodušení zcela pomíjím problém závislosti výsledků experimentu na pozorovateli a jeho reflexi v příslušných vědách. Tento zvláště ve fyzice široce diskutovaný jev je dnes doložen i experimentálními prostředky. Srov. Massimiliano Proietti – Alexander Pickston – Francesco Graffitti et al., „Experimental Rejection of Observer-Independence in the Quantum World" [online], *arXiv*, 1902.05080v1, <https://arxiv.org/abs/1902.05080v1>, 13. 2. 2019 [14. 3. 2019].

19 Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press 2004.

20 B. Latour, *We Have Never Been…*, 18.

21 *Ibid*., 18-20.

Tyto dvě říše – objektů a subjektů – jsou v projektu modernity v neustálém napětí.[22] Adaptujeme-li pojmy, které používá Franek, lze říci: naturalismus vysvětluje společnost a kulturu *objektivními* příčinami, protekcionismus naopak usiluje držet hobbesovskou suverénní říši (autonomie *subjektu*). Jde o dvě totožné síly opačné polarity. Rozdělení světa na přírodu a kulturu vede nezbytně k tomu, že buď první bude usilovat o vysvětlení druhého, anebo druhé zpochybní nárok prvního poukazem na arbitrárnost základů samotné vědy. Konflikt je založen hodnotově jako *moderní ontologická úmluva*.[23]

Problém nastolený Latourem je tento: „nikdy jsme nebyli moderní", protože skutečnost je nezbytně hybridní. Spíše než o přírodě a kultuře můžeme hovořit o aktérech, kteří se spojují do aliancí („sítí" či „kolektivů"), překračujíce svůj ontologický původ.[24] V novější práci Latour adaptuje teorii *způsobů existence moderních lidí*, přístupů, jimiž v novověku rozumíme světu, „čteme" a soudíme vztahy v něm. Náboženství je jedním z nich.[25] Koncept náboženství v jeho pojetí nepopisuje univerzální přírodní skutečnost, ale způsob existence moderních lidí, jenž zahrnuje specifické bytosti-aktéry. Fakt, že jde o existenci *moderní*, ukazuje jeho dějinnou a politickou závislost na novověkém projektu. Náboženství tedy není kulturně neutrální pojem, ale je spojen s mocenskými nároky modernity, stejně jako diskrepance mezi kulturou a přírodou.

Franek se s „mocenským sociálním konstruktivismem" (tedy tím, že „náboženství" je výrazem moderní politiky) nevyrovnává, pouze jej komentuje.[26] Pokud by skutečně chtěl nabídnout protiargument, musel by se tázat po původu konceptu náboženství jakožto západního kulturního kon-

22 Tomu ostatně odpovídá i věčné napětí mezi *sciences* a *humanities*, přičemž vědy o společnosti lavírují na hranici těchto dvou říší.

23 B. Latour, *We Have Never Been*…, 14-15.

24 Tato myšlenka má v objektově orientované filozofii různé varianty, a to i u samotného Latoura. Jestliže je pojem „síť" vhodný především ve vztahu k teorii aktérů-sítí (ANT), potom pojem „kolektiv" (který používám v závěru tohoto eseje) odpovídá Latourově představě „parlamentu" lidských a ne-lidských aktérů. Jak ukazuje například Levi R. Bryant (používá pojem „kolektiv"), klíčové je rozumět tomuto prostoru či platformě, ať už ji nazveme jakkoliv, jako skupině objektů nevymezených relevancí k subjektu, neboť subjekty jsou entity tento prostor sdílející. Nelze rovněž používat pojem sítě proto, abychom udělili význam objektům pouze *ve vztahu* k druhým (relacionismus). Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, London: Open Humanities Press 2011, 25-26. K ANT viz Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press 2005.

25 Náboženství Latour definuje v rámci moderních způsobů existence jako takovou zkušenost, v níž se zjevují (a zase mizí) bytosti nezávisle na lidské vůli, jež člověka oslovují a staví do pozice, v níž se radikálně liší *správná řeč* od *špatné*. Viz Bruno Latour, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press 2013, 309.

26 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus*…, 212-213.

struktu. Implicitní mocenské nároky pojmu (kategorizace, vylučování atd.) byly posíleny v novověku, kdy se stabilizoval v (protikladném) vztahu k vědě. Tuto dichotomii věda – náboženství navíc Franek přejímá a promítá do binární opozice naturalismus – protekcionismus.

Jestliže ve své kritice sociálního konstruktivismu cituje tezi Garyho Lease, že „žádné náboženství neexistuje", a Leasemu vytýká, že je pro něj studium náboženství pouze rozborem „mocenských zájmů a ideologické propagandy", toto tvrzení nevyvrací. Nepřináší jediný doklad o opaku.[27] Navíc naturalismus je podle Franeka rovněž takovýmto „pouze", a to sice pouze analýzou kognitivního „prvního systému", evolučně staršího a automatického.[28] Franek nezpochybňuje pojmy „bohů" a „náboženství" a transponuje je jako kulturně univerzální, čímž zahlazuje jejich dějinnou a politickou determinaci, aniž by ji vyvrátil. Kritickou genealogickou analýzu pojmů odkládá a zbavuje se tak jakékoliv zodpovědnosti za vyřešení této citlivé plochy spojující kulturu a přírodu.

Lease navíc ve skutečnosti nehovoří o tom, že *hic et nunc* „náboženství neexistuje" – naopak, je nadáno diskurzivní mocí v rámci symbolických interakcí. Lease chce spíše upozornit na to, že neexistuje žádná „identifikovatelná *substance* přístupná jako generické náboženské vědomí" a že teorie o náboženství jsou historické privilegované akty, které *modelují*, co je náboženství.[29] Nehledě k Leasovu emancipačnímu projektu je ve vztahu k současnosti jeho text třeba číst jako výzvu k analýze režimů, v nichž se koncept náboženství uplatňuje.

Experimentální *Zeitgeist*

Jak vidno, naturalismus jako apel na nezávislost na kultuře nemůže obstát. Je tomu tak i proto, že je součástí akademického pole,[30] determinovaného ekonomickým a politickým kontextem. Jednu ze závažných kritik současné vědy podává filozofka Isabelle Stengersová.[31] Podle její analýzy v současnosti v akademickém prostředí dominují (jsou preferovány) ty způsoby práce, které odpovídají experimentálnímu výzkumu.[32] Především

27 *Ibid*., 205.
28 *Ibid*., 212.
29 Gary Lease, „The History of ‚Religious' Consciousness and the Diffusion of Culture: Strategies for Surviving Dissolution", *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 20/3, 1994, 453-479: 472.
30 V tom smyslu, jak používá pojem *pole* Pierre Bourdieu, *Teorie jednání*, Praha: Karolinum 1998.
31 Isabelle Stengers, *Another Science is Possible: A Manifesto for Slow Science*, Cambridge – Medford, MA: Polity Press 2018.
32 Zde je samozřejmě potřeba tvrzení rozumět v kontextu národních odlišností a ve vztahu k tomu, že Stengersová (původně chemička) hovoří o *sciences*, nikoliv *humanities*.

jde o důraz na tvorbu výsledků, jež mohou být publikovány ve vysoce hodnocených časopisech,[33] jejich rychlou produkci navázanou jednak na ideu „aplikovatelnosti“ (to se týká především odvětví využitelných v průmyslu), jednak na „čistotu“ vědecké práce jako proliferace pouhých faktů. Tato „rychlá věda“ se podle Stengersové projevuje ve dvou základních dimenzích: a) omezení otázek na ty, které mají experimentální význam, a produkci odpovídajících faktů „nezávislých na intencích“, b) zajetí vědy ekonomickými zájmy ve prospěch výsledků vykazatelných jako akumulace vědění či poznatků upotřebitelných na trhu. Věda se stává *trhem* sama o sobě, na němž soutěží vědci chrlící proklamovaně (nikoliv skutečně) nezávislé fakty – tak je definována „skutečná věda“:

> Od etologie po vědy o člověku „skutečná věda“ publikuje v prestižních časopisech „fakty“, jež jsou brutálním způsobem vytrženy ze svých kontextů a interpretovány jako svědčící … ve prospěch obecné explanační síly [přírodního] výběru, proti jejím „zpátečnickým“ kolegům, kteří „ještě stále“ hledají jiné způsoby studia. Nikde hodnota „faktů, jež dokazují“ neuvolnila tolik násilí, podpořeného modelem hodnocení, jenž je hluchý ke křiku těch, kteří pozorují, jak je jejich obor pustošen hloupostí. Běda – chudák Darwin![34]

V současné akademii mají výhodu ty metody, které jsou snadno kvantitativně hodnotitelné. To platí i pro kognitivní religionistiku tak, jak ji v jejím „exponenciálním“ rozmachu představuje Franek. Experiment se i pro něj stává úhelným kamenem vědeckého výkonu, jehož úspěch je možné dokládat proliferací publikovaných výsledků.[35] Tím se ale jen potvrzuje, jak úspěšnou strategií k prosazení se ve vědeckém poli experiment je. Nezávisle na tom, jak lze jeho výsledky interpretovat (a zda to vůbec je možné), umožňuje vykazovat efektivní konzumaci prostředků (ve vztahu vynaložené prostředky versus počet či síla publikací), což se nedá říct například o badateli, jenž se několik let věnuje sběru materiálu v terénu

Kognitivní věda však spadá do regionu *sciences*, její konstatování je tedy pro tuto diskusi relevantní.

33 Tomu odpovídá i současná politika Odboru Rady pro výzkum, vývoj a inovace při Úřadu vlády ČR v rámci metodiky pro hodnocení vědeckých a výzkumných organizací (tzv. Metodika 2017+), především bibliometricky zaměřený Modul 2 („Výkonnost výzkumu“) – viz *Metodika hodnocení výzkumných organizací a hodnocení programů účelové podpory výzkumu, vývoje a inovací*, Praha: Úřad vlády České republiky 2018, 14.

34 I. Stengers, *Another Science*…, 70.

35 Franek označuje za nejdůležitější metodu „testovatelnost hypotéz“ a hlásí se k přijetí tohoto – pro něj „triviálního principu“ – jako metodologického standardu. Zároveň sám úspěšnost kognitivní religionistiky hodnotí rapidním nárůstem počtu publikací. Jen dodejme, že vysoká míra publikací má své sociální a ekonomické předpoklady, je dobře vykazatelná a hodnotitelná. J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus*…, 185-186.

a nevykazuje žádné „fakty“, či o akademikovi, který stejnou dobu stráví aktivní participací na veřejném rozhodování nebo aktivním působením ve veřejném prostoru.[36] Na bědné poměry ale reagují i experimentální vědci samotní.[37] Například za nebezpečnou považují tržním prostředím podporovanou oborovou rutinu spoléhající na konstatování dichotomických závěrů o statistické významnosti prostřednictvím mechanického používání *p*-hodnoty – výzvu k opuštění této praxe podepsalo v době psaní tohoto článku na osm set vědců.[38]

Stengersová ovšem nehovoří o tom, že je potřeba se vrátit do „Zlatého věku“ vědy, kdy bez ekonomického diktátu mohli výzkumníci bádat odtrženi od společnosti ve stylu „vládneme, nerušit“. Naopak dokládá, že věda samotná není (a nemůže ani být) oddělená od společnosti, v níž působí – a to nejen proto, že někdo stojící mimo vědu platí laboratoře, přístroje a zaměstnance, a tak určuje, které myšlenky se mají výzkumně rozvíjet a které nikoliv. Moderní vědění podle ní vždy přispívalo k produkci „ne-vědeckých“ hodnot (spolu s Fitzgeraldem můžeme doložit, že jednou z nich je i rozlišování skutečnosti na náboženskou a ne-náboženskou).[39] Když se jako izolovaný „chrám vědy“ vzdává zodpovědnosti za následky svých zjištění, přispívá i ke společenským katastrofám – ať už jde o využití výzkumu ve válečných konfliktech, anebo participaci na současné environmentální katastrofě.

36 Mám zde na mysli *intelektuála*, ovšem nikoliv jako prostého profesionála vědění, ale jako individuum, jehož úkolem je reprezentovat, tělesňovat, artikulovat zprávu, názor či filozofii veřejnosti. Tak definuje úkol intelektuála Edward W. Said. V tomto smyslu je intelektuálem ten, kdo zpochybňuje a narušuje dogma, nepodléhá vládě či korporacím a zastupuje lidi a problémy, které jsou opomíjeny nebo zametány pod koberec. Reprezentuje tak univerzální princip svobody a spravedlnosti. Edward W. Said, *Representations of the Intellectual*, New York: Vintage Books 1996, 11-12.

37 Mimo dále uvedený příklad viz např. shrnutí následků tržních mechanismů „rychlé vědy“ v těchto článcích: „Combating Scientific Misconduct“ [editorial, online], *Nature Cell Biology* 13/1, 2011, <https://www.nature.com/articles/ncb0111-1>, 21. 12. 2010 [14. 3. 2019]; Richard van Noorden, „Science Publishing: The Trouble with Retractions“ [online], *Nature* 478/7367, 2011, <https://www.nature.com/news/2011/111005/full/478026a.html>, 5. 10. 2011 [13. 3. 2019], 26-28.

38 „Nejčastěji proti opuštění statistické významnosti slýcháme námitku, že je potřeba k rozhodování ano, či ne. Ale při volbě často vyžadované v regulujícím, politickém a obchodním prostředí rozhodnutí založená na nákladech, ziscích a pravděpodobnostech všech možných následků vždy vítězí nad těmi, jež jsou činěna pouze na základě statistické významnosti. Navíc pro rozhodnutí, zda se výzkumné myšlence věnovat nadále, neexistuje jednoduché spojení mezi p-hodnotou a pravděpodobnými výsledky následujících studií“ (Valentin Amrhein – Sander Greenland – Blake McShane, „Scientists Rise Up against Statistical Significance“ [online], *Nature* 567/7748, 2019, <https://www.nature.com/articles/d41586-019-00857-9>, 20. 3. 2019 [20. 9. 2019], 305-307: 307).

39 T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*…, 20.

Například experimentální hodnocení geneticky modifikovaných organismů nebo očkování argumentuje svými výsledky jako „nezpochybnitelnými fakty“ a ignoruje, že rozhodnutí, zda je správné používání GMO nebo které vakcíny by měly být povinné, je na společnosti – legislativních, politických a filozofických rozpravách.[40] Toto „odtržení“ vědy od skutečnosti vede k paternalismu, jenž každého mimo ezoterické vědecké kruhy bere jako potenciální cíl poučení, nikoliv partnera. Tak i klesá důvěra ve vědu, která se stává pro část společnosti nedůvěryhodnou.[41] Současný rozmach pojmu „post-faktická doba“ tento paternalismus zrcadlí.

Analogicky lze tvrdit, že otázka, co je náboženství, jaký má původ a funkci, je relevantní pro společnost nikoliv v tom smyslu, že o tom má věda laiky poučit, ale že tato témata musí být společensky diskutována se zapojením vědců. Experimentální věda odkládá podle Stengersové určité problémy proto, že nejsou slučitelné s jejím paradigmatem – to ale neznamená, že nejsou podstatné pro společnost.

Problém je dvojí. Jednak se „rychlá věda“ vzdává zodpovědnosti za svět, v němž dlí, a vystupuje z diskuse o podstatných politických a společenských otázkách, aby svoje výsledky prostě nabízela trhu (nebo poučovala), jednak rezignuje na reflexi toho, že je to právě ona, kdo manipulací se skutečností vytváří objekty.[42] Stengersová v návaznosti na Latourovu teorii ukazuje, jak je důležité nechat objekty vědeckého výzkumu, aby byly opět *rekalcitrantními* protagonisty[43] a svou ne-spoluprací či proti-

40 Jsou oblasti, v nichž je pouze částečný význam vědeckého faktu pro rozhodování zřejmý (např. počasí). Zvláště v těch oborech, které popisují jevy nelineárních dynamických systémů. U nich je jen velmi těžké předvídat budoucnost jevu, neboť i když mohou tyto systémy být relativně jednoduché, jejich vysoká závislost na podmínkách vede k produkci zcela nepředvídatelného a různorodého chování. K jejich popisu je potřeba používat kvalitativní nástroje. Geoff Boening, „Visual Analysis of Nonlinear Dynamical Systems: Chaos, Fractals, Self-Similarity and the Limits of Prediction“ [online], *Systems* 4/4, 2016, 37, <https://doi.org/10.3390/systems4040037>, [14. 3. 2019].

41 Gleb Tsipursky, „(Dis)trust in Science“ [online], *Scientific American*, <https://blogs.scientificamerican.com/observations/dis-trust-in-science/>, 5. 7. 2018 [14. 3. 2019]. Latour ukazuje, že historie vědeckého nároku na řízení společnosti sahá až k Platónovi a jeho „snu o totální kontrole“ společnosti jedincem nadaným rozumem. Věda nesmí dialog zaměňovat za pouhou pedagogiku, nebo dokonce propagandu. B. Latour, „‚Věříte v realitu?‘…“, 29.

42 Čili že je věda *fenomenotechnická*. Viz Gaston Bachelard, *Nový vědecký duch a další eseje*, Praha: Malvern 2018.

43 Pojem rekalcitrance nepřekládám, neboť je v této podobě používán v biologii. Jestliže je tedy adaptován objektově orientovanou ontologií pro vyjádření „vzpurnosti“ aktérů či objektů, chci zachováním této podoby termínu zdůraznit jeho biologický význam. Charakteru aktivní role materiálů se věnuje především Jane Bennettová, která ve své teorii vitálního materialismu vychází ze spinozovského pojetí jednajících věcí (*res*), charakterizovaných vlastním úsilím o zachování bytí (*conatus*). Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham – London: Duke University Press

-tlakem vůči vědeckým hypotézám vnášely do výzkumu vlastní hodnoty a významy: „… to neznamená, že ti, kteří jsou tázáni, mají právo diktovat výzkumníkům, jak chtějí být popisováni; znamená to pouze, že mají mít schopnost hodnotit relevanci vztahu, jenž je jim předkládán.“[44]

Bruno Latour úkol badatelů klade podobně. Akademická práce má být podložena otázkou nad výsledky výzkumu: „Cítil by se tu potenciální obyvatel lépe? Je to lépe obyvatelné?“[45] Svět, v němž se nacházíme, je jednak příčinou („příroda“), jednak následkem („kultura“) chování lidí, ale i dalších aktérů. Vědec svou prací, která popisuje, analyzuje a vysvětluje elementy tohoto světa (*kosmu*) a způsoby života různých aktérů, ovlivňuje tento svět – a jeho imperativem by mělo být vést jej k tomu, aby byl *lépe obyvatelným* pro všechny aktéry.

Věda symbiotická a inkluzivní

Klíčové výtky proti naturalismu tedy mohu shrnout takto:

1) Naturalismus nekriticky operuje s pojetím přírody, které je modernistické – jde o nereflektovaný kulturní základ, jenž je chybně vykládán jako podmínka produkce hodnotově neutrálních faktů.
2) Není tedy vyvázán z hodnotového zakotvení – jeho tvrzení nejsou *invariantní* v tom smyslu, že by byla nezávislá na badateli či kultuře, k níž patří.[46] Svými východisky navazuje jednak na snahu odlišit vědu (filozofii v antice) od náboženství a obhájit její interpretační dominanci, jednak je spojen s novověkými mocenskými nároky (náboženství jako klasifikační nástroj).
3) Naturalismus ve své práci s pojmem náboženství zachovává novověký význam pojmu jako chování, které operuje s představami narušujícími

2010, 2; viz také Benedict Spinoza, *Ethics*, Ware: Wordsworth 2001, 105 [III. část, prop. 6.]. S rekalcitrancí mají nejmenší problém vědy o „neživé přírodě“, jako je fyzika či chemie. Ve vědách sociálních je často problémem. Otázka, nakolik experiment rekalcitranci umožňuje, je otázkou designu a toho, kterým aktérům je do „laboratoře“ umožněn přístup.

44 I. Stengers, *Another Science*…, 66.

45 B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*…, 23. Myšlen je samozřejmě sdílený svět, *kosmos*, o němž se rozhoduje. Odtud potom politika o společném světě – *kosmopolitika*. Podle Latoura má do svého středu socializovat „společně lidské i nelidské bytosti a boha [sic!]“. Viz B. Latour, „Věříte v realitu?‘…“, 29.

46 Franek formuluje požadavek invariantnosti propozic ve vztahu k mluvčímu v naturalismu – viz J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus*…, 44. Sám používá pojem *neutralita* jinak než já v tomto eseji. Myslím jím *faktičnost*, fakt, že pravdivost je vlastností tezí samotných nezávisle na kontextu, z něhož pochází. Jak je z mé argumentace zřejmé, vyvázání se z kontextu ve vědě není možné. Nelze prostě jen vyjádřit *fakt*, ale je třeba jej kontextualizovat. Fakt, že se vzdáme představy objektivní vědy, ještě neznamená relativismus, nebo dokonce popření existence sdílené skutečnosti.

přirozenou interpretaci světa („kontraintuitivita“) – a pokračuje tak v projektu sekularizace.

4) Experimentální věda jako v současné době preferovaný model vědecké práce je spojená s ekonomickými a politickými mechanismy, které upřednostňují snadno kvantifikovatelné výsledky (vysoce hodnocené časopisy, rychlá produkce jasných „faktů“). Tím opomíjí ty způsoby nakládání se světem, které nejsou s tímto modelem slučitelné. Výzkum je navíc určován pragmatickým hlediskem, v němž o tom, které myšlenky se mají rozvíjet, rozhoduje jejich tržní uplatnitelnost (na trhu vědy a na trhu národního a globálního hospodářství).
5) Naturalismus stále ještě rozumí vědě jako od společnosti oddělenému způsobu popisu skutečnosti, jenž nemá zahrnovat její hodnoty. Tím se opomíjí hledisko aktérů, jež vědci popisují, a zájmy, které zastávají. Není jim tak dána možnost vědcům poskytnout další, předem neuvažované interpretace ani učinit výzkum součástí svého rozhodovacího procesu, v němž jsou předměty výzkumu posuzovány jako součást politického a společenského rozvrhování budoucnosti.[47]

Jak už bylo naznačeno, východiskem z této situace není sociální konstruktivismus, jenž dominanci přírody nahrazuje dominancí kultury (jevy jsou redukovány na pouhé společenské konstrukty).[48] Stejně nelze přistoupit na obhajobu protekcionismu, neboť ten představuje opět – ještě více hobbesovský – příklon k tomu, že společnost je suverénem nad přírodou. Kam tedy nasměrovat religionistiku, jestliže nemá být ani naturalistická, ani protekcionistická?

Výše uvedená kritika dichotomie přírody/kultury nezbytně vede k požadavku formulovanému nejen Latourem, ale celou generací objektově orientovaných filozofů a filozofek, jako je Isabelle Stengersová, Graham Harman, Jane Bennettová nebo třeba Timothy Morton.[49] Ústřední tezi lze

47 Poslední dva body se samozřejmě netýkají specificky naturalismu – toto paradigma je ale svým napojením na experimentální metody velmi náchylné k bujení těchto chyb.

48 Zde je potřeba odlišit dvě pojetí pojmu „sociální konstrukce“ – v tom prvním slovo „sociální“ označuje proces (sociálně vytvářená skutečnost), ale nikoliv materiál. V tom druhém, vulgárním (a podle Latoura i zkušeností autora tohoto textu velmi oblíbeném i v části české akademické sféry), potom slovo „sociální“ (chybně) označuje pravou „skutečnost“ daného jevu: „*Každá* věc je vytvořena z jedné a téže *látky*: vše postihující, nepopiratelná, vždy přítomná a všemocná společnost,“ vystihuje tento přístup Latour. V českém prostředí se dá setkat s floskulí „je to jen sociální konstrukt“. Z hlediska objektově orientovaného přístupu jde samozřejmě o úplné pominutí všech nelidských aktérů. K tématu (a citaci) viz Bruno Latour, „The Promises of Constructivism“, in: Don Ihde – Evan Selinger (eds.), *Chasing Technology: Matrix of Materiality*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press 2003, 29.

49 V češtině vyšly dva výběry podstatných textů k tématu. Součástí těchto antologií jsou i ukázky z filozofie objektově orientované ontologie: Václav Janoščík (ed.), *Objekt*,

při vědomí různosti teorií, jež tito autoři předkládají, shrnout takto: svět není složen z přírodních zákonitostí, nebo kulturních konstrukčních mechanismů, ale z objektů (u Latoura „aktérů“) nadaných schopností jednat, jejichž jednání a pohyb máme sledovat a popisovat. Člověk je jen jeden z těchto aktérů, proto jeho (moderní) kategorie přírody a kultury jsou pomocné a musí být užívány reflektovaně (nebo vůbec opuštěny).

Uznat hybridní povahu skutečnosti tedy představuje *inkluzivní*, nikoliv *exkluzivní* přístup. Neexistuje v realitě jediný bod, který bychom mohli prohlásit za původního a jediného hybatele (jako je pro naturalisty evoluce, pro sociální konstruktivisty společnost). Příčinnost je „nemožně vzácná“, píše Jane Bennettová – vždy jedná heterogenní série aktérů.[50] Autonomie (protekcionismus) a přímá kauzalita (naturalismus) jsou empiricky falešné. Lidé a individua (takovým individuem může být i evoluce) jsou neschopni nést plnou zodpovědnost za svoje účinky.[51] To lze dobře vidět například na lidském vnímání – to, co vidíme, není prostý otisk obrazu na sítnici (objekt), který analyzuje člověk v myšlení prefrontální korové oblasti mozku (subjekt). Už při cestě signálu dochází k předběžné analýze – ve ventrálních a dorzálních drahách neurálního zpracování signálu, přičemž ten první poskytuje informace o povaze předmětů (např. rozeznání tváří), ten druhý analyzuje obraz na základě pohybu a vytváří tak podněty pro motorický systém.[52] Nelze nalézt žádný bod, v němž by se vědomé myšlení („subjektivita“) mohlo oddělit od aktivity tělesných prvků, jako jsou mozkové buňky, neurotransmitery apod.

Například na rozeznání obrazu Panny Marie v mystickém vytržení se tedy podílí velké množství aktérů ve smyslech, mozku, ve hmotě, z níž je člověk složen. Tato hmota je *vitální*, konající, a má tedy spolu-podíl na jednání.[53] Na straně druhé zde skutečně „existuje“ Panna Maria v tom

Praha: Kvalitář 2015; Lukáš Likavčan – Václav Janoščík – Jiří Růžička (eds.), *Mysl v terénu: Filosofický realismus v 21. století*, Praha: AVU 2018. Pokud hovoříme o tom, že jde o „generaci“, potom ji lze vymezit (převážně) jako autory a autorky narozené v druhé polovině 20. století, kteří formulují zásadní myšlenky objektově orientovaného přístupu na začátku nového tisíciletí (vigiliemi jsou Latourovy práce z 90. let) v reakci na post-strukturalismus a relativismus. Tato filozofie usiluje o revitalizaci realismu (často i s návazností na substanční filozofické modely) spojenou s kritikou antropocentrismu.

50 Zde je zřejmé, proč je adekvátnější použití nelineárních modelů pro popis náboženských jevů.

51 J. Bennett, *Vibrant Matter*…, 32-37.

52 Eric R. Kandel – James H. Schwartz – Thomas M. Jessell, *Principles of Neural Science*, New York: McGraw-Hill ^{5}2013, 652.

53 „Každý člověk je heterogenní sloučenina skvěle vibrující, nebezpečně vibrující hmoty. Je-li hmota sama živá, potom nejenže je minimální rozdíl mezi subjekty a objekty, ale je vyzdvižen status sdílené materiality všech věcí“ (J. Bennett, *Vibrant Matter*…, 12-13).

smyslu, že „oslovuje“ člověka, který sám sebe chápe jako subjekt. Ve vztahu k němu je tedy rovněž ona aktérem a on sám sebe rozeznává jako jednajícího.[54] Nelze tedy redukovat celé vidění pouze na modul lidské mysli jako v evoluční psychologii nebo na konkrétní soubor navzájem propojených neuronů či část mozku, anebo naopak pouze na vidění samo tak, jak je zakoušeno sebe-vědomým aktérem. Je kolektivem či sítí aktérů.

Na druhou stranu by bylo v tomto smyslu také chybou redukovat skutečnost na pouhé vztahy mezi aktéry, jak to činí například strukturalistická tradice nebo relacionismus. Otázka skutečnosti objektů je filozoficky otevřená a badatelé i v oboru religionistiky by si měli uvědomovat, že rozsuzování, zda je daný aktér či objekt *skutečný* či *přirozený*, má ontologickou závaznost spojenou s nepřiznanými východisky kriticky nastíněnými výše. Proto se v objektově orientovaném přístupu prosazuje oproti „kritickému rozumu“ koncept „naivity“ – jeho zastáncem je například Graham Harman. Tím není myšleno, že se akademická sféra má vzdát kritického přístupu k realitě, ale že má přijmout nárok na autonomii objektů, které byly v historii filozofie či ve vědeckém výzkumu buď *podrývány* (*undermined*), nebo *přetěžovány* (*overmined*) – čili buď jsou pojímány jako příliš konkrétní a opouštěny ve prospěch nějakého fundamentu (sem patří naturalismus se svým monismem), anebo jsou skutečné jen do té míry, do jaké je lze vztáhnout k lidské mysli či k nějaké události (empirismus).[55]

Z této pozice lze tedy usmířit (některé) koncepty, s nimiž pracuje Franek jako naturalista, s naší kritikou. Pokud přijmeme hledisko *reciproční kontinuity*,[56] můžeme prohlásit kognitivní modely za užitečné i v objektově orientovaném pojetí. Lze to učinit tak, že budeme jedinci Homo sapiens rozumět jako kolektivu či seskupení aktérů, mezi něž patří ty prvky, které by kognitivní věda označila za „kulturní“ i „přírodní“, za „skutečné“ (experimentálně testovatelné) i „myšlené“. Člověku bychom tak rozuměli jako platformě, na níž se stýkají a společně jednají objekty z „prostředí“ (růženec, modlitební mlýnek nebo mandala, geografické podmínky), „kultury“ (tradice, zvyky, mytologie, narativy, diskurz), „náboženství“ (andělé, démoni, bohové, svatí), „mysli“ (mentální procesy,

54 B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*…, 309. Latour uvádí, že náboženství rozlišuje řeč na *špatnou* a *dobrou* a je jedním ze způsobu konstrukce pravdy.

55 Graham Harman, *Quadruple Object*, Winchester: Zero Books 2011. Tuto autonomii nelze chápat jako protekcionismus ve smyslu nastíněném Franekem, jde spíše o realismus.

56 Tento pojem navrhuji pro vystižení faktu, že jakýkoliv studovaný jev je pouze zaostřením určité části kolektivu objektů a subjektů, které k sobě jednají vzájemně (reciprocně), nelze tedy žádný z nich označit za „původce“ ve smyslu silné kauzality, a vytvářejí tak spíše kontinuum (vzájemná závislost, ekosystém), než aby šlo o izolované prvky studovatelné samostatně.

modely fungování mysli), „těla“ (mozková centra a dráhy, neurotransmitery, hormonální soustava), „evoluce“ (sobecké geny, přirozený výběr, adaptace), ale i aktéři ještě nižší úrovně – objekty fyzikální a chemické (sodno-draselná pumpa, SNARE proteiny).

Samozřejmě, že nelze podat vyčerpávající popis takové sítě vzájemně propojených objektů různé ontologické povahy (Avalókitéšvara, mandala, myelin). Je možné se ale soustředit na uzly uvnitř tohoto neredukovatelného seskupení. Takový výzkum může integrovat i experimentální metody (kognitivní věda, neurovědy, fyzická antropologie aj.), aniž by byl *naturalistický* či *protekcionistický*. Navíc otevírá prostor ke spolupráci vědců z mnoha různých oblastí (zastávajících různé ontologie) a mapování toho, jak se lidští a nelidští aktéři společně účastní obývání světa – a případně i předkládání návrhů, jak tento společný domov učinit lépe obyvatelným.

Kognitivní věda vykročila již před delší dobou k tomu, aby byla takovému projektu nakloněna. Umožnil jí to model *vtělené*, *situované* mysli. Lidská mysl již není redukována na „mozek v kádi“, ale je spíše amalgámem.[57] Avšak je načase uznat i roli vnějších aktérů (lidských i ne-lidských) a fenomenologických dat (subjekt jako aktér) nad rámec prostého naturalizačního paradigmatu, zavázaného diskontinuitě přírody a kultury.[58] Naturalismus tak, jak jej Franek ostře vymezuje proti protekcionismu, činí z něj nesmiřitelného oponenta a pokládá jej za exkluzivně vědecký, je spíše nepřítelem jakékoliv spolupráce při poznávání společenství aktérů (subjektů i objektů) účastných náboženských jevů než zástupcem určité domény aktérů.

Religionistika je povolána být ontologicky *hybridní* a badatelé jí oddaní by se za to neměli stydět. Spíše než paradigmaticky exkluzivním studiem musí být religionistika platformou zástupců různých oborů, jejichž úsilí se propojuje v určitých oblastech zájmu. A tak namísto naturalismu je vhodné vyhlásit *multinaturalismus*,[59] kdy se z badatelského úsilí stane pluralitní

57 Mark Rowlands, *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, Cambridge, MA: MIT Press 2010.

58 Je potřeba poznamenat, že slovo „kultura“ zde není použito v antropologickém slova smyslu, jak jej používají také kognitivní vědci. Označuje zde spíše vše, co je v moderním pojetí z vědy vyloučeno – humanitu, morálku, subjektivitu, politiku. Tato „diskontinuita“ se zračí mimo jiné i v připomínce jednoho z mých recenzentů, že citát z prohlášení vědců v textu výše připomíná spíše politickou proklamaci. Samozřejmě, že ano – neboť stejně jako každá politická proklamace operuje nějak s vědou, každé vědecké prohlášení je spojené s nějakou politikou. Popírání tohoto vztahu je právě dokladem zmíněné diskontinuity. Viz B. Latour, „‚Věříte v realitu?‘…“, 29.

59 Tento pojem používá Bruno Latour pro označení situace, kdy se zhroutil řád udržující variabilní kultury pohromadě jednotným pojetím přírody a „nikdo již nechce být tolerován“, ale bojuje o svoje pojetí reality. Viz Bruno Latour, *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press 2002, 21. Já zde používám tento pojem v pozitivním slova smyslu jako uznání různých ontologických východisek spolupracu-

proces, v němž spolupracují zástupci různých ontologií, společně se ovlivňují a rozšiřují či upřesňují pole otázek a odpovědí, jež si kladou.

Taková vize religionistiky nám také umožní opustit nekonečnou kritiku pojmu „náboženství“, protože jej přijme prostě jako dějinný fakt, uzlový bod, v němž se stýká příroda i společnost a který každý z účastníků badatelského projektu používá a analyzuje odlišně do té míry, že panuje shoda na konkrétních aspektech daného (vybraného) předmětu. Pro každý výzkum tato shoda může znamenat něco jiného, což ale není problém. Výsledkem religionistiky nebude „slovo o náboženství“, rozsouzení tohoto konceptu, vyjádření nějaké definitivní teorie. Spíše bude náboženství uchopeno jako východisko pro studium různého aktérského chování – modulů mysli, neuronů, společenských institucí, individuálních zkušeností, božstev.

To ale znamená, že badatelé umožní předmětům svých výzkumů „klást námitky“ (*rekalcitrance*). Stengersová připomíná, že jsou vědecké obory, v nichž objekty výzkumu takovou možnost již dostaly – například etologie.[60] Tato cesta je hodna následování, protože se nesnaží k aktérům, jimiž se zabývá, promlouvat *paternalisticky*, ale naopak vzít v úvahu jejich interpretaci a pojetí světa a navázat s ním dialog. Příkladem může být práce Jane Goodallové nebo Franse de Waala. Oba jsou příkladem vědců překonávajících dominantní vědecké paradigma i v tom, že vykračují z neutrálního prostoru „chrámu vědy“ a zapojují se aktivně do politické a společenské diskuse, a to především prosazováním teorie o kontinuitě lidského morálního základu se zvířecí říší a kritikou ideje „boje o přežití“ dokladem o významu empatie v části živočišné říše.[61]

De Waal je jen krok od toho, co Stengersová považuje za hlavní úkol pro současnou akademii, tedy zapojení hodnocení vědění jinými důvody než „rozvojem poznání“ do vědeckého provozu. Tato „valorizace“ je předpokladem pro navázání rovného, dialogického vztahu mezi vědou, aktéry a těmi, již rozhodují o veřejných záležitostech, který filozofka nazývá

jících badatelů, jak jsem již naznačil ve studii na obdobné téma v oblasti uměnověd, viz Jan Motal, „Cognitive Phenomenology: The Promising Pragmatic Marriage of Methodologies in the Field of Theatre Studies?“, *Theatralia* 19/2, 2016, 59-75. V poněkud jiném (nicméně komplementárním) smyslu používá pojem Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*, Minneapolis: Univocal 2014. Odlišné ontologie podle něj spojuje sdílená epistemologie. De Castro dokládá, že multinaturalismus není prostá pluralita reprezentací („kulturní relativismus“). Každá zastávaná perspektiva je v něm *hlediskem těla* (aktéra), nikoliv pouze reprezentací jako prvku mysli (*ibid*., 72). Kritické srovnání a hlubší rozvinutí pojmu ale přesahuje rámec tohoto polemického eseje.

60 I. Stengers, *Another Science*…, 71. Následující příklady Stengersová neuvádí, jde o rozvinutí její teze.

61 Frans de Waal, *The Age of Empathy*, New York: Harmony Books 2009.

symbiózou. Tímto pojmem myslí „spojení heterogenních bytostí – kdy každá z nich má vlastní svět, na němž záleží heterogenním způsobem, z něhož každá těží nebo jenž valorizuje svým vlastním způsobem“.[62] Jde o jiný model demokratizace bádání a politiky světa, v němž se nacházíme (a který se v mnoha směrech řítí ke katastrofě globálních rozměrů), než u Latoura nebo Bennettové. Vzhlíží ale ke stejnému horizontu, k němuž se může upínat religionistika i proto, že je z principu interdisciplinární vědou.

Religionisté a religionistiky jsou k symbióze vyzýváni v současnosti se stejnou naléhavostí jako třeba genetici nebo lékaři. Naším úkolem sice není zapojit se aktivně do rozhovoru o očkování nebo geneticky modifikovaných organismech,[63] ale být součástí vyjednávání o islámu, vlivu náboženství a násilí, otázce významu a budování identit apod. Podobně jako přírodní vědci ztratili důvěru části společnosti, která se přiklonila k různým konspiračním teoriím a neopodstatněným afektům s potenciálně tragickými následky, globální společnost aktivně vyjednává o jevech spojených s náboženskými lidmi, jako je terorismus, identita a nacionalismus, práva žen či svoboda projevu. Domnívám se, že ani my nemáme důvěru lidí stojících mimo akademickou sféru, což lze doložit sílícími útoky na humanitní a společenské vědy. Tuto důvěru neobnovíme tím, že budeme paternalisticky kárat a přinášet do veřejné diskuse „pouhé fakty“ („faktiše“[64]), ale že navážeme aktivní, dialogický vztah, v němž nebudeme nezávislými přihlížejícími, ale participujícími.

To však vyžaduje čas. Stengersová vetkla do záhlaví své knihy tezi, že její úvahy jsou „manifestem pomalé vědy“. Tato pomalost, k níž nabádá, není prostým odmítnutím překotnosti vědeckého trhu, v němž scientometrie a narůstající tempo hodnocení výsledků vede k publikování nedotažených, částečných, nebo dokonce někdy fabrikovaných dat. Jde o víc – o příležitost vyšetřit si čas na diskusi, v níž „nikdo není autorizován obecně definovat ‚na čem záleží‘“,[65] ale pravda orientující a organizující náš svět a realitu se spíše společně hledá. Zpomalit tedy neznamená zavřít se do laboratoře, ale mít čas vycházet z ní a vést dialog. Tedy, jak říká Latour, měli bychom být *pomalí jako želva* z bajky,[66] abychom mohli „spěchat pomalu“ a *simultánně* se zabývat vědami, přírodami a politikami – to vše v plurálu.[67]

62 I. Stengers, *Another Science*…, 73.
63 I když i v těchto otázkách náboženství hraje roli a místo pro hlas religionistiky zde je.
64 B. Latour, „‚Věříte v realitu?‘…“, 27.
65 I. Stengers, *Another Science*…, 79.
66 B. Latour, *Politics od Nature*…, 3.
67 Připomeňme, že ve známém příběhu, jejž lze nalézt již u Ezopa, želva dosáhne cíle dříve než zajíc, protože ten se želvímu úsilí vysměje, podcení její trpělivost a vytrvalost a oddá se zahálce. U La Fontaina jde o desátou bajku z šesté knihy. Viz např. Jean de La Fontaine, *Fables de La Fontaine*, Tours: Alfred Mame 1875, 187-188.

To, co můžeme udělat hned, je sestavovat naše badatelské kolektivy ne podle paradigmatu, z něhož vycházíme, ale podle předmětu, jejž zkoumáme – se zapojením lidí zastupujících různé ontologie. Zároveň můžeme ihned vykročit z vědeckého paternalismu a zapojit do bádání jak aktéry, jež zkoumáme, tak i společnost, pro kterou bádáme. A v neposlední řadě odložit hodnocení vědy na základě její efektivity a namísto toho ji včlenit do rozhodování o světě, v němž žijeme. Pak může být religionistika oborem s budoucností – a zodpovědností k *přírodě* i *společnosti*.

SUMMARY

To Be Slow as Turtles: On Science Symbiotic and Pluralistic

In this polemical article, the author identifies the essential problems of the naturalistic approach as it is presented in Juraj Franek's book *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství* (Naturalism and Protectionism in the Study of Religions; published in Czech in 2017). Franek argues that naturalism and protectionism are two irreconcilable approaches in Religious Studies. He also advocates the primacy of naturalistic science of religion and its reductionism. The author of this article shows that it is necessary to overcome the modernist divide between nature and culture (Bruno Latour) and to place the Study of Religions on an ontologically plural basis. He adapts Isabelle Stengers' theory, according to which science has to be "slowed down" and made symbiotic by re-establishing contact with the world of values and public interest. Object-oriented ontology (Jane Bennett, Graham Harman) is discussed as well.

Keywords: naturalism; protectionism; actor-network theory; object-oriented ontology; experimental science; Study of Religions; cognitive science; slow science.

Department of Media Studies and Journalism
Faculty of Social Studies
Masaryk University
Joštova 10
602 00 Brno
Czech Republic

JAN MOTAL

jmotal@mail.muni.cz