

Horyna, Břetislav

[Bubík, Tomáš; Prázný, Aleš; Hoffmann, Henryk, ed. Náboženství a věda]

*Religio*. 2008, vol. 16, iss. 1, pp. 137-140

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125240>

Access Date: 16. 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.

## Tomáš Bubík – Aleš Prázný – Henryk Hoffmann (eds.), Náboženství a věda,

Pardubice: Univerzita Pardubice  
2006, 297 s.  
ISBN 80-7194-876-4.

Religionisté jsou specialisty na náboženství, přesněji řečeno na akademický výzkum těch forem lidského jednání a obsahů lidského myšlení, které na základě konsensu označuje religionistika jako náboženské. Naproti tomu specialisty na vědu jsou teoretické a historické vědy; ti činí předmětem svého poznání soubor dalších forem lidského jednání, stejně tak konsensuálně označovaných jako vědecké. Ne každý vědec je specialista na náboženství, a právě tak ne každý vědec, a již vůbec ne religionista, je specialistou na vědu. Religionistů, kteří by se aspoň částečně orientovali v teorii vědy, je soudě podle mých zkušeností jako šafránu. Mimochodem, považují to za jeden z velkých deficitů religionistického vzdělávání, protože religionistika potřebuje na rozdíl od většiny tzv. přírodních věd důkladnou orientaci ve svých vlastních dějinách, k nimž nedílně patří také dějiny religionistických vědeckých teorií a metodologií. Fyzik pátrající po vztazích mezi subatomárními částicemi může být skvělý odborník, aniž by byl jakkoli specializován na dějiny fyziky a jejich teorií. Religionista je na tom v daném ohledu poněkud hůře, protože bude-li pracovat se svým převážně empiricky získaným materiálem (předmětem poznání) bez znalosti dějin religionistických teorií a metodologií, má poměrně vysokou šanci na opakování starých omylů. Ať chce nebo nechce (a mnozí religionisté skutečně nechtějí), musí se specialista na náboženství specializovat rovněž na teorii vědy; ta pro něj vždy bude nevyhnutelným subsystémem religionistických teorií poznání.

Jistě není zapotřebí zdůrazňovat, kolik rozpoznávaných, pojmenovaných či alespoň intuitivně pocitovaných problémů spadá do sféry, v níž se religionistika protíná s teorií vědy. Celá oblast religionistické metodolo-

gie, nebo jinými slovy řečeno, komplexní problém finalizace religionistiky na těch úrovních společenské praxe, které jí mohou být principiálně dostupné, stojí a padá s řešením teoretické a metodologické vědecké základny této disciplíny. Je-li uspořádána religionistická konference, která má v názvu jak náboženství, tak vědu, je zřejmě korektní očekávat ne-li přímo posun v řešení nejzávažnějších otázek vědecké sebeidentifikace religionistiky, tedy aspoň jejich formulování jako otázek, řešitelných vědeckými metodami. Nebudu zastírat, že recenzovaný sborník shrnující příspěvky z takové konference byl pro mne v tomto smyslu velkým zklamáním.

Hned na první stránce svého editoria (mimochodem, nazvaného s upřímností, jakou plodí jen nefalšovaná naivita „Pravda vědy a náboženství“ – jde o pravdu vědy a pravdu náboženství? Nebo pravdu vědy, přes kterou se náboženství lehce přenesou? Co je pravda vědy a proč je spojkou „a“ vázána na náboženství? Vypofádává se náboženství nějak s vědou, třeba s anorganickou chemií?) říkají T. Bubík a A. Prázný že „religionistika jakožto věda o náboženství dobře ví, v čem je vědou a v čem je její předmět“ (s. 7). Nevím, možná žiju v nějakém jiném světě, ale omezím-li se jen na posledních dvacet let stále živějších diskusí o teorii a metodologii religionistiky, musím konstatovat, že religionistika toho ví hodně, něco z toho snad i dobře, ale pokud běží o určení, v čem spočívá vědeckost religionistiky, jaký typ vědeckosti (racionality) religionistika představuje a jak by mohla adekvátně vystihnout svůj předmět (jímž těžko bude „náboženství“, které není víc než pojem), pak neví nic. Religionisté hledají, zkoušejí různé projekty a různé varianty odpovědí, začínají s kritickou restrukturalizací religionistického rozumu, narážejí na nespočet překážek, způsobených tím, že stávají svůj obor do situace, na kterou není připraven a pro jejíž řešení dosud nemá nezbytné nástroje (mj. jazyk, jímž by uměla religionistika aspoň popsat krizové jevy, jež se projevují v jejich základech), ale neznám mezi nimi nikoho, kdo by se odvážil podobného tvrzení.

Nechci zbytečně argumentovat ad hominem, i když v tomto uvedení do pravd vědy a náboženství je výroků, u nichž jsem se svou latinou v koncích, přece jen trochu moc. Takže jen obecně: možná by valně části sborníkových textů, jejich souvislostem a domyšlení důsledků v nich obsažených tvrzení prospělo míň života v pravdě a pečování o duši a víc rozmyslu, míň prvoplánového obhajob věr a přesvědčení a víc kritiky toho, jak je možné religionistické vědění a poznání. Dá to víc práce, ale možná to k něčemu bude.

Abych nemluvil jen do větru, nastíním v několika bodech, co bych očekával od konference, která tematizuje religionistiku pod zorným úhlem vědy (tzn. teorie vědy, nikoli „starosti o svět“, pokud chtějí religionisté být uznáváni za vědce a ne považováni za lapiduchy v lazaretu svět):

Především by bylo vhodné vysvětlit, že náboženství je reflexivní pojem, který v důsledku neobsahuje nic víc než to, že rozlišujeme mezi „náboženskými“ a „nenáboženskými“ aspekty lidského jednání. Problémem zde je právě toto rozlišování: jak se zaplní původně prázdná třída religionistického rozlišování, či jinak řečeno, které výroky o náboženských faktech jsou pojmově jasné a platné a které ne?

K této otázce lze zaujmout v zásadě dva hlavní postoje, perspektivu pozorovatele a perspektivu účastníka. Účastníci jsou zpravidla nábožensky věřící lidé, kteří nedefinují pravdu svých výroků jako vztah mezi svou vírou a vnějším světem, ale jako „vnitřní“ vlastnost svého přesvědčení. Jenom věřící může vědět, zda jeho přesvědčení mají tuto „vnitřní“ vlastnost, a pokud tomu tak je, uplatňuje na výroky své víry řadu subjektivních kritérií pravdy: mezi jinými kritériem autoevidence, nezpochybnitelnosti, jasného a zřetelného vnímání své víry, kritériem koherence, verifikovatelnosti (víra je pravdivá tehdy, je-li verifikovaná zkušeností věřícího člověka) nebo kritériem konsensu (víra je pravdivá tehdy, jestliže pospolitost, jíž je věřící člověk členem, souhlasí s tím, že je pravdivá). Všechna tato kritéria jsou pro vědu nepoužitelná, mohou být nanejvýš zkoumána jako předmět pozorování; přesto jsou aplikována v jednotlivých

studiiích recenzovaného sborníku s nárokem na obecnou platnost.

Očekával bych pokus o vyjasnění otázky, co znamená pojem věda ve vztahu k religionistice, čili jaký typ vědy religionistika představuje a jakými pravidly se řídí. Několikrát se ve sborníku opakuje, že religionistika je empirická věda; nepochybně, ovšem chybí být jen zmínka o dlouholetých diskusích, co vlastně znamená empirie. Námitky směřují k tomu, že ve vědě již dlouho žádná empirická věda neexistuje, protože byla vytlačena vědou, která data generuje, produkuje a prefabikuje; a pak se lze ptát, zda je zkušenost v religionistice skutečně zakoušena, anebo velmi jednoduchými metodami pouze vytvářena. Potom by bylo nutné dotknout se problému, že zkušenostní věda, nakolik je možná, musí být rozvíjena jako věda poskytující odpovědi na otázky obsažené ve shromážděných zkušenostech, a to rozlišeně podle toho, co je považováno za zkušenost se světem náboženských aktivit a co je ve skutečnosti jenom dobově a kontextuálně podmíněný kontingentní prožitek vědce (pozorovatele). Ovšem hranice reflexe, které vymezují religionistiku, pokud ta chce být chápána jako zkušenostně založená věda, nejsou identické v odpovědích, kterými již disponuje, ale v ještě neznámých a tudíž ani neformulovaných otázkách: o jaké zkušenosti můžeme pak hovořit?

Zde panuje úzká souvislost s dalším ve sborníku úplně opominutým problémem, a to s předmětem religionistiky jako vědy. Jestliže se někdo domnívá, že odbude tento ústřední problém tím, že předmětem religionistiky je náboženství a začne chrlit fráze o „objektivitě“, „nezařatosti“ a dalších nemsledech, kterým „má být právo religionista“, pak jenom prokazuje plytkost svého myšlení. Předměty poznání jsou v religionistice definovatelné jako zkušenostní „fakta“. Protože ale nikdy nemáme k dispozici takový pojem zkušenosti, který by nutně nevyžadoval interpretaci, musíme metodicky hledat, formulovat a používat pojem zkušenosti, v kterém je míra interpretativnosti co možná nejnižší. Přitom můžeme „zkušenost“ pochopit tak úzce, že jím budeme myslet pouhou přítomnost něčeho, aniž bychom se ptali, co toto něco předmětně je.

Věnujeme-li se čistě přítomnosti něčeho zkušenostně dostupného, za současného odhlédnutí od toho, jako co toto něco zakoušíme, provádíme jistou formu redukce a zároveň i abstrakce. Obojí je nutné, protože při vědeckém poznání všeho, co označujeme pojmem „náboženství“, musíme eliminovat dvě věci: jednak intenzionální zaměřenost poznání, protože ta vede k aprioristickým určením zkušenostních objektů (např. „posvátnost“ něčeho), a jednak extenzionální zaměření, jehož pomocí se dostáváme k formulování druhových pojmů (např. „božstvo“ jako něco, co je posvátné). Obojí dohromady pak znamená, že přítomnost zkušenostně dostupného předmětu není intenzionální vlastnost ani něco generického (rodového či druhového). To, co je uchope-no ve zkušenosti, je „předmět“ (objekt) jako něco konkrétního a názorného, což znamená, že nemůžeme začínat od abstraktních předmětů (např. čísel), univerzálií (např. idejí) nebo fiktivních předmětů (např. mytických bytostí), protože tím by byla znemožněna jakákoli interpretace zkušenosti. I v religionistice musíme vycházet z toho, že věci jsou nejprve zakoušenými věcmi (předměty empirie), a teprve druhotně je můžeme nahlížet jako něco, o čem lze hovořit nezávisle na zkušenosti; avšak zde je rozhodující, že nikdy nemůžeme pominout hypotetický charakter zkušenosti, a proto platí, že takové sekundární výklady jsou možné vždy až v rámci určité předchozí teorie. Velmi časté chyby, které se v této oblasti objevují a které lze pohodlně sledovat v pardubickém sborníku, spočívají např. v tom, že se charakterizuje zkušenost jako určitý druh představy a zcela se pomíjí, že představa (imaginace něčeho) má zkušenostně teoretický základ a těžko může sloužit jako východisko religionistického poznání; nebo se přepokládá, že náboženské představy či ideje jsou bezprostředním objektem vědomí a dokonce se takové představy definují jako funkce vědomí; rovněž se zkušenost zaměňuje s počítky nebo se chápe jako výsledek našeho zpracování počítků a prohlašuje se následně za „náboženský prožitek“ – nijak se nepřihlíží k tomu, že počítky nejsou něco bezprostředně daného, ale že pojem počítku a následně také pojem prožitku (třeba „ná-

boženského“) jsou konstruovány v rámci určité teorie zkušenosti.

Očekával bych pokus vysvětlit, co nám v religionistickém poznání dává dostatečné (příp. plné) zdůvodnění, abychom akceptovali jednu verzi výkladu spíše než druhou; tj. tematizaci problému fundace religionistického poznání. Dále bych se rád dočetl, proč chápeme některé observační výroky v religionistice jako sebevysvětlující (příklad ze sborníku, s. 84: „Narativní výpověď nelze přeložit do jiné formy výpovědi bez ztráty něčeho podstatného“: pozorujeme tedy ztrátu „něčeho podstatného“, co se asi rozumí samo sebou – chtěl bych vědět, jak takové pozorování probíhá, podle jakých kritérií pozorovatel odliší podstatné od nepodstatného, na základě čeho jsou tato kritéria formulována a zdůvodněna, v kterém okamžiku nastává „ztráta podstatného“, jakými charakteristikami se tento okamžik vyznačuje a jak se dá popsat). Také bych uvítal pokud možno jasné vysvětlení toho, jak akceptované přesvědčení generuje zdůvodnění (ve sborníku např. na s. 116 je uvedena teze „Být svatým je mnohem důležitější“, která je uvozena tím, že ji „můžeme považovat za objektivně platnou“ – aby bylo možné toto přesvědčení zdůvodnit, museli bychom mít objektivně vymezené předpoklady, které by ukazovaly, že na základě akceptovaného přesvědčení dokážeme poznat, kdy je rozumnější akceptovat tuto tezi než nějakou jinou konkurenční tezi, tzn. museli bychom se vyrovnat s problémy zdůvodnění, koherence, rozumnosti, pravděpodobnosti, očekávané užitečnosti atd. Nic z toho není ve sborníkové stati ani zmíněno, natož pak rozpracováno, zůstává jen výkřik do tmy, jak je důležité být svatý; kdo si to tedy hraje na vědu?).

Očekával bych reflexi problému, jak se v religionistice utvářejí konvence, tzn. pravidelnosti při řešení koordinačních problémů ve sféře vědeckého poznání náboženského jednání. Prolinají totiž většinou sborníkových textů, občas v podobě tak drastické, že čtenář váhá, co je ještě míněno vážně: např. s. 238 „dobro totiž poznáváme pouze jako obdarovávání ... je postižitelné citem, nikoli nějakou vědeckou metodologií“. To je jen ohlupující konvenční tvrzení

bez jakékoli vědecké relevance; kdyby mělo jít o snahu postupovat s vědou, asi by se situace „poznávání dobra“ neobešla bez poznatků kognitivní vědy. Pokud jsem četl dost pozorně, je ve sborníku o vědě a náboženství zmíněna kognitivní věda naprosto okrajově pouze v článku F. Mikeše.

Patrně by též nemělo chybět zdůvodnění predikativních výroků v religionistice – argumentace „osobním hlubokým přesvědčením“ (s. 192 et passim) není vědecká argumentace, ale bezpředmětné rozprávění. Čtu-li teze typu „čistě ateistická společnost ... je ... zcela jistě odsouzena k chaosu a rychlému zániku“ (s. 192), „napětí mezi religionistikou a teologií ... bude i nadále přítomným ohniskem ... sporů,“ (s. 52), „duše musí být proměněna, tj. musí být uvedena v pohyb vzhůru“ (s. 183), postrádám na nich drobnost: odkudpak to jejich autoři vědí?

Myslím, že mám snad i právo očekávat (a je mi při této připomínce trochu trapně), že sborník z vědecké konference s nárokem analyzovat vědu a náboženství bude psán trochu slušnou češtinou. Děsivé formulace jako „Myšlení může proniknout do struktur zjevování, a o tom je fenomenologie“, „[n]jemusíme na vše položit ruku, abychom o tom výslovně věděli, o tom je filosofie“ (obě s. 182) mne vedou k dotazu, zda-li je nudlová polévka skutečně o nudlích.

Pořadatelé konference a vydavatelé sborníku se mohou hájit tím, že pojetí vědy a vztahu vědy, religionistiky a náboženství jsou různá. Budou mít pravdu v tom, že moje hlediska nejsou nijak směrodatná a že sami mohou chodit po svých cestách. Jestliže ale chtějí aspirovat na vědeckost religionistiky, nepřijemným dotazům se nevyhnou. První a rozhodující zní: Čím přispěla tato konference a z ní vydaný sborník mnohdy kuriózních textů k vědecké identifikaci religionistiky? Čím napomohli religionistice, aby se uprostřed dnešních poměrně ostrých sporů o její teoretickou a metodologickou základnu dokázala lépe prosadit v systému věd? Oč bohatší je religionistika v oblasti promyšlení sobě vlastního typu vědecké racionality po konání konference a vydání tohoto sborníku, než byla předtím?

Sám pro sebe jsem si už odpovědi našel. Vedou mne k závěru, že než pořádání kon-

ferencí kvůli konferencím a vydávání publikací kvůli vykazování publikačních aktivit, než tato zničující hyperaktivita, jejímž cílem je být viděn za každou cenu, bylo by lépe věci nejprve pořádně studovat, promýšlet, konfrontovat, a teprve potom s nimi vycházet na veřejnost. Religionistika v tomto podání trpí a dělá vše proto, aby nadále nebyla trpěna.

BŘETISLAV HORYNA

## Radek Chlup (ed.), Pojetí duše v náboženských tradicích světa,

Praha: DharmaGaia 2007, 340 s.  
ISBN 978-80-86685-82-3.

Duše patří mezi představy, které dnes téměř každý pokládá za zcela samozřejmá a jejichž náplní si je zcela jist. Slovo „duše“ se stalo pevnou součástí jazyka a metafory a používají ho i ti, kteří na existenci žádného substrátu odlišného od (materiálního) těla nevěří. Nový sborník desíti studií, v nichž osmice českých odborníků na starověká náboženství (většina z nich působí na pražské filosofické fakultě) rozebírá problematiku duše a jejích možných ekvivalentů v archaických kulturách, nicméně ukazuje, že k samozřejmosti a přesnosti má současná většinová pojetí dosti daleko.

V první studii „Formování pojmu duše v Řecku archaické a klasické doby“ Radek Chlup velmi fundovaným a přehledným způsobem nastiňuje pozadí a vývoj různých koncepcí duše od Homéra až po Aristotela. Prokazuje v ní, že tzv. dualistické pojetí, které propůjčilo duši určitou samostatnost a vyšší hodnotu a postavilo ji proti tělu, bylo plodem relativně pozdních a marginálních myšlenkových proudů, které se obecného povědomí a náboženství nikdy nedotkly a které by nejspíše zůstaly živořit na okraji, kdyby se motivů, s nimiž pracovaly, nechopil Platón a nepropracoval je v koherentní a nesmírně vlivnou nauku. Škoda jen, že ne všem tématům se dostalo