

Horyna, Břetislav

## **Teorie religionistiky : možnosti - problémy - perspektivy**

*Religio*. 1995, vol. 3, iss. 2, pp. [115]-132

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124717>

Access Date: 28. 11. 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.

## *Teorie religionistiky. Možnosti – problémy – perspektivy*

Břetislav Horyna

V tomto příspěvku má být řeč o teorii religionistiky; nikoli o jedné určité teorii, která by přicházela v úvahu jako jediná pravá, neboť taková neexistuje, a též nikoli o teorii v religionistice, protože to by znamenalo deskripci některé z uplatňovaných metod religionistických výzkumů, shromažďování důvodů pro to, aby jí bylo přiknuto výlučné postavení a v důsledku tedy nepřipustný zásah do metodologické autonomie různých, relativně samostatných – přinejmenším pokud jde o metodologické postupy – dílčích religionistických disciplín. Takový postup je předem vyloučen. Teorii religionistiky se zde mívá to, co se v jiných vědeckých odvětvích obvykle označuje jako vlastní předpolí. Tento ve vědě poněkud neobvyklý termín shrnuje množství otázek, spjatých s daným vědním oborem: 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. Religionistika, jak jí určuje její předmět, tj. existence náboženství jako kulturně–historických faktů, je jednou z věd o člověku. Opět s předmětnou vázaností platí, že nemůže být jinou než empirickou vědou o člověku, a jestliže takovou je, pak vzniká řada otázek, které sdílí s ostatními empirickými vědami a které jsou tématem teorií vědy: v religionistice by tedy měly být tématem (dosud neexistující) teorie religionistiky analogicky tomu, jako např. k fyzice existuje teorie fyziky. Tím se rozhodně neříká, že explanační postupy věd o člověku jsou identické s explanačními postupy fyzikálních věd, avšak tvrdí se, že chce-li být disciplína uznána vědou, musí pro to splňovat alespoň minimální kritéria a současně si být v mezích daných poznáním vědoma důsledků, které jí „vědeckost“ přináší. Obojí se zakládá ve vlastním předpolí vědy, jehož rolí není vědu (v daném případě religionistiku) konstituovat; opačné tvrzení by bylo nesmyslné, protože religionistika na rozdíl od své teorie existuje, jde však o to, v jaké podobě. Jeho rolí je umožnit každé z věd, jež jím disponuje, se představit jako systém odůvodněných výpovědí (s nezbytnou logickou analýzou pojmů „systém“ a „odůvodněný“) s prevalencí intence na momentálně více či méně silnou nebo případ od případu rozdílně zřetelnou, vždy však nezastupitelně přítomnou kulturní valorizaci. Kdo jsme, odkud přicházíme a kam jdeme, 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 týž předmět zkoumání, čili rozkladem vlastní diskursivity.

Považuji za důvodné tvrdit, že tato a další ohrožení se plně vztahují na situaci dnešní religionistiky. Přesto se domnívám, že je dosud předčasné hovořit o jejím předpolí v uvedeném smyslu, a to ze dvou důvodů:

1. Deficit teorie religionistiky je zřejmý a myslím, že i uvědomovaný. Přínejmenším se náznaky úvah v tomto směru objevují při metodologických diskusích na různých úrovních setkání, roste frekvence studií, jež se dotýkají metodologického, s teorií této disciplíny bezprostředně souvisejícího komplexu, a patrně je i zvýznamňování sebereflexivního obratu k religionistice samé. Při ohlédnutí do dějin religionistiky snadno zjistíme, že je to jev, který v ní nemá rozpracovanou tradici, na níž by bylo možné stavět, a že tedy, přes veškerou s ním spojenou naléhavost, bude zprvu třeba religionistiku přivyknout na jeho myšlenku. Nadto se dosud stále jedná o roztržštěné náznaky, mimo něž religionistika tento únavný boj sama se sebou zatím vždy prohrála.

2. Pro řeč o teorii by muselo být nejprve vyjasněno vědecké prostředí a podstata religionistiky.

Proto bych raději chtěl hovořit o některých krocích ve směru reflexe základů religionistiky, jež by sice ukázaly, že vnitřní změna této disciplíny bude mít rozhodující význam, současně však chtějí naskicovat možnosti, které pro religionistiku na pozadí této změny vyvstávají; kroky, jež bych rád řídil připomínkou německého filosofa náboženství R. Schaefflera: „Horizonty se mohou rozlomit, aniž by se objevily nové“,<sup>1</sup> čemuž je přirozeně třeba zabránit. Pro následující úvahy tedy nejsou tak závazná konstatování a zjištění ohledně stavu religionistiky, jako spíše z něho vyplývající otázky. Na prvním místě je to otázka, jak je možná teorie religionistiky, neboť od ní, domnívám se, se odvíjí všechno další.

## Stav

V každém případě jsou takové úvahy podníceny reakcí na dnešní stav religionistiky, jenž vnucuje mnohem spíše oprávněné rozpaky než přehnaně sebeuspokojivé myšlenky. Pro mnohé badatele, např. pro německého religionistu H. G. Kippenberga, je dnešní situace v religionistice prostě „chaotická“. Když popisoval roztržštěnost religionistiky jako oboru akademického studia ve spjatosti s jejími institucionálními podmínkami, vyjádřil se jed-

1 R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 11. („Horizonte zerbrechen können, ohne daß sich neue auftun.“)

noznačně: „Takový chaos je neslýchaný a samozřejmě podporuje sklon považovat všechna východiska za stejně oprávněná. Velké mezinárodní kongresy tuto skutečnost dokonale odrážejí. Na tomto trhu vládne ekonomický zákon nabídky a poptávky, nikoli však intelektuální zákon argumentu a protiargumentu“.<sup>2</sup> Na druhou stranu nejde, ovšem tolik o podobná slovní určení, byť zrcadlí povážlivá fakta (i chaos je koneckonců jen jinou formou řádu, a naopak), nýbrž o účinky, jež má tento stav na religionistiku. A ty jsou, obecně řečeno, dvojího druhu: předně vnější účinky, radikálně omezující následovatelnost a přetavitelnost religionistických, v mnohém ohledu nenahraditelných poznatků do praxe interkulturního dorozumění a žité multikulturality. V této chvíli je nepodstatné, zda religionistické zasahování do některých procesů, např. interkulturní komunikace, mezináboženského dialogu apod., spadá ještě do její kompetence či je již jejím překročením (odpověď na přímou otázku tohoto typu by měla být spíše záporná, protože religionistika nedisponuje nějakou svou aplikovanou částí, jakousi „kazuistikou“ třeba forem mezináboženských kontaktů, a tudíž je její úloha v jejich hermeneutice, nikoli strategii ovlivňování), podstatný je však problém převoditelnosti jejího kognitivního potenciálu a jeho zhodnocení.<sup>3</sup> Ten souvisí s druhými, vnitřními účinky, jež se týkají bytosti a seberozumění religionistiky a jež tuto disciplínu skrze její vlastní více či méně vědomou nebo nevědomou izolaci, jakýsi zvláštní projev *l'art pour l'artismu*, stále víc vzdalují jiným oborům, které mají co říci k tématu náboženství, jako je kulturní antropologie, nová etnografie, sociologie, ad. Tyto disciplíny disponují tím, co religionistika právě postrádá, totiž svými teoriemi jakožto předpolími pro vlastní sebeznázornění. Pro zamezení dalšího prohlubování této stále zřejmější, a jak se lze obávat i stále hůře překlenutelné propasti – propasti nejen mezi religionistikou a dalšími vědami, ale rovněž mezi ní samou a její kulturní recepcí –, považují konsolidaci a konzervaci nynějšího

- 
- 2 H. G. Kippenberg, „Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert“, in: B. Gladikow – H. G. Kippenberg (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9. („Solch Chaos ist unerhört und befördert selbstverständlich die Neigung, alle Ansätze als gleichberechtigt anzusehen. Die großen internationalen Kongresse spiegeln diesen Sachverhalt ungetrübt wider. Auf diesem Markt herrscht das ökonomische Gesetz von Angebot und Nachfrage, nicht aber das intellektuelle von Argument und Gegenargument.“)
  - 3 To se zdaleka netýká pouze české religionistiky, u níž by to vzhledem k souhrnu okolností bylo pochopitelné. Podle konzultace autora se současným i bývalým předsedou německé religionistické společnosti (DRVG) není ani tamější, ve srovnání s námi řádově vyspělejší religionistika v tomto ohledu nijak nárokována společenskou praxí, např. politickými, diplomatickými, zahraničně obchodními kruhy, o možnosti přesazovat se do vodítek duchovní kultury (výchova k toleranci, rozumnění světu náboženství, seberozumění v kontextu jiných tradic atd.) vůbec nemluvě.

stavu za nežádoucí a v podstatě za vyloučenou, tím více však teorii religionistiky za nutnou.

Ústředním problémem dnešního stavu religionistiky tedy není komplikovanost vymezení jejího předmětu, její poznatková základna o něm, a již vůbec ne metody jeho zkoumání, nýbrž identita religionistiky. Ve vztahu k němu jsou předchozí problémy druhotné a od něj také závisí jejich řešení. Pokud bude přetrvávat snaha jej ze zorného pole religionistiky eliminovat, což je nejčastěji odůvodňováno úsilím zabránit tzv. „ideologizaci“ tohoto oboru (ideologizací, k níž se ještě vrátím, je míněna vlastně každá meta-religionistická úvaha), bude také přetrvávat religionistika v podobě dějin náboženství jako přívažku historicko – filologických oborů, sociologie náboženství jako součásti sociologie, psychologie náboženství jako dílu psychologie, etnologie náboženství jako aplikace etnologie, filosofie náboženství jako prodloužené ruky filosofie. Bude též pokračovat zúžený pohled religionistiky na religionistiku, koncentrovaný do metodologických diskusí a projevující se masívním, teoreticky ale nevyargumentovaným prosazováním jedné metody před ostatními v závislosti na přívrženectví jejich uživatelů k některému z oněch směrů bádání. Historická metoda z ní činí dějiny náboženství s modelovým významem pro dějiny lidstva; fenomenologická metoda spekulativní konstrukt pojmů s evropskou tradicí, přikládány na jinakost jiných, jež, neumožní-li dobrat se invariantu, je pokládána za nedostatečně seriózní; komparativistický diskurs postfrazerovců pak čirou deskriptivu. Je třeba zopakovat, že problém nespočívá v těchto metodách samotných, v jejich dalším rozpracovávání, nalézání nových způsobů jejich kombinací, ani v možnostech interdisciplinarizace, pro religionistiku nepochybně značných. Je jím jejich základ, sebeidentifikace religionistiky, jež se vyznačuje nedostatečností, umožňující metodologickou libovůli; byť jistě nelze přehlížet výraznou diferentnost objektů religionistické řeči, jejich kulturní a historickou podmíněnost, vzájemnou časovou odlehlost a mnohdy jazykově nepostížitelnou, pokud vůbec dílčím způsobem rekonstruovatelnou smyslovou obsažnost, nemůže alternativním standardem sebeidentifikace religionistiky jako vědeckého studia náboženství být metodologická diskuse. Od ní se totiž dostaneme právě k předmětu religionistiky, k náboženství (náboženstvím), a jak je, myslím, již delší dobu nesporné, ke vždy napadnutelným, a tedy nezdaru zasvěceným pokusům o definici pojmu náboženství, nikoli k teorii religionistiky, předpolí, z něhož pak může vyrůst cílů a limitů vědomá metodologie.

Stav dnešní religionistiky, jehož kořen je ovšem zpochybnitelně převáděn do oblasti metodologie, začal být od 80. let vyjadřován pojmem „metodologická krize“. Na posledních dvou konferencích IAHR<sup>4</sup> se rovněž výraz-

4 Religions in Contact, Brno 1994; XVII. kongres IAHR, Mexico-City 1995.

něji projevilo spojování jevů chápaných jako krizové se sociokulturní změnou, subsumovanou pod pojem postmoderna. Explicitně to vyjádřil dánský religionista A. W. Geertz: „Jedním z největších problémů nalezení cesty z naší metodologické krize je velmi malý konsens ohledně toho, co aktuálně vyjadřují pojmy modernismus a postmodernismus.“<sup>5</sup> Tím byla k diskusi navržena velice závažná výzva: religionistika, svým vznikem bytostně modernistická a motivací doslova osvícenská disciplína, textolatrickým profilem, myšlením a jazykem sevřená v náruči moderny, se má přinejmenším pojmově vyrovnat se zvýznamněním heterogenních, bez interkontextuálního zprostředkování neuchopitelných kulturních symbolizací skutečnosti, tedy i náboženství a sebe sama, a to pod hledisky radikální plurality, difference, dissensu, polydimenzionality, decentralizace, diachronie, různocnění kulturních fenoménů, rezignace na ideu řádu, a tedy na představu jednotného světa náboženství v jeho souvislých dějinách, delegitimace privilegovanosti vlastního typu racionality a vlastní řeči, což všechno jsou pozitivní a zavazující znaky postmodernismu.

Ačkoli se domnívám, že postmodernismus je jiné jméno anamneticky podmíněné probíhající kulturní diferenciaci a že religionistika, jako kterákoli jiná věda, jejímž předmětem jsou sociokulturní fenomény, bude stát před nezbytností reagovat nikoli na jméno, jež může být napadáno z čehokoli a může se dokonce měnit, nýbrž právě na ony živé, rozvíjející se procesy, které jsou prostě tu, nepovažují Geertzovo citované východisko za optimální. Hrozí několika riziky: záměnou popisu vnějšího prostředí a okolních doprovodných znaků za pojmenování vnitřních, chceme-li krizových prvků a jejich změnu, verbalizací nevlastních problémů jakožto substituentů vlastních, pokračováním v religionistice nejobvyklejší, vždy však jen dočasně a s destruktivními konečnými důsledky se osvědčivší cesty rozvíjení strategií přizpůsobování se situaci. Vydat se této diskusi – vyjasňování pojmů moderny a postmoderny jako metodologickému problému pro religionistiku – by znamenalo odklon do kulturologických souvztažností, a to ve chvíli, kdy pro dosud neexistující teorii religionistiky skýtá postmoderna podněty, které se jí bezprostředně týkají a na něž zatím neodpověděla, leč parciálně. Z nich zřejmě ústřední je problém racionality v religionistice.

### **Formy racionality v religionistice**

Religionistika vznikala s ideou racionálního a nenormativního studia jevů, rozpoznaných jako náboženské, rozvíjela se s ní a nadále se jí, alespoň

---

5 A. W. Geertz, *Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion*, s. 1 - 2. Písemný text referátu na XVII. kongresu IAHR, Mexico-City 1995 („One of the major problems in finding a way out our methodological crisis is that there is very little consensus about what the terms modernism and postmodernism actually describe.“)

verbálně, řídí. Dnes stojí před otázkou, jaké formy racionality mohou být pro ni definovány a jaké mohou být aplikovány v jejích postupech. Jinak řečeno, je nucena – pod zorným úhlem kritických analýz rozumu v dekonstruktivismu, post- či neostrukturalismu, postpozitivismu, kritice logocentrismu, interkulturní hermeneutice, soudobém antiscientistickém relativismu a skepticizmu (nikoli však antiracionalismu) a v moderní teorii vědy – promýšlet, které formy racionality je schopna hájit, s kterými se pohybuje na hranicích (sebe-)obhajitelnosti a které byly pro řeč o náboženstvích a náboženských jevech delegitimovány.

Základním účelem dosavadních forem religionistické racionality byla definiční moc nad jinakostí jiných. S výjimkou teprve diskutované hermeneutiky náboženství, orientované primárně na problém zprostředkování smyslu před předmětovým určením, pracovala ve čtyřech hlavních rodech: stejnosti a jinakosti, vlastního a cizího. Specifické nakládání s těmito rody udává rovinu religionistického diskursu, určující pravidla, jež religionistika sleduje při vymezení jinakosti jiných, jež pro ni vytvářejí nanejvýš subtilní bytnost jinakosti, jimiž ospravedlňuje své ne vždy nesporné hierarchizace jinakosti do inteligibilních forem svého vědeckého metajazyka a s jejichž pomocí – sama principiálně nezúčastněně – soudí o morfologické podobnosti, možnostech srovnání, sblížení či naopak diferentnosti jinakosti. Jedna známá věta H.-G. Gadamera říká, že „rozumíme jinak, pokud vůbec rozumíme“;<sup>6</sup> domnívám se, že by dnešní religionistika neměla v této větě slyšet pouhé varování, nýbrž mnohem dříve jedno ze základních pravidel pro dekonstrukci svých dosavadních výkladových hypotéz a mechanismů. Nijak objevným a delší dobu nesporným faktem je to, že jinakost jiných nelze adekvátně pojmut kategoriálním systémem evropského vědění. Právě tak známá skutečnost ale říká, že požadavek co nejpřesnější a pokud možno jednoznačné interpretace bytnosti cizího patřil mezi nejnaléhavější sebeúčely religionistiky, rozvíjející se jako dějiny, resp. komparativní dějiny náboženství, a ovlivňované rapidní proměnou kulturně polycentrického světa v synchronní svět eurocentrických hodnot, představ, způsobů a norem jednání. Religionistika se tak ocitla pod tlakem rozdílných forem rozumu (vědění), jež se v ní dlouhodobě projevují: ví, že přichází do kontaktu se skutečností jinakosti, jež má vlastní zákonitosti své výstavby, svou vlastní autonomii a dějinnou dynamiku, současně však též ví, že o ní hovoří řečí, která vyrostla na půdě kulturně specifického pojetí skutečnosti s neplatným universalistickým nárokem.

---

6 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 280 („man versteht anders, wenn man überhaupt versteht“).

Pojmy evropského vědění a jeho klasifikační principy historicky podléhají dvojí kulturní devalvací. Jednak se obsahově a významově utvářely jako součást teologického myšlení a křesťansko–misijní snahy překonat cizí formy náboženství nebo přizpůsobit jejich jevové formy a obsahy vlastním modelům a normám objasnění. A dále, což je zřejmě v důsledcích závažnější, podmiňovalo je převládající postavení mocenské řeči při styku s jinakostí, řeči zaměřené na izolaci a uchránění vlastního proti cizímu a na ovládnutí cizího. Tento typ řeči, který si v různé míře osvojila též religionistika, není však žádným způsobem determinující. Má své předpoklady, své motivy a cíle, jež lze prozkoumat: „Neexistuje výpověď, kterou lze pojmout pouze z hlediska obsahu, jež předkládá, chceme-li ji uchopit v její pravdě. Každá výpověď je motivovaná. Každá výpověď má předpoklady, o nichž nevyovídá.“<sup>7</sup> Relativně jednoznačně je pak možné ukázat, že formy rozumu, ražené evropským myšlenkovým dědictvím, se v religionistice staly jazykově vyjadřovaným obrazem světa, jež jako vodítko sloužil dějinným rekonstrukcím náboženství i religionistickému sebeznázornění a sebelegitimaci.

Příklady, které to nejlépe dokládají, pocházejí z hermeneutiky religionistické řeči o mezináboženských a mezikulturních kontaktech. Nazírává religionistická určení vztahů při kontaktech synkretického druhu se řídí otázkou, jak se proměňují, resp. zanikají hranice mezi náboženstvími; ta žádá vymežit, kde leží hranice mezi různými náboženskými kulturami, tedy, jinak vyjádřeno, co vytváří jinakost jiného. Vlastní jazykové meze ale neumožňují „vědění“ o tom, co značí být jiný v jeho jinakosti. Proto je vedení takových hranic sporné a lze je pojmout právě jen jako aspekt sebeznázornění tážajícího se subjektu, tj. jako aspekt religionistického diskursu: jazykem soudobé filosofie bychom řekli, že toto vedení hranic je součástí sebetematizace tážajícího se subjektu jako sebereferenčního systému, a pak je problémem, jenž zde vystupuje, vedle identity religionistiky samozřejmě relativizace její racionality.

Druhý příklad: v historické realitě kontaktu s jinobytím jiných jsou vždy natolik vzájemně propojeny náboženské, sociální, ekonomické, politické motivy, že je sotva možné vysledovat čistě mezináboženskou rovinu kontaktu. Náboženstvím v něm plně přísluší legitimační role, jíž je vlastní, že náboženství podílející se na interkulturním kontaktu musí vykazovat, přinejmenším jako tendenci, universální orientaci, tzn. musí vystupovat s obecným nárokem na pravdu. Aktivní podíl náboženství při proměně jiného ve

7 "Was ist Wahrheit?", in: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 2, 1986, 52. („Es gibt keine Aussage, die man allein auf den Inhalt hin, den sie vorlegt, auffassen kann, wenn man sie in ihrer Wahrheit erfassen will. Jede Aussage ist motiviert. Jede Aussage hat Voraussetzungen, die sie nicht aussagt.“)



známé a přivlastněné přesahuje jen v několika málo, nadto co do své hermeneutiky diskutabilních případech tuto legitimační roli. Opět převedeno do filosofického jazyka: nejriskantnější kvalitu náboženství při mezikulturním a mezináboženském kontaktu tvoří metadiskursivita. Vedle přítomnosti metadiskursivního nároku v náboženstvích však vystupuje ještě něco dalšího; totiž schopnost přenášet břemeno prosazení tohoto nábožensky formulovaného nároku na další sociální sílu, na další sociokulturní subsystém vybavený dostatečnými mocenskými prostředky. Nositeli interkulturního kontaktu, mezináboženského konfliktu, se pak stávají politická uskupení, politické systémy, případně stát. Schopnost takto je využívat si v dějinách osvojila mnohá náboženství, bezpochyby nejzřetelněji ji v novějších dějinách prokazují islám a křesťanství, obě monoteistická náboženství, obě náboženství, na nichž lze ukázat, že – řečeno slovy P. Sloterdijka – „člověk hledající Boha je evoluční dvojče člověka, hledajícího stát“.<sup>8</sup> Příkladná u obou těchto náboženství je rovněž skutečnost, že problémem interkulturní hermeneutiky nejsou politické systémy (to by znamenalo podlehnout optickému klamu), nýbrž právě tato metadiskursivita, vlastní každému monismu a náboženskému monoteismu obzvlášť.

Na základě těchto příkladů se nyní můžeme vrátit k typu religionistické řeči a formám racionality ve studiu náboženství. Výkladová hypotéza převládajícího religionistického vědění se soustřeďuje na pojmy: vědeckost, loyality s monistickými koncepcemi skutečnosti a metadiskursivita. Tyto pojmy navzájem propojuje několik myšlenek. Prvotní a nejsnáze průhledná je idea korespondence religionistických výpovědí s náboženskou realitou, uplatňovaná kriteriálně s tím zdůvodněním, že náboženská fakta a religionistické věty o těchto faktech, vzešlé z jejich observace, jsou izomorfní. Na to navazuje myšlenka kumulativního růstu kognitivní autority religionistiky nad shromažďovanými fakty, prosazované v závislosti na ideji konvergence mezi světem religionistických výpovědí a světem náboženství; v tom je zřejmě nejvíc slyšet ozvěna osvícenského typu sebelegitimace religionistiky prostřednictvím „pokroku“ v poznání, zpětně ospravedlňovaném svými služebními účely. Závažné a dosud většinou nepromyšlené důsledky má rovněž myšlenka předjímané totožnosti axiomaticky budovaných systémů výroků (tj. systému poznatků) religionistiky, kulturně situovaného (tj. ve východiscích a ve faktuálním průběhu determinovaného) procesu racionálního poznání a pragmatické universálnosti religionistické řeči; touto myšlenkou je dána možnost nedostatečně rozlišovat mezi syntakticko-sémantickou úrovní problematiky, jež se vztahuje k axiomatizo-

8 P. Sloterdijk, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt 1993, 28 („...daß der Gottsucher und der Staatsucher evolutionäre Zwillinge sind“).

vaným systémům religionistických výroků, a úrovní sématických rekonstrukcí náboženských fakt jazykem religionistiky, jemuž takto chybí zpětná interpretace.

Převaha tímto způsobem chápané vědeckosti znamená zcela určité pojetí skutečnosti, racionality, vědění, evidence a důkazu. Toto pojetí se kryje se západní racionalistickou tradicí, jež tenduje k tomu, propůjčovat kulturně a historicky podmíněnému vědeckému rozumu nezpochybnitelný metastatus. Nárok na něj je vlastní novověkému konceptu vědeckosti nepochybně od Descarta, paradoxně k němu dovednému skepticismem M. de Montaigne. Tato poznámka má svůj význam v upozornění, že od prvopočátku, již v samotném podnětu vznesení tohoto nároku, je zde přítomen regulativní prvek skepse. Moderní forma racionality tudíž sice obsahuje nárok na metastatus, avšak nemusí jej nutně implikovat. Ve vědě se to odráží ve schopnosti vědeckého konceptu unést relativizaci tohoto statutu, jak dokládá diskuse posledních let ohledně „velkých vyprávění“, epistém atd.: samy výsledky poznání jí nemusí být znehodnoceny či zpochybněny. Ani v religionistice, kde pak tato západní racionalistická tradice přejala explanační funkci, nejde o relativizaci jejího poznatkového obsahu, ale o sebereflexivní (či filosofické) vyhodnocení vlastního explanačního rámce, které religionistika zaměňuje s evolucí svých interpretačních schémat, stále však uzavřených v tomto neuspokojivě reflektovaném rámci.

Důsledky přijetí této explanační funkce tvoří pravděpodobně důvod religionistické loyality s universalistickými představami. Oživují v ní smysl pro universální, jenž ji na jednu stranu stále nutil k tzv. obecně platným a uznávaným definicím, nejmarkantněji v případě pojmu náboženství,<sup>9</sup> na stranu druhou neustále podněcoval k naivitě, o sobě vlastně nepochopitelné, pěstovat universální dějiny náboženství jako předobraz dějin lidstva. Následně tím byla religionistika involvována do takového typu řeči, který se víc a víc vzdaloval komunikativnímu charakteru a podléhal referenční, resp. sebereferenční intenci. V tomto ohledu je zbytečné odvolávat se na to, že pro vznik a další rozvoj religionistiky byl významný opak, jinak řečeno, že záměrně usilovala vystačit bez komunikativní intence s pozitivními postoji, jež zabezpečovaly její místo. Ačkoli je tento záměr jako historická skutečnost a jako součást utváření prvotní dějinné sebeidentifikace religionistiky nesporný a bezpochyby též přinesl jisté body, na něž možno navazovat, byl přesto jako její konstitutivní element předurčen ke ztroskotání. Jeho

9 K problematice definic náboženství nárokových si obecnou platnost a k důvodům jejich odmítání v soudobé religionistice viz např. H. G. Kippenberg, *Diskursive Religionswissenschaft*, in: B. Gladigow – H. G. Kippenberg (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9-28.

výsledkem je totiž právě ona řeč výpovědí, které nevypovídají o svých předpokladech; řeč disciplíny bez teorie.

Současná religionistika je příliš komplexní pro jednoduchá řešení. Jejich naléhavost je však činí nevyhnutelnými; chceme-li hledat příčiny dnes příznačné tápavé nejistoty religionistiky a formulovat možné poukazy na další postup, nejsou výmluvy na vysokou komplexicitu religionistického diskursu nadále možné či jsou možné jen jako účelové věty, konzervující daný stav. Bylo by předčasné a nikoli ve shodě se stavem věcí začínat větou o krizi religionistiky, jež se nabízí v důsledku pro dnešek charakteristické podvojně figury moderny a postmoderny. Přiměřenější se mi jeví vycházet od pojmu krize forem racionality v religionistice, odvislé od její paradigmatické vztáženosti a projevující se v typologii religionistické řeči. Klasické výkladové způsoby religionistické problematiky, znázorňující současně v ní živé formy rozumu, zvláště historická, komparativní a fenomenologická religionistika, bezesporu otevírají otázku, která dalece přesahuje jim vlastní horizont: totiž otázku po smyslu a významu náboženství a náboženských skutečností, stejně jako po sociokulturním smyslu religionistiky vůbec. Historická, srovnávací a fenomenologická religionistika sice odkazují na existenci této otázky, zůstávají však u ní stát.

Relativně nejjednodušší je situace u historicky orientované religionistiky,<sup>10</sup> pamětnice počátků, formou svého myšlení a řeči odkojené 19. stoletím. Metodologicky je zavázána historismu, jenž, jak známo, byl dítětem své doby, totiž scientismu, a scientismus má špatnou pověst nejen díky své hermeneutické slepotě a metodologickému prolnutí s pozitivismem, projevujícímu se jeho přečeňováním kriteriálně–reduktivní vědeckosti, schématismem, odporem k neúplným informacím, a tudíž modelováním „chybějících článků“ a svou předjatostí vůči všem souvislostem, které nezapadají do jeho pojmu racionality, nýbrž i proto, že byl již překonán svou vlastní sebeaplikací; to značí, že jsou-li jeho vnitřní omezení, zvláště s ohledem na pojetí skutečnosti, zabudována do libovolného, nejen religionistického badatelského rozvrhu, rozplyne se výsledek v čistém metodismu. Rozlišení posvěcených a kacířských metod<sup>11</sup> koresponduje s rozlišením pravé a nepra-

10 Relativně proto, že je současně zřejmě nejsložitější, pokud neoddelíme čistě badatelskou a metodologickou rovinu od roviny institucionální; protože dějiny náboženství jsou nadále hojně chápány jako těžiště religionistiky a ona sama jako disciplína převážně dějepisná, tj. popisující historické děje, pouze analogicky a metaforicky vztahované k problému smyslu, projevují se na mezinárodní institucionální úrovni závažné problémy v chápání a akceptování potřebnosti změn v religionistice. Nepodílí se na tom pouze setrvačnost myšlení a úzkostlivě pěstovaný tradicionalismus některých religionistických škol, ale i skutečnost, že dosud není k dispozici ucelená práce, jež by tuto potřebnost přístupně zdůvodnila, resp. teoreticky rozvrhla program změn.

11 K celému komplexu těchto otázek srov. P. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Minnesota 1970 (něm. překlad *Wider den Metho-*

ve skutečnosti, nosného a neúnosného schématu světa. Samozřejmě se jedná o metodismus, jehož vyhlášeným cílem je objektivita, jež by měla být identická s pravou vědeckostí. Pouze mu, zajatci tlaku objektivitu, uniká, že scientická vědeckost je dosažitelná jen cestou eliminace situovanosti, kulturní podmíněnosti a sémantické předurčenosti (tj. určenosti pojmového a propozičního obsahu) jak metodismu samého, tak zkoumaných náboženských skutečností.

Komplikovanější problém představuje fenomenologie v religionistice. Pro tuto chvíli vynechávám z úvahy dějinně náboženskou komparatistiku, která je mnohdy zejm. v anglosaské oblasti chápána jako fenomenologie náboženství<sup>12</sup> (k tomu pouze jedno upozornění: je-li v soudobé religionistice a kulturní antropologii náboženství považováno za symbolickou formu kultury a jednu z životních forem, nabízí se otázka, jak mohou být životní formy srovnatelné, podle jakých principů, s jakým účelem, a zda má takové srovnání jinou než zase symbolickou hodnotu) a soustředím se na metodologickou pozici, již klasik fenomenologie náboženství Gerardus van der Leeuw definoval jako „zapojení fenoménu do vlastního života“.<sup>13</sup> Domnívám se, že tato pozice již dnes oprávněně platí za překonanou součást dějin religionistiky. Fenomenologie však má řadu derivátů, dovolujících dalekosáhlé kroky směrem k reflexi základů religionistického myšlení a řeči, jež by neměly být přehlíženy právě proto, že se ubírají od fenomenologické konstrukce „absolutní“ reflexe jevu k problému zprostředkování smyslu. K tomu dva citáty. Autorem prvního je P. Ricoeur, který říká: „Na fenomenologické úrovni je diverzita projevů jednání zjevná: jedna věc je mluvit, druhá něco dělat, vyprávět nebo oceňovat nějaké chvályhodné či zavrženíhodné jednání. Teorie diskursu, jednání, vyprávění a morálky tvoří dokonce různé disciplíny. Nicméně se v těchto různých oblastech chvěje cosi společného, co lze nazvat analogií, stvrzovanou naší obvyklou řečí tím, že mluví o jednání. Tato analogie je ještě zesilována ustavičným, každý uváželný výzkum zahajujícím tázáním po Kdo?: kdo jedná? je tak onou společnou otázkou, jež ovládá všechny tyto odpovědi, které pocházejí z těchto rozdílných...modalit jednání.“<sup>14</sup> Druhý pochází od I. Blechy: „Sebevyje-

---

denzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt 1976).

- 12 Srv. G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, 13.
- 13 G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, 773 („die Einschaltung des Phänomens in das eigene Leben“).
- 14 P. Ricoeur, „Multiples Étrangetés“, Lecture for Conference *Fremdheit und Vertrautheit: Hermeneutik im europäischen Kontext*, Halle-Wittenberg: Martin Luther-Universität, 21.-24. září 1994, s. 3. („Auf phänomenologischer Ebene ist die Diversität der Äusserungen des Handelns offenbar: eine Sache ist es, zu sprechen, eine andere, etwas zu machen, zu erzählen oder eine lobens- oder tadelnswürdige Handlung anzurechnen. Die Diskurs-, Handlungs-, Erzähl- und die Moraltheorie laufen sogar auf verschiedene Disziplinen hinaus. Nichtdestoweniger schwingt in diesen verschiedenen Gebieten

vování... se stává tím, jež poukazuje, že se střetáváme se dvojím, že se zde otevírá diference, jíž nedisponujeme, kterou však přesto spolupůsobíme: Jednak existuje fenomenálně dané, ale současně též nonfemenomálně poukazatelné, a toto se netýká jen reflektujících aktivit naší subjektivity, ale především a zásadně celistvosti naší existence. Nyní je třeba klást otázku takto: Jak můžeme v našem bytí získat poukaz toho, co přes svou příslušnost k neskrytosti nikdy nevystoupí ze své skrytosti?<sup>15</sup> Tedy znovu otázka: kdo mluví a jaký jazyk uvádí v řeč? Abychom na ni odpověděli, bude třeba uchovat jistou dávku přízně fenomenologii jako jedné z forem religionistické sebereflexivní řeči, nikoli jako výsadní metodě poznání náboženských skutečností. Totéž ostatně platí pro hermeneutiku, interkulturní hermeneutiku a hermeneutickou ideu dorozumění. Ačkoli otázku po smyslu náboženských skutečností (k ní hermeneutika v religionistice inklinuje nejzřetelněji; nesmíme však zapomínat, že i hermeneutika je v první řadě teorie interpretace) považují za stále zanedbávanou, přesto se zčásti ukazuje, že hermeneutická snaha o zprostředkování smyslu obsahuje jakoby utopické potenciály; odvážné smyslové rekonstrukce mají sklon vytvářet nové mýty jinakosti a nezprostředkovatelnosti (přesněji řečeno jazykové a racionální nezprostředkovatelnosti, nahrazované intuitivní evidencí, introspekci atd.) a hrozí stát se novým náboženským substrátem. Přednost by měla dostat idea dorozumění religionistiky se sebou samotnou neboli tematizace teorie religionistiky jako cesty k formulaci jejího smyslu.

### Paradigmatická vztáženost a teorie religionistiky

Poučení o problému, jak je možná teorie religionistiky, lze čerpat z mnoha pramenů. Jmenovitým a významným příkladem je sledování cest, kterými prošly kulturní antropologie či etnologie. Ještě obecnější a proto účelnější

---

etwas mit, das man eine Analogie nennen kann und die unsere gewöhnliche Sprache bestätigt, indem sie von dem Handeln spricht. Diese Analogie wird noch verstärkt durch das beständige Fragen nach dem Wer? zu Beginn jeder der erwogenen Untersuchungen: wer handelt? ist somit die gemeinsame Frage, die all die Antworten beherrscht, die von den verschiedenen....Modalitäten des Handelns herrühren.“)

- 15 I. Blecha, „Kritik der pluralen Vernunft. Phänomenologie versus Postmoderne“, in: E. G. Valdéz - R. Zimmerling (Hg.), *Facetten der Wahrheit. Festschrift für M. Wewel*, Mnichov 1995, 391. („Das Sichzeigen wird hier zu solchem, das anzeigt, daß uns Doppeltes begegnet, daß sich hier eine Differenz auf tut, über die wir nicht verfügen, die wir aber trotzdem mitbewirken: Es gibt zum einen phänomenal Gegebenes, aber zugleich auch nichtphänomenal Aufzeigbares, und dies betrifft nicht nur die reflektierenden Aktivitäten unserer Subjektivität, sondern vor allem und grundsätzlich die Ganzheit unserer Existenz. Die Frage ist jetzt so zu stellen: Wie können wir in unserem Dasein einen Hinweis auf dasjenige erhalten, was trotz seiner Zugehörigkeit zum Unverborgenen aus seiner Verborgenheit nie heraustreten wird?“)

je příklad teorie nebo filosofie vědy (lze užívat rovněž termín „věda o vědě“<sup>16</sup>), která jako metateoretická myšlenka tematizuje následující problémy:

- problém struktury a myšlení vědy, vývoje vědy jako systému odůvodněných (potvrzených, dokázaných apod.) výpovědí a vzájemných vztahů mezi takovými systémy výpovědí (vztahů mezi vědeckými teoriemi);

- problém explanačních a predikativních postupů ve vědě, jež může fakticky splývat s otázkami funkcí vědy;

- problémy vědeckého jazyka, tzn. celou terminologickou a pojmovou stránku jazyka vědy, pravidla jeho výstavby a jeho aplikace, jejichž objasnění umožňuje další úvahy ve směru výstavby definic, výrokových forem, forem symbolizace, smyslu, významu ad.: ve vztahu k religionistice a její potencionální teorii bude tento bod pravděpodobně rozhodující;

- problémy předpokladů, postulátů, principů, norem, stanovování cílů a následně tím umožněného sebpředstavování dané vědy ve struktuře vědy obecně a v kulturní polydiskursivitě vůbec;

- problémy inferioritních, resp. superioritních vztahů ve vědě, tzn. vztahů různých faktorů v teorii vědy, zvláště relací empirického a teoretického, ale rovněž, při jistém zneužití předjímaných charakteristik vědeckosti, rozhraničení vědeckého a ne- či protivědeckého (tento problém bude souviset s rozpracováním forem racionality v religionistice);

- a konečně, teprve jako tento poslední bod, problém tvorby hypotéz, zobecněných syntetizovaných pojetí částí skutečnosti, resp. obrazů světa a skutečnosti, jež mohou v určitém vymezeném čase a prostoru vést vznikání toho, co se označuje jako utváření paradigmat, tedy mohou vést hlavní tendence, směry a postupy vědeckého bádání.

Zde se jedná jen o hrubě načrtnutý nárys toho, co všechno musí věda udělat, aby dospěla ke svému předpolí, k teorii vědy, která jí teprve může poskytnout odpověď na otázky jejího postavení, významu, legitimacy. Přesto je, doufám, dostatečně zřejmé, že to, co je v religionistice často nahlíženo jako hlavní otázka, totiž otázka tvorby paradigmat a utváření hypotéz a z nich se rozvíjejících priorit ve znázorňování náboženského a sebeznázorňování religionistického, nevyhnutelně vyžaduje splnit všechny předchozí kroky vědecké teorie a vlastně přichází na řadu jako poslední, ve chvíli uspokojivě promyšlené přípravy. Z toho plyne jedno pro mě důležité zjištění: otázka paradigmat a metodologie, kterou religionistika samozřejmě často diskutuje, nemůže substituovat otázku teorie religionistiky a nesmí být za takovou považována.

---

16 Tento termín použili již 1935 Marie a Stanislav Ossovští; od té doby se rychle rozvíjející teorie vědy rozčlenila do obecné teorie vědy a mnoha speciálních teorií, odpovídajících předmětové diferentnosti daných oblastí vědy. Tento vývoj, stejně jako zvláště v německé vědě zdomácnělé striktní odlišování teorie přírodních věd (*Naturwissenschaften*) a teorie duchovních věd (*Geisteswissenschaften*), není předmětem této úvahy.

Je dostatečně známo a v odborné literatuře i projednáno, že sklon k tomu byl citelný nejen v religionistice, nýbrž svého času i v teorii vědy. Ve speciálních vědách, jako např. v religionistice, je to dáno tím, že se přirozeně jedná o disciplínu paradigmaticky vztaženou a že paradigmatická vztaženost paralelně spoluimplikuje také vztaženost ke svému předmětu. Od určení v oblasti makro- a mezzoparadigmatického se očekává postupující precizace i v oblasti určení předmětu, tedy v našem případě přesnější určení pojmu náboženství. K tomu je třeba uvést dvě věci: Za prvé, teorie vědy nečiní svým předmětem to, o čem daná věda hovoří, nýbrž tuto vědu samu. Bezpochyby právě tento moment bude religionistice činit obtíže, protože má za sebou vlastní vývoj s předmětovými a jazykovými zvláštnostmi a tento způsob vědecko teoretického myšlení bude pociťovat snad jako formalistický, jistě však odcizující. Bez ohledu na to však musí být potvrzeno, že řeč o teorii religionistiky sleduje jako svou prioritu vznikání jejího vědeckého „předpolí“ a že bude muset přechodně žít s touto „zapomenutostí na předmět“, na náboženství, a tematizovat samu sebe a své teorie. Tento protiklad bádání a (sebe-) znázornění se v novější vědecko teoretické diskusi nazývá „objevitelská souvislost“ (context of discovery) a „souvislost ospravedlnění“ (context of justification).<sup>17</sup> Má sloužit metodickému rozlišení mezi nároky na kognitivní platnost vědy a socio-kulturními okolnostmi získávání kognitivních obsahů; zvláště pro religionistiku, jež byla vystavěna na takové „objevitelské racionalitě“, je důležité promyslet, jak by bylo možné legitimovat interpretaci jejích vlastních nároků na platnost.

Za druhé, i v teorii vědy samotné vyvolal pojem paradigmatu těžkosti a nejasnosti, zejména co se týče jeho zaměňování či lépe řečeno příliš jednoznačné identifikace s pojmem teorie vědy. Jedná se zvláště o tzv. revoluční teorii vědeckého vývoje Thomase S. Kuhna a polemiky kolem ní. Právě kvůli tomuto ztotožňování se ho T. S. Kuhn pokusil nahradit pojmem „disciplinární matrice“,<sup>18</sup> jehož skladba zřetelně ukazuje, proč paradigma a teorie tvořící vědecké předpolí nejsou stejnoznačné. V pojmu disciplinární matrice vyjadřuje výraz „disciplinární“ nějaké společné vlastnictví (vlastnictví náhledů, názorů, přesvědčení) určité skupiny vědců v daném vědním oboru. „Matrice“ značí, že se skládá z různých uspořádaných prvků, jež jsou systematicky vědecky precizovány. Disciplinární matrice má čtyři základní sounáležitosti:

---

17 Toto rozlišení bylo zavedeno 1938 H. Reichenbachem; srov. též, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago - London 1938, § 1.

18 T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. rev. vydání 1976, s *Postscriptum* z r. 1969; srov. též, „Second Thoughts on Paradigms“, in: F. Suppe (ed.), *The Structure of Scientific Theories*, 1977, 459 - 482.

– tzv. symbolická zobecnění (generalizace), představovaná snadno formalizovatelnými komponentami vědeckých teorií, zpravidla v logické formě;

– tzv. metafyzická tvrzení (ontologické modely), jejichž úlohou je vedle návodné metodologické role stmelovat vědecké společenství, a to převážně prostřednictvím sdílení určitých představ, jež sice mohou být heuristicky významné, dříve či později však narážejí na meze vlastní nezdůvodněnosti: takovou je např. představa, že je možné cosi takového jako universální dějiny náboženství;

– dále jsou to hodnoty, např. vnitřní konzistence, nekomplikovanost, kulturní aplikovatelnost apod., které mají přispívat k bližšímu určení charakteru problémů, jimiž se dotýčná věda vyznačuje;

– teprve poslední, čtvrtou náležitostí jsou modely či vzory (představované vlastně třídou příkladů) vlastního vědeckého procesu, čili paradigmatu v původním smyslu slova.

Tím se znovu ukázalo, že nejzákladnější faktor pro religionistickou explikaci zprostředkování smyslu náboženství, náboženských skutečností a vlastního sociokulturního smyslu religionistiky, totiž vědecky neutrální, což znamená s vědomím kulturní podmíněnosti vědeckosti pracující a s vědomím kulturní situovanosti svého předmětu a sebe sama kalkulující řeč religionistiky, založená na observačních výrocích a postupující k hermeneutice smyslu, je možná teprve po zakotvení pozorovaných a interpretovaných objektů a jevů v určité teorii religionistiky. Bez takové teorie zůstane religionistika nadále čistě paradigmaticky vztažená a jak vývoj, tak změny v ní budou na základě této vztaženosti pouhými ad hoc modifikacemi. Může to sice znít jako příliš tvrdý a pro někoho možná nespravedlivý odsudek, avšak viděno z hlediska teorie vědy se toto pouze paradigmaticky vztažené sebepojetí religionistiky jeví jako příliš kontingentní, podmíněné dobovými vizemi, „zeitgeistem“ neboli religionistickým podléháním tomu, jakým způsobem se k faktu kulturních jevů, označovaných za náboženské, přiklání různé další autonomní disciplíny (jako dějepisectví, sociologie, kulturní antropologie, filosofie ad.). Jsou to sebepojetí příležitostná, nesvébytná či alespoň nesvébytně inspirovaná a tím i vnitřně ohrožená; jazyk religionistiky, kognitivně si podmaňující náboženské skutečnosti, je paralelně skutečností podmanění religionistiky.

Jistě, kdo interpretuje, současně též intervenuje. Jestliže se dopouštím této interpretace, tak se snahou intervenovat pro vymanění se religionistiky; samozřejmě, že nikoli z jazyka, který nemá vnějšek, do něhož by bylo lze uniknout,<sup>19</sup> ale z tohoto ohrožení, jež není nezbytné. Ve vědě dnes sice

19 Srov. R. Barthes, „Lekce“, in: M. Merleau-Ponty – C. Lévi-Strauss – R. Barthes, *Chvála moudrosti*, Bratislava 1994, 85.



obecně vládne krize pojmu znázornění a sebeznanování, na rozdíl od jiných věd však na ni religionistika adekvátně nereaguje; vyjma své kognitivní funkce s účelem poznatkové kumulace postrádá, protože nerozvíjí, další nástroje jejího zvládnání, v teorii vědy běžné. Tak za povšimnutí určitě stojí, že religionistika dosud nemá vlastní epistemologii.<sup>20</sup> Nutně je pak ohrožena tím, že bude vydána a bude se vydávat teoriím a postupům jiných věd, a zde se vrátíme k již zmiňovanému problému ideologizace religionistiky. Tato vydanost jiným teoriím, jednou historismu, pak fenomenologii a poté zase něčemu dalšímu, etnologii, kulturní antropologii nebo kulturologickému sváru o modernu a postmodernu, je oním důvodem, pro který religionistika, přes všechnu svou proklamovanou neutralitu, stále obsahuje dispozici k něčemu, co se velmi blíží pojmu ideologizace. Je náchylná podléhat trendům a převládajícím vlivům, tzn. rozvíjet se jako primárně paradigmaticky vztažená disciplína, přičemž její paradigmatata nevznikají v proreflektovaném vlastním předpolí, vlastní teorii, ale jsou přejímána z jiných oborů, transformována a domestikována v závislosti na rozumnění předmětu religionistiky, nikoli na jejím seberozumění. Ohrožena vlastní neautonomností a tím otevřeností pro ideologizaci je pak vystavena permanentnímu tlaku na objektivizaci,<sup>21</sup> a aby mu vyhověla, vyřazuje ze svého zorného pole problémové okruhy, které by po rozpracování mohly vést ke vzniku její teorie, k posílení její vědecké pozice, svébytnosti, a tím ke snížení vnitřní ohroženosti: kupříkladu jakákoli religionistická sebereflexe, jež se ovšem musí dít filosofickým jazykem, protože jinou možnost nemá, je vytěšňována mimo rámec religionistiky do filosofie či filosofie náboženství. Takto vzniká dobře známý kruh problémů, související s dnešním stavem tohoto oboru.

Tyto problémy nejsou otázkou násilného zavedení nějakého nového systému v religionistice; její vnitřní systematika obecně odpovídá potřebám a zčásti i předmětovým požadavkům oboru, takže vyžaduje víceméně pouze korektury. Nejsou též otázkou nějaké nové vůle k systému, vnějšímu zásahu, restrukturalizaci (myšleno v badatelské, nikoli institucionální sféře) nebo předefinování: nejde o žádné vyzývání nových definic jako prahových hodnot sebereflexe a již vůbec ne o ožiování zastaralého ideálu jakési „jednotné

---

20 Ve smyslu, jak byl tento termín v jiných vědách zaveden již 1908 E. Meyersonem, tzn. jako teorii vědění pracující s mimopozitivistickým vědoslovím.

21 Zde je ovšem nutné podotknout, že toto není výjimečnost religionistiky; podobná tyranie tlaku na objektivitu, odvozující se z nedostatečného teoretického zázemí a rovněž z celkové modernistické tradice evropského pojetí vědeckosti, se objevuje i v jiných vědách a v pojmové výbavě filosofie vědy pro ni existuje specifický termín: např. W. V. O. Quine ji nazývá „objective pull“. Srov. W. V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge (Massachusetts) 1960.

vědy“<sup>22</sup>; již by byli badatelé nesmlouvavě zavázáni. Zvláště bych však chtěl zdůraznit, že se nejedná o otázku nějaké nové či jiné teorie náboženství; běžně rozšířená úvaha, že nejpodstatnější věcí dnešní diskuse ohledně religionistiky je teorie náboženství, se mívá s její neaktuálnější potřebou. Běží naopak o teorii religionistiky jakožto filosofii religionistiky, což je předmětem a postavením něco naprosto odlišného od filosofie náboženství. Postavení této uvažované a hledané filosofie religionistiky je meta– ve dvojnásobném smyslu: je „nad“ religionistikou, a to nikoli ve smyslu nějaké inferiorní role religionistiky či naopak poručnické úlohy teorie religionistiky, ale tím, že tuto vědu činí svým tématem, a současně, což je druhý bod, religionistiku jako vědu již předpokládá, tzn. nikoli nově konstituuje, ale zkoumá jako určitý druh poznání jistých aktivit člověka. Tím, že ji (nutně) předpokládá, zůstává skrze její tematizaci a snahu vytvořit jí vlastní předpolí součástí religionistiky, aniž by ji mohla cele vyčerpat, překrýt, stát se jakýmsi (nesporně a z dobrých důvodů obávaným) „předpisem“. Proto se teorie (filosofie) religionistiky nedotýká autonomie dílčích disciplín, směrů bádání, metodického aparátu apod. Současně je ovšem takovou částí, jež je od ostatních nesnadno oddělitelná či spíše neoddělitelná, má-li již jenom vyhodnocování specifických metod dílčích religionistických disciplín a jejich poznávací relevance (jako minimální program) či celková reflexe religionistiky, její tematické intence (tj. její vědecké identity) a jazyka, jímž tuto intenci převádí do podoby diskursu etablované disciplíny (jako maximální program), probíhat na alespoň částečně jištěné vědecké základně. Pak je teorie religionistiky více „pomocníkem“, který pomáhá hledat nové metodologické postupy, mimo jiné takové, které zdůvodní uchopování mnoho-  
vrstevnatého fenoménu náboženství v koordinátech, odpovídajících soudobému světu.

---

22 Záměrně zde užívám tento pojem, známý z diskusí novopozitivistické filosofie, kde idea jednotné vědy sledovala snahu vytvořit takový vyjadřovací aparát, v němž by bylo možné formulovat základní pojmy věd. Neusilovala ovšem o redukci věd na jednu základní vědu. Tak ani zde není cílem redukcionistické omezení na jednu teorii, jednu metodu a jeden profil religionistiky, ale její teoretická sebetematizace v celé šíři jejích platných přístupů, soustředěná ovšem kolem jejího jazyka, neboť výroky religionistiky platí vzhledem ke zvolenému jazyku. Pokud se tedy něco skýtá k převzetí z této oblasti filosofie, pak je to analýza jazyka religionistiky z hlediska mluvních aktů (J. L. Austin ad.), která by musela dospět k otázce, zda je religionistika schopna disponovat výrazy bez performativní funkce.

## ZUSAMMENFASSUNG

**Theorie der Religionswissenschaft. Möglichkeiten – Probleme – Perspektiven**

In diesem Aufsatz versucht der Verfasser einen möglichen Weg aus der heutigen Lage der Religionswissenschaft, die er anhand der Begriffe *Wissenschaftlichkeit*, *Loyalität mit Monismen* und *Metadiskursivität* charakterisiert, zu zeigen. Das Hauptthema bilden so die Erwägungen zur Möglichkeit einer tragfähigen Theorie der Religionswissenschaft, die als begründetes Vorfeld für Beantwortung der konstitutiven, besonders Sinn und Richtungen eigener kulturellen Valoration der Religionswissenschaft betreffenden, Fragen dienen könnte. Dazu unternimmt er eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtig herrschenden Paradimentheorie der Religionswissenschaft, in der er etliche Gefahren und Risiken für eine so paradigmatischbezogene Religionswissenschaft einsieht, und schlägt vor verschiedene wissenschaftstheoretische Grundprinzipien in diese Disziplin einzubauen, um sie dem wissenschaftlichen Standard der heutigen, multikulturell, polyparadigmatisch und pluralistisch gewordenen Welt anzugleichen. Hauptaufgabe wird dabei der Analyse der religionswissenschaftlichen Sprache und ihrer Darstellungs- und Selbstdarstellungsfähigkeit zuerkannt.

Katedra filosofie FF UP  
Křížkovského 12  
771 80 Olomouc

BŘETISLAV HORYNA