

Steffen Fährding, Jenseits von Religion? Zur sozio-rhetorischen „Wende“ in der Religionswissenschaft,

Bielefeld: Transcript Verlag
2015, 267 s.

ISBN 978-3-8376-3138-8.

Německý religionista Steffen Fährding sleduje ve své knize *Mimo náboženství? Socio-rétorický „obrat“ v religionistice* pohyb, který nastal v religionistice v 90. letech minulého století poté, co se v oborové terminologii uchytil výraz „socio-rétorická interpretace“. Ú tohoto termínu se nejedná o produkt religionistických zkoumání a metodologického rozvoje, ale o další mezioborovou přejímku, tentokrát z novozákonních teologických bádání; termín použil roku 1984 americký novozákoník Vernon K. Robbins, jenž tím otevřel další kapitolu v dějinách teologického kriticismu, protentokrát zvaného „rétorický“. Ačkoli to zní novátorsky, skrývá se za projektem sociorétorismu vlastně jen další varianta hermeneutiky textů, která chce pracovat s rétorickými, sociálními, antropologickými a blíže neurčenými „postmoderními“ formami interpretace (jistě, když Robbins publikoval svou práci, psal se rok lyotardovských *Rozepří* a okouzlení byli všichni), aby jejich prostřednictvím dovodila, že významy, hodnoty, vztahy, smysl atd. vznikají a existují výlučně v textech a v jejich kontextuálně podmíněném výkladu. Nahlíženo zpětně z dnešní pozice, která má k dispozici poznatky o následujícím vývoji této myšlenky, splynuly tehdejší zájmy a snahy do neurčitosti jedné antiplatónské hereze, která se střetla s hodnotovým a významovým realismem v domnění, že za ním udělá dějinnou tečku ve smyslu Derridova tvrzení, že máme jen text, kromě kterého nic není (*O gramatologii*). S tím se nepochybně dá smířit, konec konců dosud nikdo neukázal, kde se nachází spížirna plná zásob významu, smy-

slu, dobra a pravdy, avšak to se ještě žádného problému netýká. Vědec může vědět, že signifikace je proces aktivní tvorby sociálních světů, ale současně by také měl vědět, že stojí se svými poznatky mimo žité historické kontexty, které mají mnoho vlastností, z toho jednu typickou: jsou diskontinuální. Jejich nesouvislost je nepřekonatelná a nezrušíme ji, když je prohlásíme za specifické, charakteristické a autonomní světy, které si mohou nárokovat pravost. Společně sdílejí jen jednu „superdeterminaci“ (pojem českého poststrukturalisty K. Chvatíka), která vyplývá z toho, že z textu můžeme vyčíst pouze to, co do něho vložíme nikoli při jeho psaní, ale při jeho četbě a výkladu. Sociální světy pak tvoří vzdor všem rozdílnostem jen jeden možný „systém systémů“ (termín R. Jakobsona a J. N. Tyňanova), například svět vědy, svět institucí, svět práce nebo svět náboženství. Když religionista prohlásí náboženství založená na textech za takový systém systémů, pouze izoluje určitou skupinu náboženství, z níž může následně udělat další systém v systému systémů, např. rozšířením analytického záběru o rituály, o imaginace, o gesta, pohyby atd., tedy o všechno, co religionistika zná a od svých začátků dělá. V lepším případě vzejde z této práce nějaká popsatelem komparativní metoda, naopak v tom horším jen hodnotové klasifikace. Obojí do dějin religionistiky patří, obojí zapříčinilo nejeden svár mezi religionisty, obojí časem vyšumělo, aniž by se to náboženství dotklo. Co platí v teorii, nemusí se hodit pro praxi, jak psal už Kant. Pokud pochopíme „náboženství“ jako sociální praxi signifikace, vytváříme teorii jazyka jako systému a jeho složek z hlediska uskutečňovaných funkcí, nevytváříme však teorii náboženství. I to, co vzniká, ale není religionisticky autonomní teorie jazyka jako systému, spíše jen aplikace strukturalistické lingvistické teorie, která se konstitovala už roku 1929 v deseti programových tezích Pražského lingvistického kroužku, na oblast religionisticky ohraničenou jako „náboženství“.

Jestliže chtěla socio-rétorická interpretace náboženství dosáhnout tohoto cíle, pak nemusela čekat na Derridu, Lyotarda, Deleuze nebo Kristevu; konec konců, když Derrida potřeboval ve své gramatologii zá-

štitu autorit, uvedl v její druhé části právě Jakobsona, de Saussura a především Ch. S. Peirce. Protože na ně ale čekala, nutně probouzí otázku, co tím získala a čím religionistiku obohatila. Führding napsal knihu, kterou chce ukázat, že „socio-rétorický obrat“ je pro současnou religionistiku východisko. Religionistické literatury, která hledá východiska, v posledních dvaceti letech radikálně přibývá. Autoři náležejí často ke generaci, již vzdělávali učitelé spojení s vnitřními zvraty v oboru, které proběhly zejména na kongresu IAHR roku 1960 v Marburgu. Tato generace „nach Marburg“, jak ji pojmenovává německá religionistika, se tehdy postavila svým učitelům, zpravidla teologizujícím fenomenologům náboženství se zenitem před válkou, historikům a klasickým filologům, protože chtěla mít religionistiku otevřenou různým vlivům a podnětům, nesešroubovanou axiomatizovanými kategoriemi a řízenou autoritami. Marburští šedesátníci toho změnili uvnitř oboru dost, jak se na revolující akademické kruhy té doby slušelo. Především se jim však podařilo vychovat generaci, která nerevoluje proti nim ani proti ničemu jinému, ale smířeně „hledá východisko“.

Tento rys je obecnější, lze ho pozorovat v různých vrstvách a strukturách společnosti a jeden z jeho možných důvodů spočívá možná v tom, že změny ve vývoji věd probíhají tak rychle, že se jednotlivé interpretační formy nestačí paradigmatizovat a jsou vzápětí překonány jinými. Navenek se takový vývoj v religionistice může jevit jako něco hladkého, upraveného, probíhajícího v souladu s vnitřním řádem oboru, souvislého a uceleného, čím religionistika sílí. Je to zdání, ale nelze ho podceňovat: pomáhá šířit iluze, které se odrážejí například v názvech publikací nebo tématech kongresů. Lidé, kteří organizují setkání religionistů například pod názvem „Religionswissenschaft im Aufwind“ („Religionistika na vzestupu“), žijí tímto klamem; buď jsou sami klamáni, nebo klamou, v obou případech ale podléhají dojmům.

Totéž riziko ovšem nese také stanovisko, že religionistika prodělává fázi hledání východiska. Východiska odkud, z čeho a k čemu? K sebeidentifikaci religionistiky? To bylo také jedno z generačních hesel; do do-

by, než jeho hlasatelé zjistili, že neumí říct, co identita a už vůbec sebeidentita vlastně je a v kterém okamžiku (tzn. po splnění jakých podmínek) se religionistika stává sebeidentickou vědou. Všechny pokusy o něco podobného vnesly do tohoto oboru nanejvýš rozvoj vnitřních politik s cílem získat vliv, z hlediska specifikace religionistiky jako typu vědecké racionality však zůstaly stát u dalšího jazykově zformovaného ideového projektu. Ta doba je nedávná a od ní k dnešku se změnily pouze nároky. Původně šlo o to, aby religionisté dokázali objasnit vědecké jádro svého oboru prostřednictvím zdůvodněného, argumentovaného vymezení výlučně religionistického předmětu specificky religionistického poznání. S jistou přísností řečeno, je právě toto nezbytné, protože všude tam, kde je možná náhrada religionistiky jiným druhem poznání, je religionistika zbytečná; pravidlo Ockhamovy břitvy odolává staletím. Dnes, po zkušenostech s tím, jak snadno je religionistika nahraditelná, se už ale hledá její „umístění“ mezi vědami s tím nebo oním vztahem k náboženstvím (německá religionistika mluví o *Positionierung*, pozicionalitě religionistiky), nebo alespoň východisko, odkud nějaké takové místo v systému věd dosáhnout.

Těžšíště Führdingovy knihy tvoří výklad socio-rétorického obratu v podání několika jeho stoupců, kteří se hlásí k religionistice. Na prvním místě je to Russell T. McCutcheon, kterému se autor věnuje nejpodrobněji, dále Timothy Fitzgerald, Talal Asad, Daniel Dubuisson a Tomoko Masuzawa. Několik málo prací těchto autorů je datováno 90. lety minulého století, rozhodující většina vznikla během minulých deseti let. Führding tedy zachycuje jednu z nejnovějších religionistických debat, která je v plném proudu a o jejím celkovém přínosu by bylo prozatím zbytečné spekulovat. Hodnotitelský aspekt je v knize potlačen, ačkoli kritické poznámky k hlavním tezím konceptů uváděných autorů samozřejmě nechybějí. Výchozí bod socio-rétorického obratu vidí Führding v rozpacích, které zavládly v religionistice konce minulého století poté, co se ukázalo, že její nejnovější pokusy o důslednou formulaci kategorie náboženství a o zpřesnění místa religionistiky při této formulaci nepřinesly klasifikovatelný

posun a metodickou změnu. Pojetí religionistiky jako kulturní vědy zůstalo problematické především v tom, že k nejasným pojmům „náboženství“ a „věda“ přidalo právě tak mlhavý pojem „kultura“; kruhová vymezení, která tvrdila, že náboženství je jev kultury, jež je spoluvytvářena také náboženstvím, nemohla aspirovat na vědeckost. V reakci na rozpad této koncepce se začala prudce rozvíjet teorie religionistiky jako kognitivní vědy (s tím, že *cognitive science of religion*, CSR, není plně totožná s německy myšlenou *kognitivní Religionswissenschaft*, protože termín *science* má jednoznačnou přírodovědeckou implikaci; poznatky přírodověd, kognitivních věd a neurověd není soudobá religionistika se svou metodologickou výstavou schopna zahrnout, nehledě na to, že v CSR vládne shoda na tom, že není součástí religionistiky, ale tvoří jeden ze směrů interdisciplinárního výzkumu, které sdílají snahu o poznání náboženství přírodovědeckými metodami). V 70. letech ještě kognice paběrkovala stranou zájmu historiků náboženství, nyní se do ní soustřeďují naděje religionistů na objev archimédovského bodu, v němž se budou stýkat a vzájemně integrovat různé teorie, hypotézy, poznatky a vědomosti o náboženství. Jenomže stále zůstává jen u nadějí: dosud se z nich neuskutečnil ani zlomek, a jak se dá soudit, největší problém zůstává právě v nepřiměřenosti očekávání, jimiž lze religionistiku zatížit.

Tím se ale nic nemění na faktu, že do třetího století své existence vstoupila religionistika ve své obvyklé, setrvačné a pohodlné pozici „mezi“ – nadále o sobě mluví jako vědecké poznání, které se odehrává někde mezi duchovními vědami, historií, sociálními vědami, kulturní vědou, kognitivními vědami, jinými slovy, pokud jde o obor vědy, je religionistika stále všude a nikde. Odborně se tomu říká „pokračující výzkumy zaměřené na zpřesnění pozicionality religionistiky v multiperspektivním dynamismu vědeckého diskursu“, či něco na ten způsob. Protože limity CSR jsou očividné (pravidla vědeckého vysvětlení nebyla dosud zrušena ani pro religionistiku, takže stačí využít ta nejzákladnější z H-O schématu, abychom zjistili, že například pro explanandum „To je náboženská představa“ lze naformulovat

v zásadě libovolný počet explanans, aniž by jedno jediné umožňovalo empirickou verifikaci), nemusí nad sebou lámat kříž ani koncept kulturní vědy (myšlené jako souborný termín pro společenské, duchovní, sociální vědy, nikoli jako *cultural studies*). Ve výsledku se pouze utvrzují stoupenčí jednoho či druhého na oprávněnosti svého lpění, u něhož není nikdy zaručeno, že je religionistickým poznáním. Jako kdyby neběželo o vědu, ale o živnost, a tu za daného stavu v oboru zajistí i poněkud halucinogenní projevy (neo-)fenomenologie náboženství.

Socio-rétorický obrat má vést za hranice tohoto válčiště, a to v zásadě jednoduchým převzetím a aplikací poststrukturalistického dekonstruktivismu. Podle Fühdinga proběhla reorientace religionistiky prvotně v McCutcheonových dílech *Manufacturing Religion* (1997) a *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric* (2003), když první můžeme chápat jako bilanci nešvarů spojených s koncepcí náboženství *sui generis*, které deformovaly religionistiku v éře eliadovských vyprávění, zatímco druhou jako systematické pojednání o utváření pojmu náboženství v teorii sociálního formování a perspektivách, které se tímto otevírají pro religionistiku. Současní religionisté se již asi nebudou navzájem přesvědčovat, že jejich vědní disciplína působila po jistou dobu, kdy byla pod silným vlivem zejména liberální teologie, jako výrobná náboženství. K tomu stačí základní orientace v dějinách oboru. McCutcheon se do této práce přesto pustil a ještě v druhé polovině 90. let stavěl proti sobě teologizující „diskurs *sui generis*“ a naturalistické teorie náboženství, v nichž viděl hráz bránící dalším fabrikacím pojmu náboženství. Nemyslím, že to vypovídá o McCutcheonovi, spíš to cosi říká o prostředí, v kterém studoval a poté začal vědecky pracovat. Zdá se, že dokud nebudou úplně všechny odborné příspěvky ve vědách psány anglicky a všechny diskuse nebudou zaznamenány online v témže jazyce, budou muset američtí specialisté prošlapávat nově i ty nejstarší cesty. McCutcheon je takový chodec starými cestami, pouze se domnívá, že kráčí s novými písněmi, a jeho prostředí mu – až na několik výjimek – takto naslouchá. Přes soubor studií *Critics not Caretakers* z roku 2001, kde

na sebe narážejí „náboženská“ a „vědecká“ religionistika, aniž by se čtenář dočetl, co znamená „vědeckost“ religionistiky (vyjma její naturalizace) a podle jakých kritérií se bude rozlišovat mezi vědeckostí a nevědeckostí, tak dospěl k „disciplinaci“ religionistiky pravidly socio-rétorického poststrukturalismu.

Tam formuloval jako stěžejní úlohu religionistiky, aby vědecky zkoumala proces, během kterého označí něco jako náboženství a naopak. Jak lze vytušit, požaduje McCutcheon po religionistice, aby zkoumala vlastní postupy, teorie, hypotézy, metody, z hledisek jejich geneze a aplikace na fabrikovaný předmět svého poznání; tímto předmětem ale nemůže být až náboženství, musí jím být nejprve sama religionistika. McCutcheon tím objevil pro (nejen?) americkou religionistiku metakritiku, tzn. zpětnou metodicky řízenou analýzu postupů užitých během procesu poznání ve všech dostupných kontextech, včetně metateoretického. Zdržel se jen dodatku, že tato metoda se rozvíjí od 18. století (samotný termín „metakritika“ je neologismus, který zavedl J. G. Hamann roku 1784 a součástí vědecké metodologie ho učinil J. G. Herder), má tudíž svou tradici a mnoho peripetií, o nichž je dobré mít povědomost zvláště tehdy, má-li na ní stát obrozená „vědecká religionistika“. Opakování sice je matka moudrosti, ale také může být ztrátou času a pověsti, je-li opakováním postupů, které byly nejednou prověřeny co do svých kladů i záporů.

Religionistika pověděčtější zjištěním, že všechny prvky, které slouží k vymezení náboženství, vznikají kontextuální analýzou historicky, zeměpisně a společensky specifických jazykových struktur, přestává být podle Führingovy interpretace McCutcheonových poznatků neutrální vědou, jejíž představitelé zpracovávají pomocí deskripce, klasifikace a komparace objektivní vědění o náboženství a náboženských předmětech či skutečnostech. McCutcheon naopak tvrdí, že religionistika je disciplinační technika (Foucault *semper vivus*, nebo raději *ever living*, aby rozuměli také akademičtí manažeři), která má významné postavení při vytváření konkrétních společenských formací a jejich „diskursů“. Co se myslí diskursem či nedej bože „diskursivním polem“

nebo „diskursivní formací“, se čtenář Führingovy práce nedozví, a nepochodí ani u McCutcheona. Také by bylo naivní očekávat, že se svými metodickými východiský taková vysvětlení poskytneme: ve spojení „náboženský diskurs“, který McCutcheon uvádí jako konkrétní socio-rétorický nástroj používaný v kontextu mocensky založeného formování lidských pospolitostí včetně moderního státu, předchází vysvětlení pojmu „diskurs“ jeho určení jako „náboženský“ za současně uplatněného předpokladu, že samu „náboženskost“ je možné stanovit pouze diskursivně. Dokud byla součástí vysokoškolského vzdělání logika, dokázali lidé činní ve vědě poznat logické chyby typu hysteron proteron a vyhnout se jim, protože věděli, že by kvůli nim jejich argumentace znicotněla. V době, jež sází patrně víc na literární ozdobnost a zpeněžitelnost než na logicky správné věty, už nejsme tak přísní. Výtky, které přicházejí vůči McCutcheonovým tezím z různých stran, vedle religionistiky především od teologů, se týkají ledasčeho (například údajného pojetí teologie jako ideologie, což je třeba podle Kevina Schildbracka, dalšího ze socio-rétorických diskutantů, metodologicky nepřipustné), neobjevují se však mezi nimi upozornění na vážné nedostatky v argumentaci, na logické chyby a na zamlčování předpokladů. Když Führing shrnuje hlavní kritické poznámky k představě socio-rétorického obratu, jak ji vyjadřuje McCutcheon, uvádí konfuźnost textů, velmi časté redundance, spekulativnost a pojmovou nevyjasněnost. Zmiňuje také kritiku od Ivana Strenského, který napsal (zjevně zcela právem), že se McCutcheon vehementně dobývá do otevřených dveří. Religionisté ale pomíjejí ověřování logické nosnosti, a tudíž nezpochybnitelnosti, tohoto a jemu podobných konceptů, nechávají se ovlivnit terminologií, která navenek oslňuje, ale uvnitř je prázdná, a stále se spoléhají na „zvláštnost“ své vědy, díky níž religionistika údajně nepřestává být vědou ani tehdy, když nesplňuje základní kritéria vědeckosti, na prvním místě logickou bezrozpornost.

Führingova kniha je poučeným, zčásti kritickým souhrnem idejí, které zdomácněly v jedné dnešní značně nepoučené teorii religionistiky, o níž se diskutuje možná víc, než

by zasluhovala. Autor, který se na McCutcheonovy variace specializuje dlouhodobě, znovu (po své první knize *Culture CriticoderCaretaker? Religionswissenschaft und die Funktion für die Gesellschaft: Eine Auseinandersetzung mit Russell T. McCutcheon*, Marburg: Diagonal Verlag 2006, srov. recenzi knihy: *Religio: Revue pro religionistiku* 16/1, 2008, 133-136) ukázal, že tak jako má své nutné předpoklady studium dějin náboženství, má je rovněž práce v oblasti dějin religionistiky a metodologie vědy. Religionisté se sami vzdávají konzistence, kompaktnosti a vnitřní souvislosti svého oboru, pokud pokračují v praxi, kdy si každý vyrobí svou verzi nejen náboženství, ale především jejich religionistického poznání, nazve ji „teorií“ a dožaduje se její platnosti v rámci tzv. pluralismu metod a teorií. Aby byl možný pluralismus teorií religionistiky a metod tvorby religionistického vědění, musely by nejprve takové teorie a metody existovat. Jaké jsou jejich předpoklady, bez jejichž splnění nelze mluvit o vědeckých teoriích, se píše v každé jen trochu fundované učebnici teorie vědy a teorie poznání. Derridu a další socio-rétorické obraceče je možné nechat s pokojem; anebo ještě lépe, přečtème si několik jeho textů (je to něco jako procházka trikovým filmovým studiem), třeba *Písmo a rozdíl*, *Rozsev* nebo *Stopy: Nietzscheovy styly*, abychom si mohli udělat jasno každý pro sebe.

BŘETISLAV HORYNA

Daniel Jütte, *The Age of Secrecy: Jews, Christians, and the Economy of Secrets, 1400-1800*,

New Haven: Yale University Press 2015, ix + 431 p.

ISBN 978-0-300-19098-4.

Daniel Jütte, in *The Age of Secrecy: Jews, Christians, and the Economy of Secrecy, 1400-1800* (originally published in German as *Das Zeitalter des Geheimnisses: Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400-1800)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, translated into English by Jeremiah Riemer), addresses a significant problem in the study of early modern thought and culture. Although, and perhaps because, many scholars trace the origins of modern science to this period, alternative strategies for the treatment of knowledge, which existed at the time, have become underrepresented in, or wholly left out of, the historical narrative. As a result, the roles certain groups and individuals played in the intellectual history of early modern Europe have been marginalized or even ignored, while others have been exaggerated due to their impact on the modern world.

Jütte recognizes that the intellectual history of this period roughly divides into two narratives, which often come into contact, but function according to radically different rules. The first tells the story of the theoretically orientated universities. In these hierarchical institutions professors lectured students on the basis of a set of commonly accepted assumptions. Although fierce discussion amongst professors and students did take place the point of departure remained highly theoretical and the basic assumptions were rarely questioned. The second narrative involved the artisans, craft workers and manual labourers who all competed against one another for the favours of rich patrons. Generally speaking, Jütte's "economy of secrets" refers to the world of craft work and