

Posudek oponenta diplomové práce Bc. Petry Bromkové: Definice náboženství z hlediska sémiotiky C. S. Peirce

FHS UK 2016

Autorka si zvolila velmi náročné téma definice náboženství v rámci Peircovi sémiotiky, které svědomitě zpracovala s použitím primární a relevantní sekundární literatury. Předkládaná práce podle mého soudu splňuje požadavky kladené na tento typ textů a hodnotím jej známkou mezi velmi dobře a (spíše) výborně, v závislosti na průběhu obhajoby. Výbornou známku navrhuji v případě excelentní obhajoby a zodpovězení níže předložených otázek a vysvětlení některých problémů. Rád bych předeslal, že velice oceňuji autorčin zápal vyrovnat se s komplikovaným tématem, pečlivou snahu přeložit smysluplně Peircovu těžkou a archaickou angličtinu a vůbec volbu teoretického tématu, které je na hony vzdáleno běžným a banálním představám o aplikacích Peircovy sémiotiky. Výsledkem je mimořádně inspirující práce, která vyvolává celé řady otázek.

Nejprve bych zmínil některé základní problémy, které se mi zdají spojené s textem jako celkem:

1. V textu mi není zřejmé jisté autorčino před-porozumění náboženství a Bohu, které přestože do textu místy „prosakuje“, není teoreticky reflektováno (musí se např. Peircova postkantovská metafyzika jakožto „observace“ ptát na „vyšší princip“? Pokud momenty Peircových metafyzických úvah poměřujeme či připodobňujeme nějakému předformovanému konceptu Boha (s. 12), ptám se, jaká je koncepce tohoto Boha? Co s čím srovnáváme? Jinými slovy, jaká je v tomto případě metodologická/filosofická/teologická pozice autorky? Jak autorka rozumí „metodologicky“ náboženství? Z hlediska Peircovi sémiotiky nebo z jiné perspektivy? Tedy něco jako náboženství „neutrálně pozoruje“ nebo spíše fenomenologicky/faneroskopicky zakouší (skrže v práci popisované „múzování“)? Nebo přistupuje k popisovaným fenoménům historiograficky, sociologicky, etnologicky mysticky...? Pokud je přístup sémiotický, nabízí se otázka zda sémiotika nějak syntetizuje všechny tyto přístupy (a „rozpouští“ je na rovině triadického vztahu znaku a universa tří typů zkušenosti), nebo je ve svém výzkumu specifická? A může nám vůbec představená kombinace Peircova formalismu a zároveň transcendentalistického mysticismu (zděděném po např. po Emersonovi a Hegeliánech ze Saint Louis) pomoci fenoménu

náboženství porozumět? Pokud ano, tak jak přesně? Můžeme např. z hlediska Peircovy definice náboženství lépe porozumět sociálnímu jednání aktérů např. při zpozorování mariánského zázraku nebo když někdo „vidí ducha“? A z jiné perspektivy: platí známá Kierkagaardova kritika Hegela (a jeho ignorování „osobního“ rozměru Boha) i na Peirce (zejm. s ohledem k autorčiným závěrům na s. 20)? Je také otázkou jak spojit pragmatismus představený jako něco zcela „komunitního“ s konkrétní osobní vírou v Boha, která je pro většinu věřících tím nejpodstatnějším.

2. Za nejproblematictější považuji nekritické přebírání Pfeiferových interpretačních perspektiv, které v práci dominují. Uznávám že, vůbec zpracovat Peircův text, přečíst náročnou sekundární literaturu je obtížné, nicméně tento rozměr – autorského kritického vkladu - podle mého názoru v textu citelně chybí. Např na s. 4 se uvádí, že bude zřejmé, že Peircova teorie (dovozuji si, že náboženství) tvoří „velmi ucelený a propojený systém“, dle mého soudu pro takto silné tvrzení je třeba více než opakování toho co napsal jeden nebo dva autoři.
3. Jako nejdůležitější problém se mi jeví argumentační a stylistická struktura práce. Autorka skáče od jedné poznámky druhé, text je na mnoha místech nekoherentní, bez rozlišování slučuje pojmy nebo je naopak redukuje (např. u tvrzení, že Peircova teorie vesmíru se neobejde bez faneroskopie a sémiotického pojetí znaku a pragmatismu – tyto koncepty a zejména podmínky jejich spojování, rozpojování a řetězení by bylo třeba alespoň v základu vysvětlit, zvláště když o každém z těchto témat by bylo možné napsat disertaci...). Textu by také prospělo přehlednější členění do podkapitol s dílčími závěry a vysvětlením někdy nejasného směřování práce.

Níže bych připojil konkrétní poznámky k textu; k místům, která se mi jeví jako problematická a které by mohly autorce pomoci při dalším bádání.

Nerozumím úplně tvrzení (s. 1), že Peirce v pozdním období svého života sémiotiku zcela spojil s logikou – logika prostupovala celým Peircovým dílem a je třeba říci, že samotný termín nabýval v rámci Peircových teorií různých významů a úkolů (např. sémiotika obecně jako logika, meta-logika, kritická logika jako část sémiotické vědy atp.). Podobně se pak v práci (s. 5) objevují poznámky o „teorii sémiotiky“, což u Peirce je poněkud matoucí (sémiotika je teorie, sémiosis je proces, který zkoumá. Peircovo pojetí se tak v tomto evidentně odlišuje např. od L-

Hjelmsleva, J. Lotmana nebo U. Eca). Podobným problémem je tvrzení, že Peircova sémiotika prostupuje základy existence jakékoliv náboženské struktury – lze přijmout a testovat hypotézu, že náboženská struktura (otázka co by to bylo) je založená na sémiosis; avšak nikoliv na Peircově sémiotice (podstatná část věřících se bez znalosti znakové klasifikace zcela obejde, viz s. 23).

Ve druhé poznámce pod čarou (která je zkopírována, zřejmě nepozorností dvakrát) autorka podává výčet těch kdo se zabývali spojením Peirce a náboženství, nicméně odkazy jsou neúplné (chybí v bibliografii) a není tak jasné, zda autorka pouze poskládala pár jmen, nebo s knihami více pracovala.

Podstatnou výhradu bych měl k naivnímu zacházení se šmahem klasifikovanými vědami (s. 3) jako je sociologie, antropologie, teologie, religionistika a filosofie náboženství, kdy každá z těchto veličin užitých autorkou je velmi vágní a ve své praxi různorodá. Tedy říci že „nebyly s to doposud přesně definovat náboženství“ je výrazem nevalného esencialismu á la začátek devatenáctého století ze strany autorky, který, pokud si také dovolíme generalizaci, zmíněné vědy ve většině nesledují přinejmenším nějakých sto let. Jinými slovy např. antropologie (ovlivněná B. Latourem) se snaží popsat vztah aktéra a sítě v procesech, které jsou označovány jako spadající pod vyjednávaný pojem náboženství, nikoliv náboženství v jedné větě definovat.

Dále mi nebylo zřejmé, v jakém smyslu autorka rozumí termínu „pragmatismus“ ve vztahu k „pragmatice“ (potažmo „pragmatickým stránkám náboženství“, viz s. 4).

Podstatný překladatelský lapsus, který zatemňuje, co chce autorka říci, se objevuje na str. 9, kde překládá v pasáži z CP 6.25 slovo *Physical* – „fyzické“ zcela opačně jako „psychické“.

Podle mého názoru nelze zcela souhlasit s Raposovým tvrzením, které autorka uvádí na straně 9, kde tvrdí, že objektivní idealismus je i u Peirce charakteristický představou, že všechny vlastnosti, interakce a chování objektů jsou výplody mysli, Autorka by na tomto místě měla vysvětlit Peircovu představu naturalizované mysli a kvazi-mysli lépe, ne pouze banálním tvrzením, že Peirce se odvrací od materialismu.

Zdá se mi, že autorka mohla více rozvést a vysvětlit – i kriticky – z mé perspektivy Peircovu problematickou maximu *summum bonum* jakožto vrcholné evoluce rozumu, nebo něčeho ultra-dobrého k čemuž evoluce rozumu směřuje. Mnozí badatelé se v názorech na to, co přesně to znamená liší: jde o nějakou formu platonismu, pozůstatek scholastického teismu, mystický bod

všeho snažení převzatý od transcendentalistů...? Obešla by se Peircova koncepce evoluce bez tohoto záhadného dvojsloví? Vnímá autorka souvislost mezi Peircovou ideou kontinuity, vrcholem všeho dobrého a etiky terminologie? (s. 10)

Na str. 11, se mi zdá, že vzhledem k proponované objektivisticko-idealistické teleologii sémiotiky je lepší *purport* v této pasáži (CP 8.191) přeložit jako účel.

Je Alexanderova interpretace Peircova pojetí Boha jakožto svrchovaného vědomí adekvátní? (s. 13) Může být – a pokud ano tak jak – svrchované vědomí „panteistické“? (s. 18) Jak potom pohlížet na Potterovu interpretaci? (s. 19, srov. CP 8.262)

Ze s. 14 vyplývá, že Peirce považuje Boha za stvořitele triadického vesmíru, s čímž se pojí komplikované teologické otázky – stojí tento stvořitel a jeho akt mimo sémiotiku, nebo je její součástí a je tak v sobě „uzavřen“ (nějak podobně jako v aristotelském pojetí)? Má Bůh „svobodu“ být „mimo“ sémiotiku? Jak by to bylo ve vztahu k evoluční lásce? Shledává autorka nějaké spojitosti mezi stvořením tří zkušeností a kruhovitostí evoluční lásky?

Může nás vést spontánní „múzování“ ke koncepci nikoliv *summum bonum* ale ke koncepci prvotně zlého principu (jako ostatně v jistém ohledu u Schellinga nebo dokonce de Sada)? (s. 14-15) Jak rozpoznáme „opravdového“ a „falešného“ múzistu? V širším kontextu se tak otevírá otázka teodiceje v Peircově myšlení.

Stálo by dovést do důsledků a zpřesnit Hartshornovy poznámky ohledně buddhismu (zejm. proto, že „budhismů“ je mnoho).

Obecnou otázkou je možná a vůbec možnost falzifikace jak evolučního argumentu, tak argumentu Boha jako absolutní prvosti (s. 22).

V textu je používán (v odkazu na Delayneho) termín „přirozenosti“, zajímalo by mne, jak tomuto konceptu autorka rozumí v kontextu Peircovy sémiotiky.

Domnívám se, že z odkazované pasáže CP 6.486 (s. 32) nutně neplyne silná autorčina teze, že veškerá zkušenost je pro Peirce výsledkem logického odvození (lze to jistě říci, nicméně pouze pokud se vysvětlí Peircovo velmi specifické zacházení s pojmem „logického“ odvození, podle nějž je i např. protoplasma inferující kvazi-myslí).

Za nedostatečný považuji Delaneyho argument (který je navíc formou argumentu *ad verecundiam*: “Peirce byl vědec i věřící, proto je možné posuzovat náboženské hypotézy vědecké”, tlumočený autorkou na s. 36, který má být základem analýzy vztahu náboženství a vědy. Pokud se autorka pohybuje v jakémsi neutrálním prostoru, ve kterém je možné posuzovat jednotky jako je věda a náboženství, měla by tento prostor výpovědi reflektovat (pokud je jím Peircova sémiotika, tak správný postup by byl aplikace sémiotiky na samotný postup autorčina zkoumání; případně se z druhé strany nabízí socio-historický popis atp.).

Závěrečnou diskusní otázkou je, zda autorka považuje Peircovu teorii aplikovatelnou jinak než představuje v závěru (totiž jako teosémiotiku jakožto formu globální svobodomyšlné církve).

V Praze 19. 9. 2016

Martin Švantner, Ph.D.