

Náboženství Indie v pojetí Maxe Webera a současná postkoloniální kritika

Dušan Lužný¹

Katedra sociologie a andragogiky, Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc

Religions of India in the understanding of Max Weber and contemporary postcolonial criticism. The aim of this paper is to demonstrate historically conditioned context of Weber's analysis of "religion of India". Weber and his work is part of orientalist discourse – Weber assumes then Western image of India, and reproduces and incorporates this image into sociological thinking. This text focuses on some elements of this image: caste system as the most important element of Hinduism, confidence to sacred texts and secret sexualism as opposite of noble official religion of intellectual elite. These stereotypes have helped the defence of notion of European exceptionalism, by which other cultures may not develop modern capitalism as the base of modernity. Sociológia 2012, Vol. 44 (No. 5: 602-620)

Key words: Max Weber; postcolonialism; orientalism; religion; India

Podíváme-li se na dílo Maxe Webera, můžeme stále obdivovat invenci jeho myšlení, jasnost vyjadřování, cit pro diagnostikování klíčových otázek doby a samozřejmě obrovský tematický záběr jeho díla. Webera lze jistě považovat za nejvýznačnějšího ze sociologických klasiků a faktického zakladatele oboru. Čtení jeho děl je vždy inspirativní zážitek, a to i přesto, že jsme jeho texty již několikrát četli.

Význam Webera pro sociální vědy spočívá především v jeho metodologii a metodice uvažování a psaní a jeho texty tak dodnes představují učebnice, jejichž četbou a diskusí o nich si každý sociální vědec osvojuje základy sociálně vědní perspektivy. Weber je inspirací jak pro obecnou sociální teorii, tak pro jednotlivé dílčí sociologické disciplíny. Z hlediska sociologie náboženství jsou nejdůležitější následující okruhy témat a přístupů:

- metodologie vycházejí z konceptu ideálních typů,
- zaměření na jednání (včetně sociálního) člověka, což je podnětné pro řadu dalších teoretických a metodologických přístupů od interpretativní sociologie až po teorii racionální volby,
- důraz na pochopení smyslu tohoto jednání, což je klíčové pro další využití hermeneutického přístupu,
- analýza panství, která v dalším vývoji sociologie náboženství našla řadu uplatnění a rozvinutí,
- rozbor racionality a jejích typů, který je základem pro širší analýzy modernizace, včetně procesu racionalizace a sekularizace,

¹ Korespondence: doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr., Katedra sociologie a andragogiky, FF UP, Třída Svobody 26, 772 00 Olomouc, Česká republika. Email: dusan.luzny@upol.cz.

- analýzy kapitalismu a úlohy protestantismu při formování modernity.

Z našeho hlediska bychom však chtěli tento výčet rozšířit o jeden prvek Weberova myšlení, který se prolíná celým jeho dílem a bez něhož by např. snaha o pochopení specifčnosti západního kapitalismu a moderny nebyla vůbec možná. Tímto prvkem je interkulturní komparace. Zde spatřuji zásadní inspirativní prvek Weberova způsobu sociologického myšlení, který však byl dalšími generacemi opomíjen a zanedbáván. Weber při svých analýzách velmi často a systematicky používal mezikulturní srovnání, čímž jeho teoretické úsilí získalo velkou sílu, protože se v určitých ohledech vymaňovalo (nebo se alespoň snažilo vymanit) ze sevření etnocentrismu. Velkou úlohu v tomto způsobu myšlení sehrála skutečnost, že jedním z klíčových témat, kterému se Max Weber věnoval a které velmi často začleňoval i do analytických souvislostí v rámci zpracovávání jiného tématu, je náboženství. V době, kdy Weber žil a pracoval, byla již zřejmá nejednoznačnost dominantního postavení jedné náboženské tradice (židovsko-křesťanské) v podmínkách modernizující se Evropy a došlo k otřesení monopolního postavení římskokatolické církve a také k přeskupení sil mezi státem a náboženstvím, resp. církví. Jinak řečeno: v této době již proběhly základní procesy, které dnes zahrnujeme pod termín sekularizace a které směřovaly k posílení nacionálně založených moderních států a k oslabení ekonomické, politické a kulturní moci náboženských institucí.

V této době došlo také k výraznému rozvoji etnologických a kulturně antropologických výzkumů mimoevropských kultur, které sice v určité oblasti navazovaly na terénní působení křesťanských misionářů, ale které přinesly (částečně v důsledku romantismu a racionalismu) jiný pohled na tyto kultury. Jak si dále ukážeme, tento pohled byl v mnoha ohledech etnocentrický, avšak obsahoval již zárodek uznání legitimacy kulturní diferentnosti a ocenění svébytnosti těchto kultur. Evropské intelektuální prostředí tedy mělo již značné množství informací o mimoevropských kulturách, jejich tradicích, způsobech života, organizaci sociálních vztahů, kulturních vzorců i náboženských představ. Začala se rozvíjet komparatistika založená především na komparativní lingvistice a na srovnávání mytologií. Jakkoliv tyto komparace mohly mít (a měly) různé intence a světonázorová východiska, před očima Evropanů se již viditelně rozprostíral svět obývaný různými etniky s různými obrazy světa a tedy i s různými náboženstvími. Max Weber tuto skutečnost reflektoval a jako jeden z mála ji začlenil do svého interpretačního rámce, kterým nahlížel na procesy a význačné prvky moderní (tedy evropské) kultury. Nicméně otevřeně upozorňoval, že ve své práci výsledky soudobých etnografických výzkumů příliš nezahrnoval, ačkoliv si byl vědom toho, že „by to v dnešní situaci bylo nevyhnutelné pro opravdu pronikavé podání zvláště asiatské religiosity“ (Weber 1998: 183) Důvodem nebyl pouze obrovský rozsah etnografických

zjištění a přirozeně omezené možnosti jednoho konkrétního badatele, ale především základní teoreticko-metodologický přístup, na kterém je celá Weberova sociologie náboženství postavena. Součástí tohoto přístupu je totiž hledání souvislosti mezi hospodářskou etikou a náboženstvím, což se v sociologické Weberově konkretizaci projevuje jako studium hlavních náboženských nositelů této etiky a jejich sociální pozice. Tento přístup je jistě sociologicky relevantní, nese však nebezpečí značného zjednodušení a nadměrného redukcionismu: etnologická zjištění a každodenní život Webera příliš nezajímají, protože on sám se soustředí především na „nábožensky určenou etiku“ vrstev, „jež patří ke „kulturním elitám“ příslušné oblasti“, a jejich způsob života, který ovlivňoval celkový život dané společnosti. (Weber 1998: 183)

Základ Weberova pohledu na kulturně „jiné“

Primární Weberova snaha byla vysvětlit společensko-ekonomický systém, v němž žije a který jej obklopuje, tedy kapitalismus. Díky své komparativní perspektivě však tento problém (jaká je podstata, resp. charakteristické a typické znaky „kapitalismu“ jako ideálního typu) transformuje do podoby tázání po specifčnosti západního, moderního typu kapitalismu a sociokulturních faktorech, které jej umožňují, přičemž zrcadlovou podobou takto zformulovaného problému je otázka, „proč se moderní kapitalismus nerozvinul v ostatních kulturách“.² Komparativní perspektiva a reálně existující globalita pak vede Webera k postulování konceptu „univerzálních dějin“ a k úvodní pasáži jeho Předznamenání k *Sebraným statím ze sociologie náboženství*: „Problémy universálních dějin nevyhnutelně a oprávněně pojednávají plody moderního evropského kulturního světa v této perspektivě: jaké zřetězení okolností vedlo k tomu, že právě na půdě Okcidentu a jen zde se vynořily kulturní jevy, jež leží ve směru vývoje, který má – jak si rádi představujeme – *univerzální význam a platnost*.“ (Weber 1998: 172)

Jaká specifická a ojedinělá „okolnost“ přispěla k tomu, aby došlo k takovému „zřetězení okolností“, které vedlo k moderní západní podobě kapitalismu, která je sice ojedinělá, ale také univerzální, tedy součástí „univerzálních dějin“? Připomeňme, že tím obecným procesem univerzálních dějin, které vedou k modernizaci, je proces racionalizace, který nejen na Západě, ale i v jiných částech světa ovlivnil (byť v různé míře a podobě) fungování různých oblastí společenského života od umění až po vědu a samozřejmě ekonomiku. Avšak tím klíčovým faktorem a ojedinělou „okolností“, která vytvořila „zcela

² Začlenění komparativního přístupu a použití ideálních typů jako specifického metodologického nástroje otevírá řadu problémů, mimo jiné otázku ahistoričnosti obecně sociologických ideálních typů. K otázce rozdílu historického ideálního typu a obecně sociologického ideálního typu kapitalismu srov. např. Kubátová 2012.

jiný a nikde jinde na zemi nerozšířený druh kapitalismu“, je racionálně kapitalistická organizace (formálně) *svobodné práce* (Weber: 1989: 177), resp. jde o dvě specifčnosti – o existenci a způsobu organizace *svobodné práce*, související se specifickou sociální strukturou a „sociálním řádem“ Okcidentu, a o *svéráz* moderního okcidentálního racionalismu, resp. o oblasti, které byly takto *racionalizovány*. Neboť ve všech kulturních oblastech (včetně Indie a Číny, které Weber uvádí jako příklady pro komparaci nejčastěji) existovaly racionalizace, které probíhaly různými způsoby a zasahovaly různé oblasti života jedinců i společenského života, „charakteristické pro jejich kulturně historickou odlišnost je teprve to, které oblasti a kterým směrem byly racionalizovány“. (Weber 1989: 181) Weber zdůrazňuje, že při takové analýze a snaze o vysvětlení je třeba vždy zohlednit především ekonomické podmínky. Druhým klíčovým faktorem je pak způsob života, resp. racionalizace způsobu života a v této oblasti je náboženství nejvýraznějším činitelem, který vytváří rámec pro možné racionalizace způsobu života a pro možnost racionální kapitalistické organizace ekonomiky a tím i celé společnosti – „kde byl tento způsob života obstruován zábranami duševní povahy, tam také vývoj *hospodářský* racionálního životního způsobu narazil na těžké vnitřní rozpory. K nejdůležitějším formujícím prvkům životního způsobu všude v minulosti patřily magické a náboženské síly a představy etické povinnosti založené na víře na ně.“ (Weber 1989: 181)

Unikátnost západní kultury v tomto ohledu spočívá v tom, že v určitém historickém okamžiku, kdy docházelo k určitému ekonomickému vývoji, se neobjevily náboženské síly, který by tento vývoj blokovaly, ale právě naopak, byly předpokladem a součástí tohoto vývoje. Náboženstvím, které podporovalo ekonomický a společenský vývoj k modernímu kapitalismu a které přispělo k racionalizaci způsobu života, byl především protestantismus a zvláště pak některé jeho proudy jako kalvinismus a puritanismus. Z pohledu tohoto náboženství má člověk povinnost aktivně působit ve světě a je povolán k tomu, aby se osvědčil svým světským působením. Svět je člověku dán jako předmět jeho působení, ne však jako předmět jeho požitku. Smyslné užívání bohatství je nepřípustné, neboť představuje zbožštění stvoření, a ne uctívání Boha samotného. Znamená popření Božího daru spásy, tedy toho, co je nejdůležitější a co jediné má skutečnou hodnotu. Ačkoliv je Boží vůle skrytá, z působení člověka ve světě je možné vyčíst, zda jeho činnost odpovídá Božím záměrům, neboť zisk v racionálně a eticky vedeném a uspořádaném podnikání jedinci naznačuje, že mu Bůh požehnal a že se jeho hospodaření Bohu líbí. Člověk je tedy Bohem povolán k tomu, aby vydělával peníze, současně však jako předpoklad úspěšného dosahování trvalého zisku musí rozvíjet určité ctnosti, mezi něž patří především čestnost, přesnost, usilovnost, střídmost, sebeovládání a umírněnost. Povoláním je tedy ctnostná, asketická a racionálně střízlivá práce

podle principů daných Božím stvořením. A protože Bůh chce, aby panoval racionální pořádek a zákon, světský asketa je racionalistou – jeho život má racionální systém a on sám také odmítá vše, co by ve světě a jeho řádu mohlo být eticky iracionální (ať již jde o záležitosti umělecké či osobně citové). Jeho cílem je osvědčit se v řádu světa prostřednictvím metodického ovládnutí svého způsobu života, a tím prokázat svoji náboženskou kvalifikaci. (Srov. Lužný 1999: 42-60)

Ze souvislostí mezi rozvojem moderního kapitalismu a protestantismem pro Webera plyne, že jednou z nejkonstruktivnějších složek moderního kapitalistického ducha a moderní kultury vůbec je racionální způsob života, který je odvozen z náboženské ideje povolání a zakotven v křesťanské askezi, jež byla protestantstvím uchopena jako askeze vnitrosvětská. V tomto je západní kultura zcela ojedinělá a výjimečná, a také proto se pouze zde (v Okcidentu) vyvinul moderní kapitalismus.

Čtení Webera může být a je různé. Na tomto místě se autor těchto řádků přiklání k interpretaci Webera jako myslitele, který zdůrazňováním ojedinělosti a naprosté výjimečnosti „Západu“ v souvislosti s užíváním konceptu „univerzálních dějin“ (implicitně) zakládá vztah „Západ“ – „Východ“, resp. „Okcident“ – „Orient“ jako vztah nadřazenosti a podřízenosti. „Jinakost“ různých kultur je totiž poměřována ne navzájem mezi sebou bez hierarchické perspektivy, ale vztahováním se pouze k jednomu bodu, k jedné kultuře – ke zcela výjimečnému Západu, který jediný naplňuje, či uskutečňuje „univerzální dějiny“. Ostatní kulturně „Jiní“ jsou pak zkoumáni jako příklady nenaplnění univerzálních dějin a příklady nenaplnění ideálního typu „kapitalismu“, resp. racionální kapitalistické organizace ekonomiky. Podívejme se nyní, jak se tato perspektiva projevuje v oblasti Weberovy analýzy indického náboženství.

Náboženství Indie

Ještě předtím, než přistoupíme k rekonstrukci základního rámce Weberova pohledu na „náboženství Indie“, musíme učinit několik poznámek, které však úzce souvisejí jak s obsahem Weberova vidění hlavních náboženských směrů indického subkontinentu, tak s následnou postkoloniální kritikou Webera. Především je třeba říci, že rozsah Weberových informací je ohromující a v mnohém přesahuje i některé dnešní odborné publikace indologů. Impozantní je také rozsah zdrojů, ze kterých Weber čerpá. Chceme-li identifikovat ty nejdůležitější zdroje, pak jsou to a) zprávy z censů (především z roku 1901 a 1911), b) monografie (samozřejmě evropských autorů) i řada studií z odborných orientalistických časopisů, c) některé prameny, tedy náboženské texty (samozřejmě v překladech do němčiny či angličtiny). Na základě studia těchto textových zdrojů Weber vytváří svůj obraz hinduismu a buddhismu, který (a to je třeba na tomto místě zdůraznit) v zásadě odpovídá dobovému evropskému

obrazu těchto náboženství, který se stal na dlouhou dobu obrazem určujícím. Několik generací indologů tento obraz rozvíjelo, opakovalo jeho základy a doplňovalo v detailech. Lze říci, že jde o paradigma, které dominovalo v indologii až do poslední čtvrtiny 20. století³. Je znakem Weberova génia, že se mu podařilo vystihnout jádro tohoto obrazu, rozšířit o některé dílčí detaily a to vše propojit do konzistentního celku. Tento celek pak dobově inspirativním způsobem aplikoval při svých mezikulturních (a mezináboženských) komparacích.

Chceme-li ukázat obecný rámec Weberova pohledu a identifikovat základní teze, které tvoří jádro obrazu „náboženství Indie“, pak bychom je mohli shrnout do několika následujících tvrzení:

- a) nejvýznamnějším „náboženstvím Indie“ je hinduismus;
- b) základem a neodmyslitelnou součástí hinduismu je kastovní systém;
- c) charakter hinduismu je dán charakterem sociální vrstvy bráhmanů, což byla vrstva urozených, ušlechtilých, (uhlazených) literárních vzdělanců;
- d) buddhismus, jako druhé nejvýznačnější náboženství Indie je náboženstvím s výrazně etickým zaměřením, přičemž jeho nositeli byli potulní, přísně kontemplativní žebraví mniši bez domova a pohrdající světem;
- e) hinduismus, buddhismus a další indická náboženství (jako např. džinismus) sdílejí s dalšími náboženstvími Asie význačné společné znaky, takže je oprávněné hovořit o „obecných charakteristikách asijských náboženství“ (stejně jako o „asijské soteriologii“, „asijské zbožnosti“, „asijském sociálním řádu“, o „asiatech“ či „asijské kultuře“);
- f) „náboženství Indie“, stejně jako i ostatní „náboženství Asie“ nerozvinula ideál aktivní vnitrosvětské činnosti (jak tomu bylo v Okcidentu).

V další části se pro zjednodušení zaměříme na Weberův obraz hinduismu jako na ilustrativní příklad nejen „náboženství Indie“, ale také způsobu Weberovy práce. Hned na začátku musíme upozornit na jeden zamlčený předpoklad Webera a celé tehdejší orientalistiky, kterým je tehdy nijak nezpochybňovaná představa, že existuje „hinduismus“, tedy že existuje něco, co je zcela oprávněné označovat jako hinduismus, něco, co tvoří jeden celek, a proto o něm takto můžeme přemýšlet a hovořit, a že tento hinduismus je autochtonní náboženská tradice s dlouhým historickým vývojem. Proto může Weber doslova opakovat dodnes tradované klišé, podle něhož v Indii existovala po dlouhá období téměř absolutní tolerance vůči různým náboženským a filozofickým doktrínám (Weber 2000: 4) a bez větších problémů (což je u historika typu Webera dosti udivující) spojovat dnešní podobu „hinduismu“ s jeho počátky či s jeho dávnými podobami. Weber sice upozorňuje, že termíny

³ Toto paradigma lze dobře identifikovat také v české indologii. Najdeme zde také řadu tvrzení, která jsou identická s Weberovými, zvláště pak ta, která se týkají sociálního uspořádání a způsobu života hinduistů. Tato skutečnost ukazuje na společný paradigmatický základ, do něhož Weber jistě svou měrou přispěl a který sloužil (a doposud slouží) jako základna vědění, ze které jednotliví autoři čerpají.

„hinduismus“ či „hinduisté“ byly poprvé použity cizími muslimskými dobyvateli a že teprve v současné době se těmito termíny označují i samotní Indové, avšak předpokládá, že jde o jiné označení stejného, tedy náboženství, které se někdy nazývá „bráhmanismus“. Poté již může Weber pokračovat: termín „bráhmanismus“ odráží skutečnost, že hlavními představiteli tohoto náboženství byli bráhmani a že jádrem tohoto náboženství je kastovní systém s dominantním postavením bráhmanů. Instrukce kast hrála a stále hraje klíčovou roli v sociálním životě Indie, přičemž základem jsou čtyři hlavní kasty, o kterých se zmiňuje klasická nauka reprezentovaná Manuovým zákoníkem, tedy bráhmani (kněží), kšátriové (bojovníci, rytíři), vaišjové (obchodníci a řemeslníci) a šúdrové (nevolníci). (Weber 2000: 4-5)

K tomu, aby podpořil argument o centrálním postavení hinduismu v indické společnosti, sahá Weber ke statistice, tedy ke zprávám ze sčítání lidu – podle údajů z roku 1911 bylo hinduistů 69,39% a druhým nejpočetnějším náboženstvím islám s 21,26%. Nicméně Weber je nucen se vypořádat s tím, že oproti předcházejícím censům došlo k poklesu počtu hinduistů (v censu z roku 1881 jich bylo 74,32%). Z faktorů, které způsobují tento pokles, je nejdůležitějším míra porodnosti a úmrtnosti, protože hinduisté mají nižší životní standard a nižší sociální status. To je dáno náboženskými příčinami, které souvisejí s praxí dětských sňatků, upřednostňováním chlapců mezi novorozenaty a zákazem sňatků vdov. To vede k snižování počtu dětí a vyšší úmrtnosti žen v prostředí vyšších kast. K tomu se dále přidávají nutriční problémy v prostředí nižších kast, což vede také k vyšší úmrtnosti a nižší porodnosti. Vedle toho Weber zmiňuje faktor konverzí původních hinduistů k islámu a křesťanství, což je také záležitost především nižších kast. (Weber 2000: 5-6)

Kastovní systém a sociální postavení bráhmanů jsou tedy pro Webera nejdůležitějším znakem hinduismu, a to od klasických dob až podnes a bez pochopení této skutečnosti „je nemožné hinduismu porozumět“. (Weber 2000: 29) Hinduismus je tedy postaven na významu zrození do určité sociální skupiny a bez příslušnosti k určité kastě není jedinec hinduistou. Při popisu kastovního systému se Weber opírá často o výsledky sčítání lidu (především z roku 1901), které připravili úředníci britské koloniální správy, a data spojuje s klasickou doktrínou, která je obsažena v posvátných knihách hinduismu. Je přesvědčen, že kastovní systém je úzce propojen s naukou o samsáře a s karmanovým zákonem, o kterém Weber tvrdí, že přeměňuje svět do přísně racionalistického a eticky konzistentního celku a představuje nejkonzistentnější teodiceu, jaká byla v historii lidstva vytvořena. (Weber 2000: 121) Podle Webera totiž „všichni hinduisté“ přijímají dva základní principy: nauku o koloběhu životů či transmigraci duší a s ní spojenou nauku o karmanu (tj. nauku o tom, že každý čin má svůj následek). Hinduismus tedy vytvořil

unikátní model teodicee, ve kterém spojuje sociální uspořádání (kastovní systém) s etickou a metafyzicko-náboženskou naukou.

Tento model teodicee a sociálního uspořádání s dominantním postavením bráhmánů má pro Webera kromě jiného dva význačné důsledky: racionalizaci a eliminaci orgiasticismu. Je jistě zajímavé, že tyto dva prvky najdeme i v jiných náboženstvích, která však žádný kastovní systém neobsahují. Podle Webera může být bráhmanská kultura srovnávána s konfuciánskou kulturou, neboť v obou nacházíme statusově klíčové postavení vzdělaných literátů, jejichž charisma spočívá v určitém vědění a znalostech. Toto vědění bylo spojeno s magií a se znalostí správného provádění určitých rituálů, bylo uloženo v posvátných textech a psáno posvátným jazykem a tímto vyděleno z každodenního života. Bráhmanská i konfuciánská kultura je tedy založena na znalosti speciálního vědění a vzdělání, přičemž neznalost je nahlížena jako příčina a zdroj zla. Bráhmánismus i konfuciánství rozvíjely podle Webera obdobný racionalismus, spojený s odmítáním všech forem iracionálního hledání posvátna, především magie a orgiasticismu. (Weber 2000: 139) Postupná hinduizace Indie spojená s nadvládou bráhmánů znamenala eliminaci všech forem orgiastických technik, jako je např. emocionálně vypjatý tanec, drogová intoxikace či různé sexuální praktiky. (Weber 2000: 137)

Tento základní rámec Weberova obrazu hinduismu jako nejvýznamnějšího náboženství Indie doplníme ještě dvěma prvky, které tvoří základ intencionality Weberova vidění. Prvním je jeho proklamovaný cíl, kterým je sledovat výhradně ty rysy jednotlivých světových náboženství, které jsou důležité pro „hospodářskou etiku“ a ty, které byly rozhodující pro formování praktického způsobu života. V tomto bodě jde Weberovi především o srovnání těchto způsobů racionalizace s ekonomickým racionalismem, a to především s ekonomickým racionalismem, který od 16. a 17. století ovládl Západ. (Weber 2000: 392-394) Jde mu tedy o identifikaci „praktických podnětů jednání“ založených na psychologických a pragmatických prvcích jednotlivých náboženství. Náboženství je totiž jeden z činitelů, který zásadním způsobem ovlivňuje postoj člověka ke světu, a proto náboženská určenost způsobu života patří i mezi determinanty hospodářské etiky. (Weber 1983: 363-364) Druhým prvkem Weberova náhledu na dané téma je jeho snaha hledat souvislost mezi náboženstvím a hospodářskou etikou prostřednictvím identifikace významných elementů způsobu života těch sociálních vrstev, které nejvíce ovlivnily praktickou etiku příslušného náboženství a určily jeho nejcharakterističtější rysy. (Weber 1983: 364)

Není cílem tohoto textu dopodrobna rekonstruovat Weberův pohled na „náboženství Indie“, popř. na hinduismus, ale pokusit se ukázat základní východiska Weberova vidění a přístupu ke kulturně „jinému“ a poté je dát do souvislosti se současnou kritikou orientalismu a diskusí o postkolonialismu.

V následující části textu tedy shrneme nejdůležitější argumenty postkoloniální kritiky západního přístupu k „jiným“ kulturám a náboženstvím.

Postkoloniální kritika orientalismu

Nepřehlédnutým a neopominutelným vstupem do diskuse o orientalismu a postkolonialismu je jistě kniha Edwarda Saída *Orientalismus* z roku 1978 (po níž ještě následovala *Kultura a imperialismus* z roku 1993). Said v ní vycházel z myšlenkového dědictví M. Foucaulta a podal kritiku dosavadního konstruování obrazu Orientu v euroamerické kulturní tradici, přičemž ukázal na významný podíl akademického prostředí na vytváření diskursu o Orientu. Právě Saidovo zdůrazňování spojitosti akademického zabývání se Orientem a imperiální politiky kolonialismu vyvolalo ostrou kritiku a napětí.

Podle Saída nikdy Orient nebyl nezávislým předmětem myšlení a jednání, ale vždy součástí specifického diskursu, bez jehož pochopení nelze porozumět systémovému přístupu, jímž postosvícenská Evropa „Orient ovládla a dokonce jej sama politicky, sociologicky, vojensky, ideologicky, vědecky a umělecky vytvářela“. (Said 2008: 13) Orientalismus je diskurs či způsob nahlížení na kulturně jiné, který je všeobecně sdílen a k němuž má každý přístup; je to „knihovna“ či „archiv“ běžně a jednomyslně přijímaných informací. „To, co tento archiv drželo pohromadě, byla rodina idejí a sjednocující soubor hodnot, které se různými způsoby osvědčovaly jako efektivní. Tyto ideje vysvětlovaly chování orientálců a propůjčily jim jistou mentalitu, původ a ovzduší; především však dovolily Evropanům přistupovat k orientálcům jako k jevu s neměnnými vlastnostmi.“ (Said 2008: 54-55) Základem tohoto pohledu a souboru idejí byla představa ontologické a epistemologické odlišnosti mezi Orientem a Okcidentem (s. 12), přičemž tato odlišnost zakládá nerovný vztah a vztah nadřazenosti a podřízenosti. Tato představa a z ní vyplývající obrazy a ideje se stala součástí estetických, ekonomických, historických, filozofických a sociologických textů – stala se významnou složkou politicko-intelektuální kultury. (s. 23)

Orientalismus je tak příkladem esencialismu, kdy odhlíží od historických a sociálních kontextů a předpokládá existenci neměnných „typických“ či charakteristických znaků geograficko-kulturních či civilizačních okruhů jako celku, ale také jednotlivců. Orientálci (či Arabové – Said se ve svém díle primárně zaměřuje na oblast Předního východu a islámu) jsou tak viděni jako naivní, bez energie a vlastní iniciativy, se sklonem k „nevhodným lichotkám“ a pletichám, jako lstiví, hrubí ke zvířatům. Také např. nedokáží chodit po cestě ani po chodníku („jejich neuspořádaná mysl nedokáže pochopit, co je chytrému Evropanovi jasné okamžitě, totiž že cesty a chodníky jsou tu proto, aby se po nich chodilo“); jsou to lháři, neteční, podezřívaví – „tvoří zkrátka naprostý opak jasnozřivé, přímé a ušlechtilé anglosaské rasy“ (s. 51), jejíž příslušníci

jsou racionální, mírumilovní, liberální, logicky uvažující, schopní zastávat skutečné hodnoty a od přírody vstřícní a důvěřiví. (s. 63) Je tedy zřejmé, že asiáté či orientálci potřebují od vyspělejších příslušníků západní kultury pomoc. Said v této souvislosti upozorňuje na to, že orientalismus nebyl pouze racionalizací koloniální správy, a tedy že nebyl výsledkem „poznávání“ kulturně „jiného“ v rámci koloniální správy, ale že orientalismus přispěl k tomu, že koloniální nadvláda (a tedy zkulturování méně rozvinutých „jiných“) byla orientalismem předem ospravedlněna. Orientalismus, to je poznání z pozice síly a představa, že Orient je Západu buď přímo podřízen, nebo alespoň potřebuje z jeho strany nápravnou lekci. „Na Orient bylo pohlíženo prizmatem školy, soudu, věznice či vysvětlující příručky. Orientalismus lze tedy označit za proces poznání Orientu, který vše orientální umísťuje do kontextu třídy, soudní místnosti, vězení či učebnice, aby bylo podrobena pečlivému zkoumání, studiu, posouzení, disciplíně či správě.“ (Said 2008: 53-54)

Pro pochopení fenoménu orientalismu a jeho dopadů na sociologii Maxe Webera a jeho sociologii náboženství Indie je však třeba ještě položit minimálně jednu otázku: jaký charakter toto zkoumání a studium mělo a na jakých zdrojích bylo postaveno? Odpověď je jednoduchá: základem takového studia není přímý a bezprostřední kontakt s živou realitou, ale jiné texty o této realitě, slovy Saída: upřednostňuje se schematická autorita textu před chaotičností přímého kontaktu s člověkem. (s. 110)

Je pochopitelné, že i Said (a jeho texty) navazoval na jiné autory a je tedy součástí jisté literární tradice. Patrně nejvýznačnější ze Saidových inspirací kritiky imaginativního konstruování Orientu byla práce Raymonda Schwaba *Orientální renaissance: evropské znovobjevování Indie a Východu, 1680 – 1880*, jehož francouzský originál vyšel v roce 1950 a anglický překlad v roce 1984. Na Saída také navazuje a kriticky jej rozvíjí řada autorů. V souvislosti s tématem této studie zmiňme jen některé z nich. Nejvýznamnější jsou dvě práce: *Indie a Evropa: esej o porozumění* z roku 1981⁴, autorem je Wilhelm Halbfass a *Zobrazování Indie* Ronalda Indena z roku 1990⁵. Halbfassova práce podává rozsáhlou informaci o obrazech, představách, projekcích a reflexích, které si intelektuální Evropa v průběhu svých dějin vytvářela ve vztahu k Indii. Začíná již v antice, pokračuje v období, kdy Evropa získávala informace prostřednictvím islámu, ale hlavní pozornost je věnována osvícenskému a postosvícenskému, romantickému a postromantickému vytváření obrazu Indie,

⁴ V roce 1981 vyšla původní verze v němčině s názvem *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Nejčastěji se však uvádí název anglického vydání *Indie and Europe: An Essay in Understanding*. Není bez zajímavosti, že indický reprint vkládá před slovo „understanding“ přívlastek „philosophical“, aby zdůraznil hlavní rovinu Halbfassovy analýzy. (Halbfass 1990)

⁵ V tomto textu pracujeme s druhým vydáním z roku 2000 (Inden 2000).

především v oblasti filozofie. Slovo „porozumění“ v podtitulu knihy neznamená (jak by se na první pohled mohlo zdát) vzájemné porozumění mezi Evropou a Indií, ale spíše odkazuje k významu „sebeporozumění“, neboť Halbfass stejně jako Said tvrdí, že kulturně „jiné“ (v tomto případě Indie) slouží Evropě ne tolik k poznání tohoto „jiného“, ale spíše k poznání sebe sama. Indii tak Evropané spíše používají jako zrcadlo, ve kterém se snaží prostřednictvím odlišnosti (byť konstruované) vůči jiným najít svoji vlastní identitu. Halbfass také ukazuje, jak tento západní filozofický konstrukt zpětně ovlivnil indickou filozofii.

Ronald Inden aplikuje saidovskou kritiku orientalismu na čtyři velká témata západní indologie, tj. na problematiku kast a kastovního systému, problematiku existence „hinduismu“, resp. „indického myšlení“, otázku života na vesnici a na téma královské moci a vládnutí. Podle Indena existuje západní diskursivní formace, jakýsi kánon, který dodržují (či dodržovali) všichni indologové či autoři píšící o Indii. V empiricistní a materialistické poloze bylo jednání Indů chápáno jako vzdálené lidské podstatě (ta je svojí povahou racionální, individualistická a utilitární) a jako vyjádření spodních či skrytých struktur (např. kastovního systému). Ve více idealistické poloze je jednání Indů výrazem specifického indického ducha či myšlení, tedy mentality, tradice, kultury zásadně odlišné od té západní. Indické myšlení je spíše než racionální myšlením v obrazech a mýtech, je to myšlení ikonické a ritualistické (oproti západnímu, které je historické, semiotické a v praktických pojmech). Je řízeno vášněmi (ne vůlí) a touhou po slávě, po bohatství a erotických hrátkách či naopak po úplné odříkavosti (ne však výzvou po vytvoření prosperující ekonomiky a státu). Indické myšlení postrádá „vyšší“, tj. vědeckou racionalitu. Zásadní problém pak Inden vidí v tom, že západní věda nahradila studium člověka (tedy reálně existující a konající bytosti – „human agency“) studiem „esencí“. (Inden 2000: 263-264)

Z velké řady dalších autorů, kteří rozpracovávají kritiku orientalismu z perspektivy postkolonialistické teorie, zmiňme ještě vlivnou práci Richarda Kinga z roku 1999 *Orientalismus a náboženství: postkoloniální teorie, Indie a mystický Východ*, v níž autor v kritické návaznosti na Saida kritizuje homogenizující přístup ve studiu náboženství, který je založen na textualismu, esencialismu a pojetí tzv. světových náboženství a jenž vede ke stereotypizaci obrazu Východu jako celku, ale také ke stereotypizaci jednotlivých náboženství, jako např. hinduismu a buddhismu. Tato imaginativní konstrukce je založena na představě, že existují velká „světová“ náboženství, jejichž trvalá a neměnná esence je uložena a zachycena v posvátných textech (což mimo jiné znamená, že četbou a studiem posvátných textů jsme schopni poznat dané náboženství). Orientalismus umožnil, aby byl hinduismus vnímán jako jedna a jednotná náboženská tradice, resp. hinduismus jako jedno velké náboženství byl

vytvořen orientalismem. Došlo k tomu díky prolnutí zájmů dvou mocensky významných skupin. První z nich byli západní orientalisté a britští koloniální úředníci (což se v některých významných případech, jako byl např. William Jones⁶ a Warren Hastings⁷, překrývalo), jež potřebovali představu jednotného velkého panindického náboženství k tomu, aby na základě představy existence přehledného a jednotného náboženského a sociálního systému sjednotili po celém indickém subkontinentu výkon koloniální (státní) správy, ekonomický systém a školský systém. Druhou skupinou byli indiští vzdělanci (panditové), kteří byli díky svému vzdělání a sociálnímu postavení schopni s koloniálními úředníky (a orientalisty) komunikovat. Tak vznikla oboustranně výhodná spolupráce, neboť indiští vzdělanci, kteří byli v naprosté většině bráhmány, dostali ojedinělou příležitost prezentovat vlastní perspektivu jako perspektivu celoindickou a se starodávnými počátky ve zlatém období starověku. Díky tomu, že uměli místní jazyky a rychle si osvojili angličtinu, stali se pro koloniální úředníky a orientalisty prakticky nepostradatelní. Přitom navíc jejich perspektiva v některých momentech konvenovala s protestantským obrazem světa, včetně toho, co je to náboženství.

King se zaměřuje na dva způsoby, jimiž západní kolonializace přispěla k moderní konstrukci hinduismu. Prvním z nich je umístění jádra indické religiozity do určitých sanskrtských textů (tj. textualizace indických náboženství), druhým je implicitní (a někdy i explicitní) tendence definovat indická náboženství v termínech normativního paradigmatu náboženství, založeného na současném západním chápání židovsko-křesťanské tradice. (King 1999: 101) Tyto dva způsoby spolu úzce souvisí a lze říci, že jde o dva aspekty jediného fenoménu, kterým je westernizace indických náboženství. Zřetelně je to vidět na příkladu textualizace, kdy hledání esence indické náboženské tradice směřuje k zdůrazňování určitých posvátných textů, přičemž zřetelně nese rysy konstruování „náboženství knihy“, protestantského návratu k Bibli a také racionalisticko-intelektuálního oceňování textové kultury (tedy kultury čtení a psaní). Propojení této perspektivy s potřebami koloniální správy tak např. dovedlo prvního guvernéra Indie W. Hastingse, indologa a soudce nejvyššího soudu v Bengálsku Williama Jonese k nutnosti překladu *dharmášáster*, které měly tvořit základ právního systému hinduistů. V jejich pohledu tyto předpisy představují autentické právní předpisy všech hinduistů. Tyto šástry však nejsou panindické, ale obsahují především bráhmanskou ideologii, v níž se kněžská elita staví na vrchol sociální (kastovní) hierarchie a všechny povinnosti jedinců

⁶ William Jones je považován za zakladatele britské orientalistiky. K jeho nejvýznamnějším příspěvkům do srovnávací lingvistiky byl „objev“ společné rodiny indoevropských jazyků. Působil jako soudce v Indii a přeložil do angličtiny některé významné sanskrtské texty. Je zakladatelem a prvním prezidentem Royal Asiatic Society (1784). K postkoloniální kritice Williama Jonese viz např. Bannerji 1994; Sugirtharajah 2003: 1:37. Srov. též Trautmann 1997: 28-61; Rocher 1993.

⁷ Warren Hastings byl prvním guvernérem Indie. Znal urdsky, bengálsky a persky. Podporoval vznik indologie a studium indických jazyků. Spolupracoval s Williamem Jonesem a spolu s ním patří mezi nejvýznamnější tvůrce obrazu Indie té doby.

a celou strukturu společnosti odvozují od jejich vztahu k bráhmanům. Bráhmani vyhovovali západní perspektivě také proto, že mohli být vnímáni jako ekvivalent církevních autorit.

Spojenectví orientalistů, koloniální správy a bráhmanů navíc umožnilo protestantskou kritiku současného náboženského a sociálního života. Silící vrstva městské inteligence si osvojila osvícenský a protestantský způsob vidění světa a britský životní způsob a začala aktivně bojovat za modernizaci hinduismu a odstraňování „přežitků“, „zaostalosti“ a předsudků. Témata jako kasty, dětské sňatky, ubohé postavení vdov, ale také „orgiastické“ prvky v lidovém náboženství (jako např. erotismus či krvavé oběti) se stala klíčovými v kritice dnešní podoby náboženského života, které ve srovnání s vznešeným a hlubokým náboženstvím starověkých véd vypadaly jako pokleslé a plné magie. Na těchto základech se pak začala také formovat modernizační hnutí (označovaná jako neohinduistická), usilující o sociální a náboženské reformy, které by odpovídaly moderním představám. Tato modernizační hnutí (jako např. Árya samádž, Bráhma samádž apod.) zcela pochopitelně začala hrát svou roli v politickém životě a stála u zrodu indického nacionalismu. Ten převzal orientalistický obraz homogenického a panindického hinduismu a použil jej jako mobilizačního zdroje a nástroje sjednocení Indie v boji proti ne-indickým cizincům. Ilustrativním příkladem je Swami Vivekananda, který nejen jako první Ind představil Západu hloubku a krásu filozofického hinduismu (šlo však pouze o jednu podobu indického náboženského myšlení, kterou však západní zájemci o indickou filozofii a „indickou moudrost“ dodnes považují za nejvýznačnější), ale také je považován za prvního významného indického nacionalistu. (Srov. např. Basu 2002) Nástroj koloniálního ovládnutí Indie se tak obrátil proti svým tvůrcům a napomohl k vytvoření „indického národa“ s právem na vlastní sebeurčení a samostatnost. Tento obraz je i dnes využíván – především v současném hinduistickém nacionalismu a jeho pojetí *hindutvy* (koncept „hinduizace“ Indie a vyčleňování neindických prvků, např. islámu). (Srov. např. Veer 1994; Jaffrelot 2007; Verma 2007)⁸

Postkoloniální kritika orientalismu tedy nesměřuje jen k samotnému západnímu konstruování Orientu a hinduismu („náboženství Indie“), ale také (především) k praktickým důsledkům tohoto konstruktů, tedy „orientalizaci Orientu“. K ní došlo prostřednictvím západního koloniálního řízení daných území a také osvojením si orientalistického konstruktů domácím obyvatelstvem, resp. domácími elitami. V případě Indie lze pak říci, že ji indologové (orientalisté) nahlíželi jako starodávnou hinduistickou civilizaci, která je

⁸ Modernistický potenciál a vliv protestantismu lze najít i v silně tradicionalistických hnutích typu hnutí Haré Kršna. (Srov. Fujida – Lužný 2010: 193-224) Propojování orientalistických stereotypů s náboženským nacionalismem, resp. s využíváním náboženství v moderním nacionalismu lze samozřejmě najít i v jiných kulturních kontextech, např. v Japonsku. (Srov. Havlíček 2011)

sjednocována a zaštitěná autoritou bráhmanů. Na jedné straně indologové zdůrazňovali společné indoevropské kořeny a vědy jako klíčový zdroj porozumění západní civilizace (neboť vědy obsahují nejdůležitější informace o prvních Indoevropanech, kteří přišli do Indie a postupně ji ovládli; tito se označovali Áryové a byli přímí potomci původního společného společenství Indoevropanů, jejichž jedna větev dnes tvoří naprostou většinu obyvatel Evropy a vytvořila velkou, racionalistickou a technologicky rozvinutou kulturu Západu. Druhá větev tvoří naprostou většinu obyvatel Indie a vytvořila velkou nábožensky a filozoficky vyspělou kulturu Indie, která může sloužit současné Evropě jako zdroj „moudrosti“, kterou Evropa „zapomněla“). Na straně druhé indologové zdůrazňovali úpadek hinduistické civilizace pod vládou muslimů a viděli příslušníky Západu jako silnějšího ochránce indických, tj. hinduistických „bratrů“ před orientálním despotismem muslimů. (Veer 1994: 20)

Weber v postkoloniální perspektivě

Vrátíme-li se po tomto stručném přehledu základních prvků postkoloniální kritiky orientalismu a západního konstruování Orientu a hinduismu zpátky k dílu Maxe Webera, vidíme, že Weber a jeho dílo je integrální součástí dobového orientalistického diskursu. Weber přebírá dosavadní západní obraz „náboženství Indie“, reprodukuje ho a včleňuje do základů sociologického myšlení. Spojuje prvky tohoto obrazu se svými dalšími koncepty a vytváří teoretický celek, z něhož vycházejí celé generace sociologů, ale také indologů (obě skupiny vědců pak na sebe vzájemně odkazují, čímž nabývají jejich „poznatky“ zdání interdisciplinarity a zvyšuje se jejich odborná legitimita). Zmiňme alespoň vlivné *Homo Hierarchicus* Luise Dumonta, který z Webera vychází a podle kterého je kastovní systém páteří či tmelem indické společnosti a vzájemná závislost a komplementarita jednotlivých sekt vytváří hierarchický sociální řád. (Dumont 1999) Dumont pak zcela v duchu západního orientalismu staví indického „člověka hierarchického“ jako protiklad západního *homo aequalis*.

Weberovo dílo nahlédnuto z postkoloniální perspektivy vykazuje některé důležité prvky orientalismu. Na prvním místě zmiňme jeho přesvědčení o zásadním významu kastovního systému pro pochopení hinduismu. Kastovní systém jako systém sociální diferenciacie založené na endogamii a dělbě práce jistě existoval před západní kolonizací Indie, avšak vedle něj existovaly další systémy diferenciacie. Teprve britská koloniální správa v součinnosti s orientalisty učinila z kast základní a nejvýznačnější prvek indické společnosti a z kastovního systému nejsilnější faktor sociální integrity. V 19. století Britové realizovali v Indii velký projekt budování velkého a sjednoceného státu, kterým by malá skupina britských úředníků kontrolovala velké množství indického obyvatelstva. Toto obyvatelstvo je však dodnes velmi různorodé a „indická

společnost“ velmi nepřehledná. Proto bylo potřeba tuto nepřehlednost odstranit. Jako vhodný nástroj „uspořádání“ byly zvoleny dva prvky, jejichž významnost však byla do té doby jen částečná: příslušnost ke kastě a příslušnost k náboženství. (Srov. např. Veer 1994: 19) Na těchto prvcích pak byly vytvořeny základy prvních censů, z jejichž výsledků čerpal nejen Weber, ale celá koloniální správa.

Východiskem a zdrojem takové klasifikace a konceptuálního uspořádání indické společnosti byly klasické hinduistické texty. Orientalisté a koloniální úředníci vycházeli z implicitního přesvědčení, že tyto texty odrážejí původní podobu sociálních vztahů a uspořádanosti, že se tento starobylý systém vztahů dochoval dodnes a že je nezbytné tuto podobu respektovat i v současnosti. Tento textualismus úzce souvisí s esencialistickým přesvědčením, že existuje jádro hinduismu a „náboženství Indie“, které se v průběhu času nemění. Jen díky tomuto přesvědčení mohl Weber a další autoři chápat *śástry* jako relevantní zdroj informací o dnešní podobě hinduismu a sociálního života Indie. Počátek těchto spisů však pochází z 8. až 3. století před naším letopočtem. Nejvýznačnější *śástra* je bezesporu *Mánavadharmaśástra* (na Západě známá jako *Manuův zákoník*), jejíž předpokládaný vznik se klade mezi 2. století před naším letopočtem a 2. stoletím našeho letopočtu. Přestože jde tedy o velmi starý text, Britové z něho učinili základ tzv. hinduistického práva (*Hindu Law*), kterým se během jejich koloniálního panování řídilo soudnictví vůči hinduistům v celé Indii. Také pro Maxe Webera byl Manuův zákoník (v kombinaci s výsledky sčítání lidu a indologickou literaturou) zdrojem informací o starobylém sociálním uspořádání Indie, které přetrvalo dodnes.

Mánavadharmaśástra obsahuje nejen popis základních čtyř *varen* a povinnosti jejich příslušníků, ale také důsledky jejich míšení – v důsledku znečištění vždy vznikají nižší kasty a hovoří se o „vyvržených“, „opovrhovaných“, „poskvrněných“ apod. Hierarchičnost a ideologické základy tohoto spisu je zřejmá z každé jeho části, zde však alespoň pro ilustraci uvedme některé z nich: „Říše, kde se tito ztroskotanci poskvřující rodinu narodí, zahyne brzy i se svými obyvateli. Pro vyvržence je prostředkem k úspěchu, položí-li bez předstírání život za bráhmana nebo za krávu a při obraně ženy či dítěte“ (*Mánavadharmaśástra* 2009: 180); „místo trestu smrti je u bráhmana předepsáno oholení hlavy, u jiných *varn* necht' je to však [skutečné] usmrcení“ (*Mánavadharmaśástra* 2009: 148); „bráhman si může klidně přivlastnit šůdrovu věc, neboť ten nemá nic svého; vše jeho patří pánovi“. (*Mánavadharmaśástra* 2009: 151) O ženách tento zákoník např. tvrdí: „běhání za muži, přelétavost myslí a nedostatek lásky jsou jejich přirozeností; zradí manžela, byť byly pečlivě střeženy. Poznav tuto jejich přirozenost, zrozenou už při stvoření Pánem tvorstva, nechat' muž věnuje jejich střežení nejvyšší pozornost. Lože,

sedadlo, šperk, milostnou touhu, hněv a neušlechtilost, zrádnou povahu, špatné chování – to vše přidělil Manu ženám.“ (Mánavadharmašástra 2009: 153)

Anglikánští koloniální úředníci věřili doslovně hinduistickým posvátným textům, stejně jako doslovně věřili v pravdivost Bible. Stejně tak jejich puritánskému pohledu na svět vyhovovala bráhmanská ideologie. Weber jejich pohled převzal a lidové formy religiozity, sexualitu a „orgiastismus“ viděl jako protipól vznešeného bráhmanského hinduismu. Také proto se ve svých textech věnoval „orgiastismu“, čímž jen podporoval běžný orientalistický stereotyp sexuálně zvrácené Indie, jejíž temnou a skrytou stranou jsou krvavé oběti, uctívání divokých bohyň a tantrické sexuální praktiky.

Posledním orientalistickým rysem, na který v tomto textu chci upozornit a který je předmětem postkoloniální kritiky, je Weberovo přesvědčení o jednotném světovém procesu. Univerzální dějiny jsou však v posledku projekcí evropských modernistických představ a hodnot do mimoevropského prostoru, jehož obyvatelstvo je pak nahlíženo jako méně vyvinuté. Mimoevropské kultury jsou v tomto pohledu buď na cestě, kterou již předtím prošla Evropa a ta tedy nyní může osvědčené dovednosti a znalosti (resp. kapitalismus) předávat jiným kulturám, anebo nejsou schopny na tuto cestu vůbec vykročit. Legitimizace kolonialismu a hierarchický etnocentrismus je zde zřejmý i přesto, že Weber pravděpodobně nikde ve svých textech explicitně kolonialismus neobhájuje.

Závěr

Aplikace postkoloniální kritiky orientalismu na dílo Maxe Webera neznamená odmítnutí celého Weberova díla, a to i přesto, že se Weber snaží své základní koncepty používat při analýze různých kultur. Nemusíme se ztotožňovat s tvrzením, že „Max Weber byl imperialista, rasista a sociálně darwinistický nacionalista a tyto politické pozice zásadním způsobem formovaly jeho sociálně vědecké dílo“ (Zimmerman 2006: 53), resp. můžeme říci, že v té době byla imperialistická, rasistická, sociálně darwinistická či nacionalistická naprostá většina badatelů ve všech vědních oborech. Nicméně postkoloniální perspektiva umožňuje nahlédnout některé význačné konceptuální stereotypy, které jeho dílo obsahuje a jež se staly součástí základní výbavy sociologického myšlení. Weber přenesl orientalistické konstrukty kulturně „jiných“ do sociologie a sám tyto konstrukty rozvinul. Tento text se zaměřil jen na některé z nich: kastovní systém jako nejvýznačnější prvek hinduismu, který integruje celou indickou společnost a legitimizuje dominanci bráhmánů, důvěřování posvátným textům jako zdrojům pravdivých informací (tento prvek je v sociologii zvláště překvapivý) a skrytý sexualismus jako protipól vznešenému náboženství intelektuálních elit. Tyto stereotypy Weberovi posloužily

k obhajobě evropské výjimečnosti a k prosazení představy, podle níž jiné kultury nejsou schopny plně rozvinout kapitalismus jako základ moderny.

Dnes lze jen obtížně vycházet z přesvědčení o dominanci či hegemonii západního pojetí modernity, avšak nejen díky Weberovi byla tato představa silná jak v sociologii, tak i mimo ni. „Postmoderní“ a „postkoloniální“ dekonstrukce imperialismu v sociálních vědách nám dnes může sloužit jako impuls k multiperspektivismu a rezignaci na představu globální univerzálnosti západního kulturního programu. Neznamená to však odmítnutí samotného konceptu modernity; spíše jeho opětovné promyšlení a rekonstrukci (jako např. pojetí *multiple modernities* Shmuela Eisenstadta či pojetí reflexivní, druhé moderny Ulricha Becka).

Velkou roli v tomto reflexivním procesu může sehrát sociologie náboženství. Ta je totiž postavena na mezikulturní komparaci, což jí umožňuje nahlédnout zamlčené konceptuální stereotypy dosavadní sociologie, mezi něž patří např. „nostalgické paradigma“ (srov. Turner 1994: 120-121; Robertson 1990; Lužný 1999: 142-143) či protestantský základ dosavadního pojetí moderny a uvažování o společnosti (např. význam racionalizace a individualizace). Do této rekonstrukce sociologie patří nejen přebudování jejího konceptuálního a kategoriálního aparátu (např. v sociologii náboženství nahrazení náboženských konceptů a termínů jako sekta, církev, konverze apod.), ale také vykročení z rámce dosavadní sociální teorie, která dlouhou dobu přezíravě přehlížela perspektivy mimosociologických „jiných“, a to jak jiných vědních oborů, tak i jiných kultur. Postkoloniální dekonstrukce díla nejvýznamnějšího zakladatele sociologie, tedy Maxe Webera, může být součástí tohoto procesu.

Dušan Lužný působí na Katedře sociologie a andragogiky Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci (vedle toho také na Katedře sociologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni a na Katedře filozofie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně). Zaměřuje se na oblast sociologie náboženství, výzkum nových náboženských hnutí a na sociologickou teorii. K tomuto tématu publikoval několik monografií (Nová náboženská hnutí, Masarykova Univerzita: Brno, 1997; Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace, Masarykova univerzita: Brno 1999; Zelení bódhisattvové. Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus, Masarykova univerzita: Brno 2000; Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie, Masarykova univerzita: Brno 2004; Sociologie náboženství (společně se Zdeňkem Nešporem), Portál: Praha 2007; Oddaní Kršny. Hnutí Haré Kršna v pohledu sociálních věd (společně s Milanem Fujdou), Západočeská univerzita v Plzni: Plzeň 2010. Je spolueditorem monografií Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti (společně se Zdeňkem Nešporem), Praha: Malvern 2008;

Individualizace, náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství (*společně s Davidem Václavíkem, Praha: Malvern 2010*) a *autorem dalších odborných studií publikovaných doma a v zahraničí.*

LITERATURA

- BANNERJI, H., 1994: Writing 'India,' Doing Ideology. William Jones' Construction of India as an Ideological Category. In: *Left History. An Interdisciplinary Journal of Historical Inquiry and Debate*. Vol. 2., No. 2. (dostupné na <http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/lh/article/view/5289/4485>).
- BASU, Sh., 2002: *Religious Revivalism as Nationalist Discourse. Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth-Century Bengal*. New Delhi: Oxford University Press, 213 p.
- BRECKENRINGE, C. – VEER, P. v .d., 1993: *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 355 p.
- DUMONT, L., 1999: *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. New Delhi: Oxford University Press, 490 p.
- FUJDA, M. – LUŽNÝ, D., 2010: *Oddaní Kršny. Hnutí Haré Kršna v pohledu sociálních věd*. Plzeň: Západočeská univerzita, 255 s.
- HALBFASS, W., 1990: *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 604 p.
- HAVLÍČEK, J., 2011: *Cesty božstev. Otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku*. Brno: Masarykova univerzita, 223 s.
- INDEN, R., 2000: *Imagining India*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 298 s.
- JAFFRELOT, Ch., 2007: *Hindu Nationalism. A Reader*. Delhi: Permanent Black, 391 p..
- KING, R., 1999: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and The Mystic East*. London – New York: Routledge, 283 p.
- KUBÁTOVÁ, H., 2012: *Ideální typy v díle Maxe Webera*. In: *Sociológia* 44, č. 2, s. 159-178.
- LUŽNÝ, D., 1999: *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 183 s.
- Mánavadharmaśāstra. 2009: Praha: ExOriente, 241 s.
- ROBERTSON, R., 1990: *After Nostalgia? Wilful Nostalgia and the Phases of Globalization*. In: Turner, B. S. (ed.), 1990: *Theories of Modernity and Postmodernity*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications, pp. 45-61.
- ROCHER, R., 1993: *British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government*. In: Breckenringe, C. – Veer, P. v .d., 1993: *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 215-249.
- SAID, D., 2008: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha – Litomyšl: Paseka, 464 s.

- SUGIRTHARAJAH, S., 2003: *Imagining Hinduism. A Postcolonial Perspective*. London – New York: Routledge, 164 p.
- TRAUTMANN, T., 1997: *Aryans and British India*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 260 p.
- TURNER, B. S., 1994: *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London – New York: Routledge.
- VEER, P. v. d., 1994: *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 247 p.
- VERMA, S. L., 2007: *Beyond Hindutva*. Jaipur: Rawat Publications, 414 p.
- WEBER, M., 1998: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenth, 354 s.
- WEBER, M., 1983: *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava: Pravda, 416 s.
- WEBER, M., 2000, *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 392 p.
- ZIMMERMAN, A., 2006, *Decolonizing Weber*. In: *Postcolonial Studies* 9, č. 1, pp. 53-79.