

Posudek oponenta na diplomovou práci

Jméno a příjmení studenta: Bc. Kateřina Hlaváčová
Téma diplomové práce: Konspirační teorie jako kvazináboženství
Vedoucí práce: Dr. Kostíková

Cíle, závěry a obsah práce

V předložené diplomové práci si autorka klade za cíl tázat se, „jakým způsobem a za jakých podmínek můžeme nahlížet na konspirační teorie jako na manifestace určitého přesvědčení, které je do velké míry podobné či přímo paralelní k přesvědčení, které v rámci západního religionistického diskurzu považujeme za náboženské (s. 1)“. Při vymezení základního předpokladu práce autorka tvrdí totéž, co si vymezuje jako cíl, když tvrdí že „náboženské mýty a konspirační teorie, oplývají-li jistými (!) kvalitami, mohou fungovat jako společenské katalyzátory a základní interpretační rámce.“ Již z formulace cíle a předpokladu se tak dočteme, že autorka předpokládá, že mezi konspiračními teoriemi a náboženstvím je vztah. Postupně v textu píše, že ke konspiračním teoriím bude přistupovat jako k „jiné formě náboženského z hlediska vybraných struktur a funkcí“ (s. 18). Není však jasné, zda-li jsou dle ní konspirační teorie „jinou formou náboženského“ anebo zda jsou podobné náboženství (myšleno zřejmě „tradičních“ náboženství), studentka tvrdí obojí.

V závěru práce autorka tvrdí, že „zjevně náboženské aspekty konspiračních teorií byly ponechány stranou“ (aniž by alespoň uvedla, popř. vymezila co je „zjevně náboženské“), a že se „zabývala tou formou religiozity, která vybočuje ze standardních kategorií.“ (s. 73). Zároveň však tvrdí, že konspirační teorie nejsou o nic méně náboženské než „tradičně náboženské systémy“ (s. 75). I pojetí „nestandardní religiozity“ je v autorčině pojetí nejasné, když se zaměřuje pouze na „konspirační teorie“ z hlediska teorie mýtu. Pomineme-li několik zobecňujících, vágních a nepodložených frází („motivují k jednání a ovlivňují život člověka na té nejontologičtější bázi, s. 75), autorka se nezabývá otázkou, nakolik příznivci „konspiračních teorií“ těmto „teoriím“ skutečně věří, zda-li jejich víra ovlivňuje každodenní praxi apod., přestože v úvodu slibuje, že se bude zabývat „jednáním, které plyne z konspiračního myšlení (s. 1)“. Výše uvedený vytyčený cíl tak práce nenaplnuje.

V závěru práce autorka uvádí jiný cíl práce, než který je v úvodu, když tvrdí, že „cílem bylo nalézt možné funkční a strukturální ekvivalenty vůči tradičně chápanému náboženství, a to bez zvláštního zřetele na explicitní přítomnost transcendentních či nadpřirozených sil a bytostí“ (s. 73). Proč o dvě stránky později tvrdí, že náboženský rozměr konspiračních teorií tkví v tom, že „svět konspiračních teorií je světem transcendentním a posvátným v tom smyslu, že transcenduje člověka, poskytuje mu řád a smysl, čímž naplňuje některé nezbytné psycho-sociální funkce“ (s. 75)? Jestliže se autorka chtěla zabývat nestandardní religiozitou a později tvrdí, že hledá ekvivalenty bez zřetele na „transcendentní a nadpřirozené síly a bytosti“, chápe nestandardní religiozitu jako postrádající transcendentní nauky a nadpřirozené síly a bytosti? Je toto, s ohledem na bádání, nezvyklé vymezení „nestandardní religiozity“ onou podmínkou, kdy se na „konspirační teorie“ můžeme dívat jako na podobné náboženství? Jestliže v závěru tvrdí, že „konspirační teorie“ sdílejí funkcionální rozměr s náboženstvím (s. 74), přičemž toto tvrzení nelze pokládat za autorčin závěr, neboť je pouze recipuje, chápe funkcionální definice jako vhodné/přínosné? Neukazuje se jejich problematičnost a širokost (a tedy i neanalytická vhodnost) právě v aplikaci na konspirační teorie? Jakoukoliv diskuzi, kritiku, obhajobu týkající se funkcionálních definic náboženství autorka netematizuje.

S ohledem na uvedené inkonzistence je třeba se vrátit k otázce, co je vlastně obsahem/náplní práce. Dle názvu je to pohled na „konspirační teorie jako kvazináboženství“. Ale termín kvazináboženství se neobjevuje ani v úvodu, ani v závěru práce, ve vlastním výkladu pak přichází ke slovu jen „mimoděk“, jako celá řada jiných termínů. Studentka s ním nepracuje a ani nevymezuje své pochopení termínu. („Dalšími takovými termíny jsou například *implicitní náboženství*, dále pak *kryptoreligiozita* či *kryptonáboženství*, *pseudonáboženství*, *paranáboženství*, *náhradní náboženství* nebo *kvazináboženství*.“, s. 8) a to v kontextu zmínek o J. E. Smithovi (s. 4, 8) a P. Tillichovi (8–10). Naposledy je v textu kvazináboženství zmíněno na s. 10 (nepočítám-li Tillichovo rozlišení mezi

pseudonáboženstvím a kvazináboženstvím na stránce následující) v následující formulaci: „Kvazináboženství jakožto vlastní analytická kategorie by snad ještě mohla být aplikovatelná, pokud by byla důsledně zohledněna kulturní podmíněnost soteriologie jako základního východiska a upustilo by se od normativních soudů.“ Nelze jinak, než konstatovat, že obsah práce se nekryje s jejím názvem.

Strukturou je práce rozdělena do sedmi kapitol, včetně úvodu a závěru. V jednotlivých kapitolách však postrádám úvody a závěry, v nichž by autorka práce vysvětlovala svůj postup a shrnovala dílčí závěry. V důsledku toho jsou jednotlivé kapitoly nepřehledné, čemuž nepomáhá ani fakt, že autorka při výkladu téměř nerozlišuje, kdy vykládá vlastní pojetí konspiračních mýtů apod., a kdy pouze převypráví různá pojetí. Nejasná struktura pak jenom znesnadňuje orientaci v textu, který je již ve svém obsahu nejednoznačný a rozporuplný, a vůbec posouzení, zda-li studentka splnila cíle nebo nikoliv. První kapitola má funkci úvodu a autorka v ní seznamuje s cíli své práce a s předpoklady (viz výše). Ve druhé kapitole vykládá přístupy těch badatelů (teologů, religionistů, sociologů), kteří tematizovali „neviditelné náboženství“ (popř. pseudonáboženství apod.), avšak to je asi tak jediné, co vybrané badatele spojuje. Není jasné, na základě jakých kritérií autorka zvolila uvedené autory a lze říci, že uvádí zbytečně množství koncepcí autorů, v jejichž výkladu se dopouští řady nepřesností a chybných výkladů (více viz níže). Kapitulu zakončuje zřejmě vlastním pojetím „neviditelného náboženství“, avšak když jej definuje („poskytuje ultimátně platný a transcendentní smysl a s tím související otázku funkce“), nepojmenuje jej (neuchopí terminologicky).

Ve třetí kapitole se studentka věnuje konspiračním teoriím a „souvisejícím termínům“. Postupně se věnuje etymologii, historii spojení „konspirační teorie“, vymezuje konspirační teorie, konspiracismus apod., a uvádí badatele, kteří se jimi zabývali. S ohledem na obor, který autorka studuje, je zarážející, že se nevěnuje dějinám religionistického studia konspiračních teorií. Zatímco v předchozí kapitole autorka vykládala různé definice „implicitního“/„neviditelného“ náboženství apod., kriticky se k nim vyjadřovala skrze parafráze sekundární literatury, upozorňovala na problémy normativity apod., v této kapitole takový kritický přístup, především v otázce normativity chybí. Při výkladu rovněž není jasné, kdy vykládá různé přístupy a definice konspiračních teorií a kdy předvádí vlastní vymezení, popř. přejímá vymezení autorů, s nimiž pracuje (např. s. 22–25). Ve všech případech postrádám jakoukoliv zmínku o tom, že by autorka „konspirační teorie“ chápala jako analytický termín, přičemž některá její tvrzení jsou normativní a nepodložená — např. „pro samotné konspirační teoretiky jsou však konspirační příběhy mnohdy zachycením bezpodmínečného boje mezi silami dobra a zla“ (s. 25). Toto tvrzení plyne z definice konspirační teorie („za konspirační teorii bude považován takový příběh, který prezentuje zlovolné konspirační síly...“ s. 24), anebo je již výsledkem nějaké dílčí analýzy?

Ve čtvrté kapitole se autorka dle názvu věnuje „konspiracismu jako tradici výkladu“. S ohledem na to, že autorka chápe konspirační teorie jako produkty konspiracismu, bych očekával opačné uspořádání kapitol — tedy, že nejprve vysvětlí nadřazený termín konspiracismus a až posléze konspirační teorie. Rovněž nechápu, proč se právě v této kapitole věnuje historicky konspiračním teoriím a uvádí různé příklady. Název kapitoly je pak zavádějící i v tom ohledu, že se autorka z velké části věnuje výkladu badatelů, kteří se „konspiracismu jako tradici výkladu“ věnovali, nikoliv výkladu konspiracismu (řeceno slovy autorky — věnuje se diskurzu, ne „fenoménu“, popř. předmětu). V případě kritiky dílčích bodů autorka náležitě necituje — např. na stránce 32 argumentuje proti pojetí konspiracismu Jovana Byforda skrze doklady z dějin, které však náležitě neuvádí, a některá tvrzení působení nejistě a nerozhodně („Je tedy otázkou, jestli vnímání ultimátnosti středověkých obyvatel Evropy a moderního člověka není do jisté míry velmi podobné“... „To je ovšem aspekt, který se určitě neobjevuje až na konci 18. století a mohl podnítit takový způsob uvažování i o několik staletí dříve.“ Jakákoliv kritika týkající se normativity, popř. analytické vhodnosti opět chybí.

V páté kapitole se autorka věnuje konspiračním teoriím jako „způsobu myšlení“ (s. 37) a věnuje se výkladu konspirací z hlediska psychologie a sociologie. Některé pasáže jsou nejasné s ohledem na vytyčené cíle textu. Jestliže nejprve autorka tvrdí, že ke konspiračním teoriím bude přistupovat jako k „jiné formě náboženského z hlediska vybraných struktur a funkcí“ (s. 18), proč ke

konci páté kapitoly tvrdí, že „analogie mezi konspiračním myšlením a náboženským přesvědčením je nasnadě“ (s. 44), když analogii (popř. shodu) již od úvodu předpokládá? Kapitola dále obsahuje několik terminologických nepřesností a nejasností. Autorka například rozlišuje mezi sekulární religiozitou (aniž by ji vymezila!) a náboženským myšlením, přičemž dle ní lze do sekulární religiozity zařadit víru v konspirační teorie (s. 44). Konspirační teorie tak nejsou náboženským myšlením, jak tvrdí o několik řádků výše?

V šesté kapitole se autorka zabývá „konspiračními teoriemi jako mytologickými systémy“. Zde rovněž vychází z Byforda, avšak z výkladu opět není jasné, jestli jej přebírá anebo jej pouze vykládá. Některá tvrzení, které autorka uvádí, je třeba náležitě podložit, neboť působí spíše jako subjektivní dojmy, než výsledky empirické analýzy — např. že narativita „zakládá (byť spíše vlašné) vztahy mezi konspiračními teoretiky“ (s. 45), „vágní určení konspirátorů pomáhají zachovat nezbytné tajemno“ (s. 47), „konspiracisté jsou konspirátory a jejich mocí zděšení a fascinování zároveň ... mohou vůči nim pocívat až božskou bázeň“ (s. 48). Další tvrzení jsou zavádějící — „navzdory institucionální sekularizaci je patrné, že nedošlo k odstranění mnohých základních křesťanských hodnot a postojů“ (s. 46). V této kapitole je rovněž nejvíce přítomné autorčino přebírání výrazových prostředků předmětové roviny, které je v takové odborné práci zavádějící, např. „konspirační teoretik“, „konspirační teorie“, „konspirátor“.

Kapitola dále působí zmateně z toho důvodu, že autorka předvádí nekriticky několik pojetí mýtu (Bouchard, Segal, zřejmě i Schnellová), která neuvádí do vztahu — místy není jasné, zda-li chápe mýtus jako čistě náboženský, popř. nenáboženský apod. Po výkladu „nenáboženských mýtů“ se např. posléze věnuje konspiračním teoriím, z čehož není jasné, jestli autorka chápe konspirační teorie chápe jako nenáboženské mýty (s. 50–51). Dále opět pracuje s nevyjasněnou terminologií, co je např. „archetypální podstata“?

Dále autorka uvádí, že „dobře postavený příběh může v určitém kontextu fungovat silně myticky. Mýtus sdílí s narativem základní strukturu – začátek, zápletku a konec“ (s. 48). Vážně je struktura „začátek, zápleтка a konec“ vhodným kritériem pro posouzení toho, že příběh může fungovat „silně myticky“? Z čeho autorka soudí, že mýtus je nositelem určitého poselství, které je nabitě mocí (s. 50)? Jakou mocí? Proč až téměř po padesáti stránkách autorka vymezuje „diskurz, ve kterém se bude pohybovat a stejně tak východiska pro práci s konspiračním mýtem“ (s. 49)?! Z čeho soudí, že na „rovně běžné sociální interakce jsou mezi ne-konspiracisty konspirační teorie běžně chápány jako nesmyslné pohádky (s. 49)? Přesto, že tato kapitola je před závěrem práce kapitolou poslední, chybí zde autorčina samostatná práce. Přestože např. tvrdí, že postulovala „některé teoretické modely obecně funkčních mechanismů...“, nelze říci, že by je skutečně postulovala, spíše nekriticky převyprávěla ty autory, kteří tyto modely zastávají (s. 56).

Obecné problémy textu

Autorka v textu upozorňuje na nerelevantní problémy, popř. zavádějícím způsobem generuje problémy oboru, které ale patří k jeho povaze. Např. kritizuje konstruktivní povahu kategorií (s. 1), anebo tvrdí, že „stále aktuálním problémem religionistického bádání“ je „určení objektu zkoumání“ (s. 1) — není to snad základní povaha vědecké práce? Dále se např. ptá, jak se vyrovnat s nejasnou „náboženskostí“ konspiračních teorií za absence vyhovující analytické kategorie“ (s. 2). Jedním z prostředků, s jejichž pomocí společenské vědy dosahují vytyčených cílů, je zavedení analytických kategorií anebo, po patřičném zdůvodnění, aplikace již existujících adekvátních kategorií. Z výkladu rovněž plyne, že autorka navrhuje, že religionistika by se měla shodnout na „všeobecně přijímané koncepci náboženství“ (s. 3). Tento návrh je však již normativní a reduktivní. S ohledem na četnost diskuze ohledně normativity nechápu, proč se autorka nezabývá otázkou normativnosti konceptu implicitního náboženství, který normativní je, a proč vůbec tvrdí, že „Luckmannovo neviditelné náboženství je prosto normativních problémů (s. 17)“. (Domnívám se, že jich zbaveno není, což se ukazuje např. na Luckmannově hodnocení míry reflexivity individuálních systémů posledního významu., *The Invisible Religion*, s. 105). Rovněž nechápu, proč studentka uvádí J. Z. Smitha, který zdůrazňoval analytickou povahu termínu náboženství (s. 4–5) a upozorňuje, v případě výkladu Waardenburga, že používání striktně jedné metodologie vede k

sleposti a jednostrannosti (s. 15), jestliže na mnoha místech „lamentuje“ nad absencí konsenzuální definice náboženství v religionistice. Dále na jedné stránce tvrdí, že „v této práci již byly postulovány některé teoretické modely obecně funkčních mechanismů konspiračních teorií a konspiračního myšlení, je třeba opět zdůraznit, že jde o teorie, které si nenárokují maximální transkulturní validitu.“ Proč je tedy autorka nazývá a vykládá jako obecně platné a nazývá je jako „teoretické modely obecně funkčních mechanismů“ (s. 56)? Tato argumentační inkonzistence je přítomná v celé práci, včetně formulace cílů a závěrů (viz výše).

Text obsahuje relativně velké množství nadbytečných výpovědí, které nejsou relevantní pro celkovou argumentaci textu — autorka např. informuje, že některé (neřekne jaké) koncepty a „definice tradičního náboženství“ jsou normativní a redukcionistické, zabývá se výkladem teologa Paula Tillicha, jen aby výklad zakončila tím, že pro „odbornou nenormativní analýzu zcela nepoužitelný (s. 10) (což není překvapivé s ohledem na Tillichův obor), píše, že „věří, že mezi religionisty je mýtus marginální“ (s. 49) apod. I dějiny bádání jsou místy zavádějící — Berger a Luckmann v 60. letech zastávali odlišné postoje k sekularizaci (proč se studentka vůbec věnuje sekularizaci?)

U studentky magisterského studia chápu jako nedostačující množství použité primární (tj. včetně primární teoretické) odborné literatury a způsob práce s ní. V případě W. C. Smitha a Waardenburga cituje Gebelta (když se Waardenburg tak „významně“ zabýval implicitním náboženstvím, jak autorka tvrdí, tak proč si ho nepřečte, neanalyzuje jej?), v případě J. Z. Smitha vychází z D. Václavíka; taktéž Luckmanna cituje pouze jednou, ale v textu o něm hovoří celkem 13 krát. V Turner je zmíněn 7 krát, citován není ani jednou, E. Leach v textu figuruje celkem 11 krát, ale ani v jeho případě nefiguruje žádný jeho text v seznamu použité literatury, Tillicha cituje dle Fitzgeralda; Poppera dle Byfforda; Malinowského dle Segala, Leache, Levi-Strausse a Turnera dle R. Chlupa apod. Kromě toho, že je řada těchto „exkurzů“ zbytečná a mnohdy generuje nepřesnosti a chyby, by v textu navíc mělo být explicitně uvedeno, s čí interpretací studentka pracuje (Příklad: „Podle interpretace R. Chlupa tak Turner chápe rituál jako ...“).

V práci chybí alespoň stručný nástin dějin bádání, resp. stavu diskuzí nad danou problematikou vztahený k religionistice, který chápu jako nezbytnou součást studentských kvalifikačních prací (kdo se danou problematikou zabýval a zabývá ve světovém a popř. českém kontextu). V tomto nástinu by pak studentka měla situovat svou vlastní pozici (navazují na..., vymezují se vůči). V rámci kontextualizace vlastního přístupu v dějinách bádání by bylo mj. třeba se explicitně vyjádřit k tomu, v jakém smyslu modifikuje Schnellové model implicitního náboženství (posvátno, struktura, funkce), s nímž — pokud tomu dobře rozumím — pracuje pouze v mírně upravené podobě (s. 15–18).

Shrnutí problémů a hodnocení

Téma práce je zajímavé a nové, jeho zpracování v religionistickém kontextu považuji za přínosné. Studentka prostudovala řadu aktuálních textů a dle mého názoru popisuje/zná řadu přínosných relevantních teoretických modelů. Nicméně text vykazuje nepřijatelné množství nedostatků: obsah práce se nekryje s jejím názvem, centrální kategorie práce (kvazináboženství) je v textu tematizována jen okrajově, vlastně v něm nehraje žádnou roli; zmíněné teoretické modely nejsou adekvátně aplikovány v argumentační struktuře textu; v práci chybí jasné a konzistentní vymezení a následně pak splnění cílů práce; terminologie, s níž studentka pracuje není konzistentně vymezena a užívána, v textu je řada dílčích chyb; chybí explicitní situování přístupu do religionistických diskuzí o tématu práce.

Na základě výše uvedených problémů práci musím hodnotit známkou 4 a navrhnout její přepracování.