

Proč je potřeba si špinit ruce

Martin Lang^{a,b}, Vojtěch Kaše^a

^aÚstav religionistiky, MU Brno

^bLEVYNA (Laborař pro experimentální výzkum náboženství), MU Brno

martin.lang@levyna.cz; vojtech.kase@gmail.com

Úvod

Russell T. McCutcheon ve svém článku „A brief response from a fortunate man“ (2000) popisuje situaci, kdy mu někteří religionisté v reakci na jeho knihu *Manufacturing Religion* (1997/2003) vyčítají, že si při studiu náboženství nešpiní ruce (tedy nepracuje s daty). McCutcheonova odpověď na tuto kritiku je poněkud překvapivá: ruce si špiní sezením na nudných konferencích a studiem akademických pracovníků (2000: 132). Argumentuje tím, že si pro sebe dostatečně zodpověděl otázku, proč jsou lidé religiózní, a jeho hlavní zájem tak konstituuje kritika religionistiky jako vědního oboru a především pak užívání pojmu náboženství.

Reflexe metod studia náboženství je velmi důležitým nástrojem ve vědeckém poznání, který kultivuje a zpřesňuje toto poznání. Produkce nového vědění je v neustálém dialektickém vztahu s metateoretickou kritikou, která zpochybňuje objektivitu a validitu používaných konceptů, kritikou, která je nezbytná pro vývoj vědeckých teorií. V posledních dvaceti letech však religionistika stále častěji čelí narůstající kritice ze strany přístupů, které rozebírají základní principy religionistického výzkumu a přesouvají hlavní zájem ze studia daného předmětu na kritiku vlastního oboru, jeho výzkumných metod a používaných konceptů (viz např. Fitzgerald, 2000).

Tato polemika proto otevírá diskusi,¹ která je v současnosti velmi žádaná a především potřebná, neboť, jak píše Hulsether, pokud se někdo snaží psát rozumně a užitečně o náboženství, dává tím všanc svoji reputaci vědeckého pracovníka (2004: 345). Religionistika se tak dostává do paradoxní situace, kdy hlavním předmětem jejího studia je ona sama, situace, kterou Heelas nazývá „divokým postmodernismem“ (2005). Neustálý nárůst metateoretické kritiky postupně dospívá do informačně „rozbředlé“ situace, jelikož analytické možnosti jednotlivých konceptů jsou rozměňovány a produkce nového vědění je značně omezena. Proto je potřeba zhodnotit přínos takovýchto přístupů, a především se zamyslet, jak přesunout zájem religionistiky zpět ke studiu „náboženství“.

Ozvuky „postmodernismu“

Jedním ze základních principů přístupů, vágně označovaných jako postmodernismus², je odhalení tzv. metanarací, velkých vyprávění, které jsou jakousi systematickou sbírkou vědomostí nárokujících si univerzální platnost

¹ A zčásti také navazuje na polemiku Klocové (2010) a Kašeho odpověď na tuto polemiku (2010).

² I když jsme si vědomi vágnosti tohoto pojmu a jeho častého zneužívání, budeme s ním pro jednoduchost dále pracovat.

(Heelas, 2005: 260). Tyto metanarace jsou z perspektivy postmoderních autorů vždy nějak ideologicky podmíněny – jsou konstruovány s mocenskými záměry, kdy je samotný akt klasifikace a deskripce politickým činem (myšlenka popularizovaná především s odkazem na dílo Foucaulta [2002] – viz např. Said [2008]). V tomto bodě se tak postmoderna zásadně rozchází s modernou, jejímž cílem bylo právě vytváření univerzalizovaného a systematizovaného vědění, založeného na předpokladech stejnosti, možnosti přesných definic a správných výsledků. Podle postmoderních teoretiků musí být tyto metanarace rozebrány tak, aby daly prostor heterogenitě, menšinám a utlačovaným. Metodologickým nástrojem k rozbíjení metanarací se stala tzv. dekonstrukce, proklamována známým Derridovým (1967/1998) výrokem „Nic neexistuje mimo text“. Derridova dekonstrukce klade důraz na kontextualitu textu, mimo kterou nic neexistuje, a je jediným výlučným předmětem studia.

Ačkoliv studium písemných pramenů v kontextu jejich vzniku a užívání zní intuitivně, samotné tvrzení má mnohem radikálnější konsekvence – náboženství neexistuje mimo text, a nelze ho tedy studovat pomocí moderní – resp. osvícenské – vědy (Heelas, 2005: 263). Lze ho studovat pouze jako text, tedy studovat v jakých časech, místech a příležitostech je k němu jako ke konceptu referováno. To implikuje i možnosti jeho definovatelnosti – význam slova v tomto smyslu nemá žádné reálné referenty, ale je plovoucí, konstruován vždy ve vztahu ke slovům obklopujícím.³ Význam slova je tedy tím, co slovo není (Heelas, 2005: 263).

„Postmoderní“ metateoretici v religionistice

Pro religionistiku takový přístup znamená především to, že používáme-li v akademické práci pojem náboženství (např. prostřednictvím označení někoho za religiózního), dopouštíme se vlastně politického aktu klasifikace a normativizace, což je z pozic výše zmíněných autorů nepřipustné. Do důsledku vzato, „oni“ ostatní by neměli být studováni a vysvětlováni, aby nedocházelo k uplatňování moci skrze (rádoby racionálně) nadřazená Západní vědecká schémata. Z tohoto postmoderního podhoubí pak vyšlo několik důležitých autorů, kteří značnou měrou ovlivnili vývoj a směřování religionistiky, z nichž jako příklad uvedeme Timothy Fitzgeralda a Russella McCutcheona.

Timothy Fitzgerald již v předmluvě ke své knize *The Ideology of Religious studies* (2000) ostře útočí na religionistiku jako vědní obor, když jí charakterizuje jako „průmysl na reprodukování matoucích ideologií, jež se snaží o vytvoření dekontextualizovaného, ahistorického fenoménu [rozuměj náboženství] odděleného od otázek moci“ (2000: ix). Koncept náboženství podle Fitzgeralda nemá analytické možnosti, neboť nezachycuje žádný univerzální a zřetelně odlišitelný aspekt lidského života (2000: 4). Vznikl na Západě jako produkt křesťanské filosofie s výraznými křesťanskými prvky, které byly následně aplikovány i na jiné kultury (2000: 5), mimo jiné za účelem ospravedlnění kolonialismu (2000: 8). Navrhuje proto slovo náboženství vymazat z vědeckého slovníku a chápat ho spíše jako ideologickou kategorii, která bude objektem historického a sociologického výzkumu (2000: 4).

³ Z tohoto důvodu je pak také řeč o tzv. „smrti autora“, který nemůže definitivně uzamknout význam svého sdělení – ten je vždy konstruován skrze text.

Fitzgerald staví svoji kritiku náboženství na výše zmíněných základech derridovské dekonstrukce a Foucaultova pojetí klasifikace jako nástroje pro uplatňování moci. Pro Fitzgeralda sociální zkonstruovanost konceptu náboženství znamená, že žádné reálné náboženství mimo akademické texty neexistuje (přesně v duchu Derridova „*There is nothing beyond the text*“), čímž vlastně popírá možnost existence jakéhokoliv sociálního faktu, který by byl vědecky zkoumatelný.

Implikací tohoto přístupu (opět plně v duchu postmoderní rétoriky proti modernistické snaze o nalezení stejného) je nemožnost aplikace konceptu zkonstruovaného na Západě (tj. náboženství) na kultury, které tento pojem neznají, respektive, pokud je použit, má ideologický náboj, je nástrojem „kognitivního imperialismu“ (Fitzgerald, 2000: 22). To ve své radikálnější formě opět znamená nemožnost externí interpretace kultur (Schilbrack, 2012: 102).

Pasáž o Fitzgeraldovi uzavíráme citací, ve které se objevují dva zásadní body, proti nimž se budeme snažit níže vymezit: „Používání neostrého a k tomu ideologicky nabitého konceptu náboženství jako výchozího bodu může zmást a ochudit analýzu, [1] skrýt plodné spojení, která by jinak mohla být nalezena [...] a [2] obecně maximalizovat šance na nedorozumění“ (2000: 6).

Podobně vidí problematiku konceptu náboženství i Russell McCutcheon, když poukazuje na to, že pojem náboženství byl přebrán jako lidový taxon specifické kultury a byl mu přidělen transkulturní, univerzální charakter (McCutcheon, 2010). To podle McCutcheona vede k neuspokojivé a neproduktivní situaci, když religionisté pracují s lidovou představou o náboženství, v níž tento pojem znamená věřit v boha a vést dobrý život (McCutcheon, 2004: 140). Tím se ptají na zcela jiný typ otázek, než by měli, což je zjevné především v transkulturním výzkumu. Takové tendence by však mohly mít i jiné kultury (McCutcheon uvádí příklad se slovem *mana*), když by se nám snažily vnutit jejich pojem pro zkušenosti, pro něž my žádný nemáme. To je pak zásadní pro McCutcheonovu ideologickou kritiku, když říká, že sociální konstrukty mají mocenský prvek (jako např. označení „terorista“). Tím, podobně jako Fitzgerald, upozorňuje na problematiku sociálně konstruovaných pojmů, jejichž význam je „plovoucí“, tedy nejasně definovaný, popřípadě definovaný tak, aby to vyhovovalo konkrétním mocenským požadavkům.

Lze nastolit otázku, zda by se pak zájem religionistů měl omezit na studium utváření kategorie náboženství, nebo zda se tyto přístupy pouze snaží legitimizovat sama sebe jakožto typ historiografie na způsob Foucaultova projektu archeologie vědění. Podle Fitzgeralda zřejmě nikoli, neboť „jsou zde jiné, méně ideologicky zatížené kategorie, které mohou být použity namísto [náboženství]“ (Fitzgerald, 2000: 4). V případě McCutcheona je situace složitější. Je zde na zvážení, zda v případě, že by všichni badatelé sledovali obdobný cíl jako on, nezbylo by jim po nějakém čase než opustit jím vymezenou metodu „zúčastněného pozorování kolegů“ (tj. vysedávání na nudných konferencích). Nekonečné vzájemné pozorování patrně zavání ještě větší nudou, než kterou McCutcheon na konferencích zakouší za současného stavu.

Analyticko-filosofický exkurz

Četba textů těchto autorů může v religionistovi přirozeně vzbuzovat skepsi ohledně založení vlastního oboru. Tu však může pomoci zažehnat promyšlení

základních předpokladů fungování vědeckého jazyka v hlubším filosofickém kontextu. K tomu, aby religionistika mohla být progresivní vědou kumulující poznání, může být nanejvýš přínosné vzít v potaz tradici analytické filosofie jazyka, která se postupně zřekla základních předpokladů tzv. logického atomismu – koncepce, jež stojí v základu intuitivních představ o vztahu jazyka a světa.

Ludwig Wittgenstein ve svém programovém logicko-filosofickém traktátu (Wittgenstein, 1921/2007) v sedmi postupně se rozvíjejících tezích vyjádřil a důkladně rozpracoval svou původní představu o vztahu světa a jazyka. Dle Wittgensteinovy terminologie je svět souhrnem *faktů* (*die Gesamtheit der Tatsachen*) (teze 1), tj. nastávajících *stavů věcí* (*das Bestehen von Sachverhalten*) (teze 2), jichž si vytváříme *obrazy* (teze 2.1), které jsou také *fakty* (2.141) a odpovídají *jím myšlenky* (teze 3), které vyjadřujeme *mysluplnými větami* (teze 4).

Tato traktátová ontologie, která do jisté míry odpovídá intuitivnímu chápání vztahu světa a jazyka (jazyk jako zrcadlo skutečnosti), do značné míry koresponduje se základním pojetím tohoto vztahu v osvícenské tradici vědy, jejímuž jazyku se ve svém odporu k tradiční metafyzice věnovali novopozitivisté (viz např. Carnap, 1931/1991), na které bezděčně navazuje pozitivisticky orientovaná věda dodnes. Neměla by se však přehlížet jedna v Traktátu zahrnutá úvaha, která ozřejmuje Wittgensteinovo chápání významu: „Svět je souhrnem faktů, nikoli jednotlivin“ (teze 1.1), a proto z toho, že smysluplná věta je obrazem faktu podle Wittgensteina nevyplývá, že slovo (resp. jméno) je obrazem nějaké jednotliviny (resp. předmětu): „Jen věta má smysl; jen v souvislosti věty má jméno význam“ (teze 3.3).

Wittgenstein se zde tedy již částečně vymezuje vůči tzv. referenčnímu pojetí významu, které předpokládá, že význam slova je dán jeho odkazováním (referováním) k předmětu ve skutečnosti, vně jazyka. Ve *Filosofických zkoumáních* k tomu píše: „Onen filosofický pojem významu má své vlastní místo v určité primitivní představě o způsobu, jakým řeč funguje. Lze ale také říci, že je to představa primitivnější, než je řeč naše“ (Wittgenstein, 1953/1993: 14). Alternativní pojetí nabízí ve *Zkoumáních* rozváděná myšlenka „řečové hry“ tzv. teorie užití, která byla do jisté míry inspirací jak pro kontinentální filosofickou tradici filosofie jazyka ve Francii, kde inspirovala myšlenku diskurzu, tak pro celou navazující tradici analytické filosofie, zejména ve Spojených státech.

Postanalytičtí filosofové, jak bývají tito autoři nazýváni (Peregrin, 1998), se soustředili na to, jak je význam utvářen v síti dalších významů na základě toho, jaká si lidé přisuzují přesvědčení v komunikačním procesu, a ne na základě pozorování korespondence věcí a slov. Porozumění nějakému slovu v nějakém jazyce je vždy založeno na porozumění mnoha dalším slovům a konkrétní situaci, v níž bylo použito. Při překladu z jednoho jazyka do druhého nejde o identifikaci odpovídající „cedulky“, kterou bychom mentálně přiložili k dané věci (tzv. mýtus muzea), ale vždy o konkrétní kontextuální užití, kde bude významový „překryv“ jen částečný. Ještě silněji vyjádřeno, absolutní překrytí se nevyskytuje ani v případě slov užívaných mluvčími téhož jazyka. Do důsledku vzato, „máme-li být v otázce povahy jazyka přesni, pak je pravděpodobné, že žádní dva lidé ve skutečnosti nemluví tímtež jazykem,“ uzavírá Donald Davidson (2004: 136).

Na tomto místě je podstatné zdůraznit, že dané poznatky o fungování přirozeného jazyka tyto filosofy až na výjimky nepřivádí ke skepsi a relativismu ohledně možností vědeckého jazyka. Ba naopak, koncepce vědecké pravdy je často

ve středu jejich zájmu. Peregrinovými slovy, postanalytická filosofie pouze „vychází z poznání, že náš svět by nebyl tím, čím je, kdybychom k němu nepřistupovali s tím druhem jazyka, se kterým k němu přistupujeme; ale že tohle přitom *nemůže znamenat*, že by tím tomuto světu nějak ubylo na skutečnosti nebo objektivitě“ (Peregrin, 1998: 42), a dospívá k přesvědčení, že „jazyk by neměl být nahlížen jako prostředek *vyjadřování* či *reprezentování* světa, ale spíše jako nástroj, který nám svým specifickým způsobem pomáhá s tímto světem interagovat a našimi lidskými cestami se s ním vyrovnávat“ (1998: 42).

Z výše uvedeného vyplývá, že svět je něco jako „jazykový konstrukt“, což dané autory sblíží s proponenty tzv. postmodernismu (Peregrin, 1992: 42), na které se odvolávají religionisté představovaní výše. Je zde však rozdíl ve vyvozovaných důsledcích: zatímco činnost autorů spojovaných s postmodernismem se víceméně omezuje na metateoretickou kritiku, postanalytičtí filosofové a jejich následovníci s vědomím obdobných problémů filosofie jazyka určovali a určují směr debat v logice, teorii vědy či filosofii mysli. Na rozdíl od nekončícího identifikování ideologických motivů u svých kolegů totiž vychází z velice intuitivního předpokladu, že lidé si chtějí porozumět – to vyjadřuje Davidsonem formulovaný princip vstřícnosti: chceme-li interpretovat jazykové chování druhé osoby, a) přisuzujeme jí logickou konzistenci, b) předpokládáme, že reaguje přibližně na tytéž aspekty světa jako my a jen zřídka se mýlí (Davidson, 2004b: 240). To platí v přirozeném jazyce, má to však své důsledky i pro slovník sociálních věd, kde dochází k neustálému vzájemnému ovlivňování až prolínání emického a etického slovníku.

Náboženství jako referenční rámec výzkumu

Chce-li religionistika produkovat pozitivní vědění o „náboženství“, nemůže před problémy filosofie přirozeného jazyka schovávat hlavu do písku. Naopak, měla by tyto problémy erudovaně reflektovat a pečlivě promýšlet ve svém vlastním metateoretickém předpolí, k jehož ustavení představuje tradice postanalytické filosofie ideální odrazový můstek. Dekonstrukce základních kategorií akademické disciplíny má své opodstatnění tehdy, napomáhá-li ustanovení kategorií s větším analytickým potenciálem. Chtějí-li se totiž badatelé dorozumět, musí „reagovat přibližně na tytéž aspekty světa“, čemuž na prvním místě stojí v cestě nepopiratelná populační diverzita lidského rodu,⁴ a to ať už se na ni díváme z pohledu tradičních společenských či přírodovědných disciplín.

Tato populační diverzita činí pojem náboženství problematickým, avšak religionistice postačí, když pojem náboženství vytyčí pro potřeby aktuálního výzkumu (bez snahy o univerzální definovatelnost). Náboženství totiž nemusí plnit roli analytického konceptu (na kterou je příliš široké a vágní), ale spíše by mělo být flexibilním *referenčním rámcem výzkumu*. Pro samotné analytické účely by měly být použity více specifické koncepty či koncepty z disciplín na nižších úrovních vysvětlení,⁵ které jsou lépe empiricky testovatelné a interdisciplinárně

⁴ Zavedením pojmu „populační diverzita“ se snažíme uchopit kulturní rozrůzněnost lidstva pomocí slovníku převzatého z biologie, a taktó napomoci k ustavení sdíleného slovníku napříč disciplínami, a to bez ohledu na historické rozdělení na společenské a přírodní vědy (blíže k tomuto konceptu viz Cochran & Harpending, 2009).

⁵ Více o úrovních vysvětlení viz např. Wrigth & Bechtel (2006).

komunikovatelné. Tím se religionistika do značné míry ubrání výtkám ze strany postmoderních kritiků.

Kde tedy začít? Domníváme se, že jistou shodu ohledně reagování na tytéž aspekty světa může pomoci založit v současnosti diskutovaná podoba evolučního paradigmatu. Koncepce z evoluční biologie, jakými jsou např. teorie konstrukce evolučních nik (Odling-Smee, 2003) či teorie vývojových systémů (Oyama, Griffiths, & Gray, 2001), totiž umožňují překonat tradiční dichotomii mezi zděděným a získaným, na níž spočívá postulát uchopující biologickou populační diverzitu lidského druhu jakožto svébytnou ontologickou doménu s vlastní kauzalitou. Této diverzitě se říká kultura a nemalé množství disciplín na ní zakládá své specifické postavení.

Základní tezí teorie evolučních nik je, že organismy „při pozměňování světa [...] modifikují množství selekčních tlaků, kterým jsou oni a jejich potomci vystavováni a že toto může měnit evoluční proces [jako takový]“ (Laland, Odling-Smee, & Feldman, 2001: 119). Z této perspektivy se nabízí otázka, co k takto chápanému evolučnímu procesu pojem kultury vlastně přidává. Současná evoluční psychologie ukazuje, že se bez něj lze dostat relativně daleko, neboť kultura může být nahlížena právě jako takováto evoluční nika (viz Confer et al., 2010). Pojem náboženství bývá někdy pod kategorií kultury subsumován, a proto podobná otázka platí i pro něj (srov. Boyer, 2011). Religionistika může být vděčná postmoderním metateoretikům, že ji z různých úhlů pohledu opakovaně kladou, avšak měla by také sledovat, jaká řešení tohoto problému teorie evolučních nik může nabízet.

V exkurzu do dějin analytické filosofie bylo ukázáno, že pojmy jsou především *nástroje*, nikoli *cedulky* a že v přirozeném jazyce fungují pojmy díky vstřícnosti svých interpretů. Mělo by být zřejmé, že toto pojetí má své pragmatické využití i ve vědecké klasifikační praxi, což je míněno právě tím, zodpovíme-li výše zmíněnou otázku o přidané hodnotě náboženství tak, že budeme k pojmu náboženství přistupovat jako k *referenčnímu rámci výzkumu*, nikoli jako k analytické kategorii. Na analytické úrovni totiž evoluční paradigma zakládá lépe definovatelné koncepty *organismu*, *populace* a *prostředí*, při vysvětlování jejichž interakcí lze parcializovat *systémy*, v nichž lze identifikovat *procesy zpracovávání informací* na základě idealizovaných *algoritmických operací*.

S tímto pohledem na skutečnost, který prokázal svou užitečnost v produkování poznatků v řadě různých disciplín, přišla před půl stoletím kognitivní revoluce (Gardner, 1985) rozvíjená výzkumným programem kognitivních věd, na který se v posledních několika desetiletích snaží s větším či menším úspěchem navázat i jisté hnutí v religionistice, pro které se vžilo označení kognitivní věda o náboženství (Lawson, 2000).

Proponenti tohoto proudu se snaží vyhnout výše zmíněným problémům tím, že budují své teorie na nižších úrovních vysvětlení (kognitivní neurovědy, kognitivní psychologie, evoluční psychologie), což jim umožňuje používat lépe vymezitelné koncepty s menší mírou komplexity, které mají tudíž větší analytický potenciál (jejich vymezení není tak problematické). Kognitivní vědy se soustředí na jednodušší inferenční pravidla (algoritmické operace) interakce mezi jednotlivými prvky systému a snaží se popsat jejich fungování, které nám pomáhá vysvětlit určitou

část lidského chování. Další kombinací těchto jednodušších pravidel⁶ však vznikají pravidla složitější, která mezi sebou interagují nelineárně⁷ a dávají vzniknout ještě složitějším pravidlům atd.⁸ Na nejvyšší úrovni složitosti je pak konkrétní idiosynkratické chování jedince, které je ovlivňováno nespočetným množstvím současně působících proměnných a jejich vzájemnými vztahy. Z toho vyplývá, že nechceme-li jako badatelé utonout v této změti proměnných a jejich vztahů, měli bychom se soustředit na zkoumání méně diverzifikovaných populačních charakteristik (např. na mechanismy fungování paměti), k jejichž uchopení není třeba zohledňovat tak vysokou míru složitosti (tj. nehraje zde roli tak velký počet proměnných a pravidel). Navíc tyto charakteristiky umožňují popsat základnější pravidla (např. přenos informací), která platí i na více diverzifikovaných úrovních.

Pro religionistiku má takový přístup zejména dva důsledky – jednak vrací do hry snahu o vysvětlení univerzálních (či široce rozšířených) charakteristik lidského chování, jednak se neomezuje na hledání náboženských forem interakcí mezi organismy (či organismem a prostředím). Právě druhý důsledek se stal stěžejním principem kognitivní vědy o náboženství, která stojí na předpokladu, že formy interakce, které jsme zvyklí označovat jako náboženské, jsou formovány mechanismy (tedy pravidly organizace), jež náboženské nejsou (Boyer, 2001: 202). Tedy objevují se i v jevech, které sdílená vágní představa o tom, co je to náboženství, většinou nezahrnuje.

Takový přístup umožňuje budovat rozumění lidskému chování zdola, od méně složitých pravidel ke komplexnějším. V tomto pojetí je kladen důraz na formy interakce mezi organismem a ostatními organismy, stejně tak jako organismem a prostředím. Prostředí je zde chápáno jako dynamicky se proměňující evoluční nika, která sestává z materiálních a abstraktních prvků, jež formují interní i externí chování jedince.⁹ A právě to, jaké formy interakce zaujímá jednotlivý organismus ve vztahu k evoluční nise, se snaží zachytit paradigma kognitivních věd. Jak by však tento přístup měl vypadat konkrétně v religionistice? To ukážeme na dvou typicky religionistických tématech – ritualizovaném chování (zaměřujícím se více na formy externího chování) a vztahu k nadpřirozeným činitelům (více interní chování).

Problematika rituálu je jedním ze stěžejních témat kulturní antropologie i religionistiky (viz např. Rappaport, 1999). Co se týče jeho definice, narážíme na podobný problém jako u náboženství – ve většině případů je vágní, zjednodušující,

⁶ Zde se jedná pouze o příklad, už interakce mezi neurony je samozřejmě velmi komplikovaným procesem s mnoha složenými pravidly. Mohli bychom však říci, že z pohledu religionistiky jsou pravidla interakcí mezi neuronovými sítěmi nejjednodušší úrovní, na které má smysl uvažovat.

⁷ Tedy že výstup není proporčně roven kombinaci vstupních faktorů. Jinými slovy – i velmi malá změna ve vstupních faktorech vede k rozsáhlým změnám ve výstupu (pro tento princip se vžil termín efekt motýlích křídel). Téma nelinearity je využíváno především v teoriích deterministického chaosu (více viz Abraham & Gilgen, 1995).

⁸ Tento princip organizace je vyjádřen v tzv. mechanistickém přístupu formulovaném např. Bechtel (Bechtel & Hamilton, 2007).

⁹ Rozlišením mezi interním a externím chováním se snažíme nahradit dichotomii mezi myšlením na jedné straně a chováním/jednáním na straně druhé – pojato do důsledku, obojí lze považovat za formy chování (materiální projevy organismu), které můžeme charakterizovat buď jako interní (myšlení, resp. mentální procesy) nebo externí (tradičně chování/jednání, resp. procesy interakce organismu s prostředím jemu vnějším).

či příliš široká (viz Kreinath, Snoek, & Stausberg, 2006). Jako taková se neubrání výše zmíněným výtkám postmoderních kritiků. Na tuto situaci odpovídají Pascal Boyer a Pierre Liénard (Boyer & Liénard, 2008; Liénard & Boyer, 2006), kteří (dalo by se říci na základě Davidsonova principu vstřícnosti) pracují s pojmem rituál jako referenčním rámcem výzkumu (založeným na vágní historicky specifické představě o rituálu), ovšem se zaměřením na empiricky vystopovatelné prvky vyjádřené skrze externí chování.

Aby mohli sestoupit na nižší úroveň popisu ritualizovaného chování, využívají Boyer s Liénardem tzv. paradigmatu segmentace události (Zacks & Swallow, 2007), na základě kterého se vnímané události štěpí na tři nižší základní celky: nejnižším celkem jsou gesta, která se skládají v epizody, jež tvoří celkový skript. Příkladem by mohl být skript oblékání, který se sestává z epizod jako obléci si tričko, natáhnout kalhoty, přičemž každá epizoda se sestává z gest jako uchopit tričko, dát ruku do rukávu atd. (Keren, Boyer, Mort & Eilam, 2010). Běžně probíhá naše dělení událostí na úrovni epizod (Zacks & Swallow, 2007), pro ritualizované chování je však typický důraz na úroveň gest (Boyer & Liénard, 2008; Nielbo & Sørensen, 2011), kdy je akce popisována právě pomocí této úrovně (jednotlivá gesta tedy nemohou být zaměněna).

Tento důraz se projevuje v různých formách interakce organismu s prostředím, přičemž Liénard s Boyerem (2006) zdůrazňují především tři: A) tzv. degradace cílů chování (jinak též nefunkční chování), kdy organismus interaguje s prostředím způsobem, který nemá jasnou kauzální strukturu a vymyká se běžným formám interakce (příkladem může být tanec k přivolání deště, který se značně odlišuje od způsobů, kterým organismus běžně interaguje s vodou); B) rigidita nebo-li stereotypnost, kdy organismus interaguje s prostředím přesně daným způsobem (imitujícím předchozí interakce, např. přesná sekvence kroků v tanci); C) nadbytečnost či též repetitivnost, kdy sekvence interakce organismu s prostředím mají určitý počet opakování (jejich opakování však není kauzálně spojeno s efektem, proto nadbytečnost – např. 8× tato sekvence, po ní 3× tato atd.). Tyto formy interakce jsou také často spojovány s nutkáním, tedy s pocitem, že nevykonání těchto forem interakce hrozí nebezpečím, trestem, či obecně nepříjemným pocitem.

Ačkoliv tyto jednotlivé formy interakce nejsou přítomné pouze v ritualizovaném chování,¹⁰ jejich vzájemný výskyt spolu vysoce koreluje a vytváří tak konstrukt, který má větší explanační potenciál než tehdy, když bychom spojitosť mezi těmito formami interakce nehledali. Zároveň si povšimněme, že jednotlivé formy interakce jsou vymezeny poměrně precizně právě tím, že se soustředí na zakládající události (repetitivní interakce), nikoliv jen komplexní systémy (rituál). Navíc je zde jasně patrné, že tyto formy interakce nejsou výhradně náboženské – lze je totiž aplikovat např. na tzv. obsesivně-kompulzivní poruchu (Keren a kol., 2010). Podobně jako ritualizované chování může být také vymezena interakce organismu s tím, co je v kognitivní religionistice označováno jako minimálně kontrainuitivní mentální reprezentace. Tím se dostáváme k druhému ze zmíněných témat.

¹⁰ Příkladem první formy interakce může být fandění u televize při sportovním přenosu, které nikterak neovlivní výkon hráčů. Další dvě zmíněné formy interakce už bychom zde však hledali (až na výjimky) s obtížemi.

Kognitivní vědy již od svého vzniku operují s abstraktním konceptem mentální reprezentace. Ta je vymezena tím, že (1) je realizována nositelem reprezentace; (2) reprezentuje jeden nebo více objektů; (3) její reprezentační vztahy jsou nějak založeny; (4) může být interpretována nějakým interpretem (Von Eckardt, 1999: 527). V rámci kognitivních věd se tento koncept stal předmětem nekončících sporů (viz např. Chemero, 2001; Mirolli, 2012; Piccinini, 2006), vesměs v kontextu diskuzí o dynamické povaze kognitivních systémů (Beer, 2000). S ohledem na tento důraz na dynamičnost kognice však pro naše účely postačí, budeme-li mentální reprezentace považovat za vstupy kognitivního systému, s nimiž organismus v procesech zpracovávání interaguje, což lze pokládat za interní chování tohoto organismu.

Zvláštní typ mentálních reprezentací představují takové, které částečně porušují očekávání spjatá s ontologickými kategoriemi, k nimž intuitivně náleží na základě tzv. intuitivní ontologie. Základními ontologickými kategoriemi jsou např. rostlina, živočich či osoba a porušením očekávání může být v těchto případech např. a) přisouzení nesmrtelnosti jakémukoli zástupci některé z těchto kategorií, čímž se porušují obecně známá pravidla fungování biologických systémů, či b) přenos obyčejné vlastnosti náležející výlučně jedné kategorii na kategorii jinou, čehož může být příkladem přisouzení mentality (náležející výlučně osobě) zástupci kategorie rostlina. Minimální porušení znamená, že se jedná o porušení či přenos jedné či dvou vlastností. Bylo opakovaně experimentálně prokázáno, že takovéto mentální reprezentace jsou lépe zapamatovatelné než reprezentace běžné, což patrně pozitivně ovlivňuje rozšířenost náboženství.¹¹

I zde lze z kognitivní perspektivy podobně jako v případě ritualizovaného chování analyzovat různé formy interakce, které lze s ohledem na výše uvedené rozlišení uchopovat jako projevy interního chování. Abstraktně vyjádřeno, s mentálními reprezentacemi porušujícími intuitivní očekávání může kognitivní systém interagovat na způsob D) prostého *mentálního reprezentování*, E) *připisování mimo-mentální existence* těmto reprezentacím a F) *formování oddaného postoje* na základě přisouzení mimo-mentální existence této reprezentaci.

Opět, tyto formy interakce se objevují v řadě různých kontextů, které se běžně nepovažují za náboženské, jako např. ve spojení s pohádkami, literaturou fikce či filmovou tvorbou. Avšak i zde jejich vzájemný výskyt spolu nezřídka koreluje, a to obvykle právě v kontextech, které bývají spontánně označovány jako náboženské. I když superman patrně bude v procesu interního chování mentálně reprezentován jako porušující intuitivní očekávání svým létáním (forma interakce D), nebude mu již přisuzována reálná existence mimo filmové plátno (forma interakce E), která by mohla formovat oddaný postoj (forma interakce F), který se může projevat např. v ritualizovaném chování. Tímto se dostáváme k podstatné skutečnosti, totiž že jednotlivé komponenty těchto konceptů jsou často vzájemně provázané.

Ačkoliv se mohou vyskytovat samostatně, v určitých situacích se sdružují, a jsou to právě tyto situace, které by měly religionistiku zajímat. Pokud totiž komponenty (proměnné) spolu kovariují (míra jejich výskytu je na sobě závislá), lze je seskupovat do složených konstruktů, ve statistice nazývaných latentními

¹¹ K tématu minimálně kontraintuitivních reprezentací, včetně přehledu experimentů a možnosti jejich využití v historické religionistice, viz Kaše (2013).

proměnnými.¹² Mohli bychom tak např. říci, že ritualizované chování je latentní proměnnou, která se skládá z komponentů A, B, C, jež kovariují – jinými slovy řečeno, hodnota komponentu A je vzájemně provázaná s hodnotami komponentů B a C. Tedy pokud se u někoho např. objevuje repetitivní chování (B) jednou za týden, tak je pravděpodobné, že se v této frekvenci objeví i A a C.

Na komplexnější úrovni analýzy lze pak sledovat, jaký mají jednotlivé latentní proměnné explanační potenciál, řečeno pojmy statistiky – kolik různorodosti (variability) v interakcích mezi organismy a prostředím dokáží vysvětlit. To znamená, že pokud si vymežíme populaci X o počtu členů n , formy jejich interakce s určitým prvkem prostředí se budou mezi organismy lišit, tedy budou variabilní. V rámci porozumění chování organismů je naším cílem co nejvíce této různorodosti vysvětlit.

Jedna z možností je zkoumat, kolik variability dokáží vysvětlit jednotlivé proměnné (tedy jejich přítomnost či nepřítomnost), stěžejní je však variabilita vysvětlená interakcí těchto proměnných, tedy efekt jejich kombinace. Skrze kombinaci různých proměnných lze manipulovat s procenty vysvětlené variability (např. A vysvětluje 5%, v kombinaci s B a C 8% atd.) a přispívat k porozumění různých forem interakcí. Pokud bychom chtěli například vysvětlit různorodost ve formách interakcí mezi organismy skupiny X (zjednodušeně – některé interakce jsou kooperativní, některé soupeřící), kombinace proměnných A, B, C, D, E, F nám může pomoci vysvětlit podstatnou část této variability.¹³ Tím samozřejmě neříkáme nic nového, co by už netematizovala sociologie pomocí svých kvantitativních metod (*survey*), ale snažíme se spíše poukázat na to, že vytváření konstruktů složených z několika vzájemně provázaných proměnných (komponentů) má smysl, jelikož nám pomáhá vysvětlit více variability.

Na rozdíl od sociologie však nepracujeme s pojmem náboženství jako latentní proměnnou, jelikož není naším cílem náboženství nikterak vymezovat. Latentní proměnné ritualizovaného chování a interakce s minimálně konstraintivními mentálními reprezentacemi sice lze zahrnout do konstruktů zvaného „náboženství“, nicméně nejsou to zdaleka jediné vymezující proměnné. Z toho vyplývá, že náboženství nic nevysvětluje a nemá na nic vliv (jak se to často formuluje v sociologii – viz např. Sherkat & Ellison, 1999), ale je pouze nástrojem k vzájemnému dorozumívání mezi vědci. Nemá tak smysl pátrat třeba po vlivu náboženství na politickou orientaci (což je kauzální výrok, který nelze jednoznačně prokázat), ale spíše zkoumat, zda konstrukty ritualizovaného chování a politické orientace spolu kovariují a kolik tato kovariace dokáže vysvětlit různorodosti ve formách interakce organismů.

Pro religionistiku má tento přístup ještě jeden zásadní důsledek – dává jí totiž možnost ptát se, proč jsou jednotlivé proměnné spolu provázány, tedy, řečeno slovníkem klasické religionistiky, vysvětlovat proč jsou lidé religiozni. To lze ilustrovat na výše zmíněné teorii Boyera a Liénarda, kteří vysvětlují seskupení proměnných A, B a C z evolučního hlediska jako prevenci před možným

¹² Právě ona latentnost vyjadřuje skutečnost, že taková proměnná nebyla pozorována, ale vzniká až kombinací několika dalších proměnných.

¹³ Např. Ruffe & Sosis (2007) ukázali ve svém výzkumu mezi členy izraelských kibutzů, že frekvence ritualizovaného chování ovlivňuje míru kooperace mezi jedinci.

ohrožením (2006). Obdobně lze dovozovat, jaké evoluční kořeny mají minimálně kontraintuitivní reprezentace, jejichž vyšší míra zapamatovatelnosti ve srovnání s běžnými reprezentacemi byla patrně zvýhodněním v procesech interakce s neznámým prostředím, kde bylo třeba udržovat pozornost pro podněty nesnadno určitelné právě na úrovni kategorií.

Závěr

Mělo by být zřejmé, že se nedomníváme, že námi zmíněné komponenty *vymežují* náboženství. V textu jsme spíše chtěli poukázat na to, že i vágní používání pojmu náboženství v badatelském diskurzu pomohlo poodhalit zajímavou dimenzi lidského chování. Ačkoliv náboženství neodpovídá žádnému jevu ve světě, jak stále opakují postmoderní metateoretici, může být užitečným nástrojem, který na základě principu vstřícnosti může i nadále sloužit jako *referenční rámec výzkumu*, ovšem pod podmínkou, že nebude vysvětlováno, respektive nebude jím vysvětlováno.

Dějiny religionistiky, která se od svých prvopočátků ptala: „co je náboženství, jaký základ má v duši člověka a jaké zákony sleduje ve svém dějinném vývoji“ (Müller, 1882: 6), se na jednu stranu staly naprosto právem předmětem kritiky výše zmíněných metateoretiků, na druhou stranu však přivedly badatele k subtilnějším analytickým konceptům, které obstojí v konfrontaci s jinými disciplínami, jak to v posledních dvaceti letech dokládá kognitivní věda o náboženství. Doufáme, že analytické koncepty, jejichž příklady jsme uvedli výše, umožní religionistům i nadále *špinit si ruce daty*. Současně však věříme, že i tento text zavdává podněty ke *špinění si rukou religionisty*, za které se pokládáme.

Seznam použité literatury

- Abraham, F., & Gilgen, A. (Eds.). (1995). *Chaos Theory in Psychology*. Westport: Praeger Publishers.
- Bechtel, W., & Hamilton, A. (2007). Reduction, integration, and the unity of science: Natural, behavioral, and social sciences and the humanities. In Kuipers (Ed.), *Philosophy of science: Focal issues* (Vol. 1, pp. 1–47). New York: Elsevier.
- Beer, R. (2000). Dynamical approaches to cognitive science. *Trends in cognitive sciences*, 4(3), 91–99.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Boyer, P. (2011). Why would (otherwise intelligent) scholars believe in “Religion”? *Internation cognition and culture institute – Pascal’s blog* (online). Nalezeno [13.3.2013] na: <<http://www.cognitionandculture.net/home/blog/35-pascals-blog/764-why-would-otherwise-intelligent-scholars-believe-in-qreligionq>>.
- Boyer, P. & Liénard, P. (2008). Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals: Moderating Anxiety and Reorganizing the Flow of Action. *Current Directions in Psychological Science*, 17(4), 291–294.
- Carnap, R. (1991). Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. *Filosofický časopis*, 39(4), 623–643.
- Chemero, A. (2001). Dynamical Explanation and Mental Representations. *Trends in Cognitive Sciences*, 5(4), 141–142.
- Cochran, G., & Harpending, H. (2009). *The 10,000 year explosion: How civilization accelerated human evolution*. New York: Basic Books.

- Confer, J. C., Easton, J., Fleischman, D. S., Goetz, C. D., Lewis, D. M. G., Perilloux, C., & Buss, D. M. (2010). Evolutionary psychology: Controversies, questions, prospects, and limitations. *The American psychologist*, 65(2), 110–126.
- Davidson, D. (2004a). Druhá osoba. In Davidson, D. (Ed.), *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita* (pp. 129–155). Praha: Filosofia.
- Davidson, D. (2004b). Tři druhy poznání. In Davidson, D. (Ed.), *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita* (pp. 233–249). Praha: Filosofia.
- Derrida, J. (1998). *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Durkheim, E. (1938). *The Rules of Sociological Method*. New York: New York Free Press.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2002). *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Gardner, H. (1985). *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. New York: Basic Books.
- Heelas, P. (2005). Postmodernism. In Hinnels, J. (Ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (pp. 259–290). London, New York: Routledge; Tylor and Francis Group.
- Hulsether, M. (2004). New Approach to the Study of Religion and Culture. In Antes, P., Geertz, A. & Warne, R. (Eds.), *New Approach to the Study of Religion* (345–381). Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Kaše, V. (2010). Apologie o sobě samé vědoucí religionistiky aneb kritika vakuované jednotné vědy (polemika s Evou Klocovou). *Sacra*, 8(2), 54–60.
- Kaše, V. (2013). Mluvící pes ve Skutcích Petrových a hypotéza o zapamatovatelnosti minimálně kontrainstitutivních reprezentací. In Vozár, Z. (Ed.), *Mezinárodní religionistická studentská vědecká konference Kutná Hora 2012: Sborník prací*. Praha: Karolinum.
- Keren, H., Boyer, P., Mort, J., & Eilam, D. (2010). Pragmatic and idiosyncratic acts in human everyday routines: The counterpart of compulsive rituals. *Behavioural brain research*, 212(0704), 90–5.
- Klocová, E. (2010). Možnost univerzální definice náboženství: Širší kontext problému. *Sacra*, 8(1), 80–86.
- Kreinath, J., Snoek, J., & Stausberg, M. (Eds.). (2006). *Theorizing Ritual: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden – Boston: Brill.
- Laland, K. N., Odling-Smee, F. J., & Feldman, M. W. (2001). Niche Construction, Ecological Inheritance, and Cycles of Contingency in Evolution. In Oyama, S., Gray, R. & Griffiths, P. (Eds.), *Cycles of contingency: Developmental Systems and Evolution* (pp. 117–126). Cambridge: MIT Press.
- Lawson, E. T. (2000). Towards a Cognitive Science of Religion. *Numen*, 47(3), 338–349.
- Liénard, P., & Boyer, P. (2006). Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior. *American Anthropologist*, 108(4), 814–827.
- McCutcheon, R. T. (2004). The Category “Religion” and the Politics of Tolerance. *Religion and the Social Order*, 10(03), 139–162.
- McCutcheon, R. T. (2000). A brief response from a fortunate man. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 1(1), 131–139.
- McCutcheon, R. T. (2003). *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- McCutcheon, R. T. (2010). Will Your Cognitive Anchor Hold in the Storms of Culture? *Journal of the American Academy of Religion*, 78(4), 1182–1193.
- Mirolli, M. (2012). Representations in dynamical embodied agents: re-analyzing a minimally cognitive model agent. *Cognitive science*, 36(5), 870–895.
- Müller, F. M. (1882). *Introductions to the Science of Religion (Four Lectures)*. Oxford.

- Nielbo, K. L., & Sørensen, J. (2011). Spontaneous processing of functional and non-functional action sequences. *Religion, Brain & Behavior*, 1(1), 18–30.
- Odling-Smee, F. (2003). *Niche construction: the neglected process in evolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Oyama, Susan, Griffiths, P. E., & Gray, R. D. (Eds.). (2001). *Cycles of contingency: Developmental Systems and Evolution*. Cambridge: MIT Press.
- Peregrin, J. (1992). Děláme světy jazykem? *Organon F*, 5, 40–48.
- Peregrin, J. (1998). Obrat k jazyku a analytická filosofie. In Peregrin, J. (Ed.), *Obrat k jazyku: druhé kolo (Jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů* (pp. 7–45). Praha: Filosofia.
- Piccinini, G. (2006). Computation without Representation. *Philosophical Studies*, 137(2), 205–241.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruffe, B., & Sosis, R. (2007). Does it pay to pray? Costly ritual and cooperation. *The BE Journal of Economic Analysis & Policy*, 7(1), 1–35.
- Said, E. W. (2008). *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Schilbrack, K. (2012). The Social Construction of “Religion” and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald. *Method & Theory in the Study of Religion*, 24(2), 97–117.
- Sherkat, D. E., & Ellison, C. G. (1999). Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion. *Annual Review of Sociology*, 25, 363–394.
- Von Eckardt, B. (1999). Mental Representation. In Wilson, R. A., & Keil, F. C. (Eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (pp. 527–529). Cambridge – London: The MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1921/1993). *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- Wittgenstein, L. (1953/2007). *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenh.
- Wright, C., & Bechtel, W. (2006). Mechanisms and psychological explanation. In Gabbay, D., Thagard, P., & Woods, J. (Eds.), *Handbook of the Philosophy of Science: Philosophy of Psychology* (Vol. 12). Elsevier B.V.
- Zacks, J., & Swallow, K. (2007). Event segmentation. *Current Directions in Psychological Science*, 16(2), 80–84.