

6 KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (1): METODOLOGIE

Μία μὲν ἐστὶ που καὶ ἐκείνη [*scil.* ἐπιστήμη], τὸ δ' ἐπὶ τῷ γιγνόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν· διὸ πολλαὶ τέχναι τ' εἰσὶ λεγόμεναι καὶ ἐπιστήμαι.

(Platón)⁶⁸⁹

Atqui longè satius est de nullius rei veritate quaerendâ unquam cogitare, quàm id facere absque methodo: certissimum enim est, per ejusmodi studia inordinata, & meditationes obscuras, naturale lumen confundi atque ingenia excaecari; & quicumque ita in tenebris ambulare assuescunt, adeò debilitant oculorum aciem, ut postea lucem apertam ferre non possint.

(Descartes)⁶⁹⁰

V první části této práce jsem představil naturalistické a protekcionistické paradigma ve studiu náboženství, a to jak s ohledem na historické ustavení těchto dvou přístupů v předsókratovské filosofii a raně křesťanské literatuře, tak s ohledem na jejich plné rozvinutí v moderní religionistice pozdního 19. a větší části 20. století. Druhá část práce se bude zabývat kognitivní teorií náboženství, která na počátku 90. let 20. století v jistém smyslu rehabilituje naturalistický a primárně redukcionistický přístup ke studiu náboženství, který je ovšem na rozdíl od naturalistů přelomu 19. a 20. století založen na empiricky a experimentálně fundované vědecké práci, kterou umožnil zejména rozvoj kognitivní a evoluční psychologie. Na první polovinu práce, která se nesla spíše ve znamení historického přístupu, navazují tedy v následujících třech kapitolách části převážně systematickou, v níž aplikují kognitivní přístup na vybrané problémy religionistiky. Tato kapitola se zaměřuje na interdisciplinární problematiku a dokládá, že teoreticko-metodologické změny ve studiu náboženství nacházejí paralely i v ostatních vědních oborech, v tomto případě konkrétně na poli etiky a morální filozofie.

V posledních několika desetiletích prošlo vědecké zkoumání etiky a náboženství zásadní proměnou s ohledem na metodologii, kterou užíváme při vysvětlení těchto komplexních aspektů lidského chování. Obě vědecké disciplíny trpěly velmi podobnými neduhů, které bránily hlubšímu pochopení kognitivních a emocionálních procesů, které je nevyhnutelné pro adekvátní analýzu fenoménů, jenž přiřazujeme doménám morálky a náboženství. Z těchto neduhů jsou nejdůležitější následující dva: Za prvé značná část vědecké diskuse ve 20. století byla v podruží teoreticko-metodologických východisek, které lze souhrnně označit jako „metodo-

689 PLATO, *Sophista* 257c10–d2.

690 DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii* (AT X, p. 371).

logický izolacionismus“. Metodologický izolacionismus klade jako své hlavní východisko tezi, že pro pochopení či vysvětlení morálního jednání a náboženských představ a úkonů jsou zapotřebí jedinečné metodologické postupy, které nejsou aplikovatelné v jiných vědeckých disciplínách. Někteří badatelé v kontextu metodologického izolacionismu dokonce tvrdí, že morální a náboženské fenomény není možné vysvětlit za pomoci žádné racionální nebo vědecké analýzy. Za druhé, až do nedávné minulosti nehrála Darwinova evoluční teorie přirozeného výběru téměř žádnou významnější roli při snaze o vysvětlení morálních a náboženských fenoménů. Mnozí badatelé se naopak domnívali, že evoluční teorie není pouze irelevantní pro naplnění jejich cílů, nýbrž nějakým způsobem nebezpečná. Někteří byli dokonce přesvědčeni o tom, že určité jednotlivosti morálního a náboženského myšlení a jednání stojí v přímém protikladu k hlavním tezím evoluční teorie. V následujícím textu nejdříve podám stručný historický nástin těchto diskusí a následně představím některá možná řešení v kontextu evoluční etiky a kognitivní teorií náboženství.

6.1 Metodologický izolacionismus

Metodologický izolacionismus v doméně studia náboženství byl podrobněji popsán v předchozích dvou kapitolách, protože je jednou z významných součástí protekcionistického paradigmatu. Na tomto místě se tedy omezím pouze na několik krátkých doplnění. Původ metodologického izolacionismu v moderní religionistice je možné nalézt u Friedricha Schleiermachera, jehož sbírka pěti esejí, publikována anonymně v roce 1799 pod názvem *O náboženství (Über die Religion)*, hluboce ovlivnila další generaci badatelů, zejména pak Nathana Söderbloma a Rudolfa Otta. Základní cíl těchto esejí vyjadřuje jejich autor velmi jasně v dopise určeném cenzorovi textu, jímž byl Friedrich Samuel Gottfried Sack. Schleiermacher uvádí: „Mým konečným cílem bylo zobrazit a doložit nezávislost náboženství na jakékoliv metafyzice v současné bouři filosofických názorů.“⁶⁹¹ Jak již bylo ukázáno, pro německého učenice leží podstata náboženství nikoliv v myšlení (které náleží metafyzice) ani jednání (které náleží morální filosofii), podstatou náboženství je specifický druh intuice nebo nahlížení (*Anschauung*) a emočního rozpoložení (*Gefühl*). Jakkoliv může výše uvedená distinkce na první pohled vypadat jako nevinný pokus o demarkaci domény náboženství od ostatních modalit lidského myšlení a jednání, ve skutečnosti se jedná o jeden z prvních moderních pokusů o izolaci náboženství od ostatních druhů lidského poznání a prožívání, který navíc obsahuje četné analogie k raně křesťanskému myšlení. Jak uvádí Daniel Pals, Schleierma-

691 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 48: „Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen.“

cher se pokouší „izolovat oblast citu – a v rámci této oblasti jeden specifický druh citu, jímž je absolutní závislost –, jako jedinečnou lidskou zkušenost, která náleží pouze a jedině náboženství“.⁶⁹²

Max Müller, kterého mnozí historikové religionistiky považují za jednoho ze zakladatelů této disciplíny, používá za účelem emancipace náboženství jako nezávislého a autonomního předmětu bádání, jenž vylučuje jakoukoliv možnost redukativního vysvětlení, poněkud jinou strategii. Po rozlišení „komparativní teologie“ (která zkoumá konkrétní historické projevy náboženství) a „teoretické teologie“ (která zkoumá to, co Ivan Strenski nazývá „náboženství samo o sobě“)⁶⁹³ postuluje Müller *sine qua non* všech náboženství, jímž je „mohutnost nazírání Nekonečna, a to nejenom v náboženství, ale ve všech věcech. Tato síla je nezávislá na smyslovosti a rozumu a v jistém smyslu stojí vůči smyslovosti a rozumu v kontradičce, avšak jedná se o skutečnou sílu, která existuje od počátku světa a ani smyslovost ani rozum ji nebyly schopny překonat, protože ona jediná dokáže v mnohých případech překonat jak rozum, tak smyslovost“.⁶⁹⁴ Pokud bylo pro Schleiermachera náboženství jenom *nezávislé* na ostatních lidských schopnostech a mohutnostech, pro Müllera již stojí v přímé *opozici* k nim.

Další významnou postavou metodologického izolacionismu je Rudolf Otto. Jak již bylo naznačeno, Otto (stejně jako před ním Schleiermacher)⁶⁹⁵ předpokládá, že smysluplnou diskusi o náboženství můžou vést pouze lidé, kteří jsou sami nábožensky založení (věřící), nebo minimálně dříve nějakou náboženskou zkušenost měli. Čtenář jeho knihy je vyzván, aby se rozpomenul na moment silného náboženského pohnutí – pokud toho není schopen, není nutné, aby četl dále.⁶⁹⁶ Po tomto poněkud zvláštním požadavku, kterým Otto zklame zejména ty čtenáře, kteří za knihu vynaložili nemalou útratu, jen aby po pár stránkách zjistili, že jim není určena, uvádí německý religionista na scénu „posvátno“, tedy nevyhovitelnou a mysteriózní podstatu náboženství, která je jak ontologicky, tak epistemologicky zcela odlišná od všech ostatních (profánních) lidských zkušenostních

692 PALS (1987: 268): „[...] to isolate a realm of feeling – and within that one type of feeling which is absolute dependence – as the singular band of human experience which belongs alone and unassailably to religion.“

693 STRENSKI (2006: 89) užívá tohto termínu pro označení předmětu Müllerovy „teoretické teologie“. Rozlišení na „komparativní“ a „teoretickou“ teologii předznamenává Cantwellovo Smithovo odlišení víry a kumulativní tradice a je příznačné, že Cantwell Smith, stejně jako Müller, zcela odmítal redukcionismus a zastával *sui generis* interpretaci náboženské zkušenosti.

694 MÜLLER (1893: 16): „[...] there is in man a third faculty, which I call simply the faculty of apprehending the Infinite, not only in religion, but in all things; a power independent of sense and reason, a power in a certain sense contradicted by sense and reason, but yet a very real power, which has held its own from the beginning of the world, neither nor reason being able to overcome it, while it alone is able to overcome in many cases both reason and sense.“

695 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 63.

696 OTTO (1963: 8).

obsahů. V religionistickém diskursu se pak *sacrum* jako základní *a priori* kategorie prosadila a po větší část 20. století hájila své dominantní postavení.

Nejvýznamnějším teoretikem *sui generis* přístupu a metodologického izolacionismu na poli studia náboženství je nejspíš Mircea Eliade, který po několik dekád určoval podobu religionistického diskursu z pozice šéfa programu studia náboženství na univerzitě v Chicagu. Eliade otevřeně navazuje na Ottovu koncepci „posvátna“⁶⁹⁷ a rozvíjí distinkci mezi vlastní podstatou náboženství a jeho historickými projevy, která v jistém smyslu odkazuje také k Maxu Müllerovi a jeho rozlišení komparativní a teoretické teologie. Rumunský religionista sice uznává, že náboženství (v plurálu) lze zkoumat na základě různých historických, sociálních a psychologických přístupů, ovšem toto zkoumání vždy nutně zůstane na povrchu, protože vlastní podstata náboženství není vysvětlitelná standardními metodami vědecké explanace.⁶⁹⁸ Posvátno nelze vysvětlit, můžeme se ho pouze snažit pochopit prostřednictvím studia hierofanií, tedy historicky podmíněných zjevování posvátna v nejrůznějších náboženských tradicích. Posvátno totiž je, jak neustále zdůrazňují autoři, kteří s tímto termínem pracují, absolutně heterogenní vůči profánnímu.⁶⁹⁹ Poměrně jednoznačně tuto vůdčí myšlenku vyjádřil Brede Kristensen, když napsal, že posvátno je „samostatně existující a absolutní – leží vně jakékoliv naší racionální kritiky“.⁷⁰⁰

Z diskuse, obsažené v předchozích dvou kapitolách, a ze zde podaného krátkého nástinu lze vyvodit několik závěrů. Metodologický izolacionismus v religionistice uchopuje náboženství jako fenomén *sui generis*, který nelze studovat standardními vědeckými postupy, a to zejména metodami používanými v přírodních vědách. Studium náboženství založené na tezí metodologického izolacionismu důsledně odlišuje komplexní formy náboženského jednání a myšlení od ostatních modalit lidského jednání a myšlení a zároveň na meta-teoretické úrovni ustanovuje vlastní verzi religionistiky jako přístup, který nepodléhá další kritice. Pochopení náboženství jako oblasti *sui generis* lidské zkušenosti tak plodí také religionistiku *sui generis*, která je, jak poznamenává Russell McCutcheon, „diskursivní strategií kontroly a vyloučení [ostatních přístupů]“.⁷⁰¹ Pokud nyní obrátíme pozornost ke studiu morálky, analogická forma metodologického izolacionismu se objevuje také v kontextu rozlišení faktuálních a normativních soudů. Normativní soudy, základní stavební kameny jakéhokoliv etického systému, byly totiž prohlášeny za fundamentálně odlišné od deskriptivních tvrzení s faktuálním propozičním obsahem, stejně jako byla doména posvátna prohlášena za fundamentálně odlišnou od do-

697 ELIADE (1965: 15).

698 ELIADE (1961: 6).

699 CAILLOIS (1959: 11); ELIADE (1965: 15).

700 KRISTENSEN (1960: 23): „self-subsistent and absolute; it is beyond all our rational criticism“.

701 MCCUTCHEON (1997: 66): „discursive strategy of containment and exclusion“.

mény profánní. Je mimo jiné zajímavou skutečností, že k tomuto závěru docházejí *oba* velké konkurenční proudy filosofie 20. století, tedy analytická filosofie a existencialismus.⁷⁰²

Počátky analytické linie kritiky můžeme najít již u Davida Huma v jeho dobře známé výtce vůči všudypřítomné záměně deskriptivních a preskriptivních soudů (která většinou zůstává nepovšimnuta jak autory, tak čtenáři). Pro její význam ji lze ocitovat v rozšířené podobě, a to i z toho důvodu, že Humovu pozici mnozí badatelé často přetvářejí na důkaz nesouměřitelnosti faktuálních a normativních propozic,⁷⁰³ ačkoliv Hume sám pouze tvrdí, že posun od „je“ (*is*) k „má být“ (*ought*) je bez další argumentace vysoce podezřelým *non sequitur*:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but *is*, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason shou'd be given, for what seems almost inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.⁷⁰⁴

U všech systémů morálky, se kterými jsem se doposud setkal, jsem si vždy všiml, že autor po nějakou dobu používá standardní způsob uvažování a dokazuje existenci Boha anebo popisuje pozorování lidských záležitostí. Vtom najednou s překvapením zjišťuji, že namísto obvyklého spojení propozic, tedy „je“ a „není“, nenacházím žádnou propozici, která by nebyla spojena prostřednictvím výrazů „má být“ nebo „nemá být“. Tato záměna je téměř nepozorovatelná, plynou z ní ovšem zásadní důsledky. Protože výrazy „má být“ nebo „nemá být“ vyjadřují nějaký nový vztah nebo tvrzení, je nutné, abychom si této změny byli vědomi a abychom ji vysvětlili. Zároveň by měl být také uveden důvod – což se zdá být téměř nepředstavitelné – jakým způsobem lze tento nový vztah považovat za dedukci z těch ostatních, které jsou od něj zcela odlišné. (přel. J. Franek)

702 Jakkoliv historie filosofie staví tyto dva proudy často do kontrastu, KAUFMANN (1958: 12) správně uvádí, že „this lack of mutual understanding and this downright contempt for each other are due largely to what both camps have in common: both have repudiated most traditional philosophy and thus lost common ground; both have messianic overtones, and rival messiahs can scarcely be expected to be sympathetic toward each other; and both are often all but untranslatable“.

703 Detailní analýzu nejrůznějších interpretací této důležité sekce zde z pochopitelných důvodů nelze předložit. Významné časopisecké studie k „*is* – *ought*“ problému u Huma přetiskl TWEYMAN (1995: 485–577). Sekundární literatura se zaměřuje zejména na následující otázky: (1) Zastával Hume „silnou“ tezi, dle které nejenom že se „zdá být“ nepředstavitelným, že z faktů nelze vyvozovat hodnoty, nýbrž že to skutečně nepředstavitelné je? (2) Podal Hume nějaký argument pro toto tvrzení, anebo jej jednoduše předpokládá? Je Humeova morální teorie konzistentní? (3) Je propast mezi „je“ a „má být“ skutečně nepřeklenutelná? Srov. např. IRWIN (2008: 614–617); PUTNAM (2002: 7–27); BOTROS (2006); COHON (2008: 25–28); MACKIE (1980: 61–63); MACINTYRE (2004: 68–80). Pro nás nejsou ani tak důležité odpovědi na tyto otázky, ale pouze to, že odlišení faktů a hodnot jako dvou nesouměřitelných kategorií bylo pro filosofii 20. století zásadní a široce přijímané, jak dokládá např. BROWN (2008: 229).

704 HUME, *A Treatise of Human Nature*, p. 302.

Co Hume pouze naznačil, to George E. Moore, jehož kritika neo-hegeliánství stála na počátku analytického obratu ve Velké Británii, dokázal (alespoň Moore se tak domníval), i když přístupy a závěry těchto dvou filosofů nelze bez dalšího směřovat.⁷⁰⁵ Ve svém základním díle *Principy Etiky* (*Principia Ethica*, první vydání 1903) britský filosof ukazuje, že jakýkoliv pokus o naturalizaci etiky, který spočívá v identifikaci „dobrého“ (tedy morálního predikátu *non plus ultra*) s nějakou přirozenou vlastností (např. se „slastí“) je odsouzen k neúspěchu, protože tato identifikace nemůže obstát v testu tzv. „otevřené otázky“. Otevřená otázka je jednoduše otázka, která nemá triviální odpověď. Například otázka „Je starý mládenec neženatý muž?“ pro každého kompetentního mluvčího českého jazyka *není* otevřenou otázkou, protože odpovědí je triviální „ano“. Pokud mluvčí zná význam slov „starý mládenec“ a „neženatý muž“, nemůže odpovědět jinak a není příliš smysluplné ptát se, zda jsou starí mládenci *skutečně* neženatí. Dle Moora je ovšem v oblasti morálky vždy smysluplné ptát se, zda je nějaká přirozená vlastnost X *skutečně* dobrem.

Pro britského filosofa je „dobré“ prostě a jednoduše „dobré“,⁷⁰⁶ tedy blíže neanalyzovatelná a principiálně nedefinovatelná vlastnost – a jakýkoliv jiný přístup se dopouští toho, co Moore označuje jako „naturalistický chybný závěr“ (*naturalistic fallacy*). S ohledem na teorii a metodologii etiky a religionistiky je potřebné zdůraznit, že pro Moora je klíčovou vlastností dobra jeho ne-přirozenost (*nonnaturalness*), přičemž rozdíl mezi přirozenými a nepřirozenými vlastnostmi spočívá v tom, že „přirozené vlastnosti existují v čase a ne-přirozené vlastnosti nikoliv“.⁷⁰⁷ Vlastní předmět etiky, tedy dobro, je tedy dle Moora ahistorická, nečasová a nedefinovatelná entita, podobně jako posvátno, vlastní předmět religionistiky dle fenomenologů náboženství. S ohledem na vztah etiky a evoluční teorie lze zmínit, že značná část díla *Principia Ethica* je koncipována jako argument proti sociálnímu darwinismu, a to zejména v té podobě, kterou mu vtiskl Herbert Spencer.⁷⁰⁸ Spencer se v Moorově interpretaci nevědomky dopouští naturalistického chybného závěru, když se pokouší vyvozovat normativní soudy z čistě deskriptivní teorie, totiž z Darwinovy evoluční teorie přirozeným výběrem:

705 SYLVESTER (1990: 157–184) se domnívá, že Moorova teze o neredukovatelnosti dobra na přirozenou vlastnost není příliš zavázaná Humeově distinkci mezi tím, co je, a tím, co má být. Srov. také BALDWIN (1990: 86): „Moore’s theory is often taken to involve a ‘fact/value’ gap of the kind Hume is supposed to uphold; indeed it is common to accuse those who think that one can derive ‘ought’ from ‘is’ of committing the naturalistic fallacy. But since Moore holds that obligations are derivable from intrinsic values, and that there are necessary connections between the properties definitive of kinds of states of affairs and their intrinsic value, it follows that he is committed to necessary ‘is/ought’ connections.“

706 MOORE (1959: 11)

707 HUTCHINSON (2001: 39): „natural properties exist in time while nonnatural properties do not“.

708 THOMPSON (1999: 447).

The survival of the fittest does not mean, as one might suppose, the survival of what is fittest to fulfil a good purpose – best adapted to a good end: at the last, it means merely the survival of the fittest to survive; and the value of the scientific theory, and it is a theory of great value, just consist in shewing what are the causes which produce certain biological effects. Whether these effects are good or bad, it cannot pretend to judge.⁷⁰⁹

Přežití nejzpůsobilejších neznamená přežití toho, co je nejzpůsobilejší k naplnění nějakého dobrého záměru nebo cíle, jak by se někdo mohl domnívat. V konečném důsledku to znamená pouze přežití těch, kteří jsou nejzpůsobilejší k přežití – a hodnota vědecké teorie (a [Darwinova teorie] je hodnotnou teorií) spočívá pouze v identifikaci příčin, které způsobují jisté biologické účinky. Zдали jsou tyto účinky dobré nebo špatné, o tom nemůže soudit nic. (přel. J. Franek)

Hume a Moore, byť každý z nich poněkud odlišným způsobem, vytvořili téměř nepřekročitelnou propast mezi fakty a hodnotami. Ve Wittgensteinově *Traktátu* (*Tractatus logico-philosophicus*, první vydání 1921), jehož význam pro analytickou tradici lze stěží přecenit, jsou morální fenomény také popisovány způsobem, jakým religionisté popisují své posvátno: Morální sféra se stává věcí o sobě a pro sebe, je izolována od ostatních oblastí vědeckého bádání a není přístupná aplikaci vědecké metodologie.⁷¹⁰ Wittgenstein uvádí: „Je-li nějaká hodnota, jež má hodnotu, pak musí ležet vně dění a bytí tak či onak. [...] Proto nejsou možné ani věty etiky. [...] Je jasné, že etika se nedá vyslovit. Etika je transcendentální.“⁷¹¹ Lze jistě namítnout, že motivy pro přijetí metodologického izolacionismu ve studiu náboženství, často ideologické a apologetické povahy, a ve studiu morálky, ve které často vyplývají z povahy přirozeného jazyka, jsou rozdílné. S tím lze jistě souhlasit, ovšem na tomto místě není důležitá psychologická motivace jednotlivých badatelů, nýbrž důsledky, které metodologický izolacionismus měl pro další vývoj zde zkoumaných vědeckých disciplín a v tomto nebyly osudy etiky zásadně odlišné od osudů religionistiky. Jak uzavírá Patricia Churchlandová v diskusi Moorova naturalistického chybného závěru, „oddělení vědy a morální filosofie bylo ustaveno jako ortodoxie“.⁷¹² Evoluční etika sice nebude nutně tvrdit, že disponuje řešením pro „*is* – *ought*“ problém, ovšem bude zajisté tvrdit (v protikladu k Wittgensteinovi), že morálka je něco, o čem *lze* mluvit, a ne transcendentní fenomén *sui generis*. Jakkoliv je chybné domnívat se, že z faktuálních a deskriptivních tvrzení lze jednoduše vyvozovat normativní tvrzení, je stejně chybné domnívat se, že evoluční

709 MOORE (1959: 48).

710 SROV. CHRISTENSEN (2011: 805): „The ethical point of the *Tractatus* lies in the realization that philosophy can only show the reality of ethics, not contribute to it, and by insisting on a second, unwritten part of the *Tractatus*, Wittgenstein marks his refusal to add to such contributions.“

711 WITTGENSTEIN (1922: §§ 6.41; 6.42; 6.421): „Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er ausserhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. [...] Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. [...] Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt. Die Ethik ist transzendental.“ Přel. P. Glombíček.

712 CHURCHLAND (2011: 188): „separation of science and moral philosophy established itself as orthodoxy“.

teorie nemá pro teorii morálky žádný význam pouze proto, že neexistuje badatelský konsenzus v řešení „*is – ought*“ problému.⁷¹³

Existencialismus dochází ke stejným závěrům jako rodící se analytická filosofie zcela odlišnou cestou. Pro analytickou filosofii spočívá základní problém v povaze přirozeného jazyka, pro existencialisty a jejich předchůdce spočívá problém v samotné lidské přirozenosti. Friedrich Nietzsche, který inspiroval existencialismus 20. století snad více než kterýkoliv jiný filosof, sumarizuje svou pozici a své požadavky následovně:

Man kennt meine Forderung an den Philosophen, sich jenseits von Gut und Böse zu stellen, – die Illusion des moralischen Urtheils *unter* sich zu haben. Diese Forderung folgt aus einer Einsicht, die von mir zum ersten Male formulirt worden ist: dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt. Das moralische Urtheil hat Das mit dem religiösen gemein, dass es an Realitäten glaubt, die keine sind. Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine Missdeutung.⁷¹⁴

Můj požadavek na filosofy je znám – postavit se mimo dobro a zlo – iluze morálních soudů nechat za sebou. Tento požadavek vyplývá z názoru, který jsem poprvé formuloval já: že totiž vůbec žádné morální skutečnosti nejsou. Morální soud má s náboženským společné to, že věří na realitu, která není. Morálka je jen výklad jistých fenoménů, přesněji řečeno falešný výklad. (přel. L. Benyovzsky)

Pro Nietzscheho je morálka pouze iluzí, existují pouze morální interpretace původně mimo-morálních fenoménů, a je příznačné, že v citované pasáži Nietzsche spojuje morálku a náboženství. Kanonickou pozici pro ateistický existencialismus 20. století formulovali Martin Heidegger a Jean-Paul Sartre. Heidegger prohlásil, že „Bytnost‘ pobytu spočívá v jeho existenci“;⁷¹⁵ Sartre podobně dovozuje, že „existence předchází esenci“.⁷¹⁶ Tento klíčový předpoklad filozofického existencialismu obnáší jeden nutný důsledek, a sice ten, že jakákoliv koncepce „lidské přirozenosti“ musí být odmítnuta. A protože Boha prohlásil za mrtvého již Nietzsche⁷¹⁷ (Heidegger a Sartre mu v tomto ohledu odporovat nebudou), na jakém základě by mohla morálka stát? Pokud neexistuje žádná lidská přirozenost, ve které by mohly být pozitivní normy lidského jednání vepsány, a také žádný Bůh, který by mohl vystupovat jako paragon morálního jednání, původce a garant norem, morálka nemůže být ničím více, než za co ji prohlásil již Nietzsche – totiž iluzí.

713 HARRIS (2010) naznačuje několik možností, jak propast mezi faktuálními a normativními soudy překlenout. CHURCHLAND (2011: 8) hodnotí „Humeův zákon“ jako „unfortunate“; HAUSER (2006: 96) poznamenává, že „although we must be cautious not to equate these different levels of analysis, it is also a mistake to reject outright what our intuitive moral psychology brings to the table“.

714 NIETZSCHE, *Ecce homo* (KSA VI, p. 98).

715 HEIDEGGER (2006: 42): „Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz“. Přel. I. Chvatík et al.

716 SARTRE (1970: 17). Přel. P. Horák.

717 NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA III, p. 481).

Sartre s jistým stěží přehlédnutelným potěšením kritizuje a zesměšňuje naivní morálku období před první světovou válkou, kdy intelektuálové předstírali, že „hypotéza Boha“ může být založena do šuplíku a na morálních normách se tím nic nezmění.⁷¹⁸ Pro existencialistu, který ztrátu Boha promyšlí do důsledků, se naopak mění vše, protože nyní již není možné dovolávat se v otázkách morálky žádné vyšší autority. Lidské bytosti jsou svobodné, ale k této svobodě jsou odsouzeny, protože nemohou uniknout nutnosti volby – volby, pro kterou nenacházejí žádné adekvátní ospravedlnění. Jakkoliv Sartre v závěru svého *opus magnum* *Bytí a nicota* (*L'Être et le néant*, první vydání 1943) sliboval knihu o etice (tento slib, jak známo, nenaplnil), již ve zmíněném díle naznačuje základní linie svého uvažování, když tvrdí, že „hlavním výsledkem existenciální psychoanalýzy by však mělo být to, aby nás přiměla vzdát se vážnosti. Neboť dvojitou charakteristikou vážnosti je, že hodnoty chápe jako transcendentní danosti nezávislé na lidské subjektivitě a že charakter ‚žadoucím‘ přenáší z ontologické struktury věcí na jejich prostou materiální konstituci“.⁷¹⁹ Pro Wittgensteina je etika transcendentální, pro Sartra je etika vše jiné než transcendentální, ovšem pro oba je morálka specifická a jedinečná doména lidské zkušenosti, která není zcela kompatibilní s ostatními oblastmi lidského vědění a prožívání. Heidegger tuto tezi dokonce explicitně dokládá tím, že se snaží odstínit svou fundamentální ontologii od ostatních vědeckých disciplín: „Chybějící ontologický fundament nelze nahradit ani tím, že se antropologie a psychologie včlení do jakési obecné *biologie*“.⁷²⁰ Je nutno zdůraznit, že právě o tuto integraci usiluje sociobiologie (resp. evoluční psychologie, jak bude později zvána), která je zcela nepostradatelná jak pro evoluční etiku, tak pro kognitivní teorii náboženství.

Po tomto mimořádně stručném nástinu metodologického izolacionismu v oblasti studia náboženství a morálky můžeme obrátit pozornost k jednomu z nejvýznamnějších proponentů této teze v oblasti přírodních věd, jímž je Stephen Jay Gould s jeho teorií ukrývající se pod akronymem NOMA (*non overlapping magisteria*).⁷²¹ V určitém smyslu lze říci, že Gould prostřednictvím této teorie syntetizuje

718 SARTRE (1970: 34–36).

719 SARTRE (1943: 674): „Mais le résultat principal de la psychanalyse existentielle doit être de nous faire renoncer à *l'esprit de sérieux*. L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer les valeurs comme des données transcendentes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère «désirable», de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle.“ Přel. O. Kuba. Mohli bychom tvrdit, že evoluční anti-realismus v etice dochází ke stejnému závěru (tj. morálka je iluze). To může být pravda, ovšem evoluční anti-realismus k tomuto závěru dochází zcela opačným způsobem. Netvrdí totiž, že objektivní morálka je nemožná, protože lidé nemají žádnou lidskou přirozenost (jak tvrdí Wittgenstein a Sartre), nýbrž naopak právě proto, že lidskou přirozenost mají – tedy soubor převážně nevědomých dispozic, které vysvětlují naše morální pocity bez toho, abychom museli cokoliv prohlašovat za objektivně dobré nebo špatné.

720 HEIDEGGER (2006: 49): „Das fehlende ontologische Fundament kann auch nicht dadurch ersetzt werden, daß man Anthropologie und Psychologie in eine allgemeine Biologie einbaut.“

721 GOULD (1997); GOULD (2002).

výše zmíněné izolacionistické tendence, jelikož v ní nerozlučně spojuje náboženství a morálku v jedinečné „magisterium“ (doménu bádání), které je fundamentálně odlišné zejména od přírodních věd. Gould navrhuje následující základní rozlišení: „Síť, resp. magisterium vědy, pokrývá empirickou oblast: Z čeho je utvořen vesmír (fakt) a proč funguje tak, jak funguje (teorie). Magisterium náboženství pokrývá otázky nejzazšího významu a morální hodnoty.“⁷²² Ponechme na chvíli stranou Gouldovu definici náboženství – jak poznamenal Steven Weinberg, „velká většina věřících na tomto světě by byla překvapena, kdyby se dověděla, že náboženství nemá nic do činění s faktuální realitou“⁷²³ –, a zaměřme se na navrhované rozpůlení lidského poznání a zkušenosti na dvě nesouměřitelné poloviny.

Gould sice netvrdí, že magisteria jsou vzájemně naprosto odlišná ve všech možných aspektech, tvrdí ovšem, že jsou nesouměřitelná „v tom důležitém smyslu, že standardy pro legitimní kladení otázek a kritéria pro jejich řešení oddělují magisteria od sebe navzájem, jakoby byla nesmíselná“.⁷²⁴ Základní myšlenkou teorie NOMA tedy je, že magisterium náboženství a morálky nemůže zasahovat do magisteria přírodních věd, ovšem dle stejného principu lze dovozovat, že náboženství ani morálka nemohou být vysvětleny prostřednictvím vědeckého poznání. Gould organicky propojuje náboženství a morálku a navrhuje izolovat je *a priori* od empirického poznání. Tuto nekonfliktní, ale dle mého neobhájitelnou pozici dále nadšeně přejímají nejvýznamnější vědecká periodika a NOMA se těší silnému badatelskému konsenzu, čemuž se z pragmatického hlediska nelze příliš divit. Rozlišení magisteria „vědy“ a magisteria „náboženství a morálky“ totiž v jistém smyslu vyhovuje oběma stranám: Náboženství se nebude míchat do přírodních věd (což vyhovuje v praktické rovině mnoha vědcům) a zároveň přírodní vědy nebudou schopny náboženství nijak ohrozit či „odvysvětlit“ (což je mimo jiné jedním ze základních předpokladů protekcionistického přístupu k náboženství).⁷²⁵

722 GOULD (2002: 6): „The net, or magisterium, of science covers the empirical realm: what is the universe made of (fact) and why does it work this way (theory). The magisterium of religion extends over questions of ultimate meaning and moral value.“

723 WEINBERG (1994: 249): „the great majority of the world’s religious people would be surprised to learn that religion has nothing to do with factual reality.“

724 GOULD (2002: 64): „in the important sense that standards for legitimate questions, and criteria for resolution, force the magisteria apart on the model of immiscibility“.

725 Třeba NOMANUL HAQ (1999: 831) v recenzi pro *Nature* uvádí, že „Gould still comes out as the winner. He has not written this work for specialists; it is aimed rather at the general reader. It operates on a common-sense level and, ultimately, it makes sense. So, whatever issues one may legitimately have with its ‘details’, in its general thrust this small book is heftier than the volumes of inaccessible, jargon-wrapped material produced every year by some academic historians and philosophers.“ HARRIS (2010: 6) analyzuje použití termínu „náboženství“ (*religion*) v úvodních číslech časopisu *Nature* v první dekádě tohoto tisíciletí a dochází k závěru, že „*Nature’s* editors have generally accepted Stephen J. Gould’s doomed notion of “nonoverlapping magisteria” – the idea that science and religion, properly constructed, cannot be in conflict because they constitute different domains of expertise“.

6.2 Náboženství, morálka, evoluce

I kdybychom na chvíli připustili, že fenomény morálky a náboženství jsou analyzovatelné za pomoci standardních vědeckých metod obsahujících požadavek empirické verifikovatelnosti či falzifikovatelnosti svých hypotéz (což NOMA principiálně odmítá), zdálo by se, že Darwinova evoluční teorie přirozeným výběrem je pro tento účel zcela nevhodná, protože důležité aspekty jak náboženských, tak morálních fenoménů se zdají být *prima facie* s evoluční teorií v tom lepším případě inkonzistentní, v tom horším přímo kontradiktorické. S ohledem na náboženství lze námitky vůči evoluční teorii rozdělit do dvou skupin. Jedny formulují samotní věřící, jiné zdánlivě vyplývají i z neosobního a vědecky fundovaného pohledu na věc. Náboženské tradice často vypovídají o smyslu lidského života a evoluce je slepý, mechanický proces náhodných genetických mutací a nenáhodného přežívání konkrétních individuí, tedy proces, který je prost jakéhokoli „vyššího“ smyslu a významu. Není tudíž překvapivé, že první oficiální reakce Katolické církve, formulovaná na Kolínském koncilu pouhý rok po vydání Darwinovy práce *O původu druhů* (*On the Origin of Species*, 1859), diskvalifikuje evoluční teorii právě proto, že upírá lidstvu jakožto stvoření božímu nejzazší smysl bytí a popisuje jeho vznik prostřednictvím pouhé „spontánní mutace“ (*spontanea immutatio*).⁷²⁶ V případě Katolické církve sice došlo postupem času k přehodnocení postoje k evoluci (viz encyklika *Humani generis* Pia XII z roku 1950 a zejména řeč Jana Pavla II. k Pontifikální akademii věd v roce 1996), ovšem v laické populaci zůstává náboženské přesvědčení základní překážkou přijetí evoluční teorie, a to jak v Evropě, tak ve Spojených státech amerických.⁷²⁷

Další námitky lze najít i v neosobním, přísně vědeckém zhodnocení možnosti uplatnění evoluční teorie při snaze o vysvětlení jevů morálky a náboženství. Pomineme-li apriorní odmítání evoluční teorie v religionistice, které po prvních experimentech Tylora nebo Frazera získalo normativní status, základním problémem pro integraci evoluční teorie a studia náboženství je nepopiratelný fakt, že nábožensky motivované jednání je pro individuum z hlediska evoluční měny, kterou je individuální *fitness*, často zdánlivě nevýhodné. Jak je možné, že jednání, které objektivně snižuje šance individua na reprodukci, je tak rozšířené a perzistentní? Proč se lidé modlí za déšť, jestliže jsou schopni vybudovat zavlažovací systém? Proč některé skupiny lidí často dělají obojí,⁷²⁸ čímž efektivně prohlašují jednu z těchto činností za zbytečnou? Jestliže věřím, že modlitba pomůže, nemusím budovat zavlažovací systém; pokud nevěřím, že pomůže, proč bych se modlil? Jak by bylo možné v kontextu evoluční teorie možné vysvětlit zdánlivě vytrvalé mrhání časem

726 ARTIGAS – GLICK – MARTÍNEZ (2006: 21–23).

727 DAWKINS (2006: 429–437).

728 Pro skvělou diskusi tohoto problému v kontextu řecké mytologie srov. VEYNE (2000).

(např. modlitba), zdroji (např. posvátné oběti), zdravím (např. rituály, které obsahují složky sebepoškozování)⁷²⁹ nebo dokonce eliminaci možnosti předání své genetické informace (např. institut celibátu, v horším případě sebekastrace)⁷³⁰ Pokud budeme předpokládat, že genetická výbava člověka ovlivňuje lidské jednání tím, že staví mozky, které jsou více nebo méně náchylné k určitým typům chování, pak by genetické faktory zakládající sklony svých fenotypů ke zmíněným praktikám měly být vymýceny selekčními tlaky. Tyto druhy jednání jsou ale endemické ve většině světových náboženských tradic a zdálo by se, že představují téměř neřešitelný interpretační oříšek pro kohokoliv, kdo by se pokoušel uplatnit explanační potenciál evoluční teorie v oblasti náboženství.

Co se morálky a jejího zkoumání týče, možnosti aplikace evoluční teorie se zdají být ještě omezenějšími. Stejně jako v oblasti náboženství, i tady narážíme na dva různé problémy. Za prvé (stejně jako tomu bylo u náboženství), na první pohled by se mohlo zdát, že základní stavební prvky morálních systémů spočívají v jednání, které nepřináší aktérům žádný adaptivní benefit. Reciprocita, altruismus a péče o druhé přece posilují *fitness* ostatních jedinců na úkor původce tohoto jednání. Altruistické jednání je z evolučního hlediska nákladné, a proto lze opět předpokládat, že geny, které kódují pro toto jednání, by byly v běhu času vymýceny selekčním tlakem. Za druhé, i kdybychom na moment odložili problematiku „*is – ought*“ dichotomie a jednoduše předpokládali, že hodnoty a normy lze v principu nějakým způsobem odvodit z „faktů“ přírody, jak by asi tyto hodnoty a normy vypadaly? Vzhledem k míře indiference přírody k blahobytu jejích stvoření by zřejmě odporovaly všemu, co před-teoreticky chápeme jako morální. Bylo by vůbec možné o morálce smysluplně mluvit? V intelektuálním diskursu 19. století se nad tímto problémem zamýšlel ne jeden Darwinův současník, i když své teze tito autoři formulovali dílem bez přihlídnutí a někdy dokonce v přímé opozici k Darwinově teorii.⁷³¹

729 Klasickou prací popisující „rites de passage“ je GENNEP (1960), srov. také FAVAZZA (1996: 22–46), pro čínská náboženství zejména YU (2012). KELLY (2011: 312) dochází k závěru, že tyto aspekty nejsou pouze marginální části náboženských tradic, ale naopak identifikoval „significant similarities between considerations of self-harm in various Buddhist and non-Buddhist traditions, including qualified acceptance of certain forms of self-harm, the identification of altruism as a motivation for self-harm or suicide, the use of self-immolation as a form of political protest“.

730 Z těch poněkud slavnějších případů lze zmínit Órigena, který vzal jednu pasáž v *Novém zákoně* (Mt 19:12) poněkud doslovněji než většina z nás, srov. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* 6.8. KUSHNER (1967) dokládá, že tyto případy se ojediněle odehrávají také v dnešní době.

731 Schopenhauer umírá v roce 1860, tedy pouhý rok po publikaci Darwinova *opus magnum*. MAGEE (1997: 98) uvádí, že jeden z posledních textů, které Schopenhauer četl, byla recenze na *On the Origin of Species* v britských *The Times* a s ohledem na potenciální význam Darwinových tezí pro Schopenhauerovu filosofii dodává, že „an active sense of loss is induced by the fact that he was denied the time in which to consider them“. Millova esej *On Nature* byla publikována v roce 1874, její vznik však lze datovat před rok 1859. Nietzscheův vztah k Darwinově teorii je zásadním doxografickým problémem. Nietzsche Darwinovu teorii znal, ovšem snažil se ze všech sil odlišit od „Darwinistů“ a tato tendence je zvlášť

Arthur Schopenhauer při své dekonstrukci Leibnizovy ideje „nejlepšího z možných světů“ popisuje přírodu takto:

[...] Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist [...].⁷³²

[...] bojiště trýzněných a úzkostných bytostí, které mohou existovat jen tím, že jedna požírá druhou, kde tedy každé zvíře vyzbrojené zuby je živým hrobem tisíce jiných a jeho sebezáchova je řetězem mučednických smrtí [...] (přel. M. Váňa)

Friedrich Nietzsche, rozjímající nad rozporností základní premisy stoické etiky, která vyzývá k „životu podle přírody“,⁷³³ píše:

„Gemäss der Natur“ wollt ihr *leben*? Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte! Denkt euch ein Wesen, wie die Natur ist, verschwenderisch ohne Maass, gleichgültig ohne Maass, ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit, fruchtbar und öde und ungewiss zugleich, denkt euch die Indifferenz selbst als Macht – wie *könnlet* ihr gemäss dieser Indifferenz leben? Leben – ist das nicht gerade ein Anders-sein-wollen, als diese Natur ist?⁷³⁴

Chcete žít „podle přírody“? Ach, vy ušlechtilí stoikové, jak šalebná jsou to slova! Představte si bytost, jako je příroda, bez míry rozhazovačnou, bez míry lhostejnou, bez záměrů a ohledů, bez slitování a spravedlnosti, plodnou a pustou a nejistou zároveň, představte si indiferenci samu jako moc – jak byste mohli podle této indiference žít? Žít – není to právě touha být jiný, než je tato příroda? (přel. V. Koubová)

John Stuart Mill v nepřilíživém portrétu přírody, který sepsal ještě před publikací Darwinovy práce *On the Origin of Species* z roku 1859, praví:

In sober truth, nearly all things which men are hanged or imprisoned for doing to one another, are nature's every day performances. [...] Nature impales men, breaks them as if on the wheel, casts them to be devoured by wild beasts, burns them to death, crushes them with stones like the first Christian martyr, starves them with hunger, freezes them with cold, poisons them by the quick or slow venom of her exhalations, and has hundreds of other hideous deaths in reserve [...] All this, nature does with the most supercilious disregard both of mercy and of justice, emptying her shafts

Pravda je taková, že příroda každým dnem koná téměř všechny skutky, za které jsou lidé pověšeni nebo posíláni do vězení, pokud si je navzájem udělají [...]. Příroda lidí naráží na kůl, láme je, jako by byli v mučednickém kole, předhazuje je divoké zvěři, aby byli sežráni, upaluje je, drtí je kameny jako prvního křesťanského mučedníka, stravuje je hladem, mrazí je chladem, otravuje je rychlým nebo pomalým jedem svých výparů a v záloze má stovky jiných hrůzných smrtí [...]. Toto vše příroda koná bez mrknutí oka, bez ohledu na milost a spravedlnost. Vyprazdňuje svůj toulec bez ohledu na to,

patrná v jeho pozdním díle *Ecce Homo*, které, jak praví KAUFMANN (1974: 66), lze považovat za „vitriolic denunciation of any Darwinistic construction of the overman“.

⁷³² SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (ZA IV, p. 680).

⁷³³ Srov. SVF III, 6: ἐντεῦθεν οἱ μὲν Σταϊκοὶ τὸ τέλος τῆς φιλοσοφίας τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν εἰρήκασι.

⁷³⁴ NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (KSA V, p. 22).

upon the best and noblest indifferently with the meanest and worst; upon those who are engaged in the highest and worthiest enterprises, and often as the direct consequence of the noblest acts; and it might almost be imagined as a punishment for them. She mows down those on whose existence hangs the well-being of a whole people, perhaps the prospects of the human race for generations to come, with as little compunction as those whose death is a relief to themselves, or a blessing to those under their noxious influence. Such are Nature's dealings with life.⁷³⁵

zda se jedná o lidi nejlepší a nejvznešenější, nebo o nejhorskší ničemy. Zabíjí ty, kteří konají věci nevyšší a nejhodnotnější, často jako přímý důsledek nejvznešenějších skutků, až se člověk téměř domnívá, že je tím trestá. Kosí také ty, na jejichž životě závisí blaho celého lidstva, možná dokonce vyhlídka lidského rodu na několik dalších pokolení – kosí je bez jakýchkoliv výčitek stejně jako ty, jejichž smrt je úlevou pro ně samotné anebo požehnáním pro ty, kteří žijí pod jejich zhoubným vlivem. Takhle příroda přistupuje k životu. (přel. J. Franek)

Jeden z komentátorů Millovy eseje, z níž tento úryvek pochází, shrnuje jeho výchozí stanovisko slovy, která by bylo možné pronést v souvislosti se všemi třemi výše zmíněnými autory: „Na to, aby Mill prokázal, že ‚příroda‘ neskýtá žádné měřítko hodnoty, potřebuje pouze prokázat nějakou diskrepanci mezi přírodními procesy a morálním jednáním. Millův argument však předkládá ještě mnohem silnější tvrzení, totiž že ‚příroda‘, jestliže bychom ji považovali za měřítko morálky, s ní není pouze zcela nesouměřitelná, ale je vůči lidské morálce v téměř každém ohledu pozitivně antagonistická.“⁷³⁶ Interpretaci přírody jako výsostně amorální síly však nepodávají pouze filosofové 19. století. Byla vlastní také Darwinovým nejbližším spolupracovníkům.

Thomas Henry Huxley, vášnivý obhájce Darwinovy teorie, věnoval celou sérii přednášek tématu vztahu evoluční teorie a etiky, a jeho závěry jsou poměrně jednoznačné: Evoluce a lidská morálka stojí na opačných stranách pomyslné barikády jako nesmiřitelní rivalové. Pokud by bylo možné vyvozovat nějaké normativní závěry z pozorování přírody, přirozená selekce jako dominantní síla utvářející její stávající podobu zná pouze „zákon silnějšího“.⁷³⁷ Individua, která přežijí a odevzdají své genetické dědictví potomkům, jsou právě ta, která nejbrutálněji hájí svůj vlastní zájem, a to zejména na úkor druhých, protože zdroje jsou vždy omezené. Morální zásady, kterých se lidstvo snaží držet, ale jdou ve zcela opačném směru. Jediné morální zásady odvoditelné z pozorování přírody (z „faktů“ přírody) jsou svrchované sobectví a bezbřehá krutost. Huxley proto považuje evoluci za „hlavní

735 MILL, *Essays on Ethics, Religion and Society*, p. 385.

736 ADAMS (1992: 441): „In order to establish that “nature” [...] does not define a standard of value, Mill needs only establish some discrepancy between natural processes and moral behavior. But Mill's argument puts forth a much stronger claim: “the natural” considered as a moral standard is not simply incommensurate with human morality, but it is in virtually every respect positively antagonistic to it.“

737 Tato myšlenka sahá zpět ke Kallikleově argumentaci v Platónově dialogu *Gorgias*, v níž hájí ztotožnění „silného“ a „dobrého“ na jedné straně a „slabého“ a „špatného“ na straně druhé, viz PLATO, *Gorgias* 483a; 483e–484a. Vliv této teze na Nietzscheho není nutné blíže rozvádět.

stan nepřítele etické přirozenosti“,⁷³⁸ ctnost dle něj „spočívá v jednání, které je ve všech ohledech protikladné k jednání, které vede k úspěchu v kosmickém boji o přežití“ a „etický pokrok společnosti nezávisí na imitaci kosmického procesu (a ještě méně v útěku před ním), ale v jeho potírání“.⁷³⁹ Protože názory samotného Darwina na vztah evoluční teorie a morálky jsou poněkud nejasné a kombinovaly porůznu (vyjádřeno dnešní terminologií) skupinovou selekci, rozšiřující se morální kruh (Singer) v důsledku nárůstu lidských intelektuálních schopností a nějakou variantu kulturního determinismu,⁷⁴⁰ řešení „problému“ altruistického jednání se začíná objevovat až v 60. a 70. letech 20. století.

V roce 1964 William Hamilton matematicky prokázal, že mutantní alela, která bude kódovat dispozici k altruistickému jednání ve prospěch pokrevního příbuzenstva, se může úspěšně replikovat v rámci genetického fondu. Zdůrazňuje, že „na to, aby byl gen pozitivně selektován, nutně nepostačuje to, že zvyšuje *fitness* svého nositele nad průměr, pokud se to děje na úkor [geneticky] příbuzných jedinců, protože příbuzní v důsledku jejich společného původu zpravidla nesou kopie téhož genu. Platí to také obráceně. Gen může být pozitivně selektován i v případě, že je pro nositele nevýhodný, a to za předpokladu, že přináší dostatečně velkou výhodu příbuzným“.⁷⁴¹ Jakkoliv byly koncepce tzv. „inkluzivní *fitness*“ a „pohledu z perspektivy genu“ (*gene-point-of-view*) rozhodujícími úspěchy, Hamiltonovo pravidlo dokázalo vysvětlit pouze omezenou část celého spektra altruistického jednání pozorovaného (nejen) u našeho druhu, protože (zejména) lidé jednají altruisticky nejenom směrem k pokrevnímu příbuzenstvu, nýbrž také k jednotlivcům, se kterými nejsou geneticky spřízněni.

Další část pomyslné skládky, teorii recipročního altruismu, doplnil Robert Trivers, jakkoliv jeho matematické vyjádření postrádalo rigoróznost Hamiltonova řešení. Uvažme populaci, ve které budeme předpokládat vysokou četnost interakce mezi jedinci. Jestliže v této populaci jedinec zpravidla kooperuje se spíše menší a relativně stabilní skupinou jiných jednotlivců a jestliže v ní existuje jistá symetrie mezi náklady a užitkem jednotlivých instancí altruistického jednání (měřeno vlivem na *fitness*), může docházet k altruistickému jednání také mezi geneticky

738 HUXLEY (1895: 75): „headquarters of the enemy of ethical nature“.

739 HUXLEY (1895: 81–83): „[Virtue] involves a course of conduct which, in all respects, is opposed to that which leads to success in the cosmic struggle for existence [...] the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less running away from it, but in combatting it.“ Připomínáme, že Huxleyho výrazy jako „cosmic struggle for existence“ nebo „cosmic process“ odkazují k Darwinově evoluci přirozeným výběrem.

740 DARWIN, *The Descent of Man*, pp. 817–838; 867–881.

741 HAMILTON (1996: 47–48): „[...] for a gene to receive positive selection it is not necessarily enough that it should increase the fitness of its bearer above the average if this tends to be done at the heavy expense of related individuals, because relatives, on account of their common ancestry, tend to carry replicas of the same gene; and conversely that a gene may receive positive selection even though disadvantageous to its bearers if it causes them to confer sufficiently large advantages on relatives.“

nespřízněnými jednotlivci.⁷⁴² Vše, co teorie postrádala v preciznosti matematického vyjádření, úspěšně doplnila z jiných zdrojů. V sérii dnes již klasických počítačových simulací iterativní verze Vězňova dilematu⁷⁴³ se politickému vědci Robertu Axelrodovi ve spolupráci s již zmíněným Williamem Hamiltonem podařilo ukázat, že jednoduchá strategie navržená psychologem Anatolem Rapoportem nesoucí jméno „Něco za něco“ (*Tit-for-Tat*) porazila všechny ostatní. Strategie spočívala v tom, že program v prvním tahu volil kooperaci a ve všech dalších kopíroval chování spoluhráče, přičemž tento přístup dokázal porazit zejména nejruznější varianty „zlých“ strategií, které byly vytvořeny s cílem využívat (nebo spíše zneužívat) kooperativnější spoluhráče. Pozdější diachronní simulace ukázaly, že tato strategie je za určitých podmínek také evolučně stabilní.⁷⁴⁴

Úspěch Triverse spočíval v tom, že rozšířil sféru evolučně vysvětlitelných altruistických typů jednání za hranice jedinců s genetickou příbuzností, ale i kombinace Hamiltonova altruismu pokrevních příbuzných a Triversova recipročního altruismu stále nepokrývala celou množinu altruistického jednání, které můžeme u lidí pozorovat. Lidé totiž konají altruisticky i ve prospěch těch individuů, od nichž se žádného „oplocení laskavosti“ nedočkají, a to i v případě, že jsou si tohoto faktu velmi dobře vědomi. Pokrok ve vysvětlení tohoto typu jednání přinesl Richard Alexander, který jej řešil za pomoci konceptu *nepřímého* recipročního altruismu. Nepřímý reciproční altruismus (na rozdíl od Triversova *přímého* recipročního altruismu, který předpokládá vzájemnost pomoci mezi stejnými jednotlivci) spočívá v tom, že „oplocení dobročinnosti se očekává od někoho jiného než od jejího příjemce. Toto oplocení může přijít v podstatě od jakéhokoliv jednotlivce nebo skupiny jednotlivců v rámci společenství. Nepřímá reciprocita je spojena s reputací a [sociálním] postavením. Ústí v situaci, kdy je každé individuum v rámci sociální skupiny neustále znovu a znovu posuzováno na základě interakcí se všemi minulými i potenciálními hráči.“⁷⁴⁵

742 TRIVERS (2002: 21–23).

743 Iterativní verzi Vězňova dilematu definuje AXELROD (2006: 206–207) jako „two-player game in which each player can either cooperate (C) or defect (D). If both cooperate, both get the reward R. If both defect, both get the punishment P. If one cooperates and the other defects, the first player get the sucker's payoff, S, and the other gets temptation, T. The payoffs are ordered $T > R > P > S$, and satisfy $R > (T+S)/2$. [...] each move is worth less than the move before, by a factor of w , where $0 < w < 1$. Therefore in the iterated game, the cumulative payoff to either of two players who always cooperate with each other is $R + wR + w^2R \dots = R/(1-w)$ “.

744 Pro detailní popis simulací viz AXELROD (2006). TRIVERS (2002: 53) v jedné retrospektivní esejí napsal, že „the paper [*scil.* Axelrodův a Hamiltonův článek o této strategii] had almost biblical proportions, since it 'proved' non-kin cooperation not only possible, but, under certain conditions, stable“. HENRICH – HENRICH (2006: 230) ovšem uzavírají, že strategie „Něco za něco“ není natolik robustní, jak se dříve mohlo zdát. Další průběh počítačových simulací iterativní verze Vězňova dilematu popisuje např. RIDLEY (1997: 75–80).

745 ALEXANDER (1987: 85): „[...] the return is expected from someone other than the recipient of the beneficence. This return may come from essentially any individual or collection of individuals in the

Altruistické jednání ve prospěch jednotlivců, kteří nejsou ani geneticky příbuzní, ani nemohou prokázat pomoc oplátnit, pak slouží jako reklama svého druhu (*costly signalling*), resp. jako demonstrace hojnosti prostředků daného jednatelce a jeho připravenosti ke kooperaci. Izraelská manželská dvojice biologů, Amotz a Avishag Zahavi, tento koncept dále rozpracovali a pojmenovali ho termínem „princip hendikepu“ (*handicap principle*). Ve stručnosti jej popisují následujícím způsobem: „Mrhání [prostředky] dává smysl, protože mrháním jednotlivec nezvratně dokazuje, že má dostatek prostředků, aby jimi mrhal dál. Investice – tedy samotné mrhání – je právě to, co činí tuto reklamu důvěryhodnou.“⁷⁴⁶ Evoluční náklady, které individuum vydává na altruistické jednání, přinášejí plody v podobě zvýšené pozitivní reputace, která následně zvyšuje možnost přímé kooperace, o které již Trivers prokázal, že je prospěšná pro všechny zúčastněné a u některých druhů (včetně toho našeho) také zvyšuje šance samců v kontextu sexuální selekce ze strany samic.

Všechny výše uvedené teoretické principy se nakonec podařilo formalizovat⁷⁴⁷ a větší část zde popsanych výzkumů popularizoval Richard Dawkins pro širší vědeckou i laickou veřejnost ve své mimořádně vlivné knize *Sobecký gen* (*The Selfish Gene*, první vydání 1976).⁷⁴⁸ Jestliže budeme výše nastíněný vývoj hodnotit prizmatem role evoluční teorie při vysvětlení morálního jednání, zdá se být prokázáno mimo veškerou pochybnost, že altruistické jednání neohrožuje ani nevyvrací evoluční teorii. Je tomu spíše naopak, mnoho podob altruistického jednání lze vysvětlit právě díky ní. Pokud ovšem hodnotíme tento vývoj prizmatem vztahu evoluční teorie a lidské morálky, zdá se, že altruismus (jako jeden ze základních stavebních kamenů morálky) se nepodařilo pouze vysvětlit (*to explain*), ale spíše „odvysvětlit“ (*to explain away*). To, co se na první pohled zdálo být altruistickým jednáním, je nyní průměrně zábavné divadlo, ve kterém vystupují nic netušící individua, která svůj part hrají tak, jak jim to diktují jejich sobecké geny, jejich miniaturní genetičtí hlavouni.

William Hamilton, který sehrál v tomto vývoji vůdčí roli, si při retrospektivním zhodnocení svých článků na toto téma povzdechl, že „jejich četba u mnoha lidí,

group. Indirect reciprocity involves reputation and status, and results in everyone in a social group continually being assessed and reassessed by interactants, past and potential, on the basis of their interactions with others.“

746 ZAHAVI – ZAHAVI (1997: 229): „Waste can make sense, because by wasting one proves conclusively that one has enough assets to waste more. The investment – the waste itself – is just what makes the advertisement reliable.“

747 Poměr náklady/užitek (c/b) vyjádřen prostřednictvím individuální *fitness* musí být (1) menší než koeficient genetické spřízněnosti (r) u *příbuzenské selekce*; (2) menší než míra pravděpodobnosti opětovného setkání dvou jednotlivců (w) u *příмого recipročního altruismu*; (3) menší než pravděpodobnost, že reputace daného individua je známá ostatním členům populace, se kterými interaguje (q) u *nepríмого recipročního altruismu*, viz NOWAK (2006).

748 DAWKINS (2006a).

možná dokonce u většiny, vyvolává okamžité automatické přání, aby zmizely jak důkazy, tak tato myšlenka samotná^{.749} Charakterizace přírody jako kruté síly ne-tečné k utrpení a bolesti nebyla přepsána ani přemalována. George C. Williams, další z biologů, kteří se významnou měrou zasloužili o moderní neodarwinistickou syntézu, si v diskuzi autorů považujících přírodu za benigní sílu poznamenal, že „biologie by byla schopna dospět rychleji v kultuře, ve které by nedominovala židokřesťanská teologie a romantická tradice“^{.750} Své hluboké přesvědčení o vztahu přírody a morálky shrnuje Williams v esaji příznačně nazvaném *Matka příroda je darebná stará čarodějnice* (*Mother Nature is a Wicked Old Witch*), v níž přejímá již zmíněné Huxleyho stanovisko téměř *verbatim* a jeho volání do zbraně proti nemorální přírodě mu slouží za úvodní citaci^{.751} Richard Dawkins dochází ke stejnému závěru: „Má-li zde na závěr být vysloveno morální poučení, pak zní, že musíme své děti učit být altruisty, neboť nemůžeme spoléhat na to, že je to součást jejich biologické přirozenosti.“^{.752} Závěrečná slova první edice *Sobeckého genu* pak přímo vyzývají „vzepřít [se] našim stvořitelům“ a „vzbouřit [se] proti tyranii sobeckých replikátorů“^{.753} Navzdory obrovskému pokroku v porozumění evolučním principům lidského altruismu, které sám poutavě popisuje, se Dawkins nachází na stejném místě, na jakém stál Huxley téměř jedno století před ním. Jak si všímá Daniel Dennett, „od samého počátku existovali lidé, kteří se domnívali, že Darwin vypustil do světa tu nejhorší příšeru: nihilismus“^{.754} Jakkoliv Dennett přímo neodkazuje na svého blízkého přítele Dawkinse, je zřejmé, že pro posledně jmenovaného (stejně jako pro Huxleyho nebo Williamse) navzdory vývoji popsanému v této sekci stojí morálka a evoluční teorie pořád v nesmiřitelné opozici. Domnívám se, že tuto podivuhodnou situaci lze řešit definitorickým projasněním některých centrálních pojmů.

749 HAMILTON (1996: 14): „In many people, perhaps even a majority, reading them leads to an instant automatic wish for both the evidence and the idea to go away.“

750 WILLIAMS (1966: 255): „[...] biology would have been able to mature more rapidly in a culture not dominated by Judeo-Christian theology and the Romantic tradition“.

751 WILLIAMS (1993).

752 DAWKINS (2006a: 139): „If there is a human moral to be drawn, it is that we must teach our children altruism, for we cannot expect it to be part of their biological nature.“ Přel. V. Kopský.

753 DAWKINS (2006a: 201): „turn against our creators“ [...] „rebel against the tyranny of the selfish replicators“.

754 DENNETT (1995: 18): „From the outset, there have been those who thought they saw Darwin letting the worst possible cat out of the bag: nihilism.“

6.3 Sobecké geny

„Sobecký gen“ měl být původně pouze užitečnou metaforou, stal se ale něčím víc. V důsledku nedostatečného rozlišování mezi geny a individui, které ostatně sám Dawkins přiznává v nové předmluvě při příležitosti vydání *Sobeckého genu* po třiceti letech,⁷⁵⁵ se rozšířila představa přírody, která produkuje stvoření sobecká až na kost. Jak hluboce je tato představa zakořeněna, lze ukázat třeba na příkladu klíčové postavy pro formulaci evolučního přístupu k etice, již je Jonathan Haidt. Když Haidt mluví o náboženství, na jednom místě uvádí následující: „Tím, že náboženství umožnilo našim předkům, aby cítili a konali tak, jakoby byli součástí jednoho těla, omezilo vliv individuální selekce (která vede jednotlivce k tomu, aby byli sobečtí) a uvedlo na scénu síly skupinové selekce (která vede jednotlivce k tomu, aby konali pro dobro své skupiny).“⁷⁵⁶ Pokud odhlédneme od potíží spojených s koncepcí „skupinové selekce“,⁷⁵⁷ „individuální selekce“, o které zde Haidt mluví, zajisté nečiní *individua* sobeckými. Individuální selekce činí individua altruistickými, ovšem tato tendence je neustále vyvažována sklony k egoismu a nepotismu.

Problém spočívá v tom, že význam slov „sobecký“ a „altruistický“ tak, jak jsou běžně používána v přirozeném jazyce, s sebou nese a zahrnuje intencionalitu a motivaci. Současně se ale tytéž pojmy používají v teoretické biologii, v níž označují chování, které v době jeho provedení zvyšuje nebo snižuje inkluzivní *fitness*. Proto je zcela nezbytné ustavit a dodržovat konkrétní terminologický úzus a rozlišovat mezi proximální motivací altruistického jednání (a tato motivace vyrůstá z emocí) a konečnými důsledky pro *fitness* daného individua.⁷⁵⁸ V opačném případě máme sklon dopouštět se chybného závěru, který směšuje „přírodu“ a „individua“ a předpokládá, že „přirozený výběr jakožto krutý a nemilosrdný proces eliminace musí nutně utvářet bytosti, které jsou samy kruté a nemilosrdné“.⁷⁵⁹ Matt Ridley

755 DAWKINS (2006a: ix).

756 HAIDT (2006: 235): „By making people long ago feel and act as though they were parts of one body, religion reduced the influence of individual selection (*which shapes individuals to be selfish*) and brought into play the force of group selection (*which shapes individuals to work for the good of their group*)“.

757 V 60. a 70. letech byla myšlenka skupinové selekce kritizována – a místy spíše vysmívána a parodována – téměř všemi biology zmíněnými v této kapitole a zůstává nadále kontroverzní, srov. např. RIDLEY (1997: 179); DAWKINS (2006a: *passim*); DE WAAL (2006: 16). Obhajobu skupinové selekce podávají zejména WILSON – SOBER (1994) a NOWAK (2011: 81–94).

758 I když autoři tuto distinkci uznávají, neexistuje žádná jednotná terminologie. ALEXANDER (1974: 336) rozlišuje „genotypové“ (*genotypic*) a „fenotypové“ (*phenotypic*) sobecké a altruistické jednání; DE WAAL (1996: 15), opíraje se o práci Eliotta Sobera, rozlišuje „vernakulární“ (*vernacular*) a „evoluční“ (*evolutionary*) egoismus, přičemž první jmenovaný se dotýká individuí a motivů, druhý jmenovaný genů a zvyšování *fitness*; HENRICH – HENRICH (2006: 221) rozlišují „proximální“ psychologickou úroveň a „ultimální“ evoluční úroveň. Všichni zmínění autoři mají přítom na mysli téměř stejnou věc.

759 DE WAAL (2006: 58): „since natural selection is a cruel, pitiless process of elimination, it can only have produced cruel and pitiless creatures“.

pak dochází ke stejnému závěru pozitivní formulací: Můžeme mít sobecké *geny* a být altruistická *individua* zároveň.⁷⁶⁰ Teoretické průlomové popsané výše vedly společně s dalšími faktory k výrazným změnám metodologie v kontextu studia náboženství a morálky. Jestliže se po větší část 20. století předpokládalo, že obě tyto domény (včetně jejich akademického zkoumání) jsou *sui generis*, a tudíž nepřístupné vědeckým postupům běžným v přírodních vědách, přičemž značná část badatelů zdůrazňovala, že evoluce přirozeným výběrem nemůže hrát roli v jejich vysvětlení, harvardský biolog Edward O. Wilson v roce 1975 svou zásadní prací *Sociobiologie* (*Sociobiology*) tyto často automaticky přijímané předpoklady zpochybnil.⁷⁶¹

6.4 Znovuobjevení lidské přirozenosti

Edward Wilson vystoupil razantně proti *sui generis* nárokům jak v oblasti náboženství, tak v oblasti morálky. Zavedl princip „konsilience“, která označuje ideál metodologické a konceptuální integrace přírodních a sociálních věd, přičemž toto sjednocení primárně předpokládá empirickou testovatelnost předkládaných hypotéz. Jakkoliv byla tato unifikace ve značné míře dosažena v oblasti přírodních věd, Wilson správně uvádí, že „u přírodních věd to bylo docela jednoduché – skutečnou výzvu představují sociální a humanitní vědy“.⁷⁶² Jakkoliv jsem se dosud zaměřoval na analýzu *sui generis* přístupu v oblastech studia náboženství a morálky, metodologický izolacionismus byl v průběhu 20. století propagován také v obecnější rovině pro sociální a humanitní vědy jako celek. Propast mezi humanitními a přírodními vědami se rozevřela do takových rozměrů, že Charles P. Snow, přírodní vědec, jenž se později stal také literátem, v polovině 20. století poznamenal, že on sám „se pohyboval mezi dvěma skupinami, jenž byly sice srovnatelné v inteligenci, identické v rase, nepříliš odlišné v sociálním zázemí a vydělávající přibližně stejnou mzdu – a které mezi sebou téměř úplně přestaly komunikovat a jejich intelektuální, morální a psychologické klima toho mělo tak málo společného, že když někdo přešel z Burlington House [sídlo britské *Royal Society*] anebo Jižního Kensingtonu [sídlo *Muzea vědy a přírodní historie*] do Chelsea [umělecké centrum Londýna], bylo to, jakoby překročil oceán.“⁷⁶³ Snow sice psal zejména o schizmatu

760 RIDLEY (1997: 20).

761 WILSON (2000).

762 WILSON (1998a: 72): „physical sciences have been relatively easy; the social sciences and humanities will be the ultimate challenge“.

763 SNOW (1993: 2): „For constantly I felt I was moving among two groups – comparable in intelligence, identical in race, not grossly different in social origin, earning about the same incomes, who had almost ceased to communicate at all, who in intellectual, moral and psychological climate had so little in common that instead of going from Burlington House or South Kensington to Chelsea, one might have crossed an ocean.“

mezi literárními vědci a přírodovědci, ovšem jeho závěry stran rozpůlení lidského poznání na „dvě kultury“ jsou aplikovatelné také na vztah přírodních a humanitně či sociálně zaměřených věd.

Filosofický základ této pozice položil v počátcích 20. století Wilhelm Dilthey. Domníval se, že „duchovní vědy“ (*Geisteswissenschaften*) a „přírodní vědy“ (*Naturwissenschaften*) musejí používat zcela odlišné metodologické postupy, aby úspěšně splnily svá zadání a své cíle.⁷⁶⁴ Tato teze ve 20. století sociální a humanitní vědy téměř cele ovládla, nemluvě o její specifické roli v religionistice. Vliv Diltheye na Franze Boase, který se po odchodu ze starého kontinentu stal jednou z vůdčích osobností americké antropologie, je zřejmý, ovšem Boas byl ještě ochoten alespoň připustit, že „podobnosti v chování člověka mohou vzniknout nezávisle v důsledku identity jeho mentální struktury“.⁷⁶⁵ Většina jeho současníků, žáků a následovatelů již tak otevřené názory nezastávala. Robert Lowie, další z významných osobností americké antropologie, jednoznačně prosazuje *sui generis* povahu kultury:

Culture is a thing *sui generis* which can be explained only in terms of itself. This is not mysticism but sound scientific method. The biologist, whatever metaphysical speculations he may indulge in as to the ultimate origin of life, does not depart in his workday mood from the principle that every cell is derived from some other cell. So the ethnologists will do well to postulate the principle, *Omnis cultura ex cultura*. This means that he will account for any given cultural facts by merging it in a group of cultural facts or by demonstrating some other cultural fact out of which it has developed.⁷⁶⁶

Kultura je záležitost *sui generis* a nemůže být vysvětlena jinak než sama sebou. Tohle není žádný mysticismus, ale řádná vědecká metoda. Ať si již biolog libuje v jakýchkoliv metafyzických spekulacích o prvotním původu života, při své každodenní práci se neodchyluje od principu, že každá buňka má svůj původ v nějaké jiné buňce. Etnologům bude jen ku prospěchu, pokud budou postulovat tento princip: *Omnis cultura ex cultura*. To znamená, že etnolog bude vysvětlovat jakákoliv kulturní fakta tím, že je zařadí do skupiny kulturních fakt, anebo ukáže, z jakých jiných kulturních fakt vzešla. (přel. J. Franek)

Příznačné pro tento postoj je pak důsledné odmítání jakékoliv koncepce „lidské přirozenosti“. Ruth Benedictová, jedna z Boasových studentek, např. píše v roce 1934 následující řádky:

Man is not committed in detail by his biological constitution to any particular variety of behaviour. The great diversity of social solutions that man has worked out in different cultures in regard to mating, for example, or trade, are all equally possible on the basis of his original

Biologické ustavení člověka jej nepředurčuje v žádném ohledu k nějaké specifické formě chování. Obrovská rozmanitost sociálních řešení, která lidé různých kultur vymysleli s ohledem na sexuální styk, nebo např. obchod, je ve stejné míře umožněna na základě původního

764 DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, pp. 4–21.

765 BOAS (1938: 167): „similarities between the behaviour of man [...] may arise independently on account of the sameness of the mental structure“.

766 LOWIE (1917: 66).

endowment. Culture is not a biologically transmitted complex.⁷⁶⁷

[biologického] obdaření [člověka]. Kultura není biologicky přenášený komplex. (přel. J. Franek)

Evropská tradice nebyla příliš odlišná, Émile Durkheim, který byl prvním akademickým profesorem sociologie, kopíruje téměř doslovně Lowieho:⁷⁶⁸

La société est une réalité *sui generis*; elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme, dans le reste de l'univers.⁷⁶⁹

Společnost je realitou *sui generis*, má své vlastní charakteristické rysy, s nimiž se jinde nesetkáváme a které ve stejné podobě nenajdeme nikde jinde ve vesmíru. (přel. P. Sadílková)

Jeden z nejvýznamnějších kulturních antropologů druhé poloviny 20. století, Clifford Geertz, formuluje základní premisu kulturního determinismu těmito slovy:

Most bluntly, it suggests that there is no such thing as a human nature independent of culture. Men without culture [...] would be unworkable monstrosities with very few useful instincts, fewer recognizable sentiments, and no intellect: mental basket cases. As our central nervous system – and most particularly its crowning curse and glory, the neocortex – grew up in great part in interaction with culture, it is incapable of directing our behavior or organizing our experience without the guidance provided by systems of significant symbols. [...] Without men, no culture, certainly; but equally, and more significantly, without culture, no men.⁷⁷⁰

Abych se vyjádřil zcela přímočaře, [tato teorie] naznačuje, že neexistuje nic takového, jako lidská přirozenost nezávislá na kultuře. Lidé bez kultury by byli nemožná monstra s velmi malým počtem užitečných instinktů, s ještě menším počtem rozpoznatelných pocitů a bez intelektu: mentální pomatenci. Náš centrální nervový systém, a zvláště jeho největší prokletí a sláva, tedy neokortex, vyrostl převážně v interakci s kulturou. Bez vodítka, které poskytují systémy význačných symbolů [kultura], by CNS nebyl schopen usměrňovat naše chování anebo organizovat naši zkušenost. [...] Bez lidí není kultury – jistě, ale rovněž platí, že bez kultury není lidí, a to je ještě důležitější. (přel. J. Franek)

Jestliže uvážíme, že „kultura nebyla v lidské sociální praxi před 150.000 lety mnohem silnějším faktorem než např. v sociální praxi šimpanzů bonobo a pavíánů“,⁷⁷¹ a přidáme k tomu poznatek, že anatomicky moderní *Homo sapiens* se objevuje přibližně před 300.000 až 200.000 lety,⁷⁷² můžeme se oprávněně ptát, jak

767 BENEDICT (2005: 14).

768 DURKHEIM (1960: 22).

769 DURKHEIM (1960: 22).

770 GEERTZ (1973: 49).

771 CHRUCHLAND (2011: 17): „culture was probably not a vastly greater factor in human social practices than in bonobo or baboon social practices, for example, until humans have been around for roughly 150,000 years“.

772 LIEBERMAN (2011: 530). Lieberman o několik stránek později (*op. cit.*, p. 553) dodává, že „the term ‘anatomically modern *Homo sapiens*’ is superfluous (unless you believe that some *H. sapiens* were not ‘anatomically modern’)“.

se vůbec tato „nemožná monstra“ vyvíjela a přežila až do dnešních dnů. I když odhlédneme od Geertzovy poněkud nabubřelé rétoriky, základní metodologická pozice kulturního determinismu, jež vydatně posílila také poststrukturalistická a postmoderní kritika vědeckého poznání,⁷⁷³ se stala teoretickým základem sociálních a humanitních věd a ještě na konci 20. století ji badatelé označují za „standardní model sociálních věd“ (*Standard Social Sciences Model*, SSSM).⁷⁷⁴ Sám Edward O. Wilson byl pro svoje názory považován za „rasistu, sexistu a imperialistického kapitalistu“, přičemž jeho *Sociobiologie* byla vnímána jako „pravičácký komplot a návod na soustavný útisk utiskovaných“.⁷⁷⁵ Kognitivně-evoluční přístup ke zkoumání morálky a náboženství čelil ve svých počátcích silnému odporu. Robert Frank, jeden z předchůdců evoluční etiky, uvádí, že on sám „v každém publiku vždy narazil na několik lidí, kteří zaujali nepřátelský postoj při pouhé zmínce o tom, že biologické síly hrají roli v lidském rozhodování“;⁷⁷⁶ Pascal Boyer za kognitivní religionistiku přidává stejnou zkušenost, když mluví o „rozšířeném odporu k tomuto typu argumentace v kulturní antropologii, která často považuje za samozřejmé, že ‚kultura‘ je autonomní úrovní skutečnosti, která nemůže být ‚redukována‘ na psychologické nebo biologické faktory“.⁷⁷⁷

Jak dokázal entomolog z Harvardu vyvolat dlouholetou zákopovou válku mezi přírodními a sociálními a humanitními vědami (příp. také mezi dvěma tábory *uvnitř* posledně zmíněných věd) a roznítit spor, který přetrvává do dnešních dnů? Jestliže spor poněkud zjednoduším, lze říci, že Wilson přednesl a hájil dvě konkrétní teze, přičemž obě byly nepřijatelné pro značnou skupinu badatelů působících v humanitních a sociálních vědách. Za prvé stejně tak, jako neexistuje „alternativní“ a „tradiční“ medicína, ale pouze medicína, která funguje (tzv. *evidence-based medicine*) a medicína, která nefunguje (a pak se nemá právo medicínou zvat),⁷⁷⁸ v teoreticko-metodologické oblasti neexistují žádné „přírodní“ a „sociální“ vědy, ale pouze teorie, které produkují empiricky testovatelné hypotézy a teorie, které

773 Srov. LYOTARD (1979). Kritické zhodnocení postmoderních útoků na vědecké poznání podávají zejména KOERTGE (1998); WEINBERG (2001); BOGHOSSIAN (2006); SOKAL (2008).

774 TOOBY – COSMIDES (1992: 23). WILSON (1997: 17) sardonicky dodává, že „the study of culture has in general produced two conclusions: first, culture is everything, nature nothing; and second, no universal moral rules exist in all cultures“.

775 WRIGHT (1995: 345): „a racist, a sexist, a capitalist imperialist [...] a right-wing plot, a blueprint for the continued oppression of the oppressed“. Podrobný popis téměř hysterických *ad hominem* reakcí na Wilsonovo dílo podává PINKER (2002: 108–112).

776 FRANK (1988: 44): „[I have] always encountered a few people in every audience who become hostile at the mere mention of biological forces playing a role in human choices“.

777 BOYER (1994: 295): „a widespread reluctance to this type of argument [*sc.* that evolutionary biology is an essential component for any prospects for understanding human behavior] in cultural anthropology, which often takes for granted that “culture” is an autonomous level of reality, which cannot be “reduced” to psychological or biological constraints“.

778 BAUSELL (2007).

takové hypotézy nejsou schopny předložit. Pokud tedy sociální a humanitní vědy produkují hypotézy, které nejsou testovatelné juxtapozicí vůči empirickým datům, řešením není soustavné odvolávání se na jejich *sui generis* povahu, ale konstrukce lepších hypotéz. Za druhé, Wilson při vši úctě k existencialistickým myslitelům tvrdí, že existence nepředchází esenci, a při vši úctě ke kulturním antropologům popírá, že by kultura byla nezávislá na biologickém ustrojení člověka. Tento chybný předpoklad, který se na kognitivní úrovni přetavil do behavioristické doktríny anti-mentalismu a na kulturní úrovni do teorie kulturního determinismu, je dle harvardského biologa nutné odmítnout a nahradit důsledným zkoumáním evoluční historie našeho druhu. Lidské bytosti ve Wilsonově pojmání jednoduše nejsou nekonečně tvárné kusy hlíny a jejich biologické založení významným způsobem utváří a omezuje možné podoby jednotlivých kulturních systémů.

Tyto obecné teze lze aplikovat jak na studium náboženství, tak na studium morálky, a sám Wilson tak učinil, i když jeho diskuse náboženství je i v lepším případě poněkud zjednodušující. S ohledem na oblast studia morálky Wilson pokládá základy přístupu, který později vykrytalizuje do podoby evoluční etiky.⁷⁷⁹ Lidská morálka je dle něj výsledkem komplexní interakce emocí a jejich vědomé reflexe, která posléze utváří axiologické standardy, jako hodnocení obsahující atributy „(morálně) dobrý“ a „(morálně) špatný“. Jestliže chceme pochopit podstatu našich morálních soudů, musíme identifikovat původ a funkční mechanismy emocí, které morálku zakládají. Pokud dále přijmeme tezi, že emoce jsou utvářené činností mozku a mozek samotný je pouze jedním z orgánů lidského těla, na který působí evolučně selekční tlaky, pak se z evoluční biologie stává nepostradatelný nástroj pro analýzu morálky.⁷⁸⁰ Wilson místy dokonce celkem radikálně požaduje, aby byla etika odejmuta z kompetence filosofů a naturalizována.⁷⁸¹ Co platí pro studium morálky, platí také pro studium náboženství: „Stejná argumentace, která včleňuje

779 HAIDT (2009: 280): „I think E. O. Wilson deserves more credit than he gets for seeing into the real nature of morality and for predicting the future of moral psychology so uncannily. He is in my pantheon, along with David Hume and Charles Darwin.“ HAIDT (2008: 69) dokonce tvrdí, že jeho sociálně-intuicionistický model je „essentially Wilson’s theory of moral judgment but with more elaboration on the social nature of moral judgment“.

780 Argument přibližně v této podobě je předestřen hned v prvním odstavci *Sociobiologie*, viz WILSON (2000: 3).

781 WILSON (2000: 562) doslova říká, že „it is time for ethics to be taken from the hands of philosophers and biologized“. Na jiném místě se WILSON (1998b: 62) vyjadřuje ještě ostřeji, když píše, že pochybuje o tom, zda „discussions of ethics should rest upon the freestanding assumptions of contemporary philosophers who have evidently never given thought to the evolutionary origin and material functioning of the human brain“. Filosofové se pochopitelně bránili, SINGER (2011: 68) naznačuje, že Wilson poněkud přehání, ovšem samotný Singer považuje (stejně jako Wilson) evoluční hledisko v etice za zcela nezbytné. De Waal se vyjadřuje poměrně nejasně, na jedné straně (DE WAAL 1996: 10–11) souhlasí se Singerem, na straně druhé na konci své práce *Good Natured* triumfálně oznamuje, že „we seem to be reaching a point at which science can wrest morality from the hands of philosophers“ (DE WAAL 1996: 218).

etickou filosofií do vědy, může vést také studium náboženství“,⁷⁸² přičemž náboženství ve Wilsonově interpretaci „vystalo na etickém základu a bylo používáno za účelem obrany morálních soudů“. ⁷⁸³

6.5 Metodologická konsilience

Rozhodné odmítnutí metodologického izolacionismu a přijetí základních premis Wilsonova konceptu metodologické konsilience lze doložit u nejvýznamnějších představitelů evoluční etiky a kognitivní teorie náboženství. Ani sociální a humanitní vědy v obecné rovině, ani etika a religionistika v rovině specifické, nemohou být *a priori* izolovány od ostatních vědeckých disciplín, protože zkoumají vysoce komplexní vzorce lidského chování. V souladu s touto premisou badatelé v oblasti evoluční etiky prohlašují, že „v návaznosti na sblížování dat z neurověd, evoluční biologie, experimentální psychologie a genetiky, a za předpokladu filozofického rámce konsilientního s těmito daty, teď můžeme smysluplně přistoupit k řešení otázky, odkud se berou hodnoty“,⁷⁸⁴ a vyjadřují naději, že „zkoumání naší morální přirozenosti již nebude vlastnictvím humanitních a sociálních věd, ale cesta sdílená s přírodními vědami“. ⁷⁸⁵ Tentýž vývoj směrem k interdisciplinární otevřenosti lze doložit také v případě kognitivní teorie náboženství. Její představitelé zdůrazňují „úzké spojení mezi přírodními a humanitními vědami“⁷⁸⁶ a jejich texty obsahují celé kapitoly nesoucí název *Směrem ke konsilinci (Towards a consilience)*.⁷⁸⁷ Interdisciplinarita navíc není pouze prázdnou proklamací,⁷⁸⁸ nýbrž ji lze doložit v praxi třeba profesním oborovým zázemím vůdčích osobností kognitivní teorie

782 WILSON (1998b: 64): „The same reasoning that aligns ethical philosophy with the science can also inform the study of religion“.

783 WILSON (1998a: 281): „emerged on an ethical basis and has been used to defend moral maxims“. Při vší úctě k Wilsonovi je tato teze – mírně řečeno – poněkud zjednodušující.

784 CHURCHLAND (2011: 3): „drawing on converging data from neuroscience, evolutionary biology, experimental psychology, and genetics, and given a philosophical framework consilient with the data, we can now meaningfully approach the question of where values come from“.

785 HAUSER (2006: 425): „Inquiry into our moral nature will no longer be the proprietary province of humanities and social sciences, but a shared journey with natural sciences.“

786 GEERTZ (2008a: 348): „intimate link between the natural and the human sciences“.

787 PYYSIÄINEN (2004: 21–27).

788 Již autoři jedné z prvních monografií kognitivního přístupu upozorňují (LAWSON – McCAULEY 1990: 8), že „themes in this book are likely to interest scholars from at least five different disciplines, viz., philosophy, religion, anthropology, psychology, and linguistics. We owe much to the work of researchers from each of those fields“. WHITEHOUSE (2004: 174) uvádí, že kognitivní přístup k náboženství je „of necessity, a cross-disciplinary project“, TREMLIN (2006: 174) mluví o „truly interdisciplinary profile“ této vědecké disciplíny. Nejinak je tomu u evoluční etiky, HAIDT (2001: 80) propaguje stejnou míru inkluze v diskusi sociálně-intuicionistického a racionalistického přístupu k etice: „All of the disciplines that study the mind should contribute to the debate.“

náboženství. Mimo religionistů nechybí antropologové, evoluční biologové, psychologové, filosofové, neurovědci nebo primatologové, pracující společně na sdílené teoreticko-metodologické platformě, jejíž vytvoření bylo možné pouze díky odmítnutí metodologického izolacionismu a *sui generis* přístupu.

Základní teoreticko-metodologické principy tohoto přístupu předpokládají, že jakýkoliv smysluplný pokus o vysvětlení náboženských a morálních fenoménů vyžaduje to, co Pascal Boyer nazval „bohatou psychologií“ (*rich psychology*).⁷⁸⁹ Její ustavení vyžaduje důsledné odmítnutí behavioristického omezení na zkoumání stimulu a odpovědi organismu na něj, které ve svých důsledcích znemožnilo vysvětlení sledovaných jevů prostřednictvím kognitivních a emocionálních mechanismů. K dispozici totiž byla pouze *tabula rasa* lidské mysli a obecný mechanismus učení (*general-purpose learning*). Max Friedländer pochopil nutnost analýzy mysli s ohledem na tak odlišný subjekt, jakým je studium umění, již v roce 1946, když prohlásil, že „umění je záležitostí mysli, z čehož plyne, že jakékoliv vědecké zkoumání umění bude psychologií. Může být také jinými věcmi, ale vždy bude také psychologií“.⁷⁹⁰ Podobně se vyjadřuje Steven Pinker, když v pozmeněné parafrázi slavného výroku Theodasia Dobzhanského uvádí, že „v kultuře vůbec nic nedává smysl, ledaže to postavíme do světla psychologie“.⁷⁹¹ V oblasti kognitivní teorie náboženství badatelé zdůrazňují, že „chyby tradičních vysvětlení náboženství jsou způsobené zaměřením na kulturu (náboženství) místo zaměření na psychologii (náboženské ideje), která náboženství zakládá a umožňuje“.⁷⁹² Pokud tedy připustíme, že emoční a kognitivní mechanismy sehrávají nezastupitelnou roli při utváření morálky a náboženství, je jistě důležité poznat původ těchto mechanismů. Pokud budeme předpokládat, že mysl, která tyto emoční a kognitivní mechanismy generuje, je sama produktem činnosti mozku,⁷⁹³ a zároveň platí, že lidský mozek, stejně jako kterýkoliv jiný orgán, vděčí za svou současnou podobu evoluci přirozeným výběrem a selekčním tlakům, pak je zřejmé, že na to, abychom mohli porozumět architektuře našeho mozku, musíme být schopni rekonstruovat jeho vývoj v kontextu evoluční historie našeho druhu. Zkrátka řečeno: Psychologie se musí stát evoluční psychologií.⁷⁹⁴

789 BOYER (1994: 286).

790 Tato citace uvozuje Gombrichovo slavné dílo *Art and Illusion*, odkud ji také přebírám, viz GOMBRICH (2000: 3): „Art being a thing of the mind, it follows that any scientific study of art will be psychology. It may be other things as well, but psychology it will always be.“

791 PINKER (1999: 210): „nothing in the culture makes sense except in the light of psychology“.

792 TREMLIN (2006: 146): „The flaws of traditional explanations of religion result from considering culture (religion) before the psychology (religious ideas) that makes it possible.“

793 PINKER (1999: 24): „[...] the mind is not the brain but what the brain does, and not even everything it does, such as metabolizing fat and giving off heat.“

794 Manifest tohoto přístupu představili TOOBY – COSMIDES (1992).

Analýza evolučního původu morálky a náboženství přinesla poněkud rozdílné výsledky. V oblasti evoluční etiky můžeme mluvit o rostoucím konsensu na tom, že mechanismy, které zakládají chování a které bychom předteoreticky mohli označit jako „morální“ (příp. „nemorální“), jsou v principu adaptivní. Jak uvádí Haidt, „morálka, stejně jako jazyk, je významná evoluční adaptace určená pro silně sociální druh, která je vestavěna do několika oblastí mozku a těla a kterou lze označit spíše za emergentní než za naučenou, jakkoliv také morálka vyžaduje vstupy a vliv konkrétní kultury“.⁷⁹⁵ S ohledem na oblast studia náboženství byla předestřena dvě možná řešení. První považuje náboženské systémy za adaptivní (podobně jako morální emoce),⁷⁹⁶ ovšem většina badatelů se kloní spíše k interpretaci, dle které je náboženství něco, co Stephen J. Gould nazval spandrem nebo „exaptací“,⁷⁹⁷ a co se v literatuře nejčastěji objevuje pod názvem „vedlejší produkt“ (*by-product*), tj. fenotypická charakteristika, která není adaptivní *per se*, ale vyvinula se jako sekundární výsledek nějaké jiné adaptivní charakteristiky. Dle tohoto názoru lze náboženství chápat jako neadaptivní výsledek interakce některých lidských kognitivních systémů, zvlášť „lidových teorií“ (*folk-theories*), teorie mysli a systémů na destrukci agentů.⁷⁹⁸

Jakkoliv je tato otázka otevřená další diskusi,⁷⁹⁹ obě konkurenční interpretace zcela jednoznačně dokládají význam evolučního myšlení ve studiu náboženství. Obě interpretace by navíc mohly přispět k řešení problematických otázek předestřených v této kapitole – pokud by náboženské systémy byly adaptivní, pak by evolučně nákladné jednání jednotlivce mohlo být vysvětleno jako obtížně falšovatelná (*hard-to-fake*) signalizace, která posiluje kooperaci uvnitř skupiny; pokud by náboženské systémy byly spandrem adaptivních kognitivních systémů, pak by evoluční náklady s nimi spojené byly vyváženy užitekem, který individuum sklízí prostřednictvím těchto adaptivních kognitivních systémů. Odmítnutí behavioristické metodologie společně s evolučním přístupem k vysvětlení morálního a náboženského chování mělo významné důsledky také s ohledem na koncept „lidské přirozenosti“, která byla tak důrazně odmítnuta jak filosofickými existencialisty, tak kulturními

795 HAIDT (2001: 826): „[...] morality, like language, is a major evolutionary adaptation for an intensely social species, build into multiple regions of the brain and body, that is better described as emergent than as learned yet that requires input and shaping from a particular culture“.

796 WILSON (2002: *passim*) chápe náboženská seskupení jako adaptivní jednotky za použití skupinové selekce; BERING (2006) se domnívá, že alespoň některé náboženské zkušenosti mají adaptivní charakter; SOSIS (2009) se pokouší zavést „religion-as-adaptation“ jako plauzibilní alternativu vůči „religion-as-by-product“.

797 GOULD – LEWONTIN (1979).

798 BOYER (2003); PYYSIÄINEN – HAUSER (2009: 108) zastávají smířlivé stanovisko, když uvádějí, že „although religion did not originally emerge as a biological adaptation, it can play a role in both facilitating and stabilizing cooperation within groups, and as such, could be the target of cultural selection“.

799 Přehled jednotlivých evolučních přístupů včetně základních charakteristik pro individuální vs. skupinovou adaptaci podává KUNDT (2014, zejména pp. 58–67).

antropology. James Wilson je přesvědčen o tom, že „morální a politická filosofie musejí začít tvrzením o lidské přirozenosti [...] nemůžeme utéct před faktem, že máme přirozenost, tj. množinu charakteristických vlastností a predispozic, které vytyčují hranice pro to, co můžeme dělat“;⁸⁰⁰ v nedávno publikované práci osvětlující evoluční počátky morálky na základě „sociální selekce“ Christopher Boehm podává stejnou myšlenku v poněkud lakoničtější podobě: „Lidé mají morálku, protože jsme tak geneticky naprogramováni.“⁸⁰¹

Jakkoliv kognitivní teorie náboženství zdůrazňovala ve svých počátcích spíše kognitivní mechanismy bez odkazu na jejich evoluční původ (což se odráží i v názvu samotného přístupu),⁸⁰² brzy se ukázalo, že evoluční perspektiva je nevyhnutelná, protože právě evoluce utvořila lidské kognitivní struktury do jejich dnešní podoby.⁸⁰³ Na tomto místě je nutné zdůraznit, že teoretická východiska evoluční etiky a kognitivní teorie náboženství netvrdí, že by snad lidé byli nějakým způsobem „geneticky determinováni“ k tomu, aby si osvojili konkrétní podobu náboženství nebo morálky bez interakce s kulturním prostředím, jakkoliv často se tento podsunutý argument (*strawman fallacy*) v diskuzích objevuje.⁸⁰⁴ Sociobiologové (a později evoluční psychologové) nikdy netvrdili, že „kultura“ nehraje významnou roli ve vysvětlení morálních a náboženských fenoménů. Spíše pouze zdůrazňují, že podoba kultury je význačně omezována evolučně utvořenou mentální architekturou a studium této architektury je nezbytným předpokladem adekvátního vysvětlení fenoménů morálky a náboženství.⁸⁰⁵ To dokládají také četné metafory, které badatelé kognitivně-evoluční proveniencie používají k osvětlení svých základních metodologických východisek. Robert Frank používá metaforu gyroskopu, kde „role přírody spočívá v tom, že nás obdařila schopností, která odpovídá gyroskopu v klidovém stavu; role kultury je roztočit jej a určit jeho orientaci“;⁸⁰⁶ Scott Atran používá metaforu přírodního kanálu (*conduit*) a uvádí, že stejně jako přirozený kanál usměrňuje vodu po dešti do svého koryta, tak „evoluční charakter krajiny lidstva významně omezuje množství možných náboženských projevů do struktur, které se

800 WILSON (1997: 235): „Moral and political philosophy must begin with a statement about human nature [...] we cannot escape the fact that we have a nature – that is, a set of traits and predispositions that set limits to what we may do [...].“

801 BOEHM (2012: 98): „Humans are moral because we're genetically set up to be that way.“

802 LAWSON – McCAULEY (1990: 184) třeba uvádějí, že oni sami „rejected nativist accounts of the universal principles underlying religious ritual systems“, ale s ohledem na další vývoj disciplíny téměř prorocky dodávají, že „it would be premature at best to hold that biology is irrelevant“.

803 Dvě zásadní syntetizující monografie kognitivní teorie náboženství z přelomu nového tisíciletí již mají slovo „evoluce“ přímo v názvu, srov. BOYER (2001); ATRAN (2002).

804 Viz zejména LEWONTIN – ROSE – KAMIN (1984), kteří se u své kritiky sociobiologie vůbec nesnaží zastírat spíše než vědecká východiska ta politická a ideologická.

805 SPERBER (1996).

806 FRANK (1988: 64–65): „nature's role is to have endowed us with a capacity that is much like a gyroscope at rest; and that culture's role is to spin it and establish its orientation“.

vždy zdánlivě znovuobjevují během historie a skrze různá společenství“;⁸⁰⁷ Marc Hauser používá lingvistickou analogii s Chomského teorií principů a parametrů, v níž lidská přirozenost stanovuje základní principy akvizice a transmise náboženských a morálních idejí a kultura následně doladuje jednotlivé parametry;⁸⁰⁸ pro Christophera Boehma se pak jednoduše „kulturní rukavice nasazuje na genetickou ruku tak, aby seděla“.⁸⁰⁹ Tento metodologický přístup tedy přijímá empiricky doloženou interkulturní variabilitu společně s konceptem sdílených dispozic, které rozsah této variability omezují.

Podporu pro tyto teoreticko-metodologické teze lze hledat např. v etologii, vývojové psychologii a neurovědách. Zdá se totiž, že některé základní stavební kameny lidských morálních systémů (kooperace, smysl pro spravedlivou distribuci prostředků apod.) se objevují již u vyšších primátů a jakkoliv snahy identifikovat u zvířat „náboženské chování“ považují za nepřilíš přesvědčivé, někteří badatelé se vydali i tímto směrem.⁸¹⁰ Další podporu pro existenci vrozené množiny dispozic pro nabytí morálních zásad a utváření konceptů kontra-intuitivních agentů poskytuje vývojová psychologie.⁸¹¹ Základní argument by se dal rekonstruovat následovně: Děti jsou na světě příliš krátce na to, aby u nich proběhla řádná a vědomá „akulturace“ nebo aby vůbec plně rozuměly náboženským a morálním konceptům (dalo by se tedy říci, že jsou pod-determinovány kulturou), přesto vykazují ojedinělou sensitivitu pro morální smysl a akvizici náboženských idejí. Pokrok v neurovědách a zejména v zobrazovacích technologiích pak otevírá možnosti integrace studia náboženství a etiky s neurovědami, jak dokládají publikace věnované „neuroetice“⁸¹² či „neuroteologii“.⁸¹³ Za nejdůležitější lze pak považovat to, že metodologické standardy v evoluční etice a kognitivní religionistice zahrnují

807 ATRAN (2002: 11): „humankind’s evolutionary landscape greatly reduces the many possible sources of religious expression into structures that seem always to reappear across history and societies“.

808 HAUSER (2006: 72–74). CHOMSKY (1995: 25–26) popisuje svůj přístup následovně: „The P&P approach aims to reduce descriptive statements to two categories: language-invariant, and language-particular. The language-invariant statements are principles (including the parameters, each on a par with a principle of UG); the language-particular ones are specifications of particular values of parameters“, přičemž dodává, že „the parametric option available appears to be quite restricted“. Stejně tak bychom v doméně morálky a náboženství našli invarianty, které jsou sdíleny na hloubkové úrovni všemi náboženskými a etickými systémy (např. kontra-intuitivní bytosti nebo zákaz vnitřně neregulovaného zabíjení v rámci skupiny), zatímco kulturní prostředí dodává konkrétní parametry těchto principů (jak konkrétně kontra-intuitivní bytosti vypadají, resp. podmínky, jejichž splněním se zabíjení povoluje).

809 BOEHM (2012: 237): „cultural glove fits the genetic hand“.

810 GUTHRIE (1993: 52) např. popisuje pozorováními šimpanzů, kteří reagovali na přicházející bouřku gestikulací, jež naznačuje hrozbu. Guthrie se domnívá, že by to mohlo znamenat, že šimpanzi považují bouřku za „animate“, což je pro něj prekurzorem náboženského chování. HARROD (2009) učinil pokus definovat náboženství tak, aby byla definice aplikovatelná i na zvířata.

811 BARRETT (2012) shrnuje stav bádání pro náboženství; BLOOM (2013) pro morální jednání.

812 FARAH (2010).

813 McNAMARA (2009).

požadavek důsledné empirické testovatelnosti předkládaných hypotéz. Jak se lze dočíst v jedné ze syntetizujících prací pro kognitivní religionistiku, „kognitivní věda o náboženství se musí opírat o empirické pozorování a data z provedených experimentů“.⁸¹⁴ Tento princip se v přírodních vědách zdá být téměř triviálním a rozumí se sám sebou, ovšem po větší část 20. století tomu tak na poli dvou zde zkoumaných disciplín zdaleka nebylo.

6.6 Závěr: Návrat explanace

Navzdory tomu, že základní premisy teoreticko-metodologického programu kognitivní teorie náboženství a evoluční etiky byly formulovány pouze v posledních třech dekádách, oba vědecké programy zaznamenaly téměř exponenciální růst (vyjádřený třeba počtem publikací nebo vznikem mnoha periodik zaměřených na tyto přístupy). Scott James s ohledem na evoluční etiku říká, že „ať již je to pro dobro věci nebo k její škodě, proces „biologizace“ etiky je zahájen“;⁸¹⁵ Tom Lawson poznamenal již v roce 2006, že kognitivní teorie náboženství „již není zábleskem v oku jejich prvních zakladatelů“, nýbrž „zavedený a stále důležitější program vědeckého zkoumání“.⁸¹⁶ Metodologická konsilience, důraz na možnost empirického ověřování hypotéz, evoluční vysvětlení kognitivní architektury, znovuobjevení „lidské přirozenosti“ a z toho vyplývající vyvážená pozice v debatě o roli přirozenosti a výchovy (*nature-nurture debate*), nutnost doplnění hermeneutických přístupů kauzální explanací – to všechno se stalo nezbytnou výbavou pro vysvětlení lidské morální a náboženské zkušenosti. Stejně tak, jako Sókratés, slovy Cicerona, „povolal filosofii zpět z nebes [na zemi]“ (*philosophiam devocavit e caelo*),⁸¹⁷ kombinovaná snaha evoluční etiky a kognitivní teorie náboženství povolala morálku a náboženství zpět z jejich transcendentních výšin, kontextualizovala je v evolučním rámci vývoje našeho druhu a integrovala jejich studium s ostatními obory vědeckého poznání.

Na základě výše uvedené analýzy je zřejmé, že kognitivní teorie náboženství náleží plně k naturalistickému paradigmatu v religionistice, protože se pokouší náboženství reduktivně vysvětlit prostřednictvím identifikace kognitivních mechanismů a výslovně odmítá metodologický izolacionismus a *sui generis* přístup uplatňovaný protekcionistickým paradigmatem. Srovnání s vývojem teoreticko-metodologických stanovisek v etice umožnilo doložit interdisciplinární povahu kognitivní

814 ANDERSEN (2001: 275): „cognitive science of religion must rely on empirical observation and data from actual experiments“.

815 JAMES (2011: 208): „For good or ill, the process of “biologizing” ethics is under way [...]“.

816 Viz TREMLIN (2006: xi): „no longer a gleam in the eye of its earlier visionaries [...] established and an increasingly substantial program of scientific inquiry“ (Lawson je autorem úvodu k této práci).

817 CICERO, *Tusculanae disputationes* 5.4.10.

revoluce, ovšem z hlediska cílů této práce slouží také jako doklad dekonstrukce epistémického odůvodnění *per hominem*. V předchozí kapitole bylo ukázáno, že téměř všichni autoři hlásící se k fenomenologii náboženství předpokládají, že badatel musí být sám věřící, a dále, že konečný verdikt ohledně pravdivosti nebo nepravdivosti propozic vztahujících se k náboženství mohou vyhlásit pouze věřící konkrétního zkoumaného náboženství. Instruktivní bude na tomto místě zmínit alespoň dvě studie evoluční etiky, které se přímo vztahují k tomuto problému, obě publikované v přelomovém roce 2001.⁸¹⁸

V první studii se Jonathan Haidt po přečtení krátkého příběhu ptal testovaných subjektů na zdánlivě banální otázku, které měly osvětlit jejich postoj ke konkrétní hypotetické situaci vzbuzující morální reakci, jíž byl jednorázový milostný poměr mezi sourozenci.⁸¹⁹ Nepřekvapí, že většina testovaných subjektů vyjádřila morální nesouhlas s tímto konáním, jádro testu ovšem spočívalo v tom, že účastníci výzkumu byli experimentátorem vyzváni, aby své stanovisko také zdůvodnili. Téměř nikdo z testovaných subjektů nebyl schopen podat konzistentní racionální odůvodnění svého nesouhlasu s incestním intimním stykem, protože většinově se odvolávali na hrozbu genetických defektů u dítěte (ačkoliv v příběhu bylo explicitně řečeno, že oba aktéři použili ne jednu, nýbrž dvě metody kontracepce) nebo na možné negativní důsledky pro jejich další emoční vývoj (ačkoliv jim bylo výslovně řečeno, že v modelovém příkladu to pro oba sourozence byla příjemná zkušenost a jejich vzájemný vztah se tím pouze utužil). Mnozí účastníci studie byli zcela zaskočení (Haidt tento stav označuje termínem *moral dumbfounding*), a ačkoliv nedokázali svou pozici racionálně odůvodnit, trvali na tom, že popsané jednání je z morálního hlediska nepřipustné.

Ve druhé studii Joshua Greene s kolegy testované subjekty konfrontoval se dvěma různými scénáři konkrétní situace vyžadující morální souhlas nebo nesouhlas, jejichž výsledek byl ovšem identický.⁸²⁰ V obou případech měly testované subjekty rozhodnout, zda je morálně přípustné odklonit vozík řítící se na skupinu pěti lidí, které bez vnějšího zásahu usmrtí, za cenu jednoho lidského života. V prvním případě lze změnit dráhu vozíku odkloněním za pomoci páky, která prohodí výhybku a změni dráhu vozíku ze své původní dráhy na kolej, kde stojí jeden člověk. V druhém případě musel testovaný subjekt zastavit vozík svržením oběžního člověka z mostu nad tratí. Většina testovaných subjektů považovala první scénář za morál-

818 HAIDT (2009: 280) v retrospektivě uvádí, že rok 2001 byl „a tipping point – a year when the zeitgeist shifted away from the study of moral reasoning and decisively towards the multi-disciplinary study of moral emotions and intuitions“. GREENE (2003: 847) o dva roky později ohlašuje „growing consensus“; SINGER (2011: xi) v nové předmluvě ke své práci *Expanding Circle* uvádí: „It is now generally accepted that the roots of our ethics lie in patterns of behavior that evolved among our prehuman ancestors, the social mammals, and that we retain within our biological nature elements of these evolved responses.“

819 HAIDT (2001).

820 GREENE *et al* (2001).

ně přípustný, druhý scénář za morálně nepřípustný, navzdory tomu, že z hlediska racionální kalkulace mají oba scénáře stejný výsledek, totiž záchranu pěti životů za cenu jednoho. Inovativním prvkem Greenovy studie ovšem bylo použití funkční magnetické rezonance, která v druhém případě (svržení člověka z mostu) zaznamenala u subjektů zvýšenou aktivaci mozkových center asociovaných s emocemi.

Teoretické pozice Haidta a Greena jsou ve všech podstatných rysech stejné – drobný rozdíl spočívá pouze v tom, že dle Greena racionální usuzování v otázkách morálky hraje významnější roli, než připouští Haidt.⁸²¹ Základní teoretické teze modelu sociální intuice by se daly shrnout následovně: Proces rozhodování v morálních otázkách je u lidí primárně (ovšem nikoliv výlučně!) záležitostí automatického, nevědomého procesu založeného na evolučně získaných morálních emocích. V konkrétní sociální situaci tedy lidé pociťují odpor nebo souhlas na základě jejich morálních intuic – morální argumentace a proces zdůvodňování morálních pozic je *post hoc*, druhotný, a zaměřený na obhajobu pozice, kterou daný jedinec většinou zastává „automaticky“. Haidt sice nepopírá, že k procesu racionálního vyhodnocení jednotlivých morálních dilemat někdy dochází,⁸²² tvrdí však, že reálný vliv na proces a výsledek morálního rozhodování má pouze ve velmi omezených a dobře definovatelných situacích.⁸²³

Podobný závěr lze formulovat také pro studium náboženství. Jak již bylo zmíněno v předchozí kapitole, v 70. letech postupně rostl v rámci akademické komunity odpor vůči moderní verzi epistémického odůvodnění *per hominem*. Autoři jako např. Ugo Bianchi, Zwi Werblowsky nebo Michael Pye se postavili proti podmínce podřizovat interpretace náboženství věřícím a ke stejnému závěru dochází (ovšem již za empirické podpory dat) také kognitivní teorie náboženství, a to zejména v otázce rituálu. To samozřejmě neznamená, že by sebe-pochopení významu a smyslu rituálu náboženskými aktéry nebylo pro religionistiku důležité a v tomto ohledu lze souhlasit s Radkem Chlupem, který sice připouští, že „mnohé aspekty náboženství, jako například rituál, zkratka fungují, aniž by věřící dokázali vysvětlit jak“, ale doplňuje, že to „jistě neznamená, že bychom v takovémto případě museli rezignovat na rozumění a vydat se cestou redukcionistického (od)vysvětlování“.⁸²⁴ Vydat se cestou redukcionistického (od)vysvětlování však nutně neznamená rezignovat na rozumění, znamená to podat výklad zkoumaného jevu na jiné úrovni. Naturalistický přístup nepopírá význam rozumění, ale staví se proti tezi, že prá-

821 GREENE – HAIDT (2002: 522); HAIDT (2009: 281).

822 HAIDT (2001: 829) výslovně uvádí, že SIM není anti-racionalistický model. HENRICH – HENRICH (2006: 224) považují exkluzivistická vysvětlení (ať již jsou evoluční, nebo kulturní), za přežitá a neproduktivní.

823 HAIDT (2001: 822): „when the person has adequate time and processing capacity, a motivation to be accurate, no a priori judgement to defend or justify, and when no relatedness or coherence motivations are triggered.“

824 CHLUP (2015: 451).

vě rozumění by mělo být jedinou možnou modalitou religionistického bádání. V návaznosti na dřívější kritiku náboženského symbolizmu a odhalování „smyslu“ náboženských úkonů, kterou podal Dan Sperber,⁸²⁵ se nedostatečnosti hermeneutiky a *verstehen*-přístupu protekcionistického paradigmatu věnoval zejména Pascal Boyer. Boyer dokládá, že má pouze omezený smysl ptát se po významu a smyslu nějakého konkrétního rituálu, protože rituály nemají povahu explicitních tvrzení⁸²⁶ a samotní účastníci náboženského rituálu podávají často zcela nekoherentní vysvětlení:

In most human groups people have all sorts of rituals but no good explanation of why they should be performed, especially of why they should be performed in the specific way prescribed. [...] You can associate a vast number of notions with each ritual action and still have no clear justification for performing *this* action rather than that. Which is why people's exegesis of their own rituals is often vague, circular, question-begging, mystery-ridden and highly idiosyncratic.⁸²⁷

Ve většině lidských skupin mají lidé množství různých rituálů, ale žádné dobré vysvětlení, proč by je měli vykonávat a zvláště, proč by je měli vykonávat specifickým předepsaným způsobem. Každé rituální akci lze přiřadit obrovské množství významů a stále to nebude dostatečné pro jasné vysvětlení, proč vykonat *tuto* akci spíše než nějakou jinou. To je také důvodem, proč je exegeze, kterou lidé u svých vlastních rituálů uplatňují, často vágní, kruhová, plná nejasností a vysoce idiosynkratická. (přel. J. Franek)

Zde nastíněná interpretace fenoménu morálky a náboženství také zakládá nové možnosti, jak přehodnotit jejich vzájemný vztah. Viděli jsme, že pro Goulda (a pro mnohé další) náboženství a morálka jaksi přirozeně „patří k sobě“. Kognitivně-evoluční perspektiva spíše ukazuje, že toto automatické párování by mělo být přehodnoceno. Marc Hauser uvádí, že „sňatek mezi náboženstvím a morálkou není pouze vynucený, ale není vůbec nutný, a dožaduje se rozvodu“,⁸²⁸ výsledky nového přístupu poněkud překvapivě ukazují, že jestliže se doposud mělo za to, že náboženství funduje morálku, skutečný stav věci může být zcela opačný: „Náboženství nezakládá morálku (jak bychom se mohli domnívat) – spíše jde o to, že naše intuitivní morální myšlení způsobuje, že některé náboženské koncepty lze snadněji

825 SPERBER (1975).

826 BOYER (1994: 194): „To push the method to its extreme, we are led to analyze rituals as expressing religious statements in spite of the fact that they consist of actions. This should be enough to show that the notion of “meaningful actions” cannot be sufficient as an anthropological description of religious ritual. For, even if rituals convey religious statements, it would remain to explain why these are couched in the ambiguous, indirect idiom of actions rather than directly state.“

827 BOYER (2001: 232–233). Pro přehled kognitivních teorií rituálu viz JEROTIJEVIĆ – MAŇO (2014), kteří docházejí k závěru (*op. cit.*, p. 162), že starší „teoretická východiska a metodika neumožňovaly odhalit příčiny toho, proč se lidé v rituálních aktivitách vlastně angažují, a jejich explicitní výpovědi nemohly poskytnout relevantní odpovědi ani na otázku, jak lidé o těchto aktivitách uvažují, ani jakým způsobem účast na rituálech ovlivňuje další jednání člověka.“

828 HAUSER (2006: 421–422): „marriage between morality and religion is not only forced but unnecessary, crying out for a divorce“.

nabývat, uchovávat a sdílet s ostatními.⁸²⁹ Na tomto místě není možné detailně zpracovat nové přehodnocení vztahu morálky a náboženství, avšak pro cíle této práce bylo spíše podstatným ukázat, jakým způsobem se dále vyvíjela teorie a metodologie studia náboženství, a to zejména v podobě kognitivní teorie náboženství, která se svým přístupem vrací k naturalistickému paradigmatu v religionistice. Analogický vývoj v oblasti etiky dokládá interdisciplinární povahu kognitivního obratu. Mnohé otázky zůstávají pochopitelně nezodpovězeny a mnohé problémy nevyřešeny, ovšem, jak jednou napsal Carl Sagan, „ať se již metoda vědy zdá být jakkoliv nudná a nevlá, je daleko důležitější než vlastní vědecké poznatky“.⁸³⁰

829 BOYER (2001: 202): „[...] far from religion supporting morality, as we might think, what happens is that our intuitive moral thinking makes some religious concepts easier to acquire, store and communicate to others“.

830 SAGAN (1996: 22): „The method of science, as stodgy and grumpy as it may seem, is far more important than the findings of science.“