

7 KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (2): TERMINOLOGIE

Si nemo ex me quaerat, scio; si tamen quaerenti explicare velim, nescio.
(Augustinus Aurelius)⁸³¹

Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Das Rätsel gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so kann sie auch beantwortet werden.

(Ludwig Wittgenstein)⁸³²

V předchozí kapitole jsem naznačil, jakým způsobem kognitivní teorie náboženství navazuje na naturalistické paradigma v oblasti teorie a metodologie religionistiky: Kognitivní přístup odmítá metodologický izolacionismus, který chápe náboženskou zkušenost člověka jako doménu *sui generis*; pokouší se náboženství reduktivně vysvětlit za pomoci kognitivních mechanismů, které sehrávají roli při nabývání a přenosu náboženských představ a idejí v kultuře; v neposlední řadě také odmítá jakoukoliv verzi epistémického odůvodnění *per hominem* a naopak dochází k závěru, že sami věřící často nejsou schopni podat koherentní a smysluplný výklad svých náboženských přesvědčení nebo praktických aktivit (což bylo doloženo zejména při náboženském rituálu). Srovnání s paralelním vývojem v evoluční etice pak ilustruje interdisciplinární povahu kognitivní revoluce, dokládá významné shody v dosažených výsledcích a zakládá možnost nově položit otázku po vztahu morálky a náboženství, jakkoliv odpověď na tuto otázku nebyla z rozsahových důvodů blíže tematizována. Tato kapitola se zaměří na konkrétní terminologický problém, jímž je otázka definice náboženství.

7.1 O užítku a škodlivosti definice pro život

Jestliže budeme vycházet z faktu, že k otázce definice náboženství již bylo napsáno nesčetné množství publikací a jakékoliv *communis opinio* se zdá být nedosažitelné, lze se oprávněně ptát, zda není samotná snaha definovat náboženství nějakým způsobem defektivní. Nacházíme se totiž v situaci, kdy neexistuje obecný vědecký

831 AUGUSTINUS, *Confessiones* 11.14.

832 WITTGENSTEIN (1922: § 6.5).

konsensus ani o tom, zda vůbec existuje konsensus s ohledem na před-teoretické používání pojmu „náboženství“.⁸³³ Ostatně není vůbec zřejmé, zda je jakákoliv definice náboženství v principu možná, a pokud ano, zda (a proč) by měla být nezbytnou součástí ustavení vědeckého zkoumání náboženství.⁸³⁴ Navzdory zjevným komplikacím se domnívám, že by nebylo vhodné zamést otázku definice náboženství pod koberec jako neplodné teoretizování, a to ze dvou důvodů. Za prvé, jak správně upozorňují někteří badatelé, definice náboženství může být chápána jako miniaturní teorie náboženství.⁸³⁵ Pokud vědecké zkoumání náboženství nechce slevit z určitého teoreticko-metodologického standardu a připojit se k Paulu Feyerabendovi a metodologickému anarchismu,⁸³⁶ bude muset formulovat základní teze svého vědeckého programu a alespoň přibližné vymezení pole zkoumání mezi tyto programové teze jistě patří. Pokud religionistika rezignuje na snahu o určení vlastního předmětu svého bádání, bude mít potíže s formulací základních teoretických principů, které by toto bádání měly vést.

Za druhé otázka definice náboženství není pouze prázdnou spekulací, protože má důležité praktické důsledky v sociální sféře.⁸³⁷ Teritoriální a mezinárodní právo operuje s termínem „náboženství“, garantuje svobodu náboženského vyznání nebo definuje vztahy mezi státem a jednotlivými církvemi. Definice náboženství má tedy dalekosáhlé důsledky pro veřejný vzdělávací systém (zejména tam, kde je ústavně založena odluka církví od státu),⁸³⁸ pro daňové výjimky náboženských

833 MCKINNON (2002: 67) se domnívá, že účastníci debaty o náboženství zpravidla vědí, co to náboženství je, mají pouze problém formulovat konotativní definici, k podobnému závěru dochází také PALS (1987: 261), který nepochybuje o tom, že v kontextu komunikačního rámce západní kultury existuje jisté předporozumění (*Vorverständnis*) fenoménu náboženství. MARTIN (2009: 167) tvrdí, že použití termínu „náboženství“ je natolik synchronně i diachronně variabilní, že vylučuje jakékoliv obecné předporozumění, ve stejném duchu se vyjadřuje také FITZGERALD (1996: 215), dle kterého je pojem „náboženství“ užíván v nejrůznějších významech a kontextech, „often with little to no critical reflection“.

834 KISHIMOTO (1961: 236) považuje definici náboženství za „indispensable premise for the study of religion“; HORYNA (2011: 9, 15) naopak spatřuje v pokusech o definici náboženství metodologické selhání. Na postmoderní kritiku definice náboženství a religionistiky obecně reagují LANG – KAŠE (2010), dle kterých má „náboženství“ sloužit jako „referenční rámec výzkumu“ (*op. cit.*, p. 66). ŠTAMPACH (2008: 30) definuje náboženství přímo jako „vztah člověka k transcendentní skutečnosti“.

835 PALS (1987: 272). Téměř stejnými slovy na tuto okolnost upozorňuje HARRISON (2006: 137); GUTHRIE (2007: 64) rovněž zdůrazňuje, že „the problems of definition are also the problems of the theory“; VÁCLAVÍK (2014: 37) podobně uvádí, že „každá definice náboženství odráží především konkrétní cíle, kontext a metodologická východiska teorie, v jejímž rámci byla vytvořena“.

836 FEYERABEND (1986a). Pro stručné shrnutí základních tezí metodologického anarchismu viz jeho „Theses on Anarchism“, přetištěno in MOTTERLINI (1999: 113–118).

837 Tento fakt většina badatelů vyjadřujících se k definici náboženství zcela pomíjí, upozorňují na něj zejména WAX (1984: 6); ASAD (2001: 220); MCKINNON (2002: 80); VIDO (2003: 25–26); HARRISON (2006: 145–147).

838 MCCUTCHEON (1995: 306). Tématem infiltrace (zejména protestantské) teologie do veřejného vzdělávacího systému ve Spojených státech amerických se dlouhodobě zabývá WIEBE (2000).

organizací,⁸³⁹ anebo pro právní úpravu tzv. výhrady svědomí (*status of conscientious objector*).⁸⁴⁰ Když právní vědci a zákonodárci sáhnou po textech odborníků na problematiku náboženství (a občas se tak děje), nenacházejí nic, co by alespoň vzdáleně připomínalo obecný konsensus, a jsou odkázáni k ironickému konstatování, že „zatímco akademické prostředí disponuje přepychem možností diskuse o tom, zda je termín ‚náboženství‘ beznadějně mnohoznačný, právníci a soudci tuto možnost často nemají“.⁸⁴¹ Jakkoliv lze souhlasit s teoretickou pozicí „věda-pro-vědu“, která předpokládá, že primárním cílem vědeckého úsilí je akumulace poznatků, přičemž veřejná využitelnost nebo praktické důsledky těchto poznatků jsou pouze sekundární záležitostí, domnívám se, že by religionistika měla brát v potaz fakt, že společnost alespoň aproximativní definici náboženství potřebuje – a kdo jiný by ji měl podat, než odborníci na náboženství?

Je dost dobře možné, že neschopnost podat konsensuální definici náboženství nemusí být způsobena principiální nedefinovatelností pojmu „náboženství“, nýbrž může být důsledkem nedostatečné reflexe toho, co by definice v tomto případě měla dosáhnout a jaké by měly být její parametry.⁸⁴² To je ovšem otázka filosofická. Domnívám se proto, že problém definice náboženství by mohl být alespoň parciálně řešen prozkoumáním filosofického pozadí, které je u všech pokusů o vymezení předmětu religionistiky implicitně přítomno. V této kapitole tedy nejdříve rekonstruuji ideální typ, který by bylo možné označit jako kognitivní definici náboženství; následně se zabývám historickým kontextem, a to zejména fenoménem, který označuji jako „Tylor-Durkheimova dichotomie“, a dále vybraným sociálně-konstruktivistickým přístupům. Následně zhodnotím přínos definice kognitivní proveniencí ve vztahu k teoretickým problémům, které se objevily u starších pokusů o definici náboženství, a v samotném závěru kapitoly vyvozují důsledky kognitivní definice náboženství v kontextu naturalistického a protekcionistického paradigmatu.

7.2 Rekonstrukce kognitivní definice náboženství

Níže uvádím vybraná vymezení náboženství tak, jak se objevují v dílech předních badatelů na poli kognitivní teorie náboženství. Předkládaný výčet si nemůže činit

839 DAWKINS (2009: 436).

840 Pouze jeden příklad za všechny: Když Bertrand Russell odmítl narukovat a v průběhu první světové války zaujímal přísně pacifistická stanoviska, byl propuštěn z Trinity College (1916) a později také uvězněn (1918). Když během války činili totéž kvakeři, odvolávající se na svou náboženskou víru, mnohým bylo přiznáno právo na výhradu svědomí a války se nemuseli účastnit bez jakéhokoliv postihu.

841 GUNN (2003: 191): „whereas academia has the luxury of discussion on whether the term ‘religion’ is hopelessly ambiguous, lawyers and jurors often do not“.

842 Tuto možnost zvažuje např. COMSTOCK (1984: 500).

nárok na úplnost, lze jej však považovat za reprezentativní vzorek (kurzíva u všech citací J. F.):

- „Všechna náboženství sdílejí tento význačný rys: zjevnou komunikaci, v nějaké symbolické formě, s *bytostmi, které jsou lidem podobné, ovšem nejsou lidské*.“⁸⁴³
- „Za účelem této diskuse ‚náboženství‘ označuje sdílený systém přesvědčení a jednání, který se vztahuje k *nadlidské, aktivně činné entitě (agency)*.“⁸⁴⁴
- „Náboženství je o existenci a kauzální síle *nepozorovatelných, aktivně činných entit*.“⁸⁴⁵
- „Přibližně řečeno, náboženství je (1) nákladná a těžko napodobitelná (*hard-to-fake*) oddanost společenství (2) světu *kontra-faktuálních, kontraintuitivních, nadpřirozených a aktivně činných entit*, (3) které ovládají existenciální úzkosti lidí, jako např. smrt nebo klam.“⁸⁴⁶
- „Náboženství je koncept, který označuje *kontraintuitivní reprezentace mající povahu osob* a praxi, instituce atd., které se k těmto reprezentacím vztahují. Jsou hojně rozšířené, doslovně se jim věří a skupina lidí je aktivně využívá při svých pokusech o pochopení, vysvětlení a kontrolu těch aspektů života a skutečnosti jako celku, které nejsou uchopitelné selským rozumem, resp. (v nedávné době) vědeckou explancí.“⁸⁴⁷
- „Pro naše účely jednoduše řekneme, že náboženství sestává z množiny sdílených přesvědčení a jednání, které se vztahují k *nadpřirozené, aktivně činné entitě*.“⁸⁴⁸

843 GUTHRIE (1993: 197): „All religions do share a feature: ostensible communication with *humanlike, yet nonhuman, beings* through some form of symbolic action.“

844 BARRETT (2000: 29): „For the purpose of discussion here, ‘religion’ designates a shared system of beliefs and actions concerning *superhuman agency*.“

845 BOYER (2001: 7): „Religion is about the existence and causal powers of *nonobservable entities and agencies*.“ Boyer výše citovaný text uvádí jako „nález antropologie“ (*finding of anthropology*), ovšem jeho vlastní stanovisko rezonuje s konceptem minimálně kontraintuitivních bytostí, kolem něž jeho interpretace náboženství gravituje.

846 ATRAN (2002: 4): „Roughly, religion is (1) a community’s costly and hard-to-fake commitment (2) to a *counterfactual and counterintuitive world of supernatural agents* (3) who master people’s existential anxieties, such as death and deception.“

847 PYYSLÄINEN (2003a: 227): „‘Religion’ is a concept that identifies the *personalistic counter-intuitive representations* and the related practices, institutions, etc. that are widely spread, literally believed, and actively used by a group of people in their attempts to understand, explain and control those aspects of life, and reality as a whole, that escape common sense and, more recently, scientific explanation.“

848 WHITEHOUSE (2004: 2): „For the present purposes, let us simply say that religion consists of any set of shared beliefs and actions appealing to *supernatural agency*.“

- „*Nadlidské, aktivně činné entity* jsou silou, se kterou třeba počítat, a zdá se, že právě o tomhle je náboženství. Náboženství sestává z vykonávání rituálů a různých dalších jednání, která jsou založena na předpokladech o tom, jakými bytostmi tyto nadpřirozené, aktivně činné entity jsou.“⁸⁴⁹
- „Pro mé účely náboženství odkazuje k množině přesvědčení, která se vztahují k *existenci jednoho nebo více bohů*, a k jednáním, která jsou motivována těmito přesvědčeními.“⁸⁵⁰

Na tomto místě lze také podotknout, že i dílo, které dle mnohých badatelů zakládá kognitivní teorii náboženství,⁸⁵¹ tedy *Promyšlet náboženství (Rethinking Religion)*, první vydání 1990) od autorské dvojice Tom Lawson – Robert McCauley, definuje rituál *qua* náboženský rituál limitující podmínkou inkluze nadpřirozených bytostí: „Všechny náboženské rituály v nějakém bodě své reprezentace zahrnují *nadlidské, aktivně činné entity*. Každá strukturní analýza náboženského rituálu musí obsahovat nadlidskou, aktivně činnou entitu alespoň v jednom z [dílčích] rituálů, které jsou vestavěny (*embedded*) do analyzovaného rituálu. To znamená, že všechny náboženské rituály buď přímo zahrnují, anebo předpokládají účast bohů.“⁸⁵² Bližší prozkoumání těchto tezí vede k několika závěrům.

Za prvé, pokud odhlédneme od několika nepříliš významných odlišností, všechna vymezení náboženství uvedená výše výslovně identifikují nadpřirozené, nadlidské nebo kontraintuitivní bytosti jako *differentia specifica* náboženství. Představy a ideje jsou označeny jako náboženské tehdy, pokud zahrnují interakci s božstvem, které aktivně zasahuje do života lidí. Rituál lze považovat za náboženský tehdy, pokud v jeho struktuře nějakým způsobem figurují nadpřirozené kontraintuitivní bytosti. Jelikož je tato charakteristika přijímána téměř bez výhrad, domnívám se,

849 SLONE (2004: 68): „*Superhuman agents* are a force to be reckoned with; at least that's what religion seems to be about. Religion involves doing rituals and other sorts of activities that are predicated on presumptions about what kind of beings supernatural agents are.“

850 BARRETT (2011: 130): „For my purposes, religion refers to the collection of beliefs related to *the existence of one or more gods*, and the activities that are motivated by those beliefs.“

851 ENGLER – GARDINER (2009: 22).

852 LAWSON – MCCAULEY (1990: 124): „All religious rituals involve superhuman agents at some point or other in their representation. [...] Every structural analysis of a religious ritual must include a superhuman agent in at least one of the rituals embedded in the ritual under analysis. This is to say that all religious rituals either directly involve or presuppose the participation of the gods.“ V navazující studii obou autorů (MCCAULEY – LAWSON 2002: 20) se na tzv. *principle of supernatural agency* nic nezměnilo: „Religious rituals, while engaging the same representational resources, possess a distinctive feature that marks them off not only from everyday actions but also from the other sorts of routine religious actions we mentioned above (such as standing at various points during a worship service). That distinctive feature is that religious rituals (in our technical sense) always presume an end point to such causal or rational explorations. In religious ritual representations things come to an end. Causal chains terminate; reasons find a final ground. In short, the buck stops with the gods.“

že je opodstatněné mluvit o „kognitivní definici náboženství“, přičemž koncepce kontraintuitivních bytostí bude sloužit jako *definiens* náboženství. Tuto definici chápu jako ideální typ, který lze rekonstruovat na základě tezí o povaze náboženství dohledatelných v religionistické literatuře u badatelů s kognitivní afiliací. Názory jednotlivých autorů se jistě od sebe budou mírně lišit, a někteří kognitivisté dokonce popírají, že vůbec podávají nějakou definici náboženství,⁸⁵³ což mne přivádí k dalšímu bodu.

Za druhé, pokud budeme blíže analyzovat definice uvedené v této sekci, zjistíme, že tyto formulace jsou nesmírně opatrné (s ohledem na problémy spojené s definováním „náboženství“ se tomu také nelze divit). Badatelé svá vymezení limitují idiosynkratickými kvalifikacemi, které slouží ke snížení jistotní modalitativy výroků, jako např. „pro účely této diskuse“, „přibližně“, „pro současný záměr“, „náboženství se zdá být ...“, „pro moje účely a cíle“. Zároveň je však z podaného přehledu zřejmé, že jednotlivé definice se od sebe téměř neliší. Kognitivní teorie náboženství tedy na jedné straně nalézají silný konsensus v otázce definice náboženství, na straně druhé se většina autorů tohoto teoretického zaměření snaží vědomě tuto definici zbavit váhy tím, že ji prohlašuje za *ad hoc* konstrukci bez významnější teoretické hodnoty. Jakkoliv by si tento zvláštní druh kognitivní disonance zaslouhoval bližší zkoumání, omezím se na analýzu kognitivní verze definice náboženství, tak jak ji lze rekonstruovat z děl kognitivní religionistiky, a doprovázející kvalifikace modifikující její jistotní modalitu ponechávám stranou.

Za třetí, z uvedeného by se mohlo zdát, že *prima facie* se kognitivní definice náboženství vrací zpátky k „minimální definici“ náboženství jako animismu svého druhu, kterou předestřel před více než sto lety Edward Burnett Tylor. Jonathan Z. Smith dokonce tvrdí, že „kdykoliv se výslovně diskutuje problém definice, za *sine qua non* náboženství se konzistentně považují ‚přesvědčení a praxe vztahující se k nadlidským bytostem‘“.⁸⁵⁴ Pokud by tomu tak skutečně bylo,⁸⁵⁵ mohli bychom se oprávněně ptát, zdali není kognitivní přístup pouze mnohým povykem pro nic a zda jsou jeho nároky na originalitu obhajitelné. Nakonec je nutné dodat, že kognitivní definice náboženství, která zdůrazňuje roli evolučních a kognitivních

853 Pro přehled těchto názorů viz zejména JONG (2015), který se k možnosti definice náboženství staví skepticky.

854 SMITH (2004: 165): „religion's *sine qua non* [...] is held consistently, whenever the issue of definition is explicitly being raised, to be 'beliefs and practices that are related to superhuman beings'“.

855 Smithova teze je bez dalšího jenom stěží obhajitelná, např. Émile Durkheim se proti definici náboženství prostřednictvím nadpřirozených nebo nadlidských bytostí ostře vymezoval a jeho alternativní přístup má i dnes nemálo zastánců. WILSON (2002: 222) třeba uvádí: „Without wishing to vindicate Durkheim in all respects, I think this definition is on the right track because it acknowledges the functional nature of religion.“; BELLAH (2011: 1) pracuje s definicí náboženství, kterou sám označuje za „zjednodušenou Durkheimovu definici“ (*simplified Durkheimian definition*) a která se od „originálu“ téměř neliší – náboženství je dle něj „system of beliefs and practices relative to the sacred that unite those who adhere to them in a moral community“.

omezujících podmínek (*constraints*) pro akvizici a transmissi sociokulturních konceptů, se nezdá být kongruentní s nejrozšířenějšími moderními postupy při snaze o definici náboženství. Tyto přístupy používají teoretické nástroje jazykových her, typologie rodových podobností (*family resemblances*) a považují náboženství za nevázanou (*unbound*) a/anebo sociálně konstruovanou kategorii, případně navazují na sociálně-funkcionální definici, kterou předložil před téměř stoletím Durkheim v přímé kritické reakci na Tylorův animismus. Nyní proto krátce nastíním Tylor-Durkheimovou dichotomii ve vztahu k esencialistické definici náboženství.

7.3 Esencialismus: Tylor-Durkheimova dichotomie

Diskusi esencialistických definic náboženství lze začít pohledem na jeden z nejranějších dokladů tohoto přístupu, který nalezneme v Platónově dialogu *Euthyfrón*.⁸⁵⁶ Sókratés položí Euthyfrónovi, athénskému knězi a samozvanému expertovi „v náboženských záležitostech“ (τῶν θείων [...] καὶ τῶν ὀσίων τε καὶ ἀνοσίων)⁸⁵⁷ zdánlivě triviální otázku: „Co je to zbožnost?“ Euthyfrón bez jakéhokoli zaváhání odpovídá ostantativní definicí – zbožnost je právě to, co on teď dělá, tedy žaluje vlastního otce za usmrcení otroka. Sókratés se však s odpovědí nemůže ztotožnit, vždyť se také neptá na konkrétní příklad zbožného jednání, dokonce ani na seznam zbožných a bezbožných činů, nýbrž na *kritérium*, na základě kterého by bylo možné vždy rozhodnout, zda je nějaké jednání zbožné či nikoliv (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὀσιά ἐστιν).⁸⁵⁸ Euthyfrón předkládá další vymezení,⁸⁵⁹ ale sókratovská dialektická mašinerie je nakonec všechny rozdrťtí a dialog končí bez definitivní odpovědi na otázku, co je to zbožnost. Sókratovy metodologické požadavky *vis-à-vis* definici jsou nicméně zřejmé: Každá obecná definice musí identifikovat nutnou a dostatečnou vlastnost, na základě které lze vždy spolehlivě určit, zda jednání *x* náleží do třídy F, nebo ne.⁸⁶⁰ Tento definiční model domino-

856 Na tomto místě nelze uspokojivě ani načrtnout, natožpak řešit problémy sókratovského a platónského bádání. *Euthyfrón* je obecně považován za raný Platónův dialog (VLASTOS 1991: 46) a jeho obsah tedy může být v hrubých rysech přisouzen historickému Sókratovi. S ohledem na traktovanou problematiku lze také poznamenat, že Aristotelés přisuzuje Sókratovi prvenství v použití obecných definic (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου, *Metaphysica* 1078b28-29).

857 PLATO, *Euthyphro* 4e5–6.

858 PLATO, *Euthyphro* 6d10–11.

859 Euthyfrón definuje zbožnost různě jako τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλές (*op. cit.*, 6e10); ὁ ἅν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν (*op. cit.*, 9e1–2); δίκαιον (*op. cit.*, 11e5) a ἐπιστήμην τινὰ τοῦ θύειν τε καὶ εὐχεσθαι (*op. cit.*, 14c4–5).

860 McPHERRAN (1996: 39) v souvislosti s výše jmenovaným dialogem uvádí: „Socrates generally seems to be after (ideally) a definition of the form ‘F is(=) D,’ where there is a relation of mutual entailment and extensional identity between the definiendum F and definiens D, and where the definiens gives

val západnímu myšlení po téměř celou dobu jeho historie, jakkoliv s důležitými obměnami.⁸⁶¹

Pokud nyní obrátíme pozornost ke dvěma soupeřícím definicím náboženství, které významným způsobem formovaly religionistický definitorický diskurs v první polovině 20. století, tedy k Tylorově animismu a Durkheimově sociálně-funkcionální definici, můžeme konstatovat, že Tylorova definice je spíše intelektuální, Durkheimova naopak zdůrazňuje afektivní a funkcionální rozměr náboženství;⁸⁶² Tylorova je exkluzivnější (tj. ve srovnání s před-teoretickým porozuměním vymezuje jako „náboženství“ méně prvků, než se intuitivně očekává), Durkheimova zase inkluzivnější (tj., do množiny „náboženství“ spadá podle jeho definice více prvků, než by se očekávalo),⁸⁶³ ovšem esencialistický filosofický základ je přítomen u obou.

Když Edward Burnett Tylor zkoumal primitivní kultury v jednom ze zakládajících textů moderní antropologie, dospěl k závěru, že toto zkoumání se nemůže obejít bez alespoň „elementární definice náboženství“, jejíž *definiens* vymezil jako „víru v duchovní bytosti“.⁸⁶⁴ Jak si všímá Samuel Preus, doktrína animismu pak „představuje nejenom základní společný jmenovatel náboženské historie, ale primitivní společnosti jako celku“.⁸⁶⁵ Řečeno jinými slovy, víra v nadpřirozené duchovní bytosti konstituuje esenci náboženství. Jakkoliv je tato definice poměrně jednoduchá a našla mnoho dalších pokračovatelů, velice kriticky k ní přistoupil zakladatel jiné humanitní disciplíny, sociolog Émile Durkheim. Durkheim byl přesvědčen o tom, že Tylorova definice náboženství jako víry v duchovní bytosti je neudržitelná, protože existuje „víra“ (a s ní spojené modality jednání), kterou by na jedné straně každý kompetentní mluvčí klasifikoval jako náboženskou, na druhé straně ovšem (alespoň dle Durkheima) postrádá nutnou a dostatečnou podmínku k tomu, abychom ji za náboženskou mohli označit, tedy již zmíněné „duchovní bytosti“. Touto „vírou“ je buddhismus, který je v interpretaci francouzského sociologa ateistické náboženství, a protože pro Tylora je pouhé slovní spojení „ateistické

a complete explanation of why any individual action or thing x is F, an explanation that will put one in position to recognize any F-instance x as being an F-instance.“

861 Stov. např. SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione* (XIII, 95), který sice obhajuje esencialistický přístup, ale tvrdí, že „má-li se o definici říci, že je dokonalá, musí vysvětlovat nejnítěnější esenci věci a vyvarovat se toho, abychom místo ní vzali nějakou vlastnost“. (*Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne eius loco propria quaedam usurpemus*, přel. M. Hemelík).

862 HARRISON (2006: 133–134).

863 GOODY (1961: 144). WAX (1984: 14) tvrdí (nejspíše právem), že dle Durkheimovy definice by bylo nutné klasifikovat jako náboženství také patriotismus.

864 TYLOR (1903a: 424): „The first requisite in a systematic study of the religions of the lower races, is to lay down a rudimentary definition of religion. [...] It seems best to fall back at once on this essential source, and simply to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.“

865 PREUS (1987: 132): „constitutes not only the fundamental common denominator of religious history but of primitive society as a whole“.

náboženství“ *contradictio in adiecto*, jeho definice musí být chybná.⁸⁶⁶ Nechci se zde pouštět do hodnocení Durkheimovy interpretace buddhismu, na němž se neshodnou ani specialisté na toto náboženství,⁸⁶⁷ považují ovšem za důležité upozornit na fakt, že Durkheimova argumentační strategie vytváří falešnou dichotomii.⁸⁶⁸

Jak se zdá, Durkheim je totiž přesvědčen o tom, že jím podaná definice je v polaritní opozici k definici Tylorově a *tertium non datur*. Tylorova definice vymezuje jako *definiens* náboženství víru v duchovní bytosti; buddhismus je ateistické náboženství; tudíž Tylorova definice je chybná; takže Durkheimova definice je správná. V návaznosti na další historický vývoj označují tuto výměnu stanovisek termínem „Tylor-Durkheimova dichotomie“, jejíž centrální problém spočívá v otázce, zda je koncept nadpřirozených duchovních bytostí obligatorním (Tylor) nebo arbitrárním (Durkheim) komponentem náboženství, přičemž interpretace buddhismu v této situaci slouží jako hraniční případ. Durkheimova vlastní definice je kombinací esencialistického a funkcionalistického přístupu. Náboženství vymezuje jako „jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtazítým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev“.⁸⁶⁹ Není nikterak překvapující, že toto vymezení neobsahuje žádnou zmínku o božstvech nebo nadpřirozených bytostech, ovšem předkládaná definice není o nic méně esencialistická než definice britského antropologa. Kritériem, na základě kterého lze vést demarkační linii mezi náboženskými a mimonáboženskými fenomény, je pro Durkheima kategorie posvátna ve spojení s její morální funkcí pro společnost.⁸⁷⁰ Než přistoupím k nárysu kognitivního řešení zmíněné dichotomie, je zapotřebí nejdříve stručně představit některé moderní sociálně-konstruktivistické přístupy k definici náboženství, které na Durkheima sice v leccčem navazují, jejich přístup je ovšem veden cíleným odmítnutím esencialismu v otázce definice náboženství.

866 DURKHEIM (1960: 41–45).

867 ORRŮ – WANG (1992: 59) považují Durkheimův popis buddhismu za „seriously defective“, SOUTHWOOD (1978: 363) naopak na základě vlastní práce v terénu uvádí následující: „I found that what Durkheim wrote about Buddhism was substantially true, and impressively perceptive: his case against the applicability of the theistic conception to Buddhism requires little revision.“

868 Na tuto okolnost poukázal již SOUTHWOOD (1978: 368), který jinak Durkheimovu interpretaci buddhismu považuje za zdařilou, viz předcházející poznámka. PENNER (1971: 96–97), jenž vychází z filozoficko-vědních úvah Carla Hempela, kritizuje inherentní funkcionalismus Durkheimova řešení.

869 DURKHEIM (1960: 65): „système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent“. Přel. P Sadílková.

870 ORRŮ – WANG (1992: 49–50). GOODY (1961: 151) popírá, že pojmová dvojice posvátné/profánní je doložitelná u všech kultur. Termín „posvátno“ byl již detailněji diskutován v sekci 5.1.1 této práce.

7.4 Naivní sociální konstruktivismus

Jakkoliv byly definice náboženství tradičně spjaty s esencialistickým modelem, který byl ustaven již v dílech antických filosofů a dominoval západnímu myšlení po větší část jeho dějin, ve druhé polovině 20. století pozvolna dochází k zásadním změnám. Tyto změny lze (stejně jako v případě esencialistického přístupu) vysledovat k filosofickým základům a zejména filosofie pozdního Wittgensteina sehrála v tomto vývoji rozhodující roli. Poté, co Wittgenstein opouští ranou „obrázkovou teorii“ vztahu mezi jazykem a světem, kterou předestřel v *Traktátu* a ve které předpokládá dokonalý paralelismus mezi atomickými formulemi a atomickými fakty (i když se Wittgensteinovi nikdy nepodařilo dostatečně jasně vymezit, co vlastně „atomické fakty“ jsou),⁸⁷¹ ve *Filosofických zkoumáních* zavádí novou teorii významu založenou na konceptu „jazykových her“, dle které je význam slov fixován výhradně jejich použitím kompetentními mluvčími daného přirozeného jazyka. Tuto ústřední myšlenku, která měla v kontextu snah o definici náboženství sehrát nezanedbatelnou roli, považuji za vhodné uvést přímo:

Betrachte z. B. einmal die Vorgänge, die wir „Spiele“ nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, u. s. w. Was ist allen diesen gemeinsam? – Sag nicht: „Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht ‚Spiele‘“ – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften sehen, und zwar eine ganze Reihe. [...] Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen. Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren, als durch das Wort „Familienähnlichkeiten“ [...] Wie ist denn der Begriff des Spiels abgeschlossen? Was ist noch ein Spiel und was ist keines mehr? Kannst du die Grenzen angeben? Nein. Du kannst welche ziehen: denn es sind noch keine gezogen. (Aber das hat dich noch nie gestört, wenn du das Wort „Spiel“ angewendet hast.)⁸⁷²

Zaměř např. pozornost na ty aktivity, které označujeme jako „hry“. Míním deskové hry, karetní hry, míčové hry, bojové hry atd. Co mají všechny společného? – Neříkej: „Něco společného mít *musejí*, jinak by se jim neřikalo ‚hry‘“ – nýbrž *podívej se*, jestli je tu něco, co je společné jim všem. – Neboť když se na ně podíváš, neuvidíš sice nic, co by jim *všem* bylo společné, ale uvidíš všelijaké podobnosti, příbuznosti, dokonce řadu takových podobností a příbuzností. [...] A výsledek tohoto pozorování zní: Vidíme složitou síť podobností, které se navzájem překrývají a kříží. Podobnosti ve velkém i malém. Nemohu tyto podobnosti charakterizovat lépe než slovem „rodové podobnosti“ [...] Jakkpak je pojem hry ohraničen? Co je ještě hra, a co už hra není? Můžeš uvést, kde je hranice? Ne. Můžeš nějakou hranici stanovit: neboť žádná ještě stanovena nebyla. (Ale to ti ještě nikdy nevadilo, když jsi slovo „hra“ používal.) (přel. J. Pechar)

871 Viz třeba SOAMES (2003: 213): „Wittgenstein’s views about metaphysical simples and the way they combine to form atomic facts are among the darkest and most implausible aspects of the *Tractatus*.“

872 WITTGENSTEIN (2001: §§ 66–68).

To, co Wittgenstein říká v citovaném úseku o pojmu „hra“, by mohlo také platit o pojmu „náboženství“. Pokud by tomu tak bylo, pak by nebylo vůbec nepochopitelné, že snahy o nalezení esencialistické definice náboženství vedly do slepé uličky, protože (minimálně u některých pojmů) žádná „esence“ nebo „specifická diference“ stanovující rozhodné demarkační kritérium neexistuje. Definice založená na Wittgensteinově konceptu „rodových podobností“ ovšem neukládá pojmu „náboženství“ zcela arbitrární obsah a rozsah. Wittgenstein chápe „rodovou podobnost“ jednotlivých pojmů subsumovaných pod nějaký kolektivní výraz (např. náboženství) jako vzájemně propojenou sémantickou síť, která nějakým způsobem sjednocuje všechny partikulární instance. To by znamenalo, že problematičnost definice náboženství a *cul-de-sac*, do kterého se tyto teoretické snahy dostaly v polovině 20. století, nemá původ v samotném pojmu „náboženství“, nýbrž v chybném předpokladu badatelů, kteří byli přesvědčeni o tom, že pro tento pojem lze najít esencialistickou definici.

Historicky vlivnou kritiku esencialistického konceptu definice náboženství na půdě religionistiky (která ještě nebyla silně ovlivněna Wittgensteinovou teorií významu, jak tomu bude u pozdějších badatelů) podal Wilfred Cantwell Smith v práci *Význam a konec náboženství* (*The Meaning and the End of Religion*, první vydání 1962).⁸⁷³ Cantwell Smith důkladně analyzuje diachronní používání pojmu „náboženství“ a jiných obecných pojmů, jako např. „křesťanství“, „buddhismus“ nebo „hinduismus“, a dochází k závěru, že obsah těchto pojmů se dějinně měnil velice zásadním způsobem. Původně označoval termín „náboženství“ niternou víru, ovšem později se začal používat pro označení sterilního zvěčnění (*reification*) víry, které Smith označuje výrazem „kumulativní tradice“. Pojem „náboženství“ tudíž není pouze nejasný, nýbrž často aktivně matoucí.⁸⁷⁴ Pokud bychom měli použít Wittgensteinovu terminologii, pojem „náboženství“ nabýval nejrůznějších významů v závislosti na různých jazykových hrách, které různé skupiny lidí v různých obdobích lidských dějin hrály. Kritika esencialismu v otázce vymezení pojmu „náboženství“, kterou nastínil Cantwell Smith, v pozdějším období explicitně navázala na wittgensteinovskou teorii významu a stala se zřejmě nejvýznamnějším

873 SMITH (1991). ASAD (2001: 205) považuje Smithovo dílo za první rozhodnou formulaci anti-esencialismu v otázce definice náboženství. Je ovšem nutno poznamenat, že Cantwell Smith tak činí s ohledem na svou teologickou agendu a dekonstrukce pojmu „náboženství“ je motivována snahou rozlišit víru (vlastní jádro náboženství) a „kumulativní tradici“ (vnější, sekundární manifestace víry). McCUTCHEON (1995: 286) uvádí, že pro Smitha je náboženství „*a priori* mystery“ a vlastním záměrem jeho argumentace je rozhodné odmítnutí redukcionismu. ASAD (2001: 220) spatřuje v díle *The Meaning and the End of Religion* „pietistic conception of religion as faith that is essentially individual and otherworldly“; MCKINNON (2002: 69) ji hodnotí jako „a kind of intellectual Protestant imperialism“ a FITZGERALD (2003: 240) podobně uvádí, že „much of the book reads as a Protestant manifesto for a world theology“.

874 SMITH (1991) označuje pojem „náboženství“ jako „confusing“, „unnecessary“, „distorting“ (*op. cit.*, p. 50); „much less serviceable and legitimate than they once seemed“ (*op. cit.*, p. 121); „imprecise“, „liable to distort“ (*op. cit.*, p. 125).

proudem definatorického úsilí ve druhé polovině 20. století. Značná část badatelů se v posledních několika desetiletích dokázala shodnout na tom, že esencialistická definice náboženství je pouhou chimérou⁸⁷⁵ a musí být nahrazena koncepty „rodových podobností“, „nevázaných kategorií“ či „polythetických tříd“,⁸⁷⁶ jenž jsou často doplněny konkrétními seznamy „sítí rodových podobností“.⁸⁷⁷

Na tomto místě se však můžeme ptát, jaký je vztah mezi jednotlivými položkami seznamu rodových podobností nebo polythetických tříd, protože se zdá, že existují pouze dvě následující možnosti: Buď existuje nějaká spojitost mezi členy seznamu, tedy něco, co jednotlivé položky spojuje a zabezpečuje jistou míru vnitřní koheze (a pokud ano, jak je tohle „něco“ odlišné od „esence“?), anebo žádné takovéto spojení neexistuje a jednotlivé prvky polythetické třídy jsou pouze arbitrárně seřazeny – a pokud je tomu tak, je nutno vznést otázku, jakým způsobem může takováto třída vůbec v přirozeném jazyce operovat a jak je v tomto případě založena a zabezpečena intersubjektivita významu. Obě nastíněné interpretace mají své zastánce,⁸⁷⁸ ovšem odpověď na tento problém možná leží nikoliv v epistémické, ale v pragmatické rovině.

7.5 Mocenský sociální konstruktivismus

V předchozí sekci jsem označil Wittgensteinem inspirovaný sociálně-konstruktivistický přístup k definici náboženství jako „naivní“, abych jej odlišil od alternativního přístupu, který s ním na jedné straně sdílí některé podstatné charakteristiky

875 Esencialistické pokusy o definici náboženství explicitně odmítají např. HORTON (1960: 211); SOUTHWOOD (1978: 371); ASAD (1983: 252); HERBRECHTSMEIER (1993: 15); MCKINNON (2002: 81); HARRISON (2006: 148).

876 McDERMOTT (1970: 390); MCKINNON (2002: 80); HICK (2004: 4); HARRISON (2006: 149). COMSTOCK (1984: 507–515) dochází k podobným závěrům ohledně definice náboženství analýzou teorie literatury a postmoderny. Dle něj by definice náboženství měla být „otevřeným textem“ (*open text*), který pouze aproximativně vtyčuje počáteční body bádání. SMITH (1982: 1–8) podává historicky vlivnou diskusi polythetické klasifikace.

877 SOUTHWOOD (1978: 370–371) uvádí kategorie jako božské bytosti, dichotomie posvátné/profánní, spása, rituál, přesvědčení založené na víře, etický kodex, mytologie, ústní nebo písemná tradice a náboženská elita. DOW (2007: 8–9) vymezuje tři behaviorální moduly: „cognizer of unobservable agents“, „a sacred category classifier“ a „public sacrifice“. MARTIN (2009: 165) v návaznosti na Willama Alstona uvádí víru v nadpřirozené bytosti, dichotomii posvátné/profánní, rituál, morální kód, náboženské pocity, modlitbu, antropocentrický pohled na svět apod. HARROD (2011: 344) zmiňuje kategorie jako uctívání (*worship*), ceremonialita, numinózní pocity, svátost, posvátno a oběť.

878 MARTIN (2009: 165–166) rozlišuje tři možné přístupy k mimoesencialistické definici náboženství: (1) seznam klíčových vlastností, které nejsou ani nutné, ani dostatečné; (2) přístup „rodových podobností“ popsany výše; (3) náhodné seskupení vzájemně nepropojených položek. Martin označuje interpretaci (3) jako „grab-bag use“ a příklání se k ní. HARROD (2011: 346–347) naopak tvrdí, že seznam podobností je „more than an *ad hoc* list“, protože „components appear to be governed by an internal logic of recombinations“.

(zejména odmítnutí esencialismu), na straně druhé je v jistém ohledu velice rozdílný. Zatímco pro Wittgensteina otázka mocenských vztahů konstituujících se na pozadí sémantiky přirozeného jazyka jednoduše nevystává, pro mocenskou verzi sociálního konstruktivismu je distribuce moci ústředním a určujícím tématem. Stejně jako u předchozího modelu lze i u mocenské verze sociálního konstruktivismu načrtnout její filosofické pozadí. Jedním z nejdůležitějších předchůdců tohoto přístupu je Friedrich Nietzsche, jehož koncept moci (nebo vůle k moci) je zejména v jeho pozdějším díle všudypřítomný.⁸⁷⁹ Ve dvacátém století byla tato argumentační linie dále formována zejména v prostředí francouzského poststrukturalismu a postmodernismu a je úzce spjata se jmény Michel Foucault a Pierre Bourdieu.⁸⁸⁰

Základní myšlenka mocenské verze sociálního konstruktivismu nejlépe vyjadřuje arbitrární povaha fundamentálních klasifikačních schémat. Jako typický příklad lze použít kategorizaci zvířat v jisté fiktivní čínské encyklopedii, kterou si vysnil Jorge Luis Borges⁸⁸¹ a komentuje ji Michel Foucault v úvodu svého díla *Slova a věci* (*Les mots et les choses*, 1966).⁸⁸² Kulturně-specifická klasifikační schémata a s nimi spjaté myšlenkové vzorce, které leží dílem mimo schopnost naší vědomé evaluace, utvářejí „kulturní a priori“, které Foucault označuje výrazem „epistémé“. Na rozdíl od Wittgensteina, jenž v návaznosti na Augustina Aurelia⁸⁸³ v první kapitole *Filosofických zkoumáních* nastiňuje téměř idylický transfer významu z jedné generace mluvčích na další,⁸⁸⁴ Foucault v tomto procesu demaskuje niterné propojení konstituce vědění a distribuce mocenských zájmů, a tato perspektiva je důsledně uplatňována v jeho ostatních dílech.

Abychom uvedli alespoň jeden konkrétní příklad, v práci *Dějiny šílenství v klasické době* (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1964) Foucault ukazuje, jak hlubokých změn doznal koncept „šílenství“ v období od renesance po 17. století, a zejména poukazuje na skutečnost, že tyto sémantické změny byly podníceny nikoliv epistémickými, nýbrž pragmatickými důvody, totiž vždy tak, aby byl iracionální element

879 Již v *Zarathustrovi* (KSA IV, p. 74) je koncept „vůle k moci“ použit jako vysvětlení toho, proč různé národy a kultury akceptují různé hodnoty: „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht.“ V pozdějších spisech tento původně deskriptivní a explanační koncept získává normativní nádech, v *Antikristovi* (KSA VI, p. 170) se třeba Nietzsche táže: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt“.

880 LOCK – STRONG (2010: 245) si všimají, že Nietzscheho dílo bylo důležitým teoretickým impulsem pro Foucaulta, přičemž „attraction was to Nietzsche's view of history not as a process that unfolds in a rational, progressive way, developing ever higher forms of reason, but through the exercise of power“.

881 Srov. *El idioma analítico de John Wilkins*, in BORGES (1974: 708).

882 FOUCAULT (1966: 7–11).

883 AUGUSTINUS, *Confessiones* 1.8.

884 WITTGENSTEIN (2001: § 1). Za zmínku stojí také to, že rejstřík k *Filosofickým zkoumáním* termín „Macht/power“ vůbec neobsahuje.

marginalizován v samozvané „racionální“ společnosti. Tato konceptuální proměna pak jde ruku v ruce s pragmatikou toho, co Foucault označuje jako „internaci“ (*internement*), tedy „instituční vynález 17. století“,⁸⁸⁵ kulturně determinovaný mocenský nástroj na izolaci jednotlivců, kteří nesdíleli morální a společenské standardy své doby. Bourdieu pak vyjadřuje stejnou myšlenku zkratkovitým sloganem: „Od nynějška už neexistují nevinná slova.“⁸⁸⁶ Jazykové hry nejsou žádné „hry“, nýbrž dílem subtilní, dílem krvavé mocenské souboje, u kterých manipulace významu slov zajišťuje dominanci a normativně utváří společenskou hierarchii.

Pokud se nyní přesuneme od filosofických základů k praxi mocenské verze sociálního konstruktivismu v religionistice, nalezneme kritiku „naivní“ verze vedenou dvěma poněkud odlišnými liniemi. Jak již bylo ukázáno, pokud přijmeme koncept jazykové hry, kritici můžou namítat, že jako „náboženství“ pak může být označeno téměř cokoli, protože volně formulovaná série rodových podobností to umožňuje.⁸⁸⁷ V tomto případě se ovšem lze oprávněně ptát, zda výsledkem nebude vágní a konfuzní směs bez heuristické hodnoty, která není ani instruktivní, ani nezbytná k tomu, aby religionistika plnila své cíle. Pokud je ovšem série rodových podobností formulovaná přísněji a obsahuje nějaký jednotící prvek – třeba John Hick jej identifikuje jako „nejzazší starost“ (*ultimate concern*) –⁸⁸⁸ pak není jasné, jestli jsme se postranní uličkou nevrátili zpět k esencialistickému pojetí definice náboženství.

Ještě významnější námitka vůči „naivní“ verzi sociálního konstruktivismu ve studiu náboženství je tato: Je jistě možné kritizovat fakt, že termín „náboženství“ není *bona fide* použitelný ani jako analytická kategorie, ani jako heuristický prostředek (jak to činí třeba Cantwell Smith), ovšem dle tezí mocenského sociálního konstruktivismu se naivní verze dopouští se svou idealizovanou koncepcí jazykových her značných přehlédnutí, protože opomíjí klíčový, byť klikatě propletený vztah udílení významu a distribuce moci. Tento proces s ohledem na religionistiku jako vědeckou disciplínu nejlépe formulovali Russell McCutcheon a Timothy Fitzgerald, s ohledem na fenomén náboženství jako takový pak zejména Gary Lease. Jakkoliv jsou jejich cíle poněkud odlišné, lze poukázat na to, že studium náboženství, a to zejména v kontextu protekcionistického paradigmatu, často zrcadlí diskursivní praxi vlastního předmětu svého studia, protože „badatelé v oblasti náboženství

885 FOUCAULT (1972: 108): „une création institutionnelle propre au XVIIe siècle“. Přel. V Dvořáková.

886 BOURDIEU (2001: 64): „Dès lors il n'y a plus de mots innocents.“

887 FITZGERALD (1996: 216); FITZGERALD (2003: 228). Fitzgerald zastává poměrně radikální názor, dle kterého je koncepce jazykových her ideologickým konstruktem stejně tak, jako imperialistické esencialistické definice vlastní západnímu myšlení (*op. cit.*, p. 250).

888 HICK (2004: 4). COMSTOCK (1984: 507) správně kriticky podotýká, že „ultimate concern“ může být „everything from hedonism to political fanaticism“.

jsou sluhové toho, co můžeme pochopit pouze jako prospěšnou a všeobjímající sílu náboženství a náboženské zkušenosti, která se rozumí sama sebou“.⁸⁸⁹

Dle této interpretace neexistuje ostrá demarkační linie mezi náboženstvím a studiem náboženství, protože obojí je chápáno jako systém utvořený s cílem konzervovat a bránit konkrétní distribuci mocenských struktur. Fitzgerald tvrdí, že „jazyk jednoduše není přirozený a volnoběžný systém, v němž spontánně vytrysknou [jeho] nová použití“, právě naopak, „použití jazyka je spojeno s mocí a kontrolou“.⁸⁹⁰ Russell McCutcheon ukázal v diskusi *sui generis* přístupu k náboženství, že „tyto metody a teorie jsou nevědomky zakořeněny v problematice diskurzivní demarkace, moci a kontroly“.⁸⁹¹ Pro Leaseho je pak náboženství samo o sobě politickou manifestací a imperialistickým totalitarismem:

In both the short and the long run, religions are human constructions, systematic series of stories about humans and the chaos surrounding them. [...] These fabrications provide straightjackets into which people should/must place their lives: they enslave. Religions thus become the most finely tuned examples of power structures, patterns of force which control human lives and dictate how they are to be conducted. Make no mistake about it: religions are about power, about power to be given you and about the power which controls you.⁸⁹²

Atť to vezmeme z jedné nebo druhé strany, náboženství jsou lidské konstrukce, systematické řady příběhů o lidech a chaosu, který je obklopuje. [...] Tyto výmysly poskytují svěrací kazajky, do kterých lidé musejí (resp. měli by) vložit své životy – tyto výmysly zotročují. Náboženství se tak stala nejjemněji vyladěnými příklady mocenských struktur, vzorců moci, které kontrolují lidské životy a určují, jak se mají žít. V tomhle se nemylme: náboženství jsou o moci, o moci, kterou ti dávají a o moci, kterou tě řídí. (přel. J. Franek)

„Žádné náboženství neexistuje“,⁸⁹³ uzavírá Lease, existují pouze mocenské struktury, které manipulují obsah a rozsah tohoto pojmu pro své vlastní nepotické cíle a idiosynkratické výhody. Studium náboženství je v této interpretaci pouze zrcadlovým obrazem nebo projekcí těchto mocenských zájmů a ideologické propagandy pod zástěrkou akademické *gravitas*. S ohledem na rozdíly mezi „naivní“ a „mocenskou“ verzí sociálně-konstruktivistického přístupu k definici náboženství tedy můžeme konstatovat, že badatelé působící v oblasti kognitivní teorie náboženství musejí odpovědět na dvě poněkud odlišné teze. Oproti oběma verzím musí

889 McCUTCHEON (1997: 183): „scholars of religion are handmaids to what we can only understand as the self-evidently beneficial, universalizing power of religion and religious experience“.

890 FITZGERALD (2003: 217): „language is not simply a natural free-flowing system that spontaneously erupts into new usages [...] uses of language are connected to power and control“. Toto tvrzení ovšem platí také pro institucionální religionistiku; FITZGERALD (2000: 19) dále uvádí, že „ecumenical theology in the form of phenomenology has significant and *de facto* institutional control over the meaning of the category *religion*“.

891 McCUTCHEON (1997: 191): „such methods and theories are entrenched in unrecognized issues of discursive demarcation, power, and control“.

892 LEASE (2009: 132).

893 LEASE (2009: 130): „There is no religion.“

kognitivní přístup ukázat, že kategorie „náboženství“ není zcela arbitrární, protože její *definiens*, který jsme vymezili jako kontraintuitivní bytosti, je limitován evolučně získanou mentální architekturou, a tudíž není konstruován výlučně sociálně (v postmoderním významu tohoto termínu). Oproti „mocenské“ verzi pak musí kognitivní přístup ukázat, že negativní interference mezi náboženstvím, studiem náboženství a mocenskými strukturami může být minimalizována důsledným uplatňováním metodologických principů založených na empirické testovatelnosti hypotéz, jakkoliv tato interference zřejmě nemůže být odstraněna v úplnosti.⁸⁹⁴

7.6 Kognitivní definice náboženství

Definice náboženství kognitivní provenience prostřednictvím minimálně kontraintuitivních bytostí se musí kriticky vyrovnat s následujícími problémy: (1) Musí odpovédět na otázku, zdali a jak je tato definice vůbec odlišná od Tylorovy definice náboženství, která byla formulována před téměř sto padesáti lety, zvláště pokud vezmeme v úvahu fakt, že kognitivní přístup se považuje za „jeden z nejnadějnějších vývojových směrů ve studiu náboženství posledních patnácti let“.⁸⁹⁵ (2) Jakým způsobem se badatelé kognitivního zaměření mohou vypořádat s kritikou, kterou vznesl Durkheim a jeho následovníci vůči jakékoliv definici, která by zahrnovala jako *definiens* náboženství nadpřirozené bytosti nebo božstva? (3) Protože kognitivní definice náboženství je ve významném smyslu universalistická (tj. vznáší nárok na inter-kulturní aplikovatelnost), musí prokázat, že relativizující tendence přítomné v sociálně-konstruktivistických modelech jsou v netriviálních aspektech neúplné anebo mylné. (4) Kognitivní definice náboženství se musí vypořádat s tezí „mocenského“ sociálního konstruktivismu, dle které je podstatou náboženství mocenská distribuce. Domnívám se, že všechny tyto problémy mohou být řešeny bližším prozkoumáním teoretických a filosofických předpokladů kognitivního přístupu k náboženství.

7.6.1 Filosofické a teoretické zázemí

V této kapitole již bylo ukázáno, že filosofické základy esencialistické definice náboženství sahají až k Platónovi; ve sféře non-esencialistických definic je naivní va-

894 HAVLÍČEK (2013) v této souvislosti uvádí, že postmoderní kritika jakékoliv předkládané definice „náboženství“ jako neadekvátní a/nebo ideologicky motivované je logickým důsledkem obecnější tendence postmoderny a sociálního konstruktivismu, jímž je popření preferenčního statutu vědy s ohledem na vytváření poznání.

895 GEERTZ (2008: 347): „one of the most exciting developments in the study of religion during the past fifteen years“.

rianta sociálního konstruktivismu spjata s filosofií pozdního Wittgensteina a jeho koncepcí jazykových her; mocenská varianta pak přímo či nepřímou navazuje na Nietzscheho a francouzský poststrukturalismus a postmodernismus. V této sekci se pokusím ukázat, že kognitivní definice náboženství vychází zejména z některých impulsů, které ve filosofii rozvinuli Immanuel Kant a ve 20. století (v poněkud odlišné oblasti) Noam Chomsky. Kantova filosofie může být vnímána zejména jako pokus o smír mezi kontinentálními racionalisty (kteří zastávali v různých podobách koncepci vrozených idejí) a insulárními empiriky (kteří existenci vrozených idejí popírali a zastávali koncepci lidské mysli jako nepopsané desky, která se plní výlučně zkušenostními obsahy).⁸⁹⁶ Kant řeší problém tak, že uznává existenci vrozených principů, které mají formativní vliv na zkušenostní obsahy naší mysli, tyto principy ovšem nejsou ani platónská absolutna ani pouhé kulturně podmíněné humeovské zvyky (*habits*), nýbrž stojí někde na jejich pomezí. Jsou univerzální v určitém smyslu, totiž v tom, že se předpokládá, že každý neurologicky zdravý příslušník rodu *homo sapiens* jimi disponuje, přičemž v Kantově filosofii jsou tyto principy chápány jako pravidla, u kognitivistů se spíše jedná o statisticky relevantní dispoziice k určitému druhu percepce, myšlení nebo chování.

Ústřední otázkou Kantova *opus magnum* je možnost syntetických soudů *a priori*.⁸⁹⁷ Jinými slovy, Kant se ptá, zda a jak může být něco netriviálního poznáno *a priori* (tedy před jakýmkoliv zkušenostním poznáním). Odpověď na tuto otázku je pak dle mého mínění stejná jak pro Kanta, tak pro kognitivní přístup: Pokud přisoudíme lidské mysli aktivní, konstitutivní a formativní roli v procesu vytvářejícím poznání, pak je dost dobře možné, že něco může být netriviální a zároveň poznatelné *a priori* – a to něco je kategoriální základna, kterou naše mysl „vnucuje“ objektům našich smyslů. Kant to vysvětluje následovně:⁸⁹⁸

Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unserer Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand

Kdyby se musel názor řídit uzpůsobeností předmětu, nechápu, jak bychom o ní mohli vědět něco *a priori*; řídí-li se ale předmět (jako objekt smyslů) uzpůsobeností naší nazírání mohutnosti, umím si tuto možnost docela dobře představit. Mají-li se však tyto názory stát poznatky, nemohu u nich zůstat stát, nýbrž je musím jako představy vztahovat k něčemu jako předmětu, a ten pomocí nich určovat, a tak mohu buď předpokládat, že *pojmy*, pomocí nichž toto určení provádím, se také řídí

896 LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 48–103, se v první knize zmíněného díla snaží popřít jakoukoliv možnost existence vrozených idejí. Koncepce mysli jako nepopsaného listu papíru bez obsahu zůstává chybnou, ale důležitou součástí intelektuální kultury 20. století, srov. PINKER (2002).

897 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIX. Blíže viz PATZIG (2003).

898 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVII–XVIII.

beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und denn bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder nehme ich an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.

předmětem, a pak jsem znovu na rozpacích s ohledem na způsob, jak o něm mohu něco vědět a priori; nebo mám za to, že předměty či zkušenost, což je totéž, v ní jsou jediné poznávány (jako dané předměty), se řídí těmito pojmy, a pak okamžitě vidím snazší vysvětlení, protože zkušenost sama je druhem poznání, které vyžaduje rozvažování, jehož pravidlo musím v sobě předpokládat ještě dříve, než jsou mi dány předměty, a tedy a priori. Toto pravidlo je vyjádřeno v apriorních pojmech, jimiž se všechny předměty zkušenosti musí nutně řídit a být s nimi ve shodě. (přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík)

Co učinil Kant na obecné úrovni pro filosofii, učinil Chomsky v 50. letech v lingvistice a jeho práce *Syntaktické struktury* (*Syntactic Structures*, první vydání 1957)⁸⁹⁹ byla označena za „sněhovou kouli, která spustila lavinu moderní ‚kognitivní revoluce““. ⁹⁰⁰ Chomsky ukázal, že přirozený jazyk je příliš komplexní fenomén na to, aby mohl být vysvětlen za předpokladu mysli jako prázdné nádoby, která pouze pasivně přijímá zkušenostní obsahy za pomoci „asociativního učení“. Naopak, pokud chceme vysvětlit akvizici přirozeného jazyka, musíme postulovat „jazykovou mohutnost, kterou chápeme jako sérii kognitivních vlastností a schopností; jako specifický komponent lidské mysli/mozku“.⁹⁰¹ Co ovšem Kant nevěděl, a co Chomského příliš nezajímalo, avšak co je zároveň nutno vzít v potaz, abychom porozuměli teoretickým základům kognitivního přístupu, jsou otázky týkající se původu architektury naší mysli a jejich podúrovní.

Tyto otázky nejinstruktivnějším způsobem představili Leda Cosmidesová a John Tooby ve svém manifestu evoluční psychologie, za který lze považovat jejich rozsáhlou úvodní studii ke sborníku *Adaptovaná mysl* (*The Adapted Mind*, 1992).⁹⁰² Cosmidesová a Tooby jsou v úplné shodě jak s Kantem, tak s Chomským, když uvádějí, že „všichni lidé mají sklon k tomu, že světu vtiskují sdílenou a všezahrnující konceptuální organizaci, která je umožněná univerzálními mechanismy, které

899 CHOMSKY (2002).

900 LIGHTFOOT in CHOMSKY (2002: v): „snowball which began the avalanche of the modern ‘cognitive revolution““.

901 CHOMSKY (1995: 14): „language faculty, which we understand to be some array of cognitive traits and capabilities, a particular component of the human mind/brain“.

902 BARKOW – COSMIDES – TOOBY (1992).

operují v neustále se opakujících rysech lidského života^{.903} Jejich vlastním přínosem je pak snaha vysvětlit tyto specifické systémy, které hrají konstitutivní roli v produkci vědění a zkušenosti. Doménově-specifické inferenční systémy neboli moduly jsou adaptacemi, které byly pozitivně selektovány v procesu přirozeného výběru v průběhu evoluce našeho druhu.⁹⁰⁴ Tyto moduly generují automaticky něco, co bylo označeno jako „univerzálie sdílené napříč kulturami“ (*cross-cultural universals*),⁹⁰⁵ tedy reprezentace, které neurologicky zdraví lidé automaticky vytvářejí. Tímto způsobem je univerzalistický základ, jenž je přítomen také v Tylorově definici,⁹⁰⁶ obhájen konceptuálním rámcem, jehož původ lze doložit u Kanta a který byl ve 20. století rozvinut Chomským a kognitivní revolucí.

Modulární přístup k lidské mysli, který je charakterizován trojčlenkou doménové specifity, zapouzdřením informace (*information encapsulation*) a lokalizační funkce,⁹⁰⁷ jež Tooby a Cosmidesová rozvádějí do teorie „masivní modularity“, byl podroben ostré kritice, která utváří jisté kontinuum od „časté akademické parodie Chomského, který předkládá vrozené moduly pro jezdení na kole, výběr vhodných kravat ke košilím a přestavby karburátorů“⁹⁰⁸ až po serióznější úvahy o limitacích teorie masivní modularity.⁹⁰⁹ Již v roce 1996 někteří badatelé navrhli plausibilní varianty tohoto přístupu: Steven Mithen představil třífázový model evoluce lidské mysli, kde evolučně nejstarší „systém pro obecné učení“ (*general*

903 COSMIDES – TOOBY (1992: 91): „All humans tend to impose on the world a common encompassing conceptual organization, made possible by universal mechanisms operating on the recurrent features of human life“.

904 Kognitivní religionistika nepovažuje náboženské ideje za nutně adaptivní (na rozdíl od mechanismů, které zabezpečují jejich akvizici a transmisi). Náboženské ideje jsou spíše vedlejší produkty neboli „spandrelly“, tento neologismus používá v českém prostředí třeba FLEGR (2009: 43). ATRAN (2002: 264) v této souvislosti uvádí, že „religions are not adaptations and they have no evolutionary functions as such“.

905 BOYER (1994: 111). Vzhledem k jejich původu by mohly být označeny také jako „evoluční univerzálie“, ovšem tento termín byl již použit v poněkud jiném kontextu – PARSONS (1964: 339) je definuje jako „any organizational development sufficiently important to further evolution that, rather than emerging only once, it is likely to be ‘hit upon’ by various systems operating under different conditions“.

906 PREUS (1987: 138) uvádí, že Tylor byl „impressed by the unity of humankind“ a zdůrazňuje, že „validity of the comparative method for establishing developmental sequence depended on the essential sameness of the human capacity and the human condition“. Podobně hodnotí Tylora také STRENSKI (2006: 112), když tvrdí, že pro britského antropologa „human nature was something fundamentally universal, constant, and invariant“.

907 GAZZANIGA – IVRY – MANGUM (2009: 398).

908 PINKER (1995: 436): „a common academic parody of Chomsky [...] proposing innate modules for bicycling, matching ties with shirts, rebuilding carburetors, and so on“.

909 Samotný Jerry Fodor, který popularizoval termín „modularita“ ve své práci *The Modularity of Mind* (FODOR 1983), později dochází k závěru, že „there are good reasons to doubt that MM is true: Taken literally, it verges on incoherence. Taken liberally, it lacks empirical plausibility.“ (FODOR 2000: 55). Konstruktivnější kritiku podává STERELNY (2003: 177–210), který sice tvrdí, že modulární teorie jazykové akvizice může být platná, nemůže ale sloužit za vzor pro fungování ostatních mentálních systémů nebo modulů.

purpose learning mechanism) nejdřív prochází procesem specializace jednotlivých domén, které pak integruje a vytváří „kognitivní fluiditu“, která se zdá být dobrým kompromisem mezi modularitou a interaktivitou (konektivitou).⁹¹⁰ V této oblasti ještě zajisté dojde k dalšímu vývoji, domnívám se však, že na základě již dnes obecně přijímaných poznatků lze konstatovat, že struktura mysli má nezanedbatelnou úlohu při utváření lidského vědění a prožívání. Jak uvádí Joseph LeDoux, „mozek se zajisté učí různé věci prostřednictvím různých systémů [...], což je konzistentní s nativistickým pohledem na vrozené moduly odpovědné za učení a inkonzistentní s behavioristickou koncepcí funkce pro všeobecné učení“.⁹¹¹

7.6.2 Kognitivní definice náboženství a Tylor-Durkheimova dichotomie

Kognitivní přístup dle mého mínění úspěšně dekonstruoval Tylor-Durkheimovu dichotomii tím, že se mu podařilo precizněji vymezit centrální *definiens* původní Tylorovy definice náboženství, tedy „duchovní bytosti“.⁹¹² Klíčovým problémem Tylorovy definice a nejrůznějších variací na ni totiž byla nejasnost termínů „duchovní“, „nadpřirozený“ či „nadlidský“. Mnozí badatelé oprávněně upozorňovali, že tyto pojmy jsou v lepším případě vágní, v horším zcela nepoužitelné.⁹¹³ Kognitivní přístup tento problém řeší zavedením konceptu (minimálně) kontraintuitivních bytostí, přičemž „kontraintuitivnost“ je zcela konkrétně definovaný termín vymezený na základě „lidových“ (*folk*) teorií fyziky, biologie a psychologie, které jsou zase verifikovatelné v rámci evoluční psychologie.⁹¹⁴ Jak vysvětluje Justin Barrett, „minimálně kontraintuitivní koncepty [...] ustavují speciální třídu konceptů, které většinově odpovídají intuitivním předpokladům o dané třídě věcí, ale mají malý počet „vylepšení“ (*tweaks*), která je činí obzvláště zajímavými a lehce zapamatova-

910 MITHEN (1998: 65–78).

911 LEDOUX (2002: 86): „the brain does indeed learn different things using different systems [...] which is consistent with the nativist view of innate learning modules and inconsistent with the behaviorist notion of a universal learning function“.

912 SPIRO (1966: 96) tuto definici dále přejímá jako „an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings“.

913 HORTON (1960: 204), i když autor sám Tylorovu definici obhajuje. SOUTHWOOD (1978: 367) považuje jakoukoliv teistickou definici za „too superficial“; WAX (1984: 10) popírá univerzalitu pojmové dichotomie mezi „přirozeným“ a „nadpřirozeným“, která je dle něj pouze západním intelektuálním konstruktem, který je závislý na idiosynkratickém vývoji vědeckého poznání, a tudíž neaplikovatelný na kultury s odlišným sociokulturním vývojem; HERBRECHTSMEIER (1993: 5) se domnívá, že „the category ‘superhuman’ is inherently flawed and should be abandoned“; MCKINNON (2002: 65) pokládá termín „nadpřirozený“ za „very ambiguous concept“.

914 Pro detailní uvedení do konceptu minimálně kontraintuitivních (MCI) bytostí viz zejména BOYER (2001: 51–91) a CIGÁN – HAMPEJS (2014: 119–130). Podrobné kritické zhodnocení MCI včetně reakcí mnoha předních badatelů podávají PURZYCKI – WILLARD (2015).

telnými. Protože jsou zajímavější a snáze zapamatovatelné, zvyšuje se pravděpodobnost, že budou předány jednou osobou nějaké další. Protože se jednoduše šíří od jedné osoby ke druhé, minimálně kontrainuitivní koncepty mají vysokou pravděpodobnost, že se stanou koncepty kulturními (tj. obecně sdílenými).⁹¹⁵

Praktickou aplikaci tohoto konceptu na klíčový problém v Tylor-Durkheimově dichotomii, tedy buddhismus, provedl Ilkka Pyysiäinen. Za použití konceptuálního rámce kognitivní teorie náboženství finský badatel ukázal, že jakkoliv buddhismus možná nepostuluje existenci božstev „monoteistického“ typu, zahrnuje celou řadu kontrainuitivních bytostí, které přímo zasahují do života zastánců tohoto náboženského proudu. Pyysiäinen dochází k závěru, že „Buddha a buddhové zcela jasně náležejí do kategorie kontrainuitivních bytostí a [...] buddhismus z tohoto důvodu nemusí být problematický s ohledem na obecný koncept náboženství“.⁹¹⁶ Buddhismus tedy není neprůstředným argumentem proti definici náboženství obsahující božské bytosti jako její *definiens*, jak se domníval Durkheim.

7.6.3 Kognitivní definice náboženství a sociální konstruktivismus

S ohledem na tento závěr se zdá, že teze sociálního konstruktivismu o arbitrárnosti definice náboženství nejsou zcela správné, protože koncept kontrainuitivních bytostí, který kognitivní teorie náboženství používá jako *definiens*, může být nahlížen jako interkulturní univerzálie,⁹¹⁷ která je „ušita na míru“ kognitivním systémům lidských jedinců. Minimálně kontrainuitivní bytost je na jedné straně dostatečně „podivná“ na to, aby aktivovala ve zvýšené míře paměťové funkce, a tím také zvýšila pravděpodobnost kulturní transmise, na straně druhé není příliš „podivná“, takže realizuje vysoký inferenční potenciál. Stejně jako se Kant snažil nalézt cestu mezi racionalismem a empirismem, kognitivní přístup se v otázce náboženství snaží nalézt cestu mezi přísným esencialismem a naprostou arbitrárností sociálního konstruktivismu tím, že předpokládá relativně stabilní systém lidských kognitivních systémů, který významným způsobem limituje a omezuje rozmanitost konceptů, které utvářejí. Pokud jde o vyrovnání se s tezemi „mocenské“ verze so-

915 BARRETT (2004: 23): „MCIs [...] constitute a special group of concepts that largely match intuitive assumptions about their own group of things but have a small number of tweaks that make them particularly interesting and memorable. Because they are more interesting and memorable, they are more likely to be passed on from person to person. Because they readily spread from person to person, MCIs are likely to become cultural (that is, widely shared) concepts.“

916 PYYSIÄINEN (2003b: 163): „Buddha and the buddhas most clearly belong to the category of counter-intuitive beings, and [...] Buddhism thus need not be problematic with regard to a global concept of religion“. Pro rozvinutější diskusi kontrainuitivních bytostí v buddhismu viz také PYYSIÄINEN (2009: 137–172), kde autor mimo buddhů tematizuje jako kontrainuitivní bytosti také duchy (*yakkha*), obry (*asura*) nebo božstva (*devas*).

917 Pro diskusi pojmu univerzálie viz zejména NORENZAYAN – HEINE (2005).

ciálního konstruktivismu, odpověď kognitivního přístupu se bude lišit v závislosti na tom, zda se jedná o vztah moci a náboženství jako takového, nebo o vztah moci a *studia* náboženství (religionistiky).

Pokud jde o druhý jmenovaný problém, Ivan Strenski má pravděpodobně pravdu, když říká, že „je směšné naznačovat, že akademické studium náboženství, které je tak chudé na zdroje, hegemonicky uvalilo koncept ‚náboženství‘ na ubohé lidi tohoto světa, jak se někteří naši soudruzi domnívají“.⁹¹⁸ To ovšem nevyklučuje, že studium náboženství není nebo nemůže být využíváno k politickým nebo ideologickým účelům – v kontextu naturalistického i protekcionistického paradigmatu tomu tak jistě bylo mnohokrát. Kognitivní přístup však toto riziko minimalizuje tím, že přejímá náležitou vědeckou metodologii, požadavek empirického testování hypotéz. Na terminologické úrovni odmítá zejména neproduktivní analytické kategorie typu „posvátno“ nebo nejasně definované koncepty „nadpřirozených bytostí“, které ve své neurčitosti zakládají možnost infiltrace ideologických zájmů do vědecky koncipovaného studia náboženství, které by mělo být ve své podstatě důsledně neideologické. Pokud jde o vztah mezi mocí a náboženstvím samotným, kognitivní přístup nepopírá, že tento vztah existuje.⁹¹⁹ Je však dost dobře možné, že z hlediska diachronie a dějinného vývoje jsou původnější náboženské koncepty, které nejsou primárně politicky nebo ideologicky konstruovány. U jejich zrodu jsou totiž pouze „nativní“ operace lidské mysli, což ovšem nevyklučuje možnost jejich sekundárního využití k mocenským cílům, a to zejména v momentu institucionalizace náboženství.

Poněkud zjednodušeně by se dalo tvrdit, že rozdíl mezi mocenským sociálním konstruktivismem a kognitivním přístupem je pouze rozdíl v důrazu na roli dvou rozdílných, ale vzájemně komplementárních systémů myšlení, které Daniel Kahneman označuje jednoduše jako *Systém 1* a *Systém 2*.⁹²⁰ První systém je evolučně starší, operuje rychle a víceméně automaticky (tj. nezávisle na vědomí) na základě evolučně utvářených kognitivních modulů, produkuje inference a kauzální vztahy a je předpojatý (*biased*) pro potvrzování svých očekávání. Druhý systém, evolučně mladší, operuje pomalu a vědomě, obsahuje exekutivní funkce a řídí intencionální jednání a myšlení. Kognitivní přístup se zaměřuje na první systém, protože sehrává nejdůležitější roli v utváření reprezentací, které jsou *conditio sine qua non* jakéhokoliv dalšího náboženského jednání nebo myšlení. Druhý systém by pak

918 STRENSKI (1998: 358): „It is frankly ludicrous to imply that the academic study of religion, so meager in its resources, has hegemonically imposed a concept of ‘religion’ on the wretched of the earth, as some of our comrades believe.“

919 BOYER (2001: 276) třeba uvádí, že „since the services of literate religious groups are dispensable, the religious schools that do not yield some measure of political leverage are very likely to end up as marginal sects, a process that has happened repeatedly in history“. Je ovšem příznačné, že Boyer lokalizuje mocenské zájmy až do zrodu literárně fundovaných náboženství.

920 Pro následující popis dvou systémů viz KAHNEMAN (2011: 19–105), zejména pak přehlednou tabulku (*op. cit.*, p. 105). Pro diskuzi dvou systémů zpracování náboženských konceptů viz TREMLIN (2005).

byl odpovědný za vědomou manipulaci náboženských konceptů (třeba za účelem distribuce moci). Jak uvádí v této souvislosti Todd Tremlin, „pokud se bohové skutečně vyskytují všude, pak se zdá, že bohové jsou základními stavebními prvky a náboženství je pouze druhořadé“.⁹²¹

7.7 Závěr: Definovala kognitivní religionistika náboženství?

V této kapitole bylo ukázáno, že (1) navzdory opatrným vyjádřením badatelů s kognitivní afiliací je možné rekonstruovat kognitivní definici náboženství. (2) Díky svému filosoficko-teoretickému základu je kognitivní přístup schopen vyřešit Tylor-Durkheimovu dichotomii tím, že vágní termíny („duchovní“, „nadpřirozený“, „nadlidský“) nahrazuje empiricky testovatelným konceptem (minimálně) kontraintuitivních bytostí. (3) Teoretická základna opírající se o Kanta a koncepci mezikulturních, druhově-specifických univerzálií, jež jsou přirozeně generovány architekturou našich myslí, dokáže reagovat na námitky vznesené sociálně-konstruktivistickými přístupy a obhájit „reformovanou“ formu esencialismu. (4) Jakkoliv kognitivní přístup nepopírá prorůstání náboženství a mocenských struktur, a to zejména v silně institucionalizovaných náboženstvích, ukazuje zároveň, že mocenská verze sociálního konstruktivismu je přinejlepším nekompletní, protože nedokáže adekvátně vysvětlit původ náboženských konceptů.

Podařilo se tedy kognitivnímu přístupu s konečnou platností definovat náboženství? Pravděpodobně ne, ovšem s ohledem na cíle této práce je diskuze definice náboženství v literatuře kognitivní provenience důležitá z toho důvodu, že na terminologické úrovni dokládá možnost významného zpřesnění termínu „nadpřirozených bytostí“, který je pro studium náboženství zcela zásadní bez ohledu na to, zda se použije jako *definiens* náboženství, nebo nikoliv. Ještě důležitějším se jeví být doklad příklonu kognitivní religionistiky k naturalistickému paradigmatu, který byl v přechozí kapitole doložen na teoreticko-metodologické úrovni a zde také na úrovni terminologie. Pokud byla pro protekcionistické paradigma typická vymezení náboženství prostřednictvím nepřilíš jasných *a priori* termínů jako „posvátno“, případně prostřednictvím předpokladu empiricky neověřitelných „mohutností pro vnímání nekonečna“ (srov. např. Müller a Tiele),⁹²² kognitivní přístup se pokouší i v terminologické oblasti o empiricky fundované hypotézy vedené předpokladem metodologické konsilience.

921 TREMLIN (2006: 144): „if a ubiquity of gods is indeed the case, then it would seem that [...] gods are in fact foundational and it is *religion* that is instrumental“.

922 Nutno poznamenat, že kognitivní religionistika existenci žádného specifického „náboženského modulu“ nepředpokládá, viz třeba TREMLIN (2006: 74).