

**UNIVERZITA PARDUBICE**

**Fakulta filozofická**

---

DOKTORSKÁ DIZERTAČNÍ PRÁCE

**Pojetí mysli a významu  
ve fenomenologické a kognitivní  
religionistice**

The Conception of Mind and Meaning  
in the Phenomenology of Religion  
and Cognitive Science of Religion

Katedra religionistiky

Studijní obor: religionistika

Forma studia: kombinovaná

**Školitel:**

**ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.**

**Autor:**

**Mgr. Martin Peroutka**

Pardubice 2016

*„Jen o lidské bytosti a o tom, co je podobné (chová se) jako živá lidská bytost, je možné říct: má to pocity; vidí to; je to slepé; je to vědomé či nevědomé.“*

*‘Only of a human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees, is blind; hears, is deaf; is conscious or unconscious.’*

*L. Wittgenstein, Philosophical Investigations (Blackwell, Oxford, 1953), §281*

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předloženou disertační práci vypracoval samostatně s použitím odborné literatury a pod odborným vedením mého školitele ThDr. Jiřího Gebelta, Th.D.

V Praze, dne 1. 9. 2016

Mgr. Martin Peroutka

### **Poděkování**

Děkuji mému školiteli, ThDr. Jiřímu Gebeltovi, Th.D., dále Dr. Magnusi Echtlerovi z university v Bayreuthu a Dominiku Miketovi za konzultace, doc. Mgr. Martinu Fárkovi, Ph.D. a dalším členům katedry za rady a podporu.

Martin Peroutka

## **Anotace**

Práce se zabývá konceptuálním a filosofickým pozadím kognitivních a fenomenologických přístupů v religionistice. Jako hlavní problém skrytý za obtížemi těchto přístupů a jejich případného propojování v rámci novějších kognitivních přístupů, identifikuje vztah mysli a těla, respektive otázku mentální kauzace. Pokouší se ukázat, jak se konceptuální obtíže identifikované v rámci filosofie mysli promítají do religionistických teorií a metod.

Zároveň argumentuje pro úzkou souvislost mezi zastávanou teorií mysli a preferovaným pojetím významu a ukazuje, jak epifenomenalismus ve vztahu k vědomí vede k eliminaci role významů při vysvětlování lidského chování.

**Klíčová slova:** kognitivní religionistika, fenomenologie náboženství, problém mysli a těla, význam, filosofie vědomí.

## **Annotation**

The thesis deals with the conceptual and philosophical background of cognitive and phenomenological approaches in religious studies. It identifies the mind-body relationship, or more precisely the issue of mental causation as the main problem behind the difficulties of these approaches and their possible combination in the context of contemporary cognitive approaches. It attempts to show how the conceptual difficulties identified within the philosophy of mind are reflected in theories and methods of religious studies. It also argues for a close link between the theory of mind and the preferred concept of meaning and shows how the epiphenomenalism in relation to consciousness eliminates the role of the meaning in explanations of human behaviour.

**Keywords:** cognitive religion, phenomenology of religion, the mind-body problem, meaning, philosophy of consciousness.

## Obsah

<i>Prohlášení</i> .....	3
<i>Poděkování</i> .....	3
<b>ANOTACE</b> .....	<b>4</b>
<b>ANNOTATION</b> .....	<b>4</b>
<b>ÚVOD</b> .....	<b>8</b>
<b>1. ZÁKLADNÍ POJMY A VÝCHOZÍ PROBLÉMY</b> .....	<b>14</b>
1. 1. DEFINICE NÁBOŽENSTVÍ .....	14
1.1.1. <i>Vztah k religionistické praxi</i> .....	17
1.1.2. <i>Sociologické a psychologické přístupy</i> .....	18
1. 2. VĚDECKÁ POVAHA RELIGIONISTIKY - ROZUMĚNÍ A VYSVĚTLENÍ .....	21
1.2.1. <i>Pozice první, druhé a třetí osoby</i> .....	22
1.2.2. <i>Empirie a racionalita</i> .....	24
1.2.3. <i>Problém subjektu</i> .....	26
1.2.4. <i>Překonání opozičního pojetí</i> .....	30
1. 3. NATURALISMUS A FYZIKALISMUS .....	32
1.3.1. <i>Předpoklad objektivní skutečnosti</i> .....	33
1.3.2. <i>Specifický případ psycho-fyzického dualismu</i> .....	34
1.3.3. <i>Explicitní vyrovnání se s předsudky</i> .....	35
1. 4. PSYCHOLOGIE A RELIGIONISTIKA.....	36
<b>2. FENOMENOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ A KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA</b> .....	<b>42</b>
2. 1. HLUBOKÉ ODLIŠNOSTI A PŘEKVAPIVÉ PODOBNOSTI.....	42
2. 2. FENOMENOLOGIE .....	46
2.2.1. <i>Pojetí významu u Husserla</i> .....	49
2. 3. FENOMENOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ.....	53
2.3.1. <i>Pokusy o obecnou charakteristiku</i> .....	53
2.3.2. <i>Vztah k Husserlovi</i> .....	54
2.3.3. <i>Vztah ke kognitivní religionistice</i> .....	55
2. 4. ROZUMĚJÍCÍ FENOMENOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ.....	56
2.4.1. <i>Rudolf Otto</i> .....	56
2.4.2. <i>Gerardus van der Leew</i> .....	58
2.4.3. <i>Souvislost s interpretativní psychologí</i> .....	59
2.4.4. <i>Friedrich Heiler</i> .....	60

2.4.5. Brede Kristensen .....	61
2.4.6. Neofenomenologie - Jacques Waardenburg .....	63
2. 5. KOGNITIVNÍ VĚDA .....	66
2. 6. KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA .....	70
2.6.1. Základní terminologie .....	73
2.6.2. Konkurenční přístupy .....	77
2.6.3. Standardní paradigma .....	78
2. 7. JAK (NE)KRITIZOVAT KOGNITIVNÍ VĚDU O NÁBOŽENSTVÍ .....	80
2.7.1. Epistemologický status náboženství .....	81
2.7.2. Problémy s teorií kontra-intuitivity .....	84
2.7.3. Problémy teorií založených na dichotomii .....	87
2.7.4. Další dílčí výhady .....	89
2. 8. NOVĚJŠÍ KOGNITIVNÍ PŘÍSTUPY A NATURALIZACE FENOMENOLOGIE .....	93
2.8.1. Konekcionalismus .....	94
2.8.2. Dynamické přístupy .....	95
2.8.3. Vtělesněné přístupy .....	96
2.8.4. Sociální a kulturní aspekty kognice .....	100
2.8.5. Naturalizovaná fenomenologie .....	103
<b>3. MYSL A VÝZNAM .....</b>	<b>108</b>
3. 1. MYSL A MOZEK .....	108
3.1.1. Alternativy karteziánského dualismu .....	108
3.1.2. Neurologie, kognitivní věda a vědomí .....	114
3.1.3. Analýza problému mentální kauzace (dle Kima) .....	117
3. 2. VÝZNAM .....	123
3.2.1. Významy bez subjektivity .....	124
3.2.2. Externalismus a kauzální teorie významu .....	128
3.2.3. Významy slova význam v religionistice .....	131
3.2.4. Založení významu v subjektivitě .....	132
3. 3. PROBLÉM SÉMANTICKÉHO EPIFENOMENALISMU .....	135
3.3.1. Nevyhnutelné popření rozu mnohých důvodů .....	135
3.3.2. Vyvrácení a rgumen tů proti popření rozu mnohých důvodů .....	137
3.3.3. Role pravdivosti a racionality v Boyerově teorii .....	141
3.3.4. Širší kon text teze o iracionalitě náboženství .....	143
3. 4. SLEPÉ KOMPUTACE A VĚDOMÉ INTENCE .....	147
3.4.1. Dennett a terminologicky zastřený eliminativismus .....	147
3.4.2. Problémy „enkodingismu“ .....	152
3.4.3. Nutná souvislost významu a vědomí .....	155

3.4.4. Nemateriální obsahy mysli.....	156
3. 5. POJMY ZÁVISLÉ NA POZOROVATELI .....	159
3. 6. EMERGENCE.....	162
3. 7. <i>Kauzalita</i> .....	166
<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>175</b>
<b>SHRNUTÍ.....</b>	<b>178</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>179</b>
<b>LITERATURA: .....</b>	<b>180</b>

## Úvod

Základní otázkou, kterou si v této práci chceme klást, je možnost sloučení kognitivních a fenomenologických přístupů (nejen) v religionistice. V současných desetiletích se pokusy o takové propojení těšily velké pozornosti a v rámci posledního vývoje kognitivní religionistiky se k nim upíná i pozornost religionistů. Spojení „fenomenologická religionistika“ v názvu práce tak odkazuje jednak ke klasické rozumějící religionistice, jednak i k tomuto zcela novému směru v rámci kognitivních přístupů. K rozumějící fenomenologii se zde budeme vztahovat především jako k reprezentantovi hermeneutických, anti-naturalistických, na subjekt zaměřených přístupů, které výrazně formovaly západní pojetí mysli a významu, projevující se spíše v běžných (ne vždy reflektovaných) předpokladech než v precizně formulovaných teoriích. Zároveň se zdálo vhodné ukázat, v čem se současné snahy o kognitivní fenomenologii liší od obecně známé „klasické“ tradice.

Na takto zvoleném tématu by mělo být možné ukázat, nakolik významná je role určitého pojetí lidské mysli při objasňování náboženských fenoménů. K tomu nám pomůže zasazení kognitivních přístupů, prosazujících se v religionistice během devadesátých let, do širšího rámce religionistické diskuze o způsobech zkoumání lidské mysli, a míře nepostradatelnosti jejího výzkumu.

Tato práce by měla nabídnout určitý, zainteresovaný, ale pokud možno nepředpojatý pohled na diskuzi o kognitivních přístupech a jejich metodologické otevřenosti. Měla by pomoci religionistům při výběru a aplikaci psychologických teorií a poznatků, především s ohledem na jejich hlubší, metodologické, epistemologické a ontologické konsekvence.

Konkrétněji řečeno, pokusím se zde obhájit tezi, že mnohé konkrétní problémy kognitivní vědy, včetně těch specificky religionistických, lze odvodit právě od základních, konceptuálních problémů nejpřesněji identifikovaných v rámci filosofie mysli. Protože jak fenomenologie, tak i kognitivní vědy vyvinuly svůj vlastní svérázný jazyk, může být tento text místy obtížně srozumitelný. Proto bych rád hned v úvodu stručně shrnul, o jaký argument se chci v následujícím textu pokusit.

Kant se ve své době snažil spojit dvě zdánlivě protichůdné filosofické tradice, jednu „duchovněji“, druhou empiričtěji založenou. Jeho pokus ale neměl praktický sjednocující

dopad. Promýšlení jeho tezí bylo částečně příčinou vzniku dvou moderních filosofických tradic, takzvané kontinentální (duchovněji založené) a analytické (lépe přijatelné pro empirické vědce). Kontinentální tradice se zaměřila na problém subjektu, jejím výrazným projektem se stala fenomenologie, která studuje lidské vědomí jako autonomní, neredukovatelnou a základní oblast lidského poznání. Analytická tradice subjekt obětovala formální analýze významu. Logika, lingvistika, informační teorie a kybernetika, všechna tato odvětví se v zásadě soustředí na syntaxi a kódování informací.

Kognitivní věda byla od počátku poznamenána přejímáním vlivů z obou těchto tradic, nicméně vzhledem k naturalistické orientaci celého projektu v ní na dlouhou dobu převládlo v podstatě behavioristické pojetí, které otázky subjektivity ponechávalo stranou a lidskou mysl nahlíželo prizmatem mechanismu, konkrétně Turingova stroje. Toto pojetí, zvané kognitivismus, však kognitivní vědy nikdy zcela neovládlo. V posledních desetiletích lze pozorovat rostoucí diskuzi a zájem o nové propojování analytických a naturalisticky orientovaných přístupů s idealisticky založenou fenomenologií. Důvody lze sledovat na několika úrovních. Kognitivismus dospěl postupným prohlubováním svého poznání ke své vlastní nedostatečnosti. Řada představitelů kognitivní revoluce (např. Putnam, Rosch, Winograd, Pribram a další) později své postoje radikálně přehodnocovala,<sup>1</sup> a to často nikoliv na základě nějakých filosoficko-náboženských konverzí, ale čistě pod tlakem konkrétních výzkumných problémů a jejich neřešitelnosti v rámci stávajícího paradigmatu.

Fenomenologové zas zřejmě svou rostoucí otevřeností k dialogu s naturalistickými přístupy čelili jisté izolovanosti, do níž se toto původně anti-scientistické, anti-realistické hnutí v éře adorující fyziku a technologie postupně dostávalo.<sup>2</sup> K většímu splývání kontinentální a analytické filosofie došlo i na filosofické úrovni. Na obou stranách ale činí taková snaha o spojení nemalé, možná fatální potíže. Fenomenologové se musí samozřejmě vyrovnávat s anti-naturalismem, který byl vlastní nejen Husserlovi jako osobě, ale který leží v základech celého jejich projektu. Fyzikalisté zas naráží v různých

---

<sup>1</sup> Margaret A. Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 311,514,1305,1446n.

<sup>2</sup> ke skeptickému pohledu na budoucnost fenomenologie viz třeba: Tom Sparrow, *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 51n.

konkretizovaných formách na problém, který zde nakonec v jeho nejobecnější podobě identifikujeme jako problém kauzální uzavřenosti vesmíru, totiž, že alespoň podle tradičního pojetí, kauzální vysvětlení je dostatečné vysvětlení a zavádění jakéhokoliv dalšího “hybatele” se tedy jeví jako nesmysl. Přesto je tento dialog, který dnes nachází výraz v projektech jako je neurofenomenologie, pozoruhodným pokusem o sjednocení těchto dvou tradic, který znovu rozehrává celou problematiku, s níž se ve své době a v tehdejší terminologii potýkal Kant. Jedním z jeho zajímavých plodů je návrat myšlenek, spadajících do období ještě před zmiňovaným novověkým rozkoem, tedy do období scholastiky, v němž západní věda koření a není tedy překvapivé, že odtud pramení i její základní konceptuální obtíže.

Takto široce a abstraktně vymezené téma vyžaduje určitou míru zobecnění. V práci se vyskytuje jen minimum příkladů z praxe a spousta odkazů na filosofická díla. A to může být pro spoustu religionistů velký problém. V jednom odmítavém posudku na můj článek mi anonymní kolega sdělil, že filosoficky zle zpochybnit cokoliv, a může to vést k tomu, že člověk pak vůbec neudělá žádnou empirickou práci. A profesor Luther Martin, jeden z propagátorů kognitivních přístupů v religionistice, nám jednou na setkání doktorandů důvěrně (a samozřejmě s nadsázkou) vysvětlil, že podle jeho názoru měla filosofie zaniknout s Nietzsche, který dokázal její zbytečnost a nezankla jen proto, že zde byly instituce a zaměstnanci, kteří se potřebovali uživit a nic než psát filosofii neuměli. V této humorné zkratce byla filosofie ztotožněna s tradiční metafyzikou a spolu s ní zatracena. Jsem přesvědčen, že Martin měl na mysli především kontinentální tradici, pro niž je určitá neochota vzdát se zcela metafyziky typická. Přesto mě takový odmítavý postoj vůči filosofii od kognitivních vědců šokoval, už proto, že kognitivní revoluce byla z velké části dílem takového planého filosofování o podstatě lidské mysli. Třeba MIT Encyklopedie kognitivní vědy z roku 1999 začíná úvodovým článkem o filosofii a větou: „Je celá řada oblastí filosofie, které přispívají kognitivním vědám, nebo z nich čerpají, jako je filosofie mysli, filosofie vědy a filosofie jazyka, formální a filosofická logika a tradiční metafyzika a epistemologie.“<sup>3</sup> Nicméně Luther Martin svou nadšeně přijatou poznámkou vystihl

---

<sup>3</sup> „The areas of philosophy that contribute to and draw on the cognitive sciences are various; they include the philosophy of mind, science, and language; formal and philosophical logic; and traditional metaphysics

přesně určitou znatelnou tendenci, respektive naladění, které mezi empiricky zaměřenými badateli vůči filosofickým spekulacím panuje. Vyskytují se naštěstí i opačné postoje a na ty bych se zde rád odvolal. Například Maxwell Bennett a Peter Hacker jsou přesvědčeni, že konceptuální otázky (týkající se například konceptu lidské mysli nebo vztahu mezi konceptem vědomí a vědomí sebe sama) je třeba vyjasnit, neboť nejasně formulované konceptuální otázky se zobrazí v nejasnosti empirických otázek a ty povedou k pochybnosti ohledně správného experimentálního designu.<sup>4</sup> Opakovaně se tak budeme přesouvat z roviny konkrétních teorií do filosofické meta-roviny, abychom sledovali, jak metodologické problémy jsou pouze konkretizovaným příkladem problémů konceptuálních, respektive filosofických. Budeme se snažit ukázat, nakolik je zvolené stanovisko ke zcela základním ontologickým a epistemologickým otázkám rozhodující a jak markantně ovlivňuje všechny další kroky, jak se projevuje na úrovni teorií i metod. A totéž platí i naopak. Volba výzkumné metody s sebou nese hluboké teoretické a filosofické konotace.

V případě teorie mysli je situace unikátní i tím, jak dalekosáhlé jsou její důsledky. Aby bylo jasno, bavíme se zde o tom, co je to člověk. Badatel, ať už si dělá poznámky v terénu, nebo polemizuje s metodologickým článkem, vždy pracuje s celou řadou, často ne zcela reflektovaných předpokladů vycházejících z jeho, zdánlivě přirozeného pochopení tohoto problému. Ve skutečnosti je evropská tradice rozdělená odpovědí na tuto zcela základní otázku. A rozdělená je takto i religionistika. Jedním z hlavních argumentů, na kterém budu stavět svou argumentaci je tvrzení, že kognitivní přístupy nepostupují primárně induktivně, jak se rády prezentují, ale že drtivá většina jejich teorií jsou ve skutečnosti (empiricky částečně omezené) dedukce, vycházející právě z určité, značně nesamozřejmé, ačkoliv dnešním studentům již zcela vžitě, představy o tom, co je to člověk.

---

and epistemology." Robert A. Wilson a Frank C. Keil, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, A Bradford Book (Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1999), xv překlad můj.

<sup>4</sup> Maxwell Bennett a Peter Hacker, „Philosophical Foundations of Neuroscience: The Introduction“, in *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Maxwell Bennett et al. (New York: Columbia University Press, 2007), 5.

Povrchní přebírání metod a teorií bez ohledu na jejich hlubší konotace považuji za jeden z největších problémů současného pragmatického metodologického pluralismu kombinujícího kvalitativní a kvantitativní metody.<sup>5</sup> Je třeba pozorně zkoumat, zda hlubší předpoklady našich metod spolu nejsou v rozporu. Rád bych proto, snad pošetile, obhajoval užitečnost, ba nepostradatelnost „planého teoretizování“. Sebevětší nálož empirického materiálu (otázku, co přesně se míní empirií, ponechme nyní stranou) bude jen pramálo užitečná, bude-li napěchována do struktury, která je vnitřně rozporná.

Postup výkladu bude následující: v první kapitole se pokusíme fixovat nejdůležitější termíny a vymezit potřebné pojmy. V oddílu o definici náboženství naznačíme, že pluralita teorií a metod, byť jedněmi vítána, může na druhé straně působit i obtíže vedoucí někdy až ke skepsi ohledně možnosti vědeckého zkoumání náboženství.

V oddíle o vědecké povaze religionistiky naznačíme, že jeden z možných zdrojů této nejednotnosti v pohledu jak na předmět religionistiky, tak na její vlastní uspořádání, může být tradiční historický spor mezi rozuměním a vysvětlením. Naznačíme i jeho hlubší kořeny ve sporu mezi idealismem a empirismem. Implikací pro naši argumentaci samozřejmě je, že klasické fenomenologické přístupy (jak filosofické tak religionistické) lze chápat jako příklady idealistického přístupu k mysli, kdežto kognitivní přístupy jako snahu o empirické, respektive naturalistické pojetí mysli.

V následujícím oddílu upřesníme, v jakém smyslu zde hovoříme o naturalistických teoriích mysli a zaujmeme stanovisko vůči fyzikalismu, v tom smyslu, že jeho základní teze (provizorně) přijmeme jako závazné. Stručně se pak ve světle právě provedených distinkcí (vysvětlení-rozumění, naturalismus-idealismus atd.) pokusíme nastínit mnohoznačnost vztahů mezi religionistikou a psychologií náboženství, neboť jak fenomenologii náboženství, tak kognitivní religionistiku lze vnímat jako psychologizující přístupy.

Ve druhé kapitole pak konkrétněji vymezíme fenomenologii náboženství a kognitivní religionistiku a jejich vztah ke stejnojmenným tradicím mimo religionistiku, přičemž se pokusíme stanovit minimální společné rysy. Proti takovému zobecnění je zpravidla snadné hledat konkrétní protipříklady, nicméně existují-li obecné termíny jako

---

<sup>5</sup> Joanna E. Sale, Lynne H. Lohfeld, a Kevin Brazil, „Revisiting the Quantitative-Qualitative Debate: Implications for Mixed-Methods Research“, *Quality & Quantity*, č. 36 (2002): 43–53.

„fenomenologie“ považujeme za legitimní hledat i jejich obecné významy. Určitá základní diferenciací je nicméně nezbytná. V práci budeme rozlišovat filosofickou fenomenologii a fenomenologii náboženství, kognitivní vědu a kognitivní religionistiku. U všech čtyř výše uvedených přístupů je navíc třeba odlišit alespoň jejich klasickou a pozdní podobu. U fenomenologie zejména fenomenologii Husserlovu od jejích nesčetných variací, z nichž zvláště významnou pro naše srovnání se ukazuje fenomenologie Merleau-Pontyho, u kognitivních věd pak klasický symbolicko-komputační funkcionalismus, pro nějž se ujal termín kognitivismus, od současných pojetí vtělesněné, distribuované, sociální kognice a filosofie vědomí.

Stejně tak v religionistice je jistě nemalý rozdíl mezi fenomenologií van der Leewovou a třeba neo-fenomenologií Waardenburgovou. Ostatně situaci zde snad nejlépe vystihuje bonmot, že je tolik fenomenologií, kolik je fenomenologů. Zde je situace ještě ztížena o to, že tento pojem se někdy používá pro komparativní práce k určitému tématu a jejich autoři jsou pak označováni za fenomenology, bez ohledu na to zda mají s fenomenologií jako rozumějším přístupem něco společného. Tento druh fenomenologie ponecháme stranou a zaměříme se na rozumějící tradici.

Co se kognitivních přístupů týče, rozlišíme alespoň standardní kognitivní paradigma (někdy také označované jako první generace badatelů) od novějších přístupů.

Konkrétním problémům kognitivní religionistiky věnujeme oddíl 2.7 a snahami o jejich řešení v rámci téhož proudu se budeme zabývat v oddíle 2.8. Tyto dva „středové“ oddíly tak tvoří pomyslné těžiště naší argumentace. Až potud se budeme věnovat především terminologické a pojmové přípravě.

V kapitole třetí opustíme konkrétní rovinu religionistického výzkumu, abychom pátrali po hlubších kořenech problémů, na něž jsme narazili. V oddíle 3.1 se budeme zabývat obecnými obtížemi provázejícími naturalistické přístupy k mysli a v následujícím oddíle naznačíme, že podobné problémy má naturalismus i co se týče pojetí významu. Stručně lze náš ústřední problém, který v průběhu práce identifikujeme jako zdroj mnoha dílčích potíží a nejasností, vystihnout takto: jak je možné zakomponovat subjektivitu a s ní úzce související problematiku významu, do světonázoru, který připouští pouze kauzální procesy v materiálním vesmíru? V oddíle 3.3 se pak vrátíme k religionistickému diskursu, abychom ukázali, jak se do něj tyto obecné filosofické obtíže promítají. V

zásadě zde naznačíme paralelu mezi eliminativistickými přístupy fyzikalistů k vědomí a přístupy kognitivních religionistů k náboženství jako konglomerátu „parazitických“ představ.

Poslední čtyři oddíly pak představují určitý pokus o naznačení směrů, kudy by se mohly ubírat pokusy o řešení našeho stále jasněji vystupujícího, ústředního problému. Ukážeme, že kognitivní vědy se při své snaze rozložit subjekt na vědecky lépe zvladatelné komponenty, opírají o koncepty, které subjekt implicitně předpokládají, zmíníme holistické přístupy, které se snaží nerozložený subjekt hájit pomocí teorie emergence, ukážeme si ale také, jak je pro teorii emergence obtížné vměstnat se do úzkého pojetí kauzality, které zastává klasický fyzikalismus. V posledním oddíle naznačíme možnost, že možné řešení celého problému je právě v komplexnějším uchopení pojmu kauzalita.

Zdaleka ovšem není v silách autora a v možnostech této práce najít řešení problémů, kterými se opovažuje zaobírat. Obávám se, že nedospějeme ani k jednoznačné diagnóze, natož abychom zahájili léčbu. Jsme totiž v situaci, kdy řada kolegů dosud odmítá, že by tu byla nějaká choroba k diagnostikování. Naším cílem tak není nic jiného, než co nejjasněji ukázat příznaky choroby.

## **1. Základní pojmy a výchozí problémy**

V této kapitole si nastíníme obecnější pozadí, na němž vyvstává současná diskuze o možnostech naturalizované fenomenologie. Provedeme také několik podstatných terminologických rozlišení.

### **1. 1. Definice náboženství**

Na prvním místě nelze nezmínit klasickou „nemesis“ religionistiky, a sice problém definice náboženství. Pro náš konkrétní účel poslouží toto tradiční „lamentování“ také jako „propustka“ k širšímu uvažování. Jestliže neexistuje přesně vymezený předmět religionistiky, je to možným příznakem, že neexistuje dostatečný konsensus na teorii a metodách. Pak se ovšem zdá přijatelné, necháme-li se našimi úvahami odvádět z tradičně vymezené oblasti religionistiky k obecnějším otázkám filosofie vědy a poznání. Není snad

v situaci, kdy panuje dlouhodobá „shoda na neshodě“, namísto zkoušet hledat i vnější perspektivy a zabývat se širšími problémy vědeckého poznání?

O problému definice náboženství bylo napsáno mnoho článků a knih, navíc obrovské množství religionistických publikací věnuje tomuto problému nějaký prostor, protože autoři se cítí povinni k nějakému pojetí se přihlásit, aby čtenář chápal, v jakém smyslu slovo náboženství používají. Johnatan Z. Smith zmiňuje zvyk religionistů citovat dodatek knihy *Study of Religion* od Jamese H. Leuby, kde je výčet více než padesáti definic náboženství, aby demonstrovali nemožnost definovat náboženství.<sup>6</sup> Podle Smithe to ovšem nedokazuje, že by náboženství nebylo možné definovat, ale naopak, že je možné jej definovat mnoha různými způsoby, protože jde o vědecký konstrukt.<sup>7</sup> Smith je jedním z řady autorů, kteří přispěli k reflexi problematické povahy předmětu religionistiky. Od prvního vydání slavné knihy jeho jmenovce, Cantwella Smithe v roce 1962<sup>8</sup> panují pochybnosti, zda by vůbec nebylo lepší pojem náboženství opustit. Cantwell Smith sám navrhoval nahradit jej dvojicí „víra“ a „kumulativní tradice“.<sup>9</sup> Waardenburg zas dospěl k závěru, že nedefinovaný předmět může být výhodou a navrhl uvažovat o náboženství jako o otevřeném konceptu.<sup>10</sup> Jiní autoři se dnes jednoduše staví proti používání pojmu náboženství jakožto konceptu druhého řádu.<sup>11</sup> Například Timothy Fitzgerald se nechal slyšet, že náboženství nemůže být rozumně považováno za analytickou kategorii a že zde není žádný koherentní neteologický teoretický základ pro studium náboženství jakožto samostatné disciplíny,<sup>12</sup> a zdůrazňuje také, ideologickou podstatu konceptu „náboženství“ a jeho sepětí se západním imperialismem, kolonialismem a

---

<sup>6</sup> Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, in *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 281.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

<sup>9</sup> Ibid., 141.

<sup>10</sup> Jacques Waardenburg, „In Search of an Open Concept of Religion“, in *Religion in History The Word, the Idea, the Reality*, ed. Michel Despland a Gerard Vallee (Wilfrid Laurier University Press, 1992), 255–242.

<sup>11</sup> Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 161n.

<sup>12</sup> Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2000), 3–6.

neokolonialismem.<sup>13</sup> Zajímavé je radikální dotažení kritiky, s kolonialismem úzce spjatého pojmu náboženství, takříkajíc z druhé strany, v pracích S. N. Balagangadhary, který tvrdí, že náboženství je pojem charakteristický pro západní tradici a je nepřenositelný na mimoevropské kultury.<sup>14</sup>

Pokud bychom měli hledat předmět odpovídající našemu intuitivnímu chápání slova „náboženství“, bylo by to asi křesťanství evropského typu ve formě prezentované jeho elitami a oficiálními dokumenty, protože právě podle něho byl tento pojem nejvíce formován.<sup>15</sup> Obávám se ale, že neexistuje žádné obhajitelné kritérium, podle něhož byly vedle křesťanství zařazeny další jevy, dnes běžně za náboženství označované. Respektive jediné kritérium je historické. Zda něco bude, nebo nebude označováno jako náboženství, se rozhodovalo v konkrétních historických situacích a často v tom hrály roli mocenské zájmy, náhody či nedorozumění.<sup>16</sup> Náboženství je zkrátka skupina více či méně souvisejících jevů, které si lidé na západě z různých důvodů zvykli tímto pojmem označovat. Podobnost s křesťanskými praktikami (jakkoliv povrchní či zdánlivá) je jistě jeden z hlavních důvodů, ne však jediný. Náboženství se tedy spíše než pojmem typu „kočkodan“ nebo „gravitace“ podobá pojmem jako „města, která vloni navštívil pan Novák“ nebo „věci, které mám ve svém pracovním šuplíku“. Nalézt nějaký společný rys všech měst, která pan Novák navštívil nebo všech věcí, které se nahromadily v mém šuplíku, v zásadě není problém. Lze jich, důsledně vzato, nalézt nekonečně mnoho, ale není zcela jasné, k čemu by měla být taková „definice“ dobrá, když se jí pan Novák při svých cestách neřídil a ani já jsem ji neměl na mysli, když jsem shrnoval věci povalující se na mém stole do šuplete. Takové nejasnosti ohledně základních pojmů jsou, minimálně ve „společenských“ vědách, do jisté míry běžné. Stačí třeba jen zavadit o diskuzi, která se v kulturní antropologii strhla kolem slova „kultura“. V případě náboženství je však

---

<sup>13</sup> Ibid., 8.

<sup>14</sup> S.N: Balagangadhara, *„The heathen in his blindness...“ Asia, the West and the Dynamic of Religion* (Leiden; New York; Köln: Brill, 1994).

<sup>15</sup> srov. ibid., 275–78.

<sup>16</sup> viz např.: James A Beckford, „The Politics of defining religion in secular society“, in *The pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, ed. Jan G. Platvoet a Arie L. Molendijk (Leiden; New York; Köln: Brill, 1999), 23–40.

obzvláště výrazný onen politický, mocenský aspekt. Nazvat nějakou skupinu náboženskou, nebo jí náboženství upřít nebývalo vždy jen intelektuálním problémem a mohlo to ve skutečnosti rozhodovat o životě a smrti jejích členů a i dnes je to předmětem různých společenských a politických sporů<sup>17</sup> (např. současní odpůrci islámu podporovaní ultrapravicovými skupinami často upírají islámu statut náboženství, a označují jej za politickou ideologii, čímž se jej snaží zbavit ochrany garantované listinou práv a svobod).

### 1.1.1. Vztah k religionistické praxi

Kdybych byl nucen zaujmout v této diskusi stanovisko, asi bych považoval slovo „náboženství“ v odborném diskursu za užitečné především pro jakési předběžné vymezení tématu, ale pochybuji o jeho hodnotě jakožto vědeckém termínu. Konsekventně se nedomnívám, že existuje specifická sféra náboženského významu nebo nějaká náboženská oblast či kvalita myslí sama o sobě.

Nejde zde zdaleka o čistě akademickou debatu. Výše zmíněné problémy se promítají do konkrétních „terénních“ zkušeností, do snahy nalézt klíč k interpretaci religionistických pozorování. Sám sice nejsem terénním výzkumníkem, měl jsem ale (krom několika příležitostí v rámci studia, kdy jsem např. strávil několik dní na Křišnově dvoře, udržoval cca roční intenzivní kontakt s misionáři Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů, nebo se účastnil série šamanských víkendů na statku ve Skřidlech) možnost čtyři roky sledovat dění v římskokatolické Farnosti Vršovice, kde jsem zaměstnán jako pastorační referent.

Utvrdil jsem se v názoru, že velká část „náboženských“ aspektů, které dle běžného mínění odlišují farnost třeba od nějaké charitativní neziskové organizace, je opodstatněna nějakou pragmatickou společenskou funkcí. Například zvyk společné modlitby na počátku pastoračních rad byl příležitostí ke sdělení důležitých informací, které nebyly na programu jednání, protože nespádaly do kompetence rady, ale přesto bylo žádoucí, aby s nimi byla rada obeznámena (například modlitba za nemocnou farnici,

---

<sup>17</sup> viz např.: Massimo Introvigne, „Religion as Calim: Social and Legal Controversies.“, in *The pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, ed. Jan G. Platvoet a Arie L. Molendijk (Leiden; New York; Köln: Brill, 1999), 4–72.

nebo za vyřešení nějakého problému na poslední chvíli). Farář vždy uzavíral prosbou, aby rada nedopadla „tak jak my chceme, ale tak jak Ty chceš“ (míněno Bože). Tato zmínka zároveň fungovala jako výzva, aby radní byli připraveni ustoupit ze svých pozic v zájmu společného konsensu a celkově společná modlitba vytvořila funkční zahájení porady a podpořila týmové naladění. Určitou výjimkou jsou samozřejmě liturgické a modlitební úkony při bohoslužbách a para-liturgických událostech, pro něž je jejich oddělenost od přímého pragmatického kontextu typická. Nicméně bohoslužby samy fungovaly jako společenská a kulturní událost, kterou je společenství schopno každý týden samo pro sebe uspořádat a na jejímž průběhu mají všichni aktivní podíl (společná gesta, zpěv, recitace, přijímání). Pompéznost a barvitost těchto bohoslužeb fungovala mimo jiné jako ukazatel formy, v níž se společenství nachází, jaký je jeho potenciál, k čemu všemu je schopno se vybičovat. Bude sborový zpěv? Připraví si něco děti? Bude dost ministrantů? Toto pravidelné podílení se na společném projektu bylo zároveň tím, co udržovalo společenství funkční, potřeba permanentní spolupráce držela vazby mezi členy a zajišťovala, že o sobě měli farníci vzájemně aktuální informace. Krom navenek zaměřených charitativních aktivit (které příznačně arcibiskupství vyčlenilo pod samostatné právnické osoby - farní charity) jde vlastně o jakýsi specifický typ neziskové organizace zaměřené svými aktivitami přímo na okruh svých podporovatelů. Nebo ještě jednodušeji, vynecháme-li vazby na arcibiskupství, které bylo beztak vnímáno mnohými farníky spíše negativně, jako vnější síla vměšující se do záležitostí farnosti, lze zcela v durkheimovském duchu říci, že farnost je společensko-ekonomická struktura vzniklá za účelem udržování a kultivace sebe sama.

### **1.1.2. Sociologické a psychologické přístupy**

Každá definice náboženství, stojící na iracionalitě, transcendenci, duchovních entitách atd. bude vždy v pokušení všechny výše popsané aspekty farního života vyloučit jako nenáboženské nebo připustit, že jsou náboženské jen natolik, nakolik jsou nábožensky interpretovány. Věřící člověk je schopen „nábožensky“ (tedy například ve vztahu k Bohu) interpretovat cokoliv, a naopak je velmi často schopen podat i zcela „nenáboženské“, míněno pragmatické, funkční, vysvětlení svých duchovních aktivit. Závisí to mimo jiné na kontextu a na tazateli. Na druhé straně však takovýto funkcionalistický popis farnosti

nebude věrný a úplný pokud z něj tyto náboženské interpretace (intence) zcela vynecháme. Jak trefně poznamenal Scott Atran, problém čistě sociologických teorií je, že nedokážou odlišit Marxismus od monoteismu, naopak čistě kognitivní teorie nejsou schopny rozlišit Mickey Mouse od Ježíše.<sup>18</sup>

Pro většinu farníků je ve vztahu k farním aktivitám „náboženská“ interpretace prioritní. Kristus je pro ně, dle jejich vlastní reflexe, bez ohledu na to, co o nich říkají psychologové a sociologové, ústředním pojmem a finálním zdůvodněním jejich farních aktivit. Bůh, respektive Ježíš Kristus se samozřejmě vyskytuje v mluvě všech členů farnosti, od pozdravů přes vžité fráze až po způsoby zdůvodňování. Se specifickým jazykem se samozřejmě lze setkat i u nenáboženských subkultur, ale tak jako při popisu politické strany nelze vynechat její politickou ideologii, není možné ani věrně popsat farnost bez rozboru její „zbožnosti“. Ačkoliv liturgické a rituální aktivity mají vždy svůj společenský účel, konkrétní podoba jednotlivých gest a symbolů se stále jeví bez reference k náboženským přesvědčením aktérů nesrozumitelná. Jenže i zde je problém. Gesta a zvyky nesloužící žádnému okamžitě evidentnímu praktickému účelu se přece rovněž vyskytují i mimo náboženský kontext (např. zásady stolování, univerzitní a politické ceremoniály...) a často vůbec nevyžadují vysvětlení, nebo mají vysvětlení různá a více-méně nahodilá, což dokazuje, že přesvědčení aktérů nejsou hlavní motivací pro jejich vykonávání, spíše je to zvyklost a konvence. A tentýž nezáměr o zdůvodnění pomocí náboženských přesvědčení můžeme najít i u řady křesťanských aktérů ve spojitosti s křesťanskou liturgií. Lidé prostě nevědí, co daný úkon údajně znamená a přesto jej pravidelně provádějí. A to zde hovořím o zkušenosti z městské farnosti v tradičně ateistickém prostředí, kde můžeme očekávat vysoký výskyt intelektuálně zaměřených křesťanů a konvertitů nucených svou vírou reflektovat. V tradičně křesťanských oblastech bude zřejmě „bezmyšlenkovité“ plnění náboženských úkonů ještě mnohem častějším jevem.

Podívejme se tedy, do jaké situace nás to staví, chceme-li se zhostit „ryze náboženského“ jevu. Setká-li se religionista např. s fenoménem protrace, může se pokusit vystačit si s behaviorálním popisem a říci, že aktéři si lehli hlavou směrem k

---

<sup>18</sup> Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (New York: Oxford University Press, 2002), 13n.

sošce, a pak zase vstali. Do popisu zahrne i jejich výpovědi, které ale mohou znít různě: "protože si lehli všichni ostatní", "je to správné, předepsané chování" "ta a ta nadpřirozená bytost to po nás chce" atd. Nežli o skutečná zdůvodnění jde často spíše o racionalizace.<sup>19</sup> Už zde přitom narážíme na problém překladu, vyžadující interpretaci. Taková tematizace prostrace nicméně pro mnohé interpretativně zaměřené badatele nepřináší uspokojivé porozumění fenoménu (a kognitivní religionisté by nás poučili, že existují určité přirozené intuice vyplývající z uspořádání našeho kognitivního aparátu, na jejichž základě nám takové „vysvětlení“ bude nejspíše připadat nedostatečné). Jak ale může religionista dospět k závěru, že např.: věřící se svým gestem symbolicky odevzdali posvátné entitě, vyjádřili jí maximální úctu a svou životní orientaci směrem k ní (jak by možná vzletně napsal nějaký klasický fenomenolog)? Navzdory faktu, že takovou interpretaci nelze vypožorovat, ani přímo (doslovně) vyčíst z „posvátných knih“, a často ji nelze ani vyslechnout z úst běžných aktérů,<sup>20</sup> jeví se intuitivně taková odpověď jako uspokojivější, zdá se, že poskytuje lepší smysl chování aktérů, dává mu význam. Symbolické sebeodevzdání dává lidem více smyslu než prosté lehnutí si, ne proto, že by bylo logičtější nebo přirozenější, ale proto, že spojuje aktivitu s určitou věrohodnou vnitřní motivací, intencí. Lidé činí mnoho věcí kvůli „sociálnímu tlaku“, „kognitivní disonanci“ nebo „operantnímu podmínění“ ale málokdy jsou s takovým zdůvodněním svých činů spokojeni a tedy ani u druhých jim takové vysvětlení nepřipadá „věrné“. Takové „věrné“ chápání významu prostrace je tak především idealizovanou fikcí, dokonce i v případě kněze, který bude možná schopen vyložit hluboký spirituální význam tohoto aktu, je možná „skutečným“, respektive hlavním motivem pro jeho ulehnutí snaha dodržet správný liturgický postup. Je tedy správnější poukaz na náboženský prožitek z našeho vysvětlení zcela vypustit? Znamená to, že v momentě kdy aktéři leží obličejem k zemi, nepociťují nic než uspokojení z dodržení správného postupu? Co nás, nehodnotící

---

<sup>19</sup> Pascal Boyer, „Out of Africa: Lessons from a By-product of Evolution“, in *Religion as a Human Capacity: a Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, ed. Tomothy Light a Brian C. Wilson (Lieden, Boston: Brill, 2004), 40.

<sup>20</sup> Srov.: Jason D. Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, (New York: Oxford university press, 2004), 7n.

empirické vědce, opravňuje prohlásit prostraci doprovázenou procity oddanosti, stvořenosti a přemoženosti majestátem, za kompletnější, plnější, ryzejší?

Jakožto vědci se očividně musíme do jisté míry bránit a vyhýbat tomu, co jakožto lidé přirozeně cítíme jako správnou odpověď, jenže budou-li naše výpovědi takto kontra-intuitivní, jak mohou zároveň vystihovat zkušenost věřících? Jaký styl popisu tedy vlastně zvolit? Odkud začít a o co opřít naši interpretaci? To jsou problémy skryté za diskuzí o „definici“ a narážející na spor mezi vysvětlením a rozuměním, na který se nyní krátce zaměříme.

## 1. 2. Vědecká povaha religionistiky - rozumění a vysvětlení

V religionistice je otázka zajištění její vědeckosti obzvláště palčivá, mimo jiné i vzhledem k vlivu teologie na první generace badatelů. Důležitou roli při této vnitřní polarizaci sehrál i anti-scientismus fenomenologů.

Výraz kognitivní věda je překladem anglického „cognitive science“, které už samo má jisté kontroverzní konotace, protože religionistika bývá tradičně chápána jako „měkká“ společenská věda, dříve častěji označována jako „humanities“, (případně „studies“), zatímco slovo „science“ zůstává někdy rezervováno pro přírodní vědy (ačkoliv takové dělení je problematické již kvůli existenci dnes dobře zavedeného pojmu „social sciences“).<sup>21</sup> U přírodních věd se tradičně předpokládá, že tvoří hierarchicky stupňovanou strukturu, kde fyzikální zákony (například zákony termodynamiky) tvoří základ pro komplexní procesy studované chemií, a ty zase tvoří základnu pro biologii. Pokud tedy někdo hovoří o religionistice jako o „science“, může tím zdůrazňovat, že předmět religionistického výzkumu je součástí této hierarchické struktury a je tedy principiálně možná nějaká forma redukce náboženství na fyzikální zákonitosti. Pro určitou skupinu, zvláště teologicky orientovaných badatelů, takové zdůraznění přirozenosti, respektive „přírodnosti“<sup>22</sup> náboženství může samo o sobě stačit, aby ke kognitivním přístupům zaujali zdrženlivý postoj.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Stefan Collini, „Introduction“, in *The Two Cultures*, C. P. Snow (Cambridge University Press, 1998).

<sup>22</sup> Anglické natural, znamená přirozené, ale také přírodní, krom běžnosti a absence nadpřirozena tedy také implikuje, že takto označený jev je předmětem přírodní vědy. Owen Flanagan, „Varieties of Naturalism“, in

### 1.2.1. Pozice první, druhé a třetí osoby

Tento rozpor má hluboké historické kořeny. V 19. století se stal palčivým tématem vztah již zavedených přírodních věd a nově na vědecký statut aspirujících antropologických disciplín. V Evropě našel tento problém výraz v Droysenově terminologii, proslavené Dyltheyem, jako spor mezi vysvětlením a rozuměním, zpočátku vyjadřující rozdíl mezi přírodními a duchovními vědami. Šlo ale v zásadě o dvě široké tradice založené na odlišných filosofiích vědy. Můžeme je rovněž označovat jako pozitivistickou a hermeneutickou,<sup>24</sup> do jisté míry se tak zrcadí i v metodologické diskuzi ohledně slučitelnosti kvalitativních a kvantitativních metod.<sup>25</sup> Od Schleiermachera po Gadamera, bylo rozumění běžně identifikováno především s interpretací textů a uměleckých děl a asociováno s poeticko – estetickou formou vědění, psychologickým a estetickým intuicionismem. Vysvětlení zas dle Ricoeura mylně předpokládá, že jazyk je průhledný a interpretace neutrální, domnívá se být nezávislé na subjektivitě autora i čtenáře.<sup>26</sup>

Dodnes je dědictví těchto dvou tradic v metodologické diskuzi citelné. Také filosofie náboženství zůstává do jisté míry rozdělena na autory ovlivněné analytickou tradicí a fenomenology vycházející z kontinentální tradice a trpí tím, že tyto dva proudy spolu téměř nekooperují a často jsou považovány za vzájemně exkluzivní.<sup>27</sup> Pyyysiäinen v souvislosti s tímto přetrvávajícím dělením na „kulturní“ a „přírodní“ podotýká, že staré

---

*The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton a Zachary Simpson (New York: Oxford University Press, 2008).

<sup>23</sup> Morny M. Joy, „Philosophy of religion“, in *New Approaches to the study of religion Vol1.*, ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi R. Warne (New York: Walter de Gruyter, 2004), 185.

<sup>24</sup> Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding* (London: Routledge and Kegan Paul, 1971), 5n.

<sup>25</sup> Sale, Lohfeld, a Brazil, „Revisiting the Quantitative-Qualitative Debate: Implications for Mixed-Methods Research“.

<sup>26</sup> Joy, „Philosophy of religion“, 187 pozn. pod čarou.

<sup>27</sup> Ibid., 188.

přesvědčení o náboženství coby „sui generis“ se alespoň částečně transformovalo do přetrvávajícího přesvědčení o kultuře jako „sui generis“.<sup>28</sup>

Religionistika se rozvíjela koncem 19. století, kdy na čas převládl hermeneutický, idealistický proud. Později se s těmito svými idealistickými kořeny museli empiričtější založení badatelé nesehnat vyrovnávat. Chtěl-li kdo studovat náboženství a vyhnout se problematickému vcitování, s nímž byla spojena fenomenologie náboženství a dobová psychologie, nabízela se mu jako přirozené řešení sociologie, mohl uvažovat sociokulturní systémy jako samostatnou úroveň skutečnosti s vlastní dynamikou a vlastními principy.

Znovu bylo toto rozdělení aktualizováno ve druhé polovině 20. století. V období studené války se vědecký, fyzikalistický přístup stal oficiální doktrínou, a to na obou stranách železné opony.<sup>29</sup> Na západě se proti technokratizaci, jejíž ikonou se krom jaderných hřibů staly též husí kůže nahánějící úspěchy umělé inteligence, zvedla vlna odporu nazývaná někdy kontra-kulturním hnutím. Zlatá generace USA se obávala rozvoje technologií a fyzikálních věd jako hrozby, a spásu naopak viděla v umění, spiritualitě a etice.<sup>30</sup> Underground východního bloku hledal západní vzory často právě v této oblasti a možnost tyto názory publikovat se otevřela právě v devadesátých letech, kdy zároveň docházelo i k obnovování religionistických kateder. Snad i proto byla například u nás kognitivní religionistika přijímána se zpožděním a s velkou obezřetností.

Přístupům vycházejícím z pozitivistické tradice, stanovujícím kauzální souvislosti, se dnes v rámci filosofie mysli někdy také říká přístupy z pozice třetí osoby,<sup>31</sup> odlišují se tak od přístupů založených na introspekci, tedy přístupů z pozice první osoby. Přístupům z pozice druhé osoby odpovídá na vlastní zkušenosti založené vcitění do pozice druhého, jde tedy o jakýsi průnik perspektiv první (introspekce) a třetí (pozorované chování) osoby.<sup>32</sup> Přístupy z pozice první a druhé osoby můžeme pro jednoduchost zařadit pod historickou nálepku „rozumějící“.

---

<sup>28</sup> Ilkka Pyysiäinen, *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, Cognitive science of religion series (Rowman Altamira, 2004), 79n.

<sup>29</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 26–29.

<sup>30</sup> Ibid., 26–29.

<sup>31</sup> Donald Davidson, *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita* (Praha: Filosofia, 2004), 233–49.

<sup>32</sup> Ibid.

Přihlásí-li se tedy dnes badatel k jedné z těchto na první pohled neslučitelných stran, vzbudí tím celou řadu automatických očekávání a domněnek, možná i předsudků, založených na dlouhé historii sporů o vědeckost antropologických disciplín. Standardně bývají přístupy z pozice první a druhé osoby vnímány jako subjektivní, orientované na významy, obtížně verifikovatelné, neexaktní, tendující k dualismu, ahistorickému srovnávání, a můžeme se setkat s podezřením, že v pozadí takových přístupů lze odhalit více či méně skryté náboženské motivace. Naopak přístupy z pozice třetí osoby se snaží o objektivní, na funkci a mechanismus zaměřené zkoumání, soustředí se na kauzální vysvětlení, namísto rozumění, aplikují metodu pokusu, pozorování a matematického důkazu, jsou tedy exaktní a verifikovatelné. Inklinují k „redukcionismu“ a „determinismu“, a mohou být podezírány ze scientismu, vědeckého ikonoborství a filosoficky podmíněného odmítání náboženství.<sup>33</sup> Podstatné je, že zatímco vědecky, mírně řečeno, problematické přístupy z pozice první osoby jsou schopny vypovídat o prožitkovém jádru, respektive o fenomenální úrovni vědomí, vědecké metody z pozice třetí osoby nikoliv, což někdy vede k tomu, že tuto rovinu ignorují, nebo dokonce popírají její fakticitu. Krom eliminativistů pak existují také filosofové a psychologové, kteří sice uznávají vědomí jako něco skutečného, ale nevěří, že v kompletní vědě o lidském chování, včetně kognitivní psychologie a neurovědy má vědomí místo, nebo že je třeba se ho dovolávat při tvorbě vysvětlujících/prediktivních teorií kognice a chování.<sup>34</sup>

### 1.2.2. Empirie a racionalita

Tento přístup může souviset s určitým přeceňováním empiričnosti, jakožto rozhodujícího kriteriá vědeckosti. Jak upozorňuje Lett, některé výroky o povaze vědeckého diskursu budí dojem, jakoby věda byla racionální proto, že je empirická, tedy jakoby z primárního požadavku na empiričnost pramenila racionalita jejích výsledků, ale příčinnost je zde ve skutečnosti opačná. Věda je v první řadě racionální, to znamená propoziční. Z toho teprve vyplývá její soustředěnost na empirii, protože empirické

---

<sup>33</sup> Thomas E. Lawson a Robert N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (Cambridge University Press, 1990), 13n.

<sup>34</sup> Jaegwon Kim, *Physicalism, or Something Near Enough* (Princeton University Press, 2005), 11.

poznatky vyhovují racionálním kriteriím verifikovatelnosti a testovatelnosti.<sup>35</sup> Zároveň ale věda není a nikdy nebyla čistě empirická. Nehledě na Humovy známé argumenty pro nedostatečnost indukce,<sup>36</sup> připomeňme alespoň Popperovu tezi o metafyzických výzkumných programech.<sup>37</sup> Tak jako každý matematický systém obsahuje nespočítatelné axiomy, tak také každý empirický výzkum stojí na neempirických předpokladech. Jakkoliv je prospěšné je reflektovat, je také nemožné se obejít bez nich. Sama fyzika stojí na velmi odvážném metafyzickém předpokladu „fyzického realismu“, ve smyslu přesvědčení, že existuje nějaká vnější realita nezávislá na pozorovateli, ale částečně dostupná jeho poznání (navzdory určité problematizaci, respektive preciznější tematizaci vztahů mezi pozorováním a pozorovaným, toto metafyzické rozhodnutí plně platí i pro v současnosti uznávané interpretace kvantové fyziky, která někdy bývá laicky dezinterpretována jako popření realismu).<sup>38</sup> Paradoxně právě neochvějná jistota tímto empiricky nezdůvodnitelným metafyzickým předpokladem bývá považována za projev vědeckosti a empiričnosti, ačkoliv historicky to byl právě britský empirismus, který v plnosti odhalil neempirickou povahu tohoto postoje.

Tedy, z propozičního charakteru vědy vyplývá, že její výroky, vyjma výroků čisté logiky a matematiky, musí mít přímý vztah k empiricky ověřitelným skutečnostem, jinak je těžko představitelná jejich ověřitelnost. Naopak ale neempirické (například logické a metafyzické - ve smyslu z fyzikálních věd neodvoditelné) propozice jsou nejen možnou, jak připouští Lett,<sup>39</sup> ale nevyhnutelnou součástí vědy.

Nehledě k těmto úvahám, intersubjektivní ověřitelnost perspektivy první osoby je evidentně problematická. Zdálo se tedy, že chtěl-li religionista dostat racionálnímu charakteru vědy, musel 1) buď odmítnout, že by náboženství existovalo v mysli lidí, nebo 2) ukázat, že mysl jiných není principiálně nedostupná (tedy hledat způsob, jak

---

<sup>35</sup> James Lett, „Science, Religion and Anthropology“, in *Anthropology of Religion: A Handbook*, ed. Stephen D. Glazier (Westport: Praeger, 1997), 106n.

<sup>36</sup> David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp (New York: Oxford University Press, 1999), 121.

<sup>37</sup> Stefano Gattei, *Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality Without Foundations* (New York: Routledge, 2009), 53n.

<sup>38</sup> Tim Maudlin, *The Metaphysics Within Physics* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007), 53n.

<sup>39</sup> Lett, „Science, Religion and Anthropology“, 106.

překlenout propast mezi první a třetí osobou), případně 3) se vzdát nároku religionistiky na vědeckost v úzkém slova smyslu, jak jí rozumí přírodní vědy a chápat ji spíše jako příbuznou umělecké kritiky či umění samého, což bylo řešení, které vlivem Dilteyho v počátcích převládalo a je typické pro klasickou fenomenologii náboženství.<sup>40</sup> První zmiňované, anti-psychologické řešení, nalzáme často u sociologů náboženství, přístupů ovlivněných lingvistikou nebo například u strukturální antropologie. Kognitivní religionistika je pak zvláštním květem tohoto sporu, protože sice studuje mysl, ale z pozic, které jsou bližší „anti-psychologickým“ semiologickým přístupům. Protože odmítá třetí řešení, je pro ni životně důležité obhájit řešení druhé. Právě možnost překlenout domnělou propast dělící přístupy z pozice první a třetí osoby je jednou z velkých nadějí vzbuzovaných kognitivními přístupy. První generace badatelů se svým odporem vůči filosofické spekulaci tento problém poněkud marginalizovala, ale dnes se jeho řešení stalo jednou z největších výzev kognitivní religionistiky i celé kognitivní vědy.

### 1.2.3. Problém subjektu

Přístupy zastávající první pozici (strukturalismus, geertzovská interpretativní antropologie) se často snaží o interpretaci, spíše nežli o explanaci a zároveň odmítají, že by byly nuceny překračovat leibnitzovskou propast. V případě Levi-Strausse to vedlo k bizarním formulacím o mýtech coby logických strukturách neimplikujících vědomí,<sup>41</sup> u Geertze zas k poněkud bizarní koncepci symbolů coby samostatných nositelů významu.<sup>42</sup> Russel T. McCutcheon upozorňuje, že Geertzova definice předpokládá korespondenční nebo reprezentační teorii pravdivosti a jedna ku jedné relaci mezi neempirickým pre-symbolickým významem a empirickým symbolem, ani Geertz ani jeho následovníci se, jak ukazuje Penner, neobtěžovali zamýšlet nad tím, co je to koncept a jak může něco

---

<sup>40</sup> srov.: Jiří Gebelt, „Religionistika jako svědectví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa“, *Theologická revue* 76 (2005): 415.

<sup>41</sup> Paul Ricoeur, „Krise subjektu v západní filosofii“, in *O Sněhurce aneb cesta za smyslem bytí a poznání*, Zdeněk Neubauer (Praha: Malvern, 2004), 116.

<sup>42</sup> Clifford Geertz, „Náboženství jako kulturní systém“, in *Interpretace kultur*, Clifford Geertz (Sociologické nakladatelství (Slon), 2000), 107.

sloužit jako vehikl pro koncept.<sup>43</sup> Symboly jsou nedostatečně definovaní nositelé významů a pojmem význam se přitom míní (jak píše Ellwood) to, co přichází z univerzálního zdroje, a přesto se shoduje s osobními sny a nejhlubšími fantaziemi.<sup>44</sup> Jinými slovy, ona „metafyzická mysterióznost“, které se tyto přístupy chtěly vyhnout odhlédnutím od subjektu, se vtělila do jejich pojetí symbolického významu. Představa, že by pojetí symbolů jako nositelů významu (či smyslu) mělo činit kognitivní či psychologickou (popř. fenomenologickou) rovinu výkladu nadbytečnou asi pramení ze záměny intencionality<sup>45</sup> s tím, pro co Strawson rezervuje obtížně přeložitelný pojem „aboutness“ (bytí „o něčem“)<sup>46</sup> a o čem někteří filosofové myslí mluví jako o odvozené intencionalitě.<sup>47</sup> Význam prostě není v symbolech vtělen, je jimi pouze evokován.<sup>48</sup>

Jak souvisí rozumění s privátní sférou první osoby je možné ukázat na slavném příkladu Gilberta Ryla s mrkajícími chlapci, který uvádí Clifford Geertz.<sup>49</sup> Možná je tento příklad tak často diskutován proto, že se jeví až překvapivě nevhodně zvolen pro Geertzovy účely. Geertz totiž nastiňuje svůj zhuštěný popis, který má na rozdíl od běžného, čistě behaviorálního popisu, umět rozlišit význam mrkání, mrká-li chlapec

---

<sup>43</sup> Russell T. McCutcheon, „Critical Trends in the Study of Religion in the United States“, in *New Approaches to the Study of Religion, Volume 1: Regional, Critical and Historical Approaches*, ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi R. Warne (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004), 322.

<sup>44</sup> Ibid., 323.

<sup>45</sup> O intencionalitě zde hovoříme v tom smyslu, v jakém tento pojem používají filosofové myslí (Quinn Searle a jiní.), tedy jako o vlastnosti mentálních stavů - jejich sémantickém obsahu srov: Matthew Day, „Bridging the Brentano Gorge: An Introduction to Daniel Dennett’s *Breaking the Spell*“, *Method & Theory in the Study of Religion* 20, č. 1 (2008): 2.. V antropologických disciplínách se mluví o intencích ještě v jiném smyslu, jako o záměrech či motivech aktérů, v tomto smyslu viz např: Bertram F. Malle a Louis J. Moses, ed., *Intentions and intentionality: foundations of social cognition* (Cambridge: The MIT Press, 2001).

<sup>46</sup> Galen Strawson, „Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries“, in *Phenomenology and Philosophy of Mind*, ed. David Woodruff Smith a Amie L. Thomasson (Oxford: Clarendon Press, 2005), 44.

<sup>47</sup> Ilkka Pyysiäinen, *Supernatural Agents: hy We Believe in Souls, Gods, and Buddhas* (Oxford University Press, 2009), 44n.

<sup>48</sup> Keesing, Roger in: Armin W. Geertz, *The Invention of Prophecy: Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion* (Berkeley: University of California press, 1994), 12.

<sup>49</sup> Clifford Geertz, „Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury“, in *Interpretace kultur*, Clifford Geertz (Sociologické nakladatelství (Slon), 2000), 13–42.

spiklenecky, napodobuje-li někoho, nacvičuje-li mrkání, má-li tik atd. Jenže, jak je takové rozlišení z vnějšku možné? Pokud mají být tyto významy veřejné, tedy pokud k jejich určení má stačit detailní znalost kulturního prostředí, musejí se projevit i na behaviorální úrovni. Kdyby se spiklenecké mrkání pohledově skutečně nijak nelišilo od tiků, nerozlišil by je ani sebelepší znalec dané kultury. Navíc je nápadné, že ať už je význam mrknutí jakýkoliv, odvíjí se ve všech příkladech od niterné zkušenosti chlapce. Není snad možné, že by měl chlapec tik, a jeho mrknutí by přesto mělo veřejný význam spiklenectví? Již v úvodu jsem zmiňoval, že naše mysl se s nějakým vysvětlením spokojuje jako s dostatečným jedině a právě tehdy, když spojuje určité chování s určitou vnitřní intencí aktéra. Jak píše Pyysiäinen, religionisté intuitivně inklinují k vcítujícimu porozumění, prostě proto, že jde o obecnou lidskou intuici pramenící z uspořádání našeho kognitivního aparátu.<sup>50</sup> Vědci samozřejmě nemusí postupovat dle intuice, ale hledají-li odpovědi na záhady lidského chování, nemohou zřejmě na stanovení intencí zcela rezignovat. Otázkou však je, existuje opravdu natolik "zhuštěný" či "mikroskopický" popis, který tuto intenci rozliší? Odpověď kognitivních religionistů je nasnadě. Nepotřebujeme mikroskop, ale přístroj zachycující aktivitu mozku, protože to je jediná oblast, kde může pozorovatel z pozice třetí osoby zaznamenat rozdíl mezi "falešným" a "pravým" mrknutím. Jiný Geertzův příklad, který lépe demonstruje jeho stanovisko je příklad s klaunem mistrně předstírajícím nemotornost.<sup>51</sup> Aby divák pochopil, že klaun zakopává záměrně, nikoliv omylem, nepotřebuje nějaký přímý přístup do jeho privátní prožitkové sféry, stačí mu pochopit, co je to cirkus, jakou roli v něm má klaun, atd. Jinými slovy orientovat se v kultuře. Co se zakopávání týče, Geertz připouští, že může docházet k chybnému hodnocení, klaun například může během představení skutečně omylem zakopnout a sklidit za to potlesk. To ale neznamená, že chápeme chybně roli klauna. Naopak bychom stěžejně pochopili celý kulturní koncept cirkusu jen tím, že bychom napojili klauna na elektrody a pomocí mozkové aktivity určovali jak vědomé a cílené jsou jeho pohyby. Jenže klaun má způsob jak dát behaviorálně najevo, že to, co dělá je předstíraná nemotornost. Od lehkých náznaků, přes smluvený způsob líčení a oblečení až po

---

<sup>50</sup> Pyysiäinen, *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, xviii.

<sup>51</sup> Clifford Geertz, „Růst kultury a evoluce mysli“, in *Interpretace kultur*, Clifford Geertz (Sociologické nakladatelství (Slon), 2000), 73.

závěrečnou úklonu. Jak ale odlišíme, zda náš informant skutečně věří, že země je žena ležící na zádech, zda tomu sice věří, ale v nějaké symbolické nebo přenesené rovině, nebo zda tomu sice nevěří, ale z nějakého důvodu se přesto rozhodl nám to tvrdit atd.? Nejspíše se budeme vyptávat, ale abychom mohli dospět k nějakému závěru, musíme alespoň tušit, jaké jsou možnosti, a potřebujeme propracované koncepty, jimiž tyto nuance odlišíme. Je-li návštěvou Krista míněn nějaký abstraktní prožitek při modlitbě nebo skutečný příchod osoby do bytu, je přece rozdíl. Ale mezi těmito dvěma krajními význa my setkání s Kristem je celá škála dalších možností.

Pro úplnost je třeba říci, že Geertz je jako exemplární odpůrce studia mysli (které má být v jeho pohledu plně nahraditelné studiem kultur) vnímán poněkud neprávem. Ve skutečnosti Geertz hlásá spíše vzájemnou provázanost a nemožnost studovat tyto fenomény odděleně, například když píše, že "...vrozená druhová konstituce moderního člověka (které se dříve, v jednodušších dobách říkalo "lidská přirozenost") se nyní zdá být jak kulturním, tak biologickým produktem....",<sup>52</sup> načež ovšem ihned položí důraz na kulturní složku. Také příklad s klaunem uzavírá: „Jediné co člověk může při analýze dovedností udělat, je ukázat jak závisejí (nebo také ne) na různých faktorech, jako například na komplexnosti nervového systému, na potlačené touze se předvádět, na existenci kulturních institucí jako jsou cirkusy nebo na přítomnosti kulturní tradice napodobování nemotornosti ze satirických důvodů".<sup>53</sup> Dva ze čtyř jmenovaných faktorů jsou psychologické, první z nich přímo kognitivní. Tvrdí-li tedy Geertz, že je třeba se vyvarovat psychologizujících přístupů, má zřejmě na mysli exkluzivně psychologické přístupy, neboli "...mylný, běžně přijímaný názor, že duševní činnost je v podstatě proces probíhající uvnitř mozku, který může být pouze druhotně doplněn či zesílen různými umělými pomůckami, které díky tomuto procesu člověk vynalezl."<sup>54</sup>

Dle kognitivních religionistů systémy symbolů nejsou samostatné soběstačné entity, ale pouhá rozšíření kognitivních (nervových) systémů, které, alespoň zčásti, vykazují univerzální vlastnosti napříč kulturami. Lawson a McCauley pochybují, že by přístupy zabývající se socio-kulturními systémy kdy mohly dosáhnout kýžené přesnosti a jistoty

---

<sup>52</sup> Ibid., 82.

<sup>53</sup> Ibid., 75.

<sup>54</sup> Ibid., 92.

výsledků. Tyto systémy považují, na rozdíl od lidské mysli (!), za příliš komplexní, obtížně pozorovatelné a experimentálně netestovatelné.<sup>55</sup> Což je téměř jakési uzavření kruhu, protože podobné vlastnosti tyto přístupy připisují právě mysli, a odmítají proto psychologizující spekulace.

Novější kognitivní teorie, zdůrazňující situovanost kognitivních procesů, posilující roli kultury a zaměřující se na materiální aspekty kognice (externí symboly), tak vlastně v těchto zmíněných ohledech rehabilitují geertzovský přístup, proti kterému se první generace tak hlasitě vymezovala.

#### 1.2.4. Překonání opozičního pojetí

Co se týče porozumění jako specifického přístupu společenských věd, odlišného od exaktního vysvětlení,<sup>56</sup> kognitivní religionisté dle svých prohlášení dávají přednost co nejužší součinnosti vysvětlení a interpretace, a zároveň tvrdí, že významy lze alespoň částečně studovat jakožto kauzální spojitosti.<sup>57</sup> Z druhé strany pak kognitivisté (a různé na kognitivismus navazující směry) typicky vnímají rozumění jako modulární proces, jehož pevná, všem lidem společná pravidla je třeba stanovit.<sup>58</sup> Tím se de-facto stanovuje přednostní pozice explanace, jakožto čistě vědeckého postupu.

Kognitivní religionisté tedy, dle svých slov, věří v nutnost vzájemného doplňování explanací a interpretací a pouze se snaží vybalancovat historický nepoměr, kdy interpretace zcela převládala nad explanací.<sup>59</sup> Zda jsou v reálu jejich teorie slučitelné s interpretativními přístupy, to je otázka složitější, k níž se dopracujeme ke konci této práce. Tato teze o vzájemném organickém doplňování vysvětlení a rozumění je dnes častá a populární. Třeba Morny M. Joy odmítá uplatňovat klasickou opozici ať již

---

<sup>55</sup> Lawson a McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, 43.

<sup>56</sup> Uvažujeme-li logický/matematický problém, dospíváme k „jasnému“ výsledku, uvažujeme-li o člověku, dospíváme „hlubokého“ poznání, protože jsou zapojeny zcela jiné a jinak fungující struktury myšlení...

<sup>57</sup> Lawson a McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, 22–31.

<sup>58</sup> Chomsky, podobně jako svého času Dilthey rozlišil vědy dle využívaných modulů: Noam Chomsky, *On Language* (New Delhi: Penguin books, 2003), 66.

<sup>59</sup> Např.: Jesper Sørensen, „Religion in mind: A review article of the cognitive science of religion“, *Numen*, 1. leden 2005, 446.

tematizovanou jako rozpor Apollónského a Dionýziovského principu, nebo osvícenského racionalismu a romantického idealismu či v religionistice zavedených hlaviček vysvětlujících a rozumějících přístupů nebo striktně vědeckých a teologizujících pojetí studia náboženství. Namísto toho nabízí Ricoeurovu hermeneutickou fenomenologii stojící na organickém propojení rozumění a vysvětlení.<sup>60</sup>

Skutečně, na pragmatické rovině běžné snahy identifikovat co a proč druhý člověk konkrétně dělá, povětšinou nevytváří žádný zřetelný rozpor a vysvětlení zde často splývá s porozuměním. Problém ale nastává při volbě strategie pro formulaci obecných teorií chování. Rozpor, který se ukazuje na této obecné úrovni má přitom svůj zdroj na „mikroúrovni“ fyzikálního popisu, v němž není prostor pro intencionalitu.

Je ještě dlužno dodat, že kauzální vysvětlení je v těchto diskuzích míněno jako ideální model vědeckého přístupu. Ve skutečnosti je často vysvětlením míněno spíše stanovení určité zákonitosti (nomické vysvětlení) anebo stanovení funkce (funkční vysvětlení).<sup>61</sup> Tyto nejsou rozlišovány, protože se předpokládá jejich principiální redukovatelnost na vysvětlení kauzální, respektive lze je vnímat jako jeho různé typy. Naopak běžné pojmy jako je „psychologické vysvětlení“ jsou vůči tomuto dělení mimoběžné - psychologické vysvětlení je zřejmě rozuměním, pokud jej provádí humanistický psycholog a vysvětlením, pakliže jej podnikl třeba behaviorista).

Proč je tato kapitola podstatná pro naši argumentaci? Abychom porozuměli hlavnímu problému kognitivních přístupů, je třeba vidět, v čem je spatřován jejich hlavní příslib, totiž právě v propojení interpretační humanistické tradice s přírodovědeckou explanací. Takový příslib nalezneme ostatně hned v první kapitole knihy *Rethinking religion*, která v devadesátých letech strhla pozornost religionistů ke kognitivním přístupům.<sup>62</sup> Tato záchrana by mohla vypadat následovně: jestliže myšlení je v posledku přírodní proces, pak propast mezi rozumějícími a vysvětlujícími přístupy je domnělá a rozumění lze v určitém smyslu redukovat na vysvětlení. Tím by mohla být zachráněna psychologická rovina a zároveň zajištěna vědeckost.

---

<sup>60</sup> Joy, „Philosophy of religion“, 185nn.

<sup>61</sup> Alexander Bird, *Philosophy of science* (Edinburgh: Routledge, 1998), 41n.

<sup>62</sup> Lawson a McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, 22.

### 1. 3. Naturalismus a fyzikalismus

V této kapitole navážeme na problém vědeckosti a přesněji vymezíme pojem naturalismus a jeho užší variantu - fyzikalismus. Pro kognitivní přístupy (nejen v religionistice) je naturalistické pojetí mysli typické, ba téměř definující. Pro fenomenologii (například v Husserlově pojetí) představoval (určitým specifickým způsobem vymezený) naturalismus spíše problém k překonání.

Naturalismus je postoj, podle kterého neexistuje nic, co by nebylo popsitelné v termínech přírodních věd. Jeho častou formou je fyzikalismus,<sup>63</sup> tedy přesvědčení, že všechny vědecky studovatelné jevy lze v principu redukovat na fyzikální procesy.<sup>64</sup> Projevem fyzikalismu tedy bývá redukcionismus.

Pojem redukcionismus může tak jako naturalismus mít epistemologické, ontologické nebo metodologické významy.<sup>65</sup> Epistemologický redukcionismus je založen na ideji, že vědomosti z jedné vědecké oblasti mohou být redukovány na jinou vědeckou oblast. Například, že biologii lze kompletně popsat v termínech fyziky a chemie. V průběhu 20. století dospívali postupně vědci ke skepsi ohledně takové hladké redukce. Rozdílná je pak otázka spojená s ontologickým redukcionismem, totiž zda biologie je pouze fyzika a chemie. Protože redukce se ukazuje jako nedosažitelná, preferuje se dnes mnohdy měkčí pojem supervenience, který nárokuje v podstatě pouze, že každé změně na určité rovině (třeba na rovině biologické, mentální, sociální atd., musí odpovídat změna na základní, fyzikální rovině).<sup>66</sup> Konečně je celá tato diskuze někdy neprávem vztahována na redukcionismus metodologický, který je legitimním, nepostradatelným a epistemologicky a ontologicky relativně neproblematickým nástrojem vědeckého výzkumu. Metodologický redukcionismus prostě rozkládá nějaký komplexní problém na řešitelné komponenty. Například u nějakého biologického procesu sleduje jaké chemické a

---

<sup>63</sup> William Seager, „Physicalism“, in *A Companion to the Philosophy of Science*, ed. W. H. Newton Smith (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000), 340–42.

<sup>64</sup> Flanagan, „Varieties of Naturalism“.

<sup>65</sup> Ferric C. Fang, „Reductionistic and Holistic Science“, *Infection and Immunity* 79, č. 4 (duben 2011): 1401–1404.

<sup>66</sup> William Seager, „Supervenience and Determination“, in *A Companion to the Philosophy of Science*, ed. W. H. Newton Smith (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000), 31–40.

fyzikální procesy jej konstituují, aniž by nutně předpokládal, že všechny biologické procesy jsou vždy a bezvýtku takto konstituovány. Lze jej tedy v konkrétních případech uplatňovat, ať už si na předchozí otázky odpovíme jakkoliv. Navíc se doplňuje s holistickými postupy, jejichž rozvoj byl umožněn mimo jiné nakumulovanými znalostmi pocházejícími z redukcionistických výzkumů.<sup>67</sup>

### 1.3.1. Předpoklad objektivní skutečnosti

Dělení redukcionismu (a determinismu) na epistemologický a ontologický, vychází z předpokladu (dle filosofických fenomenologů značně problematického), že kromě našich způsobů poznání, lze také mluvit o stavu skutečnosti o sobě, jaký je bez ohledu na naše poznání.

Pro přehlednější rozlišení mezi epistemologickým a ontologickým redukcionismem je užitečné představit si jednoho hypotetického agenta. Je jím Laplaceův démon. Laplaceův démon je dokonalým fyzikem s přístupem k veškerým informacím o tomto vesmíru a s neomezenou výpočetní kapacitou. Protože se vesmír považuje za kauzálně uzavřený systém, v rámci klasické newtonovské fyziky je Laplaceův démon schopen vypočítat stav tohoto vesmíru v kterémkoliv časovém bodě. Kvantová fyzika tezi o Laplaceově démonovi poněkud komplikuje, především v otázce determinovanosti některých jevů, v zásadě ale je tato teze nezrušitelná jakkoliv složitou fyzikální teorií, složitost a nejistota je problémem pro nás, nikoliv pro démona. Jestliže je vesmír kauzálně uzavřen a jestliže sestává výhradně z fyzikálních procesů, pak ví Laplaceův démon vše, včetně toho jak se rozhodneme a co si pomyslíme.

Jestliže tedy mnozí odborníci tvrdí, že chemie je neredukovatelná na fyziku, míní tím, že pro člověka je tento podnik příliš obtížný a nevhodný. Snad nikdo z nich nepochybuje o tom, že z hlediska Laplaceova démona nejsou chemické procesy nic jiného než fyzikální procesy. Diskuze ohledně redukovatelnosti lidského vědomí je v tomto ohledu zásadně odlišná než diskuze o redukovatelnosti chemie. V případě vědomí nejde ani tak o naději, že by lidé skutečně kdy byli schopni jej smysluplně popisovat čistě ve fyzikálních vzorečkách, ale právě o otázku, zda je vědomí redukovatelné z ontologického hlediska, ve

---

<sup>67</sup> Fang, „Reductionistic and Holistic Science“.

své podstatě, tedy z hlediska laplaceova démona. Například někteří křesťanští teologové budou zarytě tvrdit, že v lidském vědomí existuje určité principiálně neredukovatelné jádro a že člověk je schopen učinit něco, co laplaceův démon nemohl spočítat. Tím se tedy dostávají do přímého sporu s tezí o kauzálně uzavřeném a čistě fyzikálním vesmíru.

Determinismus, který z redukcionismu a teze o kauzální uzavřenosti vyplývá, bývá obvykle dáván do souvislosti s problémem svobodné vůle. Existuje rozsáhlá diskuze mezi kompatibilisty, přesvědčenými, že koncept svobodné vůle je možné (obvykle za cenu určitého posunu od běžného, intuitivního užití) sladit s konceptem deterministického vesmíru a incompatibilisty trvajících na intuitivním tvrzení, že kauzální determinismus vylučuje možnost svobodného rozhodování.<sup>68</sup> Pro naše účely však není třeba do této debaty zabíhat, protože tento problém lze vnímat jako druhotný, podřazený problému mentální kauzace a smysluplného jednání.

### 1.3.2. Specifický případ psycho-fyzického dualismu

V kontextu současné módy kognitivních přístupů k výzkumu náboženství je redukcionismem často míněn psycho-fyzický redukcionismus, vyplývající z fyzikalismu, ať už metodologického (tedy přesvědčení, že předmětem empirické vědy je pouze to, co je možné popsat pomocí fyziky) případně ontologického (tedy přesvědčení, že veškerá jsoucna ve vesmíru jsou fyzikální). V principu ale fyzikalisté věří, že jako jsou chemické procesy principiálně vyjádřitelné čistě fyzikálním popisem, jsou biologické procesy vyjádřitelné pomocí chemie, psychické procesy jsou (z hlediska laplaceova démona) plně popsatelné pomocí biologie a kulturu lze vysvětlit jako souhrn psychických procesů. Proto je i oblast kulturních věd principiálně redukovatelná na fyzikální úroveň popisu.

Naznačili jsme již, že myšlenka redukcionismu je zásadní pro uzavření leibnizovské propasti mezi první a třetí osobou. Pokud bychom mohli redukovat bolest na C-vlákna, nebo ji reduktivně vysvětlit v termínech neurálních stavů, eliminovali bychom tuto propast.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Michael McKenna a Derk Pereboom, *Free Will: contemporary introduction* (New York, London: Routledge, 2016), 30n.

<sup>69</sup> Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 99.

Existuje mnoho různých pojetí a forem redukce a reduktivního vysvětlení. Rozlišme zde alespoň dva typy - redukci založenou na typové identitě mentálních a fyzických stavů a funkcionalistickou redukci. Kognitivismus, z něhož částečně vychází i kognitivní religionistika, byl založen na funkční redukci. Proti teorii identity postavil Putnam známou tezi mnohočetné realizovatelnosti (totiž, že jeden a ten samý mentální stav může být navozen různými fyzickými procesy, podobně jako tentýž program může běžet na různých zařízeních).<sup>70</sup> I funkční redukce je redukcí kauzální. Cílem je najít kauzální proces, který buď typově odpovídá redukovánému mentálnímu stavu, nebo plní tu funkci, na kterou je mentální stav redukovatelný. Funkční redukce tedy nevyžaduje ontologickou identitu mentálních a fyzikálních stavů, je v zásadě slučitelná s dualismem vlastností.

### 1.3.3. Explicitní vyrovnání se s předsudky

Někdy je odmítání fyzikalismu, či obecněji naturalismu, podloženo filosofickými postoji, které nejsou přímo náboženské, ale jsou ve své podstatě anti-realistické, tedy ve svých důsledcích zpochybňují existenci reality nezávislé na lidské mysli a/nebo možnost jejího vědeckého zkoumání. Takový postoj se objevuje u neo-kantovských filosofů i u některých kognitivních vědců, zejména následovníků Humberta Maturany a Francisca Varely. Nicméně ustoupit od realismu znamená v zásadě popřít možnost v užším smyslu vědeckého zkoumání mysli. Kognitivní „věda“ by pak byla možná jen jako hermeneutika, nikoliv jako věda dle přírodovědeckých standardů.<sup>71</sup>

Je třeba ještě učinit několik jasných rozlišení, abychom se vyhnuli nedorozumění. Ne každý, kdo se pokouší o vysvětlení náboženství je fyzikalista. Bez ohledu na ontologii, mnozí autoři považují „rozumějící“ přístupy za problematické vzhledem ke své nejasné a těžko kontrolovatelné metodologii. Ne každý fyzikalista je ateista. Mnoho autorů bez ohledu na svá osobní náboženská přesvědčení preferuje ve svých pracích fyzikalistické pozice, protože se pokouší praktikovat vědu ve smyslu anglického science a k vlastnostem takto pojatého vědeckého diskursu patří jeho omezení na časoprostorové

---

<sup>70</sup> William Bechtel a Jennifer Mundale, „Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States“, *Philosophy of Science* 66 (červen 1999): 176n.

<sup>71</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 1336.

entity. Ne každý, kdo odmítá fyzikalismus je náboženský tmář. Často však dochází k tomu, že autoři dospívají k odmítnutí fyzikalismu *a posteriori* poté, co narazí na nesnáze fyzikalistického vysvětlení (kterým se v druhé části této práce budeme věnovat podrobněji), které jsou v jejich očích natolik zásadní, že je přimějí revidovat samotná východiska výzkumu. Z těchto důvodů ponechávám osobní přesvědčení autorů zcela stranou mého výkladu. Je snadné nařknout někoho z náboženské blouznivosti nebo militantního ateismu, ale nevypovídá to samo o sobě nic ani o obecném zaměření ani o konkrétních kvalitách jeho vědecké činnosti. Podezření z náboženských motivací může být určitým znamením, důvodem ke zvýšené pozornosti, ale samo o sobě ještě není protiargumentem. Je třeba vždy ukázat konkrétní logický spor nebo empirickou kontraevidenci.

Proč je tento oddíl podstatný pro naši argumentaci? Jak ještě uvidíme, existují dnes názory, podle nichž fyzikalismus je jedno z mnoha volitelných východisek a problémy, kterými se zde zabýváme lze jednoduše smést se stolu tím, že zkrátka toto stanovisko nepřijmeme. Pokusil jsem se ukázat, že ve skutečnosti nejde, respektive nemělo by jít o problém ideologické volby. Jestliže se snažíme pěstovat religionistiku jako vědu, je třeba vzít vážně fakt, že v rámci západní tradice má fyzika nepochybný status vědy, a že směřují-li všechny vědy k v nějakém smyslu pravdivému poznání, nemohou se spolu dostávat do evidentních rozporů. Vzhledem k totalistickému nároku fyziky vyplývajícímu z teze o uzavřených fyzikálních systémech, pak nezbyvá než vzít teze fyzikalismu vážně. Diskuze je samozřejmě možná v otázkách jaké důsledky fyzikální pojetí vesmíru pro speciální vědy má, ale tyto důsledky prostě nejsou volitelné, pokud chceme například odmítnout striktně fyzikální pojetí mysli, potřebujeme ukázat, co nás k tomu přesvědčení vede a zároveň, jak je takové odmítnutí vzhledem k poznatkům fyziky vůbec možné. Na konci této práce budeme zvažovat možnost, zda tradičně pojatý fyzikalismus není možné revidovat. Nelze ale prostě vyhlásit, že nejsme fyzikalisté.

#### **1. 4. Psychologie a religionistika**

Než pokročíme k jádru naší argumentace, je třeba přesněji vymezit přístupy, v jejichž rámci problematiku vědeckého zakotvení interpretativních přístupů zvažujeme. Stručné nastínění vztahu religionistiky a psychologie nám k tomu vytvoří rámeček.

Souboj o vědeckost religionistiky se od počátku vyznačoval ambivalentním postojem této vědy vůči psychologii náboženství, která sice bývá uváděna jako její pomocná disciplína, v praxi však byly kontakty mezi těmito dvěma samostatnými diskursy komplikovanější, než by se dalo očekávat.

V počátcích vědeckého uvažování o náboženství se vlivem romantismu a Schleiermacherovy hermeneutiky zdálo přirozené předpokládat, že náboženství je dostupné zkoumání především coby privátní náboženský prožitek. Tato myšlenka pramenící z protestantského liberalismu pak zůstává živá i v klasické éře religionistiky. Jak píše Ann Taves, klíčoví myslitelé 20. století jako Rudolf Otto, Gerardus van der Leew, Joachim Wach nebo Ninian Smart, viděli esenci náboženství v unikátní formě zkušenosti, kterou asociovali s náboženskými koncepty jako „posvátno“.<sup>72</sup> Tato skupina badatelů, o nichž zde budeme hovořit v souvislosti s fenomenologií náboženství, byla přímo ovlivněna Dilteyovou a Sprangerovou duchovněnou psychologií<sup>73</sup> a spolu s nimi se vyrovnávala s otázkami nastolenými Husserlem a jeho následovníky, i když, jak uvidíme dále, u religionistických fenomenologů šlo spíše o přijetí určitých termínů a předpokladů než o aplikaci husserlovské fenomenologie na náboženství.<sup>74</sup> Právě tato romantická psychologie, spojená na straně rozumějících religionistů většinou také s apologetickým záměrem ponechat náboženství vědecky nevysvětlitelné, nejvíce ovlivnila formující se disciplínu a domnívám se, že také vysloužila psychologii u pozdějších generací pochybnou pověst.<sup>75</sup> K zobecnování zkušenosti s moderním liberálním protestantismem na celou oblast náboženství ovšem docházelo i u empiričtěji založených směrů.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, 3.

<sup>73</sup> Gebelt, „Religionistika jako svědectví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa“, 414,421.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 422.

<sup>75</sup> Že je odmítání psychologie v kulturní antropologii založeno na zastaralém pojetí psychologie a na nedostatku informací o prudkém vývoji jejích exaktních metod zdůrazňuje např. Martin Kanovský, *Štruktúra mýtov: Štruktúralna antropológia Clauda Levi-Straussa* (Praha: Cargo, 2001), 131..

<sup>76</sup> Roderick Main, „Psychology of Religion“, in *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. Robert A. Segal (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 148.

Paralelně s ranou empiricky orientovanou psychologií, kterou reprezentují především britští psychologové Hall a Starbuck, se ve francouzské a německé tradici rozvíjela hlubinná psychologie. Janet zavedl termín „podvědomí“ a Flournoy zase zásadu vyloučení transcendence,<sup>77</sup> která je základním postojem religionistiky, a také základem pro religionistickou zásadu nehodnocení náboženských „pravd“, kterou zde ještě zmíníme.

Freud, který mimochodem docházel na Brentanovy přednášky, formuloval svou práci plně v souladu s reprezentačním pojetím mysli, vycházel tedy vlastně částečně z kognitivistického paradigmatu.<sup>78</sup> V porovnání s duchovědnou psychologií, hnutí psychoanalytické, jakkoliv romantické a „neexaktní“ se dnes mnohým jeví, představuje ve skutečnosti významný pokus o vědecké uchopení mysli, a také o vyhnání Boha z této poslední bašty vzpírající se dosud kritické vědecké analýze. Freud pojednával psychický systém člověka v termínech nápadně fyzikálních, v jeho teorii jde především o nejrůznější převody a přeměny psychické energie.<sup>79</sup> Freud je svým postojem blízký především evolučním, případně marxistickým teoriím vzniku náboženství, jejichž zastánci stáli ve sporu o determinovatelnost náboženství na opačné straně nežli apologeticky orientovaní fenomenologové. Freudovo pojetí mysli bylo navíc se sociologií zcela kompatibilní, což na psychoanalytické straně později svérázně zúročil například Erik H. Erikson, jehož teorie psycho-sociální identity a vývojových stadií ega se v psychologii náboženství dodnes těší jistému vlivu.<sup>80</sup> Navzdory svému „naturalistickému“ zaměření, je Freud, vzhledem k jeho

---

<sup>77</sup> David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1997), 42n.

<sup>78</sup> Francisco J Varela, Eleanor Rosch, a Evan Thompson, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993), 47n.. Jako kognitivistickou popisuje Freudovu teorii instinktivních impulzů také Wakefield : Jerome C. Wakefield, „Why instinctual impulses can't be unconscious: An exploration of Freud's cognitivism.“, *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, č. 13 (1990): 265–88.

<sup>79</sup> Erik H. Erikson, *Insight and responsibility* (London: Faber and Faber, 1966), 24n.

<sup>80</sup> K Eriksonově teorii identity viz: Erik H. Erikson, *Identity, Youth and Crisis* (London: Faber and Faber Limited, 1968); k percepci jeho teorie na přelomu tisíciletí viz: Phoenix A. Rattansi, „Proliferating Theories: Self and Identity in Post-Eriksonian Context: A Rejoinder to Berzonsky, Kroger, Levine, Phinney, Schachter, and Weigert and Gecas“, *Identity: an International Journal of Theory and Research* 5, č. 2 (2005): 205–25.

brilantním rozborům výpovědí pacientů, vnímán jako jeden ze zakladatelů interpretativní tradice v psychologii náboženství.<sup>81</sup>

"Na opačné straně barikády" nežli Freud se dočkal odezvy Jung, ohlasy na jeho psychologii jsou kromě Josepha Cempbella nejznatelnější v díle Mircei Eliadeho.<sup>82</sup> To, že byl Jungův nebo Eliadeho univerzální symbolický systém ve své původní podobě většinou badatelů odmítnut, nicméně neznamená, že je odmítnuta i myšlenka kulturně nepodmíněných symbolů. Kognitivní lingvisté jako Lakoff či Turner se soustřeďují na hledání takových základních všelidských metafor a jejich výzkumu se dostává jisté pozornosti i mezi religionisty.<sup>83</sup>

Ke specifické formě „anti-psychologické psychologie“ dospěla tradice americká. Behaviorismus má bezesporu největší vliv na budoucí kognitivní vědu. Diskuze, která započala především v reakci na Rylův logický behaviorismus (vycházející spíše z filosofické, nežli psychologické tradice) je dnes známa jako filosofie mysli a tvoří již svébytný, co do literatury značně obsáhlý, myšlenkový proud.<sup>84</sup>

Zajímavá je souvislost mezi fenomenologickým zpochybněním vědeckého realismu a přístupy tvarové (gestalt) psychologie, která stála v opozici vůči behaviorismu, ale zároveň se hlásila k empirické tradici. Kohler svůj stejnojmenný spis začíná zpochybněním naivního, realistického postoje vůči světu, jak jej nacházíme. Na Gestaltisty jako na důležitý zdroj inspirace se explicitně odvolává fenomenolog Merleau-Ponty.<sup>85</sup> Zároveň je

---

<sup>81</sup> David M. Wulff, „Psychology of Religion: an Overview“, in *Religion and Psychology, Mapping the Terrain*, ed. Diane Jonte-Pace a William B. Parsons (London, New York: Routledge, 2001), 22.

<sup>82</sup> William B. Parsons, „Themes and debates in the psychology-comparativist dialogue“, in *Religion and Psychology, Mapping the Terrain*, ed. Diane Jonte-Pace a William B. Parsons (London, New York: Routledge, 2001), 235.

<sup>83</sup> k této oblasti kognitivní lingvistiky viz např.: Mark Johnson a George Lakoff, *Metaphors we live by* (London: The University of Chicago Press, 2003); nebo do češtiny přeložené: Mark Johnson, *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka* (Brno: Host, 2005); George Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*. (Praha: Triáda, 2006).

<sup>84</sup> Richard Rorty, „Consciousness, Intentionality, and the Philosophy of Mind“, in *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, ed. Richard Warner a Tadeusz Szubka (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), 121n.

<sup>85</sup> Russell Keat, „Phenomenology and Scientific Realism“, 2013, 2, [http://www.russellkeat.net/scientific\\_realism.php](http://www.russellkeat.net/scientific_realism.php).

gestalt psychologie uváděna jako jeden z důležitých kořenů kognitivní vědy.<sup>86</sup> Zaměření gestaltové psychologie, která se snažila analyzovat, jak vzniká zkušenost kombinací externího stimulu a mentálních/nervových procesů,<sup>87</sup> dobře vystihuje oblast, kde se zájmy fenomenologů a kognitivních vědců střetávají. Je ale na místě dodat, že jak Husserl, který gestaltovou psychologii přímo zmiňuje v předmluvě k *Idejím*, tak Merleau-Ponty, považují základní postoj gestaltových psychologů za naivně realistický, protože vědomí chápou jako určitou oblast v rámci přírody,<sup>88</sup> zatímco věci se podle fenomenologů mají spíše naopak (příroda je nám dostupná jen jako určitá oblast našeho vědomí).

Vnímání přístupů zabývajících se lidskou myslí jako nevědeckých a s ním i celý vývoj moderní psychologie a filosofie mysli byly zásadně předurčeny tradičním filosofickým problémem dualismu, respektive přetrvávajícím vlivem karteziánského myšlení. Jak zdůrazňuje Fodor, hlavním důvodem proč se navzdory všem očividným paradoxům, které z něj vyplývají, tolik psychologů ve své době nadchlo pro behaviorismus, bylo, že jej považovali za jedinou variantu k dualismu, který se pro ně stal nepřijatelný, když začali užívat experimentální postupy fyzikálních věd.<sup>89</sup> Již ve čtyřicátých a padesátých letech se proti behaviorismu zvedaly hlasy, které vyústily v kognitivní revoluci.<sup>90</sup>

Zmínili jsme již, že religionistika na pochybnost o vědecké dostupnosti první osoby odpověděla přejímáním semiologických přístupů, které se (domněle) obešly bez psychologie, zároveň se však nevzdávaly pátrání po významech, které se zdálo pro jakýkoliv hlubší vhled do náboženských faktů nepostradatelné. Inspiraci hledala v kulturní

---

<sup>86</sup> Robert J. Sternberg, *Kognitivní psychologie* (Praha: Portál, 2002), 28.

<sup>87</sup> Keat, „Phenomenology and Scientific Realism“, 2n.

<sup>88</sup> Sara Heinämaa, „Phenomenological Responses to Gestalt Psychology“, in *Psychology And Philosophy: Inquiries Into The Soul From Late Scholasticism To Ontemporary Thought*, ed. Sara Heinämaa a Martina Reuter (Helsinki: Springer Netherlands, 2009), 264.

<sup>89</sup> Jerry A. Fodor, „The Mind-Body Problem“, in *The Mind-Body problem: A Guide to the Current Debate*, ed. Richard Warner a Tadeusz Szubka (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), 25n.

<sup>90</sup> Brian R. Gaines a Mildred L. G. Shaw, „Personal Construct Psychology and the Cognitive Revolution“ (University of Calgary - Knowledge Science Institute: Cobble Hill., 2003), 2, [https://www.researchgate.net/publication/250012857\\_Personal\\_Construct\\_Psychology\\_and\\_the\\_Cognitive\\_Revolution](https://www.researchgate.net/publication/250012857_Personal_Construct_Psychology_and_the_Cognitive_Revolution).

antropologii. Claude Levi-Strausse se rozhodl nastolit přírodovědecky čisté poměry v kulturní antropologii právě tím, že zcela pomine subjektivitu jednotlivce jako irelevantní faktor. Ostatně toto zanedbání subjektu je příznačné pro převážnou část západní filosofie 20. století, poznamenané lingvistickým obratem.<sup>91</sup> Podobným směrem míří i koncepce Clifforda Geertze. Oba tito badatelé se cítili být inspirováni sémiotikou, i když každý poněkud jinou částí (Geertz spíše než na de Saussarův strukturalismus navazuje na Peircovo pojetí symbolu).<sup>92</sup>

V padesátých letech zažívala psychologie náboženství po období útlumu nový rozmach v podobě humanistické psychologie Gordona Allporta,<sup>93</sup> od něhož se odvíjí jiná, dosud mocná tradice se jmény jako Maslow a Fromm.

Výrazně určujícím faktorem pro vztah psychologie a religionistiky je způsob, jakým se jednotlivé školy stavěly k otázce vrozenosti. Psychologie se většinou stává pro zastánce rozumějící religionistiky zajímavou potud, pokud se rozchází s Lockovou představou mysli coby „tabula rasa“, neboť jedině je-li v lidské psychice něco konstantního, mohou být psychologické soudy univerzální.<sup>94</sup> Předpoklad obecně sdílené lidské přirozenosti, jakési základní struktury lidské mysli společné všem lidem, se spekulativněji zaměřeným badatelům jevil jako nutná podmínka pro možnost porozumění náboženství, které má údajně jakožto fenomén existovat napříč kulturami a dobami. V jednotlivých vývojových fázích religionistiky se tato volba mezi kulturním determinismem zdůrazňujícím nepřeklenutelnost vzájemných východisek a psychologickým determinismem odvolávajícím se na základní biologické determinace člověka<sup>95</sup> několikrát znovu formuluje, naposledy v diskuzi vyvolané kognitivním obratem.

---

<sup>91</sup> Ricoeur, „Krise subjektu v západní filosofii“, 116.

<sup>92</sup> Geertz, „Náboženství jako kulturní systém“, 107.

<sup>93</sup> Wulff, „Psychology of Religion: an Overview“, 24.

<sup>94</sup> Pavel Říčan, *Psychologie náboženství* (Praha: Portál, 2002), 52.

<sup>95</sup> Jesper Sørensen, „Dávná mysl: Současná historiografie a kognitivní věda“, *Religio*, č. 1 (2001): 7–12.

## 2. Fenomenologie náboženství a kognitivní religionistika

V této kapitole nejprve představíme přístupy, na které jsme se (z důvodů popsaných v úvodu) rozhodli v této práci zaměřit. Protože klasická fenomenologie náboženství nám slouží spíše jako určité historické pozadí, budeme se v druhé části kapitoly zabývat především kritikou standardních kognitivních přístupů a snahou o kompenzaci jejich slabostí v rámci takzvaných novějších kognitivních přístupů.

### 2. 1. Hluboké odlišnosti a překvapivé podobnosti

Obtížným úkolem, před kterým tato práce stojí, je přesvědčit čtenáře, že v nějakém ohledu porovnávat, či dokonce spojovat fenomenologii náboženství a kognitivní religionistiku, je vůbec možné a prospěšné.

Autor se domnívá, že je to nejen možné, ale i potenciálně užitečné alespoň ze dvou důvodů. Prvním důvodem je, že fenomenologie náboženství je přístupem, který se v určité době skutečně široce prosadil a zásadním způsobem ovlivnil způsoby, jimiž formulujeme své otázky, slovník který používáme, problémy na něž se zaměřujeme. Znalost klasické fenomenologie, včetně pochopení v čem byla z dnešního úhlu pohledu problematická či pomýlená, tvoří jakýsi sdílený základ napříč jinak velmi různě zaměřenými kolektivy religionistů. Fenomenologie je tak nejbližší tomu, co se občas nazývá „klasickou fází“ vědy a co religionistika dle názorů mnohých bolestně postrádá. Proto je porovnání nově zaváděného přístupu s klasickou fenomenologií, když nic jiného, alespoň vhodným způsobem jeho představení. Kognitivní přístupy v současnosti otevřeně aspirují být novým obecným základem. Přitom v obou případech přebírají tyto přístupy terminologie a metody z dobové psychologie a filosofie mysli, takže navzdory jejich odlišnosti, která se někdy jeví až jako protikladnost, v určitém slova smyslu vycházejí z téže tradice, byť v různých fázích jejího kontinuálního vývoje.

Druhým důvodem je vývoj v samotných kognitivních vědách, které se postupně vymanily z klasického komputačně-funkcionalistického paradigmatu a společně se zájmem o neurologii a filosofii mysli roste i jejich potřeba tematizovat subjektivní zkušenost spojenou s kognitivními procesy. Zatímco religionistická fenomenologie je často nahlížena jako relikv z dávné minulosti oboru, v kognitivních přístupech, donedávna

v religionistice chápaných jako téměř dokonalý opak fenomenologie, je toto slovo, i když s určitými významovými posuny, skloňováno stále častěji, stejně jako třeba pojmy význam, vědomí a subjektivita.

Jedna věc samozřejmě je, zda je možné nějaké dva přístupy srovnávat (a to je možné vždy a užitečné většinou) a zcela jiná věc je, zda je možné tyto přístupy považovat za konvergentní. Na první pohled by se skutečně mohlo zdát, že bychom jen stěží hledali protichůdnější příklady. Fenomenologie náboženství je anti-redukcionistický, anti-scientistický směr, její filosofický předchůdce (jehož vliv je ale sporný) se navíc proklamuje jako anti-psychologický (nikoliv však ve smyslu proti psychologii, ale proti psychologismu - tedy proti snaze založit principy logiky, potažmo dalších oborů, v psychologických procesech). Kognitivní přístupy v religionistice se naopak ve své standardní fázi snažily pomocí pokud možno tvrdě vědeckých metod redukovat náboženství na psychologické fenomény. V některých zásadních stanoviscích jako je pojetí náboženství jako *sui generis* se oba zvažované přístupy vzájemně míjejí. Jde zde ale o problém spjatý s konkrétními verzemi fenomenologického a kognitivního výzkumu. Výzkum náboženských zkušeností nutně nevede k přesvědčení o jedinečné povaze těchto zkušeností ani k ustavení centrálního pojmu „posvátna“, stejně jako výzkum mozkových procesů na subpersonální úrovni takovou možnost principiálně nevylučuje.

Filosofická fenomenologie se dle učebnicových formulací zabývá zkušeností, kognitivní vědy především zkušenosti nedostupnými procesy na subpersonální úrovni. Jenže věci nejsou tak jednoduché. Fenomenologie sice analyzuje zkušenost, ale její zájem míří k transcendentálním strukturám zkušenosti, tedy jinak řečeno právě k nevědomým konstituentům našeho vědomí, a naopak kognitivní věda postuluje vědomí nedostupné procesy jen na základě behaviorálních, a tedy převážně vědomí dostupných projevů. Z tohoto hlediska se pole zájmu zmiňovaných přístupů z větší části překrývají.

Fenomenologii lze pochopit jako přístup hledající apriorní kategorie a transcendentální (zkušenosti nedostupné) podmínky poznání pomocí analýzy naší zkušenosti, tak jak to již před Husserlem činil Kant. Husserl v zásadě napadl Kantův značně limitovaný, z klasické logiky odvozený set základních apriorních kategorií a pokusil

se o jejich stanovení systematickou analýzou zkušenosti.<sup>96</sup> Kognitivní věda se ze svých odlišných pozic pokouší o něco velmi podobného, samozřejmě jen nakolik se pojem „transcendentální“ kryje s pojmy jako „defaultní“ (přednastavený) nebo do češtiny obtížně přeložitelný „hardwired“ (zadrátovaný, pevně zapojený). Oba pojmy mají průnik v tom, že jde o struktury introspekci běžně nedostupné.

Abychom však při porovnávání fenomenologických a kognitivních přístupů nezůstávali na povrchní úrovni, je třeba pustit se do zkoumání hlubších, neřkuli ontologických předpokladů, stojících na pozadí těchto směrů. Ty se mohou rozbíhat v samotném svém základě. Jak jsme již zmínili v souvislosti s rozkolem mezi pozitivistickou a hermeneutickou tradicí, empirické vědy považují za své primární jistoty takzvaná „holá fakta“ či „čistá empirická data“. Jinými slovy to, co je jisté, jsou fyzikální jsozna s jejich pozicemi v prostoru a měřitelnými hodnotami. Tento přímočarý pozitivismus byl samozřejmě postmoderními mysliteli napadán všemi možnými způsoby, nicméně v praxi trvá a vpil se nám pod kůži natolik, že je pro nás snazší pochybovat o existenci našeho vlastního vědomí nežli o existenci fyzického světa. A přece je zde ona slavná vědecká tradice od Platónovy jeskyně přes Descartovu pochybnost a Humův skepticismus, Kantovu věc o sobě až k transcendentální fenomenologii. Podle této tradice je právě naše vlastní vědomí onou prvou, bezprostředně danou nezpochybnitelnou jistotou a teprve z něj se můžeme pokusit zajistit i nepochybnost věcí, které vnímáme jako vnější, tedy fyzikálního světa. Jediné co opravdu máme k dispozici a jediné, co kdy při zkoumání světa k dispozici budeme mít, jsou naše vědomé prožitky. Jak tedy můžeme chtít začínat někde jinde nežli u nich?

Při zpětném pohledu se zdá, že důsledné analyzování vědomí spíše než k novému založení evropské vědecké tradice vedlo jen k vyprodukování specifické oblasti literatury, nečitelné pro běžného smrtelníka. Naproti tomu „naivní“ spoléhání se na naše klamné smysly, jehož se dopouští empiričtí vědci, vedlo k jednomu z největších rozkvětů vědy a techniky v dějinách lidstva. Ať už je tato představa oprávněná či značně zkreslená, myslíme si, že silně ovlivňuje současné postoje vůči těmto proudům.

---

<sup>96</sup> Gail Soffer, *Husserl and the Question of Relativism* (Dortrecht: Springer Science + Business Media, 1991), 119.

Je sice obtížné vystopovat přímou genetickou návaznost mezi klasickou fenomenologií náboženství a současnou kognitivní religionistikou, existuje ale řada souvislostí nepřímých. V obou případech se navíc jako zvláště problematický ukazuje vztah těchto religionistických přístupů k jejich předobrazům v oblasti filosofie. Co se kognitivních přístupů týče, jde především o to, že v kognitivní religionistice rezonují teorie kognitivní vědy s různou intenzitou, některé oblasti kognitivního výzkumu zůstávají relativně opomíjeny, jiné se dostávají do religionistiky se zpožděním.

Naše stanovisko ohledně konvergence tedy bude záviset na tom, jak budeme chápat kognitivní religionistiku a jak fenomenologii náboženství, přičemž obtížné je vymezení obou těchto termínů. V kognitivní religionistice se určitý přátelský spor vede mezi metodicky striktnějším „standardním paradigmatem“ a „novějšími přístupy“, programově otevřenějšími integraci kulturní, fenomenologické a sociální roviny vysvětlení. Co se fenomenologie náboženství týče, krom toho, že se tento pojem užívá v několika významech, panuje mezi historiky určitá neshoda ohledně míry její návaznosti na Husserlovskou fenomenologii.

Nejpřímější souvislost lze, domnívám se, paradoxně vysledovat mezi filosofickou fenomenologií a současnou kognitivní vědou. Zde lze dokonce mluvit o nově se rozvíjející kognitivní fenomenologii. Odtud se tento proud dostává i do současné kognitivní religionistiky. Posledních několik let například vlivný kognitivní religionista Pyysiäinen ve svých knihách propaguje spojení kognitivního výzkumu s fenomenologicky orientovanou hermeneutikou. Pyysiäinen doporučuje zabývat se přístupy, jako je Varelova neurofenomenologie, které se pokoušejí o výzkum kvalitativních, subjektivních, prožitkových aspektů kognice.<sup>97</sup> Studium náboženství se podle něj skládá nejen z kauzálního a funkčního vysvětlení kognitivních procesů z pozice třetí osoby, ale i z interpretace významů náboženských konceptů a obrazů z pozice druhé osoby a dokonce ze znovuprožívání náboženské zkušenosti v první osobě.<sup>98</sup> Jde o snahu doplnit omezení, jimiž zjevně trpí pojetí lidské mysli jako počítače provádějícího počítačové procesy na mentálních reprezentacích,<sup>99</sup> se kterým kognitivní religionisté zpočátku pracovali.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Pyysiäinen, *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, 14.

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Viz např.: Paul Thagard, *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení* (Praha: Portál, 2001), 21.

V následujících oddílech se podrobněji podíváme na všechny čtyři výše načrtnuté okruhy, tedy fenomenologii filosofickou, rozumějící fenomenologii náboženství, kognitivní vědu a kognitivní religionistiku.

## 2. 2. Fenomenologie

Výraz fenomenologie bývá užíván v mnoha specifických významech odvozených často od dvou základních významových aspektů, které spolu souvisejí. Fenomenologie jako studie forem, v nichž se něco manifestuje a fenomenologie jako přístup zohledňující pozici první osoby, tedy zkušenost.<sup>101</sup> Ve filosofii získalo toto slovo specifičtější význam jako označení určité metody, či lépe řečeno určité filosofické školy, protože k obecně uznávané, kompletní metodě fenomenologie nedospěla.

Termín fenomenologie v širším slova smyslu označuje přístup systematicky popisující fenomény odehrávající se v lidské zkušenosti, aniž by na ně uplatňoval předem daný teoretický rámec a aniž by sledoval jiné cíle než věrohodné objasnění fenoménů.<sup>102</sup> Ryba zdůrazňuje, že fenomenologie je směr myšlení s hlubokými kořeny, k němuž v 19. století přispíval podstatnými myšlenkami Immanuel Kant, Friedrich Hegel, William Hamilton atd.<sup>103</sup> Jako systematickou metodu ji nicméně rozpracoval až na začátku 20. století Edmund Husserl.<sup>104</sup>

Předně je třeba zdůraznit, že Husserlovým východiskem je zpochybnění realismu. Tedy Husserl nepředpokládá realitu mimo obsahy vědomí, respektive považuje takový předpoklad za vědecky nezajištěný.<sup>105</sup> Zda lze označit Husserlův postoj za anti-realistický, to je otázka složitější. Husserl netvrdil, že je to vědomí, které konstituuje zkušenost, ale

---

<sup>100</sup> Podle konvence zavedené kritiky počítačové teorie mysli označují jako kognitivismus přístup pracující nekriticky s tímto pojetím mysli. Kognitivní vědou, či kognitivními přístupy míním široký proud vyznačující se snahou o vědecké studium mysli, do něhož spadají právě i kritici kognitivismu.

<sup>101</sup> Arvind Sharma, *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion* (New York: Walter de Gruyter, 1999), 21.

<sup>102</sup> Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 525.

<sup>103</sup> Thomas Ryba, "Phenomenology of Religion," in *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. Robert A. Segal (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 98.

<sup>104</sup> Viz třeba jeho dílo z roku 1907: Edmund Husserl, *Idea fenomenologie* (Praha: OIKOYMENH, 2001).

<sup>105</sup> Ryba, „Phenomenology of Religion“, 102.

spíše naopak. Jeho postoj byl neutrální v otázce imanence objektu. Objekty jsou sice vždy již objekty vědomí, to je ale nečiní v nějakém smyslu nereálnými. Zatímco Kantův anti-realismus vyplýval z humovské představy o zkušenosti jakožto neuspořádaném chaosu, který subjekt musí teprve uspořádat pomocí apriorních kategorií, pro Husserla je spíše sama pre-reflektivní zkušenost (vždy již významuplná) oním a priori. Z tohoto napětí, mezi idealismem a empirismem (převládajícím u pozdního Husserla) se také odvíjí dělení jeho následovníků na transcendentální a existenciální fenomenology.<sup>106</sup> Existenciální důrazy jsou zásadní pro současné snahy o naturalizaci fenomenologie. Dreyfus se ve své kritice kognitivismu a umělé inteligence opíral o Heideggera, Merleau-Ponty byl sám přímo otevřen dialogu s těmito vědami. Situace bývá klasicky stavěna tak, že zatímco Husserlova transcendentální fenomenologie se snaží dospět analýzou zkušenosti k očištěným, univerzálním, transcendentálním a v podstatě abstraktním formám vědomí, existenciální fenomenologie vidí transcendentální mez v proměnlivém, časovém proudu tělesného zakoušení světa. Jak jsme ale právě zmínili, oba tyto póly lze najít už u Husserla, jeho myšlenky týkající se vtělesněné povahy vědomí jsou soustředěny zvláště v druhém dílu *Idejí*, který byl publikován posmrtně a jehož pečlivá analýza zásadním způsobem formovala Merleau-Pontyho názory.<sup>107</sup>

Ryba je přesvědčen, že hlavní přínos Husserla oproti jeho předchůdcům spočívá ve fenomenologické metodě, respektive technice.<sup>108</sup> K této metodě patří v první řadě *epoché* - zdržení se soudu ohledně fenoménu, uzávorkování přirozeného postoje s obvyklými interpretacemi, aby se fenomény ukázaly tak, jak jsou. Woodrow Smith upřesňuje: uzávorkováváme objekt vědomí, abychom přesunuli svou pozornost ke smyslu nebo významu, skrze který objekt zakoušíme.<sup>109</sup> Přirozený postoj, který si je vědom okolního světa se přitom nesnažíme popřít, ponecháváme jej v platnosti, ale nepoužíváme jej.<sup>110</sup> Dále pak je součástí fenomenologické metody fenomenologická

---

<sup>106</sup> James M. Edie, „Transcendental Phenomenology and Existentialism“, *Philosophy and Phenomenological Research* 25, č. 1 (září 1964): 52–63.

<sup>107</sup> David R. Cerbone, *Understanding Phenomenology* (Durham: Acumen, 2006), 99nn.

<sup>108</sup> Ryba, „Phenomenology of Religion“, 103.

<sup>109</sup> David Woodruff Smith, *Husserl* (London, New York: Routledge, 2007), 240.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 241.

redukce, která podle Ryby míří k odkrytí vztahů částí a celku. Dále Ryba uvádí kontemplativní modalizaci jako přípravný krok směřující k eidetické redukci. V odkazovaném Husserlově textu však místo toho čteme o kontemplativní percepci, přičemž modalizace je problém, od něhož zde Husserl odhlíží.<sup>111</sup> Spojení kontemplativní modalizace se v knize vůbec nevyskytuje, což dobře dokládá terminologickou nejasnost provázející nejen Husserlovo dílo samotné, ale i sekundární literaturu. Eidetická redukce pak dle Ryby pomocí imaginativních variací stanoví neměnné strukturálně charakteristické rysy, tvořící esenci fenoménu.<sup>112</sup>

Dle autorů knihy *Naturalizing phenomenology*, vychází Husserl od originární intuice jakožto bezprostřední, a tedy základní formy vědění. Rozlišuje přitom tři typy originární intuice, a sice transcendentální, eidetickou a imanentní. Těmto třem typům bezprostředního poznání odpovídají tři ontologické regiony a také tři příslušné typy vědeckého poznání.<sup>113</sup> Transcendentální intuice je zdrojem přirozeného postoje, tedy našeho předpokladu o existenci světa. Skrze transcendentální intuici jsme obeznámeni s časoprostorovými entitami a jejich kauzálními vztahy a zakládají se na ní empirické přírodní vědy. Transcendentální intuice není jen externí, ale i interní, skrze ni jsme obeznámeni s psychickými stavy a zakládá se v ní psychologie. Vzhledem k časoprostorové povaze těchto entit je externí transcendentální intuice vždy fragmentární, z čehož plyne, že objekty vnímáme jako přesahující své aktuálně vnímané aspekty (věc má i zadní stranu, kterou nevidíme). U psychologických entit je situace složitější, ale v zásadě se jejich časoprostorový charakter odvíjí od jejich základu v těle.<sup>114</sup>

Eidetická intuice nám umožňuje skrze mnohost a nestálost prožívaných zkušeností zakoušet nadčasové, nemateriální esence.<sup>115</sup> K esencím dospíváme eidetickou redukcí (kdy pomocí imaginativních variací odmyšlíme případky, abychom se dostali k neměnné

---

<sup>111</sup> Edmund Husserl, *Experience and Judgment Investigations in a Genealogy of Logic* (London: Northwestern University Press, 1973), 103–5.

<sup>112</sup> Ryba, „Phenomenology of Religion“, 104.

<sup>113</sup> Jean-Michel Roy et al., „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology“, in *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science.*, ed. Jean-Michel Roy et al. (Stanford: Stanford University Press, 1999), 25n.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 28.

esenci) a v této formě intuice se zakládá ontologie (Husserl rozlišoval několik vrstev ontologie). Konečně v imanentní intuici, která je odlišná od interní transcendentní intuice, se nám dává naše prožívání, nikoliv jako objekty našeho těla, ale jako originární, nečasové a netělesné, čisté zkušenosti. Tato nově objevená intuice vyžaduje nově založenou vědu a tou je fenomenologie.<sup>116</sup> Zatímco u přesvědčení založených na nekompletní transcendentální intuici je vždy racionální možnost, že jsou chybná, imanentní intuice nám dává své objekty adekvátně, tedy právě tak, jak jsou v jejich totalitě. Eidetické a transcendentální objekty jsou vždy sekundárně odvozené z imanentních žitých zkušeností. Proto pevným základem všech věd nemůže být svět objektů, ale právě analýza apodiktické sféry vědění. Fenomenologie bere imanentní intuici jako svůj zdroj, ovšem závisí na eidetické intuici, protože jejím cílem jsou esence čistých prožívaných zkušeností. Fenomenologie je tedy dle těchto autorů ontologií čistého vědomí<sup>117</sup> (což je kontroverzní vyjádření, vzhledem k tomu, že *epoché*, coby primární nástroj fenomenologie je chápáno jako zdržení se ontologických soudů, domníváme se však, že rozpor, ale pouze jazykový, tedy zdánlivý). Doposud však eidetické vědy (ontologie) byly vždy axiomatické, zatímco fenomenologie má být eidetickou vědou deskriptivní.

### 2.2.1. Pojetí významu u Husserla

Způsob, jakým Husserl začlenil otázky významu do své ontologie a jeho důraz na problematiku intencionality vědomí má zajímavé dozvuky v současné filosofii mysli. Smith poznamenává, že v těchto otázkách byl Husserl takřka o století napřed.<sup>118</sup> Analytická Filosofie udělala během své relativně krátké moderní historie fascinující oblouk, kdy v jejích začátcích byly pozice Fregeho a Husserla velmi blízké, hlavní rozdíl byl v tom, jakou roli hrály v obou filosofích otázky subjektivity. Analytičtí filosofové studovali logiku jako systém významů, bez ohledu na subjekt. Tento lingvistický obrat připravoval pak cestu obratu kognitivnímu, kdy se z analytické filosofie odštěpila filosofie mysli a

---

<sup>116</sup> Ibid., 29.

<sup>117</sup> Ibid., 31.

<sup>118</sup> Smith, *Husserl*, 161.

začala analogicky tematizovat člověka, tedy pojímat jej jako pravidly řízený systém bez ohledu na otázky subjektivity. Mysl jednoduše sestává z pravidly řízeného zpracování informací.<sup>119</sup> Člověk sám je zde zbaven subjektu. Úsilí filosofů spolu s vědeckými výzkumy neurologů a úspěchy počítačové vědy a umělé inteligence vedlo k vítěznému tažení naturalistického přístupu k mysli, které však v osmdesátých letech namísto finálních odpovědí přineslo novou sérii zcela základních otázek. Netrvalo dlouho a začalo být evidentní, že tyto otázky jsou analogické těm, které vedly Husserla od začátku jiným směrem.<sup>120</sup>

Ostatně Husserlova fenomenologie, Fregeho formální logika a Wittgensteinova analýza jazyka byly všechny reakcí na tutéž sadu dobových problémů, které našly své ucelené vyjádření v práci Immanuela Kanta. Jak u analytiků, tak u fenomenologů šlo o pokus zopakovat hledání výchozí jistoty - ostrova zaručených pravd, v situaci, kdy metafyzika byla odepsána, pozice tradiční logiky byla zásadním způsobem zpochybněna a „věc o sobě“ byla odhalena jako nedostupná našemu poznání.<sup>121</sup> Kontinentální filosofie se pokusila hájit metafyziku hledáním „nového organu“ nahrazující klasickou, dle Kantova mínění od empirie odtrženou, a proto neplodnou logiku, přičemž asi nejvýraznějším projektem je právě fenomenologická škola. Analytická tradice se vzdala metafyziky ve snaze zachránit logiku.<sup>122</sup> Jestliže Husserl hledal stejně jako Kant ostrov nezpochybnitelné pravdy v analýze subjektu, Wittgenstein se s tímž cílem obrátil na analýzu jazyka.<sup>123</sup>

Souvislost se střízlivou, naturalisticky zaměřenou, analytickou tradicí je dnes trochu zastíněna tím, že husserlovské rozumění bylo vzhledem k Husserlovu anti-scientismu postupně asociováno s náboženskými nebo posvátnými procesy a skutečnostmi.<sup>124</sup> Bylo

---

<sup>119</sup> Ibid., 162.

<sup>120</sup> srov.: ibid., 162n.

<sup>121</sup> Lukáš Novák, „Sofii na volba pokantovské filosofie aneb chvála nástroje“, in *Návrat metafyziky? Diskuze o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*, Martin Šíma et al. (Praha: Filosofia, 2009), 293; Prokop Sousedík, „Je ve Wittgensteinově filosofii prostor pro metafyziku?“, in *Návrat metafyziky? Diskuze o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*, Martin Šíma et al. (Praha: Filosofia, 2009), 342.

<sup>122</sup> Novák, „Sofii na volba pokantovské filosofie aneb chvála nástroje“, 293n.

<sup>123</sup> Sousedík, „Je ve Wittgensteinově filosofii prostor pro metafyziku?“, 342n.

<sup>124</sup> Joy, „Philosophy of religion“, 199..

spojováno s německým idealismem a romantismem, a proto také se silným individualistickým a spekulativním důrazem.<sup>125</sup>

Že se v počátcích Husserl a Gotlob Frege vzájemně ovlivňovali je nicméně dobře známo, dochovala se i jejich korespondence ohledně specifických otázek významu (například významu konceptů). Obecně se mělo za to, že Husserl přijal anti-psychologismus od Fregeho (poté co Frege kritizoval jeho práci o aritmetice), ale novější zveřejněné texty a další výzkumy to zpochybňují. Spíše se zdá, že anti-psychologismus byl od počátku Husserlovu uvažování vlastní a že Fregeho kritika jeho práce o aritmetice nebyla plně oprávněná<sup>126</sup> (respektive Husserl ji částečně umožnil nekonzistentním užíváním některých základních pojmů, ale nečinila po právu jeho záměru).<sup>127</sup> Husserlův (a Fregeho) anti-psychologismus spočíval v tom, že oba odmítali, že by zákonitosti logiky byly psychologickými zákonitostmi, potažmo že by významy mohly být totožné, s psychickými procesy či událostmi. Husserl tedy odmítal (stejně jako třeba Wittgenstein), že by význam byl totožný s obrazem vyvstávajícím v naší mysli. Dokonce i při perceptuálních úsudcích, to, co míníme, není obraz v naší mysli. Formulováno moderní mluvou, významem konceptu není jeho mentální reprezentace. Na druhé straně ale, významem nemohou být ani reálné objekty (protože pak by výraz „zlatá hora“ neměl význam, což Husserl odmítá).<sup>128</sup>

Husserlovo řešení spočívá v pojetí významu, či přesněji smyslu, jako vztaženosti k předmětu, přičemž reálný předmět může chybět. Ideální intencionální obsah nazývá Husserl smyslem (Sinn). Význam (Bedeutung) je smysl vyjádřený v jazyce.<sup>129</sup> Tezi o zaměřenosti, vztaženosti, tedy intencionalitě jakožto rozlišující vlastnosti vědomých aktů, převzal Husserl od Brentana.<sup>130</sup> V Husserlově pojetí je význam nutnou součástí jakékoliv vědomé zkušenosti, počínaje prostou percepcí. Jedině skrze význam jsou naše zkušenosti

---

<sup>125</sup> Ibid., 200.

<sup>126</sup> Jitendra Nath Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), XV.

<sup>127</sup> Barry Smith, „Frege and Husserl: The Ontology of Reference“, *Journal of the British Society for Phenomenology*, č. 9/2 (květen 1978): 120.

<sup>128</sup> Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, 43.

<sup>129</sup> Smith, *Husserl*, 154.

<sup>130</sup> Dagfinn Føllesdal, „Noema and Meaning in Husserl“, *Philosophy and Phenomenological Research*, č. 1 (1990): 266.

zaměřeny na předměty.<sup>131</sup> Pro pochopení významu z hlediska fenomenologie je zásadní pojem noematu, který právě vyjadřuje tuto vztaženost. Tradičně je *noema* interpretováno jako intencionální objekt (objekt jak je intendován v kontrastu k reálnému objektu, který může scházet).<sup>132</sup> Tedy v podstatě to, co Kant označoval jako „fenomén“.<sup>133</sup>

Dle Føllesdalovy interpretace je *noema* generalizací významu, ale není (jak bývá někdy tvrzeno) předmětem intencionálních aktů, tedy není v přesném slova smyslu intencionální objekt. Noema má „Sinn“ (smysl), a thetický charakter (kvalitu). Podle jiné Husserlovy terminologie noema je totožné se Sinn a ten se dělí na materii a kvalitu (která se liší, liší-li se thetický charakter).<sup>134</sup> Je tedy možné uvažovat o noematu jako o kompletním konglomerátu, jehož složkou je Sinn. Součástí thetického charakteru (který odlišuje např. vnímání od vzpomínky či představy atd.) je i jeho „náplň“, tedy konkrétní individuální mentální reprezentace, které doprovázejí intencionální akt. Každý intencionální akt má tedy noema a v něm Sinn, skrze nějž se spojuje s objektem (má-li nějaký). Vidíme, že v této interpretaci hrají noemata (respektive noematické Sinn) podobnou roli, jakou v analytické filosofii hraje smysl (sense). V pojetí Fregeho má výraz smysl a skrze něj referenci k objektu (má-li nějaký).<sup>135</sup> Každý akt má dle Husserla jediné noema, ale každému noematu může náležet více aktů (v jiných časových koordinátách, ale se stejným thetickým charakterem). Každému noematu náleží pouze jeden objekt, ale jednomu objektu může náležet více noemat (různících se svým thetickým charakterem).<sup>136</sup> Podstatným prvkem Husserlovy teorie významu je, že učinila z intencionality (výše

---

<sup>131</sup> David Woodruff Smith a Amie L. Thomasson, „Introduction“, in *Phenomenology and Philosophy of Mind*, ed. David Woodruff Smith a Amie L. Thomasson (New York: Clarendon Press, 2005), 10.

<sup>132</sup> Donn Welton, *The Origins of Meaning: a Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983), 97nn.

<sup>133</sup> David Woodruff Smith, „Consciousness with Reflexive Content“, in *Phenomenology and Philosophy of Mind*, ed. David Woodruff Smith a Amie L. Thomasson (Oxford: Clarendon Press, 2005), 104.

<sup>134</sup> Dagfinn Føllesdal, „Husserl’s Notion of Noema“, *The Journal of Philosophy*, č. 66/20 (16. říjen 1969): 682; Srov.: Welton, *The Origins of Meaning: a Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, 125.

<sup>135</sup> Føllesdal, „Noema and Meaning in Husserl“, 266.

<sup>136</sup> Føllesdal, „Husserl’s Notion of Noema“, 683.

popsané noematické zaměřenosti) podstatný rys vědomí: „intencionalita je jméno problému, který prostupuje celou fenomenologii. Toto jméno přesně vystihuje fundamentální vlastnost vědomí. Všechny fenomenologické problémy, dokonce i hyletické, jsou situované v jeho rámci“.<sup>137</sup>

### 2. 3. Fenomenologie náboženství

Také výraz fenomenologie náboženství má celou řadu významových odstínů. Může jím být míněna buď specifická metoda sběru dat, zdržující se interpretace nebo také metoda sběru dat a jejich interpretace (hledání podstat), případně jde o označení studie o určitém fenoménu (deskriptivní fenomenologie - komparatistika), nejčastěji je jím míněna religionistická škola, která navíc v určité době představovala převládající pojetí religionistiky.<sup>138</sup>

#### 2.3.1. Pokusy o obecnou charakteristiku

Fenomenologický přístup k náboženství se dle Wulffa vyznačuje zájmem o náboženské intencionální akty, tedy psychologické jednotky kombinující kognitivní, afektivní a konativní aspekty, které implikují nějaký objekt nebo referují k nějakému obsahu (to je ona intence). Tímto intendovaným objektem je v případě náboženství „posvátno“ (o jehož objektivní existenci, alespoň v ideálním případě, fenomenolog nic nesoudí).<sup>139</sup> Konat náboženské akty (intendovat posvátné), je esenciální schopností každé lidské mysli, ač různě rozvinutou.<sup>140</sup> Dlužno podotknout, že s výjimkou neofenomenologa Waardenburga, který o intencionálních aktech hovoří v užším slova

---

<sup>137</sup> „intentionality is the name of the problem encompassed by the whole of phenomenology. The name precisely expresses the fundamental property of consciousness; all phenomenological problems, even the hyletic ones, find a place within it" Edmund Husserl, *Ideen I* ( § 146, p. 3 57) citováno v: Roy et al., „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology“, 33.

<sup>138</sup> srov.: Sharma, *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion*, 19–30.

<sup>139</sup> Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 521.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 527.

smyslu,<sup>141</sup> není tato terminologie fenomenologům vlastní, domníváme se však, že v rámci předběžného shrnutí vystihuje záměr (přízvisko intencionální je odvoditelné od intence, tedy termínu, který se často používá konkrétně pro „záměr“, v tomto smyslu jej také nejspíše chápe Waardenburg,<sup>142</sup> ačkoliv se odkazuje na fenomenologickou tradici, v níž se tento pojem odvozuje spíše od intencionality, která se týká veškerých obsahů vědomí, intence v rámci tohoto chápání může být jednotlivou instancí intencionality). Ostatně, že Wulffova interpretace není zcela neoprávněná, lze doložit i citátem z díla *Chantepie de la Saussaye*, v němž první uživatel tohoto spojení píše, že fenomenologie náboženství je úzce spojená s psychologií v tom smyslu, že se zabývá fakty lidského vědomí.<sup>143</sup> Jinými slovy, fenomenologie náboženství hledá pomocí empatického vcítění se za doklady z dějin náboženství určitý prožitek.<sup>144</sup>

### 2.3.2. Vztah k Husserlovi

Podíváme-li se na texty klasických představitelů fenomenologie náboženství, shledáme, že sice používají slovník Husserlovské fenomenologie (často v určitém posunutém významu), avšak téměř nikdy neodkazují přímo na Husserla či jeho následovníky.<sup>145</sup> Častěji se v těchto textech setkáme s odkazy na Williama Jamese, Ditheye, Jasperse a dalších. To vede k nejistotě, zda chápat fenomenologii náboženství jako ne zcela důsledný pokus o aplikaci Husserlových myšlenek na region náboženské zkušenosti či jako svébytný směr pouze volně inspirovaný fenomenologickým hnutím. Dle Pennera spolu filosofická a religionistická fenomenologie mají jen pramálo společného. Naopak Bleeker je přesvědčen o silném Husserlově vlivu.<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> Jiří Gebelt, „Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga. Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství“, *Religio* XII, č. 1 (2004): 17n.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 18n.

<sup>143</sup> Chantepie de la Saussaye, *Manual of the science of religion* (New York: Longmans, Green, and Co., 1891), 67, <http://www.archive.org/details/cu31924022994093..>

<sup>144</sup> Srov.: Gebelt, „Religionistika jako svědeckví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa“, 405n.

<sup>145</sup> Sharma, *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion*, 233.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 87.

Fenomenologové náboženství přejímali do jisté míry Diltheyovo rozlišení na vysvětlení a rozumění, tedy předpokládali, že kulturní vědy se řídí jinými pravidly než vědy přírodní, respektive, že jejich vlastním předmětem nejsou kauzální spojitosti, ale významy. K jejich zachycení je nutná určitá empatie, vcítění či intuitivní odhadování na straně badatele, které přirozeně klade nároky také na badatelovo lidství. Porozumět náboženství znamená porozumět podstatě lidského údělu a způsobu, jakým jiní lidé rozumí světu a toto porozumění je možné, protože existenciální prožitky jsou napříč věky a kulturami všem lidem společné, existuje všelidská podstata nemodifikovatelná prostředím.<sup>147</sup>

*Epoché*, vedle *eidetické redukce* jeden z mála pojmů dokazujících Husserlův vliv, pro ně namnoze znamenala především zbavení se comtovských evolučních schémat, s jejich od stolu narýsovanými stadii. Do jaké míry však skutečně postupovali induktivně a nechávali výpovědi aktérů zaznít v jejich strukturálních souvislostech, to je častým předmětem kritiky. Van der Leew vyčlenil fenomenologii náboženství pevné místo v jeho struktuře teologických disciplín. Pokud by bezpředsudečné naslouchání aktérům nesměřovalo v posledku k poznání Boha tak jak se zjevuje v křesťanství, jeho teologický systém by se rozpadl. Co se eidetické redukce týče, van der Leew ji pojímá jako formulaci weberovských ideálních typů a je velmi obtížné nahlédnout, v čem a zda se vůbec van der Leewovo *Wessenschau* od Weberova pojetí liší a zda je tedy vůbec nutné terminologické odvolání na Husserla (na kterého navíc, jak jsme již zmínili, s několika čestnými výjimkami vůbec neodkazuje).<sup>148</sup>

### 2.3.3. Vztah ke kognitivní religionistice

Jak uvidíme v následujících oddílech, kognitivní religionistika může ze své pozice na mnohé výše zmíněné přistoupit jako na správnou intuici, kterou je možné prostředky dnešní kognitivní vědy precizovat. Je to zejména představa obecně sdíleného lidství, tedy

---

<sup>147</sup> Gebelt, „Religionistika jako svědectví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa“, 418nn..

<sup>148</sup> Podrobněji ke vztahu fenomenologie náboženství a husserlovské filosofie, viz: Sharma, *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion*, 67–88.

opozice vůči dělení lidí na primitivy a kulturní nebo naprostému kulturnímu relativismu (přesvědčení, že lidská přirozenost nemodifikovaná kulturou neexistuje), kterou má klasická hermeneutika s kognitivisty společnou. Zatímco fenomenologové však hledali jednotící prvek v mezních existenciálních situacích,<sup>149</sup> pro kognitivisty je podstatnější společná evoluční historie, jejímž výsledkem je jednotná architektura lidského mozku.

Jako konkrétní příklad lze uvést práci kognitivního religionisty Veikko Anttonena, který sice zdůrazňuje kulturní podmíněnost kategorie „posvátna“,<sup>150</sup> zároveň ale s poukazem na to, že i kulturní pojmy jsou strukturované kognitivními omezeními,<sup>151</sup> dává pojem posvátna do souvislosti s představovými schémata odvozenými od základních tělesných prožitků, tak jak o nich mluví Turner (viz níže oddíl o vtělesněných přístupech).<sup>152</sup> Tedy zdá se, že podle Anttonena je možné za kulturní rozmanitostí různých manifestací „posvátna“ nalézt určitý invariant, vyplývající z předem dané konstelace našeho kognitivního aparátu, či chceme-li použít fenomenologicky znějící formulaci, apriorní struktury naší vědomé zkušenosti.

## 2. 4. Rozumějící fenomenologie náboženství

Podívejme se nyní na konkrétní přístupy několika nejslavnějších fenomenologů náboženství, abychom si udělali jasnější představu o postupech a cílech těchto badatelů.

### 2.4.1. Rudolf Otto

Rudolf Otto bývá často uváděn jako představitel fenomenologie náboženství, ačkoliv se k ní sám explicitně nehlásil a na Husserla neodkazoval. Jeho vliv na další fenomenology je však značný. Otto je přesvědčen, že centrálním prvkem náboženství je zkušenost posvátna, která je však postupně racionalizována a eticky schematizována, takže je zastíněna její iracionální, ve skutečnosti původnější složka. K tomu dle Otta nedochází jen

---

<sup>149</sup> Gebelt, „Religionistika jako svědectví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa“, 406.

<sup>150</sup> Veikko Anttonen, „The Sacred“, in *Guide to the the Study of Religion*, ed. Willi Braun a Russell T. McCutcheon (London, New York: Cassell, 2000), 78n.

<sup>151</sup> Veikko Anttonen, „Toward A Cognitive Theory of the Sacred: An Anthropological Approach“, *Electronic Journal of Folklore*, č. 14 (2000): 41–48.

<sup>152</sup> Mark Turner, *Literární mysl: o původu myšlení a jazyka* (Brno: Host, 2005), 29–31.

v teologii, ale i ve vědeckém výzkumu náboženství.<sup>153</sup> Otto se očividně vymezuje proti racionalistickým evolučním teoriím vzniku náboženství. Pro iracionální složku posvátna zavádí termín numinosum.<sup>154</sup> Základním elementem prožitku numinosa je pocit stvořenosti, který má určitou obdobu v pocitu závislosti, je ale kvalitativně jiný.<sup>155</sup> Numinosum dále dělí na mysterium tremendum a mysterium fascinans. Adjektiva tremendum a fascinans referují k lidské reakci, kdežto substantivum mysterium k samotnému intendovanému objektu.<sup>156</sup> Tremendum, které považuje za v určitém ohledu základnější a původnější nežli fascinans, dále analyzuje na elementy hrůzy, majestátu a energie.<sup>157</sup> Intendovaným předmětem, mysteriem, je transcendentní „zcela jiné“, které samo nelze učinit předmětem analýzy. K iracionálnímu prožitku numinosa se asociují racionální schémata a vytváří se plně rozvinutý koncept posvátna. Až potud zůstává tato analýza metafyzicky zcela neutrální. Zásadním krokem je pak prohlášení posvátna za apriorní kategorii v kantovském slova smyslu. Otto píše, že ve snaze popsat zmíněné ideje „jsme odváděni od veškeré smyslové zkušenosti zpět k originální neodvoditelné kapacitě lidské mysli, přítomné v čistém rozumu nezávisle na veškeré percepci.“<sup>158</sup> A pokračuje přímou citací Kanta. Tím, že se teolog Otto dovolává Kanta, samozřejmě nechává realitu náboženských výpovědí vně poznatelného, situuje ji do nedostupné „věci osobě“ a brání tak jakékoliv snaze ji redukovat. U základních apriorních kategorií nelze již spekulovat, proč jimi náš rozum disponuje a jakým způsobem se vztahují k realitě, to ony tvoří základ jediné reality, kterou máme k dispozici, totiž vnímaných fenoménů. Jestliže posvátno není odvoditelné z empirie, nelze jej ani podrobit empirickému zkoumání. Na druhé straně z této pozice vyplývá, že náboženskost nějak souvisí s transcendentálními (v technickém Kantově významu) konstituenty naší vědomé zkušenosti. Kategorie sice

---

<sup>153</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: an Inquiry into the non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press, 1936), 3n.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 9n.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 13, 25.

<sup>157</sup> Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 530.

<sup>158</sup> „Wir werden hier ganz von aller Sinneserfahrung Zurückgewiesen auf das, was unabhängig von aller 'Wahrnehmung' in 'reiner Vernunft' im Geiste selber als sein Ursprünglichstes angelegt ist.“ Rudolf Otto, *Das Heilige*, vierte Auflage (Breslau: Theodor von Häring, 1920), 134.

nejsou z empirie odvoditelné, ale ze způsobu jakým empirický materiál strukturují, jsou poznatelné. Transcendentální konstituenty našeho vědomí mají empirické účinky, které lze studovat. Posvátno je poznatelné skrze pečlivou analýzu struktury naší vědomé zkušenosti. Je tedy zřejmé, že jakkoliv se Otto vymezoval vůči deterministickým teoriím, jeho vlastní návrh na objasnění náboženské zkušenosti je v jistém širokém smyslu kognitivní, protože, jak jsme již zmínili, z určitého velkorysého odstupu, programem kognitivních věd není nic jiného než zmapovat konstituenty naší zkušenosti, identifikovat procesy, které ji strukturují. Hlavní principiální nesoulad (odhlédneme-li samozřejmě od zcela jiného stavu poznání lidské mysli) mezi Ottovým přístupem a kognitivní vědou tedy spočívá v Ottově anti-naturalismu. K otázce, je-li možné naturalizovat fenomenologii, se vrátíme později. Nyní se podívejme na text badatele, který se stal takřka prototypem fenomenologa náboženství, Gerarda van der Leewa.

#### 2.4.2. Gerardus van der Leew

Jedním z důvodů, proč je Van der Leew vnímán jako vzorový příklad je bezesporu jeho notoricky známý kratičký textík z tzv. *Epilegomen*, který měl to štěstí státi se jedním z mála skutečně systematických metodologických výkladů klasické fenomenologie náboženství. Van der Leeuw zde přímo píše, že začátek oné rekonstrukce, která je podstatou každého našeho poznání, je v hledání struktury takzvané „reality“.<sup>159</sup> Uvozovky kolem slova realita je možné chápat právě jako poukaz na nedostupnost věci o sobě. Přičemž tato struktura není ani přímo zakoušena ani abstrahována logicky či kauzálně, ale je jí rozuměno. Je to organický celek, který nemůže být analýzou rozložen na své konstituenty, ale který z těchto konstituentů může být pochopen.<sup>160</sup> Jinými slovy struktura je realita organizovaná tak, aby měla význam.<sup>161</sup> Van der Leew se dále odkazuje na Sprangera a sféru významu jako třetí říši mezi čistou objektivitou a pouhou

---

<sup>159</sup> Gerardus van der Leew, *Religion in Essence and Manifestation* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 672.

<sup>160</sup> „Structure is a connection which is neither merely experienced directly, nor abstracted either logically or causally, but which is *understood*. It is an organic whole which cannot be analyzed into its own constituents, but which can from these be comprehended“ Ibid.

<sup>161</sup> „Structure is reality significantly organized.“ Ibid.

subjektivitou, ale pozornému čtenáři je jistě zjevné jak tyto jeho formulace souzní s kantovskými tezemi Ottovými. Struktura reality je struktura vnímané reality a je tedy nerozlišitelná od struktury našeho vědomí. Strukturu nelze abstrahovat z empirické zkušenosti, protože z ní nepovstává, nýbrž je do ní předem vnášena naším vědomím. Struktura je otisk jeho transcendentálních konstituentů. Relevance ideálních typů, které van der Leew vzápětí ztotožní s těmito strukturami, tedy pramení z apriorní, univerzální strukturovanosti lidského vědomí. Následují slavná „stadia“ fenomenologického popisu (stadia dávám do uvozovek, neboť dle van der Leewa v praxi nenásledují po sobě). Pojmenování, zasazení do vlastního života, epoché, objasnění, rozumění (jako souhra všech předchozích fází), dále (a zde je jistý rétorický přeryv naznačující, že zde by se snad mohla fenomenologie zastavit, ale její ambice jsou větší) konfrontace s materiálními fakty a konečně získání čistě objektivního významu.

#### **2.4.3. Souvislost s interpretativní psychologií**

Je zajímavé porovnat tato „stadia“ se stadii, která zavedl interpretativní psycholog Koepp. Koepp rozlišoval dvě hlavní stadia rozumění náboženským fenoménům: shromažďování materiálu a systematickou práci s ním.<sup>162</sup> První stadium nazývá fenomenologií, kterou definuje jako pozorování a popis faktů lidské zkušenosti přesně tak jak jsou dány, bez zkreslení předporozuměním (což je zjevný poukaz k epoché). Druhé stadium nazývá interpretací a ta má dvě odnože. Jednak můžeme sledovat jediný fenomén a snažit se proniknout k jeho podstatě, což Koepp nazývá analýzou, za druhé můžeme začít rozmanitostí fenoménů a řadit je podle jejich podobností a odlišností, což je cesta syntézy a směřuje k formaci ideálních typů. Analýza probíhá v následujících „stadiích“: nejprve identifikace objektu a jeho vymezení pomocí jeho izolace, v níž se vyjeví jeho jedinečné, specifické vlastnosti, což vyžaduje umění empatie. Ve druhém, rozhodujícím kroku se pokoušíme najít *telos*, cíl a účel fenoménu. Třetí krok sestává z teleologické iluminace struktury a umístění fenoménu do širšího kontextu. Tímto finálním krokem analýza překračuje do syntézy, vede k formaci ideálních typů. Formace ideálních typů začíná senzitivním a sebekritickým porovnáváním fenoménů. Mnoho různých formací musí být testováno, aby se našla správná konstelace nejlépe

---

<sup>162</sup> Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 527n.

korespondující s empirickou realitou. Výsledkem je stanovení typologie a nomologie a finálním krokem je psychologické objasnění a interpretace podobností a zákonitostí které byly odhaleny. Přitom oddělujeme případy, které jsou podmíněny geograficky nebo historicky, abychom získali pouze co je esenciální pro fenomén. Jako příklad analýzy identifikoval Koepp Ottovo Das Heilige a jako příklad typologie Heilerovu Das Gebet.<sup>163</sup> Ačkoliv van der Leewova a Koeppova stadia se přesně nekryjí, obsahují srovnatelné důrazy a pracují se stejnou terminologií, vidíme tedy, že formulování podobných stadií nebylo v té době, v rámci duchovněných disciplín, ojedinělým jevem.

#### 2.4.4. Friedrich Heiler

Friedrich Heiler v úvodní kapitole k Das Gebet v několika barvitých formulacích opakuje, že všechna pozorovatelná náboženská fakta jsou pouhými odrazy, krystalizacemi, nepřímými vyjádřeními vnitřního života, náboženské zkušenosti, kterou charakterizuje především jako kvalitativní prožitky, emoce a city: víra, naděje, láska (což jsou tři největší dary Ducha Svatého podle apoštola Pavla), oddanost, důvěra, touha, entusiasmus, atd.<sup>164</sup> Heiler rovněž vznáší univerzalistický nárok. Religionistika se nezajímá o to či ono náboženství, ale o náboženství o sobě, snaží se zjistit co náboženství je a jak se přihodí v lidské duši a v sociálním životě.<sup>165</sup> Heiler po té, co rozliší dějiny náboženství a vědu o náboženství, rozlišuje dva doplňující se přístupy v rámci vědy o náboženství, a sice sociálně psychologický respektive komparativní, který studuje vznik a vývoj náboženství a psychologickou analýzu, která se zabývá bohatostí individuálního náboženského života, přičemž píše, že obě tyto metody mají své limity a jedině prozkoumání všech manifestací a typů náboženské zkušenosti může poskytnout základ pro určení esence náboženství, a doporučuje tedy co nejužší spojení těchto dvou

---

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Friedrich Heiler, „The Object of the Study of Religion (from Das Gebet)“, in *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, Jacques Waardenburg (New York: De Gruyter, 1999), 463.

<sup>165</sup> Ibid., 465.

přístupů.<sup>166</sup> Také v kognitivní religionistice probíhá výměna dat mezi evoluční (i sociální) psychologií a čistě kognitivní psychologií, potažmo, v rámci novějších přístupů, neurologií. Evoluční psychologie poskytuje „etiologické mýty“ a hypotézy pro poznatky laboratorních experimentátorů, ty jsou pak zpětně zdrojem dat pro evoluční psychologii. Základním rozdílem je zde důraz na emoce a vědomé prožitky, které především standardní kognitivní přístupy spíše přehlížely.

Jako hlavní zdroje pro studium náboženství uvádí Heiler čisté, primitivní náboženství a dále svědectví náboženských elit. Vyznačuje tak do jisté míry hraniční body pomyslné škály. Stejně jako v případě teze o teologické (ne)korektnosti, která zdomácněla mezi kognitivními religionisty nebo v případě Whitehousovy originální verze teorie dvou modů, je primitivní, spontánní, lidové, teologicky nekorektní náboženství považováno za původnější, opravdovější, čistší. I když kognitivní religionisté formulují obezřetněji, protože je dnes méně přípustné vnášení hodnotících soudů do odborných textů, zdá se, že tato preference individuálně žitého před společensky prosazovaným je univerzálním pokušením psychologizujících přístupů. Heiler nicméně kompenzuje tento důraz na primitivní a dětskou religiozitu výzvou k jeho doplnění zkoumáním náboženských géníů. Právě od těchto plně rozvinutých forem, skrze transformační analýzu dospějeme k původnímu primitivnímu náboženství.<sup>167</sup>

#### **2.4.5. Brede Kristensen**

Zakončeme tento velmi stručný exkurz úvodovým textem v knize *The Meaning of Religion* od Brede Kristensena. Kniha byla publikována se značným zpožděním, nicméně Kristensenova pozice v mnoha podstatných ohledech náleží ke klasické rozumějící fenomenologii a jeho formulace jsou velmi jasné a přímé. Cílem fenomenologie je podle něj: „klasifikovat a seskupovat početná a velmi rozličná data takovým způsobem, aby bylo možné získat celkový obraz jejich náboženského obsahu a náboženských hodnot,

---

<sup>166</sup> Friedrich Heiler, „Prayer“, in *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, Jacques Waardenburg (New York: De Gruyter, 1999), 466.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 468.

kteřé obsahují.<sup>168</sup> Kristensen sice ztotožňuje fenomenologii s komparativní religionistikou, vzápětí se ale vymezuje vůči současnému pojetí komparativní religionistiky. Fenomenologie se nesnaží porovnávat náboženství jedno s druhým jakožto velké jednotky, ale vyjímá z historických souvislostí podobná fakta a fenomény, které střeťává v rozličných náboženstvích, dává je dohromady a studuje ve skupinách,<sup>169</sup> aby tak zvažovala data nikoliv jen v jejich historickém kontextu, ale také v jejich ideálních souvislostech.<sup>170</sup> Fenomenologie se nesnaží najít jakési sdílené jádro všech náboženství, definovat náboženství je úkolem filosofie náboženství. Namísto abstrahování a osekávání náboženských fakt na jakési formalizované definiční minimum se snaží naopak postihnout náboženství v jeho maximální rozmanitosti a barvitosti. Nahlížena z větší hloubky, všechna náboženská fakta jsou společná všem náboženstvím.<sup>171</sup> Fenomenologie nicméně přebírá ideje z filosofie náboženství, je tak jakousi spojnicí mezi historií a filosofií, je zároveň systematickou historií a aplikovanou filosofií. Je to vždy jejich náboženství, které chceme poznat, musíme proto zapomenout sebe, vzdát se sebe pro druhé.<sup>172</sup> Touto vznosnou formulací zde míní to, co van der Leeuw nazývá vciťujícím porozuměním a co mnozí staví do souvislosti s epoché (tento pojem Kristensen nepoužívá). „Jestliže se historik pokouší pochopit náboženská data z jiné perspektivy, než je perspektiva věřícího, neguje tím náboženskou realitu. Není totiž jiné náboženské reality nežli víry věřících.“<sup>173</sup> Zde jasně vysvítá napětí, které provázelo klasickou rozumějící fenomenologii a které se stalo jedním z hlavních témat neofenomenologů. Totiž rozumějící fenomenolog se dovolává zkušenosti aktérů, vyžaduje zbavení se předporozumění a pátrá po privátních významech, vzápětí je však s poukazem na

---

<sup>168</sup> „...to classify and group the numerous and widely divergent data in such a way that an over-aU view can be obtained of their religious content and the religious values they contain.“ William Brede Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion* (Netherlands: Springer, 1960), 1.

<sup>169</sup> Ibid., 2.

<sup>170</sup> Ibid., 3.

<sup>171</sup> Ibid., 9.

<sup>172</sup> Ibid., 13.

<sup>173</sup> „ If the historian tries to understand the religious data from a different viewpoint than that of the believers, he negates the religious reality. For there is no religious reality other than the faith of the believers.“ Ibid.

univerzalitu lidské zkušenosti, a tedy i univerzální strukturu lidské mysli zobecní, zbaví jejich bezprostředního kontextu a povýší na „objektivní“ (v anti-realistickém - kantovském smyslu, tedy spíše intersubjektivně platné) významy. Tímto vytržením z tradice a historie jde ale proti perspektivě aktérů.

Než se podíváme blíže na neofenomenologické řešení tohoto problému, shrňme stručně základní rysy rozumějící fenomenologie: v centru fenomenologického zkoumání stojí autentický náboženský prožitek, ostatní náboženské jevy jako rituály, doktríny a instituce vznikají schematizací, nabalováním a zastíráním této původní náboženské reality. Náboženský prožitek nepramení ze zkušenosti, ale je něčím co formuje zkušenost, vychází ze struktury lidského vědomí. Protože tato struktura je univerzální a neměnná, je možné vynášet nadčasové a univerzální soudy o náboženské zkušenosti. Tato pozice směřuje k psychologickému redukcionismu, který byl ale pro rozumějící fenomenology, vesměs anti-redukcionisticky zaměřené teology, nepřijatelný. Záchranou je kantovský anti-realismus. Vědomí sice aktivně strukturuje realitu, ale jelikož čistá, nestrukturovaná realita je pro nás nedostupná (je to nepoznatelná věc o sobě), neexistuje možnost jak rozhodnout, co z této struktury je dílem vědomí a co je vlastností samotné reality. Ve fenoménu se objekt a subjekt nerozlišitelně mísí v jedinou žitou realitu. Tím je zajištěna vědecky neohrožitelná pozice náboženských „pravd“. Tento moment je obzvláště důležitý pro naše pozdější úvahy o sémantickém epifenomenalismu kognitivních přístupů.

#### **2.4.6. Neofenomenologie - Jacques Waardenburg**

Waardenburg, který se považuje za kritického pokračovatele rozumějící fenomenologie, klade důraz na časovost a konkrétní situovanost náboženských významů. Uvědomuje si, že hlavním problémem rozumějící fenomenologie bylo vytrhování fenoménů z jejich kulturně-historického kontextu. Zároveň ale, jak zdůrazňuje Gebelt, také Waardenburg staví zásadním způsobem na předpokladu univerzální lidské zkušenosti, která badateli umožňuje rekonstruovat původní intence aktérů.<sup>174</sup> Povšimněme si jak souměrně v tomto ohledu vztah mezi fenomenologií náboženství a

---

<sup>174</sup> Gebelt, „Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga. Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství“, 21n.

neofenomenologií kopíruje vztah mezi transcendentální a existenciální fenomenologií a také mezi standardním a novějším kognitivním paradigmatem. Vždy jde o posun od nečasových ideálních struktur k prožívané historické zkušenosti a aktuálnímu kontextu.

V úvodu své klasické učebnice religionistiky se Waardenburg věnuje otázce co je náboženství: „Odpověď na otázku: „Co je náboženství?“ zcela obecně zní, že značný počet lidí ve zcela rozdílných kulturách ... v rozdílných dobách ... se zabýval otázkami, které bychom označili za „náboženské“ a že byli a jsou oddáni fenoménu, který obvykle označujeme jako, náboženství.“<sup>175</sup> Jakkoliv obezřetně a otevřeně formuluje svou odpověď, zaznívá v ní jasně, že náboženství je odpovědí na otázky.

Waardenburg také rozlišuje pět východisek ve výzkumu náboženství.<sup>176</sup> Za prvé, čistě empirický, specializovaný výzkum charakterizuje tak, že se zásadně vyhýbá jakémukoliv zobecňování nebo hodnocení a upouští i od toho, aby rekonstruoval vztah věřících s náboženskou zkušeností, přičemž tento přístup nelze podle něj nazvat religionistickým. Druhé východisko sice tematizuje vztah věřících k náboženské skutečnosti, ale tu se pokouší odhalit jako iluzi tím, že tento náboženský vztah zcela redukuje na empirické příčiny a procesy. Takový přístup neváhá Waardenburg obvinít z obecné, často filosoficky podmíněné kritiky náboženství. Je samozřejmě otázkou, co se myslí oním „zcela“ redukuje. Vzhledem k polemikám, na které ještě narazíme, stojí za to se u tohoto detailu pozastavit. Jak si ukážeme v závěrečných kapitolách, považujeme kategorie „měkkého“ a „tvrdého“ redukcionismu za značně problematické, často odrážející spíše povrchovou, rétorickou stránku. Na obsahové rovině nemá badatel příliš na výběr, jak měkkou redukcí zvolí. Pakliže navrhne nějaké dostatečné kauzální vysvětlení, ostatní tím dle běžného, konvenčního chápání příčinnosti nutně popře. Úplné redukce se tak dopouštějí jen kompletní a ucelená kauzální vysvětlení. Čím lepší teorie tím úplnější redukce. S filosofickou motivací ke kritice náboženství přitom kvalita těchto vysvětlení nutně souviset nemusí. Problém je, že tento druhý přístup je jediný, který se odvažuje poměřovat výpovědi o skutečnostech náboženství vědeckými kritérii, a je proto ihned rozeznán jako nelegitimní, protože je motivován jinými než čistě výzkumnými cíli (totiž

---

<sup>175</sup> Jacques Waardenburg, *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky* (Brno: Masarykova univerzita - Georgetown, 1997), 11..

<sup>176</sup> *Ibid.*, 17.

kritikou náboženství). Následují tři další východiska, jedno identifikováno jako charakteristické pro konfesně zakořeněné církevní historiky, další jako sociálně historické, a teprve poslední je ponecháno bez kritické poznámky. To se ptá po různých způsobech, jimiž se v konkrétních náboženstvích usiluje o skutečnost náboženství a tím začleňuje dosvědčovanou skutečnost náboženství do výzkumu. Dříve se přitom dopouštělo etnocentrického ohýbání emických konceptů tak, aby odpovídaly západní křesťanské tradici, ale v současnosti se již snaží chápat cizí náboženství v jejich vlastních pojmech.

V rámci systematického uspořádání religionistiky pak Waardenburg vypočítává čtyři přístupy: historický, srovnávací (který může být zaměřen na ahistorické srovnávání, jako např.: fenomenologie), kontextuální a konečně hermeneutický, který „...se ptá po významu, jenž pro danou společnost, skupinu nebo osobu měly či dosud stále mají náboženské fakty a náboženství především v rámci určité náboženské tradice za konkrétních dějinných a sociálních poměrů. Může se přiklonit též k obecnějším významům, které náboženské fenomény mají antropologicky nad rámcem dané dějinné tradice.“<sup>177</sup> Je pro Waardenburga příznačné, že svůj vlastní přístup nejprve nazýval neofenomenologií a později aplikovanou hermeneutikou. Na jedné straně se tak distancuje od ahistorického srovnávání a akcentuje historický a společenský kontext a konkrétní intence aktérů, neodpustí si však dodatek o antropologických významech nad rámcem dějinné tradice, kterým se oklikou vrátí zpět k nadčasovým ahistorickým strukturám.

Vědecké srovnávání dle Waardenburga nejprve buduje typologii nebo morfologii fenoménů a pak pátrá po obecných souvislostech, pravidlech, dokonce zákonech.<sup>178</sup> Vnější srovnávání stanovuje deskriptivně rozdíly a shody mezi fakty, buduje typologii a morfologii. Analytické srovnávání zkoumá společné prvky, vytyčuje obecnější pravidla. Srovnávání významů rozlišuje subjektivní významy téhož faktu a konečně srovnávání smyslu určuje objektivní smysl kategorie faktů. Hermeneutika se ptá po významu, fenomenologie je určitý směr hermeneutiky.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> Ibid., 22.

<sup>178</sup> Ibid., 62..

<sup>179</sup> Ibid., 63.

Waardenburg tedy do své struktury religionistického výzkumu zakomponoval intence aktérů. Je sice zřejmé, že se intence podílejí na významech náboženských aktů a dějů, ale otázkou je, jak mohou být tyto privátní významy vědecky studovány, a zda se takové studium může obejít bez kognitivní psychologie.<sup>180</sup>

## 2. 5. Kognitivní věda

Kognitivní věda je pojem, který se poměrně obtížně vymezuje. Ve starší literatuře můžeme narazit na úzké pojetí, které klade rovnítko mezi kognitivní vědu a kognitivismus, coby konkrétní směr módní především v 70. a 80. letech, dnes se naopak zdůrazňuje, že jde spíše o perspektivu nežli o jasně definovanou disciplínu.<sup>181</sup>

Jardine na konci 19. století definuje kognici jako „obecný název, který je možné uplatnit na všechny mentální stavy, v nichž se do vědomí dostává znalost buď nějaké tendence či aktivity samotné mysli nebo nějaké externí kvality nebo objektu. Psychologie kognice analyzuje znalost na její primární elementy a snaží se zajistit povahu a zákonitosti těchto procesů, skrze něž prochází veškeré naše vědění, postupujíc od nejjednodušších k nejkomplikovanějším stavům.“<sup>182</sup>

Poskočíme-li sto let dopředu, Margaret A. Boden navrhuje definovat oblast kognitivní vědy jako studium „mysli jako stroje“, protože základní předpoklad kognitivní vědy je, že stejná vědecká teorie platí pro mysl i myslí podobné artefakty. Přesněji řečeno, kognitivní věda je podle ní interdisciplinární studium mysli informované teoretickými koncepty odvozenými z informatiky a teorie řízení systémů (control theory). S výjimkou některých novějších teorií je pro většinu kognitivních přístupů typické vysvětlení v termínech

---

<sup>180</sup> Martin Kanovský, „Sémantika náboženstva a jej kognitivne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev“, *Religio: revue pro religionistiku*, č. 2 (1999): 159.

<sup>181</sup> Earl Hunt, „Cognitive Science: Definition, Status, and Questions“, *Annual Review of Psychology* 40 (únor 1989): 603.

<sup>182</sup> „Cognition is a general name which we may apply to all those mental states in which there is made known in consciousness either some affection or activity of the mind itself, or some external quality or object. The Psychology of Cognition analyses knowledge into its primary elements, and seeks to ascertain the nature and laws of the processes through which all our knowledge passes in progressing from its simplest to its most elaborate condition.“ Robert Jardine, *Elements of the Psychology of Cognition* (London: McMillan and Co., 1884), 1n.

manipulací s formálními symboly.<sup>183</sup> Klasická „kognitivistická“ definice říká, že „[m]yšlení lze nejlépe pochopit v pojmosloví reprezentujících struktur v mysli, a v pojmosloví výpočetních procedur, které na těchto strukturách operují.“<sup>184</sup> Tyto reprezentující struktury (o jejichž povaze existuje řada sporů a pochybností) se obvykle nazývají mentálními reprezentacemi a předpokládá se, že výpočetní procedury aplikované na tyto mentální reprezentace vyúsťují v chování.<sup>185</sup>

Takzvaná kognitivní revoluce bývá datována mezi léty 1945 - 1965.<sup>186</sup> Omezení Watsonovského behaviorismu se neprosazovala s takovou silou v Evropě a tradice kognitivní psychologie založená řeckým osvícenstvím pokračovala přes středověkou scholastiku.<sup>187</sup> a rozrůstala se během osvícenství sedmnáctého století od Newtona, Descarta<sup>188</sup> a Spinozy po Huma, Kanta, Hegela, Benhama, Hamiltona, Johna Stuarta Milla a Spencera k moderním studiím Brentanovým, Meinongovým, Russellovým, Seltzovým, Bartletovým, Wittgensteinovým, Lewinovým, Piagetovým, Vygotského, Luriovým, Turingovým a Craikovým, které měly signifikantní vliv na kognitivní revoluci v Americe. Amerika měla svou vlastní dlouhou kognitivistickou tradici přes McCoshe, Peirce, Jardina, Jamese, Deweyho a Baldwinu k Meadovi.<sup>189</sup> Již Descartes předpokládal, že rozumění je založené na formování reprezentací a jejich manipulaci. Hobbes dokonce implicitně

---

<sup>183</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 12.

<sup>184</sup> Thagard, *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*, 12 (originál tučně).

<sup>185</sup> Ibid., 35.

<sup>186</sup> Brian R. Gaines a Mildred L. G. Shaw, „Brian R. Gaines and Mildred L. G. Shaw: Personal Construct Psychology and the Cognitive Revolution. Knowledge Science Institute University of Calgary 3635 Ocean View, Cobble Hill, BC V0R 1L1.“ (Knowledge Science Institute University of Calgary 3635 Ocean View, Cobble Hill, 2003), 2.

<sup>187</sup> Martin W. Tweedale, „Mental Representations in Later Medieval Scholasticism“, in *Historical Foundations of Cognitive Science*, ed. J-C Smith (Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers, 1991), 1–17.

<sup>188</sup> Arthur Still, „Mechanism and Romanticism: A selective history“, in *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology.*, ed. Arthur Still a Alan Costall (New York: Harvester Wheatsheaf, 1991), 7,10nn.

<sup>189</sup> Gaines a Shaw, „Personal Construct Psychology and the Cognitive Revolution“, 3.

předpokládal, že myšlení je čistě syntaktická operace v zásadě redukovatelná na výpočet.<sup>190</sup>

Chceme-li zdůraznit souvislost mezi kognitivní vědou a fenomenologií, napomůže nám zmínit jako přímého předchůdce kognitivismu především Kanta, jehož *Kritika čistého rozumu*, která je dnes považována za jeho nejdůležitější spis, se v podstatě zabývá strukturou kognitivního aparátu, a jehož pojem „transcendentální“ má, jak již bylo zmíněno, s termínem „kognitivní“ překvapivé konotace. Kantovo konstatování, že metafyziku lze studovat jen jako nauku o transcendentálních předpokladech myšlení,<sup>191</sup> zní při povrchním čtení téměř jako výzva k založení kognitivní vědy. Livingston dokonce interpretuje jedno místo z Husserlových *Idejí* tak, že v něm Husserl ztotožňuje výzkum transcendentální konstituce s výzkumem funkcionalisticky definovaných struktur.<sup>192</sup> Dlužno podotknout, že Husserl zde užívá termín „funkce“ v poněkud přeznačeném významu (staví jej do přímé opozice k funkci matematické a naopak do přímé souvislosti se svou teorií intencionality).<sup>193</sup>

Kognitivní věda, coby interdisciplinární aktivita zahrnující krom filosofie mysl i psychologie také umělou inteligenci, neurovědy, lingvistiku a antropologii, se tedy začala plně rozvíjet v padesátých letech 20. století.<sup>194</sup> Podobu vědní disciplíny dostala v polovině sedmdesátých let, kdy vznikla Společnost pro kognitivní vědu (Cognitive Science Society) a byl založen časopis *Cognitive Science*.<sup>195</sup> Rozvoj zobrazovacích technik umožňujících monitorovat aktivitu mozku a vznik počítačů umožňujících modelovat složité procesy zpracování informací vedly k odklonu od behavioristického paradigmatu a znovuotevření „černé skříňky“ subjektivity, aniž by se znovu sahalo k pochybným

---

<sup>190</sup> Hubert L. Dreyfus, „Socratic and Platonic Sources of Cognitivism“, in *Historical Foundations of Cognitive Science*, ed. J.-C. Smith (Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers, 1991), 2.

<sup>191</sup> Hans Joachim Störig, *Malé dějiny filosofie*. (Praha: Zvon, 1993), 282.

<sup>192</sup> Paul Livingston, „Functionalism and Logical Analysis“, in *Phenomenology and Philosophy of Mind*, ed. David Woodruff Smith a Amie L. Thomasson (New York: Clarendon Press, 2005), 31.

<sup>193</sup> Edmund Husserl, *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology And To A Phenomenological Philosophy I: Introduction to a Pure Phenomenology*, přel. F. Kersten (The Hague - Boston - Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983), 207n.

<sup>194</sup> Thagard, *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*, 11.

<sup>195</sup> Ibid.

introspektivním metodám.<sup>196</sup> K zakládající generaci se počítá Marvin Minsky, John McCarthy, Noam Chomsky a další.<sup>197</sup>

Klasickému paradigmatu kognitivních věd, které bylo dominantní v 60. a 70. letech, se obvykle říká kognitivismus. Jedná se v nejširším slova smyslu o silné přesvědčení, že veškerá mentální aktivita včetně vnímání, myšlení, učení atd., je kognitivní, a tedy pochopitelná v termínech získávání fakt, tvorby hypotéz a inferencí, řešení problémů atd.<sup>198</sup> Tato éra rozkvětu kognitivního paradigmatu je spojena s funkcionalistickým pojetím mysli, které rozvinuli především Hilary Putnam<sup>199</sup> a Jerry Fodor.<sup>200</sup>

Jak vysvítá z odkazovaných úryvků, záměrem funkcionalistů bylo právě v opozici vůči různým formám behaviorismu na jedné straně a tvrdému psycho-biologickému redukcionismu na druhé straně, otevřít prostor problematice významu, respektive intencionality, a zachovat ve hře „lidovou psychologii“, tedy jakousi základní věrnost fenomenologické (introspektivní) rovině.<sup>201</sup> Zdá se však, že sféra vědomých mentálních fenoménů s kvalitativním obsahem je vůči funkcionalistickému vysvětlení resistantní.<sup>202</sup> Toto paradigma navíc trpí zásadním omezením, které Jackendoff nazval mind-mind problémem, protože kromě klasického problému vztahu mysli a těla otevírá novou propast mezi komutační a fenomenologickou myslí,<sup>203</sup> respektive nastoluje problém vztahu mezi komputačními procesy a zkušeností.<sup>204</sup> Není totiž jasné, jakým způsobem může funkcionalistické zmapování procesů zpracování informací vést k objasnění

---

<sup>196</sup> Luther H. Martin, „Cognition and Religion“, *Culture and Research*, č. 1 (2012): 475; K behaviorismu a metafoře černé skříňky viz např.: Sternberg, *Kognitivní psychologie*, 26nn.

<sup>197</sup> Thagard, *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*, 21.

<sup>198</sup> Dreyfus, „Socratic and Platonic Sources of Cognitivism“, 1.

<sup>199</sup> Hilary Putnam, „The Nature of Mental States“, in *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*, Hilary Putnam (New York: Cambridge University Press, 1975), 435–40.

<sup>200</sup> Jerry A. Fodor, *Language of Thought* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1975), 1–27.

<sup>201</sup> Livingston, „Functionalism and Logical Analysis“, 25nn; Pro stručné shrnutí různých postojů kognitivní vědy vůči intencionalite viz: Daniel C. Dennett, *Intentional Stance* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998), 339–50..

<sup>202</sup> Livingston, „Functionalism and Logical Analysis“, 20.

<sup>203</sup> Varela, Rosch, a Thompson, *The Embodied Mind*, 52n.

<sup>204</sup> *Ibid.*

zakoušených významů. Tato obtíž je rovněž známa jako "netopýří problém", podle slavného Nagelova článku, ve kterém argumentoval, že sebelepší „kognitivní“ znalost toho, jak se netopýr orientuje v prostoru, nepřináší žádnou představu, jaké to je na prožitkové (introspektivní) úrovni, orientovat se podle sonaru.<sup>205</sup> Tato nespojitost fenomenologické a kognitivní roviny se stala motivací pro projekty naturalizované fenomenologie, jimž se budeme věnovat níže.

## 2. 6. Kognitivní religionistika

Jednoduše řečeno, kognitivní religionistika je aplikací objevů kognitivní vědy na oblast náboženství.

V kognitivní religionistice si vzhledem k pozdnímu datu jejího vzniku největší vliv získaly přístupy založené sice zprvu na klasickém počítačném, doménově specifickém, funkcionalistickém pojetí mysli, doplněné ovšem již oproti klasickému kognitivismu o evoluční teorii psychiky, některé aspekty vtělesněného pojetí kognice.<sup>206</sup> To se u těchto standardních teorií projevuje zejména v pojetí kategorií, které nejsou chápány v tradičním realistickém duchu, ale jako funkční adaptace organismu.

Některé úvody do kognitivní religionistiky uvádějí jako první publikaci knihu *Rethinking Religion* od Lawsona a McCauleyho.<sup>207</sup> Někdy je ještě zmiňován druhý významný inspirátor, Stewart Guthrie, který do diskuse přinesl systematický antropomorfismus a víru v bohy a duchy jako základní rys náboženství.<sup>208</sup> Monografii na toto téma sice vydal až po *Rethinking Religion*, nicméně článek „A Cognitive Theory of Religion“, v němž svou teorii představil, vyšel již v roce 1980.<sup>209</sup> Pokud zahrneme do

---

<sup>205</sup> Thomas Nagel, „What Is it Like to Be a Bat?“, *Philosophical Review* LXXXIII, č. 4 (1974): 435–50.

<sup>206</sup> „embodied“ bývá často do češtiny překládáno prostě jako „vtělené“, což má nechtěné filosoficko-teologické konotace, i proto se držím konvence založené překladem stěžejního díla o vtělesněné kognici: Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*.

<sup>207</sup> Martin, „Cognition and Religion“, 476n.

<sup>208</sup> Stewart Guthrie, „A Cognitive Theory of Religion“, *Current Anthropology* 21, č. 2 (1980): 181–203. V současnosti vydává *The University of Chicago Press*.

<sup>209</sup> *Ibid.*. Pro další rozpracování jeho teorie viz např.: Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (New York: Oxford University Press, 1993)..

našich úvah širší pole kulturní antropologie, uvidíme, že kořeny kognitivního paradigmatu v religionistice jsou ještě mnohem hlubší a pevnější.

Do osmdesátých let je situován hlavní rozvoj takzvané kognitivní antropologie, jejímž představitelem je například D'Andrade a která významně inspirovala kognitivní religionistiku, zejména prostřednictvím Dana Sperbera a částečně též pod názvem evoluční psychologie, neboť tyto dva obory ke konci osmdesátých let splývají.<sup>210</sup> Jako předchůdce kognitivní religionistiky zmiňuje kognitivní antropologii například A. Geertz.<sup>211</sup> Diskuze ohledně evoluční psychologie, kterou lze vnímat jako nedílnou součást kognitivní vědy, se rozpoutala rovněž již v sedmdesátých letech, díky Scottu Atranovi, který v roce 1974 uspořádal debatu o vztahu mezi obecně lidským a kulturně specifickým, na niž pozval krom Chomského, Batesona, Piageta a dalších také Levi-Strausse.<sup>212</sup> Dawkins vydal kontroverzní *Selfish Gene* (Sobecký gen) roku 1976. Dawkins a jeho popularizátor Dennett<sup>213</sup> představují odvětví evoluční psychologie, které lze chápat spíše jako samostatný směr, nazývaný někdy memetismem, nicméně jsou v kognitivní religionistice často zmiňováni a citováni, byť většinou kriticky.<sup>214</sup>

Titul knihy Lawsona a McCauleyho: *Rethinking Religion* přímo odkazuje na o dvacet let starší knihu Dana Sperbera: *Rethinking Symbolism*. Najdeme v ní jeden z nevlivnějších impulzů pro rozvoj kognitivní religionistiky, jímž je Sperberův výklad symbolů jako metareprezentací. Sperber sám chápal svou teorii jako nové rozvinutí myšlenek

---

<sup>210</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 531.

<sup>211</sup> Armin W. Geertz, „Cognitive Approaches to the Study of Religion“, in *New Approaches to the Study of Religion: Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi R. Warne (New York: Walter de Gruyter, 2004), 352.

<sup>212</sup> Robin Marantz Henig, „Darwin's God“ (The New York Times, 4. březen 2007), <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9405EED1E3EF937A35750C0A9619C8B63&sec=&spon=&pagewanted=1>.

<sup>213</sup> Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Viking (Penguin), 2006), 76.

<sup>214</sup> Geertz, „Cognitive Approaches to the Study of Religion“, 361n.

strukturální antropologie.<sup>215</sup> Přímou návaznost kognitivní religionistiky na strukturalismus zdůraznil třeba Kanovský.<sup>216</sup>

Těmito letnými zmínkami chci ukázat, že kognitivní teorie náboženství nepředstavují nějakou nahodilou módu, vnucenou religionistice zvenčí, ale jsou integrální součástí religionistické tradice a logickým vyústěním dlouhé diskuse v rámci kulturně antropologických oborů.

Pojem „standardní model“ zavedl v roce 2005 Pascal Boyer. Zahrnuje určitou skupinu autorů a jejich teorií, které v té době představovaly v rámci kognitivní religionistiky mainstream. Krom Boyerova přístupu, jde o teorie Harweyho Whitehouse, Thomase Lawsona, Roberta McCauleyho a dalších s nimi publikačně i názorově spřízněných badatelů.

Pro představitele standardního modelu je typické přesvědčení, že to, čemu říkáme kultura, neoznačuje žádnou hmotnou, ani kauzální skutečnost, „kultura“ existuje pouze v myslích jednotlivců a netvoří samostatnou úroveň reality.<sup>217</sup> Existuje lidská přirozenost totožná napříč kulturními a dobovými podmíněnostmi. Základní prvky kognitivního paradigmatu v religionistice jsou doménově specifické pojetí mysli opírající se o evoluční teorie psychiky a epidemiologické pojetí kultury, které zformuloval Dan Sperber<sup>218</sup>. Vlivnými impulzy pro rozvoj kognitivní religionistiky jsou rovněž Sperberův výklad symbolů jako metareprezentací,<sup>219</sup> na reprezentacích agentů založená teorie rituálů Lawsona a McCauleyho a související teorie modů religiozity Harweyho Whitehouse, které se podařilo vyvolat poměrně širokou diskusi.<sup>220</sup> Zdá se, že její popularita do jisté míry

---

<sup>215</sup> Dan Sperber, *Rethinking Symbolism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 98n.

<sup>216</sup> Kanovský, *Štruktúra mýtov: Štruktúralna antropológia Clauda Levi-Straussa*, 130.

<sup>217</sup> Ilkka Pyysiäinen, *How religion works* (Brill, 2001), 53, [http://library.mpi-berlin.mpg.de/toc/z2008\\_1123.pdf](http://library.mpi-berlin.mpg.de/toc/z2008_1123.pdf).

<sup>218</sup> Viz např.: Dan Sperber, „The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations“, in *Domain Specificity in Cognition and Culture.*, ed. Lawrence A. Hirschfeld a Susan A. Gelman (Cambridge university press, 1994), 39–67.

<sup>219</sup> Sperber, *Rethinking Symbolism*, 98n.

<sup>220</sup> Viz např.: Robert N. McCauley a Thomas E. Lawson, *Bringing Ritual to mind* (New York: Cambridge university press, 2002); Harwey Whitehouse, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity* (New York: Oxford University Press, 2000).

pramení z toho, že se jí zčásti daří konceptualizovat společenské tlaky, což je oblast, která je jinak kognitivním přístupům jen těžko dosažitelná. Na to svým důrazem na závazek vůči nadlidským agentům reaguje Scott Atran.<sup>221</sup> Stejný problém se týká i Boyerova přístupu, který se okolo jádra své teorie minimální kontra-intuitivity pokouší zformulovat jakýsi průběžný konsenzus kognitivních přístupů,<sup>222</sup> ale po mém soudu se mu nedaří uhlídat logickou soudržnost tak rozsáhlé argumentace.

Dalšími představiteli jsou třeba Justin Barret, Todd Tremlin či Ilka Pyysiläinen, který se do diskuze snaží zavést právě kognitivní studium náboženské zkušenosti.

V češtině již existuje dostatek úvodových textů, takže konkrétní teorie zde nebudeme hlouběji rozebírat a v následujícím oddíle budeme předpokládat jejich základní znalost.<sup>223</sup> Pro naše úvahy je ale podstatné vymezit si základní termíny týkající se pojetí mysli a významu, na kterých tyto teorie staví. Jsou to především termíny modularita, doménová specifičnost, intuice a kategorie (poslední dva nabývají v kognitivní religionistice specifického významu).

### 2.6.1. Základní terminologie

Existuje rozšířená představa, že přemýšlení je činnost řízená souborem pravidel (např. logických), která rozum používá na analýzu a třídění veškerých přichozích dat.<sup>224</sup> Stejně přemýšlení mu pomáhá pochopit, na co právě hledí, porozumět větě, odhadnout jak se cítí kamarád nebo vyřešit složitý rébus. Oproti takovému generálnímu pojetí mysli, které zastávali například britští empiristé, existuje druhé pojetí, jehož náznaky lze nalézt

---

<sup>221</sup> Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*.

<sup>222</sup> Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books, 2001).

<sup>223</sup> širěji pojatý úvod, viz: Tomáš Hampejs a Aleš Chalupa, „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie“, *Pantheon* 9, č. 1 (2014): 10–43; Pro systematičtější výklad hlavních teorií standardního paradigmatu viz: Martin Peroutka, „Kognitivní věda o náboženství - Standardní paradigma“, *Theologická revue* 85, č. 1 (2014): 106–39; K novějším teoriím v kognitivní religionistice viz: Jan Krátký a Silvie Kotherová, „Teorie vtělené a rozšířené kognice a její význam pro výzkum náboženství“, *Pantheon* 9, č. 1 (2014): 10–43.

<sup>224</sup> Srov. např.: Ilkka Pyysiläinen, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion* (Leiden: Brill, 2001), 197.

již u Descarta či Kanta, a podle něhož se mysl skládá ze specializovaných subsystémů, které spolu navzájem kooperují, a z nichž každý řeší specifické úkoly podle specifických zákonitostí.<sup>225</sup> Tento přístup je znám jako *doménově specifické* pojetí mysli a v kognitivní religionistice je zvláště vlivný.

Modul je specializovaná jednotka provádějící algoritmické operace na symbolických reprezentacích.<sup>226</sup> Není to tedy tak, že by mysl obsahovala nějaké vrozené ideje, spíše je její struktura rozčleněná na jednotlivé funkční mechanismy, které produkují různé typy idejí různým způsobem. Je v zásadě myslitelné, aby byl modul v mysli ustanoven učení, ale v kognitivní religionistice je modulární pojetí spojeno s předpokladem vrozenosti modulů, jde tedy v tomto smyslu o výrazně nativistické pojetí mysli.

V otázce doménové specifičnosti percepčních mechanismů (které mají jako svůj vstup informace poskytované smyslovým aparátem a jako svůj výstup konceptuální reprezentace)<sup>227</sup> jsou kognitivní vědci v podstatě zajedno, s výjimkou zastánců radikálně vtělesněných přístupů, kteří odmítají, že by bylo nutné převádět reprezentace na amodální symboly (viz oddíl 2.8). Problém nastává u procesů konceptuálních, které mají konceptuální reprezentace jako své vstupy i výstupy.<sup>228</sup> Fodor zde zastává umírněné stanovisko. Podle něj jsou modulární pouze percepční procesy (jako vnímání barev, analýza tvarů, atd.) a lingvistické dekódování.<sup>229</sup> Myšlení nebo fixace přesvědčení (fixation of belief) jsou pro Fodora nedomulární procesy, což je podle něj také důvod, proč jsme ve studiu těchto procesů dosud příliš nepokročili.<sup>230</sup> Sperber naopak tvrdí, že z evolučního hlediska neexistuje žádný pádný argument pro možnost vzniku

---

<sup>225</sup> Lawrence A. Hirschfeld a Susan A. Gelman, „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity”, in *Domain Specificity in Cognition and Culture.*, ed. Lawrence A. Hirschfeld a Susan A. Gelman (Cambridge university press, 1994), 3.

<sup>226</sup> Charles Jr. Clifton a Ferdinanda Ferreira, „Modularity in Sentence Comprehension”, in *Domain Specificity in Cognition and Culture.*, ed. Lawrence A. Hirschfeld a Susan A. Gelman (Cambridge university press, 1994), 278.

<sup>227</sup> Sperber, „The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations”, 40.

<sup>228</sup> Ibid.

<sup>229</sup> Hirschfeld a Gelman, „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity”, 8.

<sup>230</sup> Ibid., 39.

nemodulárního myšlení. Podle něj je myšlení složeno výhradně z vysoce specializovaných systémů, které vznikly jako adaptace na konkrétní vlastnosti prostředí našich předků (viz níže).<sup>231</sup>

Pokud moduly nejsou jen percepční, vyvstává otázka, co tvoří *doménu* jednotlivých modulů, tedy podle jakých kritérií se mozek rozhoduje, kterou informaci má zpracovat který modul? Různé fyzické entity, procesy, substance, živí tvorové, artefakty, mentální stavy, sociální typy, nadpřirozené fenomény, to vše jsou kandidáti na jednotlivé domény,<sup>232</sup> z čehož je jasně vidět, s jak vágním a obtížně definovatelným pojmem zde máme tu čest.

Hirschfeld a Gelman navrhují následující definici: „Doména je souhrn vědomostí, které identifikují a interpretují třídu fenoménů, u nichž se předpokládá, že sdílejí určité rysy a že náležejí k vymezenému generálnímu typu. Domény fungují jako ustálená reakce na soubor opakujících se komplexních problémů, s nimiž je organismus nucen se vyrovnávat. Tato reakce zahrnuje těžko přístupné percepční, kódovací, vyvolávací a inferenční procesy, zaměřené na řešení problémů.“<sup>233</sup>

Někteří kognitivní vědci hovoří spíše o *teoriích* (naivních, implicitních, quasi, doménově specifických atd.) anebo o *omezeních* (constraints),<sup>234</sup> která zajišťují, že ze zkušenosti, která teoreticky umožňuje nekonečné množství různých zobecnění, vyvozují všichni lidé obdobné závěry, díky čemuž je možné učení a komunikace.<sup>235</sup> Například Boyer používá namísto modulů termínu *inferenční systémy* (z nichž alespoň některé jsou složené z několika sub-systémů), o některých jejich doménách hovoří jako o

---

<sup>231</sup> Sperber, „The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations“, 46.

<sup>232</sup> Hirschfeld a Gelman, „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity“, 9..

<sup>233</sup> „A domain is a body of knowledge that identifies and interprets a class of phenomena assumed to share certain properties and to be of a distinct and general type. A domain functions as a stable response to a set of recurring and complex problems faced by the organism. This response involves difficult-to-access perceptual, encoding, retrieval, and inferential processes dedicated to the solution.“ Ibid., 21.

<sup>234</sup> Někdy se překládá jako „tlaky“ viz např.: Kanovský, „Sémantika náboženstva a jej kognitivne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev“, 167.

<sup>235</sup> Hirschfeld a Gelman, „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity“, 10n.

ontologických kategoriích, o pravidlech jakými vyvozují inference jako o quasi-teoriích (nebo mini-teoriích) a o selektivním efektu, který má uplatňování těchto teorií jako o kognitivním omezení.<sup>236</sup> Protože k žádnému z těchto procesů nemá člověk introspektivní přístup, projevuje se práce inferenčních systémů ve formě *intuicí*, tedy určitých přirozených očekávání a předpokladů, které neumíme a zpravidla ani nepotřebujeme vysvětlovat. Přesvědčení, že intuice jsou alespoň ve svém základu totožné napříč kulturami, je jedním ze základních pilířů kognitivní religionistiky.

Nejobecnější ontologické kategorie lidské mysli jsou tak např. dle Boyera univerzální (napříč kulturami).<sup>237</sup> Přestože jejich explicitní znalost si děti osvojují poměrně pozdě (později než u bázevých kategorií), jejich mozek je ve skutečnosti od útlého dětství používá automaticky.<sup>238</sup> Mozek totiž disponuje speciálními moduly: intuitivní (lidovou) fyzikou, detektorem agentů, intuitivní psychologií (sociální myslí) nebo speciálním modulem pátrajícím po účelu předmětů.<sup>239</sup> Oproti klasické představě, podle níž kategorie slouží pouze jako kontejner pro jsoucna vyznačující se tímž rysem a v myšlení se používá jako jakási atomická stavební jednotka, Boyer tvrdí, že samotné zařazení jsoucna do ontologické kategorie znamená především uplatnění mnoha implicitních quasi-teorií ohledně povahy tohoto jsoucna.<sup>240</sup> Vzniká tak celá řada předpokladů a omezení, které nemusí být kulturně přenášeny.<sup>241</sup> Kategorie jsou tedy dle Boyera aktivní kognitivní systémy, podílející se na našem myšlení.<sup>242</sup>

Když už jsme narazili na pojem *inference* (snad přeložitelný jako „odvození souvislostí“), zmiňme jen, že kognitivní psychologové jej v drtivé většině používají, chtějí-li mluvit o jistém specifickém typu inferencí. Jde o inference prováděné mozkiem během

---

<sup>236</sup> Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, 69n, 129n; Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Los Angeles: University of California press, 1994), 106.

<sup>237</sup> Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, 101n..

<sup>238</sup> Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, 126n..

<sup>239</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>240</sup> Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, 67, 94.

<sup>241</sup> *Ibid.*, 99..

<sup>242</sup> *Ibid.*, 123.

takzvaného *on-line* zpracování, což znamená v průběhu chápání (comprehension),<sup>243</sup> například v průběhu čtení textu, poslouchání příběhu, sledování nějakého děje atd. *On-line* inference probíhají velice rychle a tudíž zpravidla nejsou dostupné vědomé introspekci, na rozdíl od *off-line* inferencí prováděných při pozdějším znovu-vybavení si dané úlohy,<sup>244</sup> tedy přitom, co bychom normálně nazvali dodatečným promyšlením.

### 2.6.2. Konkurenční přístupy

Kognitivní religionisté se vyhraňují především vůči sociologickým a kulturologickým přístupům. Hlavní výtkou kognitivních religionistů vůči Levi-Straussovi je jeho doménově generální pojetí mysli. Jak si již v sedmdesátých letech povšiml Leach, Levi-Strauss (pod vlivem Jakobsona) připisuje mysli v podstatě jen schopnost pořádat materiál do opozic a korelací, tedy binárních distinkcí, jimiž mysl kóduje a dekóduje.<sup>245</sup> Kognitivní religionisté naproti tomu vidí mysl jako složenou z řady doménově specifických mentálních orgánů, jejichž základní operační principy se s velkou pravděpodobností nemusí shodovat, neboť lze očekávat jejich optimalizaci pro daný vysoce specializovaný úkol.<sup>246</sup> Co se týče Durkheimova sociologického přístupu, kognitivní kritika se zaměřuje na dva podstatné body. Je to jednak nejasnost ohledně toho, jak mají náboženství symbolizovat společenské procesy, respektive komu (krom Durkheimova) by je měla symbolizovat, když aktéři sami si tohoto symbolického významu nejsou vědomi.<sup>247</sup> Durkheim *a priori* postuluje, že jednotlivec si jaksi nevědomě představuje za náboženskými symboly hypostazovanou společnost, aniž by se staral o to, co skutečně a jak si aktéři představují.<sup>248</sup> Druhým problémem jsou metafyzikou „zavánějící“ Durkheimovy koncepty sociální duše a kolektivního vědomí, které jsou jen stěží kauzálně uchopitelné.<sup>249</sup>

---

<sup>243</sup> Artur C. Greesser, Murray Singer, a Tom Trabasso, „Constructing Inferences during Narrative Text Comprehension“, *Psychological Review* 101, č. 3 (1994): 385.

<sup>244</sup> Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, 67nn.

<sup>245</sup> Kanovský, *Štruktúra mýtov: Štruktúrálna antropológia Clauda Levi-Straussa*, 121, 136.

<sup>246</sup> Viz např.: Hirschfeld a Gelman, „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity“.

<sup>247</sup> Pyysiäinen, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, 64n.

<sup>248</sup> Kanovský, „Sémantika náboženstva a jej kognitívne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev,“ 155..

<sup>249</sup> Pyysiäinen, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, 58n.

Mnozí kognitivní religionisté jsou si nicméně v rostoucí míře vědomi, že jejich přístupy „zdola“ je třeba doplnit perspektivou tematizující složité socio-ekonomické procesy spojené například s mocí a hledají cesty jak tyto dvě roviny propojit v jednotný systém. Otázkou však zůstává, zda přístup tematizující jak procesy v socio-ekonomických makro-systémech tak i v mikro-systémech jednotlivých mozků může dosáhnout vnitřní koheze jinak než za cenu maximálního zjednodušení obojího, tím, že všechny složitosti převede na pokud možno jediný jednotící princip, a zda není výhodnější pracovat spíše s různými samostatnými přístupy v rámci interdisciplinárního výzkumu, do něhož lze kognitivní přístupy včlenit.

### **2.6.3. Standardní paradigma**

Vzhledem ke kritice, kterou budeme provádět v následujících oddílech, je třeba předejít nařčení, že bojujeme se slaměným panákem a uvést konkrétní citace kognitivních religionistů, kterými doložíme, že postoje, proti nimž argumentujeme, jsou těmito badateli skutečně zastávány. Naštěstí Pascal Boyer nám ušetřil práci a před deseti lety pregnantně, v jednoduše formulovaných bodech, shrnul „závěry kognitivního studia náboženského myšlení a chování“, které označil za esenciální.<sup>250</sup> Způsob, jakým získáváme, ukládáme a organizujeme náboženské koncepty, je z velké části nepřístupný vědomé introspekci. Většina náboženských konceptů parazituje na mentálních systémech, které by zde existovaly i bez náboženství, náboženské rituály parazitují na systému reprezentace akcí, náboženští agenti (bohové, duchové, předci atd.) patří do širšího repertoáru nadpřirozených agentů, definovaných porušením intuicí ohledně agentů. Interakce náboženských agentů parazituje na kognitivních systémech pro sociální interakci, náboženská morálka parazituje na nenáboženských morálních intuicích. Představy o rituálních specialistech jsou založené na nenáboženských představách o kauzální esenci.<sup>251</sup> Další tvrzení již Boyer nevyznačil jako bod, ale věnoval jim samostatné podkapitolky. Tvrdí se v nich, že náboženství, stejně jako tanec, hudba, etnocentrismus nebo malování ornamentů na kůži, nemají žádné jiné vysvětlení nežli výstřednost

---

<sup>250</sup> Boyer, „Out of Africa: Lessons from a By-product of Evolution“, 30.

<sup>251</sup> Ibid., 30nn.

způsobů, jimiž evoluce formovala naše mozky,<sup>252</sup> a že neexistuje žádný dobrý důvod pro existenci náboženských myšlenek a představ.<sup>253</sup>

Navzdory všem odlišnostem zmiňovaní představitelé standardního paradigmatu tvoří skupinu schopnou vzájemné spolupráce a dialogu, protože sdílejí některé základní premisy. Existuje podle nich lidská přirozenost totožná napříč kulturními a dobovými podmíněnostmi. Tato přirozenost je dána společnou evoluční historií a spočívá v adaptacích nervového systému na pleistocénní podmínky, kdy lidé žili jakožto lovci a sběrači (evoluční psychologie v osmdesátých letech z velké části splynula s kognitivní vědou).<sup>254</sup> Evoluce vede k tvorbě specializovaných „problem solving“ systémů. Mysl je tedy třeba chápat spíše jako systém složený z mnoha různých vysoce specializovaných subsystémů, které nutně neoperují na stejných principech.<sup>255</sup> Náboženské představy vznikají díky sekundární interakci mezi těmito systémy nebo změně původního účelu těchto systémů, lze je chápat jako racionalizace impulzů z evolučně starších oblastí mozku. To, čemu říkáme náboženství, je tedy stejně jako mnohé jiné kulturní fenomény vedlejším produktem rozličných adaptací.<sup>256</sup> Spíše než na filosofické úvahy o významu pojmu náboženství je třeba zaměřit se na tyto konkrétní struktury myšlení a chování, které jsou obvykle s náboženstvím nějak spojovány. To, čemu říkáme kultura, ve skutečnosti neoznačuje žádnou hmotnou, ani kauzální skutečnost, „kultura“ existuje pouze v myslích jednotlivců a netvoří samostatnou úroveň skutečnosti. Předmětem našeho zkoumání a kauzálních vysvětlení musí být mentální reprezentace. Ne všichni autoři jsou v těchto postojích stejně vyhranění, jednotlivé body jsou předmětem určité diskuse.

Standardní paradigma systematicky uvádělo do religionistického diskursu vybrané objevy experimentální a vývojové psychologie. Mohlo tak korigovat některé

---

<sup>252</sup> Ibid., 39n.

<sup>253</sup> Ibid., 40.

<sup>254</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 531.

<sup>255</sup> Hirschfeld a Gelman, „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity“.

<sup>256</sup> Joseph Bulbulia, „The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion“, *Biology and Philosophy* 19 (2004): 656–64.

nereflektované předpoklady týkající se lidské mysli, které často figurují jak v obecných teoriích náboženství, tak v konkrétních pokusech o objasnění náboženských jevů.

Triumfalistický tón první generace badatelů byl výrazem určité nálady, která předpokládá, že nyní, když blouznivost postmodernismu, zdá se, poněkud odeznívá, „objektivní“ metody a teorie modernity mohou být znovu právoplatně potvrzeny a čeká nás slavnostní návrat k jistotám modernismu. Kognitivní religionisté standardního paradigmatu sdílejí všechny zásadní iluze modernistů o univerzalitě, jednotě, objektivitě a nepředpojatosti svého výzkumu.<sup>257</sup>

## 2. 7. Jak (ne)kritizovat kognitivní vědu o náboženství

Protože konkrétní přínosy kognitivní religionistiky pro religionistický výzkum jsou obsahem nespočetných a rozmanitých publikací kognitivních religionistů, hodnotím je zde pouze na obecné rovině.<sup>258</sup> Bylo by nesmírně obtížné zmapovat veškeré kritické argumenty proti kognitivním přístupům. Raději se pokusím na úrovni konkrétních textů ukázat některá typická nedorozumění a argumentační postupy.

Ačkoliv zde zmíním kritické poznámky více autorů, hlavní strukturu mi poskytne polemický článek Håkana Rydvinga, (publikovaný nejprve v časopise *Temenos* v roce 2006 a pak ve sborníku ze Stockholmské speciální IAHR konference, konané v roce 2007), který soustřeďuje mnohé z často slýchanych výhrad a je explicitně psán z pozice zastávce interpretativních přístupů, což je pro nás podstatné. Zvážení opodstatněnosti Rydvingových výtek nám tím pádem pomůže vyměřit hloubku oné výše zmiňované propasti, okolo které se naše argumentace soustřeďuje.<sup>259</sup>

Rydving nejprve zmiňuje problém stylu, který shledává často hostilním vůči konkurenčním teoriím a s ním související problém hegemónických nároků které indukují,

---

<sup>257</sup> Ibid. S 192

<sup>258</sup> Exponenciální růst publikací z oblasti kognitivní religionistiky mezi lety 2000 a 2012 mapuje graf v: Dimitris Xygaltas a Ryan McKay, „Announcing the Journal for the Cognitive Science of Religion“, *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1, č. 1 (2013): 4.

<sup>259</sup> Håkan Rydving, „A Western Folk Category in Mind?“, in *Religion on the Borders: New Challenges in the Academic Study of Religion*, ed. David Thurfjell a Peter Jackson (Stockholm: Södertön university, 2009), 111–48.

že kognitivní religionisté mají tendenci chápat své teorie nikoliv jako heuristické nástroje, ale jako absolutní vyjádření pravdy. K těmto argumentům není třeba se rozsáhleji vyjadřovat. Rétorika spojená s prezentováním nějaké teorie může být indikátorem problému, ale sama o sobě není chybou dané teorie. Kritika by měla jít za rétoriku a odhalit právě rétorických argumentů a výprav zbavenou, logickou strukturu argumentace. To ostatně činí Rydving vzápětí.

### 2.7.1. Epistemologický status náboženství

Nejprve poukazuje na neujasněný epistemologický status pojmu „náboženství“.<sup>260</sup> Oprávněnost této výhrady lze doložit i konkrétními citacemi. Pyytiäinen nerozhodně tvrdí, že jde o „skutečný, i když trochu vágní fenomén“.<sup>261</sup> Boyer doslova píše: „...je to poněkud zavádějící hovořit o náboženství jako o skutečném objektu“,<sup>262</sup> a jinde v téže knize uvádí: „že lidé nemají specifický výraz pro náboženství, neznamená, že ve skutečnosti nemají náboženství... nepotřebujete mít speciální výraz, abyste měli věc.“<sup>263</sup> Ostatně název Boyerovy slavné knihy *Religion Explained* je právě odkaz na ještě slavnější knihu Daniela Dennetta. V knize *Consciousness Explained* Dennett v podstatě dekonstruuje pojem vědomí, to, co jím běžně označujeme je podle něj soubor nespojitých výsledků práce různých specializovaných modulů. Tato pointa je ovšem částečně zastřena určitými terminologickými rozhodnutími, které Dennett sám komentuje jako kompromisní a otevřeně vyznává, že na základě přesvědčení o jejich vědecké neadekvátnosti zkušel dříve eliminovat fenomenologické pojmy z vědeckého diskursu, ale setkal se s vehementním odmítnutím.<sup>264</sup> Boyer se očividně pokouší o něco podobného s pojmem náboženství.

Kognitivní autoři tedy na jedné straně tvrdí, že „neexistuje žádná věc jako náboženství“, a zároveň prohlašují, že nakolik je nám známo, vyskytuje se náboženství univerzálně napříč kulturami. Tato ambivalence je snadno pochopitelná. Kdyby

---

<sup>260</sup> Ibid., 117..

<sup>261</sup> Ibid., 118.

<sup>262</sup> Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, 368.

<sup>263</sup> Ibid., 11..

<sup>264</sup> Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Back Bay Books, 1991), s.45.

náboženství navzdory své multi-dimenzionalitě netvořilo nějaký ustálený „syndrom“ či rodinnou kategorii napříč kulturami, jak naznačuje Pyysiäinen,<sup>265</sup> nebylo by třeba držet kognitivní religionistiku jako samostatný obor, respektive dosah takového oboru by byl značně provinční. Nakonec se tedy přece jen k jistým minimálním definicím a rozlišovacím kritériím uchylují (zpravidla se týkají role „kontra-intuitivních“ či „kulturně postulovaných“ agentů).<sup>266</sup> Na druhé straně uznání náboženskosti jako v nějakém smyslu specifické psychologické kvality by stálo v cestě současnému interdisciplinárnímu pojetí kognitivní vědy, kdy religionisté mohou využívat teorie obecné kognitivní psychologie právě proto, že náboženství nepředstavuje zásadně kvalitativně odlišný psychologický fenomén. Pokud by mělo jít o čistě psychologickou definici, je ovšem takové uznání prakticky jedinou možností jak náboženství vymežit.

Z hlediska kulturně deterministických přístupů je problematická pro kognitivní vědu konstitutivní představa obecně sdíleného lidství. Myslím, že je třeba rozlišit postoje autorů a nutné implikace jejich teorií. Minimálně co se týče stoupenců standardního modelu, skutečně se u nich můžeme dočíst výroky v tom smyslu, že náboženství existovalo vždy a ve všech kulturách. To je ovšem předpoklad tradovaný, často nekriticky, od počátku religionistiky. V té míře v jaké je náboženství předmětem mentálních reprezentací, může být studováno prostředky kognitivní vědy, aniž by nutně muselo být produktem evoluce. Náboženství tedy ani nemusí být nahlíženo univerzalisticky, aby mohlo být zkoumáno prostředky kognitivních věd. Podstatná je zde univerzalita lidského mozku. Základní kognitivní procesy mají díky ní napříč kulturami u všech lidí stejná omezení. Vše, včetně kulturních specifik a historických událostí, je zásadně ovlivněno těmito kognitivními omezeními, protože jde o výsledky lidské činnosti, která je kognitivními procesy řízena. Náboženství proto lze studovat z pozice kognitivní vědy, dokonce aniž by to nutně předpokládalo evoluční teorii jeho vzniku. Lze říci, že v Boyerově pojetí je náboženství jak jej dnes chápeme relativně novým a v zásadě nahodilým jevem. Problém je, že autoři sami nejsou konzistentní v používání svých pojmů. Přestože existuje určité napětí mezi kulturním a psychologickým

---

<sup>265</sup> Rydving, „A Western Folk Category in Mind?“, 118.

<sup>266</sup> Martin, „Cognition and Religion“.

determinismem,<sup>267</sup> panuje v zásadě přesvědčení, že mezi kognitivní a kulturní rovinou vysvětlení nezeje žádná nepřeklenutelná propast, a kognitivní religionisté většinou propojení těchto rovin považují za nezbytné a tímto problémem se intenzivně zabývají.<sup>268</sup>

Problém, jehož se Rydving později v textu znovu dotýká, spočívá v tom, že buď kognitivní religionisté tvrdí, že náboženská je univerzální vlastnost lidské mysli, což je předpoklad nejen diskutabilní a empiricky netestovaný, ale i eticky problematický vzhledem k západnímu původu pojmu náboženství,<sup>269</sup> nebo (a zde již Rydvinga interpretují) pouze tvrdí, že náboženství, jako jakýkoliv jiný produkt mysli, vzniklo jako lokální historický jev v rámci kognitivních omezení daných univerzálními vlastnostmi lidské mysli. Pak ale není pro existenci kognitivní religionistiky o moc lepší důvod než třeba pro existenci kognitivních dějin druhé světové války.<sup>270</sup> Tedy, takový výzkum není nemožný, ale nezavdává ještě důvody k vytvoření specifického vědeckého přístupu.

S problémem „dekonstrukce“ pojmu náboženství souvisí i další Rydvingova výhrada, byť trochu zjednodušeně formulovaná. Rydving obviňuje kognitivní religionisty, že při studiu náboženství vychází z jedné podoblasti, na níž aplikují kognitivní teorii a tu pak zobecní na celé náboženství. Podoblastmi míní například kontra-intuitivní přesvědčení, antropomorfismus, různé typy paměti atd.<sup>271</sup> Již jsem zmínil, a kognitivní religionisté často explicitně zdůrazňují, že náboženství dle jejich názoru musí být studováno z mnoha úhlů a protože tvoří konglomerát více *by-produktů* (vedlejších produktů evolučních adaptací), je třeba jej popisovat pomocí více speciálních teorií. Je ovšem pravda, že stejně jako ohledně ontologického statutu náboženství, kognitivní religionisté jsou často velmi ambivalentní i ohledně dosahu a platnosti svých teorií. Opakovaně se dopouštějí formulací typu „náboženství je...“ publikují knihy s tímto slovem v názvu atd., takže budí dojem, jakoby ve skutečnosti předkládali teorii celého fenoménu. Druhým problémem

---

<sup>267</sup> Srov.: Sørensen, „Dávná mysl: Současná historiografie a kognitivní věda“, 7–14.

<sup>268</sup> Armin W Geertz, „How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today: A Reading of Daniel Dennett“, *Method and Theory in the Study of Religion* 20, č. 1 (2008): 2.

<sup>269</sup> Rydving, „A Western Folk Category in Mind?“, 130n.

<sup>270</sup> O tom, jak závisí kognitivní religionistika na apriorním předpokladu univerzality náboženství píše např.: Balagangadhara, „*The heathen in his blindness...*“ *Asia, the West and the Dynamic of Religion*, 163.

<sup>271</sup> Rydving, „A Western Folk Category in Mind?“, 118n.

této výtky je, že vedle sebe jako podoblasti klade pojmy z různých rovin. Dva druhy paměti nevystupují v kognitivních teoriích na stejné rovině jako kontra-intuitivní agenti. Ostatní jmenované podoblasti jsou ve skutečnosti pouze různými teoriemi téhož.

### 2.7.2. Problémy s teorií kontra-intuitivity

Rydving pokračuje kritickou poznámkou, která je po mém soudu nešťastně formulována. Jde o napadení pojmu kontra-intuitivita.<sup>272</sup> Ačkoliv tento pojem je problematický, způsob jakým jej kritizuje Rydving je sporný ve dvou ohledech. Rydving jednak představuje problém Mickey Mouse (ve svém příkladu uvádí Harryho Pottera a Pikachu) jako problém, kterého si kognitivisté nejsou vědomi a vytváří dojem, že kontra-intuitivita je v teoriích religionistů naivně považována za definující rys náboženských představ, ačkoliv ve skutečnosti (jak sám připouští níže) jde spíše o teorii kulturního symbolismu obecně (včetně třeba pohádek). Dále namítá, že to, co se zdá někomu kontra-intuitivní, se člověku z jiné kultury může zdát zcela přirozené, jako by zcela ignoroval, že kognitivní religionisté používají pojem intuitivita jako technický termín, takže to, že jsou podle nich náboženské představy kontra-intuitivní, vůbec není v rozporu s tím, že jsou pro člověka běžné a zdají se mu samozřejmé. Pro podporu svého tvrzení by Rydving nejprve musel vyvrátit teorii kontra-intuitivity.

Skutečným problémem teorie kontra-intuitivity, který snad měl Rydving na mysli, jen jej formuloval v přílišné zkratce, je dle mého názoru empirická evidence nahromaděná badateli, kteří na rozdíl od citovaných experimentátorů nebyli její autoři či zastánci. Teorii minimální kontra-intuitivity testoval krom Boyera samého též Justin Berrett a další kolegové, jejichž experimenty teorii potvrdily s vysokou mírou průkaznosti a částečně také potvrdily nezávislost tohoto jevu na kulturních faktorech.<sup>273</sup> V pozdějších experimentech se však ukázalo, že kontext, v němž byly koncepty prezentovány (v

---

<sup>272</sup> Ibid., 119.

<sup>273</sup> Pascal Boyer a Charles Ramble, „Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counterintuitive Representations“, *Cognitive Science*, č. 25 (2001): 535–64. Srov. též: Justin L. Barrett a Melanie A. Nyhof, „Spreading non-natural concepts: The role of intuitive conceptual structures in memory and transmission of cultural materials“, *Journal of Cognition and Culture*, č. 1 (2001): 69–100.

podobě sci-fi příběhu, během psychologického laboratorního testu) zásadně ovlivnil výsledek a že bez tohoto kontextu platí dokonce korelace opačná.<sup>274</sup>

Pyysiäinen tyto výsledky akceptuje a zaujímá jakési smířlivé stanovisko, podle něhož původní Boyerova teze v zásadě platí, ale ukazuje se, že ve hře jsou další faktory jako třeba schopnost vytvářet reprezentace nereálných alternativ „counterfactuals“, které bude třeba zohlednit.<sup>275</sup> Jenže lepší zapamatovatelnost kontra-intuitivních reprezentací má podle kognitivních religionistů objasnit existenci kulturních jevů jako je náboženství nebo umění. Pěkným příkladem takového kulturního jevu, který díky principu minimální kontra-intuitivity přišel na svět, může být třeba vědecko-fantastická literatura. Otázka zní, pokud princip kontra-intuitivity funguje pouze v určitém kontextu, například v kontextu vědecko-fantastické literatury, může být zároveň původcem tohoto kontextu? Pokud ne, pak tento zdánlivě drobný posun v interpretaci původních výsledků může docela dobře znamenat převrácení celého argumentu naruby, protože mechanismus, který měl formování kulturního kontextu objasnit, jej sám pro své objasnění vyžaduje. Může to znít jako sofisma na principu „slepice či vejce“, věci jako vznik sci-fi se obvykle nedějí v přehledném časovém sledu a kontextové jevy mohou jistě zpětně formovat a upevňovat svůj kontext, ale jednoznačně zde narazíme s rozhodnutím trvat na atomárním, modulárním popisu jevu, který se ukázal být komplexním, kontextovým jevem.

Původní teorie stála tak pevně na příslibu kulturně nepodmíněné taxonomie reprezentací, že je na pováženou, zda její „rozvíjení“ připojováním dodatků o kulturních a kontextových vlivech nevytváří neřešitelný rozpor. Problematika kontextu jde ale ještě mnohem hlouběji. Původní experimenty byly založeny na předpokladu, že mnemonické výhody a nevýhody vyplývající z porušení intuitivních očekávání jsou natolik dominantní,

---

<sup>274</sup> Afzal Upal, „Role of context in memorability of intuitive and counterintuitive concepts“, in *Proceedings of the Twenty-seventh Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, ed. Bruno G. Bara, Edward L. Barsalou, a Arias M. Bucciarelli (New York: Lawrence Erlbaum, 2005), 2224–29. Srov. též: Afzal Upal, Lauren O. Gonc, a Jason D. Slone, „Contextualizing counterintuitiveness: How context affects comprehension and memorability of counterintuitive concept“, *Cognitive Science*, č. 31 (2007): 1–25.

<sup>275</sup> Pyysiäinen, *Supernatural Agents: hy We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*, odst. 2353.

že při dostatečném počtu případů přehluší šum, vzniklý na základě rozdílů v zapamatovatelnosti u jednotlivých reprezentací.

Je ale evidentní, že například intuitivní koncept „dívka, která je chytrá“ (skutečně použitý při jednom z Barrettových experimentů)<sup>276</sup> může mít v rámci naší kultury, citlivé na mužský šovinismus, určitou mnemonickou výhodu oproti třeba formulaci „muž, který má nohy“. Nyní si ještě představme, že koncept „dívka, která je chytrá“ se náhodou ocitne na seznamu hned po konceptu „vrána, která je bílá“ a vytvoří tak nezáměrně misogynní vtip. Jiným problémem, který je nesmírně těžké odrušit, je schopnost lidí domýšlet si neexistující kontext a interpretovat koncepty metaforicky. „Brambora, která je všude“ může být v experimentu míněna jako kontraintuitivní koncept, ale testovaný subjekt může formulaci chápat jako poukaz na snadnou dostupnost této komodity v kterémkoliv obchodě. Koncept „kaktus, který skáče“ může být kontraintuitivní pro většinu subjektů, ale nikoliv pro probandy pocházející z Mexika, kde je běžně rozšířena rostlina zvaná „Skákající kaktus“.<sup>277</sup>

Podobných mnemonických výhod/nevýhod vzniklých jak širším kulturním tak aktuálním kontextem vzniká zákonitě celá řada a otázka je, zda tento „šum“ lze skutečně účinně stínit. Vzhledem ke známé schopnosti jazyka vytvářet potenciálně nekonečno nových kombinací a jeho permanentní proměnlivosti, je na místě obava, zda taková snaha není prací sysifovskou. Protože předmětem experimentu je omezená lidská paměť, není ani jednoduše možné zahladit tyto nahodilé rozdíly „statisticky“ vytvořením dostatečně dlouhého listu, výkon respondenta by se v průběhu dlouhého testu měnil a zkresloval výsledky.

Barrett se pokouší o diferencovanější rozlišování konceptů na základě jejich sémantické kongruence a o eliminaci některých nápadných kontextových faktorů a například také zkoušel jednotlivým konceptům předem přidělit hodnoty podle jejich

---

<sup>276</sup> Justin P. Gregory a Justin L. Barrett, „Epistemology and Counterintuitiveness: Role and Relationship in Epidemiology of Cultural Representations“, *Journal of Cognition and Culture* 9 (2009): 296.

<sup>277</sup> Daniel Austin Mullins, „Problems and Prospects for a Cognitive Science of Religion: Minimal Counterintuitiveness, Epistemic Congruency, Sex, and Context in the Epidemiology of Cultural Representations in South India (A Thesis)“ (Graduate School of The University of Alabama, 2010), 85.

„inferenčního potenciálu“.<sup>278</sup> Přestože si je tedy problému vědom a poměrně přesně jej popisuje, zároveň je schopen napsat, že teorie minimální kontraintuitivity, kterou se chystá testovat, spočívá v tom, že „minimálně kontraintuitivní koncepty jsou lépe zapamatovatelné (a měly by tudíž dosahovat většího kulturního úspěchu) než intuitivní koncepty, za ostatních podmínek rovných“ (kurzíva má).<sup>279</sup>

Víra, že v rámci nějakého experimentu je skutečně možné srovnat podmínky natolik, aby bylo možné tuto tezi prokázat, vychází ze základních předpokladů kognitivismu, který chápal lidskou mysl jako konglomerát algoritmických modulů, které provádějí svou činnost vrozeným, neměnným způsobem bez ohledu na kontext a obsah zpracovávaných dat. Veškeré kulturní a jazykové „nerovnosti“ se z tohoto úhlu pohledu jeví jako povrchové a zanedbatelné. Snaha o „srovnání podmínek“ je vlastně snahou o neutralizaci jazyka, totální zbavení se jeho přirozených funkcí. Přitom v průběhu této snahy přichází ke slovu stále komplexnější a diferencovanější „taxonomie“ a stále složitější formulace původních teorií. Jak se blíží realitě, ztrácí svou původní eleganci a kompaktnost. Teorie minimální kontraintuitivity se zrodila z paradigmatu stavícího na metodologickém solipsismu a úzkém obsahu mentálních stavů (viz oddíl o významu). Není tedy divu, že pro její úspěšné potvrzení je nutné maximálně eliminovat kontakt s běžnou realitou i vzájemné významové vztahy. Jedině zbavené kontextu a odtržené od života se symboly chovají tak, jak individualistické a atomární teorie významu předpovídají. Je možné, ba pravděpodobné, že navzdory těmto obtížím princip kontra-intuitivity v nějaké omezené míře funguje a v dlouhodobé a statistické perspektivě kumulativních tradic se i projevuje. Jen je na tomto příkladu dobře vidět co všechno ve standardním paradigmatu chybělo.

### 2.7.3. Problémy teorií založených na dichotomii

Analogický osud potkal i ostatní slavné teorie standardní kognitivní vědy. Whitehouse u své teorie *modů religiozity* (dvou náboženských „stylů“ odvozených od dvou různých typů rituálů, participujících na dvou různých typech lidské paměti) zpočátku trval na tom,

---

<sup>278</sup> Gregory a Barrett, „Epistemology and Counterintuitiveness: Role and Relationship in Epidemiology of Cultural Representations“, 306.

<sup>279</sup> „MCI concepts are more memorable (and should therefore enjoy greater cultural success) than intuitive templates, all else being equal“ *ibid.*, 292.

že v rámci jednoho rituálu nemohou figurovat oba mody, později tuto formulaci zjemnil, navíc se začaly hromadit případy, které se jen obtížně začleňovaly do této dichotomie. Zajímavou kritiku Whitehouseovy teorie nabízí např. Atran. Podle něho jsou události jako pentekostální bohoslužby pravým opakem toho, co Whitehouseova teorie předpokládá. Jde o události podle většiny svých znaků zařaditelné pod imagistický modus a tedy by dle Whitehouseovy teorie měly být opakovány jen zcela vyjímečně, nicméně tyto bohoslužby se pořádají každý týden.<sup>280</sup> Subtilnější je Atranův druhý protiargument. Whitehouse předpokládá, že doktrinální modus tíhne k vytvoření logicky integrované a koherentní ideologie.<sup>281</sup> To je však podle Atrana v příkrém rozporu s empirickou evidencí. Kdyby liturgické doktríny byly opravdu logicky integrovány, zdálo by se frekventované opakování nadbytečné. Matematik opakující si nějakou formuli touto aktivitou jen stěží docílí její lepší logické integrace. Možná, argumentuje Atran, že lidé potřebují tyto rituály opakovat právě proto, že jejich elementy jsou ve své podstatě logicky neintegrovatelné, a jsou spíše zahrnuty ve skriptu, který je třeba opakovaně vykonávat, aby byly věrohodně propojeny.<sup>282</sup> Tento argument je zajímavý i pro naše další úvahy o roli racionality v kognitivních teoriích náboženství, Atran je, zdá se, plně v právu, když odhaluje Whitehouseův předpoklad racionality jako z hlediska kognitivní vědy neopodstatněný.

Sperber zas při dělení přesvědčení na encyklopedická a reflektivní (symbolická), zavadil o problém relevance, z něhož později, i díky zohlednění kontextových jevů, vyrostla jeho mnohem komplikovanější a sofistikovanejší, a přesto stále abstrahující a idealizovaná teorie relevance.<sup>283</sup> Pozoruhodné je, že všechny tyto teorie stojí na nějaké základní dichotomii a při prvním seznámení se s nimi, prožívá člověk jakýsi wow efekt, kdy nepřehledná rozmanitost religionistických dat je náhle přehledně roztříděna do dvou jasně vymezených skupin, a i když ne všechna data dokonale odpovídají, ne všechny puntíky na grafech jsou v blízkosti vyznačených „atraktorů“, stále je zde nějaký rozvrh,

---

<sup>280</sup> Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, 157n.

<sup>281</sup> Whitehouse, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, 17.

<sup>282</sup> Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, 156n.

<sup>283</sup> Deirdre Wilson a Dan Sperber, „Relevance theory“, in *Handbook of Pragmatics*, ed. Laurence R. Horn a Gregory Ward (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 607–32.

základní mapa vztahů, základní struktura, která nám alespoň dovoluje odlišit typické a atypické příklady.

#### 2.7.4. Další dílčí výhrady

Rydving také napadá analogii mezi jazykem a náboženstvím. Jeho argument zní, že jelikož ateismus není porucha, a tedy není analogický afázii, pak ani náboženství nemůže být analogické jazyku.<sup>284</sup> To je sice trefné, ale jeho tvrzení, že pojetí náboženství jako by-produktu je neslučitelné s analogií k jazyku, protože jazyk není by-produkt (vedlejší produkt evoluce), ale kognitivní kapacita, jednoduše ignoruje poměrně vlivné teorie jazyka jakožto by-produktu a především analogie mezi jazykem a náboženstvím je hájena raným Lawsonem a McCauleym, přičemž je ale pro jejich teorii nepodstatná, Sperber ji výslovně odmítá<sup>285</sup> a ostatní kognitivní religionisté převážně ignorují, rozhodně však kognitivní religionistika nestojí na této analogii.

Rydving dále kritizuje kognitivní religionistiku za nedostatek mezikulturní empirické evidence. Celkově jí vyčítá málo laboratorních experimentů a ještě méně těch mezikulturních.<sup>286</sup> Jednak tento argument vychází ze situace v roce 2007, která se od té doby změnila, ale především kognitivní religionistika má za sebou sice méně laboratorních výsledků než třeba jaderná fyzika, ale v rámci religionistiky lze už samu možnost formulovat teorie testovatelné v rámci laboratorních pokusů považovat za přínos. Navíc Rydving vypočítává pouze experimenty designované a vedené přímo kognitivními religionisty, přičemž texty těchto autorů stojí často na masivní experimentální evidenci z oblasti kognitivní a vývojové psychologie, v novějších pracích i neurologie a sociální psychologie.

Teprve navazující obvinění z neadekvátního testování hypotéz tne dle mého názoru opět do živého. Rydvingův argument lze shrnout následovně: kognitivní religionisté se shodují v tom, že kontra-intuitivita není dostatečnou podmínkou pro náboženskou povahu reprezentace.<sup>287</sup> Navíc se jim nepodařilo prokázat, že by byla podmínkou

---

<sup>284</sup> Rydving, „A Western Folk Category in Mind?“, 121.

<sup>285</sup> Lawson a McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, 69.

<sup>286</sup> Rydving, „A Western Folk Category in Mind?“, 122.

<sup>287</sup> *Ibid.*, 125.

nezbytnou (možná se nevyskytují náboženské systémy bez kontra-intuitivních reprezentací, ale jistě se v rámci těchto systémů vyskytuje i řada intuitivních reprezentací). Většina slavných experimentů, na kterých stojí standardní paradigma, netestovala náboženské, ale pouze kontra-intuitivní představy. Jestliže však není kontra-intuitivita ani dostatečnou, ani nezbytnou podmínkou náboženskosti, pak lze výsledky těchto experimentů jen velmi obtížně a když, pak jen nepřímo vztahovat na oblast náboženství. Experiment, v němž subjekty ohodnotily kontra-intuitivní reprezentace oproti intuitivním jako spíše náboženské, nedával testovaným subjektům na výběr jinou alternativu (vědecké, fiktivní, produkty duševní choroby atd.). Subjekty nemohly sdělit, jakou povahu podle nich reprezentace mají, jen ohodnotit míru jejich náboženskosti.<sup>288</sup> Jistě, lze namítnout, že Barrett s Boyerem testovali především princip, na němž svou teorii náboženství vystavěli. Faktem nicméně zůstává, že v samotné interpretaci experimentálních výsledků tyto skokem vztahují na náboženství, jako by bylo testováno.

Dále se Rydving krátce zmiňuje o problému s definicí náboženství, který jsme již v trošku jiném kontextu popsali výše.<sup>289</sup>

Posledním argumentem Rydvingovi kritiky je, že pro teorie standardního kognitivního paradigmatu je poměrně obtížné najít uplatnění na konkrétní rovině religionistického výzkumu. Kognitivní religionistika se podle něho zaměřuje na to, co je stejné napříč kulturami a dobami, nedovede však vysvětlit rozdíly.<sup>290</sup> Jak píše třeba též Flood, kognitivní přístupy nemohou nijak vysvětlit rozdíl mezi vírou v nutnost utišit nadpřirozené bytosti v Kéralském hinduistickém chrámu a buddhistickou vírou, že meditace směřuje k nirváně.<sup>291</sup>

Obávám se, že obdobnou výtku lze formulovat pro každou dostatečně abstraktní teorii. Rydving správně podotýká, že komparace je nejen o shodách, ale i o kontrastech. Badatel v cizí vesnici do svého deníku sotva zaznamená, že vesničané jeví známky bolesti, když se píchnou o hřebík. Spíše si zapíše jejich přesvědčení, že země je na zádech ležící žena. Problém ale je, že toto rozhodování, co je „normální“ a co kulturně specifické se

---

<sup>288</sup> Ibid., 126nn..

<sup>289</sup> Ibid., 130.

<sup>290</sup> Ibid., 131.

<sup>291</sup> Gavin D. Flood, *Beyond Phenomenology* (London: Continuum, 1999), 61.

často odehrává nereflektovaně. Abychom vůbec poznali kulturní specifika, musíme vědět co je univerzální vlastnost lidské mysli, ne si to jen odvozovat z vlastní zkušenosti. Navíc kognitivní přístupy v ideálním případě stanovují určitý rozsah možných variací, takže rozlišování pak může být diferencovanější, než je pouhý kontrast a podobnost. Směr uvažování zaměřený na dichotomii kompetence - performance a na kognitivní omezení se ukázal jako velmi inspirativní.<sup>292</sup> Mysl je sice systém schopný vyprodukovat nejspíše potenciálně nekonečné množství představ, ale tento „chaos“ je přece jen určitým způsobem strukturován. A má-li mysl určitou strukturu, mají ji i její díla, tedy i náboženské jevy. „*Za ostatních podmínek rovných*“ se určité typy představ a určité vzorce chování budou vyskytovat častěji než jiné, některé představy jsou lépe zapamatovatelné atd. Lze tedy nacházet určité atraktory, pokoušet se sestrojít abstraktní logické struktury, dokonce i určité taxonomie náboženských představ a aktivit.<sup>293</sup> Od Weberových ideálních typů,<sup>294</sup> přes eliadovské univerzální symbolismy a Levi-Strausovy tabulky možných kombinací,<sup>295</sup> tyto abstraktní modely, které mají poskytovat bázi pro komparaci a zároveň být nějakým způsobem odvozené z empirie, bývaly v minulosti takřka nejvyšší metou i nejhorší metlou religionistiky, která, aby obhájila svou svébytnost oproti specializovaným etnologickým oborům, znovu a znovu se pokoušela, a myslím, že i má pokoušet, o zobecňující abstrakci. Proto, aniž bychom zde posuzovali, nakolik byly konkrétní pokusy plodné či úspěšné, už pouhé poskytnutí nové sady konceptů a nástrojů pro tvorbu takových modelů lze prohlásit za významný přínos. Jistě, víme, že nikdy nejsou „ostatní podmínky rovné“ (a to je největší problém těchto přístupů), a proto je tvorba takových struktur ošidná nebo jejich prediktivní efekt pochybný. Ale abstraktní

---

<sup>292</sup> Robert N. McCauley, „Overcoming Barriers to a Cognitive Psychology of Religion“, in *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz, Russell T. McCutcheon, a Scott S. Elliott (Brill, 2000), 156–61.

<sup>293</sup> Justin Barrett, „The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion“, in *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi Ruth Warne (Walter de Gruyter, 2004), 401–18.

<sup>294</sup> Jeremy Carrette, *Religion and Critical Psychology: Religious Experience in the Knowledge Economy* (London: Routledge, 2007), 190.

<sup>295</sup> Kanovský, *Štruktúra mýtov: Štruktúrálna antropológia Clauda Levi-Straussa*, 130.

struktury tu přece nejsou proto, abychom je nacházeli v jejich čistých formách, jsou tu proto, abychom měli k čemu vztahovat konkrétní, historií vždy pokřivená a znečištěná fakta.

Jako příklad konkrétního přínosu lze uvést poměrně nenápadný článek Anderse Lisdorfa.<sup>296</sup> Lisdorf v něm představuje Eliadeho interpretaci určitého mýtu, založenou na jeho pojetí sakrálního prostoru a pokračuje kritikou této interpretace z pera Johnatana Z. Smithe. V pojetí obou těchto autorů hrají určitou roli představy o tom, jak se lidé orientují v prostoru. Lisdorf pak staví tato pojetí do kontrastu k experimentálně testovaným poznatkům současné kognitivní psychologie a vyvrací tak obě navrhované interpretace. Na tomto zdánlivě nepříliš ambiciózním příkladu je vidět, že kognitivní věda může skutečně mít pozitivní výsledky při aplikaci v religionistice, že je schopná korekcemi a upřesněním badatelových představ o lidské mysli přispívat k interpretaci náboženských jevů, tedy že skutečně může poskytovat vysvětlení vedoucí k porozumění, jak na začátku 90. let slibovali Lawson a McCauley.<sup>297</sup>

Má hlavní výhrada vůči standardním kognitivním přístupům k náboženství, kterou jsem zmínil již v úvodu této práce, spočívá v tom, že tyto přístupy budí dojem empirické vědy, objevující fakta pomocí nových metod zobrazování mozkové aktivity a experimentů (což namnoze také jsou a na úrovni konkrétních empirických poznatků je přínos kognitivní vědy nezpochybnitelný), ale v mnohém je ve skutečnosti spíše dedukcí a její „poznatky“ nutně vyplývají z jejích základních předpokladů. Například kognitivní religionisté se houfně kloní k předpokladu, že náboženství je vedlejší produkt adaptací. Dokonce i ti, kteří se proklamují, jako zastánci adaptační teorie v posledku představují scénáře, v jejichž rámci je současná podoba náboženství spíše by-produktem. Toto stanovisko je, stejně jako tvrzení, že jde o pojem zahrnující řadu samostatných subsystémů (viz výše), důsledně analogické tomu, jak kognitivní vědci standardně přistupují k vědomí. Podstatné je, že pokud jste fyzikalista a domníváte se, že mysl se skládá z algoritmických modulů, musíte být také přesvědčen, že vědomí je by-produkt

---

<sup>296</sup> Anders Lisdorf, „Pole Position: Space, Narrative and Religion“, in *Religious Narrative, Cognition and Culture Image and Word in the Mind of Narrative*, ed. Armin W Geertz a Jeppe Sinding Jensen (Sheffield Oakville: Equinox, 2011).

<sup>297</sup> Lawson a McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, 12–22.

evoluce. Jak objasnil John Eccles, v souladu s principy biologické evoluce by se vědomí mohlo vyvinout jen, pokud by bylo kauzálně efektivní a přinášelo změny v neurálních procesech v mozku spolu s příslušnými změnami v chování.<sup>298</sup> To ale připustit nelze, protože je to v rozporu s výše zmíněným fyzikalismem a modularismem.

Přesněji o důvodech tohoto rozporu ještě pojednáme, ale už teď je zřejmé, že pokud se snažíme vysvětlovat a simulovat lidské chování pomocí počítače, nemůžeme mít o kauzální roli vědomí příliš valné mínění. Stejná zásada se ale vztahuje na veškeré „působení shora“, tedy stejně tak jako vědomí musí být kauzálně neutralizována také kultura, což Boyer v *Religion Explained* provedl, a i když jeho kolegové podobným stanoviskům možná více otupovali hrany, šlo skutečně spíše o rétorické mírnění, protože problém, který si toto stanovisko vynucuje je v podstatě neřešitelný. A to nás dostává k závěru, že kognitivní religionisté jednoduše nemohli „objevit“ nic jiného, než by-produkt bez reálného vlivu na chování. Jinak by se totiž dostali do sporu se svými premisami.

## 2. 8. Novější kognitivní přístupy a naturalizace fenomenologie

Řada právě uvedených kritických poznámek je dnes přijímána i mezi kognitivními vědci samotnými, a to vede k obnovenému zájmu o teorie a přístupy, které byly dříve kognitivistickým mainstreamem marginalizovány. Teze a teorie, o něž se opírají kognitivní religionisté, kritičtí vůči standardnímu paradigmatu, existovaly v nějaké formě již v prvních desetiletích vývoje kognitivní vědy. Přesto se jim v religionistických kruzích dostávalo sluchu jen pozvolna.

Ještě v roce 2005 mohl sice například Martin Kanovský napsat, že komputačně reprezentační teorie mysli jsou rozhodujícími hráči na kognitivním hřišti a že si za daného stavu poznání nedovede představit jejich zpochybnění,<sup>299</sup> ale ačkoliv netuším, zda by to se stejnou jistotou formuloval i dnes, zpětně se i pro tehdejší kontext zdá takové vyjádření jako anachronismus. Samozřejmě, Kanovský mohl mítn, že tato zpochybnění nepovažuje za dostatečně věrohodná, aby je vůbec bral v potaz. My si je v potaz vzít

---

<sup>298</sup> Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 109.

<sup>299</sup> Martin Kanovský, „Myseľ a jej jazyk“, in *Jazyk a kognícia*, ed. Ján Rybár, Vladimír Kvasnička, a Igor Farkaš (Bratislava: Kaligram, 2005), 109.

troufneme, protože si od té doby v religionistice získala značnou pozornost (a mimo ni se jí namnoze těšila už dříve). Tyto přístupy lze označit jako interakcionalistické, anti-komputační nebo anti-reprezentační<sup>300</sup> a samy se popisují termíny jako vtělesněné (embodied) či enaktivní (enactive) pojetí mysli.<sup>301</sup> Tyto snahy zde budeme označovat jako novější kognitivní přístupy v religionistice, ačkoliv se rozvíjely paralelně se standardním paradigmatickým. „Novější“ tedy referuje spíše k tomu, že jde o jistou reakci na vznesené teze, než k nějaké výrazné časové prodlevě, i tak lze ale kořeny těchto přístupů sledovat hluboko do minulosti. Navíc netvoří zdaleka tak jasně vymezenou skupinu či proud. Soustředí se ovšem na několik vzájemně úzce propojených problémů, které vesměs vyplývají z opozice vůči kognitivismu, tedy reprezentačně-komputačnímu, funkcionalistickému a modulárnímu pojetí mysli. Jednoduše řečeno, řada badatelů důvodně pochybuje, že koncepce mysli jako turingova stroje, ještě stále představuje nosný model schopný integrovat nové poznatky z oblasti neurologie a kognitivní psychologie.

Protože nás v této práci zajímají právě tyto v pozadí stojící teze, týkající se samotného pojetí lidské mysli a významu, budeme nové přístupy mapovat právě tak, že zmapujeme různé výhrady vůči komputačně reprezentační teorii mysli, o něž se tyto přístupy opírají.

### 2.8.1. Konekcionalismus

Začneme tím, jak se vůči komputačně reprezentačnímu pojetí staví takzvané konekcionalistické a dynamické teorie.<sup>302</sup> Konekcionalismus je přístup, který se sice staví do opozice vůči klasické formě kognitivismu, ale nikoliv v tom smyslu, že by byl nevyhnutelně antikomputační, či antireprezentační. Klasický kognitivismus totiž ve svých konkrétních komputačních modelech předpokládal atomistické, symbolické pojetí reprezentací a jejich sériové, algoritmické zpracování. Konekcionalismus, respektive

---

<sup>300</sup> Andy Clark, „Embodiment and the Philosophy of Mind“, in *Current Issues In Philosophy Of Mind*, ed. Anthony O’Hear, Royal Institute Of Philosophy Supplement (Vol.43) (Cambridge University Press, 1998), 35–52.

<sup>301</sup> Ibid.

<sup>302</sup> Tyto alternativy precizně analyzuje Tim van Gelder, „What Might Cognition Be, if not Computation?“, *The Journal of Philosophy* 92, č. 7 (1995): 345. Mezi dalšími uvádí ještě: ekologickou psychologii, situovanou robotiku, synergetiku, a umělý život.

„nový“ konekcionismus osmdesátých let<sup>303</sup> naproti tomu pracuje s modelem paralelního zpracování v rámci distribuovaných sítí. Tento model umožňuje, ačkoliv nutně nevyžaduje, distribuované pojetí reprezentace,<sup>304</sup> a zároveň se obejde bez strukturovaných symbolických reprezentací.<sup>305</sup> V některých svých podobách je tedy konekcionismus v opozici vůči symbolickému pojetí reprezentací a vůči fodorovským teoriím „řeči myšlení“<sup>306</sup> Lákavost konekcionismu spočívá v tom, že lépe odpovídá neurologické realitě, a tedy do něj lze vkládat naděje na určité přemostění propastí mezi explanačními rovinami, tedy konkrétně mezi neurologickým a kognitivním popisem.<sup>307</sup> Konekcionismus lze nicméně chápat také jako teorii implementace, jejíž omezení se na kognitivní rovině nemusí výrazně projevit.<sup>308</sup>

### 2.8.2. Dynamické přístupy

Stejně je tomu obecněji u dynamických přístupů. Jejich výhodou je větší realističnost jejich základních modelů. Biologické organismy a procesy jsou procesy dynamickými. Kognitivismus stavěl nad těmito dynamickými procesy ještě abstraktní rovinu algoritmických manipulací, jejichž materiální implementaci ponechává neposouzení (na základě teze o mnohočetné realizovatelnosti). Naproti tomu dynamické přístupy chápou kognice jako přechody mezi stavy dynamických systémů, což dobře odpovídá našemu chápání biologie. Je zde ale háček. Např. Sloman je přesvědčen, že dynamické přístupy

---

<sup>303</sup> William Bechtel, „What Should a Connectionist Philosophy of Science Look Like?“, in *The Churchlands and their Critics*, ed. Robert McCauley (Oxford: Wiley-Blackwell, 1996), 121 pozn. pod čarou.

<sup>304</sup> George Houghton, „Introduction to Connectionist Models in Cognitive Psychology: Basic Structures, Processes, and Algorithms“, in *Connectionist Models in Cognitive Psychology*, ed. George Houghton (Hove - New York: Psychology Press, 2005), 16.

<sup>305</sup> Jerry A. Fodor a Zenon W. Pylyshyn, „Connectionism and Cognitive Architecture : A Critical Analysis“, in *Connections and Symbols*, ed. Steven Pinker a Jacques Mehler (Cambridge: The MIT Press, 1988), 4.

<sup>306</sup> Martin Davies, „Concepts, Connectionism and the Language of Thought“, in *Philosophy and Connectionist Theory*, ed. William Ramsey, David E. Rumelhart, a Stephen P. Stich (Lawrence Erlbaum, 1991), 229.

<sup>307</sup> Francisco Varela, „Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem“, ed. Jonathan Shear, *Journal of Consciousness Studies: Special Issues on the Hard Problems* 3, č. 4 (červen 1996): 331.

<sup>308</sup> Fodor a Pylyshyn, „Connectionism and Cognitive Architecture : A Critical Analysis“, 67n.

nejsou schopny reprezentovat komplexnější mentální stavy.<sup>309</sup> Jestliže dynamické procesy v zásadě konstruují mysl/mozek jako systém v určitém jedinečném atomickém stavu, který lze zakreslit jako bod v mnohorozměrném numericky definovaném vektorovém prostoru, a s trajektorií ve fázovém prostoru možných globálních stavů, pak tyto přístupy ztrácejí schopnost identifikovat mnoho více-méně nezávislých koexistujících subsystémů a sub-subsystémů a jejich rozmanitých, převážně asynchronních interakcí. Samozřejmě existují cesty jak v rámci dynamického paradigmatu tyto problémy tematizovat, například neustálým variováním počtu dimenzí, přizpůsobováním numerických parametrů a definováním atraktorů na různých úrovních. Ale jakmile se dynamické přístupy do těchto detailních popisů pustí, začne se jejich rozdílnost od konvenčních komputačních přístupů vytrácet. Není náhodou, že informatici hovoří o komputačních substrukturách a pod-procesech, nikoliv o trajektoriích globálních vzorců bitů, nebo o elektronických pulzech.<sup>310</sup> Jedním ze způsobů, jak na konekcionistické a dynamické přístupy nahlížet, je chápat je nikoliv jako konkurenční teorie vůči komputacionalismu, ale jako dodatečné teorie týkající se materiální implementace komputačních procesů.

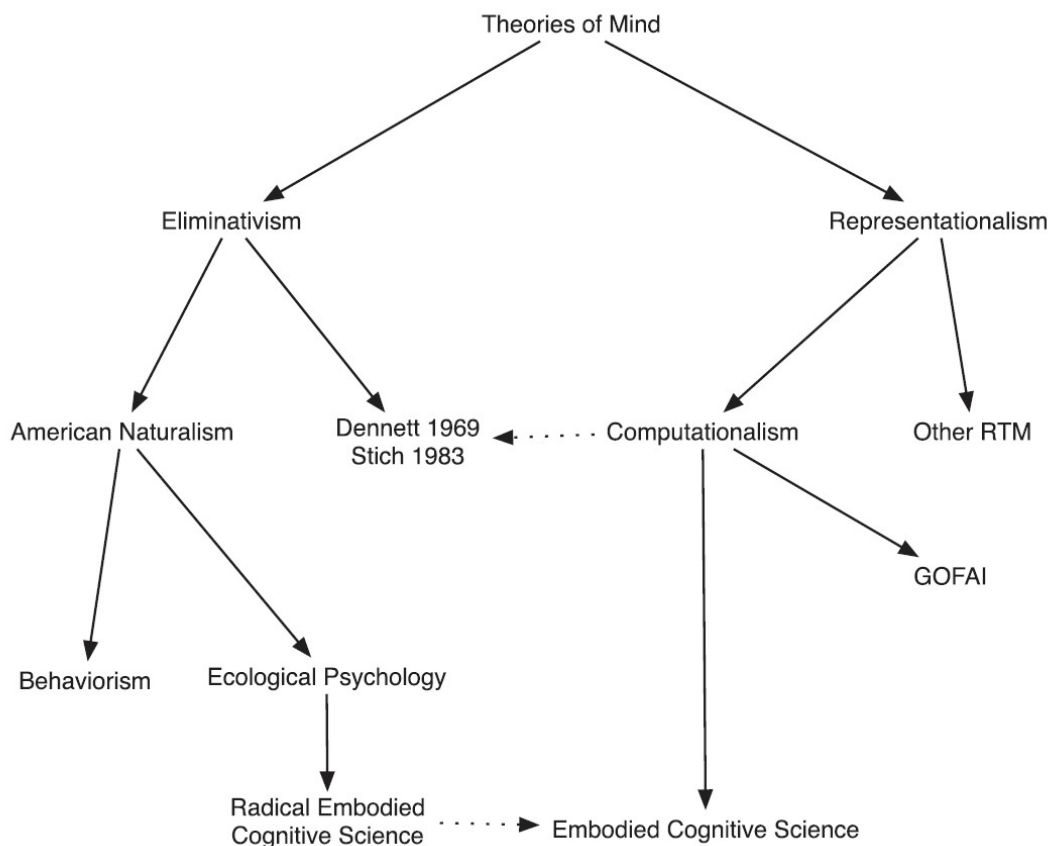
### 2.8.3. Vtělesněné přístupy

Dalším přívlastkem užívaným pro odlišení od klasického paradigmatu je termín „vtělené“, respektive, jak zde budeme preferovat „vtělesněné“ (embodied). Jak už bylo zmíněno, určité prvky vtělesněných přístupů jsou integrální součástí religionistických teorií standardního paradigmatu, konkrétně teze o vázané racionalitě a anti-realistické pojetí kategorií, nikoliv jako abstrakcí z reality, ale jako aktivních funkcí sloužících k přežití organismu. Abychom částečně omezili tuto pojmovou nejednoznačnost, využijeme Chemerovo dělení vtělesněných přístupů na vtělesněné přístupy (bez přívlastku) a radikální vtělesněné přístupy (ke kterým se hlásí), viz tabulka 01.

---

<sup>309</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 1402.

<sup>310</sup> Ibid.



Tabulka 01 - Taxonomie teorií mysli podle Chemera <sup>311</sup>

Jedním ze základních kognitivistických konceptů, který tyto biologicky realističtější přístupy napadají je koncept „mentální reprezentace“. Některé současné vtělesněné přístupy lze vnímat jako anti-reprezentační, namířené proti klasické představě mentální reprezentace jakožto amodálního symbolu.<sup>312</sup> Namísto transdukce z modálního (smyslového vjemu) na amodální (symbolická reprezentace) předpokládají u nespárované kognice (tedy mimo případy přímé percepce) procesy podobné simulacím, na nichž se přímo podílejí modální systémy, které zprostředkovaly výchozí vjem.<sup>313</sup>

Ve standardní kognitivní religionistice se rovněž překvapivě málo hovoří o emocích a spirituálních prožitcích, které se svou nepropoziční povahou, tělesnými a kvalitativními,

<sup>311</sup> Antony Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2009), 30.

<sup>312</sup> Lawrence W. Barsalou et al., „Embodiment in Religious Knowledge“, *Journal of Cognition and Culture* 5, č. 1–2 (2005): 22.

<sup>313</sup> Ibid., 22n.

prožitkovými aspekty, byly obzvláště obtížně integrovatelné do jejich kognitivisticky laděného pojetí. Přestože neurologové zkoumají nejrůznější změněné stavy vědomí a působení meditačních technik,<sup>314</sup> nebylo zcela jasné, jak je možné tyto pro aktéry často velice podstatné jevy organicky začlenit do standardních kognitivních teorií, které takové prožitky většinou odsouvají jako kauzálně neúčinné epifenomény.<sup>315</sup> Co se týče emocí, ty lze z reprezentacionalistické pozice poměrně dobře zkoumat, bývají pod vlivem Damasia viděny jako evolučně starší složky kognitivního systému směřující pozornost.<sup>316</sup> Damasiovo řešení emocí coby somatického markeru propaguje v religionistice rovněž Pyysiäinen. Podle této teorie kapacita pracovní paměti nestačí na udržení všech informací potřebných k porovnání zisků a ztrát spojených s rozhodováním.<sup>317</sup> Rozhodování proto není čistý kalkul, je emocionálně zabarvené. Nepropoziční tělesný stav „dobrého pocitu“ zastupuje mentální reprezentaci a usnadňuje proces rozhodování, který by byl komputačně neřešitelně náročný. Somatické markery lze cíleně podmiňovat během socializace.<sup>318</sup> Takové pojetí emocí se však stále jeví jako velmi zúžené zastáncům radikálně vtělesněných přístupů, kteří v emocích nevidí jen jakýsi pomocný „přídavný“ prvek pomáhající při složitějších komputacích, ale samotný základ lidské mysli.<sup>319</sup>

Dále jsou vtělesněné přístupy obvykle založené na představě dynamických systémů, spíše než na komputačních modelech.<sup>320</sup>

V souvislosti s opozicí vtělesněných přístupů vůči reprezentačnímu pojetí mysli se odehrává zajímavá debata ohledně epistemického realismu. Klasický kognitivismus byl epistemologicky realistický v tom smyslu, že předpokládal (a jeho slabinou bylo, že uspokojivě nezajišťoval, ale prostě předpokládal) neproblémovou korespondenci mezi

---

<sup>314</sup> Geertz, „Cognitive Approaches to the Study of Religion“, 364–78.

<sup>315</sup> Srov. Např.: Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, 22–26.

<sup>316</sup> Thagard, *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*, 164–68..

<sup>317</sup> Antonio R. Damasio, „The somatic marker hypothesis and the possible functions of the prefrontal cortex“, ed. Antonio R. Damasio a Bishop B. J. Everitt, *Philosophical Transactions: Biological Sciences Vol. 351*, č. 1346, Executive and Cognitive Functions of the Prefrontal Cortex (29. říjen 1996): 1413–20.

<sup>318</sup> Viz: Pyysiäinen, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, 91nn.

<sup>319</sup> Terrence W. Deacon, *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter* (W. W. Norton & Company, 2011), odst. 25.15.

<sup>320</sup> van Gelder, „What Might Cognition Be, if not Computation?“

mentální reprezentací a realitou. Mentální reprezentace zrcadlily realitu. V tomto ohledu byly v Chemerově terminologii bezpřívlastkové vtělesněné přístupy posunem směrem k relativismu, protože zdůrazňovaly evolučně vázanou racionalitu (člověk se nevyvinul, aby racionálně zjišťoval objektivní pravdy, ale aby přežil v určitém prostředí), percepci (rozlišovací schopnost závisí na výhodě pro přežití, např.: lépe rozlišujeme tváře než listy stromů, je možné, že býložravci to mají naopak), vtělesněnou povahu kategorií atd. Varela, v jehož pojetí se radikálně vtělesněné přístupy propojují s fenomenologií, je dokonce „obviňován“ z anti-realismu.<sup>321</sup> Co se má tedy na mysli, hovoří-li se v souvislosti s anti-reprezentačními přístupy o epistemickém realismu? Odbouráme-li mentální reprezentaci jako zbytečný „mezikrok“, který veškeré epistemologické problémy neřeší, nýbrž jen shrnuje pod sebe, do své vlastní vnitřní vágnosti a rozpornosti, pak nám zbývá tvrdit, že to s čím naše mysl pracuje, je ve skutečnosti vnější svět sám, nikoliv nějaká jeho interní reprezentace. Mysl realitu nezrcadlí, realita do ní přímo vstupuje jako její součást. To nikterak neznamená, že mysl poznává realitu kompletně, bezchybně, aniž by ji aktivně strukturovala atd. V tomto ohledu jsou vtělesněné přístupy epistemologicky kritické (zatímco kognitivismus lze označit za epistemologicky naivní). Anti-realističtí jsou tito autoři v tom smyslu, že odmítají (dle fenomenologů naivní) představu, že by člověk například pomocí vědy mohl dosáhnout jakéhosi objektivního od tělesnosti a organické perspektivy očištěného pohledu na realitu. Tak například mohou tvrdit, že prostředí organismu je složeno s afordancí (což jsou jakési průniky fyzických vlastností prostředí a možností organismu s nimi interreagovat, což z nich dělá příkladně anti-realistický pojem). Obdobně paradoxní je v souvislosti s vtělesněnými přístupy jejich nálepkování jako redukcionistických a eliminativistických (viz Chemerovo schéma podřazující radikálně vtělesněné přístupy eliminativismu). Vtělesněné přístupy, stavíce se proti reprezentačnímu pojetí, jsou v opozici i vůči tezi o mnohočetné realizovatelnosti a zakládají své řešení psycho-fyzického problému na teorii identity (což je dle Kima jediná pozice schopná zachránit mysl jako kauzálně aktivní a tedy reálně existující entitu). Tím, že odbourávají specifickou funkcionalisticky zajištěnou počítačnou sféru „softwaru“ myslí, v jistém smyslu mysl eliminují. Namísto ní uvažují kompletní organismus zasazený

---

<sup>321</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 1398–1402.

do jeho prostředí, tvořeného afordancemi a tvořící dohromady jeden systém. Z těchto a dalších důvodů jsou tedy někdy vtělesněné přístupy vnímány jako představitelé přesně opačného pólu než kam je řadíme my, v souladu s tím, jak jsou využívány v kognitivní religionistice. Mluví se v jejich souvislosti například o neo-behaviorismu. Faktem nicméně zůstává, že ačkoliv tyto přístupy „eliminují“ komputačně reprezentační pojetí mysli a nahlížejí myšlení především jako chování organismu v prostředí, neeliminují naprosto fenomenologickou rovinu a naopak se dostávají do úzké souvislosti s filosofickou fenomenologií (zvláště větví zaměřující se na fenomenologii tělesnosti, prezentovanou Heideggerem a Merleau-Pontym, prosazující se v kognitivní vědě díky Dreyfusovi).<sup>322</sup> Důraz na modalitu, emoce, tělesnost a věrnost postulovaných modelů neurologické evidenci je tedy činí otevřenější i vůči fenomenologickým přístupům v současné kognitivní vědě. Thompson a Varela přímo popisují svou enaktivní neurovědu vědomé zkušenosti jako radikálně vtělesněnou.<sup>323</sup>

#### **2.8.4. Sociální a kulturní aspekty kognice**

V religionistice se propojení kognitivní - explanační a kulturní - sémantické analýzy stalo programem například pro Armina Geertze a Jeppe Sinding Jensen. Podle Geertze každý koncept kognice musí zahrnovat mozek, tělo a kulturu.<sup>324</sup> Kognice podle nich není výhradně v lidském mozku, ale je distribuována a situována v pragmatickém sociálním kontextu. Jako hlavní důvod tohoto posunu v kognitivním paradigmatu uvádí objevy z oblasti neurologie týkající se plasticity lidského mozku a psychologické teorie akcentující roli sociální zkušenosti při formování neurálních sítí.<sup>325</sup>

---

<sup>322</sup> Ibid., 1395.

<sup>323</sup> Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, 199–201.

<sup>324</sup> Armin W. Geertz a Jeppe Sinding Jensen, „Introduction“, in *Religious Narrative, Cognition and Culture Image and Word in the Mind of Narrative*, ed. Armin W Geertz a Jeppe Sinding Jensen (Sheffield Oakville: Equinox, 2011), 9..

<sup>325</sup> Ibid., 24.

Jensen uvádí, že zatímco kognitivní religionisté se dosud zaměřovali na to, jak naše myšlení ovlivňuje náboženství, je třeba hledat také způsoby, jak popsat vliv náboženství na myšlení.<sup>326</sup>

Je sice zřejmé, že kultura neexistuje nezávisle na myslích jednotlivých sociálních aktérů, z toho však ještě neplyne, že neoperuje s určitou mírou autonomie.<sup>327</sup> Systémy jako makroekonomika a historické události jako globalizace operují nezávisle na kognicích, i když mohou být epifenomény celkové populace jednotlivých myslí a akcí. Jako je neadekvátní popisovat ruskou revoluci jakožto soubor jednotlivých kognicí, je takový přístup stejně nedostatečný pro analýzu těch kulturních forem, kterým jsme si zvykli říkat náboženství.<sup>328</sup>

Teorie distribuované kognice tvrdí, že nedílnou součástí kognitivních procesů je manipulace s externími symboly.<sup>329</sup> Takový systém, který je schopen určitého kognitivního úkolu, může krom externích symbolů (například písmen, číslic...) obsahovat rovněž další osoby, jak to popisuje Hutchins ve své slavné studii o navigaci (úkolu, při němž žádný z členů posádky nedisponuje dostatečnými vědomostmi a fyzickými kapacitami, aby jej zvládl sám).<sup>330</sup> Takové distribuované systémy tedy mohou produkovat vědomosti (aniž musejí být nutně samy vědomé).<sup>331</sup> Hutchins trvá na tom, že systém navigace je v technickém smyslu formálním systémem, počítačným a algoritmickým, takže jej lze důsledně studovat jako systém kognitivní.<sup>332</sup> Představa vnější kognice je lákavá zejména proto, že umožňuje praktikovat mnohé ze sociologie náboženství pod hlavičkou kognitivních věd. Na první pohled se zdá, že tyto přístupy ještě více rozměňují již tak nepříjemně nejasný význam základních pojmů jako je kognice, komputace a mysl.

---

<sup>326</sup> Jeppe Sinding Jensen, „The Complex Worlds of Religion: Connecting Cultural and Cognitive Analysis“, in *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, ed. Veikko Anttonen a Ilkka Pysiäinen (New York: Continuum, 2002), 204.

<sup>327</sup> Flood, *Beyond Phenomenology*, 61..

<sup>328</sup> Ibid., 62..

<sup>329</sup> Roland N. Giere a Barton Moffatt, „Distributed Cognition: Where the Cognitive and the Social Merge“, *Social Studies of Science* 33, č. 2 (duben 2003): 302.

<sup>330</sup> Edwin Hutchins, *Cognition in the Wild* (New York: MIT Press, 1995), 20n..

<sup>331</sup> Giere a Moffatt, „Distributed Cognition: Where the Cognitive and the Social Merge“, 304..

<sup>332</sup> Hutchins, *Cognition in the Wild*, 51.

Ve skutečnosti je díky jejich vhledu tato počáteční terminologická nejasnost jen mnohem lépe patrná. Hutchins sám zdůrazňuje, že na zmatení pojmů nenese vinu on, nýbrž kognitivisté, kteří aplikovali násilně metaforu počítače na lidskou mysl, v mylném domnění, že počítač byl zbudován jako obraz lidské mysli, zatímco ve skutečnosti byl zbudován jako obraz kulturního formálního systému, a tedy celou kognitivní teorii lze zachránit jen jako teorii kulturních formálních systémů, v nichž mozek kooperuje s artefakty.<sup>333</sup>

Pyysiäinen se pokouší o jakési smíření enaktivních a komputačních přístupů. V oblasti náboženských aktivit kombinuje prvky dnes již klasických kognitivních teorií rituálu (Boyer, Whitehouse, Lawson, McCauley) s Wegnerovými teoriemi ohledně svobodné vůle a paměti, v oblasti náboženských představ řeší problém postulováním dvou relativně samostatných systémů v rámci lidské mysli. Pro A systém je typické emocionálně podbarvené, asociativní myšlení, subsymbolická úroveň (rozlišování struktur), zaměřuje se na praktické cíle (biologické dispozice), je založen na konekcionistickém paralelně distribuovaném zpracování, konstituuje „zdravý rozum“. B systém kóduje informace pomocí digitálních komputací (na základě specifikované syntaxe), inference jsou produkovány ve formě mentálních reprezentací (mentálštiny) závisí na externích paměťových zařízeních, provádí verifikace, formální analýzy atd. Zajímavé je, že klasický kognitivistický model mysli v podstatě rezervuje pro reflektivní uvažování, které však kognitivní religionisté standardního paradigmatu ve svých teoriích většinou obcházejí obloukem a soustředí se naopak na lidové (folk) uvažování, „zdravý rozum“. Hned čtyři vzájemně kooperující subsystémy, respektive formy vědomí pak postuluje Merlin Donald, který se zabývá především neoddělitelným propojením vyšších kognitivních funkcí s vědomím. Vědomí a kultura se dle něj vzájemně konstituují a kultivují. Její čtyři systémy: epizodický, mimetický, mytický a rétorický proto odpovídají třem stadiím vývoje vědomí a kultury.<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> Ibid., 362..

<sup>334</sup> Merlin Donald, „The First Hybrid Minds on Earth“, in *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, ed. Jeppe Sinding Jensen a Armin W. Geertz (Sheffield – Oakville: Equinox, 2011).

Jakkoliv jsou snahy o propojování těchto rovin chvályhodné, i nad nimi stále visí otázka, zda jsou skutečně kognitivní a „kulturní“ perspektivy vzhledem ke svým teoretickým předpokladům slučitelné.

Proč by mělo religionistům vadit, že standardní kognitivní přístupy toho umí říkat tak málo o vědomých prožitcích a zkušenostech? Kognitivní religionisté se s tímto problémem snadno vypořádají prohlášením, že náboženská zkušenost jako je setkání s posvátnem je záležitostí několika elitních náboženských profesionálů, kteří v žádném případě nepředstavují řadového věřícího docházejícího do svatyně ze zvyku a konvence, aniž by něco výjimečného zažíval.<sup>335</sup> Jenže prožitky a náboženské zkušenosti nemusí být ani jedinečné, ani nápadné ve smyslu nějakých extází, může jít o velmi běžné prožitky doprovázené například pocity klidu, vyrovnanosti, bezpečí, uspokojení ze splněné povinnosti, to ale neznamená, že jde o zanedbatelnou oblast. Navíc, vrátíme-li se k příkladu prostrace, člověk nemusí nutně zažívat pocit hlubokého vnitřního sebeodevzdání, aby význam gesta v tomto smyslu pochopil. Možná, že řadoví věřící neprožívají své náboženství tak hluboce jako Ježíš v Getsemane, nebo Buddha pod stromem osvětlení, ale rozumí jejich situaci a jsou jí nějak oslovováni, což je vidět na tom jak důležitou roli tyto události v příslušných kulturách mají. Kognitivní religionisté mohou namítnout, že porozumění situaci druhého je modulárním procesem, o němž jsou schopni mnohé vypovědět. Jenže dva lidé mohou stejně dobře porozumět příběhu z nedělního čtení a jeden z nich bude hluboce dojat a druhý hluboce znuděn, což jistě může mít vliv i na to, kdo přijde příští neděli. Jak ale vysvětlit tento rozdíl z pozice kognitivní vědy pracující s představou ve všech mozcích totožných kognitivních modulů?

### **2.8.5. Naturalizovaná fenomenologie**

Potřeba učinit za dost běžné lidské zkušenosti obsahující jáské, volní, vědomé prožitky, důraz na situovanost kognitivních procesů v těle a v prostředí a permanenci jejich vzájemného ovlivnění, vedly ke snaze zakomponovat do kognitivního výzkumu fenomenologické postupy. Již během devadesátých let tak masivně narostl počet

---

<sup>335</sup> Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, 64–67.

publikací zabývajících se tímto problémem, že se někdy mluví o nástupu nové módy v kognitivních vědách (takzvaný „consciousness boom“).<sup>336</sup>

Není pravda, že by standardní kognitivní paradigma vědomí zcela popíralo nebo ignorovalo. Naopak, náboženství považuje za vědomou racionalizaci nevědomých intuicí,<sup>337</sup> ve svých popisech se však zcela zaměřuje na subpersonální úroveň, protože oblast vědomých prožitků má tendenci vzdorovat funkcionalistickému vysvětlení.<sup>338</sup> Procesy, které by člověk nejspíše nazval kognitivními, jako je kreativní myšlení nebo vědomí a celá oblast fenomenologického výzkumu, jsou starou kognitivní psychologií téměř opomíjeny, či chápány jako pouhý epifenomén.<sup>339</sup>

Představa kognitivistické fenomenologie náboženství s sebou samozřejmě nese celou řadu problémů a pochybností. Pozornost religionistů může poutat příslib možnosti vnést prvky přírodovědeckého výzkumu do oblasti hermeneutiky. Je ale třeba se ptát, zda je něco takového principiálně možné, zda v samotném požadavku vědeckého rozumění není již obsažena kontradikce. Za druhé je otázkou, do jaké míry je takový ideál reálně uskutečnitelný a prakticky využitelný, zda by třeba skutečné porozumění jedinému privátnímu prožitku nevyžadovalo zmapování kompletní detailní historie jedincova mozku a zda by bylo možné takové porozumění v nějaké formě reprodukovat vzhledem k odlišným historiím mozků ostatních. Konečně lze také pochybovat, zda je k dosažení takového velkolepého cíle nejvhodnější právě spojení staré a pro mnohé znevážené již fenomenologické tradice s módními sice, leč nedůvěru též namnoze vzbuzujícími kognitivními přístupy. Nejsou snad oba tyto přístupy zcela protichůdné? Jak přesně má vypadat epoché - zbavení se předporozumění, u empirické vědy, která přece existenci empirických dat předpokládat musí? Husserl sám se vyjádřil, že aby fenomenolog mohl přistoupit na naturalismus, musel by přestat být filosofem.<sup>340</sup> Nicméně Husserl sám

---

<sup>336</sup> Roy et al., „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology“, 13.

<sup>337</sup> Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, 69n, 121n; Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, 69, 75.

<sup>338</sup> Arthur Still a Alan Costall, „Introduction“, in *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology.*, ed. Arthur Still a Alan Costall (New York: Harvester Wheatsheaf, 1991), 1–7.

<sup>339</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>340</sup> Dan Zahavi, „Naturalized Phenomenology“, in *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, ed. Shaun Gallagher a Daniel Schmicking (Dordrecht, New York, Heidelberg, London: Springer, 2009), 7.

postupně natolik radikálně měnil své pojetí „transcendentálního“ že Merleau-Ponty jeho pozdní koncept ztotožnil s intersubjektivitou a prohlásil za nerozlišitelný od „empirického“.<sup>341</sup> Dále je možné upozornit, že ačkoliv část Husserlových motivací byla obecnějšího, filosofického rázu, ale některé argumenty proti možnosti naturalizace opíral Husserl o konkrétní podoby tehdejší fyziky a matematiky, takže je možné je dnes revidovat.<sup>342</sup>

Konečně je třeba podotknout, že Husserl v rámci fenomenologie rozlišoval dvě roviny přístupu k vědomí, jednak transcendentální fenomenologii, jednak fenomenologickou psychologii. Fenomenologická psychologie má zkoumat vědomí nereduktivním způsobem, tedy brát perspektivu první osoby vážně, ale na rozdíl od transcendentální fenomenologie přitom setrvává v přirozeném (naturálním) postoji.<sup>343</sup>

Je také možné rozlišit dvě možnosti jak naturalizovat fenomenologii - tedy propojit ji se současnými naturalistickými přístupy k mysli. Radikálnější verze by předpokládala, že z fenomenologie se stane součást, či extenze naturalistické vědy o mysli (kognitivní vědy). Jemnější verze by doufala ve smysluplnou, produktivní výměnu poznatků.<sup>344</sup> V obou případech je samozřejmě třeba ujistit se, že proti sobě nestojí, žádné vzájemně se vylučující teoretické závazky.

Z tohoto úhlu pohledu je možné rozlišit epistemologickou a ontologickou naturalizaci,<sup>345</sup> problematika je analogická té, kterou jsme zmiňovali v souvislosti s redukcionismem.

Zajímavým, někdy opomíjeným faktem je, že pojem neurofenomenologie použil ve velmi podobném významu již dříve Charles D. Laughlin. Přestože Varela na Laughlina neodkazuje a je běžně uváděn jako ten, kdo pojem neurfenomenologie zavedl, Laughlin na svých stránkách uvádí, že Varela byl s jeho prací obeznámen a koncem 80. let si s ním

---

<sup>341</sup> Ibid., 16.

<sup>342</sup> Roy et al., „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology“, 41n.

<sup>343</sup> Zahavi, „Naturalized Phenomenology“, 10.

<sup>344</sup> Ibid., 14.

<sup>345</sup> Roy et al., „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology“, 44.

o jeho konceptu neurofenomenologie dopisoval.<sup>346</sup> Laughlin svůj přístup označovaný někdy jako biogenetický strukturalismus charakterizuje jako nedualistický při modelování mysli a těla, a současně neredukcionistický v pozitivistickém slova smyslu. Zavádí rovněž pojem *neurognosis* pro základní, vrozené formy poznání vyplývající z výchozího uspořádání nervového systému.<sup>347</sup>

Varela se domníval, že fenomenologické poznatky ohledně struktury zkušenosti a data nashromážděná kognitivní vědou jsou vůči sobě ve vztahu vzájemného omezení.<sup>348</sup> Výzkum by měl podle něj zahrnovat cirkulaci dat z pozice první a třetí osoby. Introspektivní data získaná rozhovory s trénovanými probandy spolu se záznamy jejich mozkové aktivity tak mohou tvořit základ pro přesnější kvantifikaci dat z reprezentativního vzorku, kde typický výsledek spolu s typickou mozkovou aktivitou naznačuje typický fenomenální charakter zkušenosti.<sup>349</sup> Metody zobrazování mozku tak rozhodně neobcházejí, ani nenahrazují jazykovou komunikaci, mají pouze určit korelaci mezi určitými neurálními procesy a určitými verbalizacemi zkušenosti.<sup>350</sup> Je-li během experimentu mozek stimulován, nedochází k této stimulaci ve chvíli, kdy je mozek ve stavu suspenze, ale je zapojen do kognitivní aktivity a následná reakce na experimentální stimul je spoluformována touto probíhající aktivitou.<sup>351</sup> Pakliže tento průběžný stav nebyl pečlivě monitorován, část reakce zůstává nepochopena a je vyloučena z experimentu jako nesmyslný šum. Tým neurofenomenologů tedy vycvičil skupinu osob opakovaným

---

<sup>346</sup> Charles D. Laughlin, „Neurophenomenology“, b.r.,

<https://sites.google.com/site/biogeneticstructuralism/home/neurophenomenology>.

<sup>347</sup> Charles D. Laughlin, „The Cycle of Meaning: Some Methodological Implications of Biogenetic Structural Theory“, in *Anthropology of Religion: A Handbook*, ed. Stephen D. Glazier (Westport: Greenwood Press, 1997), 472.

<sup>348</sup> Varela, „Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem“.

<sup>349</sup> Pro základní orientaci v češtině: Marek Petrů, „Neurofenomenologie a autoexperiment: Je možná věda v první osobě?“, 2007, <http://www.adiktologie.cz/en/articles/download/934/Petru-Neurofenomenologie-a-autoexperiment-Je-mozna-veda-v-prvni-osobe-pdf>.

<sup>350</sup> Antonie Lutz et al., „Guiding the Study of Brain Dynamics using first-person Data: Synchrony Patterns Correlate with on-going conscious States During a simple visual Task“, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 99, č. 3 (5. únor 2002): 1586–91.

<sup>351</sup> Ibid.

prováděním zrakového úkonu (vyvolání trojrozměrné iluze na autostereogramu), pokládáním otevřených otázek atd. Tyto „fenomenologicky trénované subjekty“ pak využili k získání verbálních reportů o stavu připravenosti, pozornosti během testu. Zároveň jim monitorovali mozkovou aktivitu. Výsledkem byl vznik několika klusterů, kdy typický verbální report odpovídal typické mozkové aktivitě. Experiment potvrdil předpoklad, že specifický kognitivní kontext, popsaný subjekty v jejich verbálních reportech jako specifický stav/prožitek, se projeví jako určitá dynamická neurální signatura na EEG předcházející stimulu a že tato specifická signatura bude dále předurčovat vývoj encefalografu po stimulu a příslušnou behaviorální odezvu. Data, která byla původně vyloučena jako nesrozumitelný šum, tak byla využita k získání přesnějšího, diferencovanějšího výsledku.<sup>352</sup>

Takováto spojení na úrovni metodologie jsou tedy evidentně možná a potenciálně plodná, dalším příkladem může být třeba tzv. *front-loaded fenomenologie* (kde je fenomenologická analýza prováděna předem a ovlivňuje design experimentu).<sup>353</sup> Mají-li však tyto výzkumy ústít v nějaké obecnější teoretické poznatky, je třeba hledat takové pojetí mysli, v rámci něhož bude možné takové výsledky interpretovat a zobecňovat. Jaká přesně je role prožitku soustředěnosti/připravenosti ve výše popsaném procesu? Jde o průvodní jev určité neurologické aktivity nebo o původce této aktivity? Za korelacemi je třeba hledat kauzální souvislosti, aby se z pozorování stala vysvětlení. Je tedy na čase podívat se podrobněji na problémy spojenými s kauzálním vysvětlováním mentálních stavů.

---

<sup>352</sup> Ibid.

<sup>353</sup> Shaun Gallagher, „Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science“, in *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, ed. Shaun Gallagher a Daniel Schmicking (Dordrecht, New York, Heidelberg, London: Springer, 2009), 26–29.

### 3. Mysl a význam

V této kapitole se pustíme do odvážnější části naší argumentace, od prosté kritiky přejdeme k pokusu o diagnostiku. Pokusíme se ukázat, jak kritizované jednostrannosti kognitivních přístupů v religionistice pramení z jejich pojetí mysli a významu, ale také, jak jsou k tomuto pojetí do jisté míry nuceni ještě základnějšími předpoklady, skrytými v základních konceptech západní vědecko-filosofické tradice. Ačkoliv se v průběhu kapitoly ještě jednou vrátíme ke kritice kognitivní religionistiky, budeme se nyní od religionistického diskursu spíše vzdalovat, abychom dospěli k obecnějším problémům v jeho pozadí, o jejichž formulaci se pokouší především filosofie mysli.

#### 3. 1. Mysl a mozek

Abychom mohli zvážit, zda je projekt naturalizované fenomenologie vnitřně bezrozporný, musíme se nejprve podrobněji podívat na vztah mysli a co nejpřesněji identifikovat bod, kde se fenomenologické a přírodovědecké přístupy setkávají.

Vzhledem ke konceptuálnímu zmatku v této oblasti, začněme od základu. Člověk má tělo a mysl. Obecně se má, či alespoň mívávalo za to, že jde o dvě velmi odlišné věci, řídící se velmi odlišnými principy. Tělo se například pohybuje podle zákonů fyziky, kdežto mysl dospívá ke svým závěrům podle zákonů logiky (v lepším případě). Zároveň se má za to, že když si mysl usmyslí, tělo se hne. Z toho pramení otázka, jak spolu mysl a tělo kooperují, když se řídí odlišnými principy a zdánlivě jde o jsoucna zcela jiného typu. Tuto otázku zná snad každý, je tak známá a zprofanovaná, že z toho nejspíš vzniká kolektivní iluze, že už byla dávno zodpovězena. Nebyla. Problém trvá nevyřešen.

##### 3.1.1. Alternativy karteziánského dualismu

Spojení mezi myslí a mozkiem zůstává jedním z nejzávažnějších a nejobtížnějších problémů vědeckých přístupů k mysli. Klasický karteziánský dualismus má své všeobecně známé problémy a bez opory v teologii se zdá neudržitelný. Existuje pak celá řada dalších pokusů o řešení tohoto problému, pro něž se ujala celá řada ismů - epiphenomenalismus, logický pozitivismus, interakcionismus, behaviorismus, logický

behaviourismus, teorie identity, různé formy funkcionalismu, anomální monismus nové mysteriánství...

V souladu s fyzikalismem je pojetí epifenomenalistické, které již v devatenáctém století formuloval Thomas Huxley. Podle tohoto pojetí mentální stavy sice doprovázejí fyzikální procesy v mozku, ale nemají žádný kauzální účinek. Největším problémem této teorie není ani tak popření kauzality ve směru mysl - mozek (které s sebou nese kontra-intuitivní důsledek, že svobodná vůle je iluzorní), ale především nutnost popřít také „mysl-mysl“ kauzalitu. Je-li myšlenka projevem fyzického stavu, který však nemůže být navozen myšlenkou, pak žádná myšlenka nenavozuje žádnou myšlenku, jednotlivé mentální stavy spolu vzájemně nesouvisí, leda tak, že jsou to stavy spojené s fyzikálními stavy, které po sobě následují.<sup>354</sup> To ovšem také znamená, že pokud Huxley tvrdí, že epifenomenalismus je pravdivý a my s ním souhlasíme, ani on, ani my tak nečiníme z rozumných a logických důvodů nebo kvůli kvalitám jeho teorie, nýbrž proto, že náš mozek se právě nachází v příslušném fyzikálním stavu (k němuž jej opět vedly jen jiné fyzikální stavy). Taková sebe-popírající teorie v důsledku znamená nemožnost vědy.

Jak pregnantně vystihl již John Eccles, naprosté popření rozumových důvodů by bylo zcela sebezničující. Kdyby chtěl někdo tvrdit, že lidé se vůbec neřídí rozumnými důvody, prohlásil by tím zároveň, že tento svůj názor nezastává z žádného rozumného důvodu. Eccles, který byl přesvědčen, že fyzikalistický determinismus nevyhnutelně vede k sémantickému epifenomenalismu, raději zvolil dualistický interakcionalismus.<sup>355</sup>

Interakcionismus, který krom Ecclese zastával i Karl Popper, má nejbližší klasickému karteziánskému pojetí. Pánové se sice do jisté míry zbavili substanciální terminologie, nikoliv však logických obtíží, které z jejich tvrzení, že mysl ovlivňuje mozkové procesy, vyplývá. Eccles se otázce, jak může neprostorová entita pohybovat prostorovým tělesem, pokouší vyhnout hypotézou že vůle, nebo vliv mysli, samy mají časoprostorový charakter. Ve skutečnosti tím problém jen alokuje. Jak může mentální entita mít časoprostorový charakter, již neřeší. Je zřejmé, že interakcionalismus vede k přesvědčení, že fyzikální zákony nejsou kompletní, tedy že v materiálním světě se odehrávají procesy, které se jimi

---

<sup>354</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 1338n.

<sup>355</sup> Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 109.

nedají vyčerpávajícím způsobem popsat, což je tvrzení pro mnohé kontroverzní ba nepřijatelné.<sup>356</sup>

Logický pozitivismus se pokusil s problémem vyrovnat tak, že zcela popřel oprávněnost otázky. Rozdíl mezi fyzikálním a mentálním uplatňujeme na objekty, které jsou logickými konstrukcemi z našich smyslových vjemů. Je však omyl, vztahujeme-li jej i na samotné obsahy těchto vjemů. Tak jako u jiných metafyzických záhad i zde tedy logický pozitivismus soudil, že jde v jádru o lingvistický problém (struktura jazyka umožňuje formulovat gramaticky správné věty, které jsou však z hlediska logiky nesmyslné).<sup>357</sup>

Blízký příbuzný klasického logického pozitivismu je Rylův logický behaviorismus. Na druhé straně je tento přístup překvapivě blízký i některým pozdějším kognitivním přístupům, explicitně se k němu odkazuje třeba Daniel Dennett. Stručně řečeno, významem výrazů popisujících mentální stavy jsou podle Ryla dispozice organismů k určitému chování (v logice se hovoří o potencích). Ryleova elegantní teorie však ztrácela na eleganci a dostávala se do neřešitelných obtíží, když došlo na složitější řetězení ze sebe navzájem vyplývajících mentálních stavů, což je ovšem v psychologii případ dosti běžný. Navíc Ryleovo pojetí nechávalo do jisté míry stranou běžně prožívanou zkušenost, v níž mentální procesy zakoušíme jako aktuální stavy.<sup>358</sup>

Dalším velmi radikálním pokusem o řešení dualistického problému bylo tvrzení, že mysl a mozek nejsou kauzálně nikterak propojeny, nýbrž že jsou jedna a tatáž entita, pouze nahlížená z různých perspektiv. Poprvé tuto teorii představil Ullin Place. Každému typu mentálního stavu podle něj odpovídal typ fyzického stavu (type-type identita). Krom toho, že se tato teorie potýkala s podobnými problémy jako eliminativismus, tezi o typové identitě se nepodařilo empiricky prokázat a bylo poměrně snadné hledat proti ní logické argumenty. Wittgenstein například poznamenal, že pokud by teorie typové identity platila, bylo by možné například chirurgickým zákrokem vyvolat náhlou myšlenku

---

<sup>356</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 1338.

<sup>357</sup> *Ibid.*, 1339.

<sup>358</sup> *Ibid.*, 1341n.

„nezapomněl jsem dát lahve od mléka za dveře?“ i v člověku žijícím v kultuře, kde ráno nechodí mlékaři.<sup>359</sup>

Jako méně radikální bývá vnímána teorie token-token identity (tedy supervenience bez souměrných nomických vztahů - každému mentálnímu stavu odpovídá fyzický stav, ale není tomu tak, že by určitému typu mentálních stavů odpovídal určitý typ fyzických stavů). Klasický středový postoj staví na token-token identitě spolu s dualismem vlastností (jedna fyzikální událost má vlastnosti, které jsou jak fyzikální tak mentální). Co se různých jemnějších, nesubstanciálních forem dualismu týče, situace se jeví komplikovaná, protože pojem dualismus se v současné diskuzi o kognitivních přístupech používá v mnoha často nedostatečně specifikovaných významech a označit nějaký přístup jako dualistický zpravidla implikuje negativní hodnocení. Noam Chomsky při obhajobě modulárního pojetí vykreslil empirismus coby neoprávněně dualistický, kognitivismus v jeho pohledu překonává tradiční metodický dualismus. Naopak stoupenci některých novějších kognitivních a ekologických teorií vnímají jako dualistické právě klasické kognitivistické paradigma, protože nebere v potaz vtělesněnost mysli a předpokládá možnost jejího fungování na libovolném typu hardwaru.<sup>360</sup> Varela, Lakoff a další představitelé "nového" kognitivního paradigmatu se staví k problému dualismu tak, že sice kladou důraz na přístupy z pozice první osoby a zdůrazňují neredukovatelnost zkušenosti, zároveň však odmítají jak substanciální dualismus tak „rezignovanost“ nových mysteriánů.<sup>361</sup>

Na konci čtyřicátých let vstoupil do diskuze Alan Turing s přístupem, který byl v jádru velmi odlišný od dosud zmiňovaných. Turing nejevil přílišný zájem o metafyzický problém mysli a těla. Byl přesvědčen, že myšlenky jsou ve své podstatě formálně-komputační. Navrhl zaměřit se na analogii mezi myslí a počítačem, přičemž prohlásil, že počítače mohou být užitečné pro přemýšlení o myšlení, pokud se zaměříme na matematickou analýzu funkce.<sup>362</sup> Spolu s metafyzickými debatami odmítl Turing i substanciální definici myšlení a stroje, namísto toho navrhl pragmatické kritérium, slavnou imitační hru neboli

---

<sup>359</sup> Ibid., 1345.

<sup>360</sup> Still a Costall, „Introduction“, 8n.

<sup>361</sup> Varela, „Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem“.

<sup>362</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 1347.

Turingův test. Bez ohledu na to, jak přesně definujeme myšlení, pokud počítače dokáží přesvědčit lidi, že myslí, pak není důvod jim takové označení upírat.<sup>363</sup> Navzdory Turingově snaze vyhnout se bezbřehým filosofickým debatám a pokusům o definici, reakce na jeho články postupně vytvořily téměř samostatný podbor v rámci filosofie mysli. Především ale předznamenaly počítačně-funkcionalistické pojetí mysli, které se později stalo v rámci kognitivních přístupů mainstreamem a které v mnoha ohledech ovlivnilo i počátky kognitivní religionistiky, i když už ne ve své „klasické“ formě.

Již sám Turing, a též někteří z jeho prvních kritiků, si byli vědomi hlavních problémů tohoto přístupu. Mays již v roce 1952 napsal: „Transformace formule podle fixního souboru logických pravidel není dostatečným kriteriem myšlení. Dokud výsledná formule nebo struktura symbolů není znovu-přeložena v termínech jejich referentů, transformace zůstává řadou znaků postrádajících význam. Potřebujeme lidskou inteligenci, aby naprogramovala stroj a interpretovala výsledky...“<sup>364</sup> O třicet let později proslul John Searle přesně tímž argumentem, formulovaným v lingvistických termínech: počítačové programy mají „pouze syntax bez sémantiky“, který podpořil svým slavným myšlenkovým experimentem s čínským pokojem (člověk, který neumí čínsky, sedí v pokoji, do něhož jsou mu vhažovány dotazy v čínštině, má k dispozici odpovědi v čínštině a návod podle kterého dokáže k dotazu přiřadit správnou odpověď, takže zvenku se zdá, že uvnitř sedí Číňan, ve skutečnosti ale uvnitř pokoje k žádnému rozumění významům nedochází). Druhá kritická linie pak spočívá v pochybnosti, že komputace je skutečně to, co v mozku probíhá, případně, že takové tvrzení vypovídá něco podstatného o lidské mysli. Oběma těmito argumentům se budeme ještě věnovat.

Funkcionalismus definoval na počátku 60. let Hilary Putnam, nesmírně inspirativní myslitel s velkou intelektuální odvahou, která mu umožnila několikrát během kariéry zásadně revidovat svá stanoviska a takřkajíc „změnit argumentační tábor“. Každopádně v té době byl přesvědčen, že funkční organizace člověka nebo stroje (strategie řešení

---

<sup>363</sup> srov.: *ibid.*, 1351.

<sup>364</sup> „The transformation of formulae according to a fixed set of logical rules, is not, however, a sufficient criterion of thinking. Unless the resultant formulae or patterns of symbols are retranslated in terms of their referents, the transformation remains a meaningless array of marks. [We need a human] intelligence to programme the machine and interpret the end-result . . .” Mays 1952, citováno z: *ibid.*, 1350.

problémů, myšlení) může být popsána v termínech sekvencí mentálních, nebo logických stavů (a doprovodných verbalizací) bez reference k fyzikální realizaci těchto stavů.<sup>365</sup> Otázkou vztahu mezi mozkiem a myslí nemá podle Putnama cenu se zabývat, protože ať už by byla odpověď jakákoliv, neměla by žádný vliv na naše porozumění lidské mysli.<sup>366</sup>

Jako významné filosofické představitele funkcionalismu uvádí Boden Fodora, Dennetta, Paula a Patricii Churchland a Andyho Clarka.

Je pozoruhodné, že Churchlandovi dospěli k materialistickému eliminativismu, tedy k razantnímu popření subjektivity. Dennett, jakkoliv se této „nálepce“ brání, je jim se svou dekonstrukcí vědomí a popíráním qualií velmi blízko. Fodor, který se drží přesvědčení, že vědecká psychologie v souladu se zdravým rozumem je principiálně možná, dospěl k velmi kontraintuitivnímu a svéráznému konceptu vrozeného „jazyka myslí“ a v otázkách souvisejících s vědomím, postupně rezignoval na počítačové řešení.<sup>367</sup> Clark se stal propagátorem vtělesněných přístupů. I z toho je patrné, jak problematické je zapojení vědomí a významu do funkcionalistického obrazu myslí. Vědomí je ale podstatným rysem myslí, a tak se zdá, že funkcionalismus je nekompetentní k řešení obou hlavních problémů, které sliboval vyřešit.

Již na počátku 60 let Lucas formuloval argument proti tezi, že mysl je Turingův stroj, založený na Gödelově principu neurčitosti (argument postupně revidoval a zpracovával do něj kritické poznámky).<sup>368</sup> Jedním z podstatných rysů myslí, kterými Lucas při formulaci argumentu operoval, byla schopnost reprezentovat své vlastní reprezentace a opět tyto reprezentace reprezentací, ve zdánlivě nekonečném regresu, aniž by se však vytvářela potenciálně nekonečná řada nových instancí „Já“. Tedy v zásadě vědomý charakter našich kognicí. Stejně tak další slavný argument „filosofické zombie“, tedy bytosti, která se chová jako člověk, ale nemá žádné subjektivně prožívané stavy, míří na nedostatečnou konceptualizaci vědomí ve funkcionalistických přístupech. Zajímavá je

---

<sup>365</sup> Ibid., 1360.

<sup>366</sup> Hilary Putnam, „Minds and Machines“, in *Dimensions of Mind: A Symposium*, ed. Sidney Hook (New York: New York University Press, 1960), 175.

<sup>367</sup> Boden, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*, 370–73.

<sup>368</sup> John R. Lucas, „Minds, Machines and Gödel: a Retrospect“, *Ethics & Politics*, č. 1 (2003).

také odpověď Dennetta na tento argument, která spočívá v popření možnosti takové hypotetické bytosti.

### 3.1.2. Neurologie, kognitivní věda a vědomí

Pro lepší představu o tom, jak se kognitivní vědy vyrovnávají s problémem vědomí, stručně představme některé kognitivní a neurobiologické teorie vědomí.

Pro konkrétní teorie vědomí je důležité přesné rozlišení, v jakém významu je slovo vědomí užíváno. Možných pojetí vědomí je samozřejmě celá řada.

J-C Smith uvádí dva významy zásadní pro diskuzi v rámci filosofie mysli: vědomí ohledně vlastních mentálních operací, reprezentované koncepty a přesvědčeními týkajícími se vlastních mentálních operací (tento význam navozuje problematiku introspekce a autority první osoby) a vědomí jako „syrové“ cítění vlastní intencionální existence (tento význam se týká problematiky qualií).<sup>369</sup>

Výzkum neurálních korelátů vědomí je zásadní pro současný rozkvět vědeckého výzkumu vědomí.<sup>370</sup> Hovoříme-li o celkovém stavu „bytí při vědomí“, označovaném někdy pro lepší přesnost jako bytostné vědomí (creature consciousness), lze konstatovat poměrně širokou názorovou shodu, že neurální koreláty stavu bdělosti a bytostného vědomí se nachází, nebo nějakým způsobem týkají thalamu, neboli hrbolu mezi mozkového.<sup>371</sup> Komplikovanější je situace týkající se specifických stavů vědomí včetně konkrétních prožitků, respektive obsahů vědomí.<sup>372</sup> Protože se běžně nepředpokládá, že by konkrétní neurální stav byl zároveň dostatečnou i nezbytnou podmínkou pro konkrétní obsah vědomí, hledá se minimální dostatečný korelát pro příslušný obsah vědomí (za určitých podmínek).<sup>373</sup> Pro přesné určení neurálního korelátu je samozřejmě nutné co nejpřesnější určení konkrétního obsahu vědomí, čehož krom

---

<sup>369</sup> J-C Smith, „Introduction: Problems at the Roots“, in *Historical Foundations of Cognitive Science*, ed. J-C Smith (Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers, 1991), xii.

<sup>370</sup> David J. Chalmers, „What Is a Neural Correlate of Consciousness?“, in *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*, ed. Thomas Metzinger (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2000), 17.

<sup>371</sup> Ibid., 18.

<sup>372</sup> Ibid., 18, 34.

<sup>373</sup> Ibid., 24n.

kontrolovaných laboratorních podmínek může být docíleno sledováním nepřímých behaviorálních kritérií anebo získáváním fenomenologických dat (reporty z pozice první osoby).<sup>374</sup>

Neurologické teorie vědomí se v zásadě pokoušejí sladit poznatky ohledně neurálních korelátů vědomí s kognitivními modely. V ideálním případě by tedy měly mít jakousi přemostující úlohu.

Někdy je zvykem rozdělovat teorie na globalistické a lokální podle toho, zda předpokládají, že koreláty vědomí jsou v mozku lokalizovány, nebo spíše rozprostřeny po různých jeho částech. Pro upřesnění je třeba dodat, že i takzvané „lokální“ teorie vědomí jsou vlastně v celku globalistické. Například Zekiho teorie mikrovědomí, předpokládá, že vědomí se skládá z mnoha mikrovědomí, lokalizovaných v různých částech mozku.

Asi nejznámější je teorie globálního pracovního prostoru navržená Bernardem J. Baarsem. Tato teorie pracuje s metaforou jeviště a zákulisí. Funkcí vědomí (jeviště) je učinit výsledky určitých zákulisních (introspekci nedostupných) procesů globálně dostupné řadě dalších kognitivních modulů. Vědomí je tedy připisována integrativní role, což odpovídá jeho asociaci s integrativními kognitivními procesy jako je směřování pozornosti, rozhodování a volba akce.<sup>375</sup>

Protichůdná je Dennettova teorie mnohočetných náčrtků (multiple drafts). Podle této teorie různé oblasti mozku paralelně produkují různé výsledky, které nejsou integrovány v nějakém centru, ale na čas některý z nich převáží a stane se určujícím pro další aktivitu. Představa nepřerušného lineárního toku vědomí je zpětně konstruovanou narativní iluzí.<sup>376</sup>

Eldemanova teorie dynamického jádra je založena na zjištění, že za použití určitých zobrazovacích technik se mozková aktivita podobá plameni nepravidelně šlehajícímu do různých částí mozku ze svého kontinuálně aktivního středu v thalamu (hrbolu mezimozkovém).<sup>377</sup> Podstatné je, že tento obraz mozkové aktivity je konzistentní s

---

<sup>374</sup> Ibid., 34.

<sup>375</sup> Bernard J. Baars, *A cognitive Theory of Consciousness* (New York: Cambridge University Press, 1988).

<sup>376</sup> Cerbone, *Understanding Phenomenology*, 163.

<sup>377</sup> Anil K. Seth a Bernard J. Baars, „Neural Darwinism and consciousness“, *Consciousness and Cognition* 14 (2005): 140–68.

představou vědomí jako integrující instance, a tedy může být chápán jako indicie směřující proti teoriím, které, mimo jiné s odvoláním na nejasnou lokalizovanost vědomých korelátů, dekonstruovaly vědomí jako pojem, pod nímž se ve skutečnosti skrývá celá řada různých samostatných procesů (například právě Dennettova teorie „mnohočetných náčrtků“). Zajímavý pokus o propojení neurologické a kognitivní, potažmo sémantické roviny představuje projekt Beňuškové, která dává teorii dynamického jádra do souvislosti s teorií konceptuálních prostorů (viz níže), kdy v podstatě význam určitého vědomého stavu navrhuje mapovat jako vektor s bodem 0 v oblasti thalamu, jehož šipky směřují ve směru „plamenů“, přičemž konceptuální prostor odpovídá tematicky typu informace, kterou cílové oblasti mozku zpracovávají.<sup>378</sup>

V této souvislosti je ještě třeba zmínit problematiku „kvantového vědomí“. Existuje poměrně velké množství literatury, převážně pochybné vědecké kvality, ale zasahující i do seriózní vědecké diskuze, které se snaží psycho-fyzický problém řešit více či méně adresnými poukazy na nedeterministické procesy kvantové fyziky. Protože psycho-fyzický problém závisí na deterministickém pojetí přírodních procesů, objev kvantové fyziky vzbuzuje naděje na možnost smíření kauzality a psychické efektivity. V závěrečné kapitole se k této myšlence vrátím, protože se domnívám, že objevy kvantové fyziky skutečně mohou vést k diferencovanější koncepci kauzality, která by eventuelně mohla vyřešit i některé zdánlivě neřešitelné konceptuální rozpory týkající se mimo jiné psychofyzického problému. To je ale zcela odlišný problém. Tak jako newtonovská a relativistická fyzika přinesla řadu nových, nesmírně plodných konceptů do dobové filosofie, tak jistě i domyšlení konceptuálních souvislostí současných interpretací kvantové fyziky stimuluje rozvoj našich vědeckých a filosofických konceptů. Na druhé straně stejně jako teorie relativity byla překroucena do úpadkového hodnotového relativismu, je kvantová fyzika zneužívána antivědeckými hnutími „ezoteriků“ jako výmluva pro vědeckou nestoudnost jejich tezí. Neurální úroveň je na hony vzdálena úrovni elementárních částic, na níž dochází ke kvantovým procesům. Existují sice případy, kdy je možné vliv kvantových procesů zaznamenat na „newtonovské“ úrovni (například v případě supravodičů), ale v mozku žádné takové procesy dokázány nejsou a jejich objev

---

<sup>378</sup> Ľubica Beňušková, „Kde sa jazyk stretáva s vedomím“, in *Jazyk a kognícia*, ed. Ján Rybár, Vladimír Kvasnička, a Igor Farkaš (Bratislava: Kaligram, 2005), 235–61.

je považován za vysoce nepravděpodobný. Ačkoliv jsem věnoval nějaký čas základní rešerši ohledně teorií kvantové fyziky a jejich interpretací, nejsem fyzik a nebyl jsem tedy schopen tuto problematiku posoudit. Dominik Miketa, který právě dokončoval v Oxfordu doktorát z filosofické interpretace kvantové teorie, byl nicméně tak laskav, že mi věnoval krátkou konzultaci a možnost vlivu kvantových procesů na vědomí v podstatě vyloučil. Vzhledem k hustotě fyzikálního prostředí v neuronech, dekoherují veškeré superpozice dříve, než by se mohly jakkoliv projevit na úrovni běžné fyziky.<sup>379</sup>

### 3.1.3. Analýza problému mentální kauzace (dle Kima)

Podle Jaegwona Kima leží v jádru diskuzí o vztahu mysli a těla dva úzce související problémy: problém mentální kauzace a problém vědomí. Problém mentální kauzace lze vyjádřit otázkou: Jak může mysl mít kauzální vliv ve světě, který je ve své podstatě fyzikální? A problém vědomí lze vyjádřit otázkou: Jak může být něco jako vědomí ve světě, který se skládá pouze z částic hmoty rozmístěných v prostoru?<sup>380</sup>

Sledujme nyní chvíli jeho argumentaci, protože nám pomůže zmapovat bod, který považujeme za skutečné jádro celé problematiky. Kim, coby „umírněný obhájce fyzikalismu“ upozorňuje, že opuštění kartesiánského substanciálního pojetí mysli nevyřešilo problém mentální kauzace (který Descartes nedokázal vyřešit a mnozí jeho následovníci jej řešili popřením existence mentální kauzace).<sup>381</sup> Závažnost problému mentální kauzace oceníme, uvědomíme-li si, že neběží jen o vztah mysli a těla v běžném pojetí (např. od myšlenky k pohybu rukou), ale také o vztah mysli a mysli, tedy o možnost myšlení jako takovou.

Kim odmítá odpovědi některých kolegů, že vědomí a kvalia jsou iluzorní fikcí špatné filosofie jak tvrdí Dennett, Gerges Rey nebo James Tuedio.<sup>382</sup> Vyhraňuje se také proti metodologickému epifenomenalismu, který dle jeho mínění stále převládá v kognitivní vědě. Ale zdůrazňuje, že jako vědci musíme stát na pozici, kterou nazývá „minimálním

---

<sup>379</sup> Christof Koch a Klaus Hepp, „Quantum Mechanics in the Brain“, *Nature*, č. 440 (2006): 611.

<sup>380</sup> Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*.

<sup>381</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>382</sup> Daniel C. Dennett, „Quining Qualia“, in *Consciousness in Modern Science*, ed. Anthony J. Marcel a Edoardo Bisiach (Oxford: Clarendon, 1988).

fyzikalismem“, který ztotožňuje s principem psycho-fyzické supervenience, jakožto možná ne dostatečnou, ale minimální podmínkou pro to, abychom se nedostali do rozporu se základními poznatky fyziky.<sup>383</sup>

Shrňme si nejprve základní principy vyplývající z běžného pojetí kauzality. Dle principu kauzální uzavřenosti fyzikálních systému platí, že pokud má fyzikální událost příčinu, pak má fyzikální příčinu.<sup>384</sup> Z toho plyne, že fyzikální příčiny ve fyzikálním vesmíru poskytují dostatečné vysvětlení všech fyzikálních událostí. Fyzický svět je soběstačný, kauzálně uzavřený systém. Další zásadou, je princip kauzální exkluze. Pokud má nějaká událost  $u$  dostatečnou příčinu  $p$ , pak žádná událost odlišná od  $p$  nemůže být příčinou události  $u$ .<sup>385</sup> Jinými slovy, každá událost má právě jednu dostatečnou příčinu. Povšimněme si, že tento princip je neutrální ohledně fyzikalit příčin.<sup>386</sup>

Kim pak formuluje základní problém jakékoliv minimálně fyzikalistické teorie supervenience následujícím způsobem: předpokládejme, že projevení se mentální vlastnosti  $M$ , je příčinou projevení se další mentální vlastnosti  $M^*$  (tyto projevy chápeme jako události, mentální projevy jsou tedy mentální události a obdobně je tomu v případě fyzických vlastností a událostí). Potud nejsme nijak v rozporu s principem kauzální uzavřenosti. Nicméně princip psycho-fyzické supervenience říká, že k projevení mentální vlastnosti  $M^*$  dojde díky tomu, že se projeví jedna z fyzikálních vlastností, na kterých  $M^*$  supervenuje. Nazvěme tuto vlastnost fyzikální bázovou vlastností  $F^*$ .  $M^*$  je plně závislá na  $F^*$  a je generována skrze  $F^*$ . Podle principu kauzální exkluze je  $F^*$  dostatečnou a tudíž jedinou skutečnou příčinou  $M^*$ . Protože ale platí princip kauzální uzavřenosti fyzikálních systémů,  $M$  nemůže být příčinou  $F^*$ . Tím se ale ztrácí jakákoliv přímá kauzální spojitost mezi  $M$  a  $M^*$ . Zdá se, že jediný způsob jak stanovit kauzalitu a dodržet oba zmíněné

---

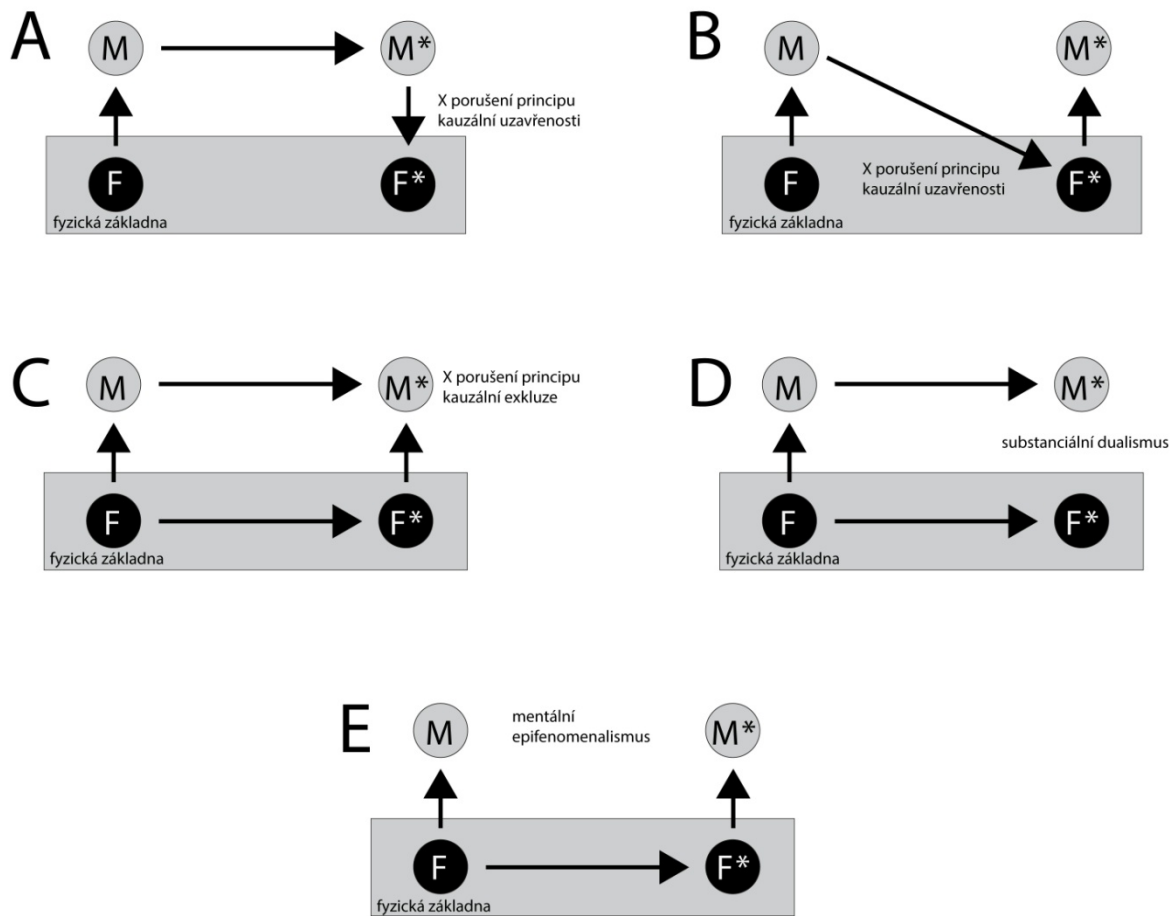
<sup>383</sup> Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 13.

<sup>384</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>385</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>386</sup> Ponecháváme stranou variantu, že jedna událost má dvě dostatečné příčiny působící současně, taková varianta by stěží vyřešila problém mentální kauzace, jednak je napadnutelná pro nedostatečné rozlišování různých typů událostí, ale hlavně v případě takové „pře-určené“ události by mentální příčina byla postradatelná, tedy byla by opět „epifenomenem“.

principy je následující: F je příčinou M a zároveň je příčinou F\*. F\* je příčinou M\*. Pro názornost připojuji schematickou vizualizaci (tabulka 02).



Tabulka 02 - schéma superveniencie dle Kima<sup>387</sup>

Kauzální spojitost je na ilustraci vyjádřena šipkou. Jednotlivé projevy vlastností jsou představovány kroužky. Princip kauzální uzavřenosti si lze představit jako jednoduché pravidlo, že žádná šipka nesmí mířit zvnějšku dovnitř šedého čtverečku či ještě jednodušeji, žádná šipka nesmí ukazovat dolů. Princip kauzální exkluze si lze zas představit jako pravidlo, že k žádnému kolečku nemohou mířit dvě šipky najednou. Varianta A přibližně představuje intuitivní pohled, na souvislost fyzických a mentálních procesů. Mysl zaznamená nějakou fyzickou událost a reaguje na ni. Přirozeně uvažujeme a hovoříme jako bychom předpokládali, že platí varianta A. Na mou sítnici se promítne květina (F) vidím květinu M, zatoužím po ni M\*, natáhnu po ni ruku F\* (ve skutečnosti by

<sup>387</sup> volně a rozvínutě dle zobrazení 1. v Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 45.

při snaze o přesnost bylo třeba takový průběh událostí zakreslit jako mnohem složitější schéma zahrnující šikmé šipky a více událostí, jak vysvětlíme níže). Varianta A má ale z hlediska „minimálního fyzikalismu“ hned dva problémy. Jeden problém se týká supervenience. Nechceme-li připustit substanciální dualismus, pak je třeba chápat mentální procesy jako určité specifické vlastnosti fyzických entit. Není dost dobře představitelné, aby došlo ke změně na mentální úrovni, aniž by došlo ke změně na fyzické úrovni. Jinými slovy, protože mentální stavy nemají vlastní substanci, jediný způsob jak může M způsobit M\* je, že způsobí F\* na němž M\* supervenuje. Varianta B tedy představuje řešení tohoto problému a spolu s variantou C jsou jakýmsi ideálními formami supervenience, kterou by jistě uvítali všichni, kdo nechtějí opustit minimální fyzikalismus (a stát se tak v očích svých kolegů blouznivými pavědci) a zároveň odmítají radikální konsekvence mentálního epifenomenalismu. Varianta B ale sdílí s variantou A druhý, dosud neadresovaný problém a tím jsou šipky mířící dolů. Obě varianty postulují nefyzikální příčiny fyzických událostí, což je v rozporu se zásadou kauzální uzavřenosti. Varianta C tento problém řeší a stále zachovává kauzální působnost mentálních stavů. Fyzické události mají své fyzické příčiny a mentální události své mentální příčiny, přičemž mentální události navíc supervenují na fyzických událostech. Toto schéma je blízké Davidsonovu anomálnímu monismu. Problém, tohoto schématu (a dle některých kritiků i Davidsonovy teorie) spočívá v porušení principu kauzální exkluze (k M\* vedou dvě šipky). Z toho také plyne obecnější pravidlo, které Kim nazývá Edvardsovskou zásadou, že vertikální determinace je v rozporu s horizontální kauzací.<sup>388</sup> Pokud bychom vertikální šipky považovali za běžné kauzální vztahy, teoreticky by bylo možné zkusit odebrat právě tuto vertikální šipku mezi F\* a M\*, jak navrhovali třeba okasionalisti a jak zobrazuje varianta D, ale výsledek by byl (tak jako okasionalismus) ještě méně intuitivní než epifenomenalismus. Pokud by šlo o čistě kauzální vztahy, znamenalo by to například, že mé rozhodnutí pohnout rukou a můj pohyb ruky spolu nemají žádnou spojitost. Už jsme zmínili, že takovou souvislost by ale bylo lépe vyjádřit složitějším schématem s „šikmými šipkami“. Důsledně vzato se zde totiž pro zjednodušení dopouštíme terminologické chyby, když o vertikálních šipkách hovoříme jako o běžných kauzálních vztazích. Spíše se

---

<sup>388</sup> Ibid., 36.

vztah mezi F, F\* a M, M\* podobá vztahu mezi stavy systému a vztahy jeho komponent. Změna na úrovni komponent, změnu systému striktně vzato nezpůsobuje, ale je s ní totožná, proto také probíhá současně, není zde časový posun.<sup>389</sup> Protože ale Kim chce trvat na tom, že mentální vlastnosti nejsou totožné s fyzickými vlastnostmi, nelze vztah ustanovený vertikální šipkou jednoduše označit za vztah totožnosti (ačkoliv je F a M ustanoveno zároveň při téže události), právě proto se zde užívá slova supervenience.<sup>390</sup> Z toho je také zřejmé, že není možné, aby docházelo ke změnám mentálních vlastností, aniž by současně docházelo ke změnám fyzikálních vlastností, jak by připouštěla varianta D. Tedy tato varianta předpokládá substanciální dualismus. Poslední řešení je odebrat šipku mezi M a M\*. Takové schéma neporušuje žádné pravidlo a daří se mu udržet souvislost mezi fyzickými a mentálními událostmi. Problém je, že podle tohoto schématu jsem nenatáhl ruku po růži proto, že jsem po ní toužil, ale proto, že se promítla na mou sítnici. Můj pocit, že toužím po růži, byl jakýmsi nadbytečným, průvodním jevem čistě fyzikálního procesu, kdy odraz růže na sítnici nakonec způsobil pohyb mé ruky. Mentální stavy nemají ve skutečnosti žádný vliv ani na fyzické události, ani na jiné mentální stavy. Jsou pouhým epifenomémem fyzických procesů, proto této pozici říkáme mentální epifenomenalismus.

Kim pak shrnuje problém mentální kauzace následovně: „Kauzální účinnost mentálních vlastností je nekonzistentní se společným přijímáním následujících čtyř tvrzení: (i) fyzická kauzální uzavřenost (ii) kauzální exkluze (iii) psycho-fyzická (mind - body) supervenience a (iv) dualismus mentálních/fyzikálních vlastností - přesvědčení, že mentální vlastnosti nejsou redukovatelné na fyzické vlastnosti.“<sup>391</sup> Pro Kima je kauzální uzavřenost závazkem, který musí být dodržen, má-li se zachovat minimální fyzikalismus, a není pro něj představitelné, jak by bylo možné z této pozice zpochybnit kauzální exkluzi, je

---

<sup>389</sup> Carl F. Craver a William Bechtel, „Top-down Causation without Top-down Causes“, *Biology and Philosophy* 2007, č. 22 (b.r.): 547–563.

<sup>390</sup> Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 54n.

<sup>391</sup> „Causal efficacy of mental properties is inconsistent with the joint acceptance of the following four claims: (i) physical causal closure, (ii) causal exclusion, (iii) mind-body supervenience, and (iv) mental/physical property dualism—the view that mental properties are irreducible to physical properties.“ *Ibid.*, 21.

jednoznačné, že jediný bod, který je otevřený diskuzi, je neredukovatelnost mentálních stavů, respektive dualismus vlastností.

Zdá se, že na výběr jsou tedy všeho všudy pouze tři pozice: epifenomenalismus, který sice hájí neredukovatelnost kválie na fyzické vlastnosti, ale obětuje kauzální účinnost mentálních stavů nebo redukcionismus, který sice zachovává kauzální účinnost mentálních stavů, ale za cenu, že je ztotožňuje se stavy fyzickým, nebo nějaké jiné pojetí, které umožňuje, aby fyzické události měly nefyzikální příčiny, ale takový přístup se zdá být nutně v příkrém rozporu s fyzikálním pojetím světa. Jenže vzápětí se Kim pustí do úvahy, zda je možné redukovat kválie a jeho odpověď je opět negativní. Podle Kima je většinu mentálních vlastností funkcionalisticky redukovatelná s výjimkou fenomenálních mentálních vlastností (kválie).<sup>392</sup> Fyzikalismus je tedy dle Kima stále dobré řešení, byť s touto drobnou trhlinou.

Kim vyjadřuje své přesvědčení, že určitá hluboce zakořeněná, téměř instinktivní averze vůči možnosti, že by náš mentální život byl redukován na čistě fyzikální procesy, vedla řadu vědců ke snaze najít polovičaté řešení, které označuje souhrnně jako nereduktivní fyzikalismus.<sup>393</sup> Typické nereduktivně fyzikalistické řešení problému myslí a těla je nějaká forma dualismu vlastností. Ke konkrétním přístupům, které se o takovéto nesubstanciálně dualistické řešení pokouší, řadí emergentismus, Davidsonovu teorii anomálního monismu, ale také ranou formu funkcionalismu v Putnamově a Fodorově pojetí. Všechny tyto přístupy jsou zasaženy právě nastíněným problémem mentální kauzace. Je-li tomu tak, a domnívám se, že právě nastíněná argumentace je přesvědčivá a obtížně napadnutelná, pak je tento problém v platnosti také pro standardní kognitivní paradigma, které se o funkcionalismus silně opírá.

Principy kauzality dle Kima neumožňují dualismus vlastností stejně tak jako neumožňují dualismus substancí. Zbývá tedy, jak jsme viděli psycho-fyzický redukcionismus nebo epifenomenalismus. Protože upřít něčemu kauzální působnost znamená upřít tomu existenci, je epifenomenalismus v podstatě jen nedůsledná varianta eliminativismu. Eliminativismus a teorie psycho-fyzické identity jsou jediné dvě pozice na výběr. Eliminativismus vede k absurdním závěrům. Mimo jiné jím jeho zastávce popírá,

---

<sup>392</sup> Ibid., 29.

<sup>393</sup> Ibid., 151.

že je jeho zastáncem (protože být zastáncem eliminativismu vyžaduje míti mysl). Navíc vysvětlit komplikovaný fenomén vyhlášením jeho neexistence, jednoduše není pro většinu lidí příkladem uspokojivé vědecké teorie. Zůstává možnost, že myšlení je čistě fyzický proces.<sup>394</sup>

K tomuto rozboru se vrátíme v závěrečných kapitolách poté, co se pokusíme ukázat, že ani poslední, Kimem preferovaná varianta, nepředstavuje uspokojivé řešení problému mentální kauzace. Nyní se blíže podívejme na pojem „význam“. Pokusíme se ukázat, že pojetí významu souvisí velmi úzce, nedělitelně, s pojetím mysli a že problém mentální kauzace je problémem i pro naturalistické teorie významu.

### 3. 2. Význam

V tomto oddíle se pokusíme explikovat různé koncepty skryté za slovem „význam“. Zvláštní pozornost budeme věnovat kauzálním teoriím významu, které nás zajímají proto, že je lze přirozeně zvažovat při snaze o naturalizaci významu, a zároveň také proto, že představují specifický problém pro reprezentační pojetí mysli, jak uvidíme v oddílech následujících.

Stalo se součástí vědecké etikety uvozovat texty týkající se problému významu konstatováním, že slovo význam má mnoho významů, že jeho význam je nejistý. V českém prostředí je situace ještě problematizována tím, že české význam a smysl jen přibližně odpovídají anglickému meaning a sense. Zdálo by se přirozené jednoduše přeložit meaning jako význam a sense jako smysl. Jenže autoři, ani překladatelé nejsou v rozlišování smyslu a významu jednotní, anglické slovo „meaning“ lze totiž například použít i tam, kde český rodilý mluvčí běžně použije slovo smysl (například smysl života - meaning of life).<sup>395</sup> Pro naše účely není, stejně jako v případě pojmu vědomí, jemné rozlišování nezbytné. Jde nám totiž, stejně jako v případě vědomí, o samu možnost významu, o význam jako specifickou vlastnost či kvalitu určitých entit. Naše otázka tedy

---

<sup>394</sup> Ibid., 159.

<sup>395</sup> John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven and London: Yale University Press, 1989), 260 pozn. pod čarou; Srov.: Jeppe Sinding Jensen, „Meaning and Religion: On Semantics in the Study of Religion“, in *New Approaches to the Study of Religion, Volume 1: Regional, Critical and Historical Approaches*, ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi R. Warne (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004), 221.

primárně nestojí tak, že bychom se ptali „jak je konstituován význam v tomto a tomto případě“, ale spíše „jak je možné, že ve vesmíru existuje cosi jako významy věcí“. Lingvistické teorie významu je možné, v tomto právě nastíněném smyslu, odlišit od teorií fundacionalistických. Lewis přímo píše, že z míchání těchto dvou témat nemůže vzejít nic jiného nežli zmatek.<sup>396</sup> Ovšem o úzké souvislosti a vzájemných implikacích mezi lingvistikou a „ontologií“ významu lze jen těžko pochybovat. Především lingvistické rozborů stanovují, co všechno musí fundacionalistické teorie umět vysvětlit.

Otázka významu je ústředním problémem v diskuzi odehrávající se nejprve na půdě analytické filosofie a lingvistiky, posléze i na půdě filosofie mysli, která započala v reakci na Rylův logický behaviorismus.<sup>397</sup> Práce analytických filosofů jako Frege, Peirce, Russel nebo Wittgenstein způsobily posun ve vnímání problematiky významu, označovaný jako „lingvistický obrat“.<sup>398</sup> Konstrukce a percepce náboženských významů byla pod vlivem tohoto obratu v rostoucí míře vnímána jako záležitost komunit spíše než jednotlivců a následně byly rozlišovány dvě sféry významu - privátní a veřejná.<sup>399</sup>

### 3.2.1. Významy bez subjektivity

Lingvistika se primárně zabývá významy symbolů (typicky jazykových). Ve strukturalistické lingvistice, odvíjející se od úvah Ferdinanda de Saussure, je význam vztahem mezi symbolem a jeho referentem (tím co symbolizuje) a je v zásadě určován pozicí symbolu v systému.<sup>400</sup> Pro lingvistiku nesmírně vlivnou byla také Tarského definice pravdy. Tarski dospěl k závěru, že jazyk, který je schopen formulovat svou vlastní

---

<sup>396</sup> David Lewis, „General Semantics“, *Synthese*, č. 22 (1970): 19.

<sup>397</sup> John Smart a Carswell Jamieson, „Mind and Brain“, in *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, ed. Richard Warner a Tadeusz Szubka (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), 20n.

<sup>398</sup> Hilary Putnam, „Language and Philosophy“, in *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*, Hilary Putnam (New York: Cambridge University Press, 1975), 1–33; Jensen, „Meaning and Religion: On Semantics in the Study of Religion“, 233..

<sup>399</sup> Srov.: Jacques Waardenburg, „Research on Meaning in Religion“, in *Religion Culture and Methodology*, ed. Theodorus Petrus van Baaren a Hendrik Jan Willem Drijvers (The Hague - Paris: Mouton publishers, 1973), 269.

<sup>400</sup> Ferdinand de Saussure, „Course in General Linguistic“, in *Literary Theory: An Anthology*, ed. Julie Rivkin a Michael Ryan, 2nd vyd. (Blackwell Publishing, 2004), 59–71.

sémantiku je nutně nekonzistentní (protože umožňuje logické paradoxy jako větu sama sebe označující za lež a tedy tvrdící svou pravdivost... totiž že je lží atd. do nekonečna). Proto je podle Tarského pro definici pravdivosti třeba sestavit metajazyk, který může být kopií původního „objektového“ jazyka plus může obsahovat výroky o pravdivosti objektového jazyka. Zajímavý je Terveenův a Bickhardův postřeh, že tyto výroky, na kterých stojí prakticky celá lingvistická sémantika, coby systém „překlada“ z objektového jazyka do metajazyka, jsou takřka explicitním vyjádřením rezignace na fundacionalistický problém. Tarského teorie pouze zobrazuje sémantiku jednoho jazyka v neanalyzované, ale využitě sémantice odvozeného metajazyka,<sup>401</sup> problém významu se tak v určitém smyslu redukuje na problém překlada. Existuje ale i tradice, představovaná třeba I. A. Richardsem, zdůrazňující trojúhelníkovou podobu vztahu mezi symbolem a jeho denotátem, totiž roli, jakou v tomto vztahu hraje lidská mysl, která v něm nutně musí být zapojena.<sup>402</sup>

Carnap převzal a proslavil Morrisovo dělení lingvistiky na syntaktiku, sémantiku a pragmatiku.<sup>403</sup> V běžném chápání je rozdíl mezi sémantikou a pragmatikou postižitelný na jednoduchých příkladech: věta „to jsem celý šťastný“ má z hlediska sémantiky poměrně jednoznačný význam (vyjadřuje, že se mluvčí cítí zcela spokojen). Pronesena určitým tónem v určitém kontextu ale znamená pravý opak. Těmito psychologickými a kontextovými aspekty se zabývá pragmatika.<sup>404</sup>

V analytické filosofii jsou od dob Fregeho pečlivě odlišovány pojmy *smysl* a *význam*, velmi zjednodušeně lze *smysl* (Sinn) ztotožnit s konceptem a *význam* (Bedeutung) či též denotaci s označovaným jsoucnem. Běžné užití pojmu *význam* však obvykle zahrnuje obě

---

<sup>401</sup> Mark H. Bickhard a Loren Terveen, *Foundational Issues on Artificial Intelligence and Cognitive Science: Impasse and Solution* (Amsterdam - Lausanne - New York - Oxford - Shannon - Tokyo: Elsevier, 1995), 75nn.

<sup>402</sup> Em Griffin, „The Meaning of Meaning“, in *A First Look at Communication Theory*, Em Griffin, 1st edition (New York: McGraw-Hill, 1996), 57–68.

<sup>403</sup> Jens Allwood, „On the Distinction between Semantics and Pragmatics“, in *Crossing the Boundaries in Linguistics: Studies Presented to Manfred Bierwisch*, ed. Wolfgang Klein a Willem Levelt (London: D. Reidel Publishing Company, 1981), 177–89.

<sup>404</sup> Rudolph Carnap, *Introduction to Semantics* (Cambridge: Harvard University Press, 1946), 9–12; Srov.: Jaroslav Peregrin, „Co je sémantika?“, in *Jazyk - logika - věda*, ed. Prokop Sousedík (Praha: Filosofia, 2005), 51n.

složky. Často se tak bez přesnějšího rozlišování mluví jakožto o významech jednak o objektech, na něž symboly odkazují, tedy o tom, co se někdy nazývá signifié, ale také jako o vztazích mezi signifié a signifiant, tedy o vztahu „značení“, proto je možné se přit, co vlastně významy konstituuje, zda jsou ve své podstatě kauzální atp.<sup>405</sup>

Dnes známější terminologie pochází od Carnapa. Ten popisuje svět jako hierarchickou konstrukci entit vybudovanou z entit primitivních.<sup>406</sup> Spolu s dalšími osobnostmi jako Moritz Schlick, či Filip Frank zakládá Vídeňský kruh. S odvoláním na raného Wittgensteina tvrdí, že "smysl věty spočívá v jejím pravdivostním kritériu. Význam slov lze uvést jejich převedením na jiná slova, každé slovo jazyka je redukováno na jiná slova, a posléze na slova, která se vyskytují v tzv. "observačních větách" nebo v "protokolárních větách". Touto redukcí nabývá slovo svůj význam. Kdyby gramatická syntaxe plně odpovídala logické syntaxi, tak by nemohla vzniknout žádná pseudo-věta. Kdyby gramatická syntaxe nerozlišovala jenom druhy slov - podstatná jména, přídavná jména, slovesa, spojky atd. - nýbrž v rámci těchto druhů činila ještě jisté logicky požadované rozdíly, nemohly by být vytvořeny žádné gramaticky korektní pseudověty. Kdyby např. podstatná jména byla gramaticky členěna ve více slovních druhů vždy podle toho, zda označují vlastnosti těles, čísel, atd., tak by slova "vojevůdce" a "prvočíslo" patřila ke gramaticky různým slovním druhům a evidentně nesmyslná věta "César je prvočíslo" by byla gramaticky chybná. Carnap vychází z předpokladu, že významem pojmu je jeho rozsah (extenze) tedy třída, kterou pojem označuje. Obtíže tomuto jednoduchému pojetí činí takzvaná intenze pojmu (přibližně Fregeho „smysl“), totiž soubor vlastností vymezujících třídu,<sup>407</sup> který se může lišit, aniž by se lišila extenze. Jedním ze způsobů jak zachytit změnu intenze v extenzi je hovořit o extenzích pojmů napříč možnými světy, protože intenze vyjadřují pravidlo, podle něhož jednotliviny spadají pod extenzi ve všech myslitelných světech. Tím lze velmi

---

<sup>405</sup> Robert B. Brandom, „How Analytic Philosophy Has Failed Cognitive Science“, 13. duben 2008, 13, <http://www.pitt.edu/~brandom/downloads/HAPFCS%2008-4-13%20double%20spaced%20h.doc>.

<sup>406</sup> Jaroslav Peregrin, *Logika ve filosofii, filosofie v logice: historický úvod do analytické filosofie* (Praha: Herrmann a synové, 1992), 49.

<sup>407</sup> Ladislav Tondl, *Problémy sémantiky* (Praha: Karolinum, 2006), 136.

stručně a zjednodušeně vystihnout rozdíl mezi extenzionální logikou a intenzionální logikou.<sup>408</sup>

Přechod od formálně logické ke stále více pragmaticky zaměřené analýze jazykového významu je dobře vyznačen rozdílem mezi raným a pozdním dílem Wittgensteinovým. Pozdní Wittgenstein zdůrazňuje, že na významu se krom jazykových prostředků podílí i prostředí s konkrétními reakcemi mluvčích.<sup>409</sup> Pozdní Wittgenstein pak inspiroval pragmatický proud v lingvistice, jehož výsledkem je mimo jiné i Turnerovo či Lakoffovo vtělesněné pojetí významu.<sup>410</sup> Tím se od logiky a lingvistiky přesouváme ke kognitivním teoriím významu, přičemž vidíme, že tyto roviny nejsou jasně oddělitelné. Tak jako logika úzce souvisela s analýzou jazyka a snahou vytvořit jeho idealizovaný model, tak také kognitivní sémantika vychází z pragmatického proudu v rámci lingvistiky a zpětně jsou kognitivní teorie v lingvistice uplatňovány.

Intenzionální sémantika se primárně zabývá významy vět (propozic) a chápe jejich význam jako pravdivostní hodnotu. V tomto smyslu je realistická, protože význam vztahuje bezprostředně ke stavům světa.<sup>411</sup> Naproti tomu kognitivní sémantika chápe význam jako konceptualizaci v kognitivním systému, mapuje od symbolu k mentální reprezentaci a nevyžaduje pravdivostní kriteria, významy v jejím pojetí předcházejí pravdivostním kritériím.<sup>412</sup> Přesto měla diskuze v rámci intenzionální sémantiky rozhodující vliv na současné posuny kognitivní sémantiky, a to především co se týče sémantického externalismu. Klasická kognitivní sémantika předpokládá, že význam je plně vyložitelný pomocí obsahů individuální mysli. Typickým příkladem kognitivní teorie významu je teorie konceptuálních prostorů, kde konkrétní význam je konstituován jako vektor, jehož osy zasahují do různých kognitivních domén spolupodílejících se na

---

<sup>408</sup> Ibid.

<sup>409</sup> Sousedík, „Je ve Wittgensteinově filosofii prostor pro metafyziku?“, 347.

<sup>410</sup> Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli.*, 28nn.

<sup>411</sup> Peter Gärdenfors, „Conceptual Spaces as a Basis for Cognitive Semantics“, in *Philosophy and Cognitive Science: Categories, Consciousness, and Reasoning (Proceedings of the Second International Colloquium on Cognitive Science)*, ed. Andy Clark, Jesús Ezquerro, a Jesus M. Larrazabal (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), 160n.

<sup>412</sup> Ibid., 162–66.

konceptualizaci.<sup>413</sup> Problém vztahu k realitě nicméně zůstává pro kognitivní sémantiku v platnosti na úrovni obsahů mentálních reprezentací samotných, od nichž se očekává, že budou nějakým způsobem odrážet vnější svět.

### 3.2.2. Externalismus a kauzální teorie významu

Putnam se v rámci intenzionální tradice pokusil dokázat, že je myslitelný takový možný svět, v jehož rámci mají stejné intenze odlišnou extenzi.<sup>414</sup> Znamější je tato teze pod bonmotem „významy prostě nejsou v hlavě“,<sup>415</sup> tedy jako základ tzv. externalismu,<sup>416</sup> podle něhož významy nejsou plně totožné s psychickými stavy, protože tentýž psychický stav (tataž intenze) může mít za různých fyzikálních podmínek různé významy (extenze). Napadl tím metodický solipsismus redukující významy na psychologické stavy v užším slova smyslu - tedy bez jakékoliv reference k vnější realitě.<sup>417</sup> Teorie postavené na úzkém mentálním obsahu se též nazývají individualistické, v opozici vůči externalismu, z něhož plyne lingvistická dělba práce, část významu je např. odsouvána na odborníky atd.

Teorie sémantického externalismu představují zásadní problém pro kognitivistické paradigma, které stojí na předpokladu, že existuje vztah mezi kauzálními účinky mentálních reprezentací a jejich významem. Již jsme měli příležitost zaznamenat, že Putnamův externalismus má výrazný vliv na paradigmatata přejímaná novějšími přístupy v religionistice. V oddíle 2. 7., jsme si na příkladu experimentů testujících princip minimální

---

<sup>413</sup> Peter Gärdenfors, „Conceptual Spaces as a Framework for Knowledge Representation“, *Mind and Matter* 2, č. 2 (2004): 9–27.

<sup>414</sup> Hilary Putnam, „The Meaning of ‚Meaning‘“, in *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*, Hilary Putnam (New York: Cambridge University Press, 1975), 215–71.

<sup>415</sup> Ibid., 221n.

<sup>416</sup> Joseph Owens, „Psychological Externalism“, in *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, ed. Richard Warner a Tadeusz Szubka (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), 237–155.

<sup>417</sup> Alfonso Garcia Suarez, „Reference without sense: An Examination of Putnam’s semantic theory“, in *Philosophy and Cognitive Science: Categories, Consciousness, and Reasoning (Proceedings of the Second International Colloquium on Cognitive Science)*, ed. Andy Clark, Jesús Ezquerro, a Jesus M. Larrazabal (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), 115–28.

kontra-intuitivity ukázali, jak se metodologický solipsismus projevuje ve snaze eliminovat externí a kontextové konstituenty významu.

Tato teorie má ale také dalekosáhlé důsledky pro autoritu první osoby a roli, jakou při hledání významu může sehrávat introspekce. Teorii externalismu nelze jednoduše zaměňovat s teorií vnějšího myšlení (ačkoliv s ní úzce souvisí)<sup>418</sup> nebo s pojetím symbolů jako nositelů významu.<sup>419</sup>

Zastáncem odlišně pojatého kauzálního založení významu je Kripke, který nastínil teorii významu vlastních jmen založenou na společném kauzálním původu.<sup>420</sup>

Také dle Davidsona významy nespočívají jen v mentálních stavech mozku a rovněž je přesvědčen, že dva totožné fyzické stavy ve dvou mozcích se mohou vztahovat k různým významům.<sup>421</sup> Davidson považuje Putnamův slavný výrok: „Významy prostě nejsou v hlavě“, za v podstatě správný, leč zavádějící. Domnívám se, že zavádějící je právě proto, že by jej bylo možné pochopit ve smyslu Geertzova pojetí, zatímco Davidson mu rozumí tak, že „správnou interpretaci ... neurčuje pouze to, co je v ... hlavě, závisí to také na tom, odkud se obsah ... hlavy bere“.<sup>422</sup> Totiž Davidsonovo pojetí významu je v podstatě kauzální, podle něj v případě základních pojmů přirozeného jazyka zajišťuje intencionalitu pojmu jeho přímá kauzální souvislost s tím, co vyjadřuje. U spousty složitějších a abstraktnějších konceptů tomu tak není, ale tyto základní pojmy jsou tím, co zakotvuje celý jazykový systém a poutá ho ke světu.<sup>423</sup> V tomto případě jde o více, nežli v případě Kripkeho, kdy byl veřejný význam kauzálním řetězcem fixován, v případě Davidsona je kauzalita přímo tím, co zajišťuje spojení mezi symbolem a symbolizovaným, nejen na odvozené lingvistické, ale přímo na mentální úrovni.

Z českých zastánců kauzální teorie významu jmenujme třeba Kanovského, který je zcela spokojen s Fodorovou zásadou, že intencionalita musí být implementována

---

<sup>418</sup> Clifford Geertz, „Ideologie jako kulturní systém“, in *Interpretace kultur*, Clifford Geertz (Sociologické nakladatelství (Slon), 2000), 242–46.

<sup>419</sup> Rorty, „Consciousness, Intentionality, and the Philosophy of Mind“, 121n..

<sup>420</sup> Saul A. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001), 93.

<sup>421</sup> Davidson, *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, 66, 84 i jinde.

<sup>422</sup> *Ibid.*, 61..

<sup>423</sup> *Ibid.*, 62.

procesy, které samy nejsou intencionální.<sup>424</sup> Nezodpovězenou otázkou zůstává, kde v komputačně reprezentativním příběhu vlastně přichází obsah reprezentací. Kanovský nabízí dva argumenty proti inferenčním typům sémantiky neboli pozičnímu pojetí významu z pozice reprezentačně komputačního pojetí mysli. První námitkou je, že komputace nemohou zároveň obsah vytvářet i uchovávat. Z klasického komputačně-reprezentačního hlediska se komputace týkají syntaktických vlastností reprezentací, přičemž jejich intencionální vlastnosti ponechávají netknuté. Inference je druhem komputace, takže obsah pojmu nemůže být definován inferenčními vztahy. I kdybychom připustili nějakou sadu prvotních (perceptivních) pojmů, od tohoto bludného kruhu by nás to nezachránilo. Druhá, dle Kanovského závažnější námitka je, že vzhledem ke Quinovu úspěšnému útoku na dichotomii analytické/syntetické,<sup>425</sup> není jasné, které inferenční role by měly být pro význam pojmu konstitutivní. Pokud bychom chtěli tvrdit, že všechny, pak by to vedlo k nesplnitelným psychologickým závazkům (například každá mysl disponující pojmem trojúhelník by musela disponovat veškerými pojmy aplikovatelnými na trojúhelník, jako úhel, stupeň průsečík atd., což je evidentní nesmysl). Snaha uniknout tomuto problému ztotožněním významu pojmu s prototypem porušuje zásadu kompozicionality mysli – striktně pojatou.<sup>426</sup> Podle Kanovského konstituuje obsah pojmu nomický kauzální vztah (zákonitost vystávání mentálních reprezentací je-li jejich předmět v dosahu).<sup>427</sup>

Hlavní výhradou vůči čistě kauzálním teoriím významu je problém nedourčenosti. Existuje mnoho kauzálních souvislostí, které nekonstituují význam, navíc kauzální souvislost může být použita k určení extenze, ale bude jen těžko schopna zprostředkovat intenzi.<sup>428</sup>

---

<sup>424</sup> Kanovský, „Myseľ a jej jazyk“, 104n.

<sup>425</sup> Willard van Orman Quine, „Two dogmas of empiricism“, in *From a Logical Point of View*, Willard van Orman Quine, 2nd revisited (New York: Harper and Row Publishers, 1963).

<sup>426</sup> Kanovský, „Myseľ a jej jazyk“, 118.

<sup>427</sup> Ibid., 121.

<sup>428</sup> Edward Feser, *Philosophy of Mind A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), 183n, 198–205.

Krom kauzálních teorií významu se v kognitivní vědě samozřejmě nabízejí ještě teorie mentalistické, které významy symbolů odvozují od významů s nimi spárovaných mentálních reprezentací. Není třeba zde podávat kritiku těchto teorií, protože stojí a padají s konceptem mentální reprezentace, jehož kritice se věnuje podstatná část této práce. Zde snad postačí zmínit, že mentální reprezentace je definována svými sémantickými vlastnostmi, a tudíž sama nemůže být využita ve fundacionalistické teorii významu, naopak, takovou teorii zoufale potřebuje<sup>429</sup> (a jak si ještě ukážeme, také zoufale postrádá).

### 3.2.3. Významy slova význam v religionistice

V religionistické literatuře se slovo „význam“ objevuje často v pojetí, které dobře vystihuje třeba Waardenburg, když píše o náboženských významech připisovaných faktům jako je lidský život, nespravedlnost, utrpení nebo smrt, které dávají orientaci a vedení s odkazem na něco absolutního.<sup>430</sup> V takovém pojetí se význam může někdy jevit spíše jako komplexní psychologický stav, jakýsi těžko definovatelný prožitek jistoty a směřování.

Autoři jako Sperber či Staal přímo zpochybňují, že by bylo možné studovat význam rituálů či náboženských symbolů stejnými metodami, jaké se uplatňují při studiu přirozeného jazyka. Odlišnosti považují za příliš významné, lze tedy podle nich říci, že symboly a rituály nemají význam (alespoň ne ve smyslu v jakém jej mají jazykové výrazy).<sup>431</sup> I když je skutečně čím dál jasnější, že náboženské aktivity nejsou v prvé řadě

---

<sup>429</sup> Bickhard a Terveen, *Foundational Issues on Artificial Intelligence and Cognitive Science: Impasse and Solution*, 12n.

<sup>430</sup> Waardenburg, „Research on Meaning in Religion“. Místo, na něž odkazují, zde slouží jako ilustrace. Waardenburg není v užívání těchto pojmů příliš konzistentní, ale podle Gebelta „významem“ (Bedeutung) Waardenburg myslí subjektivní význam, který aktéři, jednotlivci či skupiny, připisují nějakým danostem (na základě svých intencí), na rozdíl od „smyslu“ (Sinn), který danosti mají v rámci nějakého systému. Jinými slovy „Sinn“ třeba nějakého textu je aktéry různě interpretován (Deutung): Srov.: Gebelt, „Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga. Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství“, 6 pozn. pod čarou.

<sup>431</sup> Sperber, *Rethinking Symbolism*, 50; Srov.: Lawson a McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, 141.

jen jakousi kódovanou signalizací skrytých významů, stále je možné vycházet z obecnějšího předpokladu, že socio-kulturní fakta jsou sémantická z toho prostého a jasného důvodu, že sociální a kulturní jevy by nemohly existovat bez komunikace, bez symbolické a lingvistické mediaci.<sup>432</sup>

Široké a nespécifické užití pojmu s sebou nese řadu obtíží. Bylo by ale, myslím, chybou, redukovat celou problematiku významu na jeho jediný aspekt. Spíše je třeba chápat pojem jako vícevrstevnatý, jak zdůrazňoval například již Turner, který u symbolů odlišoval minimálně tři roviny významu: exegetickou (emickou interpretaci, význam pro aktéry), operativní (de facto funkcionalistickou interpretaci) a poziční (holistickou respektive strukturalistickou interpretaci).<sup>433</sup>

Hick navrhnul velmi užitečné a jednoduché dělení významů významu na dvě hlavní podkategorie, tedy přesněji navrhl jednoznačně odlišit sémantický význam, týkající se signifikancí slov a vět, od ne-lingvistického významu událostí, situací nebo právě celého života. Mluví-li se o náboženských významech, má se často na mysli právě tento druhý typ významu, aniž by to ovšem bylo vždy upřesněno.<sup>434</sup>

### 3.2.4. Založení významu v subjektivitě

Podle Hicka je význam v tomto širším slova smyslu základní charakteristikou vědomé zkušenosti jako takové. Hick, po vzoru fenomenologů a gestaltistů, zdůrazňuje úzký vztah mezi vnímáním a významem, vnímáme podle něj věci tak, že je pro nás vhodné na ně reagovat určitým, spíše než jiným způsobem, (viz výše, v oddílu 2.8 pojem afordance) protože naše vědomí je vědomím fyzických agentů a zůstáváme v konstantní interakci s těmi součástmi prostředí, které k nám přiléhají.<sup>435</sup> Je potom možné uvažovat, proč takto prakticky a relačně pojatý význam nevztáhnout na jakýkoliv systém schopný diferencovaných reakcí na prostředí.

---

<sup>432</sup>Jensen, „Meaning and Religion: On Semantics in the Study of Religion“, 220.

<sup>433</sup> Victor Turner, *The Forest of Symbol: aspects of Ndembu ritual* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1967), 50n.

<sup>434</sup> Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 130.

<sup>435</sup> *Ibid.*, 131.

Seiwert uvádí čtyři koncepce rozumění, z nichž lze odvodit čtyři různá pojetí významu: význam (nejen lingvistického) znaku, privátní význam jako intence konkrétního aktéra, význam v rámci určité komunity a obecný význam nějakého fenoménu.<sup>436</sup>

Kognitivní věda si v první řadě nečiní nárok na objasnění významů jednotlivých symbolů, ale právě na zmapování mechanismu rozumění, stanovení určitých omezení, rozvržení škály možných variant, aby bylo možné na pozadí této struktury analyzovat reálně vystávající kulturní konstelace, podobně jako si to přál Levi-Strauss.<sup>437</sup> Vliv Levi-Strausse na kognitivní religionistiku je jednak přímý přes Dana Sperbera, jednak jde o širší souvislost, kdy se francouzský strukturalismus podílel na problematizaci subjektu v západní filosofické tradici, která vyústila v poststrukturalismus, ale také úzce souvisela s rozvojem kybernetiky. Ricoeur označil strukturalismus za kantianismus bez transcendentního subjektu<sup>438</sup> a poukázal na to, že jeho dílo vedlo k představě kybernetiky jazyka.<sup>439</sup>

Již jsme např. v souvislosti s kritikou Geertzova pojetí symbolů zmínili, proč považujeme teorie významu vylučující subjektivitu za nekonzistentní (respektive nezakotvené). Intencionalita symbolů je pouze odvozená. Mysl prostě umí formovat realitu tak, aby z ní později ona sama, nebo jiná mysl, dokázala s dostatečnou mírou podobnosti rekonstruovat původní intenci. "Když lidé studují náboženské texty, usuzují z veřejných reprezentací na mentální. Jsou schopni tak činit s určitým stupněm spolehlivosti, protože veřejné reprezentace jsou vyjádřením mentálních reprezentací a protože lidé mají nezávislou psychologickou evidenci ohledně mentálních struktur".<sup>440</sup>

---

<sup>436</sup> Hubert Seiwert, „Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 61, č. 1 (1977): 6n.

<sup>437</sup> K Srovnání Levi Straussovy strukturální antropologie a kognitivní religionistiky viz: Kanovský, *Štruktúra mýtov: Štruktúrna antropológia Clauda Levi-Straussa*, 136–39.

<sup>438</sup> Jean - Pierre Dupuy, „Philosophy and Cognition: Historical Roots“, in *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science.*, ed. Jean-Michel Roy et al. (Stanford: Stanford University Press, 1999), 556.

<sup>439</sup> Ricoeur, „Krise subjektu v západní filosofii“, 116.

<sup>440</sup> „When people study religious texts, they reason from public representations to mental ones. They are able to do so with some degree of reliability because the public representations are expressions of mental

Je to právě jazyk, který tvoří přirozený most přes epistemickou bariéru mezi subjektivními univerzy. Zůstává samozřejmě otázkou, co s neverbalizovatelnými zkušenostmi, kterým část náboženských aktérů přikládá nejvyšší váhu. Chceme-li o naší zkušenosti uvažovat, promyšlet její význam, zda ji musíme nejprve sami pro sebe převést do srozumitelných pojmů (verbalizovat). Mnozí autoři se kloní k názoru, že neverbalizovatelné zkušenosti mohou existovat. Vědomí možná není plně fixováno na proud vnitřní řeči, mám ale za to, že u takového typu zkušenosti prakticky odpadá problém významu, protože význam se stává problémem, až když je zkušenost symbolizována (například verbálně) a zpřístupněna tak reflexivnímu uvažování. Podle Davidsona své vlastní privátní stavy poznáváme skrze jazyk, až teprve když sami pro sebe v duchu verbalizujeme, co se s námi děje, jsme si toho plně vědomi. Používat jazyk, a tedy znát své subjektivní prožitky, je možné jen na základně intersubjektivního ověření objektivních dat, jde o jakousi triangulaci, na níž se podílejí perspektivy všech tří osob.<sup>441</sup> Fakt, že jsme schopni smysluplně hovořit (myslet) je dostatečným důkazem naší schopnosti intersubjektivnosti. I v oblasti kognitivní lingvistiky se prosazují pohledy ovlivněné fenomenologií, podle nichž je intersubjektivní rozumění základní fenomén. Je to způsob přímé percepce a nikoliv výsledek projekce interpretačního modelu založeného na rekonstrukci nebo personální simulaci cizích mentálních stavů, jak předpokládá starší kognitivní lingvistika.<sup>442</sup> Zjištění, že posluchač v duchu hovoří spolu s mluvčím a napodobuje jeho gesta, doplňuje slova za mluvčího, pokud jej napadnou rychleji, a dokonce s ním synchronizuje dech, podporuje tyto přístupy, podle nichž je nepřeklenutelná propast mezi veřejnou a privátní sférou vlastně iluzorním problémem.<sup>443</sup>

Znamená to tedy, že sféra zkušenosti není pro vědecký výzkum tak nedostupná, jak se zprvu zdálo? Platí-li Davidsonovy úvahy o intersubjektivním základu jazyka, je

---

representations and because humans have independent, psychological evidence about mental structures" Pyysiäinen, *Supernatural Agents: why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*, 45.

<sup>441</sup> Davidson, *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, 233–49.

<sup>442</sup> Liesbet Quaegebeur a Peter Reynaert, „Does the need for linguistic expression constitute a problem to be solved?“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9, č. 1 (2009): 27.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 28.

samozřejmě z určité podstatné části dostupná snadno, i když jinak než subjektu samému. Odhlédneme-li od některých problémů spojených s kválií, vlastně stačí se zeptat.

Vidíme, že pojetí významu ve filosofické fenomenologii, jehož některé rysy se promítají i do fenomenologie náboženství, je diametrálně odlišné od převládajících teorií významu v rámci kognitivní vědy. Fenomenologie vidí význam jako specifický aspekt vědomí. Vše co vstupuje do vědomí je již obdařeno významem a naopak, vše má význam jen natolik, nakolik to vstupuje do vědomí. Kognitivní vědy zas typicky chápou význam v termínech kódování a zpracování informace. Symboly jsou části kódu, nalezení jejich významu znamená převedení do jiného kódu.

U paradigmat využívaných novějšími přístupy v religionistice ovšem dochází k přiblížení fenomenologické pozici. Např.: vtělesněné přístupy a existenciální filosofie vykazují afinitu i co do jejich pojetí významu. Zásadní pro náš další argument je, že přístupy, které nezakládají podstatu významu ve vědomí, mají zásadní potíže s jejím založením. Teorie významu založené na převodu z jednoho kódu do druhého se v případě otázky po podstatě významu zaplétají do nekonečného regresi, jak si ukážeme v následujících dvou oddílech.

### **3. 3. Problém sémantického epifenomenalismu**

Nyní jsme již dostatečně vybaveni, abychom k výše uváděným výhradám vůči kognitivním přístupům připojili ještě jednu, zcela zásadní a tou je výhrada sémantického epifenomenalismu. Tento důležitý krok v naší argumentaci dokončí propojení problematiky mysli a významu, ke kterému jsme dospěli v předchozím oddílu, a znovu ukáže, jak se tato problematika promítá do religionistických teorií a metod.

#### **3.3.1. Nevyhnutelné popření rozumných důvodů**

Jeppe Jensen v úvodní kapitole knihy programově se vymezující vůči standardním kognitivním přístupům <sup>444</sup> ostře kritizuje jejich kulturní eliminativismus a pro podrobnější

---

<sup>444</sup> Jeppe Sinding Jensen, „Framing Religious Narrative, Cognition and Culture Theoretically“, in *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, ed. Jeppe Sinding Jensen a Armin W. Geertz (Sheffield – Oakville: Equinox, 2011).

kritiku těchto přístupů doporučuje mimo jiné text Jamese Laidlaw.<sup>445</sup> Je to pozoruhodné zejména proto, že jeden z hlavních Laidlawových argumentů se dotýká nejen standardních kognitivních přístupů, ale i přístupů propagovaných Jensenem. Laidlaw totiž upozorňuje, že kognitivní vědy, které vycházejí z materiálního, kauzálního pojetí mysli, předpokládají, že lidské jednání je vysvětlitelné fyzikální kauzalitou, protože jsou tyto přístupy prakticky neschopné uznat rozumné důvody lidského jednání jako jeho účinné příčiny.<sup>446</sup> Laidlaw nicméně předpokládá, že postačí, budou-li si kognitivní vědy vědomy svého omezení a budou ochotné doplnit svou jednostrannost přístupy humanitních věd.

Tento postoj, typický pro propagátory novějších přístupů, naprosto ignoruje fakt, že aby se nějaké dva přístupy mohly účinně doplňovat, musí základní teorie, na kterých stojí, být alespoň principiálně slučitelné. Pokud Laidlaw naznačuje, že z materiálního pojetí mysli plyne nemožnost reflektovat rozumnost jednání, pak z toho také vyplývá opačný soud, že totiž jakýkoliv přístup reflektující rozumnost důvodů je v rozporu s materiálním pojetím mysli. Laidlaw sice píše, že ponechává nerozhodnuto, zda jsou rozumné důvody jednání zcela neslučitelné s fyzikálními příčinami, či je-li naopak první zvláštním případem druhého, zdůrazňuje však, že podle něj je zde podstatné, že i nejpřesvědčivější zastánci druhé pozice, jako je Donald Davidson uznávají, že ať už jsou důvody příčinami či nikoliv, zůstávají podstatně odlišnými od příčin, které může věda o zpracování informací postihnout.<sup>447</sup>

Leo Näreaho píše, že je zde analogie mezi psycho-fyzickým a sémantickým epifenomenalismem.<sup>448</sup> Tento postřeh stojí za hlubší úvahu. Podle mého názoru jde o víc nežli o analogii. Myslím, že je poměrně snadné ukázat, jak metafora mysli coby softwaru nutně vede k psycho-fyzickému epifenomenalismu (který pro software přece neproblematicky platí) a ten zas k sémantickému epifenomenalismu.

---

<sup>445</sup> James Laidlaw, „A Well-Disposed Social Anthropologist's Problems with the 'Cognitive Science of Religion'”, in *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, ed. Harvey Whitehouse a James Laidlaw (Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2007).

<sup>446</sup> Ibid., 218.

<sup>447</sup> Ibid., 214.

<sup>448</sup> Leo Näreaho, „The Cognitive Science of Religion: Philosophical Observation”, *Religious Studies* 44, č. 1 (2008): 83–98.

### 3.3.2. Vyvrácení argumentů proti popření rozumných důvodů

V tomto bodě se poměrně razantně rozcházím s mnoha kritiky i zastánci kognitivních přístupů v religionistice, kteří mají za to, že kognitivní přístupy nevedou nevyhnutelně k sémantickému epifenomenalismu. Zároveň je to bod pro celou naši argumentaci zcela klíčový. Pokusím se jej tedy maximálně vyjasnit. James W. Jones, jehož kritika kognitivních přístupů v několika podstatných bodech souzní s mojí argumentací, vynakládá velké úsilí, aby vyvrátil tezi, že platnost kognitivních přístupů je důkazem nerozumnosti náboženství. Jeho argumenty stojí v jádru na tvrzení, že pokud nalezneme příčiny pro to, že někdo má určité přesvědčení, vyplývá z toho málo nebo nic, ohledně pravdivosti tohoto přesvědčení.<sup>449</sup> Jeho motivací je zjevně bránit náboženství před takzvanými „debunkers“, jimiž zřejmě míní přesvědčené ateisty okolo hnutí Brights. Tito „debunkers“ prý chtějí po věřících, aby si mysleli, že vzhledem k tomu jak fungují kognitivní procesy, by v Boha věřil, i kdyby k tomu nebyl žádný racionální důvod. Ale, dodává Jones, to že vím, že se můžu mýlit, ještě neznamená, že nemám pravdu.<sup>450</sup> Jiný argument používá koncept takzvané *genetic fallacy*: tvrdit že vysvětlení původu nějakého přesvědčení popírá jeho ospravedlnění, znamená zaměňovat kontext objevu s kontextem ospravedlnění. Příčiny, na jejichž základě dospíváme k přesvědčení, nejsou totožné ani rozporné s důvody, kterými ospravedlňujeme svá přesvědčení jako pravdivá.<sup>451</sup>

Tuto argumentaci lze podle mého názoru napadnout hned několika způsoby. Problém náboženského protekcionismu ponechme nyní stranou. Problém je, že pokud mám nějaké pravdivé přesvědčení, ale dospěl jsem k němu nahodile, zcela neracionálním způsobem, pak samotný fakt, že jsem se náhodou „trefil“, nedělá mou víru racionální. Například, pokud z chybných premis pomocí logické chyby dospěji k pravdivému výsledku, neznamená to, že uvažuji logicky. Kognitivní teorie není běžným případem

---

<sup>449</sup> „So finding causes for beliefs entails little or nothing about the correctness of those beliefs“ James W. Jones, *Can Science Explain Religion? The Cognitive Science Debate* (New York: Oxford University Press, 2016), 77.

<sup>450</sup> Ibid., 78.

<sup>451</sup> Jonathan Jong, „The cognitive science of religion and Christian faith: some preliminary considerations“ (The Institute for the Study of Christianity in an Age of Science and Technology (ISCAST), 2012), 3, [http://www.iscast.org/journal/discussions/Jong\\_J\\_2012-06\\_Cognitive\\_science\\_of\\_religion.pdf](http://www.iscast.org/journal/discussions/Jong_J_2012-06_Cognitive_science_of_religion.pdf).

zdůvodnění nějakého přesvědčení, ale jde o zdůvodnění jinými příčinami nežli prostou pravdivostí, a to právě tam, kde je takového zdůvodnění třeba, totiž u nepravdivých přesvědčení. Pravdivá přesvědčení nepotřebují další zdůvodnění, jejich evoluční a funkční výhodnost je evidentní a pramení z jejich schopnosti optimálně popisovat realitu (což se situovanému agentu většinou hodí). Jones má tedy pravdu, když tvrdí, že nalézt kauzální vysvětlení pro nějakou víru neznamená vyvrátit její pravdivost,<sup>452</sup> problém je, jak přesně toto kauzální vysvětlení funguje a jakou roli v něm případně hrají kriteria pravdivosti. V případě kognitivních věd má být kauzální vysvětlení zároveň popisem kognitivních procesů v mysli, tedy ospravedlnění je součástí kognitivního zpracování, které jako celek podléhá kauzálnímu vysvětlení. Nejsou tu dva míjející se příběhy.

Kognitivní věda se navíc primárně zaměřuje na případy, kdy je z funkčních či evolučních důvodů preferována produkce reprezentací, které fyzikální realitě neodpovídají. V případě klasické rozumějící fenomenologie nebylo, vzhledem k antirealistické pozici fenomenologů, možné rozhodnout co do reality vnáší vědomí a co je čistou realitou. Vědomí bylo v jejich pojetí koextenzivní s dostupnou realitou. Fenomenologové náboženství tedy mohli odmítat hodnocení pravdivosti náboženských výpovědí a jakoukoliv snahu o redukci náboženské reality (viz oddíl o fenomenologii). V případě kognitivních věd je situace naprosto odlišná, protože jejich představitelé jsou převážně fyzikalisté nebo alespoň naturalisté. Fyzikální popis reality představuje v jejich světonázoru pravdivá fakta (jakkoliv se připouští, že i tento popis je do jisté míry interpretací). Jestliže provádíme kognitivní experiment s blikající řadou světél, které subjekt vnímá jako jedno pohybující se světlo, pak pravdivým popisem situace je blikající řada světél, zatímco subjekt podléhá „iluzi“ či „klamu“, že je zde jedno pohybující se světlo. Tato iluze není, důsledně vzato, chybou a jistě není vadou, je přirozeným projevem univerzální struktury lidského vědomí, ale přesto nelze říci, že subjekt má pravdu, když tvrdí, že v laboratoři bylo jedno pohybující se světlo, nebo že obě výpovědi jsou pravdivé. Jistě, výpověď je pravdivá v tom smyslu, že subjekt tak pozorovaný jev skutečně zakouší. Správná formulace takové výpovědi, jejíž pravdivost by bylo možné uznat, ale zní: „Pozorovaný jev vidím tak, jakoby šlo o jedno pohybující se světlo.“

---

<sup>452</sup> Jones, *Can Science Explain Religion? The Cognitive Science Debate*, 77.

Výpověď: „V laboratoři je pouze jedno, pohybující se světlo“ je neproblematicky nepravdivá, je to prostý omyl, ačkoliv můžeme zdůrazňovat, že je to omyl „zdravý“, normální, žádoucí a třeba i z evolučního hlediska užitečný.

Abychom dali ještě okatější příklad, člověka s amputovanou nohou může tato noha bolet a svědit, a studování takového jevu má zajímavé implikace, ale nemůžeme proto uznat za pravdivé tvrzení, že k amputaci nedošlo. Jinými slovy, kognitivní věda je vědou a nikoliv citlivým uměním a hermeneutikou (jak sama sebe titulovala fenomenologie) právě proto, že dokáže odlišit strukturu vědomí od struktury fyzikální reality. Dokáže určit, v čem se náš kognitivní aparát dopouští zkreslení a pak tyto jevy objasňovat z hlediska funkčního uspořádání kognitivního aparátu a jeho evoluční historie. Když si HADD (hyperaktivní detektor agentů) splete pařez s medvědem, zafungoval správně, evolučně výhodně,<sup>453</sup> ale vyprodukoval nepravdivé přesvědčení. Když je někdo na základě funkce HADD přesvědčen o existenci neviditelných bytostí ovlivňujících fyzickou realitu, například duchů, pak je rovněž zcela zdrav a zcela pomýlen. Jeho přesvědčení jsou prostě evidentně nepravdivá, a právě proto vyžadují vysvětlení pomocí HADD. Na skutečného ducha by nám totiž úplně stačil aktivní detektor agentů „ADD“.

Především ale, kognitivní teorie se dotýkají samotné podstaty rozlišování mezi kauzálními příčinami a rozumovými důvody, tento konflikt vězí v samotném jádru kognitivní vědy a snaha jej vyřešit je jednou z jejích hnacích sil.<sup>454</sup> Uvažme, že dle Putna ma „významy nejsou v hlavě“, ale jsou spolu-konstituovány fyzikálním a sociálním prostředím. Mentální reprezentace referuje k něčemu mimo ni samotnou. Pokud má ale obsah mít kauzální vliv na chování, pak je možné takový obsah uvažovat jedině jako interní vlastnost mentálních stavů. Za takových okolností by teorie poznání mohla být naturalizována jedině tak, že by se z významu stal čistý epifenomén.<sup>455</sup> Anomální monismus Donalda Davidsona, který měl mimo jiné vyřešit problém mentální kauzace, situaci poněkud zneřehledňuje předpokladem, že mentální události jsou totožné s fyzikálními událostmi a tyto události jsou spolu kauzálně spojené, přičemž tato kauzaliza je zákonitá pokud události popisujeme jako fyzikální, v rámci mentálního popisu není

---

<sup>453</sup> Barrett, „The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion“, 406.

<sup>454</sup> Dupuy, „Philosophy and Cognition: Historical Roots“, 546n.

<sup>455</sup> Ibid., 546.

kauzální zákonitost možné stanovit. I z této pozice ovšem jasně vyplývá (protože každá událost má právě jednu bezprostřední příčinu), že fyzikální popis je v principu dostačujícím, finálním popisem a mentální rovina je čistým epifenomémem.

Funkcionalismus je z podstaty nespécifický ohledně vztahu identity/supervenience mezi mentálními a fyzickými událostmi. Předpokládá ale nějakou formu „implementace“ na fyzikálním hardware, přičemž fyzikální procesy probíhající na tomto hardware, dokonce i počítačové procesy, které na těchto kauzálních procesech nějak supervenují jsou kompletně slepé vůči obsahům mentálních reprezentací. Rovina významu je opět čistým epifenomémem. Jinými slovy, libovolné naturalistické teorie mysli mohou připouštět významy jako existující entity, ale jednoduše je neumí zapojit do kauzálního vysvětlení, protože kauzální procesy jsou ze své podstaty významu prosté. Protože ale naturalismus jiné než kauzální vysvětlení nepřipouští, vede nevyhnutelně k sémantickému epifenomenalismu.

Jones tvrdí, že kognitivní vědy nevedou k „odvysvětlení“ náboženství a nepopírají nutně pravdivost náboženských výpovědí, že pouze určitá skupina badatelů se je pokouší k takovému projektu využít. Proč to ale dělají? Proč kognitivní přístupy tak poutají pozornost nových ateistů, jestliže nevedou k popření náboženských pravd? Snad se mi podařilo ukázat, že situace je spíše opačná. Kognitivní religionisté se dnes snaží změnit situaci první generace badatelů, jejichž práce vytvářely kontroverzi dělící už tak malinkou religionistickou komunitu na dva tábory, prakticky neschopné dialogu. Jejich programem je propojování nejrůznějších přístupů a teorií. I vzhledem k časté instituční provázanosti religionistických a teologických pracovišť mají proto mnoho dobře srozumitelných důvodů tvrdit, že kognitivní přístupy neohrožují práci jejich hermeneuticky a teologicky zaměřených kolegů popíráním pravdivosti či smysluplnosti náboženských výpovědí a jejich tvrdou redukcí na kognitivní zkreslení. Barrett to v článku určeném pro křesťanské čtenáře píše zcela nepokrytě: „Dalším důvodem, proč se kognitivní přístupy staly poutavými pro mnoho badatelů je, že nechávají stranou otázku pravdivosti náboženských závazků.“<sup>456</sup> Ale ve skutečnosti si kognitivní věda nemůže dovolit být k těmto otázkám

---

<sup>456</sup> „The second reason that CSR has become attractive to many scholars is that it leaves aside the truth of religious commitments.” Justin L. Barrett, „Cognitive Science of Religion and Christian Faith: How May They

indiferentní. Je totiž z hlediska kognitivní vědy velký, ba zásadní rozdíl, vnímá-li někdo jedno pohybující se světlo jako jedno pohybující se světlo nebo řadu světél jako jedno pohybující se světlo. Experimentátor se přece nemůže rozhodnout, že se nebude zabývat tím, kolik světél se během experimentu v laboratoři nacházelo, aby případně neurazil testovací subjekt.

I kdybychom chtěli tento problém ignorovat jako „příliš filosofický“ nebo příliš obecný, zbývá tu stále specifikum standardních kognitivních přístupů v religionistice, které činí Jonesův argument neplatným. Standardní kognitivní religionistika totiž připisuje vznik náboženských představ modulům, které nejsou evolucionárně nutně nastaveny tak, aby produkovaly pravdivé informace. Mají produkovat informace zvyšující šanci organismu na přežití, což za určitých okolností mohou být pravdivé informace, ale je myslitelný i takový modul, který by zvyšoval adaptabilitu organismu výhradně produkcí v nějakém ohledu nepravdivých mentálních reprezentací. Každopádně pravdivost není v rámci těchto konkrétních teorií ani na kognitivní rovině kriteriem nebo principem, který by do kognitivního procesu aktivně vstupoval. Jones tento problém dokonce sám tematizuje, když se zabývá spolehlivostí HADD. Jeho odpovědi zde z části uhýbají z nastavené linie argumentace: aby udržel tezi o nedotknutelnosti náboženské racionality, nepozorovaně přechází od otázky, zda vyplývá z kognitivních teorií iracionalita náboženství, k otázce nakolik tyto teorie prokázaly, že jsou kompletním a dostatečným vysvětlením náboženských představ. Jinými slovy říká, že tyto teorie nevylučují racionalitu náboženských představ, protože nevylučují, že se na vzniku těchto představ podílí i jiné procesy. Tím ale minimálně připouští, že tyto teorie samy, nakolik jsou platné, racionalitu náboženských představ ani nepotvrzují, ani k vysvětlení jejich vzniku nepotřebují. Vnímají ji maximálně jako nahodilý průvodní jev.

### **3.3.3. Role pravdivosti a racionality v Boyerově teorii**

Pro lepší ilustraci problému se pokusme ještě podrobněji zvážit pojetí pravdy v Boyerově systému. Prohlašuje, že jeho přístup je vůči náboženským pravdám neutrální. Nicméně pokud jeho teorie poskytuje dostatečné vysvětlení pro vznik kontra-intuitivních

---

Be Brought Together?" (Perspectives on Science and Christian Faith, 16. listopad 2015), 5, <http://www.csc.ca/2015/11/16/csr/>.

agentů, pak tyto představy mohou být pravdivé leda náhodnou shodou okolností. Lidé nevěří v bohy proto, že bohové jsou, ba ani proto, že víra v ně v jakémsi přeneseném významu odhaluje nějakou, třeba „existenciální“ (cokoliv to znamená) pravdu, ale proto, že tyto představy mají určité vlastnosti, které je činí snadno zapamatovatelné a reprodukovatelné. Přičemž tyto vlastnosti s jejich reálností či pravdivostí buď nesouvisejí nijak, nebo souvisejí inverzně (!), totiž náboženské představy jsou tak poutavé právě proto, že jsou neintuitivní a neintuitivní jsou typicky proto, že jsou nereálné. Boyer samozřejmě nevyklučuje, že bozi přesto, paralelně s tímto mechanismem existují. Jenže jak jsem již zdůraznil výše, pokud dospějeme k pravdě náhodou, na základě nepravdivých premis, pak si troufám říci, že alespoň dle klasické noetiky jsme stále na omylu. Ještě hlubším problémem je, že Boyer sám disponuje myslí, kterou popisuje a v níž kriteria pravdivosti hrají naprosto nulovou úlohu. Boyer je ale jistě přesvědčen, že svou teorii hlásá proto, že je nějakým způsobem pravdivá. To vede k jakémusi mysterióznímu oddělení reflektivního uvažování od běžné „lidové“ kognice. Abychom si udělali úplně jasno, reflektivní uvažování je to, co v běžné mluvě označujeme jako přemýšlení, kdežto online inference, na které se zaměřuje Boyerova teorie jsou bezmyšlenkovité, intuitivní reakce, které se na reflektivním uvažování sice podílejí, do určité míry jej konstituují, ale neřídí se podle logických a pravdivostních kritérií. Reflektivní uvažování jako celek se zjevně logikou a kritérii pravdivosti řídit může, minimálně v Boyerově případě, protože kdyby nebyl Boyer o své vlastní rozumnosti přesvědčen, jistě by se nejal publikovat knihy.

Díky tomu je ale vědecké myšlení nesmírně těžko uchopitelné z hlediska standardní kognitivní teorie, nelze pro něj stanovit soubor jednoduchých, laboratorně testovatelných pravidel a nelze jej dost dobře rozštěpit na moduly. Proto musí být také vyloučeno z teorie náboženství. Možná nějakí studovaní teologové občas přemýšlejí a zabývají se otázkami konzistence, pravdy atd. To ale nemá žádný vliv na vznik a podstatu náboženství.<sup>457</sup> Takže i když Boyer tvrdí a zřejmě je i upřímně přesvědčen, že jeho teorie nečiní na náboženstvích žádné křivdy, bohužel z ní důsledně vzato vyplývá, že věřící člověk je někdo, na jehož postoje nemá „přemýšlení“ valný vliv a který žije v permanentním omylu.

---

<sup>457</sup> Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, 65n.

Povšimněme si, jak se konceptuální problém, který jsme řešili nejprve na rovině psycho-fyzického problému, potom na rovině mentální kauzace a potom na rovině psychologické, ve formě „vázané racionality“ promítl nakonec i do roviny konkrétních religionistických teorií. Obdobný proces lze pozorovat i u dalších charakteristických komponent standardního paradigmatu. Například James W. Jones píše na adresu Boyerova pojetí náboženství coby souboru samostatných domén odpovídajících různým modulům, že Boyerova diskuze je zde projekcí nejspíše zastaralé teorie modularity myslí na oblast náboženství. Může nám to říci více o metodě než o fenoménu náboženství samotném. Začneme-li svůj pokus o definici náboženství jakožto objektu studia předpokladem radikální modularity myslí, nelze ji potom použít jako argument pro tvrzení, že náboženství je jen souborem svých komponent. To jsme přeci předpokládali jako nezbytnou podmínku takto zaměřeného výzkumu. Jednoduše jsme zaměnili svůj výsledek se svou premisou.<sup>458</sup>

### 3.3.4. Širší kontext teze o iracionalitě náboženství

Že náboženské výpovědi nemají význam, nebo jsou systematicky nepravdivé a nekonzistentní, je poměrně stará myšlenka a objevuje se v různých obměnách. Pozitivisté, jak známo, upírali význam metafyzickým výpovědím. Když Dan Sperber upřel význam kulturnímu symbolismu obecně (tedy v zásadě umění a náboženství), zachovával vlastně linii nastavenou strukturalistickou antropologií.

Velmi osvětlující je v tomto ohledu stanovisko Jamese Letta, který učinil výpad na jedno ze základních „dogmat“ religionistiky, totiž na zásadu neposuzování náboženských výpovědí. Jak nám sdělí snad každá učebnice, religionistika se coby empirická, nehodnotící věda, nezabývá posuzováním pravdivosti metafyzických výpovědí. Jenže Lett zcela správně namítá, že religionistika coby věda, přijala určitá kritéria „pravdivosti“ či lépe hodnocení soudů. Soudy, které postrádají kritéria pravdivosti, anebo byly vyvráceny, vylučuje (v ideálním případě) ze svého diskursu jako nepravdivé či nesmyslné. Je tedy zcela kompetentní, a dle Letta dokonce povinna uplatňovat tato kritéria i na náboženské výroky.<sup>459</sup> Podobně Fitzgerald je názoru, že nárok na agnosticismus badatele ohledně

---

<sup>458</sup> Jones, *Can Science Explain Religion? The Cognitive Science Debate*, 65.

<sup>459</sup> Lett, „Science, Religion and Anthropology“, 116.

ontologického statusu obsahů náboženských výpovědí (zdržení se úsudku ohledně náboženských pravd) je úzce spjatý s pojetím náboženství jako *sui generis*, jako entity těšící se speciálnímu ontologickému statusu a vztahující se domněle k transcendentní realitě.<sup>460</sup> Tento nárok je tedy ve své podstatě nábožensky motivovaný a jde příkře proti pragmatice výzkumu. Je zcela jednoznačné, že posuzování a objasnění nějakého náboženského přesvědčení se bude lišit, bude-li badatelem chápáno jako z vědeckého hlediska pravdivé či nikoliv. A to natolik, že toto posouzení může hrát zásadní roli při samotném rozeznání nějakého výroku jako náboženského.

Sperber uvádí (ze zcela jiných důvodů) skvělý příklad badatele, který si dělá poznámky o životě vesničanů a dozvídá se od informátorů, že děti se jejich ženám rodí 9 měsíců po pohlavním styku, což si poznamená snad jako doklad vospělosti místních poznatků o biologii. Když ale uslyší, že v jiných kmenech trvá těhotenství jiný počet měsíců, zbystří a začne zkoumat pravý význam této symbolické výpovědi. A Sperber se ptá, co činí první výpověď triviální a druhou symbolickou? Liší se snad v něčem jiném krom toho, že badatel první považuje za pravdivou a druhou nikoliv? Lett bezděčně potvrzuje dalekosáhlý dopad tohoto přístupu, když se neobává jednoznačné formulace a píše: „Prostá pravda je, že každé náboženské přesvědčení v každé kultuře na světě je prokazatelně nepravdivé.“<sup>461</sup> Možná religionistika nepotřebuje posuzovat pravdivost náboženských výpovědí, možná to již učinila v momentě, kdy nějakou výpověď označila za náboženskou. Minimálně v určitých kontextech (protože jak jsme již naznačili v oddíle o definicích náboženství, trváme-li na tom, že slovo náboženství má vůbec nějaký význam, pak určitě nemá jen jeden a tentýž řečník užívá ono slovo v různých situacích různě) figuruje tato implicitní definice náboženství jako různých kulturně vyprodukovaných nesmyslů. Nicméně pokud na takové pojetí náboženského přesvědčení přistoupíme, dospějeme nejspíše zároveň k závěru, že v rámci „náboženských systémů“ - co je tím míněno nechme raději stranou - jsou tato náboženská přesvědčení smíchána se spoustou nenáboženských (míněno racionálních nebo dokonce empiricky dokázaných). Tedy tezi o nepravdivosti náboženství udržíme jen za předpokladu, že na jejím základě

---

<sup>460</sup> Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, 56.

<sup>461</sup> „The simple fact of the matter is that every religious belief in every culture in the world is demonstrably untrue.“ Lett, „Science, Religion and Anthropology“, 111 (překlad můj).

odoperujeme od náboženství to, co nepravdivé není. Náboženství se tak zúží na několik nepochopitelných rituálních úkonů a bizarních tvrzení. Zároveň můžeme konstatovat, že takto vykuchané náboženství nemá valného významu a efektu. Předem jsme si náboženství implicitně definovali jako nesmysl a teď vítězoslavně odhalujeme, že jím doopravdy je.

Lze samozřejmě namítnout, že ne každý omyl či nesmysl je automaticky kulturním symbolem či náboženským jevem. Může jít o prostý omyl, nedostatek v poznání dané kultury atd. Náboženská těchto nesmyslů má nejspíše co dočinění s hodnotou, jež jim je přikládána, či se sveřepostí s jakou na nich je trváno. To by ale neznamenal více, než že nesmyslnost není dostatečnou podmínkou. Otázka je, je-li podmínkou nutnou. A co když aktéři trvají se stejnou sveřepostí na nějakém tvrzení, které je shodou okolností pravdivé nebo alespoň racionální (např.: Ježíš byl ukřižován, oplácet zlé zlým není řešení, zpověď může ulevit lidskému svědomí)? Někdo může zkoušet doložit iracionalitu těchto tvrzení tak, že jsou pravdivá akcidentálně, ale nejsou držena v souladu s racionálními kritérii pravdivosti. Kdyby se v budoucnu historicky prokázalo, že Ježíš nebyl ukřižován, věřící by na tomto článku víry stejně trvali, a v tom spočívá iracionalita tohoto přesvědčení. To je ovšem povážlivé historické „kdyby“. Mnoho křesťanů bylo přesvědčeno, že na turínském plátně je obtisknuta tvář Krista. Když testy ukázaly, že jsou na plátně stopy barevných pigmentů, jednoduše toto přesvědčení upravili a vnímají dnes toto plátno jen jako zdařilý obraz. Které z těchto přesvědčení bylo náboženské, které iracionální, a proč?

Je nekonzistentní tvrdit, že netrváme na žádné ustálené definici náboženství a zároveň s jistotou prohlašovat, že všechna náboženství jsou iracionální. Pak se totiž snadno může stát, že „objevujeme“ jen svou vlastní nereflektovanou představu.

Klasická fenomenologie náboženství navzdory mnohým dílčím úspěchům je dnes při zpětném pohledu nepřijatelná mimo jiné proto, že takřikajíc nedokázala zamezit pronikání vlastních teoretických východisek do studovaného materiálu. Ambicí fenomenologů náboženství bylo objevit svébytné, fenoménu vlastní (ačkoliv v určitém smyslu subjektivní) struktury, nepoznamenané teoretickým předporozuměním autorů (zároveň však třeba van der Leew nejen připouštěl, ale vyžadoval předporozumění ve

formě vlastní náboženské zkušenosti).<sup>462</sup> Oním filtrem, který měl zajišťovat čistotu metody a jejích výsledků měla být především „epoché“. Na výsledcích však jasně vidíme, jak povážlivě tato domnělá bariera prosakovala. Místo toho, aby se skrze práce fenomenologů vyslovovaly náboženské jevy ve své svéráznosti a vyjevovaly nám svou specifickou, univerzální podstatu, figurují mnohdy spíše jako orientální ilustrace klasicky vystavěné křesťanské teologie náboženství. Ideální typy, které se fenomenologové domnívali konstruovat na základě odhalujících se podstat fenoménů, ve skutečnosti povážlivě odpovídaly kategoriím a termínům systematické teologie a eklesiologie, v níž byli často vzděláváni.

Zvažme nyní, zda v případě kognitivních přístupů není situace povážlivě analogická. Také zde je ambicí badatelů objevit obecné, na kulturním kontextu a dosavadní teoretické tradici nezávislé složky fenoménu, který jsme si zvykli nazývat náboženství. Pokoušejí se tedy identifikovat kognitivní mechanismy produkující typická náboženská přesvědčení nebo charakteristické vzorce chování. Filtrem zajišťujícím čistotu empirické práce a její neposkvrněnost intelektuální tradicí západní filosofie má v tomto případě být vědecký postup po vzoru přírodních věd. Formulování testovatelných komponent teorií, využití v religionistice do té doby takřka cizího laboratorního experimentu atd. Jenže výsledky dokonale odpovídají východiskům a ta jsou plně vysvětlitelná vývojem západní filosofické tradice, který lze nepřerušeně stopovat až k jeho křesťansko-antickým kořenům. Vždyť fyzika (vzor přírodních věd) „očisťuje“ fenomény tím, že je zbavuje jejich kvalitativních a morfologických aspektů, jak Varela zdůrazňuje tuto souměrnou protikladnost s fenomenologickým „očisťováním“.<sup>463</sup> Jak s epoché spojená eidetická redukce tak přírodovědecké studium kognitivních procesů mají za cíl dospět k objektivním podmínkám lidského poznání, k nalezení jakési čisté epistemologie.<sup>464</sup> Čím to, že i tato jasně a ohraničeně narýsovaná bariera propouští? Hlavní problém je v obou případech v tom, že ona bariera je z téhož materiálu jako to, co měla zadržovat. Rozhodnutí studovat společenské instituce, kulturní jevy a subjektivní prožitky jakoby to byly elementární částice, chemické sloučeniny či buněčné tkáně není v žádném případě

---

<sup>462</sup> Gebelt, „Religionistika jako svědectví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa“, 415.

<sup>463</sup> Roy et al., „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology“, 17.

<sup>464</sup> Dupuy, „Philosophy and Cognition: Historical Roots“, 541.

filosoficky či metafyzicky neutrální, ve většině kultur a dob by nepřipadala taková strategie vůbec v úvahu a i dnes a v našem kulturním okruhu budí u mnohých podiv či odpor. Výsledek je pak stejně svérázný a stejně kontroverzní.

### **3. 4. Slepé komputace a vědomé intence**

Postupme nyní opět na úroveň filosofie mysli a ukažme si problém, který jsme právě mapovali ve vztahu k náboženství na jeho obecnější rovině, odkud se do kognitivní religionistiky promítá.

#### **3.4.1. Dennett a terminologicky zastřený eliminativismus**

Vedle dříve zmiňované neurofenomenologie bývá někdy jako obdobný přístup uváděna také Dennettova heterofenomenologie.<sup>465</sup> Dennett, jeden z nejdůležitějších filosofů mysli, který má nesporně obrovskou zásluhu na znovuzavedení pojmu vědomí do diskursu kognitivní vědy, proslul zejména instrumentalistickým pojetím lidského vědomí, tedy tvrzením, že lidé sice z vědeckého hlediska, důsledně vzato, nemají žádné vědomé, rozumné důvody svého chování, ale na rovině běžné zkušenosti je kognitivně optimální o nich takto uvažovat. Jeho koncept heterofenomenologie pochází již z filosofických prací 70. let a jak má Dennet ve zvyku, použitý název je zcela matoucí. Ve skutečnosti je podstatou tohoto přístupu přesvědčení, že aktéři se ohledně svých vlastních prožitků systematicky mýlí a jejich výpovědi mají pouze hodnotu hrubých dat, sdělují, co si lidé myslí, že si myslí. Zjistit, co si doopravdy myslí a proč, je zcela v kompetenci vědce hledajícího kauzální vysvětlení. Heterofenomenologie tedy není nic menšího než razantní popření možnosti jakéhokoliv uplatnění fenomenologických přístupů ve vědě. Dennettův „kouzelnický trik“ při vysvětlování vědomí v podstatě spočívá v tom, že všechny závažné otázky spojené s vědomím přestěhuje do obsahů vědomí a jejich povahu pak nechá nevysvětlenou. Dennett je v obraze, vidí a dokáže velmi trefně vystihnout problémy, které se týkají vztahu kognitivních teorií a vědomí. Problematika vědomí je kognitivními

---

<sup>465</sup> Pyysiäinen, *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, 13n.

vědci obcházena obloukem, říká Dennett, to se musí změnit.<sup>466</sup> Ale jak? Kognitivní teorie jsou subpersonální, žádná z komponent kognitivního systému není vědomá, vše se odehrává ve tmě. Jak tedy napasovat vědomí na takovou teorii? Inu Dennett nám slíbí, že se pokusí takový způsob naznačit. Následně představí schema kognitivního systému, jehož hlavními hrdiny jsou kontrolní systém, jednající na pouhou komponentu dosti inteligentně, čínorodě a aktivně, krátkodobá operační paměť (buffer) a systém pro verbalizaci. Zjednodušíme-li už tak značně zjednodušený popis, pak kontrolní systém si z různých subsystémů vyvolává informace přes operační paměť a posílá je do verbalizačního systému. A nyní se Dennett konečně odhodlá prozradit nám, jak do tohoto schematu zapadá vědomí. A odpověď je... že tento systém sám je vše, co je třeba.<sup>467</sup> Vědomí není nic víc než schopnost říct co mám na mysli.

A čtenáři nezbývá než se ptát: jak to, že vlastním verbalizacím rozumíme? Je i naše porozumění stejně jako naše introspekce pouhou iluzí? Pokud ne, pak právě zde leží problém, kterému se měl Dennett věnovat a pokud ano, pak už je jakákoliv debata zbytečná, stejně si neporozumíme.

Ve slavném článku Quining qualia volí Dennett otevřeně konfrontační tón, prohlašuje, že za hlavní motivaci zastánců kválií považuje jejich touhu uchovat si zdání jedinečnosti a záhadnosti.<sup>468</sup> Ve vlastní argumentaci pak předvádí ukázkového „strawmana“, když demonstruje omylnost výpovědí o kváliích na příkladu dvou ochutnávačů kávy, které oba ochutnávání kávy přestalo těšit (což Dennett nijak nezpochybňuje, ačkoliv právě zde vězí teze o neomylnosti), ale oba se zdají mít rozdílná psychologicko-neurologická vysvětlení tohoto jevu (což zase nijak nezpochybňuje diskurs o kváliích). Obdobně podivný je jeho argument proti invertovanému barevnému spektru, který stojí na možnosti, že při neurologické operaci byla změněna paměť subjektu a nikoliv barevné spektrum. Tento argument je mířený proti tezi o neomylnosti, ale je velmi podivné jej použít v článku, který směřuje k popření kválií, protože argument sám jejich existenci spíše potvrzuje (a

---

<sup>466</sup> Daniel C. Dennett, „Toward a Cognitive Theory of Consciousness“, in *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*, ed. Wade Savage (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), 201–28.

<sup>467</sup> Ibid.

<sup>468</sup> Dennett, „Quining Qualia“.

tezi o neomylnosti vyvrací opět jen v její špatně pochopené podobě, pravdivou přece zůstává výpověď o subjektivním pocitu změny, omylné je opět pouze vysvětlení tohoto prožitku).<sup>469</sup> Jeden z hlavních rysů Dennettova stylu vystihla pregnantně, Dennettovi názorově velmi blízká, Elizabeth Irvine. Jádrem jejího nesouhlasu s Dennettem je, že Dennett zůstává u pojmu „vědomí“, a přitom mu upírá většinu rysů, které se s tímto pojmem běžně spojují.<sup>470</sup> Za čistší považuje Irvine pojem vědomí ve vědeckém diskursu zcela vypustit. Obdobně Galen Strawson, na zcela opačné straně názorového spektra, zaznamenal tentýž problém. Strawson hovoří o terminologických brýlích, které u filosofů jako Dennett způsobují, že pojmy znamenají něco jiného (v případě vědomí dokonce opačného) než jimi běžně míníme.<sup>471</sup> Například Dennettova heterofenomenologie má k fenomenologii přibližně blízko jako behaviorismus. Ve skutečnosti se Dennett ve své možná nejslavnější knize *Consciousness explained* otevřeně vyznává, že na základě přesvědčení o jejich vědecké neadekvátnosti zkoušel v jistém článku (*On the Absence of Phenomenology*) eliminovat fenomenologické pojmy z vědeckého diskursu, ale setkal se s vehementním odmítnutím.<sup>472</sup> Z toho lze tedy vyvozovat, že Dennett, ačkoliv si ve své slavné knize jistě zachoval radikalitu těchto těžko přijatelných tezí, převlékl je raději do méně kontroverzní mluvy, zachovávající ustálené pojmy. Velmi pravděpodobně tím dosáhl větší čtenosti svých publikací, a možná i jejich lepšího přijetí, ale také tím zřejmě způsobil značný, nejen terminologický, ale především konceptuální chaos.<sup>473</sup> Máme tu nyní pojmy, které v rámci téhož diskursu mohou znamenat takřka protichůdné věci, přičemž tato nejednoznačnost je přesně to, proti čemu chtěl Dennett svým „přeznačováním“ bojovat.

---

<sup>469</sup> Pro podrobnější rozbor tohoto argumentu viz např. skvělou úvodovou publikaci: Feser, *Philosophy of Mind A Beginner's Guide*.

<sup>470</sup> Elizabeth Irvine, *Consciousness as a scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*, *Studies in Brain and Mind* (Dordrecht: Springer, 2013), s.148.

<sup>471</sup> Strawson, „Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries“.

<sup>472</sup> Dennett, *Consciousness Explained*, s.45.

<sup>473</sup> Bennett a Hacker uvádí, že je-li nějaký výraz povýšen do technické řeči tak, že je mu přisouzen význam protichůdný původnímu, dochází často ke vzniku konceptuálního chaosu a produkci nesmyslů: Bennett a Hacker, „Philosophical Foundations of Neuroscience: The Introduction“, 12.

Když Dennett líčí svou teorii, popisuje, jak vizuální stimul aktivuje řetězce událostí v mozku a rozličné jeho části vstupují do stavů určujících rozličné rysy pozorovaného objektu, barvu, tvar... Jak ale víme, že jde v určitém případě právě o barvu? Existuje snad jiný důvod, proč je specifická aktivita v mozku identifikována jako rozeznání barvy, než že tato aktivita nějak souvisí s vyslovením slova červená? Dennett ovšem kritizuje teorie mentálního jazyka jako možné řešení problematiky významu. Jak tedy potom rozumíme slovu červená? Jak víme, že toto slovo označuje barvu? Protože souvisí s příslušnou aktivitou v mozku? Kde do této smyčky skutečně vstupuje nějaká barva?

Dennett, který se přímo odvolává na Wittgensteina, je naprosto důsledný v dodržování jeho teze, kterou si tato práce vzala do emblému. Intencionalitu lze připsávat jen celému organismu. Nikdy jeho částem. Protože jeho pojetí vědy je mereologické a je si vědom kauzálních obtíží nastíněných Kimem (viz oddíl Mysl a mozek), jediná varianta, která mu zbývá, je intencionalitu eliminovat. I když se sám za eliminativistu (z důvodů, které nám vysvětlil) neoznačuje, existuje rozšířený názor, který zde i na základě právě nastíněných úvah sdílíme, že jeho teorie k eliminativismu nevyhnutelně vedou. V čem ale Dennett důsledný není, je domyšlení, jaké konsekvence má Wittgensteinova teze pro kognitivní přístupy, o které se sám opírá.

Připomeňme si pojetí, na kterém stojí klasické kognitivní paradigma. Moduly, které jsou přirozeně „sémanticky slepé“, totiž neschopné detekovat intencionální složku reprezentace, zpracovávají tyto reprezentace na základě jejich formálních (v posledku kauzálních) vlastností. Je totiž velmi snadné materializovat syntaxi (můžeme si ji představit třeba jako skládačku, kde do sebe určité dílky zapadají a určité nikoliv), ale naprosto není jasné jak materializovat sémantiku. Nabízí se tedy možnost, převést veškeré sémantické problémy na problémy syntaxe (přesně dle Carnapova modelu, kdy „César je prvočíslo“ by měla být syntakticky nepřipustná věta). Díky Davidu Hilbertovi a jeho formální matematice se pak otevřela možnost studovat syntax zcela odděleně od sémantiky.<sup>474</sup> Fakt, že tyto formální systémy jsou „naplněny“ nějakými významy je řešen poukazem na korespondenci interních mentálních reprezentací s vnější realitou.

---

<sup>474</sup> Lakoff, *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli.*, 220.

Výše jsme popsali důvody, proti představě symbolů jako nositelů významu. Takové popření se zdá z počátku neproblematické, naopak, bylo by podivné postulovat v symbolech nějaké tajuplné nemateriální obsahy. Symboly jsou symboly pouze pro mysl, která je vytvořila, nebo jíž jsou adresovány. Problém samozřejmě je, jak zajistit, aby stejný argument nemířil i proti mentálním reprezentacím, které jsou chápány jako symbolické reprezentace vnější reality. V oddíle o významu jsme zmínili myšlenku, že nejsme schopni vnímat něco, čemu jsme dosud nepřipsali nějaký význam, byť by to byl význam „dosud nevyluštěné záhady“. Pak by ovšem bylo možné říci, že pro mysl je všechno systém symbolů a bez mysli naopak není nic systémem symbolů. Jestliže tedy „systém symbolů“ nevyjadřuje nic více ani nic méně nežli způsob jakým mysl vnímá svět, pak je sice přirozené, ale pramálo nápomocné, pokoušet se mysl samu vysvětlit jako systém symbolů. Či jednodušeji: jestliže sami kognitivní vědci při kritice Geertze zdůrazňují, že význam není v symbolech, pak ale sami dluží vysvětlení, co dělá mentální reprezentaci natolik výjimečným případem symbolu, že v ní, jak se zdá, dle reprezentačních teorií mysli význam záhadně subsistovat může a musí. Toto vysvětlení bude obzvláště problematické vzhledem k tomu, že zastánci reprezentační teorie obvykle zastávají také tezi o mnohočetné realizovatelnosti, a tudíž se nemohou odvolat na specifické vlastnosti neuronových sítí.

Zmínili jsme již ne-zcela uspokojivé pokusy zajistit významy mentálních reprezentací kauzálně. Zmínili jsme i druhé řešení, totiž pojem mentální reprezentace zcela opustit. Každopádně z kritiky geertzovských symbolů vysvítá intuitivní přesvědčení, že intencionalita je výhradní vlastnost mentálních entit. Vnější symboly mají pouze odvozenou intencionalitu (tu, kterou jim mysl přisoudí). Z toho plyne pro kognitivní vědy ještě jeden palčivý problém, a sice že počítače, sloužící jako privilegovaný model myšlení, zřejmě intencionalitu, zásadní vlastnost myšlenek, vůbec nemají. Komputace, které provádějí počítače, mohou simulovat funkce dílčích kognitivních modulů, ale nemají nic společného s reflektivním myšlením, protože nejsou intencionální.<sup>475</sup> Počítače nerozumí hodnotám, s nimiž počítají, důsledně vzato, počítače s žádnými hodnotami nepočítají. Počítače provádějí fyzikální simulace výpočtů reprezentované v symbolech, které pro ně

---

<sup>475</sup> Viz argument čínského pokoje: John R. Searle, *Mysl, mozek a věda* (Praha: Mladá fronta, 1994), 33n..

neznamenají nic (nejsou pro ně tedy symboly) a pro nás znamenají například určité číselné hodnoty.

A opět stojí za povšimnutí, že původ celé ideje myslí jako počítačového programu nebyl vynucen nějakou empirickou evidencí, nýbrž je výsledkem filosofického sporu ohledně dualismu, takže je vlastně odpovědí na problém pocházející původně z teologických debat.<sup>476</sup>

Zásadní tezí kognitivních přístupů je, že pro budování skutečně vědeckého pojetí významů je nezbytné zabývat se konceptuálními procesy na subpersonální úrovni.<sup>477</sup> Kognitivní vědci postulují procesy, které se na vědomé úrovni projevují ve formě percepce nebo intuice, disponujících jedince k osvojování si určitého druhu přesvědčení. Ale člověk je nejenom nositelem a šířitelem kognitivně optimálních mentálních reprezentací, člověk tato přesvědčení také nějak chápe, kriticky o nich uvažuje, hodnotí je, zasazuje do kontextu své zkušenosti, rozhoduje se jaké závazky na jejich základě přijme atd. Jak jsme viděli v předchozím oddíle, jsou-li náboženské představy tematizovány jako výsledek vědomí zcela nedostupných, evolučně vyvinutých, specializovaných procesů,<sup>478</sup> nedají se pak vztahovat k vědomě kladeným otázkám. Náboženství tak těmito přístupy „zdola“ principiálně nemůže být tematizováno jako odpověď na akterem si kladenou otázku po smyslu.

### 3.4.2. Problémy „enkodingismu“

Zdrojem tohoto omezení je epistemologická obtíž, kterou Jackendoff nazval mind-mind problémem, protože kromě klasického problému vztahu mysli a těla otevírá novou propast, totiž propast mezi „komputační“ a „fenomenologickou myslí“.<sup>479</sup> Jednoduše

---

<sup>476</sup> Rorty, „Consciousness, Intentionality, and the Philosophy of Mind“.

<sup>477</sup> Jennifer Hornsby, „Personal and Sub-personal: a Defence of Dennett's early Distinction“, *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 3, č. 1 (2000): 6–24.

<sup>478</sup> Hirschfeld a Gelman, „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity“; Sperber, „The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations“, 40.

<sup>479</sup> Ray S. Jackendoff, *Jackendoff Ray S, Consciousness and Computational Mind, Cambridge: MIT Press, 1987,20.* (Cambridge: MIT Press, 1987), 20.

řečeno jde o problém vztahu mezi fyzikálním a fenomenologickým popisem,<sup>480</sup> známý též jako „těžký problém“.<sup>481</sup>

Koncept intencionality (rozpracovaný nejsystematičtěji Husserlem - viz oddíl o fenomenologii) jako jeden z ústředních pojmů filosofické fenomenologie, je pro úvahy o významu zcela klíčový. Již jsem naznačil, že snahy rozšířit doménu významu mimo lidskou mysl mají absurdní důsledky. Pokud souhlasíme, že to, co dělají počítače (a třeba budíky a termostaty) není myšlení, pak ani to, co dělají kognitivní moduly studované klasickou kognitivistikou, nemůžeme chápat jako myšlení. Brandom s odvoláním na Fregeho zdůrazňuje rozdíl mezi klasifikací a rozuměním a píše: „V nejobecnějším smyslu je klasifikace prostě diferencovanou reakcí. Stimuly jsou tříděny podle typů reakce, které vyvolávají. V tomto smyslu kus železa klasifikuje své prostředí tím, že v některém reziví, v jiném ne.“<sup>482</sup> Podobně Dretske upozorňuje, že něco, co má význam, může mít kauzální účinek, ale nemusí ho mít proto, že to má význam. Například určité slovo zazpívané operní pěvkyní může rozbít skleničku, ta se však nerozbije kvůli tomu, co toto slovo znamená. Kauzální účinky je samozřejmě možné nastavit tak, aby se lišily právě, pokud se liší význam, takže se pak pozorovateli zdá, že se kauzalita těmito významy řídí, což je přesně důvod, proč se počítačové simulace zdají chovat rozumně, ačkoliv nejsou. Pokud by toto byl celý příběh lidské kognice, pak by význam hrál v kognitivní psychologii stejně „zásadní“ úlohu, jakou hraje význam operního libreta v akustice.<sup>483</sup> Skutečné myšlení tak krom složitých, ale z naturalistického hlediska zcela neproblematických systémů klasifikujících stimuly, nutně vyžaduje i nějakou část mysli, která ví, co je „b“, kvůli níž bylo „a“ na „b“ převedeno, prostě nějakého „adresáta/konzumenta“ a této klíčové

---

<sup>480</sup> Viz. Nagelův příklad s dokonalým fyzikálním popisem netopýra, který nicméně neobjasňuje jaké je to být netopýrem: Nagel, „What Is it Like to Be a Bat?“

<sup>481</sup> David J. Chalmers, „Facing Up to the Problem of Consciousness“, *Journal of Consciousness Studies* 2, č. 3 (1995): 200–219.. Srov: Varela, Rosch, a Thompson, *The Embodied Mind*, 52.

<sup>482</sup> „In the most general sense, one classifies something simply by responding to it differentially. Stimuli are grouped into kinds by the response-kinds they tend to elicit. In this sense, a chunk of iron classifies its environments into kinds by rusting in some of them and not others“ Brandom, „How Analytic Philosophy Has Failed Cognitive Science“, 5. (překlad můj).

<sup>483</sup> Fred Dretske, *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes* (MIT Press, 1991), 79–81.

komponentě mysli se říká vědomí.<sup>484</sup> Nejenže tedy významy mají svou prožitkovou, kvalitativní složku, ale významy jsou bytostně závislé na vědomí. Vědomí je jediná dosud známá entita, která není prokazatelně slepá vůči významům, přičemž onen důkaz je důkaz z první osoby: jen vědomí ví, a ví, že ví. Jenže právě v tuto chvíli se dopouštíme oné „homunkulizace“ proti které tak srdnatě bojuje Dennett. Vždyť rozumění významům je to, co mělo být vysvětleno, pak ale nemůže vědomí definované jako „to co rozumí významům“ být komponentou našeho vysvětlení.<sup>485</sup> Terveen a Bickhard podávají v tomto smyslu zdrcující kritiku přístupů, které shrnují pod nelichotivou nálepkou „enkodingismus“, tedy všech přístupů k mysli a významu založených na symbolickém kódování. Mentální reprezentace jsou symboly. Reprezenční obsahy jsou postulovány jako teoretická primitiva, což vede k právě naznačené cirkularitě jejich vysvětlení.<sup>486</sup> Navíc, jak jsme již zmínili v souvislosti s Tarského sémantikou, kódování, chápané jako převod reпреzenčního obsahu z jedné fyzikální implementace na jinou (změna „tvaru“ či „syntaxe“ při zachování obsahu, respektive významu) samo význam nevysvětluje, ale předpokládá, a tudíž není z tohoto hlediska možné jakkoliv objasnit výskyt reпреzenčního obsahu ve výchozí sadě symbolů (analogické objektovému jazyku).<sup>487</sup>

Autoři svou zdrcující kritiku enkodingismu pečlivě aplikují na mnoho proudů v rámci (tehdejší) kognitivní vědy a umělé inteligence. Sami pak přicházejí s interakcionalistickým programem, v podstatě variantou radikálně vtělesněného přístupu, kde reprezentace pojmají primárně jako funkce v rámci systému zaměřeného na cíl a situovaného v prostředí.<sup>488</sup> Autoři sami zmiňují hlubokou podobnost jejich přístupu s Wittgensteinovým pojetím významů jako (kriterií) užití. Je tedy opodstatněné se domnívat, že jejich přístup také trpí stejnými nedostatky. Můžeme znát všechny jednotliviny spadající pod určitý pojem, aniž bychom rozuměli pravidlu, podle kterého pod něj spadají. Rozumět pojmu

---

<sup>484</sup> Čímž se nutně nemyslí vědomí ve smyslu Dennetova karteziánského divadla, viz: Dennett, *Consciousness Explained*. Podstatný je fenomenální charakter konkrétních intencionálních stavů.

<sup>485</sup> Dretske, *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, 83.

<sup>486</sup> Bickhard a Terveen, *Foundational Issues on Artificial Intelligence and Cognitive Science: Impasse and Solution*, 12.

<sup>487</sup> *Ibid.*, 13n, 78.

<sup>488</sup> *Ibid.*, 56nn.

(znát intenzi), ale z hlediska první osoby neznamena jen znát pravidla jeho užití. Searlův argument čínského pokoje, ač byl mířen proti komutačnímu pojetí mysli, ve skutečnosti dobře ukazuje i problém Wittgensteinových pravidel užití. Searle v pokoji zná pravidla užití, ale přesto nezná významy pojmů. Pravidla užití nám mohou umožnit úspěšně pojem používat v nějaké variantě Turingova testu, aniž bychom skutečně věděli, co znamená. Pojetí reprezentací jako funkcí má analogický problém, nedokáže totiž vysvětlit, proč jsou tyto funkční procesy doprovázeny vědomou zkušeností, když by se stejně dobře obešly bez ní (jak ostatně zastánci vtělesněných přístupů sami dokazují pomocí svých situovaných robotů). Terveen a Bickhard tedy nejprve kritizují tradiční kognitivní vědy, že nedovedou fundovat obsahy vědomí, a pak sami selžou v tomtéž bodě, dokonce obdobným způsobem.

### 3.4.3. Nutná souvislost významu a vědomí

Dennett je schopen brilantně vystihnout jádro celého sporu, když kritizuje Searlův argument čínského pokoje. Podle Dennetta stojí celý argument na podle něj neopodstatněném předpokladu, že významy jsou vědomé.<sup>489</sup> Nevědomá může být jediné odvozená intencionalita. Dennett přitom hrdě doznává, že podle jeho názoru odvozená intencionalita je jediná, která existuje.<sup>490</sup> Jde bezesporu o jedno z nejpřesnějších „vyhmátnutí“ jádra celého sporu. Zároveň jde o nejupřímnější odkrytí vnitřní rozpornosti Dennettovi teorie. Dennett se pokouší očividné absurdní konsekvence svého stanoviska blokovat rétoricky tím, že představu o nutnosti neodvozené intencionality srovnává s nehybným hybatelem antické teologie.<sup>491</sup> Nezbyvá nám než nadšeně souhlasit, že představa pouze odvozené intencionality je stejně nekonzistentní jako antická mechanika bez hybatele (čistě pro názornost si můžeme představit perpetuum mobile, které ani nevyžaduje počáteční impulz).

---

<sup>489</sup> Dennett, *Intentional Stance*, 335.

<sup>490</sup> *Ibid.*, 288,335.

<sup>491</sup> *Ibid.*, 288.

Jsem si plně vědom, že omezení intencionality na vědomí není dnes obecně přijímanou myšlenkou.<sup>492</sup> Lze proti ní uvést příklad spícího člověka, který má přesto jistá přesvědčení (intencionální stavy). Dalším problémem jsou intencionální stavy vytěsněné do nevědomí. S tímto protiargumentem se vyrovnává Strawsson tvrzením, že přesvědčení spícího nebo vytěsněná přesvědčení jsou dispozicemi a dispozice nejsou intencionální.<sup>493</sup> Searle zas tvrdí, že nevědomé stavy jsou intencionální jakožto možné obsahy vědomí.<sup>494</sup> Jiným typem argumentů jsou příklady pacientů, kteří zpracovávají vizuální informace, ale jejich vizuální vjemy nedosáhnou vědomé úrovně, takže jsou přesvědčeni o své slepotě. Tito vědomě slepí pacienti ale mohou například při řešení zadané úlohy použít informace z nápovědy napsané na lístečku, aniž by věděli, odkud informace čerpají.<sup>495</sup> Rozumí tedy nevědomě? Není zde prostor pro budování důsledné argumentace, ale omezení intencionality na vědomí neznámá, že při myšlení nejsou využívány nevědomé informace. Kdyby však pacienti s vědomou slepotou dostali instrukce k celému testu pouze v psané podobě, lze předpokládat, že by úkol nevyřešili, protože by v tomto ohledu neproběhla žádná vědomá aktivita. Pro mou argumentaci je nicméně možné i po vzoru Searla připustit, že některé intencionální stavy mohou být za určitých okolností nevědomé a trvat pouze na tom, že aby byl systém jako celek sémantický (a nikoliv jen syntaktický jako počítače) musí disponovat vědomím.

#### 3.4.4. Nemateriální obsahy mysli

Jedním z nejzajímavějších argumentů proti fyzikalistickému pojetí mysli, je „argument fialové krávy“, abychom použili verzi, v níž jej prezentoval Daniel C. Dennett.<sup>496</sup> Dennett jej uvádí na počátku své knihy, jako výzvu pro jeho pojetí. Argument (existující v mnoha obměnách) stojí takto. Představuji-li si fialovou krávu, mám ji tak říkajíc před očima, mohu říci jaký odstín fialové má, a přece, na rozdíl od počítačové obrazovky nebo

---

<sup>492</sup> Blízko k tomuto pojetí má Searle, který nicméně uznává principiálně existenci nevědomých intencionálních stavů: Searle, *Mysl, mozek a věda*, 16n. Srov: David J. Chalmers, *The Conscious Mind* (New York: Oxford University Press, 1996), 323.

<sup>493</sup> Strawsson, „Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries“, 45.

<sup>494</sup> John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (London: The MIT Press, 1992), 159n.

<sup>495</sup> Owen Flanagan, *Vedomie* (Bratislava: Archa, 1995), 67–75.

<sup>496</sup> Dennett, *Consciousness Explained*. s. 45.

vytištěného papíru, nenachází se v mozku v tu chvíli nic, co by mělo tvar krávy nebo příslušný odstín fialové. První přirozená reakce na tento problém je poukaz na kódování informací. V počítači je fotografie fialové krávy uskladněna pomocí strojového kódu a není v něm nikde nic fialového nebo „krávovitého“. Jenže počítač (dle našich běžných intuicí) neví, co je v kódu skladováno. Dokáže provést řadu algoritmických operací, které povedou k tomu, že se na obrazovce nebo na papíře objeví fyzikální realizace fialové krávy (nikoliv přesná, ale taková, která v našich smyslech vyvolá příslušný obraz). Ani pak nezíská počítačový systém žádné povědomí o obsahu dané fotografie, ale pozorovatel zaznamená ten správný tvar a odstín, které tu v určitém smyslu skutečně fyzicky jsou, ačkoliv jde jen o vybrané rysy, má tato fyzikální realizace své jasné, bezproblémové umístění v prostoru - např. na monitoru. Jenže v mozku se nic podobného neděje. Jak přesvědčivě vysvětluje sám Dennett, není zde žádné „divadlo“ žádná obrazovka.

Dennett se zřejmě domnívá, že tím problém smetl se stolu. Nemusíme se zabývat tím, kde se ona fiktivní fialová kráva nachází, protože ve skutečnosti nikdy nikde nedojde k fyzikální realizaci fialovosti a „krávovitosti“. To ale není řešení problému, je to jen jeho opětovná formulace! Nedojde-li k fyzikální realizaci fialové, jak ji tedy můžeme vnímat? Jsme v pokušení odpovědět, že ani když se díváme na skutečnou krávu, nemá naše vědomí její barvu či tvar bezprostředně fyzicky k dispozici. Vědomí nesídlí na sítnici, kde je poslední příležitost nalézt cosi, co sdílí nějaké relevantní fyzikální vlastnosti s krávou (nějaký její odraz). Dále už jdou jen elektrochemické signály, které se krávě nepodobají v žádném pro nás relevantním rysu. Co se však podobá, je právě stav mozku při pohledu na skutečnou krávu a při její představě.

Toto konstatování ovšem problém neneutralizuje, pouze ukazuje jeho hloubku. Jak to, že ať už hledím na krávu, nebo si ji představuji, to co vnímám není ani trochu podobné neuronové síti v mém mozku, ale naopak se podobá krávě? Vždyť krávu v mozku nemám (ba ani její projekci v nějakém magickém divadle, jak správně zdůrazňuje Dennett), mám v něm jen neuronové sítě! Můžu se mýlit, když tvrdím, že při představě fialové krávy ji takřka „vidím před očima“, představy jsou přece jen poněkud efemérní a Dennett mě svým okouzlujícím literárním stylem snadno přesvědčí, že se ohledně svých představ mýlím. Ale co naplat, ani Dennett mě nepřesvědčí, že nevidím krávu, když se na ni přímo koukám. A tak problém, který byl zdánlivě vyřešen popřením skutečnosti mých

představ, zůstává v případě mého bezprostředního vidění. Zdá se, že nejen při myšlení, ale dokonce i při běžném vnímání máme co do činění s něčím nefyzickým. Ba co hůře, žádná projekce uvnitř hlavy by tento problém nevyřešila, protože dovnitř hlavy nemíří žádné oči, které by jí sledovaly a jakékoliv její zaznamenání by opět vedlo k opakování celého problému. Znamená to tedy, že vědomí musí dosahovat až k mojí sítnici? Co ale pokud mou oční bulvu nahradilo umělé oko (dnes již úspěšně využívané)? Je moje vědomí součástí umělého oka? Dosahuje až po čip, na nějž se zaznamenávají světlé a tmavé body? Anebo jde ještě dále, jak to formuluje Merleau-Ponty a je třeba říci, že vědomí je koextenzivní s vnímaným světem? Tyto důsledky znějí fantasticky a radikálně, ale jaká jiná alternativa nám zbývá?

Ještě jednou se vraťme a zrekapitulujme si právě nastolený problém pomocí jednoduchého myšlenkového experimentu, určité varianty Searlova argumentu čínského pokoje. Představme si slepce či pro ještě lepší názornost, představme si zdravého člověka, který se narodil potmě a byl okamžitě umístěn do temné koule. Abychom se vyhnuli složitým spekulacím, předpokládejme, že dítě má vrozenou schopnost číst Braillovo písmo a že do koule se sune permanentní proud informací v Braillově písmu o tom, co se děje okolo koule včetně detailních popisů, jak co vypadá s kompletními informacemi o barevných odstínech a tvarech. Jakou má asi takový člověk představu o vzhledu světa? Podotkněme ještě, že našemu figurantovi jsme pro jednoduchost ponechali hmat, a tedy může alespoň některé koncepty (dlouhý, hrbolatý atd.) teoreticky nějak vztáhnout ke své haptické zkušenosti. Podstatné je, že bez reprezentace založené na shodě fyzikálních rysů, nelze informaci kompletně dekodovat. Náš figurant se může naučit informace různě spojovat, anticipovat výskyt jedné informace na základě jiných atd., může s nimi zkrátka provádět libovolné „výpočty“, ale nikdy na jejich základě nic nespátří. Stejně jako v případě Searlova slavného argumentu nejde o argument homunkulem, ač se tak na první pohled jeví. Pozorovatel je do koule/místnosti dosazen pro lepší představu. Spíše než jako nějakou záhadnou instanci mysli jej můžeme vnímat jako ideálního vědce pozorujícího procesy v mysli. V obou případech pointou je, že pokud nevidí nějaký zázrak, nevidí nic. Vysvětlení, jak se z postulovaných sub-personálních procesů (komputací) stávají personální procesy (myšlení a vnímání) neexistuje.

V oddíle o vztahu mysli a těla jsme viděli, jak Kim precizně a přehledně diskvalifikoval všechna nabízená řešení vyjma psycho-fyzického redukcionismu. Jak ale fyzicky redukovat představu fialové krávy, která je v naší mysli, ale zároveň je nám zřejmé, že není nikde v okolním prostoru, ba ani uvnitř našeho mozku. A to je samozřejmě jen „špička ledovce“. Myslíme v obecných pojmech, které jak známo nemají umístění v prostoru, jsme schopni myslet abstraktní pojmy, neexistující entity, dokonce koncepty vnitřně rozporné, které nemohou fyzicky existovat v žádném možném světě. V jakém smyslu lze o něčem takovém prohlásit, že jde o pouhou fyziku? Jestliže ale mysl nemůže být nemateriální (jak dokazuje Kim) a zároveň evidentně *nějakým způsobem* obsahuje nemateriální entity (jak dokazuje prostý fakt, že rozumíme třeba pojmu „trojúhelník“), co si s takovou entitou počít? Ve formulaci „*nějakým způsobem*“ není pro fyzikalistu žádná záchrana či slabina, naopak, to je pro něj ta největší hrozba, neboť fyzikalista je fyzikalistou právě proto, že nějaký (jiný) způsob nepři pouští.

### 3. 5. Pojmy závislé na pozorovateli

Filosofičtěji zaměření badatelé upozorňují, že kognitivní věda, která se pokoušela eliminovat roli kultury a významů ve svých explanacích, mimo jiné vzhledem k jejich nejistému ontologickému statusu (rozuměj nemateriálnímu a tudíž problematickému pro fyzikalistický naturalismus), přitom zavedla jako svůj základní pojem „mentální reprezentaci“, jejíž ontologický status je však, jak jsme již zmiňovali, minimálně obdobně nejasný.<sup>497</sup> A jak si ještě ukážeme, ontologicky nejasné, na pozorovateli závislé, jsou i další koncepty centrální pro tradiční kognitivní přístupy. Zářným příkladem je pojem „informace“.<sup>498</sup> Informační teorie je jedním z pilířů kognitivní revoluce, protože umožnila formulovat řadu problémů, dotýkajících se psychologie, matematicky přesným způsobem. Pojem informace používají navíc i fyzikové, dokonce existuje zprofanovaný spor ohledně rychlosti jejich přenosu. Problém ale je, že pojem informace není

---

<sup>497</sup> Stephen Stich, „What Is a Theory of Mental Representation?“, *Mind, New Series, Vol. 101*, č. 402 (duben 1992): 243–62.

<sup>498</sup> K pojmu informace viz: Josef Šmajš a Josef Krob, *Úvod do Ontologie* (Brno: Masarykova universita, 1991), 140. K problematice výpočtů: Jiří Wiedermann, „Proč počítáme a co počítáme“, *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie* 59, č. 1 (2014): 33–43.

ontologicky uspokojivě tematizován a mezi filosofy se vyskytuje i názor, že nic jako informace neexistuje.<sup>499</sup> Z toho co běžně o informaci víme, se například zdá, že není materiální. Hmota je médium, které může jednu a tutéž informaci uchovávat bezpočtem různých způsobů (viz teze o mnohočetné realizovatelnosti). Tedy informace je něco jiného než hmota. Není-li ovšem materiální, jak může být v prostoru? A není-li ani v prostoru, jak může být fyzikální? Zdá se, že „informace“ je daleko spíše jedna z oněch užitečných abstrakcí, za něž byly pro svou nehmotnost prohlášeny a z fyzikalistického diskursu vykázány normy, formy substance a další. Vysvětlovat mysl pomocí „informace“ by pak ale byl postup špatným směrem. Specifickou ontologickou situaci „informace“ lze naopak vysvětlit jen tak, že jde o produkt mysli.

Dalším oblíbeným pojmem kognitivních vědců je komputace, čili výpočet. Že výpočet je *observer-relative* (na pozorovateli závislý) pojem, tedy že v hlavě (kde, jak víme třeba od Dennetta, není žádný pozorovatel) neprobíhají žádné výpočty, respektive, že v ní z hlediska fyziky neprobíhají více ani méně než třeba v cihlové zdi, to tvrdí například Searle. Podobným směrem uvedou i úvahy českého matematika Jiřího Wiedermanna. V článku Proč počítáme a co počítáme, představuje řadu definic a koncepcí výpočtu, a zároveň demonstruje jejich slabiny. Sám navrhuje pojetí výpočtu jako „generování znalosti“. Wiedermann se systematicky nesoustředí na konotace, které takové pojetí výpočtu má pro paradigma mysli jako stroje. Článek představuje první nástin teorie, kterou se chystá zpracovat, takže neobsahuje všechny závěry, které z takové definice vyplývají. Jeho tabulka různých typů výpočetních systémů s odpovídajícími znalostními doménami a typy vytvářené znalosti je tudíž poněkud rozmáchlá a obsahuje i značně problematické položky jako jsou přirozené výpočetní systémy, mezi nimiž je uváděn třeba i Vesmír a jako příslušná „znalost“ je dokonce uváděn „život“. Z toho je zřejmé, že Wiedermann má problematicky široké pojetí pojmu „znalost“ a pregnantní vymezení tohoto pojmu v tomto textu chybí (respektive je zde pouze kruhové objasnění: že znalost je to, co počítáme). Překvapivé je, že stejnou cyklickou odpověď nalezneme i v textu explicitně se zabývajícím definicí znalosti. Přesto z Wiedermannova pojetí jednoznačně vyplývá, že výpočet chápe jako *observer-relative* pojem. Wiedermann nicméně používá své pojetí

---

<sup>499</sup> Šmajš a Krob, *Úvod do Ontologie.*, s.140.

výpočtu k podpoře tezí o možnosti umělé inteligence a zjevně ho netíží problém, který tak přesně nahlíží Searle. Vysvětlování mysli pomocí observer-relative pojmů je v důsledku vždy nutně kruhové. Z toho, že výpočet je pojem závislý na pozorovateli totiž vyplývá, že počítače sami o sobě, bez přítomnosti pozorovatele, nejsou schopny provádět výpočty. Negenerují totiž žádné znalosti. Počítače generují fyzikální výstupy, které se stávají znalostmi, až když si je pozorovatel prohlédne a něco z nich pochopí. Amplifikace lidské inteligence pomocí počítačů či jiných umělých systémů je proto zcela bezproblémová a představuje také slibně se rozvíjející odvětví umělé inteligence. Aplikace pojmů závislých na pozorovateli na pozorovatelný vnější svět je rovněž neproblematická, protože jde konec konců vždy o pozorovaný svět. Ale tyto pojmy se bortí v momentě, kdy je chceme aplikovat na samotný problém pozorovatele. Inteligentní počítač je představitelný jen tehdy, pokud by byl pozorovatelem. Nyní tedy zbývá zamyslet se, co je to pozorovatel. A opět je třeba bedlivě se vyhýbat kruhovosti. Začneme od neproblematických krajních bodů. Myslím, že mohu počítat s širokým souhlasem ohledně tvrzení, že kuličkové počítadlo není pozorovatel, a člověk je pozorovatel. Kalkulačka asi pořád ještě není pozorovatel, a šimpanz dost možná ještě je pozorovatel. Otázka tedy zní. Je počítač spíše nesmírně složité kuličkové počítadlo, nebo spíše něco jako člověk? Teď bychom se mohli zanořit do známých vod nekonečných debat o umělé inteligenci. Ale dovolme si malý twist. Netvrdí snad paradigma mysli jako stroje, že člověk je vlastně jen velmi složité počítadlo? V rámci tohoto paradigmatu nedává otázka, zda je počítač počítadlo nebo člověk žádný smysl, protože člověk a počítadlo je totéž. Pak ale není žádný způsob, jak definovat pozorovatele (pokud do toho pojmu nechceme zahrnout kuličková počítadla). A pokud není možné definovat pozorovatele, pak pojmy, které jsou závislé na pozorovateli, mohou znamenat v zásadě cokoli, jak dokazuje Wiedermannova tabulka s vesmírem coby výpočetním systémem a s životem coby znalostí!

Použili jsme pojmy závislé na pozorovateli, abychom objasnili pozorovatele a on se nám rozplynul a význam použitých pojmů s ním.

### 3. 6. Emergence

Nejasnost, s níž teoretické základy novějších kognitivních přístupů v religionistice formuluje Jensen, je v ostrém kontrastu k až primitivní jednoduchosti klasických přístupů. Jak přesně má spojování přístupů zdola a shora probíhat? Je možné využívat oba přístupy a být konzistentní? Nejsou vůči sobě nutně v rozporu už jen tím, že postulují opačný směr kauzality? Abychom trošku vyjasnili Jensenův přístup, budeme se nejprve muset vypořádat s pojmem emergence, na který v Jensenových textech narážíme znovu a znovu právě v momentech, kdy nejvíce toužíme po nějakém střízlivém, jasném vysvětlení.

Tento, v současnosti stále velmi módní pojem, je starý přibližně 150 let.<sup>500</sup> Zpravidla se tedy o emergenci mluví tam, kde nově vzniklý celek disponuje vlastnostmi, které se nevyskytují na úrovni jeho konstituentů. Zároveň je tohoto pojmu užíváno takřka výhradně u sebe-organizujících systémů. Slabá emergence spočívá v tom, že vlastnost, kterou již systém disponoval, se projeví, začne být měřitelná/pozorovatelná. Silná emergence pak počítá se vznikem zcela nové vlastnosti, kterou komponenty systému neměly.

Robert Laughlin tvrdí, že emergentní vlastnosti se vynořují již na úrovni subatomárních částic.<sup>501</sup> Otázka tedy zní, co v tomto vesmíru vlastně není emergentní? Mnohdy je tento pojem používán velmi volně a může zahrnout opravdu téměř cokoliv, ale i při preciznějším užití, hlavní problém pojmu emergence je, že sám o sobě jev nevysvětluje. Když řekneme, že je něco emergentní, tak zpravidla míníme, že jde o vlastnost systému, která se nevyskytuje na úrovni jeho konstituentů, nebo kterou neumíme vysvětlit na základě teorií vztahujících se k nižší úrovni. Zároveň je tohoto pojmu užíváno takřka výhradně u sebe-organizujících systémů. Zpravidla nás nenapadne říci, že létání je emergentní vlastností letadla, protože letadlo bylo za tímto účelem sestrojeno cíleně dle vnějšího plánu.

To konec konců odpovídá i běžnému „nevědeckému“ užití pojmu. Hromada písku není běžně označována za emergent (ač má technicky vzato emergentní vlastnosti),

---

<sup>500</sup> Alex J. Ryan, „Emergence is coupled to scope, not level“, 6. září 2006, <http://arxiv.org/abs/nlin/0609011v1>.

<sup>501</sup> Ursula Goodenough a Terrence W. Deacon, „The sacred emergence of nature“, 2008, [http://openscholarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1066&context=bio\\_facpubs](http://openscholarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1066&context=bio_facpubs).

sněhová vločka je (například pro Terrence W. Deacona je vločka prominentním příkladem emergentu, ačkoliv se očividně jedná o případ slabé emergence).<sup>502</sup>

Jako obvykle, hlavním kamenem úrazu je pojem, který se zdá ze všech nejjasnější a nejpřirozenější. Totiž pojem „vlastnost“ (property). Je až s podivem, že pojem, který po tolik staletí zaměstnával filozofy, je v současnosti používán často zcela nekriticky. Každý systém má totiž samozřejmě potenciálně nekonečno vlastností a jakákoliv změna v systému jich nespočet změní, odebere a přidá. Navíc jsou vlastnosti ontologicky značně nejasný pojem, v dějinách filosofie převládal přístup chápat je jako specifický druh obecnin, tedy jako neprostorové „abstraktní“ entity. Proč tedy mluvíme o emergenci jen v ojedinělých případech? Zdá se, že je tomu tak tehdy, když vlastnost, k jejímuž projevení došlo, je obzvláště nápadná nebo zajímavá pro pozorovatele a tedy, že pojem emergence je závislý na pozorovateli. Ptáme-li se, jaký je rozdíl mezi resultantem a emergentem,<sup>503</sup> jednou z klasicky navrhovaných odpovědí jsou nelineární interakce. Nelineární interakce jsou matematický problém a je velmi obtížné determinovat jejich výsledek. John Holland tvrdí, že vezme-li se v potaz nelineární interakce, je možné redukovat chování celku na zákonité chování jeho komponent.<sup>504</sup> To nás ale opět vrací k pozorovateli. Je tomu prostě tak, že za resultant označujeme výsledek, který je předvídatelný, nepřekvapivý a snadno pochopitelný z dílčích procesů, kdežto za emergent takový výsledek, k němuž vzhledem ke své omezenosti nejsme schopni dospět předem, ale můžeme se jej pouze pokoušet dovodit zpětně?

Silnější verze teorií emergence to odmítají. Jensen se ovšem považuje za naturalistu a dovolává se Deaconovy verze emergence. Deacon rozlišuje tři řády emergence a každý z nich je ustanoven kauzalitou na řádu nižším. Nicméně dodává, že jakmile se systém vyššího řádu ustanoví, je schopen usměřňovat energetické toky na nižší kauzální rovině. To je velmi zavádějící způsob, jak celou věc formulovat. Z takové formulace se může zdát, že systémy disponují jakousi svobodnou spontaneitou, s níž si dle libosti usměřňují své vnitřní energie. Ve skutečnosti fakt, že v systému se někde energie hromadí a někde ne,

---

<sup>502</sup> Ibid., 855.

<sup>503</sup> Neils Henrik Gregersen, „Emergence and complexity“, in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton a Zachary Simpson (Oxford University Press, 2006), 767–184.

<sup>504</sup> Ibid.

je přímým a nutným důsledkem aktuální konstelace systému, a ta je zas dána kauzalitou na příslušné nižší rovině. Takže je pravdou, že nemůžeme plně objasnit fyzikální procesy na nižší rovině, aniž bychom vzali v potaz celý systém, který je ovlivňuje, ale veškeré procesy na vyšší rovině jsou vždy důsledkem procesů na základnější rovině. Podobně Chemero, který velmi jasně a přesně kritizuje tradiční kognitivní paradigma, sám navrhuje řešení problému mentální kauzace pomocí kolektivních proměnných. Jeho argument zní následovně: protože není možná sestupná kauzace, není možná mentální kauzace. Kolektivní proměnné jsou ale jevy na vyšší rovině (na úrovni celého systému, nebo na emergentní úrovni), které mají kauzální účinky na nižší rovině (na úrovni komponent, respektive konstituentů).<sup>505</sup> Tato argumentace má tutéž zásadní vadu. Kolektivní proměnné sice ovlivňují chování komponent, ale samy jsou jimi determinovány. Problém mentální kauzace se tím stává o něco méně přehledným, ale nikoliv vyřešeným. Dalším problémem je, že Chemero ztotožňuje problém mentální kauzace s problémem sestupné kauzace. Tyto dva problémy spolu sice souvisí, ale nejsou totožné. Jak jsme již ukázali, diskuze ohledně redukovatelnosti mysli má, vzhledem ke (zdánlivě?) nemateriálním aspektům mysli svá specifika, v porovnání třeba k diskuzi ohledně redukovatelnosti chemie.

Jako zcela zavádějící odmítají rétoriku mezi-úrovňové kauzace například Carver a Bechtel.<sup>506</sup> Vztahy, které jsou popisovány v termínech top-down a bottom-up kauzace identifikují jako konstitutivní vztahy mezi mechanismem a jeho komponentami. Změna na úrovni komponent, přesně řečeno, nepůsobí změnu na úrovni celého mechanismu, ale je touto změnou. Není tu vztah kauzality, nýbrž totožnosti. A stejně tak změna v nastavení celého systému je z podstaty věci změnou na úrovni jeho komponent. Pokusy ohnout pojem kauzality tak, aby jej bylo možné uplatnit mezi komponentami a celkem nějakého systému, vedou k popírání běžného významu pojmu kauzalita.

Pro Jensena, který se staví do jakési role „humanizátora“ zpočátku nepohodlně technických a reduktivních kognitivních přístupů je jistě pohodlné používat pojem top-down kauzace, protože vzbuzuje ve čtenáři libý dojem, jakoby snad takové přístupy byly

---

<sup>505</sup> Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, 199.

<sup>506</sup> Carl F. Craver and William Bechtel, "Top-down Causation without Top-down Causes," *Biology and Philosophy* 2007, no. 22 (n.d.): 547–63.

blíže rozlousknutí problému mentální kauzace a všech souvisejících obtíží, které s sebou naturalizace vědomí přináší, ale faktem je, že top-down kauzace je jen matoucím výrazem pro staré dobré mechanistické vysvětlení. To je třeba zdůraznit, protože teorie emergence bývá často aplikována na problém vědomí tak, jako by řešila i problém mentální kauzace, právě s poukazem na „top-down“ kauzalitu emergentních systémů. Někteří autoři, jako Crane, se zdají naznačovat, že emergenty skutečně disponují vlastními kauzálními kapacitami nezávislými na procesech nižšího řádu.<sup>507</sup> Z hlediska zastánců tradičního fyzikalismu tak v zásadě zastávají určitý typ dualismu (minimálně dualismus vlastností). Slabá verze emergentismu tedy problém mentální kauzace neřeší, a v podstatě jen konstatuje jeho komplikovanost a ta silná, „dualistická“ je zas stěží slučitelná s fyzikalistickým naturalismem.

Emergentismus, navzdory všem svým potížím představuje snahu, v mezích současných přírodních věd, odpovědět na jeden z největších ontologických problémů. Z fyzikalismu totiž nutně vyplývá ontologický redukcionismus.<sup>508</sup> Argument zní zjednodušeně takto: jako fyzikalistický naturalista věřím, že vše, co je, se skládá z elementárních fyzikálních částic a veškeré procesy jsou, důsledně vzato, interakcemi těchto částic. Protože pouze materiální entity mohou být kauzálně aktivní a jediné materiální entity jsou tyto částice, znamená to, že popisujeme-li skutečnosti vyššího řádu jako by měli kauzální účinky (například tvrdíme-li, že zvíře se nějak chová), pak se dopouštíme pragmatického zjednodušení, které může být velmi účelné, ale vyčerpávající vědeckou pravdou o těchto entitách, je jejich čistě fyzikální popis (ač v těchto případech neprakticky složitý, často prozatím za hranicemi lidských možností).<sup>509</sup> Důsledně vzato pak nelze uznat existenci žádných jiných entit než elementárních částic. Všechny vyšší úrovně jsou jen statistikou, abstrakcí, heuristikou. Toto omezení vyčítal již Tomáš Akvinský předsokratovským atomistům, kteří podle Tomáše neschopni pozvednout

---

<sup>507</sup> William Hasker, *Metaphysics: Constructing a World View* (Leicester: InterVarsity Press, 1983), 74.

<sup>508</sup> Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind* (London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 431n.

<sup>509</sup> Carl Gillett, „The Hidden Battles over Emergence“, in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Philip Clayton a Zaccary Simpson (Oxford University Press, 2006), 801–19.

rozum nad smyslově vnímatelné, nedovedli odlišit substanciální formy od látky.<sup>510</sup> Jako motto této práce jsme si zvolili citát z Wittgensteina, podle něhož lze intencionalitu (a tedy i myšlení a chápání významu) připsat pouze celému člověku. Dennetta a mnohé další přesvědčené „atomisty“ vedlo důsledné dodržování této zásady k nevyhnutelnému konstatování iluzornosti vědomí a intencionality. Za iluzorního je totiž třeba označit i samotného člověka. Vesmír se přece podle fyziky neskládá z bosonů, fermionů a lidí. Jestliže člověk není uznatelný jako samostatné, zcela nové jsoucno, pak ani vlastnosti, kterými takové jsoucno disponuje, nemohou být uznatelné. Již jsme zmínili, i když v jiné souvislosti, že zbavit něco kauzální účinnosti znamená zbavit to fyzické existence. Jak tedy zachránit člověka a mysl a jak zbavit emergentismus a top-down přístupy jejich rozpornosti?

### 3. 7. Kauzalita

Deacon je si těchto problémů velmi dobře vědom a v případě top-down kauzality hovoří po vzoru Thompsona, Juarrera a dalších<sup>511</sup> o kauzalitě formální, nikoliv činné (dle Aristotelova dělení).<sup>512</sup> Jinými slovy, hlásí se k aristotelské myšlence (kterou rozvíjel například Tomáš Akvinský), že „duše“, respektive v Deaconově teorii vědomí, je nemateriální forma působící na hmotu, tedy, že duše je forma těla.<sup>513</sup>

Aby ovšem Deacon (a spol.) obhájili formální kauzalitu jako skutečný ontologický princip a nikoliv jen jako interpretační model, znamená to revizi celé klasické koncepce kauzality a je třeba ukázat, jak se formální kauzalita uplatňuje na mikro-úrovni. Jak lze očekávat, Deacon se zaštiťuje kvantovou fyzikou. O toto téma jsme již zavádili v souvislosti s neurologickými koreláty vědomí, kde jsme se vůči využitelnosti kvantové fyziky v rámci neurologie postavili jednoznačně skepticky. Hlavním argumentem pro vyloučení spekulací týkajících se interpretace kvantové fyziky přitom bylo, že neurologické procesy se odehrávají na úrovni, na níž se kvantové procesy již neprojevují,

---

<sup>510</sup> David Peroutka, *Tomistická filosofická antropologie* (Krystal OP, 2012), 27.

<sup>511</sup> Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*, 427.

<sup>512</sup> Deacon, *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, odst. 13.61.

<sup>513</sup> Např.: Peroutka, *Tomistická filosofická antropologie*, 18.

a platí zde klasická newtonovská fyzika. Proč bychom tedy měli „strašáka“ kvantové fyziky nyní pouštět dveřmi, když jsme ho prve vyhodili oknem? Důvod je prostý: fyzikalistický redukcionismus stojí na mereologickém principu, tedy uznává jako „skutečné“ pouze procesy odehrávající se na elementární úrovni, vyšší úrovně jsou vždy statistickými nebo funkcionalistickými abstrakcemi od této elementární materiální úrovně. Z této pozice pak bude jakýkoliv typ „holismu“ vždy neutralizován, jako pro určité praktické účely možná vhodný, ale striktně vzato nepřesný „model“. Obecné vlastnosti kauzality je tedy třeba stavět na této fyzikalisty uznatelné mikroúrovni. Newtonovská fyzika je z tohoto hlediska rovněž jen nepřesným zobecňujícím modelem, jediná „pravá“ kauzalita je ta, která se odehrává na úrovni kvantových procesů.

Deacon je nicméně přesvědčen, že celá řada argumentů proti možnosti emergence, včetně těch Kimových, a přesvědčivost mereologické redukce stojí na jisté formě substanciální metafyziky, totiž na přesvědčení, že vlastnosti věcí spočívají v jejich fyzickém substrátu.<sup>514</sup> Díky tomu je možné jakýkoliv systém bezzbytku a překrývání rozdělit na jeho samostatné komponenty aniž by docházelo k dvojímu započítávání kauzality (což je princip, který Kimova kritika předpokládá).<sup>515</sup> Jenže problém, před který nás staví kvantová fyzika je, že zde nejsou žádné skutečně elementární částice, žádné jednoduché „atomy“ nesložené již z ničeho dalšího, na jejichž základě by bylo možné vystavět jednoznačné rozlišení kauzálních sil na vyšších úrovních. Kvantová teorie „rozleptala“ tuto materialistovu primární jistotu, tuto základní úroveň materiální skutečnosti. Na nejdrobnější mikroúrovni jsou jen kvantová pole, žádné bodové částice ani rozlišitelné stabilní konfigurace. Kvantová pole mají ambivalentní časoprostorové původy, mají prostorové vlastnosti, které jsou pouze statistické a dynamicky definovatelné. Na této úrovni se rozlišení mezi dynamickými vlastnostmi a materiálním substrátem zcela ztrácí.<sup>516</sup> Opět je třeba se vyvarovat nějakého přímého odkazování na kvantové procesy při obhajování emergence, na úrovni dostupné lidské zkušenosti se (až na naprosté výjimky) nemohou kvantové procesy nijak uplatnit. Implikace pro emergentní teorie je (v souladu se zaměřením této práce) konceptuální. Deacon to

---

<sup>514</sup> Deacon, *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, odst. 13.69.

<sup>515</sup> *Ibid.*, odst. 13.74.

<sup>516</sup> *Ibid.*, odst. 13.77.

dokládá odkazem na Marka Bickharda, podle něhož kritika emergence založená na substanciální metafyzice předpokládá, že částice se podílí na organizaci, ale samy nemají organizaci. Ale bodové částice bez organizace neexistují a ve skutečnosti máme co do činění s oscilačními kvantovými poli, která jsou neredukovatelná procesuální a tedy z definice organizovaná. Jestliže tedy organizace procesu je neredukovatelným a základním zdrojem kauzální účinnosti, pak fundamentální reorganizace procesů, na jakékoli úrovni, může být asociována s reorganizací kauzálních sil.<sup>517</sup>

Existuje tedy ještě varianta, kterou Kim explicitně odmítl vzít v úvahu. Připomeňme, že Kim nás postavil před následující dilema: pravidla kauzality neumožňují jiné řešení problému myslí a těla než epifenomenalismus nebo psycho-fyzickou redukci. Epifenomenalismus je pro Kima i pro nás z dobrých důvodů nepřijatelný (připomeňme, že jde i o problém kauzálního spojení mysl - mysl, tedy o možnost rozumného uvažování). Kim volí redukci na fyzikální procesy. Toto řešení je ale diskvalifikováno nejen problémem kválií (což Kim sám částečně uznává) ale i problémem nemateriálního aspektu vnímání a myšlení, který jsme demonstrovali na Dennettově příkladu fialové krávy. Kimovo pojetí kauzality nám tedy nenechalo ani jednu přijatelnou variantu. Kim ale nikdy nezpochybnil své pojetí kauzality. Vzhledem k tomu o jak problematický a nejasný pojem se jedná, zdá se rozumné dát této cestě alespoň šanci. Konceptuální problémy se často skrývají v pojmech tak bazálních a samozřejmých, že nás ani nenapadne je zpochybňovat. Přitom když se zaměříme na tento pojem, okamžitě nás šokuje jeho nejednoznačnost, problematičnost a nesamozřejmost.

I u kauzality existuje již od dob Huma obava, že jde o pojem vnášený do empirického materiálu pozorovatelem, a tato obava až dodnes vede k tomu, že je kauzalita některými striktními empiristy odmítána jako skutečně vědecký koncept.<sup>518</sup> Zda ale nahradíme kauzalitu nějakým matematickým modelem, je pro naše úvahy celkem lhostejné, podstatné je spíše zaměření na minimální fyzikální procesy jako sféru jediné skutečné vědy.

---

<sup>517</sup> Ibid., odst. 13.78.

<sup>518</sup> Paul Humphreys, „Causation“, in *A Companion to the Philosophy of Science*, ed. W. H. Newton Smith (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000), 31–40.

Jestliže tedy Kim vyzývá ty filosoficky zaměřené badatele, kteří se domnívají, že chyba je v našich konceptech a předpokladech, aby ukázali v čem je současný konceptuální rámec defektní nekompletní nebo chybný v nějakém svém zásadním aspektu,<sup>519</sup> odpovědí mu může být Deaconova parafráze z *La Nouvelle Alliance*:..... „Potřebujeme takové pojetí materiálního světa, v jehož rámci nebude absurdní tvrdit, že nás vyprodukoval.“<sup>520</sup> Od kvantových procesů přes problémy života, vědomí a význa mu až po kulturu se klasický ontologický redukcionismus, založený na atomistickém, lokálním pojetí kauzality ukazuje sám o sobě jako nedostatečný. Jeho revize však nenaznačuje nic menšího nežli návrat metafyziky na výsluní.

Jen pro jistotu zdůrazněme, že znovu zaváděné metafyzické entity nemusí mít žádné náboženské konotace. Scott Davies hovoří například o „normativitě“.<sup>521</sup> Mezi žhavé kandidáty patří již zmiňované formy a substance. Tyto koncepty byly odklizeny do oblasti psychologie, coby pomocné kategorie našeho uvažování, jimž ale v realitě neodpovídají žádná jsoucna. Bylo by jistě nesmírně zajímavé sledovat, jak k této změně došlo, ale je to bohužel mimo možnosti této práce.

Je pozoruhodné, že i Chalmers, který nakonec volí jiné řešení a z našeho úhlu pohledu se příliš fixuje na námi zpochybněný pojem informace, věnuje značnou pozornost pojetí kauzality. Když představuje možnost jak sladit mentální jevy a fyzikální svět, zdůrazňuje, že fyzikální entity jsou definované výhradně svými kauzálními vlastnostmi, tedy pouze tím, jaký vliv mají jedna na druhou.<sup>522</sup> I vlastnosti, které běžně vnímáme jako niterné, třeba hmotnost, jsou ve skutečnosti zaznamenatelné jen coby kauzální působení. Pokud by fyzikální popis vesmíru byl kompletní, pak by se jednalo o velmi podivný systém, kde by bylo spousta vzájemných reakcí, ale žádné samostatné entity, mezi kterými by probíhaly. Kauzální události v prázdnu. Dlužno podotknout, že právě takový dojem často částicová fyzika činí. Chalmers nicméně navrhuje předpokládat, že krom těchto relačních,

---

<sup>519</sup> Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 30.

<sup>520</sup> „...we need an account of the material world in which it isn't absurd to claim that it produced us.” n.d., para. 13.3.

<sup>521</sup> Gabriel Levy, „Religious “Cognition”: Between Integrated Physiology and Network”, *Epoché: The University of California Journal for the Study of Religion* 2006, č. 24 (b.r.). s.197

<sup>522</sup> Chalmers, *The Conscious Mind*, 137.

kauzálních vlastností, mají entity i nějakou niternou povahu, která je původcem jejich kauzálních vlastností. Jediná entita, k jejíž niterné povaze máme přístup, jsme samozřejmě my sami a tuto niternou povahu jsme si zvykli označovat jako mentální, nebo fenomenální. Chalmers přitom používá slovo *substance*.<sup>523</sup> Jeho přístup směřuje k panpsychismu. Můj nehet může mít v takovém pojetí subjektivitu, a kterýkoliv jeho ústřížek rovněž. V pojetí scholastiky a Deacona je naopak subjektivita vlastností určitého specifického uspořádání materie, tedy určité formy. Tato varianta má i tu výhodu, že substanci zachovává jako materiální a mentální vlastnosti přisuzuje nehmotné formě, kdežto Chalmersův obraz je v tomto ohledu jaksi překvapivě inverzní.

Naplňujeme tak chmurnou věštbu mého anonymního kolegy, že filosoficky lze zpochybnit cokoliv. Po zpochybnění pojmů náboženství, význam, mysl, reprezentace, komputace a vlastnost se konečně dostáváme k poslední jistotě přesvědčeného fyzikalisty a i tu vrháme do víru šíravých pochyb. Co je to kauzalita? Jak je definována a jaká má přesně pravidla? Platí ještě tradiční Humovské argumenty jako je princip dostatečného důvodu? Nebo jsou závislé na deterministickém pojetí přírodních procesů, které je se současným stavem fyziky již neslučitelné?<sup>524</sup> Je pozoruhodné, že snaha o smíření analytických a kontinentálních přístupů se zdá razit cestu k znovu-promýšlení kauzality, protože Kant ve své snaze o smíření idealismu a naturalismu dospěl ke stejnému bodu. Jeho pojetí kauzality jako apriorní struktury čistého rozumu je svorníkem, na němž závisí jednota celého jeho díla. Pokud nedoceníme radikální konsekvence tohoto jeho kroku, nikdy nepochopíme, jak se k sobě má hvězdné nebe nad námi (svět deterministických kauzálních souvislostí) a mravní zákon ve mě (svět vůle intencionality a subjektivity). Znovu jsme tedy zavedeni k témuž základu, na němž celý rozpor vyrůstá a z něž se odvozují všechny další problémy a spory. Nesoulad mezi duchovními a empirickými vědami, mezi vysvětlením a rozuměním, fenomenologií a naturalismem, dokonce i postoje týkající se vrozenosti jsou do určité míry v zajetí tohoto neviděného rozporu v základech. Kauzalita jako primitivní objektivní fakt, jako prostá jednotka skutečného dění. Je to poslední jistota nebo jen další nereflektovaná iluze? Když jsem tuto práci začal, naprosto jsem netušil kam mě „univerzální pochybnost“ aplikovaná

---

<sup>523</sup> Ibid., 138.

<sup>524</sup> Max Kistler, *Causation and Laws of Nature* (Routledge, 2006), 41.

na kognitivní přístupy zavede. Mnohokrát přepisovaný text postupně a těžce získával tento svůj finální směr. Kdybych měl někdy v budoucnu pokračovat v této práci a od mapování problému postoupit k hledání jeho řešení, zaměřil bych se bezesporu plně na teorii kauzality. Zde mi nezbývá než vyjádřit planou naději, že právě zde leží bod, v němž je možné rozetnout Kimem zmiňovaný gordický uzel bránící naturalizaci mysli.

Zmínili jsme také, že zastánci anti-reprezentačních přístupů se často hlásí k nějaké formě epistemického realismu. Epistemický realismus je ale v rozporu s Kantovými východisky a v případě že by platil, neplatilo by Kantovo popření metafyziky, ani jeho kritika klasické logiky. Kognitivní vědu, jakožto naturalistický projekt hledající empirické principy myšlení je možné vidět jako historickou odpověď na tyto dvě Kantovy teze (o nedostatečnosti tradiční logiky a nemožnosti tradiční metafyziky). Pokud však platí epistemický realismus, je logika opět ve hře jako vědecký nástroj par excellence, protože tím odpadá izolovanost logických soudů od reality, což byla ústřední Kantova výčitka. Zároveň s tím se znovuotevírá možnost metafyziky. Právě viděli, že zastánci vtělesněných anti-reprezentačních přístupů začínají své teze opírat i o autory z řad analytického neotomismu, což je sílící směr v rámci analytické filosofie a zdá se přirozené, že poté co odstranili hlavní principiální obtíž, navazují zpět na scholastickou tradici, která byla monistická a epistemicky realistická.<sup>525</sup>

Kdybychom si na závěr dovolili trochu toho lehkovážného pragmatismu, mohli bychom konstatovat, že pokud kvantová fyzika ukazuje, že tam, kde jsme očekávali pevný základ, malé jednoduché, lokální částičky hmoty, není nic ani zdánlivě podobného k nalezení, možná je na čase zvážit, zda onou základní rovinou vysvětlení, o kterou je třeba opřít vědecký projekt vysvětlení světa, přece jen není spíše rovina bytostí a (jejich) objektů. Kon-konců vědu neprovozují částice pro částice, ale lidé pro lidi. Výchozí perspektiva se tedy nabízí.

*Jen o lidské bytosti a o tom, co je podobné (chová se) jako živá lidská bytost, je možné říct: má to pocity; vidí to; je to slepé; je to vědomé či nevědomé.*<sup>526</sup>

Zde by bylo možné naši argumentaci uzavřít, ale protože jsme se v posledních kapitolách, při pátrání po hlubších kořenech problémů kognitivní religionistiky povážlivě

---

<sup>525</sup> Novák, „Sofiina volba pokantovské filosofie aneb chvála nástroje“, 300–303.

<sup>526</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell Publishing, 1953), §281.

odchýlili od religionistického diskursu, je třeba znovu zdůraznit, jak se k němu obecné filosofování posledních kapitol vztahuje.

V závěrečných oddílech druhé kapitoly a v oddíle 3. 3. jsme naznačili možnost, že některé charakteristické postoje kognitivní religionistiky vůči náboženství, zvláště markantní u standardního paradigmatu ve skutečnosti nevyplývají ani tak z konkrétních religionistických výzkumů, ale spíše z teoretických předpokladů kognitivních věd.

Konkrétně jsme viděli snahu definovat náboženská přesvědčení atomisticky a formálně jako samostatné stabilní jednotky, které lze identifikovat dle jejich struktury (například kontra-intuitivní reprezentace se skládá z pojmu a porušení intuitivního očekávání spojeného s daným pojmem na základě jeho zpracovatelnosti určitými specializovanými moduly). Tato tendence přirozeně plyne z reprezentačního pojetí mysli, které vlastně ani neponechává prostor jiným variantám. Dále jsme zaznamenali tendenci upírat náboženským přesvědčením a normám reálný vliv na chování aktérů. Tato tendence zas vyplývá z pojetí náboženství jako evolučního by-produktu. V obou případech je tu pak ještě hlubší, jednotný zdroj, totiž epifenomenalismus ve vztahu k lidskému vědomí, který vyplývá z naturalistického pojetí mysli (minimálně, pokud se zakládá na supervenienci). Epifenomenalismus vůči vědomí neumožňuje dost dobře zaujmout vůči vědomým a kulturním aspektům náboženství jiný než rovněž epifenomenalistický postoj. Stejný osud navíc postihne i případné podvědomé aspekty, protože naturalistické pojetí mysli zároveň blokuje i aktivní roli významů, vede k sémantickému epifenomenalismu.

Novější kognitivní přístupy se pokoušejí o překonání těchto postojů snahou o naturalizaci fenomenologie, která je v jejich pojetí především přístupem zabývajícím se vědomím jako čímsi neredukovatelným. Protože reprezentační paradigma je pro takové spojení zcela nezpůsobivé, vypomáhají si přejímáním alternativních paradigmat, především situovaných, vtělesněných přístupů. Vtělesněné přístupy staví na teorii identity mysli a těla. Bechtel s McCauleym například staví svůj program explanačního pluralismu na „heuristické teorii identity“.<sup>527</sup> Viděli jsme, že Kim dospěl k psychofyzickému redukcionismu jako k jediné možnosti, jak zachránit kauzální působnost

---

<sup>527</sup> Robert N. McCauley a William Bechtel, „Explanatory Pluralism and The Heuristic Identity Theory“, *Theory Psychology* 11, č. 6 (prosinec 2001): 736–60.

mysli (a tedy i její existenci). My jsme si ale ukázali, že teorie identity není příliš nadějným řešením. Jednak je velmi sporné, zda v nějakém smyslu „zachraňuje“ kauzální působnost mysli, je-li mysl totožná s fyzikálními procesy, pak všechny rozumné důvody jsou totožné s kauzálními důvody, ale protože vesmír je kauzálně uzavřený a na newtonovské rovině deterministický systém, je možné kompletní vysvětlení pomocí kauzálních důvodů a rozumné důvody jsou pro naše chování zcela postradatelné. Navíc teorie identity má zásadní potíž s faktem, že v mysli nějakým způsobem figurují neprostorové entity - obecniny. Pokusili jsme se ukázat, že i na rovině základních percepčních procesů se v mysli odehrává cosi nemateriálního.

To tedy znamená, že standardní kognitivní teorie nelze dost dobře kombinovat s interpretativními teoriemi, není možné doplnění těchto teorií pomocí nějakých teoretických přílepků. Zároveň existuje široký konsensus, že takové doplnění je nezbytné - teorie standardního paradigmatu v jejich původní podobě už kvůli těmto jejich omezením nezastávají ani jejich tvůrci. Je tedy třeba hledat takové pojetí mysli, které toto spojení skutečně umožní. Zároveň z výše uvedeného plyne pochybnost, zda současné snahy, sázející na teorii identity, mohou být v dlouhodobé perspektivě úspěšné. Novější kognitivní přístupy operují s teorií emergence, která, je-li pojmána nedůsledně, může sehrávat i roli jakési clony, zakrývající neřešený problém. Na jedné straně máme subpersonální procesy, ztotožnitelné s fyzikálními procesy, na druhé straně máme subjekt a říši významu. Mezitím proběhne emergence, kterou z nižší roviny vysvětlit nelze. Jenže „slabá“ emergence problém nevyřeší a „silná“ je zas již v rozporu s fyzikalismem, který chtěla s fenomenologií smířit.

Tato kapitola pak představuje spíše ostýchavé naznačení možného směru řešení. Navrhli jsme zde, v podstatě, zavedení „metafyzického“ pojmu formy. Pojetí mysli jako formální vlastnosti těla (které je blízké třeba učení Tomáše Akvinského o duši jako tělesné formě) má následující výhody: je to řešení monistické, ačkoliv formy jsou nemateriální, existují (kauzálně působí) pouze pokud jsou naplněny materií. Formální kauzalita navíc není v rozporu s fyzikalisticky pojatou „atomistickou“ kauzalitou. Formální vlastnost letadla je jeho schopnost létat, aniž by se tím měnily kauzální procesy uvnitř kovových plátů, z nichž je letadlo složeno. Tato potence se objevuje jen při určitém tvarovém uspořádání hmoty. Zatímco teorie identity nedovede vysvětlit přítomnost

neprostorových univerzálií v mysli, pro pojetí mysli jako formy je problém méně fatální, protože obecniny lze chápat rovněž jako nemateriální formy, jde tedy o entity stejného typu. Problém takového pojetí je, že se dostává do otevřeného rozporu s tradičně pojatým fyzikalismem, protože zavádí metafyzické pojmy (formy) a vyžaduje revizi, respektive rozšíření konceptu kauzality.

Vyvodit z tohoto oddílu nějaké konkrétní implikace pro religionistiku je samozřejmě obtížné, protože nejde o konkrétní řešení, pouze o náznak směru (z autorů na které se odkazují kognitivní religionisté, tímto směrem mého názoru asi nejjasněji míří právě Deacon). Je ale zřejmé, že pokud by se takový směr v budoucnu ukázal jako nosný, byly by implikace pro kognitivní religionistiku naprosto zásadní. Znamenaly by teorii mysli, schopnou vytvářet predikce ohledně kauzálních procesů (neurální aktivity, chování) které by zároveň fungovaly jako omezení pro interpretace na rovině první a druhé osoby, aniž by mezi těmito dvěma rovinami vznikl rozpor.

## Závěr

Pro starší kognitivní teorie a částečně i pro standardní kognitivní paradigma v religionistice je typické zdánlivé nepochopení toho, co je člověk, myšlení a rozum. Kognitivní věda popisuje entity, které jsou nám povrchně podobné v mnoha jednotlivostech, ale ve kterých nerozeznáváme ani vzdáleně lidi, jimiž se sami cítíme být. Ve své soustředěnosti na počítačové simulace, informační systémy a situované roboty, ztratilo toto odvětví svůj původní předmět, zapomělo, co se vlastně snaží objasnit. Bylo by možné i bez historické zkušenosti předpokládat, že religionistika, která chce na takové vědě, s takto podivnými antropologickými předpoklady stavět, pak také sama nejspíše nalezne náboženství, které by možná vyhovovalo silikonovým bytostem z Marsu nebo nechvalně známým filosofickým zombiím, ale které bude mít pramálo společného s náboženstvím skutečných lidí (což je také přesně to, co podle svých kritiků našla).

Jestliže mají kognitivní přístupy ambici porozumět myslím aktérů a významům, které pro ně náboženské akty mají, a přibírají si dnes proto na pomoc koncepty a postupy odvozené z fenomenologie, zdá se výhodné zvážit, do jaké míry jsou tyto přístupy kompatibilní, zda kognitivní věda může precizněji formulovat a vědecky zakotvit podnes inspirativní vhledy fenomenologů a naopak, zda fenomenologický důraz na prioritu zkušenosti nemůže doplnit nedostatečnost kognitivních věd v této oblasti. Nehlasuji tu pro nějakou verifikaci aktérem, ale objasnit komplexnost náboženského života jako vedlejší produkt několika specializovaných výpočetních systémů, je natolik v rozporu s prožívanou realitou věřících, že stojí za to zamyslet se, zda takovému obrazu náboženskosti cosi neschází.

Shrňme nyní celou argumentaci naší práce: Vyšli jsme od tradičního problému s definicí a konstatovali, že může být znakem vnitřní nejednoty v rámci oboru, dále jsme se zaměřili na tradiční dichotomie tematizující tuto nejednotnost, idealismus versus empirismus, přírodní vědy versus duchovní vědy, rozumění versus vysvětlení, přístupy z pozice třetí osoby versus přístupy z pozice první (a druhé) osoby. Zmínili jsme, jak se tato dynamika promítala do vztahu religionistiky a psychologie. Jako určité typické reprezentanty těchto dvou pólů jsme pak zvolili fenomenologii a kognitivní vědu, s tím, že jsme toto zjednodušující dělení problematizovali a ukázali také na specifické projevy těchto směrů v rámci religionistiky. Zvážením kritických argumentů vůči standardní

kognitivní religionistice jsme pak dospěli k několika příkladům, kdy se projevují jednostrannosti tohoto paradigmatu, právě v souvislosti s jeho neschopností zapojit personální a kulturní rovinu.

Tyto jednostrannosti se pokouší řešit novější přístupy tím, že doplňují kognitivní perspektivy sociologickými a interpretativními přístupy. To s sebou ale, jak jsme naznačili, nese celou řadu filosofických komplikací. Jejich promyšlení pak vede k novým formulacím některých základních epistemologických a ontologických problémů. Tomu jsme věnovali závěrečnou kapitolu.

Jako základní problém, k němuž se všechny dosud zmiňované linie sbíhaly, jsme identifikovali zdánlivou nemožnost naturalizovat mysl, odtud pak pramení problém s naturalizací intencionality (jejíž závislost na vědomé mysli zde hájíme oproti třeba Dennettovi). S ohledem na Kimovi přesvědčivé argumenty proti supervenienci jsme nakonec stanuli před následujícími možnostmi: buď eliminovat problém vědomí zcela - to podle nás vede k sebepopírajícím stanoviskům. Nebo konstatovat identitu mysli a fyzikálních procesů, což je varianta, kterou volí Kim, my se ale domníváme, že zdaleka problém neřeší a lze proti ní vznášet přesvědčivé argumenty. Nakonec jsme jako nejschůdnější řešení navrhli zaměřit se na pojem kauzality. Tento pojem je často užíván nereflektovaně a budí zdání jakéhosi neproblematického vědeckého faktu, nicméně ve skutečnosti jde o značně nejasný, často zpochybňovaný a revidovaný pojem, spolu-tvořící samotný základ naší pojmové výbavy.

Stručně shrnuto: naturalistická teorie náboženství je možná jen, pokud je možná naturalistická teorie lidské mysli. Naturalistická teorie lidské mysli je možná jen, pokud je překlenutelný rozpor mezi fenomenologickou a fyzikální rovinou popisu. Tento rozpor se ve svém základu týká především dvou problémů: mentální kauzace a funkční neredukovatelnosti kválií. Řešení těchto problémů je možné, jen pokud je možná nějaká verze fyzikalisticky přijatelného „holismu“ či ontologického emergentismu, tedy pokud je možné vyhnout se kauzální redukci veškerých kauzálních vlastností na fyzický substrát. Taková možnost se otevírá v preciznějším promyšlení pojmu kauzalita a směřuje k opětovnému navázání na kontinuální filosofickou tradici západu.

To, že nás promyšlení konceptuálních problémů naší vědy přivádí zpět k filosofické tradici, která tuto vědu zplodila, by nemělo být překvapivé. Každý pohled, i pohled

přírodního vědce a kognitivního religionisty je pohled z určité tradice a z této své založenosti v tradici se ani přes matematické výpočty, fyzikální měření a kontrolované pokusy nemůže vyvléci. Moudřejší nežli ji ignorovat nebo démonizovat jako nechtěné znečištění je ji tedy pečlivě reflektovat a v této reflektované formě třeba i částečně přijmout a čerpat z ní. Nehorujeme zde, ani omylem, pro návrat teologické metafyziky do vědy. Jen poukazujeme na to, že představa dokonalého odložení jakékoliv metafyziky je naivní a vede jen k jakémusi konceptuálnímu anarchismu. Západní tradice je to, co ukotvuje významy našich konceptů. A naše koncepty jsou to, co nám umožňuje myslet. Denně a stále myslíme skrze Aristotela, Tomáše a Kanta. Ať chceme nebo ne. A toto naše myšlení nás znovu a znovu přivádí k otázkám, které i oni řešili.

Je možné, že právě v hledání přiměřenější ontologie a potažmo epistemologie, než jakou kognitivním vědám zanechal pozitivismus a behaviorismus, v určité rehabilitaci od teologie očištěné „metafyziky“, spočívá paradoxně hlavní přínos současných kognitivních přístupů.

Zde se tedy rýsují cesty k řešení základních problémů fenomenologie a kognitivní vědy, které jsme identifikovali jako totožné se základními problémy filosofie mysli a v důsledku vycházející ze scholastické tradice, navazující na novověkou skepsi vůči rozumovému poznání, logice a metafyzice a zasahující základní koncepty západní vědecké tradice.

## Shrnutí

Pokusil jsem se o stručné kritické zhodnocení role kognitivních přístupů v rámci religionistiky. Hlavní jejich přínos spatřuji v tom, že zprostředkují metody a poznatky kognitivní psychologie, neurologie a dalších relevantních vědeckých oborů. Co se týče formulování obecnějších teorií náboženství z pozic kognitivní religionistiky, trpí takové teorie obvykle jednostrannostmi, které mají obdobu v jednostrannosti klasického kognitivního paradigmatu a mohou z ní pramenit. Omezení kognitivního paradigmatu pak částečně vyplývají z reprezentačního pojetí mysli, které nedokáže uspokojivě tematizovat vědomí a význam. Zdroj těchto problémů jsme identifikovali v obtížích spojených s naturalizací vědomí a kválií. Tento obtížný problém může vést na jedné straně k rezignaci na naturalismus a realismus, na druhé straně k eliminativistickým postojům vůči vědomí. V závěru jsme naznačili, že za slibnou cestu považujeme nadále trvat na skloubení subjektivity s naturalistickými přístupy a pokusit se pozorněji reflektovat pojem kauzality, jehož příliš úzké vymezení může být tím, co brání naturalizaci vědomí. Pokud tyto úvahy vztáhneme zpět na problémy současné religionistiky, pak z nich vyplývá, že standardní kognitivní přístupy nelze jednoduše kombinovat s fenomenologickými a kulturně interpretativními přístupy, ale že je třeba hlubší revize paradigmatu. Emergentismus a vtělesněné přístupy se zdají být krokem správným směrem, právě proto, že pro obhájení své platnosti vyžadují širší pojetí kauzality, než s jakým běžně pracují fyzikalisté.

## Summary

In the thesis I tried to bring a critical assessment of the role of cognitive approaches in the context of religion. The main advantage of the approaches I see in its ability to mediate methods and findings from cognitive psychology, neurology and other relevant scientific disciplines. Regarding the formulation of general theories of religion from the standpoint of cognitive science of religion, these theories usually suffer by one-sidedness that have parallels in shortcomings of classical cognitivism and may stem from it. Limitations of the cognitive paradigm partly stems from representational conception of mind that cannot satisfactorily integrate consciousness and meaning. Ultimately, we identified the source of these problems in problems related to naturalization of qualitative aspects of conscious experience and problem of mental causation. These difficulties can lead on the one hand to the resignation on naturalism and realism, on the other hand to eliminativistic attitudes toward consciousness. The eliminativism towards consciousness then leads to the eliminativism towards meaning and culture and so it directly affects and constrains theories of religion. In conclusion, we indicated what we consider to be a promising way to solve this problem, namely to reflect and maybe reconsider the concept of causality, because too narrow conception of causality prevents the naturalization of consciousness. If we relate these considerations back to the problems of contemporary religious studies, it implies that standard cognitive approaches cannot be easily combined with phenomenology and interpretative cultural approaches. There is the need for a deeper revision of the paradigm. Emergentism and embodied approaches seem to be a step in the right direction, precisely because to defend its plausibility it is required to think of the broader conception of causality.

## Literatura:

- Allwood, Jens. „On the Distinction between Semantics and Pragmatics". In *Crossing the Boundaries in Linguistics: Studies Presented to Manfred Bierwisch*, editoval Wolfgang Klein a Willem Levelt, 177–89. London: D. Reidel Publishing Company, 1981.
- Anttonen, Veikko. „The Sacred". In *Guide to the Study of Religion*, editoval Willi Braun a Russell T. McCutcheon, 271–82. London, New York: Cassell, 2000.
- . „Toward A Cognitive Theory of the Sacred: An Anthropological Approach". *Electronic Journal of Folklore*, č. 14 (2000): 41–48.
- Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Baars, Bernard J. *A cognitive Theory of Consciousness*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Balagangadhara, S.N: „*The heathen in his blindness...*" *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994.
- Barrett, Justin. „The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion". In *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, editoval Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi Ruth Warne, 401–18. Walter de Gruyter, 2004.
- Barrett, Justin L. „Cognitive Science of Religion and Christian Faith: How May They Be Brought Together?" *Perspectives on Science and Christian Faith*, 16. listopad 2015. <http://www.cspa.ca/2015/11/16/csr/>.
- Barrett, Justin L., a Melanie A. Nyhof. „Spreading non-natural concepts: The role of intuitive conceptual structures in memory and transmission of cultural materials". *Journal of Cognition and Culture*, č. 1 (2001): 69–100.
- Barsalou, Lawrence W., Aron K. Barbey, W. Kyle Simmons, a Ava Santos. „Embodiment in Religious Knowledge". *Journal of Cognition and Culture* 5, č. 1–2 (2005): 14–57.
- Beckford, James A. „The Politics of defining religion in secular society". In *The pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, editoval Jan G. Platvoet a Arie L. Molendijk, 23–40. Leiden; New York; Köln: Brill, 1999.
- Bechtel, William. „What Should a Connectionist Philosophy of Science Look Like?" In *The Churchlands and their Critics*, editoval Robert McCauley, 121–44. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.
- Bechtel, William, a Jennifer Mundale. „Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States". *Philosophy of Science* 66 (červen 1999): 175–207.
- Bennett, Maxwell, a Peter Hacker. „Philosophical Foundations of Neuroscience: The Introduction". In *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker, a John Searle, 3–48. New York: Columbia University Press, 2007.
- Beňušková, Ľubica. „Kde sa jazyk stretáva s vedomím". In *Jazyk a kognícia*, editoval Ján Rybár, Vladimír Kvasnička, a Igor Farkaš, 235–61. Bratislava: Kaligram, 2005.
- Bickhard, Mark H., a Loren Terveen. *Foundational Issues on Artificial Intelligence and Cognitive Science: Impasse and Solution*. Amsterdam - Lausanne - New York - Oxford - Shannon - Tokyo: Elsevier, 1995.
- Bird, Alexander. *Philosophy of science*. Edinburgh: Routledge, 1998.
- Boden, Margaret A. *Mind as Machine: A History of Cognitive Science Vol.1&2*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

- Boyer, Pascal. „Out of Africa: Lessons from a By-product of Evolution". In *Religion as a Human Capacity: a Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, editoval Tomothy Light a Brian C. Wilson, 27–44. Lieden, Boston: Brill, 2004.
- . *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.
- . *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Los Angeles: University of California press, 1994.
- Boyer, Pascal, a Charles Ramble. „Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counterintuitive Representations". *Cognitive Science*, č. 25 (2001): 535–64.
- Brandom, Robert B. „How Analytic Philosophy Has Failed Cognitive Science", 13. duben 2008. <http://www.pitt.edu/~brandom/downloads/HAPFCS%2008-4-13%20double%20spaced%20h.doc>.
- Bulbulia, Joseph. „The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion". *Biology and Philosophy* 19 (2004): 655–86.
- Carnap, Rudolph. *Introduction to Semantics*. Cambridge: Harvard University Press, 1946.
- Carrette, Jeremy. *Religion and Critical Psychology: Religious Experience in the Knowledge Economy*. London: Routledge, 2007.
- Cerbone, David R. *Understanding Phenomenology*. Durham: Acumen, 2006.
- Clark, Andy. „Embodiment and the Philosophy of Mind". In *Current Issues In Philosophy Of Mind*, editoval Anthony O’Hear, 35–52. Royal Institute Of Philosophy Supplement (Vol.43). Cambridge University Press, 1998.
- Clifton, Charles Jr., a Ferdinanda Ferreira. „Modularity in Sentence Comprehension". In *Domain Specificity in Cognition and Culture.*, editoval Lawrence A. Hirschfeld a Susan A. Gelman, 276–91. Cambridge university press, 1994.
- Collini, Stefan. „Introduction". In *The Two Cultures*, C. P. Snow. Cambridge University Press, 1998.
- Craver, Carl F., a William Bechtel. „Top-down Causation without Top-down Causes". *Biology and Philosophy* 2007, č. 22 (b.r.): 547–563.
- Damasio, Antonio R. „The somatic marker hypothesis and the possible functions of the prefrontal cortex". Editoval Antonio R. Damasio a Bishop B. J. Everitt. *Philosophical Transactions: Biological Sciences Vol. 351*, č. 1346, Executive and Cognitive Functions of the Prefrontal Cortex (29. říjen 1996): 1413–20.
- Davidson, Donald. *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia, 2004.
- Davies, Martin. „Concepts, Connectionism and the Language of Thought". In *Philosophy and Connectionist Theory*, editoval William Ramsey, David E. Rumelhart, a Stephen P. Stich, 229–58. Lawrence Erlbaum, 1991.
- Day, Matthew. „Bridging the Brentano Gorge: An Introduction to Daniel Dennett’s Breaking the Spell". *Method & Theory in the Study of Religion* 20, č. 1 (2008): 1–6.
- Deacon, Terrence W. *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*. W. W. Norton & Company, 2011.
- Dennett, Daniel C. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking (Penguin), 2006.
- . *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991.
- . *Intentional Stance*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998.
- . „Quining Qualia". In *Consciousness in Modern Science*, editoval Anthony J. Marcel a Edoardo Bisiach. Oxford: Clarendon, 1988.

- . „Toward a Cognitive Theory of Consciousness". In *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*, editoval Wade Savage, 201–28. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978.
- Donald, Merlin. „The First Hybrid Minds on Earth". In *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, editoval Jeppe Sinding Jensen a Armin W. Geertz. Sheffield – Oakville: Equinox, 2011.
- Dretske, Fred. *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*. MIT Press, 1991.
- Dreyfus, Hubert L-. „Socratic and Platonic Sources of Cognitivism". In *Historical Foundations of Cognitive Science*, editoval J-C Smith, 1–17. Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Dupuy, Jean - Pierre. „Philosophy and Cognition: Historical Roots". In *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science.*, editoval Jean-Michel Roy, Jean Petitot, Bernard Pachoud, a Francisco Varela, 539–58. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Edie, James M. „Transcendental Phenomenology and Existencialism". *Philosophy and Phenomenological Research* 25, č. 1 (září 1964): 52–63.
- Erikson, Erik H. *Identity, Youth and Crisis*. London: Faber and Faber Limited, 1968.
- . *Insight and responsibility*. London: Faber and Faber, 1966.
- Fang, Ferric C. „Reductionistic and Holistic Science". *Infection and Immunity* 79, č. 4 (duben 2011): 1401–1404.
- Feser, Edward. *Philosophy of Mind A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Flanagan, Owen. „Varieties of Naturalism". In *The Oxford Handbook of Religion and Science*, editoval Philip Clayton a Zachary Simpson. New York: Oxford University Press, 2008.
- . *Vedomie*. Bratislava: Archa, 1995.
- Flood, Gavin D. *Beyond Phenomenology*. London: Continuum, 1999.
- Fodor, Jerry A. *Language of Thought*. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1975.
- . „The Mind-Body Problem". In *The Mind-Body problem: A Guide to the Current Debate*, editoval Richard Warner a Tadeusz Szubka, 24–40. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- Fodor, Jerry A., a Zenon W. Pylyshyn. „Connectionism and Cognitive Architecture : A Critical Analysis". In *Connections and Symbols*, editoval Steven Pinker a Jacques Mehler, 3–71. Cambridge: The MIT Press, 1988.
- Føllesdal, Dagfinn. „Husserl's Notion of Noema". *The Journal of Philosophy*, č. 66/20 (16. říjen 1969): 680–87.
- . „Noema and Meaning in Husserl". *Philosophy and Phenomenological Research*, č. 1 (1990): 263–71.
- Gaines, Brian R., a Mildred L. G. Shaw. „Brian R. Gaines and Mildred L. G. Shaw: Personal Construct Psychology and the Cognitive Revolution. Knowledge Science Institute University of Calgary 3635 Ocean View, Cobble Hill, BC V0R 1L1." Knowledge Science Institute University of Calgary 3635 Ocean View, Cobble Hill, 2003.
- . „Personal Construct Psychology and the Cognitive Revolution". University of Calgary - Knowledge Science Institute: Cobble Hill., 2003. [https://www.researchgate.net/publication/250012857\\_Personal\\_Construct\\_Psychology\\_and\\_the\\_Cognitive\\_Revolution](https://www.researchgate.net/publication/250012857_Personal_Construct_Psychology_and_the_Cognitive_Revolution).

- Gallagher, Shaun. „Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science". In *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, editoval Shaun Gallagher a Daniel Schmicking, 21–34. Dordrecht, New York, Heidelberg, London: Springer, 2009.
- Gärdenfors, Peter. „Conceptual Spaces as a Basis for Cognitive Semantics". In *Philosophy and Cognitive Science: Categories, Consciousness, and Reasoning (Proceedings of the Second International Colloquium on Cognitive Science)*, editoval Andy Clark, Jesús Ezquerro, a Jesus M. Larrazabal, 159–80. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- . „Conceptual Spaces as a Framework for Knowledge Representation". *Mind and Matter* 2, č. 2 (2004): 9–27.
- Gattei, Stefano. *Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality Without Foundations*. New York: Routledge, 2009.
- Gebelt, Jiří. „Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga. Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství". *Religio* XII, č. 1 (2004): 5–26.
- . „Religionistika jako svědectví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa". *Theologická revue* 76 (2005): 404–22.
- Geertz, Armin W. „Cognitive Approaches to the Study of Religion". In *New Approaches to the Study of Religion: Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, editoval Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi R. Warne, 347–400. New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Geertz, Armin W. „How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today: A Reading of Daniel Dennett". *Method and Theory in the Study of Religion* 20, č. 1 (2008): 7–21.
- Geertz, Armin W. *The Invention of Prophecy: Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*. Berkeley: University of California press, 1994.
- Geertz, Armin W., a Jeppe Sinding Jensen. „Introduction". In *Religious Narrative, Cognition and Culture Image and Word in the Mind of Narrative*, editoval Armin W Geertz a Jeppe Sinding Jensen. Sheffield Oakville: Equinox, 2011.
- Geertz, Clifford. „Ideologie jako kulturní systém". In *Interpretace kultur*, Clifford Geertz, 219–62. Sociologické nakladatelství (Slon), 2000.
- . „Náboženství jako kulturní systém". In *Interpretace kultur*, Clifford Geertz, 103–45. Sociologické nakladatelství (Slon), 2000.
- . „Růst kultury a evoluce mysli". In *Interpretace kultur*, Clifford Geertz, 69–102. Sociologické nakladatelství (Slon), 2000.
- . „Zhušťený popis: K interpretativní teorii kultury". In *Interpretace kultur*, Clifford Geertz, 13–42. Sociologické nakladatelství (Slon), 2000.
- Gelder, Tim van. „What Might Cognition Be, if not Computation?" *The Journal of Philosophy* 92, č. 7 (1995): 345–81.
- Giere, Roland N., a Barton Moffatt. „Distributed Cognition: Where the Cognitive and the Social Merge". *Social Studies of Science* 33, č. 2 (duben 2003): 301–10.
- Gillett, Carl. „The Hidden Battles over Emergence". In *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Philip Clayton a Zaccary Simpson, 801–19. Oxford University Press, 2006.
- Goodenough, Ursula, a Terrence W. Deacon. „The sacred emergence of nature", 2008. [http://openscholarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1066&context=bio\\_fac\\_pubs](http://openscholarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1066&context=bio_fac_pubs).
- Greasser, Artur C., Murray Singer, a Tom Trabasso. „Constructing Inferences during Narrative Text Comprehension". *Psychological Review* 101, č. 3 (1994): 371–95.

- Gregerseb, Neils Henrik. „Emergence and complexity". In *The Oxford Handbook of Religion and Science*, editoval Philip Clayton a Zacgary Simpson, 767–184. Oxford University Press, 2006.
- Gregory, Justin P., a Justin L. Barrett. „Epistemology and Counterintuitiveness: Role and Relationship in Epidemiology of Cultural Representations". *Journal of Cognition and Culture* 9 (2009): 289–314.
- Griffin, Em. „The Meaning of Meaning". In *A First Look at Communication Theory*, Em Griffin, 57–68, 1st edition. New York: McGraw-Hill, 1996.
- Guthrie, Stewart. „A Cognitive Theory of Religion". *Current Anthropology* 21, č. 2 (1980): 181–203.
- . *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Hampejs, Tomáš, a Aleš Chalupa. „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie". *Pantheon* 9, č. 1 (2014): 10–43.
- Hasker, William. *Metaphysics: Constructing a World View*. Leichester: InterVarsity Press, 1983.
- Heiler, Friedrich. „Prayer". In *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, Jacques Waardenburg, 361–64. New York: De Gruyter, 1999.
- . „The Object of the Study of Religion (from Das Gebet)". In *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, Jacques Waardenburg, 365–70. New York: De Gruyter, 1999.
- Heinämaa, Sara. „Phenomenological Responses to Gestalt Psychology". In *Psychology And Philosophy: Inquiries Into The Soul From Late Scholasticism To Ontemporary Thought*, editoval Sara Heinämaa a Martina Reuter, 263–84. Helsinki: Springer Netherlands, 2009.
- Henig, Robin Marantz. „Darwin's God". *The New York Times*, 4. březen 2007. <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9405EEDE1E3EF937A35750C0A9619C8B63&sec=&spon=&pagewanted=1>.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.
- Hirschfeld, Lawrence A., a Susan A. Gelman. „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity". In *Domain Specificity in Cognition and Culture.*, editoval Lawrence A. Hirschfeld a Susan A. Gelman, 3–37. Cambridge university press, 1994.
- Hornsby, Jennifer. „Personal and Sub-personal: a Defence of Dennett's early Distinction". *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 3, č. 1 (2000): 6–24.
- Houghton, George. „Introduction to Connectionist Models in Cognitive Psychology: Basic Structures, Processes, and Algorithms". In *Connectionist Models in Cognitive Psychology*, editoval George Houghton. Hove - New York: Psychology Press, 2005.
- Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Editoval Tom L. Beuchamp. New York: Oxford University Press, 1999.
- Humphreys, Paul. „Causation". In *A Companion to the Philosophy of Science*, editoval W. H. Newton Smith, 31–40. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.
- Hunt, Earl. „Cognitive Science: Definition, Status, and Questions". *Annual Review of Psychology* 40 (únor 1989): 603–29.

- Husserl, Edmund. *Experience and Judgment Investigations in a Genealogy of Logic*. London: Northwestern University Press, 1973.
- . *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- . *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology And To A Phenomenological Philosophy I: Introduction to a Pure Phenomenology*. Přeložil F. Kersten. The Hague - Boston - Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- Hutchins, Edwin. *Cognition in the Wild*. New York: MIT Press, 1995.
- Chalmers, David J. „Facing Up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 2, č. 3 (1995): 200–219.
- . *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996.
- . „What Is a Neural Correlate of Consciousness?" In *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*, editoval Thomas Metzinger, 17–39. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2000.
- Chemero, Antony. *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2009.
- Chomsky, Noam. *On Language*. New Delhi: Penguin books, 2003.
- Introvigne, Massimo. „Religion as Calim: Social and Legal Controversies." In *The pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, editoval Jan G. Platvoet a Arie L. Molendijk, 4–72. Leiden; New York; Köln: Brill, 1999.
- Irvine, Elizabeth. *Consciousness as a scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*. Studies in Brain and Mind. Dordrecht: Springer, 2013.
- Jackendoff, Ray S. *Jackendoff Ray S, Consciousness and Computational Mind, Cambridge: MIT Press, 1987,20*. Cambridge: MIT Press, 1987.
- Jardine, Robert. *Elements of the Psychology of Cognition*. London: McMillan and Co., 1884.
- Jensen, Jeppe Sinding. „Framing Religious Narrative, Cognition and Culture Theoretically". In *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, editoval Jeppe Sinding Jensen a Armin W. Geertz. Sheffield – Oakville: Equinox, 2011.
- . „Meaning and Religion: On Semantics in the Study of Religion". In *New Approaches to the Study of Religion, Volume 1: Regional, Critical and Historical Approaches*, editoval Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi R. Warne, 221–52. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004.
- . „The Complex Worlds of Religion: Connecting Cultural and Cognitive Analysis". In *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, editoval Veikko Anttonen a Ilkka Pyysiäinen, 203–28. New York: Continuum, 2002.
- Johnson, Mark. *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka*. Brno: Host, 2005.
- Johnson, Mark, a George Lakoff. *Metaphors we live by*. London: The University of Chicago Press, 2003.
- Jones, James W. *Can Science Explain Religion? The Cognitive Science Debate*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Jong, Jonathan. „The cognitive science of religion and Christian faith: some preliminary considerations". The Institute for the Study of Christianity in an Age of Science and Technology (ISCAST), 2012. [http://www.iscast.org/journal/discussions/Jong\\_J\\_2012-06\\_Cognitive\\_science\\_of\\_religion.pdf](http://www.iscast.org/journal/discussions/Jong_J_2012-06_Cognitive_science_of_religion.pdf).
- Joseph Owens. „Psychological Externalism". In *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, editoval Richard Warner a Tadeusz Szubka, 237–155. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.

- Joy, Morny M. „Philosophy of religion". In *New Approaches to the study of religion Vol1.*, editoval Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi R. Warne, 185–217. New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Kanovský, Martin. „Myseľ a jej jazyk". In *Jazyk a kognícia*, editoval Ján Rybár, Vladimír Kvasnička, a Igor Farkaš, 104–26. Bratislava: Kaligram, 2005.
- . „Sémantika náboženstva a jej kognitívne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev". *Religio: revue pro religionistiku*, č. 2 (1999): 145–76.
- . *Štruktúra mýtov: Štrukturálna antropológia Clauda Levi-Straussa*. Praha: Cargo, 2001.
- Keat, Russell. „Phenomenology and Scientific Realism", 2013. [http://www.russellkeat.net/scientific\\_realism.php](http://www.russellkeat.net/scientific_realism.php).
- Kim, Jaegwon. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton University Press, 2005.
- Kistler, Max. *Causation and Laws of Nature*. Routledge, 2006.
- Koch, Christof, a Klaus Hepp. „Quantum Mechanics in the Brain". *Nature*, č. 440 (2006): 611–12.
- Krátký, Jan, a Silvie Kotherová. „Teorie vtělené a rozšířené kognice a její význam pro výzkum náboženství". *Pantheon* 9, č. 1 (2014): 10–43.
- Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- Kristensen, William Brede. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. Netherlands: Springer, 1960.
- Laidlaw, James. „A Well-Disposed Social Anthropologist's Problems with the 'Cognitive Science of Religion'". In *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, editoval Harvey Whitehouse a James Laidlaw. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2007.
- Lakoff, George. *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda, 2006.
- Laughlin, Charles D. „Neurophenomenology", b.r. <https://sites.google.com/site/biogeneticstructuralism/home/neurophenomenology>.
- . „The Cycle of Meaning: Some Methodological Implications of Biogenetic Structural Theory". In *Anthropology of Religion: A Handbook*, editoval Stephen D. Glazier, 471–88. Westport: Greenwood Press, 1997.
- Lawson, Thomas E., a Robert N. McCauley. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press, 1990.
- Leew, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Lett, James. „Science, Religion and Anthropology". In *Anthropology of Religion: A Handbook*, editoval Stephen D. Glazier, 103–36. Westport: Praeger, 1997.
- Levy, Gabriel. „Religious 'Cognition': Between Integrated Physiology and Network". *Epoché: The University of California Journal for the Study of Religion* 2006, č. 24 (b.r.).
- Lewis, David. „General Semantics". *Synthese*, č. 22 (1970): 18–67.
- Lisdorf, Anders. „Pole Position: Space, Narrative and Religion". In *Religious Narrative, Cognition and Culture Image and Word in the Mind of Narrative*, editoval Armin W Geertz a Jeppe Sinding Jensen. Sheffield Oakville: Equinox, 2011.
- Livingston, Paul. „Functionalism and Logical Analysis". In *Phenomenology and Philosophy of Mind*, editoval David Woodruff Smith a Amie L. Thomasson, 19–40. New York: Clarendon Press, 2005.

- Lucas, John R. „Minds, Machines and Gödel: a Retrospect". *Ethics & Politics*, č. 1 (2003).
- Lutz, Antonie, Jean-Philippe Lachaux, Jacques Martinerie, a Francisco J. Varela. „Guiding the Study of Brain Dynamics using first-person Data: Synchrony Patterns Correlate with on-going conscious States During a simple visual Task". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 99, č. 3 (5. únor 2002): 1586–91.
- Main, Roderick. „Psychology of Religion". In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, editoval Robert A. Segal, 147–70. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Malle, Bertram F., a Louis J. Moses, ed. *Intentions and intentionality: foundations of social cognition*. Cambridge: The MIT Press, 2001.
- Martin, Luther H. „Cognition and Religion". *Culture and Research*, č. 1 (2012): 43–67.
- Maudlin, Tim. *The Metaphysics Within Physics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.
- McCauley, Robert N. „Overcoming Barriers to a Cognitive Psychology of Religion". In *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, editoval Armin W. Geertz, Russell T. McCutcheon, a Scott S. Elliott, 141–61. Brill, 2000.
- McCauley, Robert N., a William Bechtel. „Explanatory Pluralism and The Heuristic Identity Theory". *Theory Psychology* 11, č. 6 (prosinec 2001): 736–60.
- McCauley, Robert N., a Thomas E. Lawson. *Bringing Ritual to mind*. New York: Cambridge university press, 2002.
- McCutcheon, Russell T. „Critical Trends in the Study of Religion in the United States". In *New Approaches to the Study of Religion, Volume 1: Regional, Critical and Historical Approaches*, editoval Peter Antes, Armin W. Geertz, a Randi R. Warne, 317–43. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004.
- McKenna, Michael, a Derk Pereboom. *Free Will: contemporary introduction*. New York, London: Routledge, 2016.
- Mohanty, Jitendra Nath. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- Mullins, Daniel Austin. „Problems and Prospects for a Cognitive Science of Religion: Minimal Counterintuitiveness, Epistemic Congruency, Sex, and Context in the Epidemiology of Cultural Representations in South India (A Thesis)". Graduate School of The University of Alabama, 2010.
- Nagel, Thomas. „What Is it Like to Be a Bat?" *Philosophical Review* LXXXIII, č. 4 (1974): 435–50.
- Näreaho, Leo. „The Cognitive Science of Religion: Philosophical Observation". *Religious Studies* 44, č. 1 (2008): 83–98.
- Novák, Lukáš. „Sofiina volba pokantovské filosofie aneb chvála nástroje". In *Návrat metafyziky? Diskuze o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*, Martin Šíma, Prokop Sousedík, Martin Nítche, a et al, 287–310. Praha: Filosofia, 2009.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige*. Vierte Auflage. Breslau: Theodor von Häring, 1920.
- . *The Idea of the Holy: an Inquiry into the non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London: Oxford University Press, 1936.
- Parsons, William B. „Themes and debates in the psychology–comparativist dialogue". In *Religion and Psychology, Mapping the Terrain*, editoval Diane Jonte-Pace a William B. Parsons, 229–53. London, New York: Routledge, 2001.

- Peregrin, Jaroslav. „Co je sémantika?“ In *Jazyk - logika - věda*, editoval Prokop Sousedík. Praha: Filosofia, 2005.
- . *Logika ve filosofii, filosofie v logice: historický úvod do analytické filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 1992.
- Peroutka, David. *Tomistická filosofická antropologie*. Krystal OP, 2012.
- Peroutka, Martin. „Kognitivní věda o náboženství - Standardní paradigma“. *Theologická revue* 85, č. 1 (2014): 106–39.
- Petrů, Marek. „Neurofenomenologie a autoexperiment: Je možná věda v první osobě?“, 2007. <http://www.adiktologie.cz/en/articles/download/934/Petru-Neurofenomenologie-a-autoexperiment-Je-mozna-veda-v-prvni-osobe-pdf>.
- Putnam, Hilary. „Language and Philosophy“. In *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*, Hilary Putnam, 1–33. New York: Cambridge University Press, 1975.
- . „Minds and Machines“. In *Dimensions of Mind: A Symposium*, editoval Sidney Hook, 148–79. New York: New York University Press, 1960.
- . „The Meaning of ‚Meaning‘“. In *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*, Hilary Putnam, 215–71. New York: Cambridge University Press, 1975.
- . „The Nature of Mental States“. In *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*, Hilary Putnam, 435–40. New York: Cambridge University Press, 1975.
- Pyysiäinen, Ilkka. *How religion works*. Brill, 2001. [http://library.mpib-berlin.mpg.de/toc/z2008\\_1123.pdf](http://library.mpib-berlin.mpg.de/toc/z2008_1123.pdf).
- Pyysiäinen, Ilkka. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill, 2001.
- . *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*. Cognitive science of religion series. Rowman Altamira, 2004.
- . *Supernatural Agents: hy We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. Oxford University Press, 2009.
- Quaeghebeur, Liesbet, a Peter Reynaert. „Does the need for linguistic expression constitute a problem to be solved?“ *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9, č. 1 (2009): 15–36.
- Quine, Willard van Orman. „Two dogmas of empiricism“. In *From a Logical Point of View*, Willard van Orman Quine, 2nd revisited. New York: Harper and Row Publishers, 1963.
- Rattansi, Phoenix A. „Proliferating Theories: Self and Identity in Post-Eriksonian Context: A Rejoinder to Berzonsky, Kroger, Levine, Phinney, Schachter, and Weigert and Gecas“. *Identity: an International Journal of Theory and Research* 5, č. 2 (2005): 205–25.
- Ricoeur, Paul. „Krise subjektu v západní filosofii“. In *O Sněhurce aneb cesta za smyslem bytí a poznání*, Zdeněk Neubauer, 115–24. Praha: Malvern, 2004.
- Rorty, Richard. „Consciousness, Intentionality, and the Philosophy of Mind“. In *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, editoval Richard Warner a Tadeusz Szubka, 121–27. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- Roy, Jean-Michel, Jean Petitot, Bernard Pachoud, a Francisco Varela. „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology“. In *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science.*, editoval Jean-Michel Roy, Jean Petitot, Bernard Pachoud, a Francisco Varela. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Ryan, Alex J. „Emergence is coupled to scope, not level“, 6. září 2006. <http://arxiv.org/abs/nlin/0609011v1>.

- Ryba, Thomas. „Phenomenology of Religion". In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, editoval Robert A. Segal, 91–122. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Rydving, Håkan. „A Western Folk Category in Mind?" In *Religion on the Borders: New Challenges in the Academic Study of Religion*, editoval David Thurfjell a Peter Jackson, 111–48. Stockholm: Södertön university, 2009.
- Říčan, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002.
- Sale, Joanna E., Lynne H. Lohfeld, a Kevin Brazil. „Revisiting the Quantitative-Qualitative Debate: Implications for Mixed-Methods Research". *Quality & Quantity*, č. 36 (2002): 43–53.
- Saussure, Ferdinand de la. *Manual of the science of religion*. New York: Longmans, Green, and Co., 1891. <http://www.archive.org/details/cu31924022994093>.
- Saussure, Ferdinand de. „Course in General Linguistic". In *Literary Theory: An Anthology*, editoval Julie Rivkin a Michael Ryan, 2nd vyd., 59–71. Blackwell Publishing, 2004.
- Seager, William. „Physicalism". In *A Companion to the Philosophy of Science*, editoval W. H. Newton Smith, 340–42. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.
- . „Supervenience and Determination". In *A Companion to the Philosophy of Science*, editoval W. H. Newton Smith, 31–40. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.
- Searle, John R. *Mysl, mozek a věda*. Praha: Mladá fronta, 1994.
- . *The Rediscovery of the Mind*. London: The MIT Press, 1992.
- Seiwert, Hubert. „Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug". *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 61, č. 1 (1977): 1–18.
- Seth, Anil K., a Bernard J. Baars. „Neural Darwinism and consciousness". *Consciousness and Cognition* 14 (2005): 140–68.
- Sharma, Arvind. *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion*. New York: Walter der Gruyter, 1999.
- Slone, Jason D. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford university press, 2004.
- Smart, John, a Carswell Jamieson. „Mind and Brain". In *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, editoval Richard Warner a Tadeusz Szubka, 20–23. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- Smith, Barry. „Frege and Husserl: The Ontology of Reference". *Journal of the British Society for Phenomenology*, č. 9/2 (květen 1978): 111–20.
- Smith, David Woodruff. „Consciousness with Reflexive Content". In *Phenomenology and Philosophy of Mind*, editoval David Woodruff Smith a Amie L. Thomasson, 93–114. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- . *Husserl*. London, New York: Routledge, 2007.
- Smith, David Woodruff, a Amie L. Thomasson. „Introduction". In *Phenomenology and Philosophy of Mind*, editoval David Woodruff Smith a Amie L. Thomasson, 1–15. New York: Clarendon Press, 2005.
- Smith, J-C. „Introduction: Problems at the Roots". In *Historical Foundations of Cognitive Science*, editoval J-C Smith, ix–xxiii. Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Smith, Jonathan Z. „Religion, Religions, Religious". In *Critical Terms for Religious Studies*, editoval Mark C. Taylor, 269–84. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

- Soffer, Gail. *Husserl and the Question of Relativism*. Dordrecht: Springer Science + Business Media, 1991.
- Sørensen, Jesper. „Dávná mysl: Současná historiografie a kognitivní věda". *Religio*, č. 1 (2001): 7–12.
- . „Religion in mind: A review article of the cognitive science of religion". *Numen*, 1. leden 2005, 445–92.
- Sousedík, Prokop. „Je ve Wittgensteinově filosofii prostor pro metafyziku?" In *Návrat metafyziky? Diskuze o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*, Martin Šíma, Prokop Sousedík, Martin Nitché, a et al, 331–54. Praha: Filosofia, 2009.
- Sparrow, Tom. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Sperber, Dan. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . „The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations". In *Domain Specificity in Cognition and Culture.*, editoval Lawrence A. Hirschfeld a Susan A. Gelman, 39–67. Cambridge university press, 1994.
- Sternberg, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002.
- Stich, Stephen. „What Is a Theory of Mental Representation?" *Mind, New Series, Vol. 101*, č. 402 (duben 1992): 243–62.
- Still, Arthur. „Mechanism and Romanticism: A selective history". In *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology.*, editoval Arthur Still a Alan Costall, 7–26. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- Still, Arthur, a Alan Costall. „Introduction". In *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology.*, editoval Arthur Still a Alan Costall, 1–6. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- Störig, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1993.
- Strawson, Galen. „Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries". In *Phenomenology and Philosophy of Mind*, editoval David Woodruff Smith a Amie L. Thomasson, 41–66. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Suarez, Alfonzo Garcia. „Reference without sense: An Examination of Putnam's semantic theory". In *Philosophy and Cognitive Science: Categories, Consciousness, and Reasoning (Proceedings of the Second International Colloquium on Cognitive Science)*, editoval Andy Clark, Jesús Ezquerro, a Jesus M. Larrazabal, 115–28. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Šmajs, Josef, a Josef Krob. *Úvod do Ontologie*. Brno: Masarykova universita, 1991.
- Taves, Ann. *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Thagard, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001.
- „This is not meant to suggest that we should appeal to quantum strangeness in order to explain emergent properties, nor w", b.r.
- Thompson, Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Tondl, Ladislav. *Problémy sémantiky*. Praha: Karolinum, 2006.
- Turner, Mark. *Literární mysl: o původu myšlení a jazyka*. Brno: Host, 2005.
- Turner, Victor. *The Forest of Symbol: aspects of Ndembu ritual*. Itaka, London: Cornell University Press, 1967.

- Tweedale, Martin W. „Mental Representations in Later Medieval Scholasticism". In *Historical Foundations of Cognitive Science*, editoval J-C Smith, 1–17. Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Upal, Afzal. „Role of context in memorability of intuitive and counterintuitive concepts". In *Proceedings of the Twenty-seventh Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, editoval Bruno G. Bara, Edward L. Barsalou, a Arias M. Bucciarelli, 2224–29. New York: Lawrence Erlbaum, 2005.
- Upal, Afzal, Lauren O. Gonce, a Jason D. Slone. „Contextualizing counterintuitiveness: How context affects comprehension and memorability of counterintuitive concept". *Cognitive Science*, č. 31 (2007): 1–25.
- Varela, Francisco. „Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem". Editoval Jonathan Shear. *Journal of Consciousness Studies: Special Issues on the Hard Problems 3*, č. 4 (červen 1996): 330–49.
- Varela, Francisco J, Eleanor Rosch, a Evan Thompson. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993.
- Waardenburg, Jacques. *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova univerzita - Georgetown, 1997.
- . „In Search of an Open Concept of Religion". In *Religion in History The Word, the Idea, the Reality*, editoval Michel Despland a Gerard Vallee, 255–242. Wilfrid Laurier University Press, 1992.
- . „Research on Meaning in Religion". In *Religion Culture and Methodology*, editoval Theodorus Petrus van Baaren a Hendrik Jan Willem Drijvers, 110–36. The Hague - Paris: Mouton publishers, 1973.
- Wakefield, Jerome C. „Why instinctual impulses can't be unconscious: An exploration of Freud's cognitivism." *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, č. 13 (1990): 265–88.
- Welton, Donn. *The Origins of Meaning: a Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- Whitehouse, Harvey. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Wiedermann, Jiří. „Proč počítáme a co počítáme". *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie* 59, č. 1 (2014): 33–43.
- Wilson, Deirdre, a Dan Sperber. „Relevance theory". In *Handbook of Pragmatics*, editoval Laurence R. Horn a Gregory Ward, 607–32. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Wilson, Robert A., a Frank C. Keil. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. A Bradford Book. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing, 1953.
- Wright, Georg Henrik von. *Explanation and Understanding*. London: Routledge and Kegan Paul, 1971.
- Wulff, David M. „Psychology of Religion: an Overview". In *Religion and Psychology, Mapping the Terrain*, editoval Diane Jonte-Pace a William B. Parsons, 15–29. London, New York: Routledge, 2001.
- . *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: John Wiley nad sons, Inc., 1997.
- Xygalatas, Dimitris, a Ryan McKay. „Announcing the Journal for the Cognitive Science of Religion". *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1, č. 1 (2013): 1–4.

Zahavi, Dan. „Naturalized Phenomenology". In *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, editoval Shaun Gallagher a Daniel Schmicking, 1–20. Dordrecht, New York, Heidelberg, London: Springer, 2009.