

///// recenzní studie / review articles //////////////////////////////////////

DISKUSE NAD DAWKINSEM**Discussion over Dawkins**

Abstrakt: Studie recenzuje díla: Richard DAWKINS, *Boží blud: Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Praha: Academia 2009, 480 s. (*The God Delusion*, přeložila Zuzana Gabajová, doslov Filip Jaroš a Stanislav Komárek); HANUŠ, J. – VYBÍRAL, J. (eds.), *Dawkins pod mikroskopem: Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2010. Cílem textu je poukázat na debatu vyvolanou českým vydáním Dawkinsova díla *Boží blud*, jejímž nejdůležitějším příspěvkem je vydání knihy *Dawkins pod mikroskopem*.

Klíčová slova: Richard Dawkins; náboženství; přírodní vědy; původ morálky

Abstract: The study reviews following books: Richard DAWKINS, *Boží blud: Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Praha: Academia 2009, 480 s. (*The God Delusion*, translated by Zuzana Gabrová with epilogue by Filip Jaroš and Stanislav Komárek); HANUŠ, J. – VYBÍRAL, J. (eds.), *Dawkins pod mikroskopem: Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2010. The aim of this study is to overview the debate inspired by publication of the Czech translation of Dawkins' book *The God Delusion*, whose most complex contributions inspired publication of the book *Dawkins pod mikroskopem*.

Keywords: Richard Dawkins; religion; natural science; origins of morality

PAVEL DOLEČEK

Filosofická fakulta Univerzity Karlovy
U Kříže 8, 158 00, Praha 5 - Jinonice
email / dolecek.pavel@seznam.cz

Richard Dawkins patří mezi nejréspektovanější žijící vědce. Jeho vědecké renomé je spjato na jedné straně s teorií sobeckého genu v poloviny 70. let a na druhé s jeho dlouholetou popularizační publikační činností. Zatímco v předchozích knihách je jeho prvořadým zájmem přiblížit čtenářům mechanismy fungování evoluční biologie, jeho kniha *The God Delusion* se soustředí primárně na problematiku vztahu vědy a náboženství. Dawkinsova kniha je patrně nejvýraznějším počinem, který lze zahrnout pod fenomén, který se nazývá „nový ateismus“.¹ Jeho základní intencí je pomocí vědeckého přezkumu poukázat na neudržitelnost hypotézy existence Boha a následně eliminovat náboženství jako takové z veřejného života.²

Diskusi a polemik, které tato kniha vyvolává po světě je bezpočet, a je proto záslužným počinem nakladatelství Academia, že knihu vydala v českém překladu pod názvem *Boží blud*.³ Překlad Zuzany Gabajové je pořízen z druhého paperbackového vydání z roku 2006 a vychází v edici Galileo, jehož cílem je právě nabízet populárně-naučné knihy s jistým přesahem do politiky či společnosti. Samotné vydání je doplněno doslovy Filipa Jaroše a Stanislava Komárka. Reakcí na české vydání Dawkinsovy knihy je vydání sborníku Centrem pro studium demokracie a kultury s názvem *Dawkins pod mikroskopem*. Vydání samotného sborníku příspěvků věnovaných jedné knize není častým jevem a jistě to svědčí o značné kontroverzi, jakou *Boží blud* nešetří. Jistě proto nebude na škodu pokusit se Dawkinsovu knihu a diskusi nad ní rekonstruovat. Jelikož je kniha *Dawkins pod mikroskopem* obsahově přímo závislá na *Božím bludu*, jeví se jako nejschůdnější řešení věnovat se oběma knihám najednou. Nejprve tedy letmo shrnu základní teze *Božího bludu* a poté představím strukturu sborníku. Jelikož samotnou strik-

¹ Mezi další proponenty lze zařadit: Sam HARRIS, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. Norton. New York: 2004; Daniel C. DENNETT, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Viking. New York 2006; Victor J. STENGER, *God: The Failed Hypothesis—How Science Shows That God Does Not Exist*. Prometheus Books: New York 2008); Christopher HITCHENS, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Twelve Books : New York 2007.

² Představení osobností a myšlenek viz Alister E. McGrath, „*The Ideological Uses of Evolutionary Biology in Recent Atheist Apologetics*“. In: Alexander, D. R. – Numbers, R. L. (eds.), *Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins*. The University of Chicago Press: Chicago 2010, s. 329–352.

³ Debata je vedena i v našich denících. Za zmínku stojí nedávná polemika v Lidových novinách. Jedná se o texty Tomáše Hříbka (jednoho z autorů sborníku *Dawkins pod mikroskopem*), například: *Náboženství jako virus myslí* z 8. 8. 2009 či článek a Filipa Jaroše (autora doslovu k *Božím bludu*) *Křtičácké tažení nových ateistů* ze dne 23. 1. 2010. Celá diskuse dostupná na www.lidovky.cz.

tur sborníku neshledávám šťastnou, pokusím se vymezit okruh zásadních témat, které Boží blud obsahuje, a poté výběrově představit reakce na ně ve sborníku obsažené. Protože také soudím, že ústředním tématem knihy je povaha a dosah vědecké metody, soustředím se především na ty příspěvky ve sborníku, které tuto epistemologickou problematiku přednostně traktují.

1. Dawkinsův Boží blud

Dawkinsovým cílem není nic menšího než vědecky prokázat neexistenci Boha a ukázat na škodlivost náboženství. V souvislosti s tím se zabývá prokázáním vědecké korektnosti ateismu. Samotná kniha je rozdělena do desíti kapitol, které jsou v druhém anglickém a tedy i prvním českém vydání doplněny dvěma předmluvami. Doplněná předmluva k brožovanému vydání představuje pokus vyrovnat se s kritikami knihy formou několika obecných tezí, pod které se námitky Dawkins snaží subsumovat. První kapitola nazvaná *Hluboce věřící nevěřící* (BB, s. 31–49)⁴ je věnována distinkci dvou typů náboženství, které náš autor nazývá jako „einsteinovské“ a „nadpřirozené“. To první je definováno s odkazem na nesmírnou a okázalou složitost světa tak jak se s ním střetávané v každodenním životě. Jak Dawkins cituje Einsteina:

Tušení, že za vším, co lze zažít, se ukrývá cosi, co naše mysl nedokáže pochopit a jehož krása a vznešenost se nás dotýká jen nepřímo, jako sotva znatelný odraz, je víra. V tomto smyslu jsem věřící. (BB, s. 39)

Oproti tomu existuje náboženství nadpřirozené, které je podle Dawkinse založeno na nepřesvědčivých důkazech a přináší spíše než útěchu bolest. Nadpřirozené náboženství je již součástí kapitoly druhé s názvem *Hypotéza boží existence* (BB, s. 50–97). Tu lze také zahrnout do hlavní linie argumentu knihy o velice nepravděpodobné až mizivé možnosti existence Boha. Do této linie pak spadají i kapitola třetí a čtvrtá s názvem *Důkazy boží existence* (BB, s. 98–133) respektive *Proč Bůh téměř jistě neexistuje* (BB, s. 134–187).

Dawkins nejprve definuje svoji základní hypotézu:

Existuje jakýsi nadčlověk, nadpřirozená inteligence, která úmyslně vyprojektovala a stvořila vesmír a všechno v něm, včetně nás. (BB, s. 50)

⁴ Stránkování v závorkách označené jako BB odkazuje k českému vydání Božího bludu. Tam kde užívám DPM, odkazuji ke sborníku textů Dawkins pod mikroskopem. Odkazy na ostatní zdroje budou výhradně v poznámce pod čarou.

Oproti tomu bude Dawkins hájit tezi, že cokoli je dostatečně složité, aby mohlo projektovat v takovéto míře, nemůže nebýt produktem přirozeného výběru. Pokud to tak je, nelze u takovéto inteligence z logiky darwinismu vidět žádný myslitelný „design“, který by evoluci předcházel. O důkazu boží nepravděpodobnosti bude pojednáno níže. Dále Dawkins řeší možné přístupy k otázce boží existence jako je: polyteismus, monoteismus, sekularismus otců zakladatelů, agnosticismus, problém nepřekrývajícího se magisteria či modlitebních experimentů. Samotná kapitola je pak věnována letmému přiblížení známých důkazů Boží existence Tomáše Akvinského, ontologickému důkazu Anselma Canteburského, důkazům, které jsou obsaženy v Písmu a dále i důkazem založeným na svědectví jednotlivých lidí. Samotné jádro Dawkinsovy teorie tvoří jeho důkaz o nepravděpodobnosti Boží existence. Sám autor si je dobře vědom fakt, že neexistenci Boha dokázat s absolutní platností nelze:

To, že neexistence Boha nelze dokázat, je všeobecně přijímáno jako triviální fakt, i kdyby jen v tom smyslu, že neexistenci čehokoli nemůžeme absolutně dokázat nikdy. Nezáleží na tom, jestli je Bůh vyvratitelný (není), ale na tom, jestli je jeho existence pravděpodobná. (BB, s. 75)

Dawkinsův výchozí bod tedy spočívá na tvrzení o pravděpodobnosti. Sám pro účely své argumentace vytváří sedmibodovou stupnici v intervalu absolutní teista – absolutní ateista, právě s ohledem na to, jaký postoj můžeme zaujmout k otázce Boha (BB, s. 71). Oba kraje intervalu spadají k nepochybnému vědění, bod prostřední dle Dawkinse symbolizuje v otázce pravděpodobnosti Boží existence postoj nestranného agnostika bez jakékoli preference vůči existenci či neexistenci. Sám autor se řadí pod bod šestý označující velmi nízkou pravděpodobnost, byť nikoli zcela nulovou, a tedy spadající k vědění o neexistenci Boha. Opodstatnění tohoto názoru pak odkrývá samotný argument o nepravděpodobnosti Boží existence. Jeho bližší rekonstrukci se budu věnovat dále.

Po představení svého argumentu o nepravděpodobnosti hledá Dawkins vztah mezi morálkou a náboženstvím. Nejprve se zaměřuje na vznik a povahu obou v kapitole Kořeny náboženství (BB, s. 186–236), respektive Kořeny morálky: proč jsme dobří? (BB, s. 237–262), Odtud pak ukazuje v kapitole „Dobrá“ kniha a měníci se morální Zeitgeist (BB, s. 263–308) nepotřebnost a škodlivost křesťanské morálky.

Dawkins se snaží o evoluční výklad náboženství. Evoluční imperativ vysvětluje přežití náboženství z hlediska jeho výhodnosti. Otázkou pro Dawkinse je, nakolik musí být výhodnost přímá. Svoji teorii odvozuje od po-

znatku, že náboženství z hlediska kulturně-evoluční perspektivy přežívá spíše díky své nepřímé výhodnosti;

Je možné, že jev, o který nám jde (v tomto případě náboženství), není pro přežití podstatný přímo, ale je to vedlejší produkt něčeho jiného, co pro přežití význam má. (BB, s. 197)

Pro Dawkinse je náboženské chování vedlejším produktem jistého fundamentálního psychologického sklonu, který na základě výzkumu evoluční psychologie přisuzuje především dětské mysli. Jedná se především o fakt, že pro přežití mladého jedince je výhodné naslouchat rodičům, protože to významně eliminuje nebezpečí, do kterých by se bez jejich dohledu dostal. Tato jistá výhodnost následování rodičovské autority s sebou však nese i riziko, že dítě přebírá automaticky také náboženské vyznání rodičů jako zmíněný vedlejší produkt, aniž by dle Dawkinse mohlo posoudit jeho vhodnost. Jako další psychologické predispozice rozebírá Dawkins závěry Paula Blooma a problém tzv. vrozeného dualismu a vrozené teleologie (BB, s. 205–207). Psychologický dualismus vychází z teze o přirozeném směřování dětské mysli k rozlišování mezi tělem a duší, například s ohledem na vnímání lidské osoby. Vrozená teleologie je pak predispozice dětí k tomu, aby spatřovali v přírodě za běžnými jevy účelnost. V Božím bludu je v souvislosti s teleologií vzpomenuta teorie Daniela Denneta klasifikují možné postoje, které člověk zaujímá při interpretaci a anticipaci chování lidí, zvířat a strojů (BB, s. 207). Základní a z hlediska materialisticky pojaté vědecké epistemologie i v posledku jediný správný je postoj fyzikální. Tento postoj chápe veškerou pozorovanou skutečnost v rámci materialistického ontologického monismu, postulujícího existenci pouze hmoty řízené přírodními zákony. Poznání pravé fyzikálně deterministické přirozenosti věcí je ale náročné a v jistém smyslu i značně nepraktické. Proto zaujímáme dle Denneta postoj projektový, díky kterému u pozorovaných věcí odhadujeme jejich chování na základě jejich funkce (například nemusíme znát vnitřní mechanismus hodin, abychom je využívali k časové orientaci). Poslední a z hlediska Dawkinsova přístupu nejdůležitější je postoj intencionální, kdy u pozorované entity spatřujeme úmysly a přesvědčení či obecněji propoziční postoje. Podle Dawkinse je přirozená teleologie spojená s intencionálními postoji vůči světu. Její výhodnost spočívá v rychlé orientaci a možnosti rozhodování se v různých životních situacích. Přesto nás ale tyto psychologické predispozice mohou klamat a jako vedlejší produkt vedou právě třeba k náboženskému vidění světa. Poslední teorii, kterou zde zmíním, je využití memetiky při hledání kořenů náboženství. Mem je jednotka kulturní informace z části

analogická s biologickou jednotkou informace gen.⁵ Náboženské představy pochopeny jako memy se vzhledem ke svému kontinuálnímu přežívání musejí vyznačovat jistou hodnotou (v evolučním, nikoli normativním smyslu). Jejich přežití je buď důsledkem značné vlastní hodnoty určitého náboženského memu, nebo se jedná o takový mem, který je komplementární s memy jinými v memplexech (BB, s. 227).

Kapitola Kořeny morálky: proč jsme dobří? se snaží nalézt darwinistický výklad morálky a zároveň ukázat nepotřebnost morálky založené na náboženství. V zásadě se jeho argumentace týká především problematiky altruismu a závaznosti pravidel. Podle Dawkinse se na altruismus, tedy jednání ve prospěch ostatních (a někdy i na úkor nás samých) lze dívat čtyřmi způsoby:

Prvním je zvláštní případ pokrevního příbuzenství. Druhým důvodem je reciprocita: oplácení služeb a poskytování služeb v „očekávání“ oplácení. Z toho vyplývá třetí důvod, darwinovská výhoda plynoucí z pověsti, kterou jedinec získá díky své štedrosti a laskavosti. A čtvrtým [...] je konkrétní dodatečná výhoda okázalé štedrosti, za kterou si lze koupit nefalšovanou důvěryhodnou reklamu. (BB, s. 247)

Nábožensky pojatou morálku chápe Dawkins jako absolutistickou, a proto se věnuje filosofickým debatám ohledně jejich nenáboženských zdrojů. Zde si Dawkins počíná poněkud chaoticky. Zdůrazňuje sice zásadní distinkci na etické systémy deontologické a konsekvencionalistické, avšak v rámci nich není z argumentace příliš jasné, je-li nějaká správná. Uvedu příklad. Velmi obecný Dawkinsův úvod do Kanta nám říká, že se snažil svoji deontologickou morálku odvodit z nenáboženských zdrojů skrze pojem povinnosti. Poté píše: „Deontologie není zcela totéž co morální absolutismus, ale pro většinu účelů v knize o náboženství není třeba toto dělení důsledně dodržovat“ (BB, s. 261), aby dále pokračoval: „Celý absolutismus se ale z náboženství nedovozuje. I tak je ale velmi těžké obhájit absolutistickou morálku jinak než na náboženském základě“ (*ibid.*).

Kant je pro Dawkinse i přes svoji snahu o nenáboženský výklad nepřijatelným absolutistou. Co se týče konsekvencionalistů, je zmíněný obligátní utilitarismus. Není nicméně jasné, jestli je konsekvencionalismus dle našeho

⁵ Nemá zde smysl vzpomínat teorii memů v celé šíři. Pro podrobnější výklad: Richard DAWKINS, *Sobecký gen*. Mladá fronta: Praha 1998, s. 172–182, výklad obsažený přímo v Božím bludu (s. 218–230) či monografii: Kate DISTIN, *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*. Cambridge University Press: Cambridge 2005.

autora lepší. Vzhledem k argumentaci kapitoly se zdá, že výklad morálky je pro Dawkinse legitimní výhradně v darwinistickém diskursu bez nebezpečně absolutizující deontologie či slabého konsekvenčionalismu.

V poslední kapitole bloku, který jsem tematicky uvedl jako vztah morálky a náboženství, Dawkins parafrázuje části vybrané ze Starého a Nového zákona, aby ukázal jejich xenofobní rysy. Jedná se o kapitolu značně kontroverzní. Dawkinsovo převyprávění jakéhosi „the worst of Bible“ *de facto* jen shrnuje standardní námitky k Písmu. Jeho výklad v tomto ohledu není nijak inovující. Podstatné ovšem je, co ze svého shrnutí Písma dovozuje. Jeho zásadní teze této kapitoly pak zní:

Naši morálku nezakládáme – ani věřící mezi námi – na svatých knihách, bez ohledu na to, jak moc by si to někteří přáli. Jak se tedy rozhodujeme, co je správné a co špatné? Bez ohledu na to, jak na tuto otázku odpovíme, panuje shoda v tom, co ve skutečnosti za správné a špatné považujeme: a tato shoda je pozoruhodně rozšířená. A zjevně nijak nesouvisí s náboženství. (BB, s. 291).

Tuto shodu označuje Dawkins termínem *Zeitgeist* (duch doby). Na něm náš autor dokumentuje, pomocí politologických a sociologických úvah, dobovou podmíněnost morálních norem. Proto například současný liberální diskurs je výsledkem nikoli snad křesťanské morálky, nýbrž postupnou historickou přeměnou společenského vnímání role ženy ve společnosti, rasismu či homosexuality. Ona pozoruhodně rozšířená shoda daná *Zeitgeistem* pak dle Dawkinse stačí „na zamítnutí tvrzení, že Boha potřebujeme k tomu, abychom byli dobří nebo abychom byli schopni určit, co je a co není dobré“ (BB, s. 301).

Kapitola Děťství, zneužívání a únik z náboženství (BB, s. 340–372) se zaobírá negativními účinky náboženství na dětskou mysl. Nejprve zmiňuje případy únosů dětí za účelem jejich pokřtění, poté upozorňuje na případy sexuálního zneužívání dětí kněžími. Cílem je poukázat nejen na reálné ublížení, jimž se dostává dětem příčinou náboženství a církve, ale ukázat na principiální pochybení, pokud rodiče či církev systematicky od narození nutí děti k určitému světonázoru. Tím náš autor implicitně navazuje na jednu ze svých tezí o původu náboženství – je to právě naučenost (replikace memu), která je hybnou silou zachování náboženství. Dawkins nakonec dospívá k názoru, že ačkoli je náboženství postavené na bibli nutno opustit, samotná bible může sloužit jako součást kulturního dědictví.

Nicméně bible by měla být součástí našeho vzdělání hlavně proto, že je důležitým zdrojem literární kultury, stejně jako jím jsou i mýty o řeckých a římských

bozích, o kterých se učíme, aniž by po nás někdo chtěl, abychom v ně věřili. (BB, s. 370)

Poslední kapitolu Tolik potřebná mezera (BB, s. 373–404) uvozuje Dawkins otázkou, zdali absence víry v Boha nebude mít negativní důsledky. Role Boha v lidském životě se totiž nevyčerpává jen v praktikování náboženských rituálů, ale projevuje se i psychologicky v symbolické podobě imaginárního kamaráda, průvodce životem či zpovědníka. Snaha o jeho eliminaci navíc může způsobit ztrátu i tam, kde od Boha očekáváme útěchu. Dawkins opouje s tím, že podobnou útěchu nemusíme hledat pouze v hypotéze Boží existence, a svou pozornost je třeba upřít k vědě. Po krátkém představení Dawkinsova Božího bludu bych se rád nyní věnoval knize Dawkins pod mikroskopem.

2. Dawkins pod mikroskopem

Knihy Dawkins pod mikroskopem, kterou máte v ruce je pokusem přijmout Dawkinsovu hozenou rukavici a vzít vážně jeho protináboženské argumenty, i když jsou často formulovány poněkud jízlivě a neomaleně. (DPM, s. 8)

Díky výběru příspěvatelů nabízí sborník širokou škálu názorů a perspektiv, byť je zřejmé, že mírně navrch mají autoři názorově blízcí křesťanství. Fakt, že nakladatelství na tento stav explicitně upozorňuje v předmluvě, je sympatický, přestože argument ve smyslu „je to původní publikace CDK a tedy je to pochopitelné“ mi zase až tak pochopitelný nepřijde. Je otázkou, nakolik to ovlivňuje výsledné velmi kritické hodnocení samotné Dawkinsovy knihy. Troufám si ale tvrdit, že kritika je transparentní a názorové spektrum je široké. Sborník je rozčleněn do tří tematických okruhů; komentáře z perspektivy filosofie, přírodovědy a teologie. První dvě části mají po čtyřech příspěvcích, komentáře teologické jich mají hned šest. Při bližším přezkumu se mi toto členění jeví rozporuplné formálně i obsahově. Z hlediska zařazení konkrétních příspěvků například není jasný předěl mezi filosofickou a přírodovědnou perspektivou. Ačkoli tři ze čtyř příspěvatelů do přírodovědné části jsou původně skutečně vědci (doplňuje je filosof Tomáš Hříbek), tematicky se jejich články týkají především filosofické argumentace. I kdybychom ale přistoupili na to, že ona zmiňovaná přírodovědná perspektiva znamená jen to, že v ní obsažení autoři, tedy až na Hříbka, jsou vědci, pak by čtenář měl očekávat, že jejich příspěvky budou zkoumat *Boží blud* v čistě vědecké perspektivě. To by znamenalo především

se zaměřit na evoluční výklad morálky, náboženství, problematiku evoluční psychologie atd. V posledku se ale takto Dawkinsem zabývá jen text Jiřího Váchy a částečně i Jana Bednáře. Hranice mezi filosofickou a přírodovědnou perspektivou nejsou tedy nijak zřejmé. V posledku se všichni autoři určitým způsobem věnují filosofii vědy, což je pochopitelné, protože *Boží blud* je primárně obsahově zaměřený na určitou filosofii vědy a její důsledky. Chyba proto není v textech, ale v jejich editorském zařazení. Pro srozumitelnější obsahovou rekonstrukci proto nebudu postupně představovat jednotlivé texty, ale vymezím témata, která se ve sborníku vyskytují častěji a která zároveň dle mého názoru míří k zásadním bodům *Božího bludu*. Následně pak výběrově vyložím některé příspěvky s ohledem na tato témata. Tento způsob sice není obvyklý, ale z důvodů rozdílné délky i způsobu zpracování jednotlivých příspěvků a hlavně jejich častého vzájemného překrývání soudím, že představuje vhodnou variantu. Za základní témata považuji: ústřední argument knihy o Boží nepravděpodobnosti (i), filosofii vědy a metodologická východiska Dawkinse (ii), kontextuální čtení *Božího bludu* (iii), teologická tematika a reference Dawkinse k teologii jako takové (iv) a nakonec styl, jakým je jeho dílo napsáno (v).

(i) Ústředním tématem *Božího bludu* je převrácení teologického argumentu dokazující velmi pravděpodobnou existenci Boha; jestliže existují organismy vysvětlitelné pro svou složitost jen na základě nějakého plánu a pokud platí, že vysvětlení jejich složitosti pomocí náhody je krajně nepravděpodobné, dá se usuzovat na pravděpodobnou existenci Boha plánovače. Dawkins nejprve vyvrací falešnou teistickou dichotomií spočívající na dělení mezi nahodilostí a designem. Při pozorování světa lze najít mnohé organismy, jejichž fyziologie je natolik složitá, že její výklad na základě náhody je velmi nepravděpodobný. Tato statistická nepravděpodobnost výskytu neredukovatelně složitých jevů pak vede k tvrzení o nutnosti původního designu a s tím i existenci designéra. Dawkins ukazuje, že tato dichotomie stojí na špatném pochopení přírodního výběru. Ten stojí mimo tuto dichotomii a tvoří tak alternativu třetí, s mnohem větším explanačním potenciálem. Tím, že přírodní výběr probíhá algoritmicky a stupňovitě, dokáže vysvětlit nesmírně složitě jevy jako evoluční výsledek graduální akumulace drobných změn. Jak říká Dawkins:

Když se hodně takových mírně nepravděpodobných událostí seřadí za sebe, konečný produkt této akumulace je opravdu velmi, velmi nepravděpodobný, dost na to, aby byl zcela mimo dosah náhody. (BB, s. 143)

Design nicméně pro nahodilost alternativu netvoří. Dawkins je toto názoru, že nepravděpodobné produkty činnosti designéra předpokládají ještě větší nepravděpodobnost samotného designéra. Konstrukter složitých věcí musí být sám složitější než ony věci, a tím i méně pravděpodobný. Pokud tedy přijmeme Dawkinsův předpoklad, že designér musí být složitější a tím nepravděpodobnější než jeho produkty, vyvstává otázka jak vysvětlit designéra. Dawkins pracuje s dvěma alternativami; buď by designér musel být sám někým vytvořen, nebo by musel vzejít jako výsledek evoluce, tedy přírodního výběru. První varianta vede k nekonečnému regresu, zatímco druhá nepravděpodobnost designéra přičítá vývoji a postupné akumulaci, nikoli jeho původní vlastnosti. Alternativa přirozeného výběru tak nejenže vysvětluje složitost a nepravděpodobnost jevů, ale zároveň ukazuje vysokou nepravděpodobnost existence inteligentního designéra v teistickém pojetí.

K problematice tohoto argumentu se vyjadřuje především Petr Dvořák ve svém článku „Důkaz neexistence nadpřirozeného činitele“ (DPM, s. 11–35). Dawkinsovo hlavní tvrzení reformuluje, když definuje hlavní tezi T: Neexistuje nadpřirozená bytost, která by měla kauzální vliv na cokoli ve vesmíru. Dvořák nejprve rozebírá Dawkinsovu epistemologickou pozici, jak ji rozvíjí ve druhé kapitole, a poté se důsledně věnuje hned několika tématům, aby poukázal na nosné momenty Dawkinsovy argumentace. Jedná se hlavně o různé způsoby jak chápat zázračné události a s tím spojená otázka o kompetenci vědy se k nim vyjadřovat. Pro Dvořáka existuje možnost chápat teismus ve slabší formě, která nechápe činnost Boha jako konkurující či působící paralelně s činiteli přírodními (jako je třeba přírodní výběr). V tomto pojetí působí Bůh skrze činitele přírodní tím, že je určitým způsobem uspořádal. Potom filosofie či teologie nemusí být nutně v rozporu s přírodní vědou. Soudím, že za Dvořákovou tezí je úvaha vedoucí k poznatku, že předpoklad fungování přírodního vývěru může vést k otázce, jak je možné, že se něco jako přírodní výběr ustavilo. Tato otázka ale v principu není přírodovědná, protože přírodní věda pracuje s přírodním výběrem jako s dosud platným empirickým faktem a otázka po jeho původu je filosofická. K argumentu dodává:

Je zřejmé, že klíčovou tezí v uvedené argumentaci je tvrzení, že teistický Bůh, existuje-li, je nutně mnohem složitější, než jakákoli entita ve vesmíru. Tato teze však je jen výsledkem Dawkinsova názoru, že myšlení nutně předpokládá složitou materiální strukturu, která jej nese. Zřejmým příkladem je lidský mozek. Čím vyšší inteligence, tím složitější materiální struktura. [...] Jedna věc je, že něco pozorujeme ve skutečnosti (myšlení je v určitém smyslu závislé

na mozkou), druhá věc je, zdali to tak musí být v principu. Dawkins evidentně zastává modální tezi: že to nemůže být jinak. To však není vědecká pravda, ale filosofická pravda. Specifičtěji, filosofická pravda materialismu, kterou nijak nezdůvodňuje. (DPM, s. 30)

Dvořákova kritika argumentu je dvojí. Vysvětlovat nepravděpodobně složité jevy ještě složitějším tvůrcem je proti logice výkladu. A dále, Dawkinsova argumentace je zbytečná, neboť vychází z dříve nezdůvodněného materialismu, který sám o sobě činní neexistenci Boha v podstatě jistou. Dawkins totiž nechápe fakt, že se nepohybuje na poli vědy, kde snad lze nezdůvodněný materialismus akceptovat, ale na poli filosofie, kde je právě třeba argumentovat o vlastních předpokladech.

Dalším autorem, o kterém se lze zmínit v souvislosti s argumentem z Boží nepravděpodobnosti, je filosof Tomáš Hříbek. Hříbek svůj text „Boží existence jakožto vědecká hypotéza“ (DPM, s. 101–112) dělí na část polemickou a analytickou. Polemika se vztahuje na autory doslovů doplňujících české vydání, tedy Filipa Jaroše a Stanislava Komárka. Kritizuje je za nekorektní přístup a podsouvání čtenáři jistého typu čtení, přičemž jeho námitky se týkající především Stanislava Komárka.⁶ Druhou část Hříbkova příspěvku tvoří rekonstrukce Dawkinsova zásadního argumentu o pravděpodobné Boží neexistenci. Tato rekonstrukce patří k tomu nejlepšímu, co lze ve sborníku nalézt, a pomůže tak čtenáři vyznat se v argumentaci *Božího bludu* (DPM, s. 108). Zajímavou problematikou, kterou řeší jak Dvořák, tak Hříbek (potažmo i Jaroš v doslovu *Božího bludu*) je zdánlivá nekonzistence v používání pojmů. Dilema je ve zkratce následující: Jak je možné, že základní hypotéza, se kterou Dawkins pracuje, se má pohybovat v rámci empirické vědy a přitom obsahuje tezi o nadpřirozeném činiteli? Pokud přírodní vědy pracují s empirií, jak mohou posuzovat entity mimo empirii? Dvořák dovozuje vágnost Dawkinsova užití pojmu věda a snaží

⁶ Zde si dovoluji malou poznámku. Kdo zná Komárkův esejistický styl, tomu nepřijde způsob, jakým napsal doslov, nijak překvapující. Jeho rezervovaný vztah k některým neodarwinistickým naukám je známý. Viz jeho knihy *Příroda a kultura* (Academia: Praha 2008) a *Obraz člověka a přírody v zrcadle v biologie* (Academia: Praha 2008). Hříbkova námitka je však relevantní, pokud se ptá, zdali je tento styl a kritické hodnocení vhodné pro psaní doslovů. Z hlediska Jarošova doslovu nevidím větší problém, přestože je také kritický. Správně se však soustředí na představení debaty mezi evolucionisty a zástupci Intelligent Design (ID), poukazuje kriticky na některé Dawkinsovy argumenty a snaží se o širší kontext jeho díla. Kritický náhled na *Boží blud* je pak dle mého názoru u obou autorů dán spíše jejich portmannovským intelektuálním zázemím a poněkud divokým až provokativním stylem Dawkinse, než snahou o cílenou diskreditaci jeho myšlenek.

na analýze vědeckého přezkumu zázraků jeho význam precizovat (DPM, s. 13). Naopak Hříbek poukazuje, že Dawkins adjektivum „nadpřirozený“ chápe synonymně k „není výsledkem evoluce“, což je přesně význam, na němž jeho argument stojí (DPM, s. 110). Hříbek také explicitně definuje zásadní předpoklad pro účinnost Dawkinsova argumentu, kterým je teze, že: „Boží existence je empirická hypotéza. Zbytek argumentu stojí na této tezi, takže se ji mnozí snaží zpochybnit“ (DPM, s. 109). Nejsem si však jistý, jak Hříbek myslí svoji tezi, že pokud hájíme principiální nedostupnost pro vědu v otázce Boha, jsme na jedné lodi s teology (DPM, s. 110). Z kontextu ji lze číst dvěma způsoby: buď je bytí na jedné lodi s teology něco špatného, nebo že teze o neempiričnosti otázky po Bohu nás řadí na stejnou loď *pouze* s teology.

(ii) Předpokladem pro Dawkinsovu hlavní tezi Božího bludu je teze, že otázka Boha je předmětem přírodovědného zkoumání. Nabízí se proto zásadní otázka, je-li jeho předpoklad správný a především jakou má vůbec Dawkins představu o kompetenci a roli vědy jako takové. Či jinými slovy, jaká je jeho filosofie vědy? V této části kromě představení vybraných tezí ze sborníku se pokusím přidat vlastní postřehy. Již zmíněný Petr Dvořák si všímá:

Pokud by Dawkins měl na mysli vědu v širším smyslu rozumového uvažování, které nepřijímá nic nedokázaného a dostatečně nezdůvodněného (v tomto smyslu je tedy z vědy vyloučena jen teologie, ale ne filosofie), jak pro to svědčí jiné pasáže v knize i samotná Dawkinsova argumentace, která náleží do filosofie a nikoli do biologie či fyziky, pak je názor o vědecké dokazatelnosti T pravdivý, protože filosofická argumentace může ukázat, že neexistence nadpřirozené bytosti je vysoce nepravděpodobná, ba více, že je jistá. (DPM, s. 20)

Dawkins se nepohybuje v rámci vědy, hovoří o vědě. Je tedy zřejmé, že jeho argumentace je z povahy věci filosofická. Jeho filosofické východisko lze vymezit jako scientistické, naturalistické a materialistické. Jinými slovy, existuje toliko jediná vědecká metoda, a to metoda přírodních věd, jejímuž zkoumání je přístupný veškerý známý vesmír, který je povahou materiální. Právě na tento metodologický postulát se zaměřuje například Václav Umlauf v článku „Bloudění gnostika“ (47–55), kde se snaží pomocí výkladu Kanta a Hegela ukázat na nemožnost vědecky vyložit otázky stojící na hraně vymezující subjekt-objektový vztah.

Protože věda a její zkoumání světa leží uvnitř objektivního zkoumání empirického faktu vyloženého z hlediska hranic poznání rozumového celku (tj. transcendentální roviny myšlení), pak objektivisté hromadící či popírající vědecká fakta o bohu opravdu nevědí, co činí. (DPM, s. 54)

Nerespektování těchto hranic poznání pak staví Dawkinse do role gnostika, vidícího svět jednosměrně jako alegorii „Evoluce“, což jej však principiálně neodlišuje od gnostika s alegorií například „Plánu“.

Podstatným motivem v té diskusi se zdá otázka, zdali je nutné, aby spolu vědecké a náboženské vysvětlení světa bylo v konfliktu, dialogu či jisté ne-tečnosti, způsobené rozdílnou doménou zkoumání. Zastáncem posledního tvrzení je biolog Jan Zrzavý ve svém článku *Dawkins se definitivně zbláznil* (113–120). Hlavním předmětem jeho zájmu je vztah náboženství a vědy, kde zaujímá opačné stanovisko než Dawkins:

To základní k čemu jsme dospěli, je přesvědčení, že věda nemá s otázkou Boží existence nic společného (zda se k Bohu hodí slovo „existovat“, já nerozhodnu, ale mám jisté pochybnosti). Evoluce je kompatibilní se světem ateistickým, agnostickým i křesťanským, a uznání platnosti evoluční teorie tudíž mezi těmito světy nemůže rozhodnout. (DPM, s. 116)

Zrzavého jistá verze NOMA stojí na předpokladu nepřevoditelnosti vědeckého jazyka a tím požadavků na povahu hypotéz do oblastí, kde se jich dočkat nemůžeme, tedy například v otázkách náboženství, estetiky či filosofie.⁷ Charakter Dawkinsovy knihy Zrzavý shrnuje následovně:

Pro Dawkinse je každá náboženská víra slepá. Ví, o čem mluví – on sám vědu, objektivitu, racionalitu, liberalismus, ateismus a podobné krásné věci nezpochybňuje, nerelativizuje, věří jim pěkně po talibánsku. Vědu sice velebí, jak je kritická a skeptická, ale pochybovat se smí pouze ve vědě, nikoli o vědě. (DPM, s. 117)

Podobně hodnotí Dawkinsovu metodu Ivan Štampach v příspěvku „Dawkins míří na náboženství, ale zasahuje jiný terč“ (DPM, s. 147–154). Dawkins podle něj neuznává standardní metodologickou direktivu, která pro přírodní vědy určuje neutralitu směrem k otázce Boha. Zmiňme ještě kritiku Dana Drápala v článku „Uzavřený svět Richarda Dawkinse“ (DPM, s. 165–172):

⁷ Viz také Jan Zrzavý, „Darwinismus jako věda a ideologie“. In: LOUŽEK, M. (ed.), *Charles Darwin: Dvě stě let od narození*. Centrum pro ekonomiku a politiku: Praha 2009, s. 11–30.

Dawkins si prostě vykolíkoval vlastní hřiště a určil vlastní pravidla hry. Ve svém pozitivistickém myšlení je považuje za jediná možná. Nepochybuji o tom, že veškeré jevy, s nimiž setkává, si vykládá podle pravidel, která přijal za své. Pak mu ovšem všechno musí vycházet. Co mu u něj schází – a co jej, bohužel při vši účtě, dělá myslitelem druhořadým, je nedostatek povědomí, že jím vyhlášená pravidla a jím vykolíkované hřiště mohou být rovněž podmíněné. (DPM, s. 167).

Jan Bednář se ve svém příspěvku „Dawkins: extrémistický ateista, intelektuální provokatér či možný zdroj pro křesťanskou inspiraci?“ (DPM, s. 92–100) snaží poukázat na soudobý rozšířený pokus chápat vědu a náboženství ve vzájemném dialogu a doplnění. Evoluce nemusí být v rozporu s vírou, když tvrdí, že

je zde zcela logický důvod ke stanovisku, že evoluce vesmíru se všemi svými součástmi, tedy i chemickou a biologickou evolucí, probíhá uvnitř širší, ale již transcendentní skutečnosti, kterou věřící člověk ztotožní s představou Boha, aniž by jakýkoli objektivní poznatek přírodních věd musel činit obtíže jeho víře. (DPM, s. 94)

Souhrnně se dá říci, že Dawkins se pohybuje na poli určité filosofie vědy, jejíž předpoklady sám ale příliš nezkoumá. Vezmeme si tento problém z druhé strany. Dawkins říká, že se nemusí zabývat argumentací teologů ve prospěch Boží existence, protože oni ji už ve svých tvrzeních předpokládají. Z toho pro něj plyne irelevantnost jejich názoru. Avšak sám se patrně dopouští logické chyby. Předpokládá, že hypotéza Boží existence je přezkoumatelná empiricky pomocí přírodních věd, aniž by ale věnoval čas vyargumentování východiska tohoto svého přesvědčení. Na jedné straně tedy máme teologa předpokládajícího existenci Boha, kterou se pak dle Dawkinse snaží chybně dovodit a na druhé vědce Dawkinse předpokládajícího materialismus, ze kterého plyne zase zrcadlově a s podobnou samozřejmostí Boží neexistence. Argumentovat tím, že přece věda je kritická a náboženství dogmatické, ergo je věda tedy něčím lepším a nemusí si dávat takovou práci s ozřejmením svých předpokladů, je zde irelevantní. Jedná se o metodické východisko argumentace, které Dawkins nedodrжуje, ač ho sám vyžaduje od ostatních.

Dawkins v podstatě vytváří jakési modelové archetypy vědce a teologa v jejich vyhocených formách a z toho plyne jeho příklon k vědě. I kdybychom toto připustili, domnívám se, že integrální součástí Dawkinsova projektu by mělo být přesvědčit člověka, který nestojí ani na jedné z těchto stran. K této

pozici je třeba se dopracovat kritikou především postojů agnostických, nebo z agnosticismu vyplývajících. Zde shledávám velmi problematickou část Dawkinsovy knihy, která ve sborníku není, až na občasné poznámky v textu Petra Dvořáka, příliš důsledně pojednána. Jedná se především o části kapitoly Hypotéza boží existence nazvané Bída agnosticismu, NOMA následně i Evolucionistická škola Nevilla Chamberleina (BB, s. 67–83 respektive 88–92). Dawkins shledává všechny zmíněné postoje jako defektní, a jelikož na jejich vyvrácení závisí úspěšnost Dawkinsova předpokladu vědeckého (skoro)vyvrácení Boha, pokusím se doplnit několik poznámek.

Při kritice agnosticismu Dawkins začíná srozumitelným a vhodným rozlišením na dočasný agnosticismus a agnosticismus principiální.

TAP (Temporary Agnosticism in Practice), dočasný agnosticismus v praxi, je legitimní nerozhodnost tam, kde jednoznačná odpověď existuje, ať už je jakákoli, my ale zatím nemáme důkazy na to, abychom k ní došli (nebo důkazům nerozumíme nebo na jejich rozluštění nemáme čas atd.) [...] Nerozhodnost má ale i hluboce nepopsatelnou podobu, kterou nazvu PAP (Permanent Agnosticism in Principle), trvalý agnosticismus v principu. PAP se hodí pro otázky, které nelze nikdy zodpovědět, bez ohledu na množství shromážděných důkazů, protože u takových otázek představu důkazu jako takového nelze aplikovat. (BB, s. 68)

Dawkins z následující dichotomie uznává v podstatě jen TAP s tím, že do této kategorie spadá i otázka Boží existence. Odvolává se na T. H. Huxleyho, modelového to proponenta principiálního agnosticismu, aby ho poté vyvrátil s tím, že Huxley nevzal v potaz otázku pravděpodobnosti. Jinými slovy, i když nelze dokázat neexistenci něčeho, lze mluvit o značné nepravděpodobnosti jeho výskytu. Zde si ale Dawkins počíná značně pochybně. Především proto, že principiální agnosticismus nerespektuje jako postoj skutečně odmítající se k otázce Boha z pozice vědy vůbec vyjadřovat, a pokouší se ho naroubovat na svojí škálu pravděpodobnosti. Ponechme stranou intuitivní námitku, zdali natolik intimní akt jako je víra lze převádět na Dawkinsovu škálu; tedy kvantifikované spektrum od naprosté víry (v silném smyslu vědění) v Boží existenci k naprostému přesvědčení (opět vědění v silném smyslu) o opaku. Problém je, že Dawkins pracuje s principiálním agnosticismem proti jeho původnímu smyslu, tj. proti tvrzení o jisté mezi vědeckého poznání, a aplikuje na něj svojí tabulku pravděpodobnosti. V Dawkinsově argumentaci jsem nenašel přesvědčivý důvod (pokud nějaký je) proč by principiální agnostik měl přistupovat na hru s pravděpodobností. Dokonání svérázné argumentace představuje následující citát.

Škála pravděpodobnosti funguje dobře pro TAP (dočasný agnosticismus v praxi). Na pohled by bylo lákavé umístit PAP (trvalý agnosticismus v principu) doprostřed této škály, s 50procentní pravděpodobností existence Boha, to by ale bylo nesprávné, [...] nicméně je to běžná chyba a my se s ní znovu setkáváme. Nelze přeskakovat z premisy, že otázka Boží existence je v principu nezodpověditelná, k závěru, že jeho existence či neexistence jsou stejně pravděpodobné. (BB, s. 72)

Přeskakovat skutečně nelze. Je ovšem otázka, zdali to vůbec někdo, kdo zastává PAP, dělá. Naopak se zdá být chybou přeskakovat z tvrzení, že otázka Boha je navždy a v principu nezodpověditelná na tvrzení, že lze mluvit o jeho pravděpodobnosti. Dawkinsovo vyvrácení PAP koneckonců stojí ta premise, že Bůh je vědecká hypotéza, což se ale snaží vyloučením PAP dokázat a pohybuje se tedy v kruhu.

Další otázkou, je nakolik se Dawkins vypořádává s koncepcí NOMA Stephana Jay Goulda. Gould představil v knize *Rocks of Ages* tezi,⁸ že věda a náboženství nejsou v rozporu, protože se jejich domény nepřekrývají. Zatímco věda se zabývá empiricky přístupnou konstitucí vesmíru, náboženství se zabývá problematikou morálky a smyslu bytí. Podle Goulda porozumění světu předpokládá pozornost vůči obojímu. Věda ve své tradiční funkci hledá kauzální vysvětlení jevů přístupných smyslům, zatímco náboženství nastupuje tam, kde věda nemá kompetenci. Václav Umlauf se sice ve svém příspěvku koncepci NOMA příliš nevěnuje, nicméně poukazuje na jeden její možný problém, který, jak ukážu později, je zásadní. Podle něj totiž scientistický a materialistický založení vědci

naivně předpokládají, že vesmír jest kupa jsoucího maršálu a dění poznatelná v rámci subjekt-objektového vztahu realizovaného poznávajícím vědomím. [...] Pak se řeší vztah vědy a náboženství úplně jednoduše. Kupa jsoucího se prohledává objektivním zrakem a bohužel, nic nenajde. Bůh se prohlásí za subjektivní výplod osobního přesvědčení, načež se z této hromady jsoucná vyloučí a je poslán do nebeského exilu. Dawkins po vzoru jiných vtipných autorů (S. J. Gould) tuto teorii nazývá NOMA. Bůh v exilu jako první Příčina tak podobně už vědu nepřekrývá. A mimo svět si může dělat, co chce, to už nikoho nezajímá. (DPM, s. 52)

⁸ Stephen Jay GOULD, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. Ballantine Books: New York 1999.

Umlaufovo kritické hodnocení odkrývá zásadní důvod, proč je NOMA pro mnoho věřících nepřijatelný postoj. Gouldovo vymezení vztahu vědy a víry v podstatě reflektuje uznávaný fakt, který však například Dawkins příliš vážně nebere, že vědecké poznání má své meze. Avšak problematické je hlavně vymezení rozsahu magisteria pro náboženství. Tam, kde Gould vidí jen otázky po smyslu a morálce, se mnohé teologické teorie snaží o mnohem větší dosah. Jinými slovy, Gouldova vize náboženství je nepřijatelná nejen pro vědce smýšlející jako Dawkins, ale i pro mnohé věřící a teology. Jak vidíme, teze, že víra a náboženství se v žádné oblasti nepřekrývají, je pochybná. Podobně jako si teologie nárokuje vypovídat i o ontologické struktuře světa, nárokuje si věda přezkoumávat určitá témata náboženského vyznání. Selhání Gouldova přístupu popisuje Allmon jako snahu uzpůsobit realitu našim přáním,⁹ a proto se snažil spojit víru ve vědu s oceněním kulturní důležitosti a důstojnosti náboženství. Dawkins si také všímá faktu, že takto „osekané“ náboženství, které prezentuje Gould, by mnoho věřících neuspokojilo (BB, s. 82). Ovšem fakt, že koncepce NOMA je v konfliktu s určitými teologickými tezemi neznamená, že jako taková není relevantní. Osobně ji považuji za jiný způsob vyjádření principiálního agnosticismu. Jak jsem se pokusil naznačit výše, tento typ agnosticismu lze pro snadnost chápat jen jako tvrzení o hranici vědeckého poznání. Proč by tato hranice nemohla být právě u otázek po smyslu světa a naší roli v něm? Že jsou to otázky přirozené a k člověku patří, je nepopiratelné, a že věda vymezená v anglosaském smyslu *science* k tomuto skutečně mnoho co říci nemá, a z hlediska evoluční metodologie je to dokonce zapovězeno, je také zřejmé.

Je překvapující, že Dawkins není schopen uvažovat o agnosticismu, a na základě něho interpretované koncepce NOMA, jako o zcela legitimním postoji, a ani se nesnaží o jeho vyvrácení. To nemusí být nutně nemožné, ale předpokládá zcela jiný argumentační výkon. Pro přemýšlivého člověka, který čte Boží blud, se agnosticismus i NOMA určitě nescvrkávají na konkrétní myšlenky Huxleyho či Goulda; lze je chápat jako legitimní tázání o dosahu přírodních věd, tedy o otázku obecně filosofickou. Opakuji; tím není řečeno, že agnosticismus či NOMA je teze neprůstředná; je tím řečeno jen to, že Dawkinsovi se tyto teze jako možné námitky proti jeho scientismu vyvrátit nepovedlo.

⁹ Warren D. Allmon, „*The Structure of Gould*“. In: Allmon, W. – Kelley, P. H. – Ross, R. M. (eds.), *Stephen Jay Gould: Reflections on His View of Life*. Oxford University Press: New York 2009, s. 42.

Nakonec se Dawkins věnuje zástupcům názoru, který se snaží vědu a náboženství skloubit. Už jen fakt, že je nazývá školou Nevilla Chamberleina proslulého sympatizanta s nacismem v meziválečné britské politice, ukazuje, jak se Dawkins dívá na tyto pokusy o smíření. Dawkins považuje vědce hledající dialog s vírou v podstatě za zbabělce kolaboranty. V tomto smyslu jsou mu sympatičtější náboženství fundamentalisté, neb nejsou pokrytci (BB, s. 90). Vztah mezi vědou a náboženstvím vidí Dawkins jedine v perspektivě konfliktu. V tom problém není. Problém je v tom, že kniha není schopna seriózním způsobem reflektovat velmi rozšířený alternativní přístup, a sice dialog.

Zde tedy shledávám základní argumentační defekt, který ale do značné míry ustavuje základní parametry Dawkinsovy teorie, aniž by byl sborníkem důsledně zohledněn. Přístupy, které vidí otázku vztahu vědy a náboženství filosofičtěji a mimo zakotvené pozice teologie a přírodní vědy, například zde výše uvedená problematika agnosticizmu či NÓMA, nenajdou u Dawkinse původní kritický rozbor.

(iii) V několika článcích našeho sborníku je představen pokus o čtení Dawkinse v kontextu. Tuto tematiku lze rozdělit na dva přístupy. První se snaží Dawkinse číst v rámci jeho vlastního díla, popřípadě v rámci možné inspirace z jiných neodarwinistických směrů. Jmenujme především text filosofa Vladimíra Havlíka „Richard Dawkins a progresivní deantropocentrizace“ (DPM, s. 56–67) a text biologa Jiřího Váchy „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“ (DPM, s. 71–91). Druhý se naopak zaměřuje na Dawkinsovo veřejné působení, které je neodmyslitelně spjato s jeho pohledem na náboženství a tedy i s *Božím bludem*. Zde dominuje již zmíněný článek Jana Zrzavého. Začneme ale čtením v rámci díla samotného autora *Božího bludu*.

Vladimír Havlík se zaměřuje právě na první způsob kontextualizace. Ve svém textu se snaží chápat *Boží blud* jako vyústění celého Dawkinsova díla spočívajícího ve snaze sesadit člověka z pozice středu vesmíru:

Pohlédneme-li na Dawkinsovo dílo z mnohem větší perspektivy, pak se domnívám, že kontroverzní diskuse, které jeho dílo často vyvolává, jsou způsobeny jeho významným podílem na procesu, který nazývám procesem deantropocentrizace. (DPM, s. 62)

Ponechme prozatím stranou, zdali si tento důvod může nárokovat vysvětlení Dawkinsovy kontroverze i navzdory mnoha věcným kritikám. Podstatným tématem u Havlíka je kontinuální a ve všech Dawkinsových

dílech gradující důraz na fakt, že člověk není vyústěním vesmíru ani důvodem jeho existence. Náboženství pak v této logice představuje závěrečnou fázi tohoto vývoje, neb je založeno na představě o vylučnosti člověka v celku přírody. Tato domyšlivost náboženství proto brání k řádnému pochopení přírody a našeho místa v něm. Je-li toto hlavním posláním Dawkinse, pak lze ale stěží odpovědět na otázku, kterou Havlík implicitně klade v první části svého příspěvku, tedy proč je Dawkins tolik kontroverzní a je často kritizován. O evoluční podmíněnosti našich životů je poměrně široká shoda a samotné popření sebestřednosti člověka ve vesmíru zvedne kromě fundamentalistů ze židle jen málo lidí.

Jiří Vácha ve svém článku poukazuje na kontext Dawkinsova myšlení především vzhledem k sociobiologii Edwarda Wilsona¹⁰ a jeho teorii, kterou představil v knize *Sobecký gen*.¹¹ Vácha dospívá k názoru, že tyto teorie jsou důsledkem biologického naturalismu a představy matematického Boha. Naturalismus lze definovat jako představu, že neexistuje taková věc, která by nebyla přístupná přírodovědeckému přezkumu. Matematizace Boha pak vychází z metodologického redukcionismu, kdy se složité „vyšší“ struktury snažíme vysvětlit strukturami „nižšímu“, tedy jednoduššími. Snaha vidět svět čistě fyzikální kauzalitou popsatelnou kvantitativně pak tvoří ideál poznání podobný právě objektivnímu poznání matematického Boha. Bytosti, které není žádné poznání nepřístupné, přesto však neustále pozorující z jakési nezúčastněné ptáčích perspektivy. Vácha tento přístup kritizuje především z důvodů metodologických a jako cestu pro lepší evoluční chápání člověka a jeho vědomí vidí obrácení hlavní teze matematického Boha. Tvrdí, že

evoluci je třeba posuzovat od lidského vědomí směrem dolů a nikoli naopak a že naše vědomí nás neomylně spravuje o možnosti interakce těla a myslí v obou směrech; pak ovšem nemůže brát princip kauzální uzavřenosti světa za matematicky dokonalý. (DPM, s. 86)

Druhý přístup kontextualizace Dawkinse je možné uvést otázkou: Zakládá Dawkins nějaká nové náboženství, jehož náplní je ale paradoxně radikální a bojovná forma ateismu? Příspěvky Havlíka a Hříbka toto nařčení

¹⁰ Poukaz na Wilsona považují při kontextuálním čtení Dawkinse za zásadní a to nejen proto, že patří mezi významné představitele neodarwinismu. Oba totiž sdílejí kromě materialismu a víru v téměř neomezený dosah přírodní vědy značný vědecký optimismus příznačný pro mnohé americké intelektuály a právě Dawkinse. Manifestací Wilsonova vědeckého světónázoru lze najít v českých překladech jeho děl *Lidská přirozenost* (Nakladatelství Lidové Noviny: Praha 1993) a především *Konsilience* (Nakladatelství Lidové Noviny: Praha 1998).

¹¹ Richard DAWKINS, *Sobecký gen*. Mladá fronta: Praha 1998.

odmítají s tím, že Dawkinsovi jde jen o vědu, která svým procedurálním a kritickým charakterem stojí v přímé opozici k jakémukoli dogmatismu. Pokud by se nějakou náhodou ukázalo, že například hypotéza evolučního vzniku organismů neplatí či bychom byli schopní Boží existenci prokázat, byl by Dawkins první, kdo by své teze opustil. Názor těchto dvou autorů je nepochybně správný ve chvíli, kdy bychom chtěli Dawkinse odsoudit *a priori* za jeho veřejné aktivity bez snahy o porozumění jeho argumentům. Nicméně, jak lze ze čtení *Božího bludu* i *Dawkinse pod mikroskopem* vyvodit, Dawkinsův styl a nepřiliš přesvědčivá argumentace dává vyvstat pochybnostem o skutečně kritickém přístupu tohoto autora. Zrzavý popisuje činnost Dawkinse následovně:

Protináboženský aktivismus se stal podstatnou součástí Dawkinsova života a díla a nelze to brát jako pouhou bizarní libůstku; zvolna se stává čímisi jako profesionálním ateistou. Přes svou patrnou inteligenci má Dawkins jakýsi mentální blok: cosi mu brání rozpoznat, že to, co provádí, se nápadně podobá činnosti náboženských sekt, že je poháněn nábožensky zjitřeným vztahem k čemusi, co sám špatně reflektuje, že se – jako všichni fundamentalisté – obává ohrožení hodnot, jimž hluboce, dogmaticky věří. (DPM, s. 115)

Zrzavý takto výstižně reaguje na kampaň, kterou Dawkins zaštituje a na kterou i sám v *Božím bludu* upomíná (BB, s. 367). Noví ateisté v rámci své kampaně hledají nové označení. Jelikož *alfa privativum* v dosavadním názvu by mohlo pro někoho znamenat absence, a tedy i jakousi implicitní nedostatečnost a nenaplněnost ateistického světonázoru, snaží se noví ateisté používat anglické slovíčko „*bright*“ (tedy ve smyslu: *bystrý, nápaditý* a nejlépe asi *jasný*). Tito *Jasní* se mají vyznačovat odmítání supernaturalismu ve prospěch naturalismu a rovnocenné postavení *Jasných* vůči ostatním. Nakolik se jedná o nový typ náboženství lze vést spory. Spory snad naštěstí nemusíme vést o tom, nakolik je toto konání pro všechny zúčastněné i přihlížející důstojné. I přes jistou komičnost celého problému by však tyto aktivity neměly zůstat nezohledněny, neboť samotný Dawkins chápe svoji knihu jako součást této kampaně (BB, s. 28) a poukaz na ně je v našem sborníku často přítomný.

(iv) V této části se budu věnovat několika textům ve sborníku, které se zabírají teologickou tematikou u Dawkinse. Začneme tématem „vyvrácení“ teistických důkazů v *Božím bludu*, především pak Anselma a Tomáše Akvinského. Již zmíněný Petr Dvořák se zaměřuje především na dva pro-

blémy. Prvním je, že Dawkins nepředstavuje argumenty těchto dvou autorů v kontextu a z jeho rekonstrukce je značně nepřesná.

Dawkins tvrdí, že o teologii nemusí mnoho vědět, aby vyvrátil existenci nadpřirozeného činitele. Podobně prý nemusí být expert na šaty ten, kdo ukazuje, že král je nahý. Snaží-li se ovšem někdo vyvrátit klasické teistické důkazy, je nezbytná znalost základních pojmů, protože jinak vyvrací jen vlastní představy. (DPM, s. 24)

Druhou námitkou je fakt, že Dawkins pomíjí některé jiné důkazy, například důkaz Jana Dunse Scota či novější důkaz o Kurta Gödela. Ačkoli těžko můžeme chtít po Dawkinsovi, aby se věnoval všem důkazům, můžeme chtít, aby se pak nevyjadřoval k teistickým důkazům obecně. Podobně jako Dvořák se i autor příspěvku „K Dawkinsově pojetí tzv. Anselmových a Tomášových důkazů Boží existence“ (DPM, s. 36–46), Pavel Floss, zabývá rozбором způsobu, jakým Dawkins v třetí kapitole své knihy dospívá k odmítnutí nároků teologických přístupů k Bohu. Po svém letném, byť velmi fundovaném rozboru, píše:

To, co Dawkinsovi zcela chybí, je smysl pro myšlenkovou ušlechtilost autorů, o nichž se často vyjadřuje s anekdotickou ležérností. Lituji čtenáře, kteří si nenalistují patřičné Anselmovy a Tomášovy texty, a budou o těchto velikánech evropského myšlení smýšlet prizmatem Dawkinsovy žoviálnosti. (DPM, s. 44)

Tomáš Machula se v článku „Povaha teologie“ (DPM, s. 123–133) zabývá jiným problémem v Dawkinsově argumentaci – nevyjasněností pojmů. Vytýká mu především nerozlišování mezi vírou a teologií. Zatímco víra vyjadřuje životní vztah k Bohu, teologie je kritickou racionální reflexí toho vztahu. Dawkins skutečně nevěnuje přílišnou pozornost pojmové distinkci. Rozlišuje například mezi deismem, teismem a ateismem (BB, s. 38), nicméně skutečnému vymezení teologie se nevěnuje vůbec. Může to být tím, že ji nepovažuje za činnost hodnou zájmu, jak by naznačovala její častá dehonestace. To však neřeší problém, jestli to není opomenutí vážné, chceme-li vymezit výhody přírodovědného pohledu na svět právě před tím teologickým. Machula si všimá, že ačkoli teologie hledá různá vysvětlení vzniku světa (a zde se nutně střetává s přírodní vědou), víra toto nijak důkladně řešit nemusí. Chápu Machulův postoj tak, že pokud vnímáme jako relevantní spor evoluční biologie versus teologie, spor evoluční biologie versus víra vyžaduje rozlišení: víra jako taková je vztah k Bohu mimo dosah vědy, zatímco obsah víry s vědou kolidovat může.

Soudím, že existují ještě dvě témata, která lze pokládat za zásadní pro Dawkinsovu kritiku náboženství. Jedno se týká problému doslovnosti čtení biblických textů a druhé onoho einsteinovského náboženství, které Dawkins definuje na začátku své knihy.

Jan Roskovec v textu „Přebytečný Bůh?“ (DPM, s. 134–146) si všímá právě způsobu, jakým ateisté kolem Dawkinse přistupují k Bibli.

V 7. kapitole se Dawkins pokouší „vyřídit“ Bibli jako zdroj morálního jednání. I tady se ukazuje, že vlastně potřebuje, aby jeho protivník četl Bibli fundamentalisticky. Těm, kdo tak nečiní, vytýká (na s. 264): „Vybíráme si, kterým kouskům z Bible budeme věřit a které odepíšeme jako symboly a alegorie.“ To je ovšem demagogie. Kritické čtení znamená čtení rozlišující, sledující, jak texty samotné chtějí být čteny, [...] tak přece čteme (nebo bychom měli!) většinu textů. (DPM, s. 142)¹²

Druhým a posledním tématem, kterému se v této části budu věnovat, je Dawkinsovo rozlišení dvojího typu „náboženství“: řekněme na vědecké a nadpřirozené. I zde si pomohu citací, a sice z již zmíněného článku Ivana Štampacha.

Vědecky zkušený autor knihy si je vědom toho, že neplní to, co slíbil, a nediskutuje s náboženstvím jako takovým, což snad ani nelze, ani se všemi náboženstvími, což by se sotva dalo stihnout. Proto hned od začátku vyjme ze své úvahy pojetí náboženství a pojetí boha (absolutna, transcendence), jež nevykazují ony snadno napadnutelné slabosti a ve kterých nejsou k nalezení anticivilizační patriarchální, autoritativní morální normy a soudy. (DPM, s. 151)

Štampach, bohužel jako jediný v našem sborníku, si všímá argumentu, který Dawkins vymezuje na samém začátku. Jsou nám zde představeny dva druhy náboženství, přičemž kromě nadpřirozeného, které bude terčem kritiky, ještě vědecké, tedy naturalistické. Okouzlení světem v jeho složitosti a kráse nazývá Dawkins náboženstvím „einsteinovským“ a soudí, že je založeno na vědě. Jak ale rozumět postoji ke světu, který není vedený ani vírou v nadpřirozeno v Dawkinsově smyslu, ani nevysvětluje svůj údiv na vesmí-

¹²Zde bych doplnil jen malou poznámku. Trvání na doslovném čtení Bible považuji za jistý vnitřní konflikt s Dawkinsovou argumentací o měnícím se Duchu doby (Zeitgeist). Z tvrzení o proměnlivosti doby a časovém vnímání určitých norem přece lze vyvodit i jiné vnímání myšlenek a textů za těmito normami stojících. Pokud platí hypotéza Zeitgeist, proč bychom měli být nuceni číst text doslovně a ne tak, jak nám velí právě Zeitgeist; například neodvozovat stáří planety z doslovného čtení Starého zákona?

rem vědecky? Způsob jakým Dawkins vymezuje tyto přístupy lze kritizovat z podobných pozic, z jakých jsem se o to pokoušel výše při zmínce o agnosticismu. Rigidní dichotomie vědy na jedné straně a kreacionismu na druhé je dilema, které pro Dawkinse není problém rozhodnout. Zároveň ale zůstává otázka, nakolik tato dichotomie reálně ukazuje spektrum způsobů, jakých může „víra“ a hledání řádu a smyslu ve vesmíru nabývat.

(v) Nyní se zaměříme na patrně nejvýraznější atribut *Božího bludu*. Četba Dawkinsova díla pro mnoho čtenářů znamená konfrontaci s velice útočným stylem. Kontroverze jakou jeho kniha přináší je z velké části dána právě formou, jakou Dawkins zvolil. Tento výrazný charakter knihy se projevuje i ve většině příspěvků v našem sborníku a dá se říci, že kromě příspěvků, které jsou vůči Dawkinsovi pozitivní či alespoň shovívavé, jako jsou ty od Hříbka a Havlíka, se Dawkinsově stylu věnují všechny. Je otázkou nakolik je to k dobru věci. Dawkinsův styl je dán nepochybně jak jeho osobním přesvědčením o potřebě eliminace náboženství, tak utilitární úvahou o kontroverzi spojené s možnou prodejností knihy. Přestože lze říci, že podivně agresivní a nepřilíživý styl jeho díla vyvolává při četbě negativní emoce, nemělo by to znamenat přehlížení věcných poznatků knihy. A bylo by škoda, pokud by se tento charakter Dawkinsova díla měl stát leitmotivem knihy na něj reagující. V čem tedy spočívá problematičnost Dawkinsova stylu? Už jsem se zmínil o věcných chybách v souvislosti například s prezentací důkazů Boží existence. Dále je zřejmé, že Dawkins nepřilíživě pracuje se zdroji jak ve smyslu preference jemu blízkých autorů, tak značně účelové selekce myšlenek a autorů, s nimiž polemizuje. Známa rétorická figura vytvoření si modelového radikálního protivníka pro jeho snadnou následnou eliminaci je zde přítomná v plné šíři. Velmi často Dawkins cituje texty, ve kterých sám jmenovitě vystupuje, čímž zbytečně upozorňuje na vlastní osobu a ne na samotný argument. Zmíněný Jan Roskovec píše

Ve věcné polemice Dawkins není poctivý. Základní trik, díky němuž mu vše hladce a jednoznačně vychází, není obtížné odhalit. Staví proti sobě náboženství a (exaktní) vědu. Avšak zatímco za vědu nechává promlouvat uznávané odborníky, mezi něž sám v oboru biologie patří a které cituje z jejich knih, náboženství v jeho podání zastupují převážně hlasy posbírané z internetu či z různých pamfletů, zastávající názory, které mi jako křesťanovi nesou o nic bližší než ateistovi Dawkinsovi. (DPM, s. 135)

Podobně se vyjadřuje i Tomáš Machula

Ani způsob, jakým Dawkins píše, nezle označit za diskusi nebo argumentaci. Jedná se mnohem spíše o obžalovací řeč, která více než na argumenty sází na hromadění nejrůznějších příběhů, náznaků argumentace, od nichž se vzápětí uskakuje k dalším bodům, vypichování stručně představovaných, bez kontextu uváděných faktů a vyvolávání žádané emoční odezvy u čtenáře. (DPM, s. 123)

Myslím, že nemá cenu zde dále prokazovat široce sdílený konsensus v rámci našeho sborníku. Rád bych ale ještě upozornil na několik motivů, které vytvářejí celkový dojem z knihy. Aby Dawkins dosáhl větší údernosti své argumentace, snaží se v průběhu celé knihy zajímavým způsobem rozvíjet myšlenku, že většina významných historických osobností byla navzdory našemu přesvědčení „ve skutečnosti“ ateisty. S tím souvisí i jeho poukaz na fakt, že náboženství je záliba spíše chudých a nevzdělaných, zatímco vzdělaní nemají náboženství v podstatě zapotřebí. Vezměme ještě například relativizaci ateistických přístupů Hitlera se Stalinem a obvinění Matky Terezy ze sobeckého pokrytectví. Myslím, že není třeba dále pokračovat. Dawkinsův styl, jakkoli jistě pomohl knize k proslulosti, kterou by obsahově získala jen stěží, je jednoznačně nejslabší stránkou jeho knihy. *Boží blud* by jistě mohl být pobídkou k diskusi o povaze a stylu populárně naučných knih. Je totiž třeba se ptát, co je vlastně Dawkinsova kniha zač. Odborná kniha to být nemůže, jak z výše zmíněných metodologických důvodů, tak i vzhledem k faktu, že ona *vědecká* část v pravém smyslu (nikoli ta dominantní filosofická) nenabízí nijak komplexní a důsledný pohled například na evoluční psychologii či evoluční a sociobiologické vysvětlení náboženství jako kulturního fenoménu. Nakolik je to kniha populárně naučná lze také spekulovat. Nenabízí přístupnou formou současný stav bádání, neboť teologická, filosofická i vědecká část *Božího bludu* jsou v principu založeny *proti* něčemu, čemuž odpovídá styl psaní a práce se zdroji. Nejvíce kniha připomíná manifest, politický či kvazi-náboženský.

Abychom ale nebyli nespravedliví, pokusím se dodat svůj poznatek z četby, který by mohl postavit Dawkinse do trochu jiného světla. Je třeba si uvědomit, pro koho Dawkins píše. Je zřejmé, že pro čtenáře, kteří zakusili dobu oficiální doktríny komunistického vědeckého ateismu, vzbuzuje Dawkins negativní emoce. *Boží blud* je navíc psán stylem příznačného amerického vědeckého optimismu, který z premisy: věda je to nejlepší co máme, činí závěr: nic mimo vědu neexistuje. Neměli bychom však dělat metodickou chybu a předpokládat, že byl-li komunistický materialismus a z něj vyvozený ateismus politicky zneužit, nemělo by to znamenat, že každý ateismus musí být špatný. Nutno dodat, že současný ateismus založený

na evoluční biologii a psychologii je mnohem důvtipnější světonázor. Dále, Dawkinsova kniha je instruktážní v tom, že odhaluje případné nedostatky tohoto přístupu, například absence průběžného zpochybňování vlastních epistemologických východisek. Stejně jako by bylo naivní si myslet, že tato absence zpochybňování východisek je společná všem moderním ateismům. Dawkins proto svým stylem dělá modernímu ateismu či sekulárnímu humanismu spíše medvědí službu. Vraťme se ale k poznatku, že středoevropský čtenář není ideálním čtenářem *Božího bludu*. Dawkinsův „hněv“ je namířen především ke způsobu, jakým je náboženství praktikováno a prezentováno v americkém prostředí. Medializace víry, její komerční zneužívání, propojení náboženských církví na politiku a jejím prostřednictvím negativní vlivy na společnost či rigidní výchova vedoucí často ke xenofobii jsou jistě jevy problematickými. Zde je Dawkins na pravém místě a jeho styl, v radikalitě si s ničím nezadávatel s mnoha fundamentalisty, je naopak pozitivním protipólem. Osobně bych mnohem více ocenil takovou knihu od Dawkinse, která by sociologicky mapovala takto radikální praktikování náboženství a jeho ostrý, angažovaně publicistický styl by jistě byl pro mnohé obohacující.

Závěr

Paradigma evoluční biologie, ze kterého Dawkins vychází, chápe projev živočichů na markourovni prizmatem mikroúrovně. Fenotyp je tedy jakýmsi projevem a výsledkem soupeření alel na úrovni genu. Pro zhodnocení Dawkinsova spisu *Boží blud* se však hodí postup opačný. Všechné argumentační obtíže a námítky, které shledávají autoři sborníku a které jsem se pokusil vyjádřit i já, jsou v mnohém namířeny na jednotlivé pasáže a argumenty, tedy na mikroúroveň. Tyto dílčí problémy s Dawkinsovou knihou jsou však jen důsledkem dosti problematické makroúrovně, tedy strukturou a cíli knihy jako celku. Dawkins si ukrojil příliš velké sousto a místo důslednějšího propracování několika nepochybně zajímavých tézí jeho knihy ulpívá na představě, že skutečně vyvrací něco tak zásadního jako je problém hypotézy Boží existence či fenomén náboženství. Takto jsou bohužel zajímavé postřehy zakryty poněkud nepatřičně arogantní rétorikou. K vlastní škodě toho, co vlastně chtěl knihou říci. Sborník *Dawkins pod mikroskopem* je reakcí značně kritickou. Důvody jsem se snažil ukázat výše. Na sborníku mi nicméně vadilo několik věcí. Jednak již zmíněná formální struktura. Rozlišení mezi částí filosofickou a přírodovědeckou mi nepřišlo důvodné, jak vzhledem k obsahu příspěvků, tak i vzhledem k autorům v nich píšícím. S tím souvisí i fakt, že v přírodovědné sekci bych očekával skutečně přírodo-

vědnou tematiku; především problematiku evoluční psychologie, kulturní evoluce, memetiku či evoluční výklad morálky a náboženství. To vše jsou témata, na která Dawkins více či méně naráží. Sborník se mohl a měl důkladněji věnovat tomu, činí-li tak korektně, popřípadě připomenout jiný pohled na jednotlivé problémy. Zde leží potenciál k tomu, abychom z *Božího bludu* vytěžili vícero přírodovědné problematiky. Vzhledem k tomu, že publikací k těmto tématům rozhodně není v češtině přebytek, mrzí nenaplnění této možnosti o to více. Jak jsem se snažil poukázat výše, Dawkinsova argumentace je v zásadních bodech knihy filosofická a tuto jeho pozici sborník v zásadě reflektuje. Je otázkou do diskuse, má-li zvolený způsob této reflexe dostatečně široký záběr, aby odhalil celý dosah Dawkinsovy knihy a metodologicko-filosofických východisek v ní obsažených. Lze jen doufat, že diskuse vyvolaná českým vydáním *Božího bludu* a reakce na něj v podobě diskusního sborníku umožní v budoucnu i překlady jiných děl sekulárních humanistů.