

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Katedra religionistiky

**Fenomén slepého hodináře:**  
Richard Dawkins a jeho kritika náboženství

**Diplomová práce**

Autor práce: Bc. Vít Ronovský  
Vedoucí práce: doc. Tomáš Bubík, Ph.D.

2011

## **Prohlašuji:**

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 30. 6. 2011

.....  
Vít Ronovský

## ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Vít RONOVSÝ**  
Osobní číslo: **H09699**  
Studijní program: **N6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Religionistika**  
Název tématu: **Fenomén slepého hodináře: Richard Dawkins a jeho kritika náboženství**  
Zadávací katedra: **Katedra religionistiky**

### Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

1. Provést důkladnou rešerši primárních zdrojů ? zanalyzovat publikační činnost Richarda Dawkinse a názory jeho předchůdců (novověkých filosofů vědy a náboženství). Zjistit, zda se tématem již někdo odborně religionisticky zabýval (rešerše sekundárních zdrojů). 2. Osobně nebo elektronicky kontaktovat Richarda Dawkinse a provést s ním rozhovor. (Případně s jiným přírodním vědcem aktivně propagujícím ateismus či Dawkinsovy názory v oblasti náboženství.) 3. V práci podrobně analyzovat Dawkinsovy názory na náboženství, charakter jeho ateismu a aktivity na tomto poli. 4. Pokusit se postihnout základní východiska Dawkinsovy kritiky náboženství a ukázat jejich historické analogie, případně též kontinuitu. 5. V závěru celkově shrnout postoje Richarda Dawkinse v oblasti vztahu vědy a náboženství a objasnit funkci filosofie vědy pro Dawkinsovu kritiku náboženství.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce:

Seznam odborné literatury:

tištěná/elektronická

viz příloha

Vedoucí diplomové práce:

doc. Mgr. Tomáš Bubík, Ph.D.

Katedra religionistiky

Datum zadání diplomové práce:

30. dubna 2010

Termín odevzdání diplomové práce:

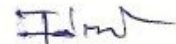
31. března 2011



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.

děkan

L.S.



Mgr. Martin Fárek, Ph.D.

vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

## Příloha zadání diplomové práce

Seznam odborné literatury:

**Primární literatura:** Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976. ISBN 0-19-286092-5. Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker*. New York: W. W. Norton & Company, 1986. ISBN 0-393-31570-3. Dawkins, Richard. *River Out of Eden*. New York: Basic Books, 1995. ISBN 0-465-06990-8. Dawkins, Richard. *A Devil's Chaplain*. Boston: Houghton Mifflin, 2003. ISBN 0-618-33540-4. Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin, 2006. ISBN 0-618-68000-4. **Sekundární:** Dalhobom, Bo (ed.). *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*. Cambridge: Blackwell, 1993. Dennett, Daniel C. *Breaking the Spell*. Viking, 2006. ISBN 0-670-03472-X. Grafen, Alan; Ridley, Mark (eds.). *Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think*. 2006. Harris, Sam. *The End of Faith*. NYC: W. W. Norton, 2004. ISBN 0-743-26809-1. Hitchens, Christopher. *God Is Not Great*. NYC: Hachette Book Group, 2007. 307 s. ISBN 978-0-446-57980-3. Hume, David. *Rozmluvy o přirozeném náboženství*. 1779. Nietzsche, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. 1885. Russell, Bertrand. *Why I Am Not a Christian*. Kansas: Haldeman-Jullius Company, 1929. URL: <<http://www.positiveatheism.org/hist/russell0.htm>>. Voltaire, Marie Arout. *Hovory protiklerikální*. Day, Vox. *The Irrational Atheist: Dissecting the Unholy Trinity of Dawkins, Harris, and Hitchens*. Chicago: Independent Publishers Group, 2008. Haught, John F. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008. McGrath, Alister. *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. (s.l.): Wiley-Blackwell, 2004. 208 s. ISBN 978-1-4051-2538-3. McGrath, Alister. *The Dawkins Delusion*. SPCK, 2007. 75 s. ISBN 978-0-281-05927-0. Dawkins, Richard. *?A Scientist?s View.?* *Guardian*, 2002 [cit. 2009-12-07]. URL: <<http://www.guardian.co.uk/uk/2002/mar/09/religion.schools1>>. *The Official Richard Dawkins Website*, 2009. URL: <<http://www.richarddawkins.net/>>. *?Richard Dawkins: The Foibles of Faith.?* *BBC News*, 2001 [cit. 2009-12-07]. URL: <[http://news.bbc.co.uk/2/hi/in\\_depth/uk/2000/newsmakers/1595744.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_depth/uk/2000/newsmakers/1595744.stm)>.



Chtěl bych poděkovat svému konzultantovi doc. Tomáši Bubíkovi, Ph.D. za vedení práce a pomoc při konstrukci některých jejích důležitých tezí a Mgr. Filipu Grygarovi, Ph.D. za jeho důslednou filosofickou problematizaci mých konceptů, po níž jsem si uvědomil, že nejsem filosofem.

Rád bych poděkoval všem, kteří si mou práci přečetli a vyjádřili svou kritiku nebo k její tvorbě přispěli svou inspirací.

Své velké díky chci nakonec vyjádřit také lidem z mého okolí, kteří mě v psaní trpělivě podporovali.

## **SOUHRN**

Richard Dawkins je známým britským popularizátorem genocentrického pojetí evoluční biologie, který proslul zvláště s publikací svého knižního bestselleru *Boží blud*, kde se pokouší dokázat, že „Bůh téměř jistě neexistuje“. Cílem této práce je především zmapovat Dawkinsův pohled na náboženství a filosofická východiska stojící za jeho konstrukcí. Tématem první kapitoly je širší kontext Dawkinsova biologického myšlení, na jehož pozadí je pak ve druhé kapitole analyzována jeho kritika náboženství. Třetí kapitola je pak věnována společenským souvislostem této kritiky a čtvrtá její analýze z hlediska poznatků a metodologie religionistiky. Poslední kapitola se zabývá Dawkinsovým pojetím vědy spočívajícím v ontologickém naturalismu a hodnotí jeho vědeckost v souvislosti s fenoménem nástupu naturalizujícího a materialistického přístupu ke studiu náboženství v sociálních vědách.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Dawkins; nový ateismus; vědecký ateismus; evolucionismus; filosofie vědy; filosofie náboženství



## **TITLE**

### **The Blind Watchmaker Phenomenon:**

Richard Dawkins and His Critique of Religion

## **ABSTRACT**

Richard Dawkins is a well known British popularizer of the genocentric approach to the evolutionary biology who has become famous especially for his publication of *The God Delusion* bestseller. He is trying to give there the evidence that „God almost certainly does not exist“. The aim of this project is mainly to map Dawkins' view of religion and the philosophical foundations lying behind its construction. The theme of the first chapter is a wider context of Dawkins' biological thought within its frame his critique of religion is being analysed in the following chapter. Then the third chapter is devoted to the societal connections of this critique and the fourth to its analysis from the perspective of the religious studies' findings and methodology. The last chapter handles Dawkinsian concept of science lying in the ontological naturalism and evaluates its scholarship in connection with the coming of the naturalizing and materialistic approaches to the study of religions in the social sciences.

## **KEY WORDS**

Dawkins; New Atheism; Scientific Atheism; Evolucionism; Philosophy of Science; Philosophy of Religion

*„Novověk nemá zájem porozumět tomu,  
co se skrže svět zjevuje.  
Chce uhádnout, co se za ním skrývá.“*

*Z. Neubauer*

|  |         |
|--|---------|
| ÚVOD .....   | - 11 -  |
| 1. DAWKINS JAKO POPULARIZÁTOR BIOLOGIE .....                                     | - 14 -  |
| 1.1 O původu evoluční teorie.....  | - 15 -  |
| 1.2 Sobecký gen.....   | - 18 -  |
| 1.3 Evoluce jako „slepý hodinář“ .....   | - 20 -  |
| 1.4 Filosofická východiska Dawkinsova přírodovědeckého přístupu .....            | - 24 -  |
| 2. DAWKINS JAKO KRITIK NÁBOŽENSTVÍ.....  | - 29 -  |
| 2.1 Člověk v Dawkinsově neodarwinismu.....                                       | - 29 -  |
| 2.2 Memetická „teorie“ náboženství.....  | - 34 -  |
| 2.3 Boží blud aneb „proč Bůh téměř jistě neexistuje“ .....                       | - 38 -  |
| 2.4 Náboženství jako „vedlejší produkt“ .....                                    | - 40 -  |
| 2.5 Motivy a cíle kritiky.....   | - 44 -  |
| 2.6 Shrnutí .....  | - 46 -  |
| 3. DAWKINSOVA KRITIKA NÁBOŽENSTVÍ VE SPOLEČENSKÉM KONTEXTU .....                 | - 47 -  |
| 3.1 Kritika náboženství a fenomén ateismu.....                                   | - 47 -  |
| 3.2 „Nový ateismus“ .....  | - 50 -  |
| 3.3 Nový konflikt vědy a náboženství?.....                                       | - 55 -  |
| 3.4 Situace v českém prostředí .....   | - 57 -  |
| 4. RELIGIONISTICKÁ ANALÝZA DAWKINSOVY KRITIKY NÁBOŽENSTVÍ.....                   | - 62 -  |
| 4.1 Dawkinsova kritika v metodologické perspektivě.....                          | - 62 -  |
| 4.2 Teologické metastruktury diskurzu.....                                       | - 65 -  |
| 4.3 Věda jako „náboženství“ .....  | - 67 -  |
| 5. DAWKINSOVO POJETÍ VĚDY JAKO HLAVNÍ VÝCHODISKO PRO KRITIKU<br>NÁBOŽENSTVÍ..... | - 75 -  |
| 5.1 Filosofie a vědeckost vědy.....  | - 75 -  |
| 5.2 Dawkinsův ontologický naturalismus prizmatem filosofie religionistiky.....   | - 81 -  |
| 5.3 Vztah vědy a náboženství jako filosofický problém .....                      | - 90 -  |
| ZÁVĚR.....   | - 95 -  |
| BIBLIOGRAFIE.....  | - 100 - |
| PŘÍLOHY - DOTAZNÍK.....  | - 110 - |

## ÚVOD

Richard Dawkins je známým britským etologem a evolučním biologem, který svou knihou *The Selfish Gene* z roku 1976 výrazně zpopularizoval genocentrický pohled na evoluci v přírodních vědách. Jeho popularita však značně stoupla také v souvislosti s prezentací jeho kontroverzních názorů na náboženství a s jeho obhajobou ateismu v knize *The Blind Watchmaker*; skutečným bestsellerem se však nejnověji stala jeho kniha *The God Delusion* (2006), kde se dokonce pokouší dokázat, že „Bůh téměř jistě neexistuje“. Jedná se tedy o situaci, kdy Dawkins využívá svých vědeckých poznatků v oblasti evoluční biologie pro odkázání víry a náboženství do sféry iluze a pro otevřenou propagaci ateismu.

V této diplomové práci se budu zabývat kritickým pohledem Dawkinse na fenomén náboženství, zachyceným v jeho četných knihách, člancích, přednáškách a rozhovorech, a vědeckou reflexí tohoto pohledu. Mou základní výzkumnou otázkou je, jaká konkrétní východiska a společensko-historické kontexty stojí za konstrukcí Dawkinsova pohledu na náboženství a zda ho lze považovat za vědecký. Podle hypotézy práce spočívají východiska tohoto přístupu z větší části v konkrétní filosofii vědy, jejíž praktická aplikace vstupuje až na pole filosofie náboženství, které přesahuje rámec religionistiky jakožto vědecké disciplíny.

Religionisticky je zvolené téma důležité zvláště ze dvou důvodů. Za prvé Dawkinsovo pojetí vědy vykazuje zřejmé kryptonáboženské znaky a za druhé se jedná o pojetí, na kterém částečně staví významné proudy v současné kognitivní religionistice. Pojetí vědeckosti religionistiky, které budu v práci představovat, vychází z principu metodologického agnosticizmu britského religionisty Niniana Smarta.

V první kapitole se nejdříve pokusím nastínit základní myšlenky evoluční teorie, charakter Dawkinsova přírodovědeckého přístupu a jeho filosofická východiska. Ve druhé kapitole již přistoupím k detailní analýze Dawkinsovy kritiky náboženství tak, jak je vyjádřena zejména v jeho knize *Boží blud*, a ve třetí kapitole pak budu pokračovat analýzou této kritiky na pozadí širšího společensko-historického rámce tzv. „vědeckého“ a „nového ateismu“. Perspektivou metodologie religionistiky budeme Dawkinsův přístup hodnotit ve čtvrté kapitole. V poslední, páté kapitole potom budeme analyzovat vědeckost východiska tohoto přístupu k náboženství, které spočívá

v Dawkinsově pojetí vědy. Metodologicky je práce rozdělena do dvou pomyslných částí. V první části, do níž zahrnují první a tři kapitoly, převažuje čistě analytický, nehodnotící přístup. Čtvrtá a pátá kapitola je potom částí filosoficko-metodologickou, která Dawkinsovy teze již hodnotí z hlediska metodologie a filosofie religionistiky. Částečné metodické oddělení analytické, spíše nehodnotící první části práce, od hodnotící části filosoficko-metodologické jsem zvolil z toho důvodu, abych pokud možno zamezil hrozícím dezinterpretacím původních Dawkinsových názorů.

Dawkinsova kritika náboženství i fenomén tzv. nového ateismu se dosud v oblasti religionistiky těšily pouze velmi malému zájmu. Neexistuje proto ucelená česká ani zahraniční religionistická monografie, které by těmto poměrně kontroverzním jevům věnovala hlubší pozornost. Téměř jediný religionisticky pojatý článek k tématu vyšel v roce 2006 v *Journal of Communication and Religion* z pera Daviho Johnsona, který je teoretikem komunikace. Z pohledu jiných diskurzů mimo teologie však k tomuto tématu ani v zahraničí nevyšlo mnoho publikací. Jde v podstatě pouze o sborník *Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think* (2006) a dále o kritické knihy anglikánského teologa a molekulárního biofyzika Alistera McGratha *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life* (2005) a *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (2007). Vzhledem k tomu, že ve zmíněných knihách provádí McGrath také filosoficko-vědeckou analýzu Dawkinsova pojetí náboženství, kterou považuji za odpovídající, budu na několika místech této práce z McGrathovy neteologické analýzy Dawkinse vycházet. Zdrojem této práce bude také dostupná reflexe tématu ze strany filosofů. K ní můžeme zařadit amerického filosofa Michaela Ruse, který se odborně zabývá darwinismem, a v našem případě zvláště jeho publikaci *The Evolution Wars: A Guide to the Debates* (2008). V českém prostředí vyšlo několik tématu relevantních publikací vycházejících z perspektivy filosofie biologie, o něž se zde budeme také částečně opírat. Je to zejména *Tajemství hladiny: Hermeneutika živého* (2003) od Antona Markoše a poslední publikace Zdeňka Neubauera *Střetnutí paradigmát a řád živé skutečnosti* (2011), dále potom články Jiřího Váchy a Filipa Jaroše.

Práce bude spočívat především v teoretické analýze Dawkinsovy intelektuální produkce (knihy, články, rozhovory, dokumenty) a v analýze zmíněných sekundárních a dalších dostupných (zvláště anglických) zdrojů. Kapitola 3.4 je potom založena také na

skromném elektronickém výzkumu, tedy dotaznících, které mi zpětně poskytli filosof Ivan Blecha, imunolog Václav Hořejší a anaton Jiří Heřt, bývalý 2. místopředseda Českého klubu skeptiků Sisyfos.

Svou povahou je tato práce v jistém smyslu interdisciplinární, neboť není založena čistě na diskurzu religionistiky, nýbrž se dotýká i oblastí evoluční biologie a obecné filosofie vědy. Přesah do těchto oborů je dán samotnou hypotézou práce, která hledá zdroj Dawkinsova přístupu k náboženství ve filosofických východiscích jeho přírodovědeckého stylu. Z tohoto důvodu tak přesahuji i do oblasti filosofie biologie, která je vlastní již zmíněným odborníkům. Respektuji však svébytnost a metodologii jiných oborů, a proto s ohledem na mou odbornost základním rámcem práce zůstává rámec religionistiky. Podstatnou perspektivou práce bude z důvodu analýzy vědeckosti Dawkinsova přístupu k náboženství také filosofie religionistiky jakožto metateorie oboru (viz Horyna 1999: 38), kterou ovšem považuji za legitimní religionistickou disciplínou.

Hlavní vědeckou metodou, určující způsob zpracování této práce, bude hermeneutický přístup, který vychází z tzv. recipročního modelu Williama Padena zpracovaného v jeho knize *Bádání o posvátnu* (1992). Tento model předpokládá, že „svět se sám „dává“ lidem prostřednictvím aktu interpretace“ a že každá interpretace probíhá v určitém kontextu, rámci, s nímž je inherentně spojená. A proto i „kontext toho, co člověk říká o náboženství, je obvykle nevyslovená, skrytá síť kolem rozprostřených předpokladů. Z toho plyne, že kontext není tím, co je vysloveno, ale tím, co je v každém výroku mlčky obsaženo.“ Základní metodou mého postupu v této práci bude proto objasňování širšího filosofického a společenského kontextu, interpretačního rámce Dawkinsových výroků o náboženství. Na základě předpokladu reciprocity Dawkinsovy perspektivy a východisek se tak tímto způsobem pokusím o pochopení jeho kritiky náboženství a o průnik do jejích základů.

## 1. DAWKINS JAKO POPULARIZÁTOR BIOLOGIE

Dawkins, známý etolog a evoluční biolog, se proslavil zvláště svým populárně-vědeckým dílem *Sobecký gen*<sup>1</sup>, které odstartovalo éru genocentrického pohledu na podstatu evoluce i života nejen v přírodních vědách. Slovy Jana Zrzavého tak vlastně dawkinsovská „genocentrická revoluce“ vytvořila myšlenkový prostor, v němž žijeme dodnes, a který determinuje povahu našeho tázání se po skutečnosti.<sup>2</sup> Popularita Dawkinse (nikoliv však v očích přírodovědců) ještě stoupla s prezentací jeho kontroverzních názorů na náboženství a obhajobou ateismu v knize *Slepý hodinář*<sup>3</sup>; bestsellerem se však nejnověji stala jeho kniha *Boží blud*<sup>4</sup> z roku 2006. Ačkoliv se v ní Dawkins v zásadě věnuje pouze monoteistickým tradicím (respektive evangelikální formě křesťanství), neodmítá konkrétní náboženství či náboženské formy, nýbrž odsuzuje náboženství jako takové. Závěrem zásadní argumentační cesty první části *Božího bludu* je potom teze, že „Bůh téměř jistě neexistuje“.<sup>5</sup> Otázkou, jak je takový myšlenkový postup možný, tedy otázkou po základních filosofických východiscích Dawkinse, se budeme zabývat v této kapitole. Začneme tím, že si načrtne vývoj na poli biologie v kontextu všeobecného evolučního myšlení od 19. do 21. století. Dále se budeme podrobně věnovat Dawkinsovu genocentrickému pojetí evoluce jakožto „slepého hodináře“ a v závěru kapitoly se pokusíme podrobně rozebrat filosofická východiska Dawkinsova přírodovědeckého přístupu, abychom mohli pochopit jeho kritiku náboženství, jíž se budeme zabývat zejména v kapitole 2.

---

<sup>1</sup> První vydání této ve vědě dnes již kultovní knihy Richarda Dawkinse proběhlo v roce 1976. V této práci budeme převážně vycházet z druhého českého vydání (*Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta, 1998), příležitostně z třetího anglického vydání (*The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press, 2006).

<sup>2</sup> J. Zrzavý, „Dawkins se nám zbláznil“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 113.

<sup>3</sup> První vydání 1986: R. Dawkins, *The Blind Watchmaker*, New York: W. W. Norton & Company, 1986. Česky: R. Dawkins, *Slepý hodinář*, Praha: Paseka, 2002.

<sup>4</sup> R. Dawkins, *The God Delusion*, London: Transworld Publishers, 2007.

Česky: R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009.

<sup>5</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009, s. 185.

Skutečně se nejedná o chybu v překladu - Dawkins zde neříká „there is probably no god“, ale „God almost certainly does not exist“. R. Dawkins, *The God Delusion*, London: Transworld Publishers, 2007, s. 158.

## 1.1 O původu evoluční teorie

V myslí většiny lidí současnosti je přítomný zcela automatický předpoklad vesmíru a života, který se vyvíjí. Vědomí vývoje však člověku nebylo vždy vlastní, v Evropě tomu bylo dokonce naopak - v dřívějších představách lidí se svět a vesmír jevil spíše jako stálý, neměnný a ohraničený celek. Teprve na počátku 17. století se z představy omezeného a pevného kosmu počala tvořit vize kosmu nekonečného a stále se vyvíjejícího, v 19. století pak proces této transformace universa v evropském vědomí vrcholí s publikací Darwinovy práce *O původu druhů (On the Origin of Species)*<sup>6</sup> roku 1859.

V tomto přelomovém díle se Darwin pokusil vysvětlit evoluční teorii, kterou je nutné nyní krátce shrnout. Darwinova evoluční teorie vycházela z jednoduché teze, že člověk a veškerý život na Zemi existuje na základě „evoluce“ (vývoje), který chápe jako proces postupných<sup>7</sup> změn vedoucích ke zdokonalování živé hmoty a forem života od jednoduchých organismů k stále složitějším, od nižších k vyšším.<sup>8</sup> Základním mechanismem tohoto procesu měl potom být tzv. přírodní výběr, názor o přežívání a množení silnějších jedinců a jejich znaků, které jsou předávány dědičně a jejichž náhodnými kombinacemi mohl vzniknout nový druh, lépe schopný přizpůsobení se novým podmínkám.<sup>9</sup>

Na tento zásadní myšlenkový posun je možné pohlédnout jako na klasický příběh vítězství úsilí o zodpovědné vědecké vysvětlení světa nad tradiční autoritativní explanací teologie, jinými slovy jako na „triumf vědy nad vírou“.<sup>10</sup> Chceme-li však

---

<sup>6</sup> Darwin tedy nepřišel s tezí radikálně novou. Myšlenka na existenci určitého druhu biologické evoluce měla jen v 19. století řadu předchůdců jako byl Jean Baptiste Lamarck, Edward Blyth či Darwinův přítel Alfred Russel Wallace, a již v průběhu lidských dějin počínaje antickým Řeckem (Anaximandros) se objevovaly podobné myšlenky. Přelom ve vědeckém i společenském paradigmatu bývá však kladen k prvnímu jasnému a relativně koherentnímu vyslovení evoluční teorie a jejího vysvětlení přírodním výběrem v dnes již klasické Darwinově publikaci *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* poprvé vydané roku 1859. Česky: Ch. Darwin, *O vzniku druhů přírodním výběrem*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1953.

<sup>7</sup> Rychlost a postupnost těchto změn je dodnes zřejmě nejzávažnějším předmětem filosofického sporu na úrovni vědeckého i kreacionistického diskurzu, který se projevuje v opozici teorií gradualismu a punktualismu. Mezi zastánce punktualismu patří například Stephen Jay Gould, Albert Szent-Gyorgy nebo Ilya Prigogine. H. Skolimowski, *Účastná mysl*, Praha: Mladá fronta, 2001, s. 104.

<sup>8</sup> Definice „evoluce“ částečně převzata z P. Dvořáček (red.), *Nový akademický slovník cizích slov*, Praha: Academia, 2005, s. 222.

<sup>9</sup> Ch. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London: John Murray, 1859, s. 81-82.

<sup>10</sup> Svou definicí evoluce jakožto dlouhodobého a postupného vývoje Darwin zásadně zpochybnil do té doby všeobecně přijímanou křesťanskou kreacionistickou vizi, podle níž Bůh stvořil svět a život na něm



skutečně proniknout k duchu doby Charlese Darwina, musíme si uvědomit, že otázka změny paradigmatu není prostou otázkou racionality a dostupných „fakt“, nýbrž otázkou všeobecného způsobu myšlení, jehož prostřednictvím člověk přistupuje ke světu.<sup>11</sup> Pochopit původ Darwinovy evoluční teorie znamená uchopit její vznik na pozadí komplexních společenských a intelektuálních procesů doby odehrávajících se v atmosféře postupné sekularizace a vzrůstajícího pozitivismu. Nová perspektiva vedoucí až k všeobecnému přijetí evoluční myšlenky, tedy vyžadovala i nová východiska: oslabení starších tradičních kosmologických představ a přítomnost alternativního interpretačního rámce.

Když se René Descartes pokusil v 17. století vysvětlit stávající řád světa na základě působení stálých fyzikálních zákonů, stala se tímto rámcem moderní mechanistická fyzika, neboť odpovídala požadavkům ducha tehdejší doby. V důsledku vlivu mechanistického pohledu na svět totiž došlo podle Marcela Gaucheta k jistému „odkouzlení světa“<sup>12</sup> - věci přestaly být výrazem duchů a sil, ale staly se výsledkem působení kauzálních fyzikálních zákonitostí. Běh obyčejného profánního světa, dosud protkaný neustále zasahujícím mimočasovým a transcendentním Bohem, se osamostatňuje, čímž je nastolen prostor pro zcela nové chápání času.<sup>13</sup>

Pohled na přírodu, organismy a jejich subsystemy jako na stroje či mechanismy byl pro Darwina zcela zásadní. Takové pojetí přírody můžeme tedy v evropském intelektuálním prostoru sledovat zvláště od díla Reného Descarta, které našlo v tomto smyslu svůj vrchol v přírodní teologii Williama Paleyho.<sup>14</sup> Idea organismu a jeho částí jako stroje (mechanicismus) proto v 19. století nebyla ničím zvláštním a byla zcela v souladu s intelektuálním milieu, v němž Darwin psal.<sup>15</sup> Konkrétním paradigmatem

---

roku 4004 př. Kr. tak, jak to podle Genese vypočítal Jakub Ussher a jak se to objevilo v autorizovaném vydání Bible krále Jakuba z roku 1701. M. W. Daviesová, *Darwin a fundamentalismus*, Praha: Triton, 2002, s. 12.

<sup>11</sup> Viz základní dílo T. Kuhna z oblasti historie a filosofie vědy *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: Oikoymenh, 2008.

<sup>12</sup> Tomuto procesu spojenému s evropskou sekularizací se věnoval Max Weber a další sociologové náboženství, nejvýznamnější knihou k tématu je však zřejmě dílo M. Gaucheta *Odkouzlení světa*, Brno: CD, 2004.

<sup>13</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, s. 326-327.

Náboženským výrazem tohoto posunu vědomí byl osvícenský deismu, tj. představa, že Bůh svět pouze stvořil, avšak dále již do jeho běhu nezasahuje.

<sup>14</sup> Přírodní teologii W. Paleyho a jejím souvislostem s myšlenkovým světem Darwina a Dawkinse budeme věnovat zvláštní pozornost v kapitole 1.3 Evoluce jako „slepý hodinář“.

<sup>15</sup> M. Ruse, *Defining Darwin*, (s.l.): Prometheus Press, 2009, s. 63.

mechanistické vědy Darwinovy doby byla potom newtonská astronomie,<sup>16</sup> v jejímž rámci pracoval i hlavní proud anglické filosofie vědy 30. let 19. století a která měla podstatný vliv na vývoj Darwinovy teorie evoluce prostřednictvím přírodního výběru.<sup>17</sup>

Zatímco ve vědě byla evoluce v průběhu 2. poloviny 19. století přijata jako faktum, nepřestávala působit zmatek a emoce v oblasti společenské a náboženské. Ještě před publikací Darwinovy rozšiřující publikace z roku 1871 *O původu člověka (The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex)*<sup>18</sup> se objevila idea totožnosti působících přírodních a společenských zákonitostí. Herbert Spencer již roku 1857 vytvořil v knize *O zákonu a příčině pokroku (Progress: Its Law and Cause)* pojem „přežití nejzdatnějšího“ (survival of the fittest) a slova „pokrok“, „růst“ a „vývoj“ se počala skloňovat ve všech pádech v celém společenském spektru. Tím darwinismus podle Ruse částečně nahradil upadající křesťanství a stal se tak pro mnohé novým náboženstvím s vlastními chrámy, proroky a svatými knihami.<sup>19</sup>

Názor, že ve společnosti lidé soutěží o přežití a silnější nebo lépe adaptovaní vítězí, byl v podobě kapitalismu inherentní součástí všeobecného milieu Darwinovy doby. Darwinův objev podobné zákonitosti i v přírodě, tzv. přírodního výběru, je proto třeba také v kontextu tohoto milieu chápat. Tento Darwinův objev však zmíněnému milieu přirozeně poskytl potřebnou přírodovědeckou fundaci. Extrémním pokračováním těchto myšlenek byl ve 20. století svou aplikací teze o přírodním výběru (selekcí) a „přežití schopnějšího“ na oblast lidské společnosti tzv. sociální darwinismus a eugenika.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> M. Ruse, *The Darwinian Paradigm*, London: Routledge, 2005, s. 15.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>18</sup> Zde Darwin poprvé jasně vyslovil svou myšlenku, že člověk se vyvinul z nižších druhů primátů, což z něj okamžitě udělalo nejznámějšího a zároveň nejkontroverznějšího muže planety. Šok, který lidstvu svými odvážnými teoriemi udělil, pravděpodobně nejlépe ilustruje fakt, že se stal nejvíce odmítaným i citovaným vědcem v historii. C. G. Wood, „Evolution, Creation, and Intelligent Design“ [online], *ProQuest: Academic Research Library database*, 2007 [cit. 2011-02-25], URL: <<http://proquest.umi.com/pqdweb?did=1402452371&sid=5&Fmt=3&clientId=45144&RQT=309&VName=PQD>>.

<sup>19</sup> M. Ruse, *The Evolution Wars*, New York: Grey House Publishing, 2008, s. 74.

<sup>20</sup> Eugenika, za jejíž zakladatele je považován Darwinův synovec Francis Galton, je sociálně-filosofický směr zaměřený na studium metod, které povedou k dosažení co nejlepšího genetického fondu (tzv. genofondu) člověka. Eugenika vešla do lidské historie jako zhoubná myšlenka dovedená ad absurdum v ideologii nacistického Německa (v jejímž důsledku bylo zlikvidováno několik miliónů lidí domněle nežádoucích rasových či zdravotních charakteristik), ale i v rasové selekcí přistěhovalců a nedobrovolných sterilizací především v USA. D. Kevles, „In the Name of Darwin“ [online], *Evolution*, 1995 [cit. 2011-02-25], URL: <<http://www.pbs.org/wgbh/evolution/darwin/nameof/page03.html>>.

Vědecká teorie evoluce pak zaznamenala výrazný vývoj zvláště s rozvojem genetiky, paleontologie a systematické biologie ve 20. (Ronald Fisher, Sewal Wright aj.) a 30. letech (Theodosius Dobzhansky, Julian Huxley aj.). Tento vývoj byl dále silně ovlivněn nástupem molekulární biologie v 70. letech (Niles Eldredge, Stephen Jay Gould) a vedl ke vzniku moderní syntézy Darwinovy teorie přírodního výběru s novými vědeckými poznatky z populační genetiky a dalších oborů.<sup>21</sup> Pro označení této moderní evoluční syntézy bývá používán pojem neodarwinismus, který však často odkazuje zároveň k současnému převládajícímu vědeckému pojetí evoluce, tedy dnešní evoluční teorii.<sup>22</sup> Pojem „evolucionismus“ značí běžně klasický darwinismus spočívající především v myšlence přírodního výběru. Tam, kde tento pojem budeme užívat v souvislosti s Dawkinsovými názory, budeme mít na mysli toto nové, neodarwinistické pojetí evoluce obohacené o molekulární biologii.

## 1.2 Sobecký gen

Pohled na evoluci z pozice genu je podle Dawkinse nastíněn už ve spisech R. A. Fishera z 30. let 20. století, plně jej však vyslovili až W. D. Hamilton a G. C. Williams v 60. letech.<sup>23</sup> Tím, kdo přenesl pozornost evoluční biologie na geny a odstartoval tak éru dodnes trvajících genocentrického pohledu na podstatu evoluce i života, byl však sám Dawkins ve svém klasickém díle *Sobecký gen* z roku 1976. Zde Dawkins vychází ze základního předpokladu, že způsob náhledu na přírodní výběr z hlediska genu je hodnotnější než z hlediska jedince.<sup>24</sup> Podle něho je to „[v] podstatě nový výhonek ortodoxního neodarwinismu, ale vyjádřený v novém obalu. Místo aby se soustředil na jednotlivý organismus, nahlíží na přírodu z pohledu samotného genu. Je to jiný způsob pohledu, nikoli jiná teorie.“<sup>25</sup>

Dawkins definuje gen jako „jakoukoli část chromozomálního materiálu, která může přežít dobu dostatečně dlouhou k tomu, aby mohla sloužit jako jednotka

---

<sup>21</sup> D. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy* [2. vydání], (s.l.): MacMillan Reference Books, 2006, s. 488.

<sup>22</sup> Neodarwinismus staví na čtyřech základních evolučních silách ovlivňujících chování genů: přírodní výběr, genetický drift, genetický tok a mutace. R. Cammack (ed.), *Oxford Dictionary of Biochemistry and Molecular Biology* [2. vydání], Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 453.

<sup>23</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta, 1998, s. 9.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 9. Tento předpoklad má potom důležité důsledky pro Dawkinsovu „memetickou teorii“, již se budeme zabývat v kapitole 2.2 Memetická „teorie“ náboženství.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 8.

přírodního výběru.<sup>26</sup> Český molekulární biolog Jan Zrzavý proti tomu ovšem namítá, že gen je informace a nikoliv věc, a že „DNA je médium, kterým se [tato] informace šíří“. DNA je tak vlastně již fenotyp, ale molekulární.<sup>27</sup> Neubauer proto soudí, že [g]enocentrické zaměření nepředstavuje přesun na úroveň molekulární, nýbrž [...] informační“.<sup>28</sup> Je zajímavé, že z podobného genocentrického zaměření jako Dawkins potom Markoš vyvozuje „hermeneutickou povahu živé skutečnosti“, která s Dawkinsovým pojetím přírody velmi kontrastuje.<sup>29</sup>

Gen je tedy jinými slovy podle Dawkinse „replikátor s vysokou přesností kopírování“.<sup>30</sup> Idea replikátora jakožto podstaty evolučního dění hraje u Dawkinse centrální roli, neboť vychází z předpokladu, že každá dobrá teorie o vzniku života na kterékoli planetě v sobě musí mít myšlenku replikujících se informačních jednotek.<sup>31</sup> Mají-li být evolučně úspěšné, typickými vlastnostmi replikátorů musí být životnost (dědičná stabilita), plodnost (rychlost reprodukce) a přesnost replikace (přepisu). Přírodní výběr, u Darwina přežívání a množení silnějších jedinců a jejich znaků,<sup>32</sup> je proto u Dawkinse přežíváním replikátorů (genů), které vykazují více zmiňovaných typických vlastností – tedy více „nemilosrdné sobeckosti“.<sup>33</sup> Ačkoliv je tento základní evoluční mechanismus nenáhodné, „nutné“ povahy, evoluce jako taková (tedy vznik nových druhů) je v podstatě umožněna právě chybami v kopírování replikátorů (náhodnými mutacemi).<sup>34</sup>

---

<sup>26</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 35.

<sup>27</sup> J. Zrzavý, „O egoizmu všeho živého“ [online], *Vesmír*, 1998, vol. 77, no. 2, s. 67, URL: <<http://www.vesmír.cz/files/file/fid/381/aid/1365>>.

<sup>28</sup> Z. Neubauer, „Hledání ztraceného genu cestou biologické hermeneutiky“, In: Anton Markoš, *Tajemství hladiny*, Praha: Dokořán, 2003, s. 23.

<sup>29</sup> Více viz A. Markoš, *Tajemství hladiny*, Praha: Dokořán, 2003, s. 23.

Na tento problém zde upozorňujeme z toho důvodu, že právě tato interpretace genu tvoří dle našeho názoru fundamentální základ pro Dawkinsův materialistický názor, na jehož základě pak staví svou interpretaci přírodního výběru a tedy i konceptualizaci náboženství.

<sup>30</sup> R. Dawkins, cit. dílo, s. 35.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 241.

V pozadí konstrukce idey sebereplikujících se automatů můžeme sledovat využití herní aplikace celulárních automatů amerického matematika Johna Hortona Conwaye, která zahájila v 70. letech novou epochu v modelování počátků života. Viz Z. Neubauer - J. Fiala, *Střetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti*, Praha: Malvern, 2011, s. 39-48.

<sup>32</sup> Ch. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London: John Murray, 1859, s. 81.

<sup>33</sup> Jednou z hlavních intencí knihy je tedy podat takový interpretační rámec, který umožní pohlédnout na zdánlivý altruismus organismů v živé přírodě jako na ve své podstatě „sobecké chování“ genů.

<sup>34</sup> Na otázku po vzniku samotných replikátorů pak Dawkins odpovídá, že se jednalo o „pravděpodobnou náhodu“. R. Dawkins, cit. dílo, s. 25.

Co potom znamená z evolučního hlediska jedinec? Tato otázka je hlavním tématem Dawkinsovy knihy, na níž bez váhání odpovídá, že „[m]y i všechny ostatní organismy jsme nástroji vytvořenými našimi geny“.<sup>35</sup> Již v předmluvě k prvnímu vydání *Sobeckého genu* z roku 1976 konstatuje, v jakém duchu se bude odehrávat nejen jeho kniha, nýbrž i celoživotní dílo: „Jsme nástroji přežití - robotickými vehikly slepě naprogramovanými k uchovávání sobeckých molekul známých jako geny.“<sup>36</sup> Tímto způsobem tak Dawkins podle Neubauera dospívá k pojetí evoluce jako vnějšímu a viditelnému projevu diferenciálního přežívání replikátorů.<sup>37</sup> Evoluce je vlastně výsledkem vzájemného soupeření genů prostřednictvím jejich nástrojů, živých jedinců.

Můžeme se domnívat, že Dawkinsovo dodnes živé dílo *Sobecký gen* si získalo takovou popularitu u veřejnosti i odborného publika na jedné straně tím, že vyjadřovalo pojetí evoluce odpovídající všeobecnému kapitalistickému ladění doby, a na druhé straně převedením celé oblasti lidského myšlení a zkušenosti na jeden jediný jazyk.<sup>38</sup> Slabinou takového přístupu, z něhož však *Sobecký gen* zároveň čerpá svou přesvědčivost, je z Neubauerova hlediska právě Dawkinsovo obratné a nenápadné „skákání“ mezi rovinou vědeckého metajazyka a přirozeného jazyka a registrem výpovědí konstatujícím výskyt a hodnotícím drama.<sup>39</sup> Podle Neubauera tak popularita *Sobeckého genu* spočívá v jeho zdánlivé nabídce jednoduché, definitivní, vědecky dokázané odpovědi na věčnou otázku „kdo je to člověk?“ a „kdo jsem já?“<sup>40</sup>

### 1.3 Evoluce jako „slepý hodinář“

Třetím Dawkinsovým dílem, na které se nyní zaměříme, je opět populární publikace *Slepý hodinář* (*The Blind Watchmaker*) z roku 1986.<sup>41</sup> Zde Dawkins jde

---

<sup>35</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 14.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>37</sup> Z. Neubauer - J. Fiala, *Střetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti*, Praha: Malvern, 2011, s. 64.

<sup>38</sup> K tomu více viz R. Dawkins, *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta, 1998, s. 315.

<sup>39</sup> Z. Neubauer - J. Fiala, cit. dílo, s. 72.

Příkladem takového matení pojmů spojeného s nevyjasněným střídáním sémantických rámců je například i Dawkinsovo užívání sousloví „sobecký gen“, kdy termín „sobecký“ v biologickém slova smyslu nabírá zcela odlišný význam než v běžném společensko-morálním kontextu. J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 81.

<sup>40</sup> Z. Neubauer - J. Fiala, cit. dílo, s. 54.

<sup>41</sup> Jedinou Dawkinsovou čistě vědeckou a zároveň jedinou do češtiny dosud nepřeloženou prací je *The Extended Phenotype* z roku 1982.

v zásadě ve šlépějích francouzského molekulárního biologa Jacquese Monoda<sup>42</sup> a snaží se čtenáři představit pojetí, v němž je evoluce produktem náhodných a nutných procesů. Současná evoluční biologie chápe evoluci jako „proces kumulativních změn projevujících se ve formě a modu existence populace organismů během po sobě jdoucích generací společného původu“.<sup>43</sup> Dawkins považuje za ultimátní zdroj těchto „kumulativních změn“ víceméně náhodné genetické mutace<sup>44</sup> a přírodní výběr, který však nenáhodným není.<sup>45</sup> Dále tvrdí, že „[n]avzdory rozšířenému předsudku hraje v evoluci jen malou roli náhoda. Náhodné procesy<sup>46</sup> vzniku mutací pouze poskytují surovinu, ze které následně zákonité procesy selekce postupně budují složité a účelné znaky. [...] Přírodní výběr zůstává i po 150 letech jediným vnitřně bezrozporným vysvětlením účelnosti v přírodě.“<sup>47</sup>

Ve funkcionální rovině, na níž jsme se nyní pohybovali, interpretuje Dawkins evoluci jako výsledek nenáhodného přežívání náhodně variujících replikátorů, přičemž podle McGratha klade důraz spíše na pravidelnost přírodního výběru než na náhodnou shodu okolností při variaci.<sup>48</sup> V otázce směřování (finality) evoluce se zde však setkáváme s pozicemi zcela opačnými: Hlavní tezí knihy je totiž myšlenka, že evoluce nikam nesměřuje; nemá žádný účel, cíl, ani nenáhodný směr.<sup>49</sup> Dawkins k tomu říká:

„Ať se to zdá jakkoli neuvěřitelné, jediným hodinářem v přírodě jsou slepé fyzikální síly, byť se uplatňují poněkud neobvyklým způsobem. Opravdový hodinář je předvídavý: konstruuje ozubená kolečka a pružiny a jejich propojení s ohledem na jejich budoucí účel. Přírodní výběr, onen slepý, automatický a nevědomý proces objevený Darwinem, který jako jediný vysvětluje zdánlivě účelné uspořádání všech forem života, nemá na mysli žádný účel. Nevidí naprosto a vůbec nic. Sehrává sice v přírodě úlohu hodináře, je to však slepý hodinář.“<sup>50</sup>

<sup>42</sup> K tomu více viz J. Monod, *Náhoda a nutnost*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008.

<sup>43</sup> R. Cammack (ed.), *Oxford Dictionary of Biochemistry and Molecular Biology* [2. vydání], Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 230.

<sup>44</sup> Zde Dawkins jmenuje pouze tři nenáhodné mutační mechanismy: mutator genes, mutation rate a mutation pressure. R. Dawkins, *The Blind Watchmaker*, New York: W. W. Norton & Company, 1986, s. 306-307.

<sup>45</sup> R. Dawkins, *Slepý hodinář*, Praha: Paseka, 2002, s. 53.

<sup>46</sup> Flegr uvádí, že věda definuje náhodu jako událost, jejíž výskyt nevyplývá z vlastností systému, který je předmětem našeho bádání. J. Flegr, *Zamrzlá evoluce aneb je to jinak, pane Darwin*, Praha: Academia, 2007, s. 74.

<sup>47</sup> R. Dawkins, cit. dílo, s. 350.

<sup>48</sup> A. McGrath, *Dawkinsov Boh*, Bratislava: Kalligram, 2008, s. 45.

<sup>49</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 178.

Markoš v této souvislosti mluví o možné distinkci mezi pojmy účelovosti a účelnosti. „Účelovost (teleologie – purposiveness) a jako vědomé směřování k jistému cíli, účelnost (teleonomie – purpose) jako vhodnost či adaptace k určité činnosti, bez nároku na existenci plánu, který by účelnost vysvětloval. Náhodně popadnutý kámen k zabíjení kořisti je účelný, přitesaný pazourek použitý k témuž (nemluvě o pušce) má prvek účelovosti.“ A. Markoš, *Tajemství hladiny*, Praha: Dokořán, 2003, s. 195.

<sup>50</sup> R. Dawkins, *Slepý hodinář*, s. 20.

Nyní již můžeme vidět význam Dawkinsovy sugestivní metafory slepého hodináře. Slepým hodinářem je totiž pro Dawkinse mechanismus přírodního výběru: Slepý proto, že nevidí do budoucnosti, neplánuje následky, nemá na mysli žádný účel.<sup>51</sup> Veškerá Dawkinsova vědecká i nevědecká produkce tak vychází z předpokladu vesmíru, v němž neexistuje žádný plán, žádný účel, žádné zlo ani dobro, jen nelitostná indiference.<sup>52</sup>

Dawkinsova volba metafory „slepého hodináře“ má však podle McGratha ještě širší dějinné souvislosti, která nás vedou až do doby 17. století, kdy se rodila novověká věda se svým stěžejním důrazem na mechanicismus, racionalismus a experimentální metodu. Jedním z nejvýznamnějších impulsů, který vedl k rozvoji přírodních věd v 16. a 17. století, bylo přesvědčení, že studovat přírodu zblízka znamená hlouběji chápat boží moudrost.<sup>53</sup> Jako se v intelektuálním životě Evropy postupně upevňovalo postavení racionalismu, reagovala i církev posunem důrazu z tradičních pramenů autority (například Bible) na svět přírody. Vznik osvícenského deismu a rozvoj tehdejší newtonské fyziky tak podle Jamesa Jacoba vedl k tomu, že se existence Boha a jeho atributy začaly také v teologii vyvozovat ze samotné přírody.<sup>54</sup> Podle McGratha se takovýto přístup, nazývaný přirozenou teologií, původně odvolával na uspořádanost fyzikálního světa (především na zákonitosti „nebeské mechaniky“ dokázané Isaacem Newtonem),<sup>55</sup> později však přenesl svou pozornost i do živého světa přírody. Britský teolog William Paley nebyl prvním, kdo pohlédl na přírodu jako „vynález Boha hodináře“, jeho dílo *Natural Theology*<sup>56</sup> z roku 1802 však mělo zejména v první

---

<sup>51</sup> R. Dawkins, *Slepý hodinář*, s. 32.

<sup>52</sup> R. Dawkins, *River Out of Eden*, New York: Basic Books, 1995, s. 133.

Otázka vědeckosti takového předpokladu (tedy vyloučení finality z vědy) je základním bodem sporu mezi hlavním proudem současné vědy a tzv. „teorií inteligentního designu“, která je pokusem o vědu, která by na tomto předpokladu založena nebyla. Inteligentní design ovšem anticipuje inteligentní bytost (konstruktéra) stojící za procesem evoluce, což nám odhaluje jeho teologické předpoklady (tedy křesťanské zdroje). Hlavním současným proponentem této teorie je The Center for Science and Culture (Discovery Institute) vedené Stephenem Meyerem. *Center for Science and Culture*, URL: <<http://www.discovery.org/csc/>>.

<sup>53</sup> A. McGrath, *Dawkinsov Boh*, Bratislava: Kalligram, 2008, s. 72.

<sup>54</sup> Viz J. R. Jacob - M. C. Jacob, Margaret, „The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution“, *Isis*, 1980, vol. 71, no. 2.

<sup>55</sup> A. McGrath, cit. dílo, Bratislava: Kalligram, 2008, s. 72.

<sup>56</sup> W. Paley, *Natural Theology*, Faulder: Bridgewater Treatises, 1803. (Nové vydání: Cambridge: Cambridge University Press, 2009.)

polovině 19. století hluboký vliv na všeobecně rozšířené anglikánské náboženské myšlení a i na samotného Darwina.<sup>57</sup>

Paley pokládal přírodu za vynález analogický hodinovému strojků, z čehož odvozoval, že stejně jako hodinový strojek, i příroda byla vytvořena na základě plánu a konstrukce, tedy z určitého důvodu. Vzhledem k užití analogii pak argumentuje, že vidíme-li (hodinový) strojek, musíme automaticky předpokládat také někoho, kdo ho mohl navrhnout a zhotovit - Boha hodináře.<sup>58</sup> Ačkoliv přírodní teologie tvořila pro Charlese Darwina neodmyslitelný interpretační rámec pro chápání dějů v přírodě,<sup>59</sup> byl to právě on, kdo osvobodil vědu od teleologie tím,<sup>60</sup> že to, co se jeví jako „hodinářovy vynálezy“, vysvětlil jako produkt druhotných zákonů, výsledek přírodního výběru.

I přesto zde však mezi Paleym a Darwinem můžeme sledovat spojující linii v pozadí, kterou tvořilo osvícenské mechanistické paradigma vycházející převážně z newtonské astronomie.<sup>61</sup> Darwin totiž odmítá ideu „velkého konstruktéra“, ale podobně jako přírodní teologové přijímá premisu, že živý svět je „jako by byl zkonstruovaný“ a představuje tak pro něj „složitý stroj“. To je klíč k uchopení spojitě nitě od Darwina až k Dawkinsovi.<sup>62</sup> Užívá-li totiž Dawkins metafory slepého hodináře, vymezuje se sice na jedné straně vůči (v teologii již přes sto let překonanému) teleologickému argumentu přirozené teologie, na druhé straně se však hlásí k (ve vědě stejně tak překonanému) mechanicismu newtonsko-karteziánského paradigmatu, jenž sloužil jako výkladový metarámec i pro jím kritizovanou přirozenou teologii. Dawkins totiž podobně jako Paley vidí v živočiších „složitě živé stroje“.<sup>63</sup> V jistém smyslu tak Dawkins navazuje na tradici osvícenské vědy a deismu. To je důležité si na tomto místě uvědomit vzhledem k tomu, že metafora slepého hodináře i kniha nesoucí tento název plní jak roli jistého vědeckého a světonázorového manifestu, tak i ultimátního interpretačního rámce, který spoluzakládá také Dawkinsův pohled na náboženství.

---

<sup>57</sup> A. McGrath, *Dawkinsov Boh*, s. 74.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 74.

<sup>59</sup> S. Komárek, „Darwin a teologie“, *Vesmír*, 2009, no. 7, URL: <[http://www.rozhlas.cz/leonardo/veda/\\_zprava/letni-dvojcislo-vesmiru--598426](http://www.rozhlas.cz/leonardo/veda/_zprava/letni-dvojcislo-vesmiru--598426)>.

<sup>60</sup> M. Ruse, *The Darwinian Paradigm*, London: Routledge, 2005, s. 147.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 132.

<sup>63</sup> R. Dawkins, *Slepý hodinář*, s. 278.



## 1.4 Filosofická východiska Dawkinsova přírodovědeckého přístupu

S ohledem na filosofická východiska Dawkinsova přírodovědeckého přístupu je v první řadě třeba zmínit, že Dawkins svou práci staví na ideji objektivní reality existující nezávisle na našem poznání,<sup>64</sup> zastává proto tzv. korespondenční teorii pravdy, která chápe pravdu jako souhlas mezi realitou a jejím popisem. Obrátme proto nyní pozornost k dějinám filosofie vědy a newtonsko-karteziánskému rozvrhu, na němž je dosud založena současná moderní věda.

Postavme si před sebe základní filosofickou otázkou teorie poznání, způsob jejíhož zodpovězení pak determinuje práci veškerých empirických věd: Jaká je vazba myšlenkového obsahu věd obecně ke smyslové skutečnosti? Odpověď na tuto otázku je, zdá se, jakýmsi nereflektovaným metapředpokladem všech dějinných epoch, který konstituoval povahu dalšího filosofického a vědeckého bádání. Dawkins zcela jasně sdílí automatické předporozumění dnešní doby, která pohlíží na celý svět vjemů pouze jako na určitý vzdálený, přefiltrovaný a tedy subjektivní odraz skutečnosti uvnitř našeho mozku.<sup>65</sup> Popsaný přístup nazýváme subjekt-objektovým paradigmatem, které je spojováno zvláště s raně novověkými ideami francouzského filosofa a matematika Reného Descarta (1596-1650), a jehož dějinný vznik byl umožněn vývojem lidského vědomí, zintenzivněním vnitřního života člověka a jeho vydělením ze světa.<sup>66</sup>

Druhým důležitým Dawkinsovým (byť nevědomým) inspirátorem byl toskánský astronom a fyzik Galileo Galilei (1564–1642), jehož „zmatematizování přírody“ podrobně popisuje Edmund Husserl ve své *Krizi evropských věd*<sup>67</sup>. V Galileově „matematizaci přírody“ tedy nešlo pouze o aplikaci matematiky v přírodovědě, nýbrž o vznik zcela nové představy, že sama podstata světa je matematická. Tento přístup ke skutečnosti dal potom nový ráz západní racionalitě a moderní vědu tak de facto zakládá. Logickým dopadem takové představy bylo odstranění prožívané skutečnosti pod

---

<sup>64</sup> Proto se např. ptá, aniž by na to dokázal odpovědět, v čem chybovali všichni ti velcí filosofové a matematici, že myšlenka evoluce musela čekat až na dva viktoriánské přírodovědce. R. Dawkins, *Slepy hodínář*, s. 11.

<sup>65</sup> Viz R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009. s. 403.

<sup>66</sup> Naproti tomu již od období antické filosofie (a zvláště u Aristotela) byl člověk součástí světa a proces poznávání tak byl chápán jako uskutečnění poznávaného předmětu v poznávajícím. Vjemy tedy narozdíl od současnosti nebyly pouhými fenomény vědomí, nýbrž skutečnými jevy poznávaných věcí. Podrobně o problému hovoří M. Sobotka, „Problém „cogito, ergo sum““, *Filosofický časopis*, 2008, vol. 56, no. 4, s. 489-499.

<sup>67</sup> E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Academia, 1996, s. 43–81.

nálepku sekundárních kvalit<sup>68</sup> z vědy, která univerzalizovala svůj matematický axiomatický systém. „Pravdivým“ se stalo pouze „kvantifikovatelné“ vykazatelné z objektivní reality mimo přirozený svět<sup>69</sup> (natürliche Welt) člověka. Došlo zde tak k jistému ontologickému obratu, kdy tento přirozený svět ztratil svůj zakládající status a byl ztotožněn se světem myšlenkových abstrakcí.<sup>70</sup> Pro ilustraci tohoto tvrzení uvedme jednu z nejcitovanějších pasáží začátku knihy *Sobecký gen*:

Dnes se hemží ve velkých koloniích, bezpečně usazeny v gigantických nemotorných robotech, odděleny od okolního světa, s nímž komunikují složitými nepřímými cestami a který manipulují prostřednictvím dálkového ovládní. Jsou přítomny ve vás i ve mně, stvořily nás, tělo i mysl, a jejich zachování je konečným důvodem naší existence. Udělaly velký pokrok, tyto replikátory. Dnes se jim říká geny a my jsme jejich nástroje přežití.<sup>71</sup>

Jak zde můžeme vidět, geny jsou podle Dawkinsova názoru nejen stejně skutečné jako jiné části organismu, nýbrž dokonce mnohem skutečnější než sám organismus, jehož jsou součástí.<sup>72</sup> Abstraktní teoretické modely jsou tak dnes brány za skutečnější než svět naší každodenní zkušenosti a jsou viděny dokonce jako skutečné příčiny ležící za světem této každodenní zkušenosti, která je na tyto modely převoditelná.<sup>73</sup> Z tohoto důvodu mluví například Neubauer o hypotetické objektivní realitě, jenž má být vědeckým předmětem, jako o nepřístupném transcendentálním a čistě duchovně (intelektuálně) poznatelném „zásvětí“ či „podsvětí“.<sup>74</sup> Zásvětím je

---

<sup>68</sup> Galilei rozlišil lidské vnímání na primární kvality patřící objektům (např. tvar, pohyb, časové a prostorové umístění) a sekundární kvality prožívané subjektem (např. barva, chuť).

<sup>69</sup> Přirozeným světem Husserl myslel obyčejný svět naší každodenní zkušenosti.

<sup>70</sup> Více o tématu P. Vopěnka, *Úhelny kámen evropské vzdělanosti a moci*, Praha: Práh, 2000, s. 537–826.

<sup>71</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 28.

Takto zní Dawkinsova pasáž v podání oxfordského fyziologa a systémového biologa Denise Noblea, z níž se Noble pokusil odstranit prvky Dawkinsovy interpretace a držet se empiricky prokázaných skutečností: „Geny jsou uvězněny ve velkých koloniích, uzavřeny uvnitř vysoce inteligentních bytostí, formovány vnějším světem, s nímž komunikují komplexními procesy, prostřednictvím nichž se slepě a jako kouzlem vyjevují jejich funkce. Jsou přítomny ve vás i ve mně; my jsme tím systémem, který umožňuje jejich kódu být čten a jejich zachování je zcela závislé na potěšení, které nám dělá naše rozmnožování. My jsme konečným důvodem (základem) jejich existence.“ („[Genes] are trapped in huge colonies, locked inside highly intelligent beings, moulded by the outside world, communicating with it by complex processes, through which, blindly, as if by magic, function emerges. They are in you and me; we are the system that allows their code to be read; and their preservation is totally dependent on the joy that we experience in reproducing ourselves. We are the ultimate rationale for their existence.“) D. Noble, *The Music of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 11-15.

<sup>72</sup> Z. Neubauer, *O čem je věda?*, Praha: Malvern, 2009, s. 169.

<sup>73</sup> E. Ostergaard, A. Hugo, B. Dahlin, „From Phenomenon to Concept: Designing Phenomenological Science Education,“ *Universitetet for miljø* [cit. 2010-03-31], s. 124, URL: <[www.umb.no/statisk/larerutdanning/from\\_phenomenon\\_to\\_concept.pdf](http://www.umb.no/statisk/larerutdanning/from_phenomenon_to_concept.pdf)>.

<sup>74</sup> Z. Neubauer, cit. dílo, s. 201.

objektivní realita proto, že se z ní odvozuje jakožto ze základu světa vše ostatní. „Tento základ, jímž je podle Dawkinse gen, je principem (arché) a podstatou. Je proto jediný a všemu vládne, neboť je tím, co jest o sobě. Proto je bytostně *sobecký*, je mimo dobro a zlo; náleží mu moc, moc nad vším bez odvolací instance, neboť vše je jeho projevem.“<sup>75</sup> Jeho projevy (živé stroje - vehicles) však, - stejně jako on sám, - nemají žádný smysluplný důvod své existence.

Na pozadí postulace takové objektivní reality se nám nyní lépe osvětlí Dawkinsův požadavek „vysvětlovat složitost celku z interakce jeho částí“.<sup>76</sup> Dawkins sám se k takovému přístupu, kdy vysvětlujeme složité věci na konkrétním stupni v organizační struktuře pomocí věcí, které v této hierarchii leží o jeden stupeň níže, otevřeně hlásí, a nazývá ho hierarchickým redukcionismem: „Hierarchický redukcionista se domnívá, že karburátor je vysvětlitelný na základě menších jednotek..., které jsou opět vysvětlitelné z menších jednotek..., jež jsou nakonec vysvětleny nejmenšími, elementárními částicemi.“<sup>77</sup> Aby takový přístup mohl Dawkins zastávat, musí ovšem předpokládat, že živočichové jsou vlastně „složité živé stroje“,<sup>78</sup> jejichž (přímému vnímání nepřístupná) podstata se nám vyjeví teprve „pod mikroskopem“. Dawkinsův hierarchicko-redukcionistický přístup je tedy podle Grygara založen na postulátech galileovské vědy, v níž se kauzálně a mechanicky celek vysvětluje z měřitelných částí a ostatní aspekty života a světa se z experimentů vylučují nebo na měřené jevy pouze převádí.<sup>79</sup>

V práci Dawkinse se jeho galileovské pojetí vědy pak projevuje vlastně přímo v ideji *sobeckého* genu, který je ultimátní redukcí, přirozeným vyústěním představy o nutnosti vysvětlování „vyšších“ a složitějších struktur „nižšími“ a jednoduššími. Zároveň je však nutné dodat, že zde vlastně hovoříme o klíčové, všeobecně darwinistické strategii, která spočívá v tom, že uvažujeme o organismech a jejich částech jako by to byly stroje, a pak se snažíme zpětně dešifrovat, proč jsou takové, jaké

---

Můžeme-li (genovou) podstatu živého světa poznávat čistě racionálně-vědecky, jak to tvrdil již osvícenský racionalismus, plyne z toho předpoklad, že i tato podstata samotná je bytostně racionální. Z. Neubauer - J. Fiala, *Střetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti*, s. 52.

<sup>75</sup> Tamtéž.

<sup>76</sup> R. Dawkins, *Slepý hodinář*, s. 26.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 278.

<sup>79</sup> F. Grygar, *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, Praha: Pavel Mervart, 2005, s. 122.

jsou.<sup>80</sup> Mechanistické myšlení, jenž Dawkins společně s Darwinem přijal jako dědictví celé novověké vědy, pak například umožňuje pohlížet na jedince jako na pouhý nástroj, vozítko (vehicle) či sobecký stroj, naprogramovaný k chování, které je nejvýhodnější pro jeho geny.<sup>81</sup> Takový pohled na jedince je podle našeho názoru umožněn právě Dawkinsovým pojetím genu jako „části chromozomálního materiálu“,<sup>82</sup> tedy de facto hmotných jednotek selekce, které však vyplývá z jeho výchozího bodu v novověkém postulátu objektivní reality, který skutečnost v podstatě redukuje či převádí na měřitelné „primární kvality“.

Dawkinsovo hledisko reduktivní biologie vystihuje podle Jiřího Váchy<sup>83</sup> velmi účinně metafora „matematického boha“ německo-amerického fenomenologa Hanse Jonase. Jonasův matematický bůh, objektivní netělesný pozorovatel, zná dokonale všechny jednotlivé základní složky hmotného světa a jejich kauzální souvztažnost; avšak i samotné živé bytosti se mu jeví tímto způsobem jako vše ostatní - tedy jako pouhé agregáty hmotných částic, spojené kauzalitou fyzikálních zákonů. Existenci lidského prožitku a s ním související oblasti smyslu, vůle a svobodné volby apod. tento matematický bůh nejenže nevnímá (tedy je vůči ní slepý), nýbrž ani neví, že nevnímá.<sup>84</sup> Matematický bůh je proto přesvědčen o tom, že biologické vysvětlení celého člověka je otázkou vědeckého pokroku, a nevidí filosofický rozměr problému, tedy například zásadní nepřevoditelnosti popisu lidské psychiky v první a ve třetí osobě.<sup>85</sup> Tento druh univerzálního redukcionismu se potom u Dawkinse projevuje například v názoru, že lidské vědomí je v zásadě biologickým fenoménem, jehož vznik je srovnatelný se vznikem eukaryotické buňky.<sup>86</sup> Na tomto místě není prostor se tématu filosofie vědy věnovat podrobněji, konstatujme zde však alespoň, že Dawkinsův matematický bůh nemůže být bohem vědy z toho důvodu, že je pouze jednooký: Místo přihlídnutí k

---

<sup>80</sup> M. Ruse, *Defining Darwin*, s. 63.

<sup>81</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 172.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>83</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 73.

<sup>84</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, s. 119.

<sup>85</sup> H. Jonas, *Princip odpovědnosti*, Praha: Oikoymenh, 1997, s. 116.

Vidíme tedy, že zde metafora takového (matematického) boha jakožto „slepého hodináře“ dobře „sedí“, ovšem v poněkud jiném než v Dawkinsem původně míněném smyslu.

<sup>86</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 165.

podstatě vědecké metody, obecnému principu vědeckého zkoumání, chápe totiž chybně vědeckost jako objasňování světa pomocí mechanismů evoluční biologie.<sup>87</sup>

Vznik nové idey matematické podstaty světa v 17. století byl zřejmě jedním z prvních podnětů moderní doby, které stály za vznikem představy neomezeného pole vědy. Dnes se tato filosofická představa, podle níž přírodní věda není jedním, nýbrž jediným z poznávacích systémů, nazývá scientismus.<sup>88</sup> V tomto smyslu tedy můžeme říci, že Dawkins je scientistou. Jeho myšlenky v tomto směru McGrath charakterizuje tímto způsobem: „Věda je jediným prostředkem, díky němuž dokážeme porozumět světu. Nemá žádné hranice. Možná, že dosud něco nevíme - pak to ovšem odhalíme v budoucnosti. Je to pouze otázkou času.“<sup>89</sup> Z předpokladu ultimátního a neomezeného pole vědy, který se projevuje ve všech Dawkinsových dílech, pak můžeme velmi dobře porozumět jeho postoji předpokládajícímu možnost (téměř jistého) vyvrácení Boha vědou:<sup>90</sup> Neexistuje-li totiž poznání mimo vědu, je vše vědeckou hypotézou, tedy i tvrzení o existenci Boha.<sup>91</sup>

Závěrem můžeme společně s Váchou říci, že Dawkinsova logika je v podstatě jen extrémním pokračováním tendencí, které byly novověké přírodovědě dány do vínku jejími zakladateli v 17. století. Věda, zamýšlená jako nástroj k ovládnutí přírody, vypustila ze svého zorného pole kvality, subjektivitu, schopnost prožívání, účelnost a hodnoty a upsal se zásadě metodologického redukcionismu, tj. povinnosti snažit se převést komplikovanější a „vyšší“ na jednoduché a „nižší“.<sup>92</sup> Dawkinsovy scientistické pozice, které však částečně odpovídají současnému duchu doby, pak můžeme vnímat jako extrapolaci výše zmíněných předpokladů. Podívejme se nyní, k jakým důsledkům tato filosofická východiska vedou v oblasti výkladu člověka a náboženství.

---

<sup>87</sup> Tímto tématem se budeme zabývat podrobně v kap. 5.

<sup>88</sup> A. Markoš, *Tajemství hladiny*, s. 47.

<sup>89</sup> A. McGrath - J. C. McGrath. *The Dawkins Delusion?*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2007, s. 14-15.

<sup>90</sup> Více se touto otázkou budeme zabývat v kap. 2.3 Boží blud aneb „proč Bůh téměř jistě neexistuje“.

<sup>91</sup> J. Zrzavý, „Dawkins se nám zbláznil“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 117.

<sup>92</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, s. 73.

## **2. DAWKINS JAKO KRITIK NÁBOŽENSTVÍ**

Už v *Sobeckém genu* se dají rozpoznat stopy výrazně protináboženské polemiky. Podle Michaela Ruse se Dawkinsova pozornost z psaní o vědě pro širokou veřejnost posunula k vedení totálního útoku proti náboženství (resp. křesťanství) teprve od jeho knihy *Ďáblův kaplan (A Devil's Chaplain)* z roku 2003.<sup>93</sup> Dawkinsova kritika náboženství potom neoddiskutovatelně vrcholí v jeho díle *Boží blud (The God Delusion)*<sup>94</sup> v roce 2006.

Ačkoliv se v této kapitole budeme zabývat Dawkinsovou explicitní kritikou náboženství, zásadní zde pro nás bude sledovat spojující nit mezi touto kritikou a Dawkinsovými filosofickými východisky vyjádřenými již v předchozích biologických publikacích. Jestliže totiž Dawkins tvrdí, že Darwinovo evoluční „vysvětlení světa“ zcela vylučuje existenci Boha, je nutné nyní prozkoumat, které z těchto „vysvětlení“ hraje pro posouzení důsledků evoluční teorie v oblasti náboženství klíčovou roli.

### **2.1 Člověk v Dawkinsově neodarwinismu**

Dawkins hned na začátku předmluvy k prvnímu vydání *Sobeckého genu* v roce 1976 vyjadřuje své naplnění úžasem z údajné skutečnosti, že „[j]sme nástroji přežití - robotickými vehikly slepě naprogramovanými k uchovávání sobeckých molekul známých jako geny“.<sup>95</sup> Podobnou myšlenkou člověka jakožto „nejkomplikovanějšího a nejdokonalejšího stroje v poznaném vesmíru,“<sup>96</sup> kterou explicitně vyslovil již francouzský osvícenský fyzik La Mettrie ve svém díle *Člověk stroj (L'Homme Machine)*<sup>97</sup> v roce 1747, byla uchválena celá osvícenská věda. Mechanistický pohled na jedince, který byl, jak jsme si již ukázali, zároveň inherentní součástí klasického darwinismu, pak u Dawkinse dochází svého přirozeného dovedení do nejzažších důsledků:

---

<sup>93</sup> M. Ruse, „Through a Glass, Darkly“ [online], *American Scientist*, 2003, no. 91, s. 554-556, URL: <<http://www.americanscientist.org/bookshelf/pub/through-a-glass-darkly>>.

<sup>94</sup> R. Dawkins, *The God Delusion*, Boston: Transworld Publishers, 2006.

<sup>95</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta, 1998, s. 5.

<sup>96</sup> Tamtéž, 6.

<sup>97</sup> de La Mettrie, *Člověk stroj*, Praha: NČSAV, 1958.

„Co je to mozek [...], ne-li počítač, a co je to vzdělání (výchova), ne-li způsob programování? Je velmi obtížné chtít vysvětlit nikoli nadpřirozeným způsobem lidský mozek, lidské vášně a city a zdánlivou svobodnou vůli, aniž bychom považovali mozek za jistý ekvivalent programovaného, kybernetického stroje.“<sup>98</sup>

Je zajímavé, že ačkoliv se zde Dawkins nehlásí ke genetickému determinismu, je přesto přesvědčen, že člověk je vlastně „typ zvířete“.<sup>99</sup> Důvodem je zřejmě jeho všeobecné hledisko redukcionistického mechanicismu,<sup>100</sup> z něhož pak nutně vyvozuje, že pro zkoumání zákonitostí chování zvířat i člověka lze vzhledem k jejich totožné genově-evoluční podstatě užívat stejný axiomatický aparát sobeckého genu. Je-li ontologický status člověka stejný jako zvířete, pak může biologie, resp. etologie nejenže člověka zkoumat, nýbrž i vynášet závažná a objektivní tvrzení o jeho (zvířecí) podstatě.

Výklad společenských a dějinných fenoménů z přírodních, zejména biologických faktorů nazýváme naturalismem.<sup>101</sup> Jako příklad takového přístupu můžeme například uvést Dawkinsovo tvrzení, že „touhu chovat se velkoryse a soucitně stejně jako sexuální touhu do našich mozků v dávných dobách zabudoval přírodní výběr,“<sup>102</sup> nebo že „krása pochází z organizace našeho mozku“.<sup>103</sup> Sledujeme zde tedy Dawkinsův základní karteziánský předpoklad, podle něhož je možno veškerou lidskou mentální činnost redukovat na neurální procesy<sup>104</sup> a vysvětlovat na základě „nesmírně složitých propojení hmotných entit uvnitř mozku“.<sup>105</sup> Naturalismus a hierarchický redukcionismus, (který prostě odpovídá klasické definici redukcionismu jakožto „metodologického postupu užívajícího redukce [zjednodušení, převedení] složitých jevů na jednodušší, vyšších na nižší apod.“<sup>106</sup>) zde představují totožné přístupy vzhledem k tomu, že redukovanou rovinou interpretace je biologická základna. Dawkins je tak

---

<sup>98</sup> R. Dawkins, *The Extended Phenotype*, New York: Oxford University Press, 1983, s. 17. (Překlad cit. dle Z. Neubauer - J. Fiala, *Střetnutí paradigmát a řád živé skutečnosti*, Praha: Malvern, 2011, s. 54-55.)

<sup>99</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009, s. 401.

<sup>100</sup> Z. Neubauer - J. Fiala, cit. dílo, s. 54.

<sup>101</sup> P. Dvořáček (red.), *Nový akademický slovník cizích slov*, Praha: Academia, 2005, s. 548. K tématu *naturalismu* se vrátíme v kap. 5.1 a 5.2.

<sup>102</sup> Pocit lítosti, vidíme-li nějakého plačícího nešťastníka (který je nepřibuzný a neschopný nám nic oplatit) je tedy podle Dawkinse stejně tak (drahocennou) darwinovskou chybou jako pocit touhy po příslušníkovi opačného pohlaví (který je možná neplodný či jinak neschopný reprodukce). R. Dawkins, *Boží blud*, cit. dílo, s. 249.

<sup>103</sup> R. Dawkins, „Belief Interview“ [online], *BBC*, 2004 [cit. 2011-02-22], URL: <<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/atheism/people/dawkins.shtml>>.

<sup>104</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 19.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>106</sup> P. Dvořáček (red.), *Nový akademický slovník cizích slov*, s. 686.

vlastně sociobiologem, neboť vysvětluje lidský společenský život teoretickými principy evoluční biologie.<sup>107</sup>

Na podkladě analýzy těchto východisek nyní můžeme porozumět základnímu předpokladu (dle Neubauera „centrálnímu dogmatu současné biologie“),<sup>108</sup> že „[ž]ivá bytost nemůže specificky měnit svou genetickou informaci na základě individuální zkušenosti (tělesných dějů).“ Jinými slovy, informační proud mezi geny a jejich fenotypovými projevy (jedinci) je jednosměrný.<sup>109</sup>

Pro pochopení Dawkinsova přístupu k člověku a náboženství je tato „jednosměrnost“ informačního proudu daná jeho interpretací genu centrální - vysvětluje totiž, proč Dawkins chápe genové řízení jako manipulaci<sup>110</sup> a je tak přesvědčen, že „tancujeme, jak hraje naše DNA“.<sup>111</sup> Proto, aby mohl vidět člověka jako produkt jeho genů či mozku, musí se tedy držet ontologického předpokladu, že lidské jednání je totožné s pouhým zvnějšku pozorovatelným chováním.<sup>112</sup> To samozřejmě odpovídá galileovské filosofii vědy s její subjektivizací tzv. „sekundárních kvalit“ a redukcí skutečnosti na oblast měřitelnosti. V případě Dawkinse to potom znamená, že skutečné je pouze to, co je vysvětlitelné na základě genů, tedy nejjednodušších nezávisle fungujících informačních jednotek, jež jsou produktem náhody. Jedinec jako celek je pouhým stínem své skryté genové podstaty. „Vše, čím jsme vybaveni - včetně vědomí, myšlení a jazyka - je principiálně odvoditelné z nějaké „přeživací funkce“ některého z našich genů. Všim, co činíme, sloužíme lépe či hůře tomu, k čemu jsme naprogramováni: množení genů a jejich předávání dalším generacím, jejich potenciální nesmrtelnosti.“<sup>113</sup> Geny jsou tak vlastně inteligentnější a schopnější než sám člověk, který je jejich nástrojem. Na základě uvedených názorů se tedy nyní nabízí otázka, jak se Dawkins ve svých knihách vyrovnává s evolučním vznikem a existencí lidského vědomí?

---

<sup>107</sup> Více k sociobiologii viz M. Harris, *Cultural Materialism*, Walnut Creek: Altamira Press, 2001, s. 119-140.

<sup>108</sup> Z. Neubauer - J. Fiala, *Střetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti*, s. 65.

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 65-66.

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 66.

<sup>111</sup> R. Dawkins, *River Out of Eden*, New York: Basic Books, 1995, s. 133.

<sup>112</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 74.

<sup>113</sup> Z. Neubauer - J. Fiala, cit. dílo, s. 52.



Vědomí podle Dawkinse „možná vzniká v té fázi, kdy mozek organismu už simuluje natolik rozsáhlé modely, že do nich musí zahrnovat i model sebe sama“.<sup>114</sup> Ke vzniku vědomí tedy mohl vést rozvoj schopnosti simulovat; je to emergentní vlastnost biologických systémů, jež jsou dostatečně složité, epifenomén evoluce přírody. Dawkins dokonce tvrdí, že „[...] vědomí můžeme chápat jako vyvrcholení evolučního trendu směrem k emancipaci organismů jako výkonných rozhodujících činitelů a jejich nezávislosti na jejich vrchnosti, genech“.<sup>115</sup> Na konci knihy *Sobecký gen* přiznává, že „jednou jedinečnou charakteristikou člověka, která se mohla a nemusela vyvinout memeticky<sup>116</sup>, je jeho schopnost vědomého předvídání.“<sup>117</sup> Sobecké geny a memy totiž na rozdíl od člověka nevidí do budoucnosti a nemají tak schopnost dávat sami sobě účel a cíl, nýbrž jsou slepým produktem čistě kauzálních vztahů. Přiznává také, že „je možné, že další jedinečnou vlastností člověka je jeho schopnost opravdového, nezaujatého, nepředstíraného altruismu.“<sup>118</sup> V oblasti vztahu člověka a „jeho genů“ však u Dawkinse přetrvává jistý zmatek, který vyplývá ze skutečnosti, že již v *Sobeckém genu* příliš nerozlišuje biologickou a morální rovinu pojmů jako altruismus a sobectví, ani genový determinismus a indeterminismus lidského jednání.<sup>119</sup> Na jedné straně tvrdí: „Naše geny nás mohou navádět k sobeckosti, ale my nejsme povinni se jimi nechat řídit“,<sup>120</sup> na druhé straně však říká, že replikátory „stvořily nás, tělo i mysl, a jejich zachování je konečným důvodem naší existence“,<sup>121</sup> a že „úkolem genů je naprogramovat mozky a vy musíte dělat rozhodnutí, která maximalizují dlouhodobou pravděpodobnost přežití vašich genů“.<sup>122</sup>

Vidíme zde tedy určitou nekonzistenci způsobenou rozporem mezi Dawkinsovým univerzálním evolucionisticko-naturalistickým přístupem, sledovatelným jako červená nit ve všech jeho knihách, na straně jedné, a zcela opačně orientovanými idejemi, na nichž stojí západní kultura a demokracie na straně druhé. Tohoto rozporu si je Dawkins vědom, a proto odmítá, že by závěry evoluční biologie měly být normativními prvky pro lidské chování, a brání se tak explicitnímu redukcionismu

---

<sup>114</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 22.

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 62.

<sup>116</sup> Mem = základní jednotka kulturní informace. Více viz kap. 2.2 Memetická „teorie“ náboženství.

<sup>117</sup> R. Dawkins, cit. dílo, s. 181.

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 182.

<sup>119</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, s. 81.

<sup>120</sup> R. Dawkins, cit. dílo, s. 15.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 58.

lidského chování: „Zkusme se učit obětavosti a altruismu, neboť všichni se rodíme sobečtí.“<sup>123</sup> Ačkoliv ovšem biologická sobeckost genů nemá podle Dawkinse být normou naší morálky, je otázkou, do jaké míry a jakým způsobem je člověk schopen (na rozdíl od zvířete) v tomto kontextu skutečně morálně jednat. Mozky sice mají podle Dawkinse (resp. některých jeho výroků) schopnost se genům vzepřít, jedná se však o skutečnou svobodu?

Otevřeme-li knihu *Boží blud*, uvědomíme si, že i Dawkins patrně v této otázce prošel jistým osobním vývojem. Ačkoliv například ještě v *Sobeckém genu* připouští s existencí vědomí jistý problém, v *Božím bludu* již nalezneme pouze okrajovou poznámku, že vznik vědomí je třeba posuzovat na stejné úrovni jako vznik života a eukaryotické buňky.<sup>124</sup> Determinace základním evolučním principem simulace či replikace je pro Dawkinse zásadní. Člověk proto není vyšším evolučním stupněm, nýbrž něčím, co se evoluci protíví, ve své podstatě však jejímu principu zákonitě nutnosti podléhá stejně jako například zvířata. „My jediní na zemi se můžeme vzbouřit proti tyranii sobeckých replikátorů - tyranii sobeckých genů, které nám jsou vrozené, a pokud je to potřeba, tak i sobeckým memům našich ideologií.“<sup>125</sup> Vzhledem k jednosměrné omezenosti interakce mezi geny či memy a jedincem je však nemůžeme záměrně měnit a tvořit. Proto Dawkins nemá pojem individuality; jednat morálně znamená v jeho světě učit se altruistické memy, neboť „[m]ezi zvířaty se člověk odlišuje tím, že je ovládán kulturou, tedy naučenými a předanými podněty“.<sup>126</sup> Základní mechanismus replikace však zůstává pro oblast přírody i lidské kultury stejný - nezáleží na tom, jestli u dítěte například jistou muzikální schopnost předem „vypěstujeme“,<sup>127</sup> nebo jestli ho budeme nutit chodit do hudební školy.<sup>128</sup>

---

<sup>123</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 15.

<sup>124</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 165.

<sup>125</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 182.

Tato představa je vlastně starým mýtem o vzpouře robotů předpokládajícím, že my, naše konkrétní, hmotná těla, jsou pouhými stíny, zatímco tou pravou skutečností je oblast mimo naše vnímání (v tomto případě geny) - ovšem poznatelná rozumem. A je-li tato skutečnost poznatelná rozumem, tedy je-li racionální povahy, pak se lidský rozum rozpoznáním tohoto svého racionálního základu od svých genů osvobozuje a princip, z něhož povstal, se nyní stává jeho sluhou. Lidské stíny - projekce - tak mohou samy nabýt svébytnosti. Z. Neubauer - J. Fiala, *Sřtřetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti*, s. 53.

<sup>126</sup> R. Dawkins, cit. dílo, s. 22.

<sup>127</sup> Dawkins zde má na mysli zřejmě genové inženýrství.

<sup>128</sup> R. Dawkins, „From the Afterword“ [online], *Herald Scotland*, 2006 [cit. 2011-05-09], URL: <<http://www.heraldsotland.com/from-the-afterword-1.836155>>.

Jak jsme již řekli, Dawkinsův pohled na člověka a tedy i lidské náboženství bychom mohli charakterizovat jako určitý univerzální evolucionisticko-naturalistický přístup. Jde tedy o snahu zahrnout veškeré kvantitativně vykazatelné jevy do jediného výkladového rámce evoluční biologie. Důležitou roli zde ovšem hraje představa, že evolucionistický pohled na svět je univerzálně platný - tedy platný ve všech myslitelných oblastech živé přírody i člověka - a proto jediný poskytující skutečné (pravdivé) vysvětlení světa. Veškerý život, člověka nevyjímaje, je tedy třeba chápat na podkladě interakce jeho nejjednodušších částí (genů), která se odehrává v rámci zákonitostí přírodního výběru. Tyto experimentální metodou dokazatelné nejjednodušší části totiž nejsou pouhým metodicky ohraničeným předmětem vědy, neboť biologicky hmotná rovina skutečnosti je jedinou reálně existující skutečností.<sup>129</sup> Z Dawkinsova navázání darwinismu na tento filosofický předpoklad, který u Darwina přítomen nebyl, pak znovu plyne logicky nutný nárok jeho univerzální aplikovatelnosti: pokud by darwinismus neplatil všude, pak by totiž tento „biologický materialismus“ byl chybným předpokladem a bylo by třeba přiznat reálný ontologický status ještě jiným rovinám skutečnosti. To Dawkins odmítá a staví proto na v současnosti rozšířeném předpokladu, že „základní mechanismus evoluce přírody a kultury je stejný“. Názor, že náboženské představy a zkušenosti jsou iluzemi či halucinacemi,<sup>130</sup> je přirozeným vývodem.

## 2.2 Memetická „teorie“ náboženství

„Většina z toho, co je na člověku výjimečné, se dá shrnout do jednoho slova - do slova „kultura“,<sup>131</sup> tvrdí Dawkins, a již v *Sobeckém genu* navrhuje založit na podkladě neodarwinismu novou vědu, která by se studiem kultury zabývala - memetiku.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> V tomto předpokladu si můžeme všimnout jisté podobnosti s u nás též pěstovaným „vědeckým“ ateismem. Tomuto tématu budeme věnovat více pozornosti v kap. 3.1 a 3.2.

<sup>130</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 109-114.

<sup>131</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 174.

<sup>132</sup> Od roku 1976, kdy *Sobecký gen* poprvé vyšel, bylo publikováno mnoho knih na téma memetiky či knih vycházejících z „memetické perspektivy“: R. Boyd a S. J. Richerson, *Kultura a evoluční proces (Culture and Evolutionary Process)*; S. Shennan, *Geny, memy a lidské dějiny (Genes, Memes and Human History)*; R. Aunger, *Elektrický mem (The Electric Meme)*; K. Distinová, *Sobecký mem (The Selfish Meme)*; R. Brodie, *Virus mysli: Nová věda o memech (Virus of the Mind: The New Science of the Meme)*. Zřejmě nejpracovnější teorii memů však představuje kniha Susan Blackmoreové *Teorie memů*, (s.l.): Portál, 2001.

Podívejme se tedy nyní, co to memetika vlastně je a jaké jsou její důsledky pro náboženství z hlediska Dawkinse.

Na základě přesvědčení, že se kultura vyvíjí podle stejného darwinovského mechanismu, propagoval již v roce 1968 antropolog F. T. Cloak možnost tzv. kulturní etologie.<sup>133</sup> Toto přesvědčení Dawkins sdílí. Jestliže je totiž princip mechanismu evoluce stejný jako princip evoluce přírody, předpokládá, že je možné pro vysvětlení evoluce kultury používat analogie z oblasti biologie.<sup>134</sup> Dawkins se zde ovšem varuje myšlenky redukovat lidskou kulturu a psyché na genetický základ, proto staví tuto analogii v zásadě na principu přírodního výběru. Víme také, že způsob náhledu na přírodní výběr z hlediska genu, tedy replikátora, považuje Dawkins za hodnotnější než z hlediska jedince.<sup>135</sup> Vidíme tedy, proč nakonec dochází k nutnosti založit tuto analogii a vysvětlení kulturní evoluce na podobné jednotce replikace, „kulturních replikátorech“, pro něž zavádí nový pojem - mem (z řeckého mimesis - nápodoba). *Mem* má potom reprezentovat paralelní, avšak od genů neodvislé jednotky přenosu v oblasti kultury.<sup>136</sup>

Od zvířat se tedy člověk odlišuje tím, že je kromě genů ovládán také těmito naučenými a předanými kulturními podněty<sup>137</sup> či informacemi, jimiž jsou memy. Lidský jedinec je vlastně určitou krátkodobou koalici sobeckých genů a memů. A stejně jako je gen, a nikoliv jedinec, centrální pro pochopení přírody, tak je pro pochopení kultury centrální mem, a nikoliv lidská osobnost. V *Božím bludu* Dawkins říká, že k lepšímu pochopení memů nám pomůže, vrátíme-li se ke genetickému původu této analogie,<sup>138</sup> a argumentuje fyziologickým nosičem memů (mozkem) podobně utvořeným v procesu přírodního výběru.<sup>139</sup> Opět přitom tak vychází z redukce mentální sféry na fyziologické procesy a na základě této redukce potom z předpokladu jednosměrnosti interakce mezi tělesnou a mentální sférou člověka. Co to mimo jiné znamená? Ústřední tezí Dawkinsovy knihy *Rozšířený fenotyp* podle Neubauera je, že „[ž]ivočichovo chování tíhne k maximalizaci přežití genů pro toto chování, ať už se tyto geny nacházejí v těle příslušného živočicha, nebo nikoli.“<sup>140</sup> To samé tedy platí o memech a jejich lidských

---

<sup>133</sup> F. T. Cloak, „Is a Cultural Ethology Possible?“, *Research Previews*, 1968, vol. 15, no. 1, s. 37-47.

<sup>134</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 172.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 174.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 22.

<sup>138</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 225.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 229.

<sup>140</sup> Z. Neubauer - J. Fiala, *Střetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti*, s. 66.

nosičích/nástrojích; memetika je proto vlastně kulturním darwinismem.<sup>141</sup> Přírodní výběr, jeden centrální vysvětlující mechanismus, tu v duchu newtonského paradigmatu vědy 19. století hraje roli jistého univerzálního zaštiťujícího interpretačního rámce pro široké spektrum oblastí,<sup>142</sup> biologií a embryologií počínaje a historií a filosofií náboženství konče.

Skrze memetiku se tak Dawkins již v *Sobeckém genu* dostává postupně také k zárodkům memetické „teorie“ náboženství když tvrdí, že „[b]ychom možná mohli organizované náboženství s jeho architekturou, rituály, zákony, hudbou, uměním a psanými tradicemi brát jako stabilní sestavu vzájemně si pomáhajících memů.“<sup>143</sup> Na základě analogie s geny se tím dostává k dále rozvíjené představě náboženství jako „memplexu“ neboli „soubor[u] memů, kterým se daří přežít v přítomnosti dalších členů tohoto memplexu, třebaže samy možná v přežití nijak dobré nejsou“.<sup>144</sup> Například přežití memu boha napomáhá spojení s memem pekelných ohňů, memem víry, atd. Dawkins se zdá být v *Sobeckém genu* fascinován těmito slovy kolegy N. K. Humphreye:

Zasadíte-li do mého mozku plodný mem, pak doslova můj mozek infikujete; přeměníte ho na dopravní prostředek pro rozšiřování memu stejným způsobem, jako může virus parazitovat na genetickém mechanismu hostitelské buňky. Není to jenom pouhý řečnický obrat - například mem pro „víru v život po smrti“ byl skutečně nespočetněkrát fyzicky kopírován jako struktura v nervovém systému lidí po celém světě.<sup>145</sup>

Zde mohl být snad poprvé inspirován představou náboženství jako viru, kterou dále rozvíjí zvláště ve své známé eseji z roku 1993 *Viry mysli (Viruses of the Mind)*<sup>146</sup>. V této eseji se na základě analogie s genovými a zvláště pak počítačovými viry pokouší dokázat oprávněnost chápání náboženské víry a jejího šíření jako viru, zhoubné epidemie. Ovšem již v *Sobeckém genu* uvažuje, že „mem boha“ vznikl nejspíše mnohokrát nezávislými mutacemi a ptá se po jeho „evoluční výhodě“:

Schopnost přežití memu boha vychází z jeho velkého psychologického vlivu. Poskytuje povrchně věrohodnou odpověď na hluboké a problematické otázky existence. Slibuje, že nespravedlnost v tomto světě bude odměněna v tom příštím. „Věčná náruč“ poskytuje útěchu pro

<sup>141</sup> A. McGrath, *Dawkinsov Boh*, Bratislava: Kalligram, 2008, s. 134.

<sup>142</sup> M. Ruse, *The Darwinian Paradigm*, London: Routledge, 2005, s. 15-17.

<sup>143</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, 1998, s. 179.

<sup>144</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 226.

<sup>145</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 175.

<sup>146</sup> R. Dawkins, „Viruses of the Mind“ [online], *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*, 2006 [cit. 2011-05-20], URL: <<http://richarddawkins.net/articles/98-viruses-of-the-mind>>.

naše nerovnosti, útěchu, již, stejně jako lékařem předepsané placebo, nijak neoslabuje její čistě pomyslná podstata. To jsou některé z důvodů, proč je myšlenka boha tak dychtivě kopírovaná dalšími generacemi jednotlivých mozků. Bůh existuje - přinejmenším ve formě memu s vysokou schopností přežití či infekčnosti v prostředí vytvořeném lidskou kulturou.<sup>147</sup>

Náboženské memy tedy nemusí nutně přežívat jen díky své kompatibilitě s existujícím memplexem, ale také díky své „absolutní hodnotě“, již Dawkins myslí schopnost přežít i mimo memplex. Vysoká adaptační schopnost náboženských memů podporující jejich schopnost přežití tak je dána zejména jejich „sliby a hrozbami“.<sup>148</sup>

Shrňme si tedy ještě jednou základní teoretická východiska memetické „teorie“ náboženství. Můžeme říci, že (1) staví na analogii dění v přírodě (genetická determinace) a lidské kultuře (memetická determinace), protože (2) předpokládá, že se evoluce kultury odehrává na základě stejného darwinovského schématu, které na ni následně aplikuje. Ačkoliv Dawkins tvrdí, že „[z]a náboženstvími stejně jako za uměleckými školami a směry pravděpodobně stojí, alespoň do jisté míry, inteligentní designér“,<sup>149</sup> memetická „teorie“ náboženství vychází ze základního předpokladu, že podrobnou formu každého náboženství převážně tvarovala mimovolná evoluce.<sup>150</sup> Jeho „memetická teorie náboženství“ je založena na centrální pozici přírodního výběru, protože hrál zásadní roli pro genezi lidského mozku - „pozadí memetického výběru“: „Vzhledem k tomuto pozadí mám pocit, že určitý memetický přírodní výběr dokáže poměrně přijatelně dopodrobna vysvětlit evoluci konkrétních náboženství.“<sup>151</sup>

Vzhledem k tomu, že si Dawkins představuje lidskou mysl jako komplex memů a její vývoj jako memetickou replikaci a mimovolnou mutaci, nepřipouští přirozeně, že by náboženské fenomény mohly mít nějaký význam samy o sobě.<sup>152</sup> Memetika je proto vhodným intelektuálním nástrojem pro důkaz iluzornosti náboženství a víry, protože je redukuje na virus, produkt infekce memy.<sup>153</sup> Otázkou zůstává, zda se v tomto pojetí nedostává na stejnou úroveň také lidská kultura a společnost jako taková, a čím jiným se pak stává lidská morálka, než geneticko-memetickým kódem. Při své důsledné aplikaci memetika podle Neubauera dokonce vyvrací sama sebe, neboť i sama teorie sobeckých memů je potom pouhým memem, který se ukázal jako úspěšnější v současném

<sup>147</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 175.

<sup>148</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 227

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 230.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 229.

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 229.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 445.

<sup>153</sup> A. McGrath, *Dawkinsov Boh*, s. 139.

vědeckém klimatu.<sup>154</sup> S ohledem na memetickou „teorii“ náboženství však především můžeme říct, že se jedná o pojetí, které vychází z předpokladu v humanitních vědách nepotvrzeného darwinovského schématu kulturní evoluce a metodologicky chybného užívání přírodovědných analogií, což ho staví mimo rámec vědy.<sup>155</sup>

### 2.3 Boží blud aneb „proč Bůh téměř jistě neexistuje“

Dawkinsova kniha *Boží blud*, která se stala bestsellerem roku 2006, byla zároveň zásadním zlomem v jeho práci. Ačkoliv se s protináboženskými postoji můžeme setkat již v *Sobeckém genu* i v duchu celého Dawkinsova publikačního portfolia, teprve v *Božím bludu* Dawkins zřejmě nashromáždil dostatečné množství myšlenek a emocí, které ho přiměly podniknout proti náboženství otevřený útok a pokusit se definitivně přesvědčit své čtenáře, že Bůh je pouhým bludem, a to bludem značně zhoubným.<sup>156</sup> Ačkoliv se v knize v zásadě věnuje pouze monoteistickým tradicím (respektive evangelikální formě křesťanství), neodmítá konkrétní náboženství či náboženské formy, nýbrž odsuzuje náboženství jako takové. Sečtější český čtenář si jistě povšimne, že kniha je v zásadě koncipována jako agitace pro novou podobu „vědeckého“ ateismu, a tomuto žánru je plně poplatný způsob argumentace. Křesťanství (či obecně „náboženství“) zastupuje obyčejný věřící, který přejímá názory své komunity a duchovních, je náchylný k sektářskému vidění světa a znepokojivé otázky o pravdivosti církevních tezí nechává ležet ladem. Ateistickým hrdinou je naproti tomu bystrý vědec, který kriticky hledá odpovědi na palčivé problémy trápící lidský rod.<sup>157</sup>

Než přejdeme k analýze „vyvrácení boha“, ujasněme si, jakou definicí „boha“ Dawkins vlastně disponuje. Z knihy plyne, že bohem Dawkins chápe „nadpřirozeného stvořitele, kterého je vhodné uctívat“.<sup>158</sup> Pod pojmem „Bůh“ s velkým „B“ pak shrnuje

---

<sup>154</sup> Z. Neubauer, *O počátcích, cestě a znamení časů*, Praha: Malvern, 2007, s. 294.

<sup>155</sup> K tématu vědeckosti Dawkinsova pojetí náboženství z pohledu metodologie religionistiky viz kap. 4.1 Dawkinsova kritika v metodologické perspektivě.

<sup>156</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 51.

Základem pro knihu byl dvoudílný televizní dokument *Kořen všeho zla? (The Root of All Evil?)*, jímž Dawkins v britské televizní stanici Channel Four provázel v lednu 2006.

<sup>157</sup> F. Jaroš, „Křížácké tažení nových ateistů“ [online], *Lidové noviny*, 2010 [2010-01-23], URL: <[http://www.lidovky.cz/krizacke-tazeni-novych-ateistu-d3o-/ln\\_noviny.asp?c=A100123\\_000094\\_ln\\_noviny\\_sko&klic=235113&mes=100123\\_0](http://www.lidovky.cz/krizacke-tazeni-novych-ateistu-d3o-/ln_noviny.asp?c=A100123_000094_ln_noviny_sko&klic=235113&mes=100123_0)>.

<sup>158</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 33.

všechna božstva, ať již monoteistická či polyteistická.<sup>159</sup> Tato konceptualizace je však podřízena intencím knihy: „Nehodlám napadnout žádnou konkrétní verzi boha nebo bohů. Já napadám boha, všechny bohy, cokoli nadpřirozeného, kdykoli a kdekoli to bylo nebo bude vymyšleno.“<sup>160</sup> Nám zde nyní nepůjde o zachycení veškerých argumentů Dawkinsovy knihy *Boží blud*, ale zaměříme se na analýzu ústřední teze knihy, podle níž „Bůh téměř jistě neexistuje“.<sup>161</sup>

Dawkins se v otázce existence Boha hlásí k „dočasnému agnosticizmu v praxi“ (Temporary Agnosticism in Practice), což znamená, že Boží existenci nebo neexistenci považuje za vědecký fakt o vesmíru, který je možná dočasně nepřístupný svému praktickému vědeckému ověření, v principu však vědě přístupný je. Dawkins tedy přiznává, že existenci Boha nemůžeme *zatím* dokázat ani vyvrátit, odmítá však, že je tato existence stejně pravděpodobná jako neexistence.<sup>162</sup> Podobně jako již téměř o tři dekády dřív J. L. Mackie na základě „zvážení pravděpodobností“ odmítá „hypotézu Boží existence“,<sup>163</sup> neboť dochází k závěru, že „[p]ečlivě rozvinutý argument založený na nepravděpodobnosti se totiž blíží jistotě, že Bůh neexistuje.“<sup>164</sup> „Náhoda ani design problém statistické nepravděpodobnosti neřeší, protože první vysvětlení je problémem samotným, zatímco druhé vede k nekonečnému regresu. Skutečným řešením je pouze přírodní výběr. Je to jediné proveditelné řešení, které kdy bylo navrženo.“<sup>165</sup>

Chceme-li této myšlenkové cestě Dawkinsovy knihy porozumět, je třeba ji chápat na pozadí ducha jeho celoživotní práce a vsadit ji tak do konkrétního filosofického rámce. Základním Dawkinsovým předpokladem je samozřejmě platnost koncepce sobeckého genu, kterou v knize také stručně vysvětluje<sup>166</sup> a vyvozuje z ní závěry ve smyslu analogických jevů v kultuře, tedy oblasti lidských memů.<sup>167</sup> Hlavním

---

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 55.

Pojem Bůh s velkým „B“ tak budeme v této práci užívat pouze tam, kde půjde o Dawkinsovu parafrázi nebo citaci.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 56-57.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 69-71.

<sup>163</sup> J. A. Corlett, „Dawkins' Godless Delusion“ [ProQuest online], *International Journal for Philosophy of Religion*, 2009, vol. 65, no. 3, s. 137.

<sup>164</sup> R. Dawkins, cit. dílo, s. 134.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 143.

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 242.

<sup>167</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 76.



východiskem mu je i zde již zmíněný univerzální evolucionisticko-naturalistický přístup. Ten má pro jeho kritiku teze o Boží existenci dva hlavní důsledky.

Důležitým předpokladem veškeré Dawkinsovy práce je filosofický názor, že věda je jediným nástrojem skutečného a pravdivého poznání světa. Tím pochopitelně redukuje skutečnost na jedinou epistémé. Na tomto základě pak logicky tvrdí, že otázka Boží existence neleží v principu a navždy mimo dosah vědy<sup>168</sup> a je vědeckou hypotézou o vesmíru, kterou je třeba analyzovat stejně skepticky jako každou jinou.<sup>169</sup> „Přítomnost či nepřítomnost jakési kreativní superinteligence je jednoznačně vědecký problém, třebaže v praxi ho nelze - alespoň prozatím - vyřešit. Stejně je to s pravdivostí či nepravdivostí každého příběhu o zázraku, s jehož pomocí se náboženství snaží ohromovat davy věřících.“<sup>170</sup>

Za druhé, jestliže dle hierarchického redukcionismu vysvětlujeme složitější jednodušším, předpokládáme také, že složitější zákonitě vždy z jednoduššího vzniká a nikoliv opačně. Proto Dawkins v *Božím bludu* hájí názor, že „jakákoli tvůrčí inteligence, dostatečně složitá na to, aby mohla cokoli projektovat, může vzniknout pouze jako konečný produkt dostatečně dlouhého procesu postupné evoluce“.<sup>171</sup> Univerzalizovaný darwinismus proto z principu vylučuje design<sup>172</sup> i designéra. Skutečnost živého světa a jeho evoluce je poznatelná pouze darwinisticky, neboť ten má biologicky hmotnou podstatu. Vidíme tedy, že Dawkins má ohledně existence boha jasno již z principu svých materialistických východisek: „Neexistuje nic nadpřirozeného, žádná „životní síla“, jež by konkurovala přírodním zákonům.“<sup>173</sup>

## 2.4 Náboženství jako „vedlejší produkt“

Než se dostaneme k analýze Dawkinsova přístupu k náboženství, položíme si otázku, co „náboženstvím“ vlastně myslí. Dawkins ve své práci *Boží blud* náboženství

---

<sup>168</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 94.

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 80.

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 51.

Pro Dawkinse je tento argument principiálním vyvrácením možnosti Boží existence, neboť vychází z filosoficko-náboženského předpokladu, podle něhož „stvořitel musel být složitější než jeho stvoření“.

Více o náboženských předpokladech a důsledcích Dawkinsovy práce viz kap. 4.2 a 4.3.

<sup>172</sup> R. Dawkins, cit. dílo, s. 136.

<sup>173</sup> R. Dawkins, *Slepý hodinář*, Praha: Paseka, 2002, s. 25.

chápe v podstatě jako víru v nadpřirozené bohy a jejich uctívání. Rozlišuje však mezi náboženstvím a „panteistickou úctou“, kterou projevoval např. Albert Einstein<sup>174</sup> a která podle něho, na rozdíl od náboženství, není klamné povahy.<sup>175</sup> Bůh má být totiž pro panteisty pouhou metaforou či poetickým synonymem vesmírných zákonů.<sup>176</sup> Panteismus je proto vlastně příkrášlený ateismus.<sup>177</sup>

S abrahamovskými náboženstvími tedy nakládá bez rozdílu, většinou má však na mysli křesťanství (respektive jeho americkou evangelikální formu), což však již na konkrétních místech knihy většinou nijak výslovně nespecifikuje. Náboženstvími jako buddhismus nebo konfucianismus se Dawkins nezabývá, protože je považuje spíše za etické systémy či filosofie života.<sup>178</sup> Jeho práce s jednotlivými náboženskými výroky a pramennými texty pak vychází z jejich zcela doslovných interpretací, na základě nichž pak hodnotí a soudí celé tradice.<sup>179</sup>

Zamyslíme-li se nad otázkami, jež si Dawkins v *Božím bludu* klade, a které se týkají především původu, evolučního vývoje a přetrvávajících „prvotních forem náboženství“, dojdeme k závěru, že se jedná o otázky inherentně spojené s evolucionismem.<sup>180</sup> Aplikace darwinistické evoluční teorie na oblast náboženství pak ústí do sociobiologické interpretace, která vysvětluje vzdálené příčiny mnoha případů dnešního lidského chování zvýšením reprodukčního úspěchu v tehdejších podmínkách prostředí.<sup>181</sup> To je typický Dawkinsův přístup, který můžeme vidět například v pokusu o vysvětlení náboženství jakožto vedlejšího produktu něčeho jiného, evolučně výhodného.<sup>182</sup> Dawkins tedy vysvětluje původ a vývoj náboženství na základě přírodního výběru jako svět přírody, což podpírá argumentem, že se v případě přírody i

---

<sup>174</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 35.

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>176</sup> K takovému Bohu se však prý Richard Dawkins v knize *Boží blud* nevztahuje. Tamtéž, s. 40.

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 57-58.

<sup>179</sup> Uvedme zde zřejmě nejcitovanější a zároveň nejúsměvnější Dawkinsovu doslovnou interpretaci Starého zákona: „Bůh ze Starého zákona je patrně ta nejprotivnější postava v celé beletrii: žárlí, a ještě je na to pyšný; je to malicherný, nespravedlivý, nemilosrdný tvor posedlý ovládním ostatních; pomstychtivý, krvežíznivý našeptávač etnických čistek; je to rozmarňný, nenávisťný tyran se zálibou v misogynii, homofobii, rasismu, infanticidě, genocidě, filicidě\*, šíření chorob, megalomanství a sadomasochismu. Ti z nás, kteří se o něm učí od dětství, mohou mít ke všem těmto hrůzám sníženou citlivost.“ Tamtéž, s. 50.

<sup>180</sup> F. Whaling, „A Brief History of the Study of Religion“ [online], *Diskus*, 2006, vol. 7, URL: <<http://www.basr.ac.uk/diskus/diskus7/whaling.htm>>.

<sup>181</sup> H. Holcomb, J. Byron, „Sociobiology“ [online], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010 [cit. 2011-04-28], URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/sociobiology/>>.

<sup>182</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, s. 75.

náboženství jedná o univerzální jevy.<sup>183</sup> A protože ve světě přírody z hlediska darwinismu „triumfuje bezohledný utilitarismus“, přežívají i v oblasti náboženství pouze takové představy a formy chování, které mají význam (tedy jsou užitečné) pro jeho přežití či reprodukci. I zde se tedy musí ptát po „výhodě náboženství“, jíž zvyšuje své šance na přežití.<sup>184</sup> Otázka „proč jsou lidé náchylní podlehnout kouzlu náboženství“ je pro něj tedy totožná s otázkou „jaký tlak přírodního výběru ho upřednostnil“. Takový darwinistický pohled na náboženství nepočítající s lidskou svobodou pak přirozeně neumožňuje než předpokládat, že „podlehnout kouzlu náboženství“ rovná se „otevřít se zneužívání ze strany duchovních, politiků a králů“.<sup>185</sup>

Tím se nyní dostáváme k zásadní tezi *Božího bludu* o původu náboženství, kdy se Dawkins v duchu darwinismu kloní k názoru, že „[jev náboženství] není pro přežití podstatný přímo, ale je to vedlejší produkt něčeho jiného, co pro přežití význam má“.<sup>186</sup> Na základě evoluční psychologie pak Dawkins spekuluje o původní evoluční výhodě, která mohla náhodně vést ke vzniku náboženství: „Náboženské chování je možná nepovedený, nešťastný vedlejší produkt nějakého fundamentálního psychologického sklonu, který je nebo byl za jiných okolností užitečný.“<sup>187</sup> Tímto sklonem je podle Dawkinse „užitečná naprogramovatelnost dětského mozku“, důvěřivá dětská poslušnost vůči starším, která má sama o sobě hodnotu pro lidské přežití.<sup>188</sup> Vznik náboženství může být podle Dawkinse také důsledkem selhání jinak užitečných vrozených sklonů lidského mozku k dualismu a teleologii.<sup>189</sup>

Vrozený dualismus a vrozená teleologie nás za vhodných podmínek predisponují k náboženství, stejně jako reakce na světelný kompas predisponuje můry k nechtěné „sebevraždě“. Vrozený dualismus nás připravuje k tomu, abychom spíše věřili na „duši“, která obývá naše tělo, než aby byla jeho nedílnou součástí. [...] Dětská teleologie nás na náboženství připravuje ještě zřetelněji. Má-li všechno svůj účel, či účel to je? Samozřejmě že boží.<sup>190</sup>

---

<sup>183</sup> „Ačkoli známé kultury celého světa se v podrobnostech odlišují, v žádné z nich nechybí ta či ona verze časově náročných, nákladných a nepřátelství vyvolávajících rituálů, nerealistických, kontraproduktivních náboženských preludů.“ R. Dawkins, *Boží blud*, s. 190.

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 186-190.

<sup>185</sup> Tamtéž, s. 193.

<sup>186</sup> Tamtéž, s. 197.

V ohledu vysvětlení vzniku náboženství jako „vedlejšího produktu“ byl Dawkins zřejmě ovlivněn knihou kognitivního religionisty Pascala Boyera *Výklad náboženství* [Religion Explained] z roku 2001, na níž se v *Božím bludu* odkazuje. Tamtéž, s. 56.

<sup>187</sup> Tamtéž, s. 199.

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 202.

<sup>189</sup> Jako další predispozice k náboženství umožňující jeho vznik a šíření Dawkins zmiňuje „sklon zamilovávat se“ (*Boží blud*, s. 211-213) či „potřebu imaginárního kamaráda“ (*Boží blud*, s. 374-378).

<sup>190</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 207.

Závěr, že náboženství je vedlejším produktem jiných evolučně výhodných psychických sklonů, zde hraje zásadní roli. Z logiky Dawkinsova evolucionismu totiž plyne, že „skutečné“ je pouze „evolučně zdatné“ (the fittest). To, co samo o sobě nevykazuje zdatnost, je tedy pro společnost nežádoucí a je třeba to odstranit a nahradit (vědou).

Je-li náboženské jednání srovnatelné s nutkavým, přírodou determinovaným jednáním zvířat, pak můžeme podobně nahlédnout i na náboženskou víru, jenž náboženské jednání podle Dawkinse zakládá. Tímto způsobem Dawkins dospívá k pojetí víry jako „slepé důvěry“. Náboženská víra je pro Dawkinse slepá důvěra nepodložená důkazy a dokonce odpírající důkazům.<sup>191</sup> To je podle McGratha zároveň základní postoj, který determinuje každý aspekt jeho přístupu k náboženství a věřícím.<sup>192</sup> Víra podle Dawkinse ze své podstaty odrazuje od otázek,<sup>193</sup> nevyžaduje žádné vysvětlení a nepřipouští žádný argument,<sup>194</sup> je vlastně druhem duševní choroby či zbraní.<sup>195</sup> Je však zřejmé, jak tvrdí McGrath, že Dawkinsova definice víry se samozřejmě neshoduje s křesťanskou, neboť definuje věřící v Boha jako ty, kteří ztratili kontakt s realitou – a jsou tak v bludu.<sup>196</sup> Pokusíme-li se pak Dawkinsovo pojetí víry shrnout, můžeme říci, že víra má dvě základní charakteristiky: za prvé je infantilní, je to určité dětské stadium lidstva, které má nyní společnost překonat; a za druhé je iracionální, protože není založena na vědeckém způsobu poznání, na „faktech“.

Jelikož pak Dawkins vychází z předpokladu nedělitelnosti víry a náboženství, dospívá přirozeně na základě své konceptualizace víry k přesvědčení, že zdrojem extremismu a terorismu není například psychická deprivace či politické zájmy, nýbrž

---

<sup>191</sup> „Another member of the religious meme complex is called faith. It means blind trust, in the absence of evidence, even in the teeth of evidence.“ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 198.

<sup>192</sup> A. McGrath, *Dawkinsov Boh*, s. 97.

<sup>193</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 337.

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 339.

<sup>195</sup> „Náboženská víra si zaslouží v análech válečné terminologie kapitulu stejného rozsahu jako luk, válečný oř, tank či vodíková puma.“ R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 294.

Čtyři dny po útocích na World Trade Center v New Yorku publikoval na britských stránkách serveru Guardian článek, ve kterém z příčiny tohoto utrpení viní náboženství. Mimo jiné tu píše: „Naplnit svět náboženstvím nebo náboženstvími abrahamovitého typu, to je totéž jako rozházet po ulicích nabitě zbraně. Nebuďte překvapeni, jestliže jich někdo použije.“ R. Dawkins, „Religion's misguided missiles“ [online], *Guardian.co.uk*, 2001 [cit. 2008-03-30], URL: <<http://www.guardian.co.uk/world/2001/sep/15/september11.politicsphilosophyandsociety1>>.

<sup>196</sup> A. McGrath - J. C. McGrath, *The Dawkins Delusion?*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2007, s. 1.

náboženství jako takové.<sup>197</sup> I umírněné a vlídné náboženství pak proto podle něho přispívá k vytváření klimatu, v němž přirozeně bují extremismus.<sup>198</sup> Vínu tedy nese náboženství jako takové, neboť „[u]čnění „umírněného“ náboženství, třebaže nikoli extremistického samo o sobě, je otevřenou výzvou k extremismu“.<sup>199</sup> Náboženství má absolutistické tendence, je kolektivním šílenstvím,<sup>200</sup> zdrojem zla ve světě,<sup>201</sup> a proto je žádoucí zřít se principu automatické úcty vůči náboženské víře.<sup>202</sup> Zbavení víry a všeobecně náboženství respektu je jedním z hlavních cílů, o něž Dawkins svou kritikou usiluje. Ti, kteří „věří ve víru“ - nejsou věřící, ale víru respektují<sup>203</sup> - nejsou proto u Dawkinse kritizováni méně než samotní věřící. Navzdory tomu nicméně Dawkins tvrdí, že by Bible měla být součástí našeho vzdělání, a to 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.<sup>204</sup>

## 2.5 Motivy a cíle kritiky

Při analýze motivů a cílů Dawkinsovy kritiky náboženství je třeba si nejprve uvědomit, že vychází z jednoznačně ateistického přesvědčení, jehož podrobnější kontextuální analýze se budeme věnovat v kapitole 3.4.1. Základní motivy a s nimi spojené cíle této kritiky je možno schematizovat do čtyř základních bodů.

(1) Za prvé Dawkins vychází z názoru, že náboženská víra má v dnešní společnosti jakési jedinečné, výhradní postavení a stojí tak mimo veškerou kritiku.<sup>205</sup>

Politik se ve sněmovně může jedovatě navázat do protivníka, a dokonce za svou výbojnost sklídí potlesk. Když ale realisticky uvažující kritik náboženství uplatní argumenty, které by v jiném kontextu zněly pouze přímočaře či otevřeně, tady najednou půjde o „křiklounství“.<sup>206</sup>

---

<sup>197</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 336-337.

<sup>198</sup> Tamtéž, s. 334.

<sup>199</sup> Tamtéž, s. 335-337.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 315.

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 335-337.

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>204</sup> Tamtéž, s. 370.

Dawkins se sám nazývá „kulturním křesťanem“. „Dawkins: I'm a Cultural Christian" [online], *BBC News*, 2007 [cit. 2011-05-30], URL: <[http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/politics/7136682.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/7136682.stm)>.

<sup>205</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 14.

<sup>206</sup> Tamtéž, s. 15.

Můžeme tedy říci, že hlavním cílem Dawkinsovy tvrdé kritiky je odstranění jakéhosi „posvátného hávu“ náboženství poukázáním na jeho bytostně iracionální a vědě přímo odporující základ.

(2) S tím úzce souvisí Dawkinsův poukaz na zvrácenost posvátných náboženských pramenů (Bible, Korán) a tedy amorálnost náboženství související s automatickým předpokladem, že každé náboženství je založeno na nucení a nesvobodě jeho praktikujících.<sup>207</sup> Dawkins sice v *Sobeckém genu* tvrdí, že nechce, aby nám věda radila v morálních hodnotách,<sup>208</sup> ale zároveň by z místa zdroje morálky rád odstranil náboženství a očistil tak celou veřejnou sféru od jakéhokoliv vlivu náboženství, jeho institucí, pověr a dogmat.

(3) Dawkins je dále přesvědčen, že ateistům se v současné společnosti dostává diskriminace: „Ateisté dnes mají v Americe stejné postavení jako homosexuálové před padesáti lety.“<sup>209</sup> Jeho cílem je tedy tímto způsobem zvýšit sebevědomí ateistů. Ti se podle něho dosud museli skrývat, proto potřebují podporu, aby konečně začali vystupovat veřejně.<sup>210</sup>

(4) Ohledně samotných věřících Dawkins předpokládá, že mnozí lidé se upínají k náboženství nikoliv proto, že v něm nacházejí útěchu, nýbrž proto, že si neuvědomují, že vůbec mají možnost nevěřit.<sup>211</sup> Svou kritikou v knize *Boží blud* tedy chce podpořit ty, kteří chtějí náboženství odvrhnout, ale dosud si neuvědomili, že to je možné, nebo k tomu neměli odvalu. Dawkins sní o tom, že by těmto věřícím mohl „pomoci“: „Bude-li tato kniha působit tak, jak jsem zamýšlel, pak ji nábožensky smýšlející čtenáři, kteří ji začnou číst, odloží jako ateisté.“<sup>212</sup> V tomto smyslu je jednou z hlavní intencí knihy pokusit se ukázat, že i bez náboženství lze žít plnohodnotný, mravný a šťastný život.<sup>213</sup>

S ateismem je to podle Dawkinse stejné jako s hnutím za práva homosexuálů: „čím více lidí veřejně vystoupí, tím snáz se k nim ostatní připojí. A možná že po překročení kritického množství dojde i k řetězové reakci.“<sup>214</sup> Smysl Dawkinsovy knihy

---

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 79.

<sup>208</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 15.

K tomuto ne zcela evidentnímu závěru více viz kap. 5.3 Vztah vědy a náboženství jako filosofický problém.

<sup>209</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 26.

<sup>210</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>212</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 28.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 26.

je zde tedy explicitně vyjádřen - je jím ateizace společnosti a implicitně také propagace jisté evolucionistické formy „vědeckého“ ateismu, která ovšem s vědeckým přístupem nemá nic společného.

## 2.6 Shrnutí

Pokusme se nyní krátce shrnout pohled na člověka a náboženství, kterému jsme věnovali pozornost v této kapitole. Základním východiskem Dawkinsovy konceptualizace náboženství je univerzální evolucionisticko-naturalistický přístup, pro nějž je podstata veškerého živého světa biologicky materiální. Tento předpoklad potom tvoří základ pro naturalistickou interpretaci náboženství, neboť člověku přisuzuje v zásadě ontologický status zvířete. Náboženské jednání je proto srovnatelné s nutkavým, přírodou determinovaným jednáním zvířat, a zároveň vychází z iluzorních představ utvářených pouze neurální aktivitou mozku. V memetické „teorii“ náboženství pak již darwinismus zřetelně hraje roli spíše určitého světónázoru, univerzálního interpretačního rámce než vědecké teorie. To se projevuje jak v předpokladech, tak v otázkách, které si klade. Stejně jako v přírodě, i v oblasti náboženství má triumfovát bezohledný utilitarismus a proto mají přežít pouze takové formy chování, které jsou užitečné pro jeho přežití či reprodukci. K vysvětlení náboženství jako „vedlejšího produktu něčeho jiného“ tak Dawkins dospívá na základě darwinovské otázky po „výhodě náboženství“ zvyšující jeho šance na přežití.<sup>215</sup>

---

<sup>215</sup> Tamtéž, s. 186-190.

### **3. DAWKINSOVA KRITIKA NÁBOŽENSTVÍ VE SPOLEČENSKÉM KONTEXTU**

Dosud jsme vysvětlovali Dawkinsovu kritiku náboženství převážně na podkladu jeho filosoficko-vědeckých východisek. V této kapitole uvedeme jeho kritiku do odpovídajícího historicko-spoločenského rámce, což nám umožní lépe pochopit metastrukturu Dawkinsova myšlení. Důležitým referenčním rámcem nám zde bude téma Dawkinsova ateismu, které analyzujeme krátce historicky v souvislosti s fenoménem tzv. marxisticko-leninského vědeckého ateismu, a dále vložíme do kontextu současného fenoménu tzv. nového ateismu. Budeme se také věnovat Dawkinsovým aktivitám na poli propagace ateismu včetně reakcí ze strany křesťanství a v poslední podkapitole si načrtneme českou diskuzi nad *Božím bludem*.

#### **3.1 Kritika náboženství a fenomén ateismu**

Předzvěstí přicházející první velké vlny kritiky náboženství jako takového byl v Evropě vznik novověké vědy. Ačkoliv její čelní představitelé jako Descartes či Newton s Bohem počítali a dokonce ho zahrnovali do svých teoretických konstruktů, silící empirický a racionální přístup ke skutečnosti á la Baconovo „natahování přírody na skřípec“ podpořil osvícenské přesvědčení, že víra a náboženství mají být rozumu podřízeny. Osvícenství bylo pak věkem rozkolu mezi „rozumem a vírou“, což bylo umožněno odloučením filosofie a přírodních věd od teologie.<sup>216</sup> Důsledkem byla vzrůstající vlna deismu a výjimečně i ateismu,<sup>217</sup> spojená s kritikou náboženství. Osvícenští myslitelé jako Jean Jacques Rousseau či François Marie Voltaire chtěli náboženství uchopovat racionálně. Nové koncepty občanské svobody a rovnosti, demokracie, pokroku a lidských práv tak zároveň vedly k odmítání autority církve a dogmatu jako iracionálních, protirozumových a omezujících prvků.

V 19. století se studia náboženství ujali historikové, kteří na rozdíl od osvícenství v iracionální složce náboženství viděli podmínku jeho přetrvání, a nikoliv

<sup>216</sup> T. Bubík, *České bádání o náboženství ve 20. století*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 18-19.

<sup>217</sup> „Moderní vzdělanec, neměl-li odvahy být atheistou, byl pravidlem deistou.“ E. Rádl, *Dějiny filosofie II*, Praha: Votobia, 1999, s. 149.



důvod zániku. To bylo dáno z velké části tím, že se z náboženství v evropské intelektuální sféře stal spíše předmět studia než kritiky jako v 18. století.<sup>218</sup> Zásadní vliv na interpretaci náboženství a rozvoj ateismu pak měly dobové racionalistické vysvětlující teorie, jimiž byl pozitivismus a evolucionismus.<sup>219</sup> Evolucionismus jakožto „učení nazírající na vše z hlediska postupného vývoje“<sup>220</sup> tak vedl k předpokladu, že „náboženství je prvním stadiem lidského myšlení, jeho historickou formou“.<sup>221</sup> Vzhledem k tomu, že náboženské teze nejsou vědecky zdůvodnitelné, považoval je pozitivismus zase za překonaný produkt lidské fantazie. Předpokládalo se tak, že „[n]áboženství je pozůstatek primitivního, předvědeckého období lidského vývoje, který je už nyní překonán mezi vzdělanci a časem bude zcela překonán a odstraněn v celém lidstvu“.<sup>222</sup> Spojnicí těchto dvou teoretických předpokladů moderní vědy, pozitivismu a evolucionismu, bylo tedy chápání náboženství jako určitého reliktu minulosti, který bude brzy překonán vyšší formou poznání - vědou.<sup>223</sup>

Výsledkem těchto východisek ve vědě doby zvláště konce 19. a první poloviny 20. století byly redukcionistické interpretace náboženství, které se ho pokoušely převést na jediný interpretační rámec. Připomeňme zde alespoň Marxovo pojetí náboženství jakožto „výrazu sociálního odcizení“ či Freudovo chápání náboženství jako „projekce sublimované sexuality“ a podobně. Tyto nové pohledy na fenomén náboženství, vyrůstající z pozitivistického ladění intelektuálů, tak potom stály za růstem protináboženských nálad, tlakem na sekularizaci společnosti a šířením skeptických a ateistických názorů.<sup>224</sup> Za jednoho z nejvýznamnějších kritiků náboženství inklinujících k ateismu můžeme ve 20. století označit anglického filosofa Bertranda Russella, který je zároveň pravděpodobně nejcitovanější osobou celého *Božího bludu*.<sup>225</sup>

---

<sup>218</sup> T. Bubík, *České bádání o náboženství ve 20. století*, s. 20.

<sup>219</sup> Tamtéž.

<sup>220</sup> P. Dvořáček (red.), *Nový akademický slovník cizích slov*, Praha: Academia, 2005, s. 222.

<sup>221</sup> T. Bubík, cit. dílo, s. 20.

<sup>222</sup> J. Heller, M. Mrázek, *Nástin religionistiky*, Praha: Kalich, 1988, s. 18.

<sup>223</sup> Tamtéž.

<sup>224</sup> Typickým představitelem těchto tendencí bylo u nás za první republiky hnutí Volná myšlenka.

<sup>225</sup> Bertrand Russell své názory na křesťanství vyjádřil v mnoha dílech, tím nejznámějším byla však zřejmě esej *Proč nejsem křesťanem (Why I Am Not a Christian)* z roku 1927. Russell v něm kritizuje různé argumenty Boží existence, náboženskou morálku, církev jako „brzdu pokroku“ i koncept Boha jako takový. Ten je podle něho odvozen ze starověkého orientálního despotismu, což zřetelně souvisí s jeho základní tezí, že náboženství je založeno na strachu. Protože Russell vycházel z logického atomismu přiznávajícího skutečnost pouze smyslovým datům, podobně jako Dawkins stavěl na předpokladu, že jedině přírodní věda je pravým zdrojem poznávání a našeho vědění o světě. Přes zbabělý strach náboženství, prostřednictvím něhož bylo lidstvo ovládáno po tolik generací, nám proto může pomoci se

Význam pojmu ateismus dnes interpretujeme jako „teoretické popření jakékoli transcendece a praktické odmítnutí náboženství v jeho teistické i neteistické podobě“.<sup>226</sup> Podle Dawkinse ateista předpokládá, že „[l]idské myšlenky a emoce se vynořují z nesmírně složitých propojení hmotných entit uvnitř mozku“, a ateistou je tak v tomto filozoficky naturalistickém smyslu „člověk, který věří, že mimo přírodní, hmotný svět nic jiného neexistuje [...]“.<sup>227</sup> Dawkinsův druh ateismu zde můžeme zároveň bez pochyb označit za ateismus „vědecký“ či „scientistický“, neboť se v duchu marxisticko-leninského vědeckého ateismu<sup>228</sup> (dále jen MLVA) odkazuje na poznatky moderních přírodních věd. Věda je pro Dawkinse stejně jako pro filosofy MLVA de facto negací náboženství, proto je „[s] vědou a rozvojem vědeckého poznání“, jak tvrdí jeden z nejvýznamnějších ideologů vědeckého ateismu 70. let Jiří Loukotka, „nerozlučně spjat ateismus jako uvědomělé odmítání existence nadpřirozených sil (bohů)“.<sup>229</sup>

Závěrem tedy můžeme konstatovat, že v přístupu k náboženství u Dawkinse a MLVA můžeme v pozadí sledovat analogickou konvergenci racionalistických systémů pozitivismu a evolucionismu ústících do očekávání, že náboženství bude jakožto určitý relikv minulé, zastaralý způsob myšlení brzy překonáno vyšší formou poznání - vědou - která „má odpovědi na všechny otázky, které si lidstvo vždy kladlo“.<sup>230</sup> Svým vyhroceným racionalistickým charakterem tak oba pohledy tematicky i metodicky kotví v přístupu ovlivněném procesem konstituce novověké vědy, který byl vlastní evropské intelektuální tradici období moderny. To se nepopíratelně projevuje především ve společném přesvědčení, že věda a náboženství jsou v souboji na život a na smrt,

---

dostat pouze věda. Dawkins sám přiznává, že byl v šestnácti letech inspirován Russellovou esejí *What I Believe*, kterou si přečetl ve školní knihovně. To se pak ukazuje i na skutečnosti, že Russell je zřejmě nejcitovanější osobností Božího bludu a o jeho vlivu na Dawkinse tedy nelze pochybovat. Největší prostor v knize věnuje diskuzi s Russellovou příměrou „čajové konvice“, na níž se Russell pokusil dokázat, že důkazní břemeno existence čehokoliv leží na tom, kdo ji tvrdí. Dawkins si na základě tohoto argumentu pak vytváří prostor pro svou hlavní tezi: Existence Boha nebo čehokoliv představitelného je nevyvratitelná, ovšem nikoliv stejně pravděpodobná.

<sup>226</sup> I. Štampach, *Na nových stezkách ducha*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 55.

<sup>227</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009, s. 34.

<sup>228</sup> Marxisticko-leninský vědecký ateismus se u nás pěstoval zvláště v době 70. a 80. let. Pojem „marxismus“ zde odkazuje na Marxovu filozofii, zvláště tzv. dialektický a historický materialismus, který V. I. Lenin rozvíjel a de facto prosazoval jako základní kámen ideologie komunistické strany nejen v Rusku, ale i ve zbytku zemí, kde komunisté převzali moc. P. Horák - T. Bubík, *Obraz katolicismu v českém vědeckém ateismu mezi léty 1970 a 1989* [bakalářská práce], Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011, s. 13.

<sup>229</sup> J. Loukotka, *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*, Praha: Horizont, 1979, s. 11.

<sup>230</sup> Tamtéž, s. 47.

z něhož vystoupí vítězně pouze jeden z nich.<sup>231</sup> „Vědecký“ ateismus proto není teoretickým východiskem i metodologickým základem pouze marxismu-leninismu,<sup>232</sup> nýbrž i dawkinsovského evolucionistického scientismu. Dawkins se na žádném místě *Božího bludu* k MLVA nevyjadřuje, proto ani není zcela zřejmé, zda si uvedené až zarážející podobnosti obou koncepcí uvědomuje, či zda dokonce z MLVA částečně nečerpá. Jisté ovšem je, že jeho ateismus není MLVA zcela ekvivalentní, neboť na rozdíl od MLVA není založen na sociálním, ale spíše na přírodovědném učení neodarwinismu. Dawkinsův ateismus je tedy do jisté míry ateismem darwinistickým, což se projevuje i na formě jeho negace náboženství, založené spíše na evoluční psychologii než historicko-společenské kritice MLVA.

### 3.2 „Nový ateismus“

Téma nového ateismu a jeho vztahu k náboženství se pokusíme představit na pozadí dnešního fenoménu skepticismu. Pojem skepticismus (z řeckého slova skeptomai/pochybují) definujeme jako „nedůvěřivé smýšlení, nedůvěřivost, pochybovačnost“.<sup>233</sup> Ačkoliv v poněkud jiném smyslu blížícím se agnosticismu narazíme na skeptický přístup ke skutečnosti již v antickém Řecku, můžeme říci, že novověký skepticismus ve zmíněném významu stál při zrodu novověké karteziánské epistemologie a filosofie.<sup>234</sup> Moderní, tzv. „nový skepticismus“, chápaný ve smyslu kritického racionalismu, byl institucionálně zorganizován v roce 1976 v USA jako „Výbor pro vědecké zkoumání paranormálních tvrzení“ (Committee for the Scientific Investigation of the Claims of the Paranormal - CSICOP) zvláště z iniciativy filosofa Paula Kurtze. Cílem této organizace, která byla v roce 2007 přejmenována na „Výbor pro skeptické zkoumání“ (Committee for Skeptical Inquiry), je „propagovat vědecký výzkum, kritické bádání a užívání rozumu při zkoumání kontroverzních a neobvyklých tvrzení“.<sup>235</sup> Náboženství jako takové (respektive jeho tvrzení, která nemohou být

---

<sup>231</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 309-315.

<sup>232</sup> J. Loukotka, „K otázce předmětu a metody vědeckého ateismu“, *Ateismus*, 1980, vol. 8, no. 2, s. 122.

<sup>233</sup> P. Dvořáček (red.), *Nový akademický slovník cizích slov*, Praha: Academia, 2005, s. 732.

<sup>234</sup> R. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 848.

<sup>235</sup> „The Committee for Skeptical Inquiry“ [online], *CSI*, 2011 [2011-05-29], URL: <<http://www.csicop.org>>.

empiricky zkoumána) je ovšem stranou zájmu Výboru, protože vychází z teorie dvou nepřekrývajících se magisterií (Non-Overlapping Magisteria – NOMA)<sup>236</sup> vědy a náboženství Stephena J. Goulda. Ta chápe vědu a náboženství jako dvě kompatibilní sféry, přičemž věda se zabývá materiálním, reálným světem, a náboženství světem duchovním. Zakladatel nového skepticismu Paul Kurtz však přesto předpokládá, že pravda je jen jediná - ta vědecká, přičemž náboženství přisuzuje pouze oblast estetickou a existenciální (nikoliv morální).<sup>237</sup>

Vyhraněný postoj vůči náboženské víře a organizacím naopak v současnosti zaujímá tzv. sekulární humanismus. Největším oficiálním reprezentantem tohoto postoje je zřejmě americká organizace Rada pro sekulární humanismus (Council for Secular Humanism), propagující nenáboženské postoje a humanistickou etiku, a paradoxně založená též Paulem Kurtzem. Sekulární humanismus je v tomto pojetí vlastně formou vědeckého naturalismu, který se zakládá na konsekvencialistické etice, a nechce být proto vymezen čistě negativně jako a-teismus či a-agnosticismus.<sup>238</sup> Podle definice Britské humanistické organizace (British Humanist Association), jejímž viceprezidentem je Dawkins, jsou humanisté „ateisté a agnostici, kteří dávají světu smysl skrze rozum, zkušenost a sdílené lidské hodnoty“.<sup>239</sup>

Tím se dostáváme k novému významnému fenoménu dneška, který je na kritice náboženství přímo založen - k tzv. „novému ateismu“.<sup>240</sup> Nový ateismus je spojován převážně s šesticí knih, které byly publikovány mezi léty 2004 až 2007. První ze série novodobých amerických bestsellerů útočících proti náboženství je bezpochyby *Konec víry (The End of Faith)*<sup>241</sup> Sama Harrise z roku 2004, po němž následovala další

---

<sup>236</sup> Více ke konceptu NOMA viz kap. 5.3 Vztah vědy a náboženství jako filosofický problém.

<sup>237</sup> P. Kurtz, „Jsou věda a náboženství kompatibilní?“ [online], *Zpravodaj Sisyfos*, 2002, vol. 8, no. 2, s. 9-11.

<sup>238</sup> „What Is Secular Humanism?“ [online], *Council for Secular Humanism* [cit. 2011-05-30], URL: <[http://www.secularhumanism.org/index.php?section=main&page=what\\_is](http://www.secularhumanism.org/index.php?section=main&page=what_is)>.

Zde je vhodné zmínit také americkou iniciativu „The-Brights.net“ podporovanou Richardem Dawkinsem a Danielem Dennettem, která usiluje o přejmenování ateistů na „Brights“ (chytří). (Daniel Dennett přitom navrhuje označovat vyznavače náboženství jako „Supers“.) „Bright“ je osoba, jejíž pohled na svět je neodvislý od nadpřirozených a mystických elementů. Mravnost a chování „brighta“ jsou založeny na naturalistickém pohledu na svět.“ R. Dawkins, „The Future Looks Bright“ [online], *The Guardian*, 2003 [cit. 2011-05-30], URL: <<http://www.guardian.co.uk/books/2003/jun/21/society.richarddawkins>>.

<sup>239</sup> „Who We Are“ [online], *The British Humanist Association* [cit. 2011-05-30], URL: <<http://www.humanism.org.uk/home>>.

<sup>240</sup> Pojem "nový ateismus" použil poprvé ve smyslu, v němž ho užíváme i my, zřejmě Gary Wolf v článku „The Church of the Non-Believers“ [online], *Wired*, 2006 [cit. 2011-05-30], URL: <<http://www.wired.com/wired/archive/14.11/atheism.html>>.

<sup>241</sup> S. Harris, *The End of Faith*. NYC: W. W. Norton, 2004.

Harrisova kniha *Dopis křesťanskému národu (Letter to a Christian Nation)*<sup>242</sup> a Dawkinsův *Boží blud (The God Delusion)*<sup>243</sup>. Ještě v témže roce vyšla kniha filosofa Daniela Dennetta *Jak prolomit prokletí (Breaking the Spell)*<sup>244</sup> a v roce 2007 pak přicházejí díla *Bůh: Neúspěšná hypotéza (God: The Failed Hypothesis)*<sup>245</sup> od Victora J. Stengera a *Bůh není velký (God is not Great)*<sup>246</sup> od Christophera Hitchensa.<sup>247</sup> K hlavním představitelům nového ateismu bývá také někdy řazena pouze čtveřice Harris-Dawkins-Dennet-Hitchens, které se přezdívá „čtyři jezdci“ v narážce na „čtyři jezdce apokalypsy“ ze Zjevení sv. Jana.<sup>248</sup>

Podle Internet Encyclopedia of Philosophy tito tzv. noví ateisté sdílí několik základních předpokladů týkajících se náboženství, které dohromady utvářejí teoretický rámec nového ateismu. Tento rámec můžeme rozdělit na tři základní komponenty - metafyzický, epistemologický a etický. V metafyzické či lépe řečeno ontologické oblasti vychází z přesvědčení, že neexistuje žádná nadpřirozená ani božská skutečnost; ve sféře epistemologické je jejich společným tvrzením, že víra je iracionální a náboženství nepředstavuje poznání; a konečně morální komponentou nového ateismu je tvrzení, že existuje univerzální a objektivní sekulární morální norma. Toto poslední tvrzení týkající se morálky odlišuje podle Taylora nový ateismus od jiných historických forem ateismu, jež sdíleli například Nietzsche či Sartre, a hraje klíčovou roli v jejich argumentaci proti morálce náboženství.<sup>249</sup> Všechny tři komponenty můžeme pak shrnout do jednotného sdíleného východiska, podle něhož by „náboženství nemělo být jednoduše tolerováno, ale mělo by se mu čelit, kritizovat ho a obnažovat racionálními

---

<sup>242</sup> S. Harris, *Letter to a Christian Nation*, (s.l.): Vintage Books, 2007.

<sup>243</sup> R. Dawkins, *The God Delusion*, London: Transworld Publishers, 2007.

<sup>244</sup> D. Dennett, *Breaking the Spell*, New York: Penguin Books, 2007.

<sup>245</sup> V. J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis*, New York: Prometheus Books, 2007.

<sup>246</sup> Ch. Hitchens, *God Is Not Great*, NYC: Hachette Book Group, 2007.

<sup>247</sup> V. J. Stenger, *The New Atheism*, New York: Prometheus Books, 2009, s. 11-13.

Victor Stenger vydal v roce 2009 tuto knihu, která z pozice insidera shrnuje hlavní myšlenky hnutí nového ateismu. Jejich přehledné shrnutí je možno shlédnout v pdf prezentaci na této adrese: <<http://www.colorado.edu/philosophy/vstenger/Battle/NewAth.pdf>>.

<sup>248</sup> T. Hříbek, „Nový ateismus a jeho kritici“ [online], *Socialistický kruh* [cit. 2011-06-25], URL: <[http://www.sok.bz/index.php?option=com\\_content&task=view&id=360&Itemid=28](http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=360&Itemid=28)>.

<sup>249</sup> J. E. Taylor, „The New Atheists“ [online], *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2010 [cit. 2011-05-30], URL: <<http://www.iep.utm.edu/n-atheis/#H3>>.

argumenty, kdekoliv se objeví jeho vliv“.<sup>250</sup> Nový ateismus je proto zcela otevřeným útokem na samé základy náboženství, respektive monoteismu.<sup>251</sup>

Do širšího sdíleného rámce pětice Harris-Dawkins-Dennett-Hitchens-Stenger pak patří „vědecká“, respektive scientistická perspektiva světa uznávající pouze vědecké poznání a přirozeně odmítající Gouldovo pojetí dvou nepřekrývajících se magisterií náboženství a vědy. Scientismus a ateismu hrají u nového ateismu podobně jako u MLVA roli nerozlučných přátel, která spočívá ve sdíleném materialistickém přesvědčení a negaci náboženství.

Z hlubší analýzy nového ateismu také plyne konkrétní vědecké paradigma, na němž je jeho scientistická kritika náboženství založena - neodarwinismus. Tato pozice je samozřejmě nejzřetelnější u Dawkinse, který o sobě tvrdí, že ho k ateismu dovedlo pochopení evoluce,<sup>252</sup> pročež je pro něj ateismus bez darwinismu v podstatě nemyslitelný: „Před Darwinem mohl být sice ateismus logicky obhájitelný, ale až Darwin umožnil, aby byl člověk intelektuálně spokojeným ateistou.“<sup>253</sup> Podle Ruse totiž podstata Dawkinsova „darwinovského ateismu“ spočívá v myšlence přírodního výběru, která řeší věčný křesťanský problém zla ve světě, jež interpretuje jako nutný a nezáměrný vedlejší produkt slepých evolučních sil.<sup>254</sup> McGrath tak tvrdí, že kořeny Dawkinsova ateismu spočívají ve víře v bezvýhradnou explanační sílu darwinismu, která však nevychází z logiky věci, nýbrž z osobních existenciálních a morálních postojů.<sup>255</sup> Vědecká teorie evoluce (a u Dawkinse potom konkrétně jeho teorie sobeckého genu) tedy v podpoře ateistické kritiky náboženství hraje důležitou roli. To můžeme vidět obzvlášť dobře například na memetické „teorii“ náboženství apod.

---

<sup>250</sup> S. Hooper, „The rise of the 'New Atheists'“ [online], *CNN World*, 2006 [cit. 2011-05-30], URL: <[http://articles.cnn.com/2006-11-08/world/atheism.feature\\_1\\_new-atheists-new-atheism-religion?\\_s=PM:WORLD](http://articles.cnn.com/2006-11-08/world/atheism.feature_1_new-atheists-new-atheism-religion?_s=PM:WORLD)>.

<sup>251</sup> Většina nových ateistů podle Stengera nemá při své kritice náboženství na mysli učení Buddha, Lao'ce či Konfucia, které podle něho v opozici k nadpřirozeným náboženstvím představují "přirozenou cestu", průvodce pomáhajícího jedincům vyrovnat se s problémy života a smrti. V. J. Stenger, *The New Atheism*, New York: Prometheus Books. 2009, s. 201-224.

<sup>252</sup> R. Dawkins - L. Sheahan, „The Problem with God: Interview with Richard Dawkins“ [online], *Beliefnet.com*, 2005 [cit. 2011-05-30], URL: <<http://www.beliefnet.com/News/Science-Religion/2005/11/The-Problem-With-God-Interview-With-Richard-Dawkins.aspx?p=2>>.

<sup>253</sup> R. Dawkins, *Slepy hodinar*, Praha: Paseka, 2002, s. 20.

Sám Darwin však ateistou v žádném případě nebyl, byl naopak klasickým exemplářem viktoriána, který sdílel všechna mínění své doby právě až na jednorázové stvoření živých organismů a člověka v konečné podobě (na stvoření nějaké prapůvodní živé formy, která se pak mohla dál vyvíjet darwinovským způsobem, ovšem věřil i on). S. Komárek, „Darwin a teologie“, *Vesmír*, 2009, no. 7, URL: <[http://www.rozhlas.cz/leonardo/veda/\\_zprava/letni-dvojcislo-vesmiru--598426](http://www.rozhlas.cz/leonardo/veda/_zprava/letni-dvojcislo-vesmiru--598426)>.

<sup>254</sup> M. Ruse, *The Evolution Wars*, New York: Grey House Publishing, 2008, s. 138-145.

<sup>255</sup> A. McGrath, *Dawkinsov Boh*, Bratislava: Kalligram, 2008, s. 22.

Z této teoretické analýzy východisek tzv. nového ateismu tedy mimo jiné plyne, že se jedná o formu ateismu úzce spojenou s vědou a jejím pojetím, což ústí v určitý ateismus „vědecký“, nikoliv nepodobný marxisticko-leninskému vědeckému ateismu, jímž jsme se zabývali v předchozí podkapitole. Pro Dawkinse je ateismus jedinou možností pro vážného, progresivního a myslícího člověka, kterým je samozřejmě ideál vědce. Kriticky myslící vědec nehlásí se k ateismu je buď zbabělý, nebo není důsledným vědcem v pravém smyslu. Podle Dawkinse je proto naprostá většina vědců ateisty,<sup>256</sup> neboť „ateismus téměř vždycky vypovídá o zdravém, nezávislém myšlení a vlastně o zdravém myšlení jako takovém“.<sup>257</sup>

Takové pojetí vědy navázané na ateistické přesvědčení se v současnosti těší zřejmě i určité společenské podpoře. Té samozřejmě při své přednáškové, publikační a jiné propagační činnosti využívá i Dawkins. Od roku 1995 do roku 2008 byl například profesorem Charlese Simonyiho<sup>258</sup> pro popularizaci vědy na veřejnosti na Oxford University a od roku 2001 je členem Královské vědecké společnosti (Royal Society).

Svou „popularizaci vědy“, některými nazývanou přímo jako „ateistické tažení“,<sup>259</sup> Dawkins započal s největší vehemencí současně s vydáním *Božího bludu* a založením Nadace Richarda Dawkinse pro rozum a vědu (Richard Dawkins Foundation for Reason and Science - RDFRS) v roce 2006. Deklarovaným cílem této neziskové organizace je „podporovat vědecké vzdělání, kritické myšlení a pochopení přirozeného světa založené na důkazech s úmyslem překonávat náboženský fundamentalismus, pověřčivost, netoleranci a lidské utrpení“.<sup>260</sup> Nadace Richarda Dawkinse na sebe upozornila v roce 2007 spuštěním The Out Campaign<sup>261</sup>, jejímž cílem bylo podpořit ateisty na celém světě v jejich veřejné deklaraci svého postoje, aby se jako v případě hnutí za práva homosexuálů zvýšilo všeobecné vědomí o počtu ateistů a tím se zároveň změnil negativní obraz ateismu ve společnosti.<sup>262</sup> Součástí této kampaně je například prodej oblečení a různých doplňků s červeným „A“ jako „atheist“ v Dawkinsově internetovém obchodě. Dosavadním vyvrcholením Out Campaign byla zřejmě Atheist

---

<sup>256</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 123-124.

<sup>257</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>258</sup> Charles Simonyi je bývalý vývojář Microsoftu a zakladatel Intentional Software Corporation.

<sup>259</sup> F. Jaroš, „Křížácké tažení nových ateistů“.

<sup>260</sup> „Mission Statement for Both Charities“ [online], *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science* [cit. 2011-06-01], URL: <<http://richarddawkins.net/pages/mission>>.

<sup>261</sup> *The Out Campaign* [online], URL: <<http://outcampaign.org>>.

<sup>262</sup> R. Dawkins, „The Out Campaign“ [online], *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science* [cit. 2011-06-01], URL: <<http://richarddawkins.net/articles/1471>>.

Bus Campaign v roce 2009, která za spolupráce Nadace Richarda Dawkinse a Britské humanistické organizace zajistila reklamy na londýnských autobusech. Jeden z nejznámějších reklamních sloganů této kampaně byl tento: „Bůh pravděpodobně neexistuje. Tak se přestaň strachovat a užívej si život.“<sup>263</sup> Zatím zřejmě posledním velkým Dawkinsovým projektem týkajícím se propagace ateismu je cíl založit „ateistickou svobodnou školu“.<sup>264</sup>

Můžeme říci, že v novém ateismu se setkáváme s „moderním“ fenoménem, který sice zasahuje převážně intelektuální vrstvy, jeho aktuální rozsah a budoucí vývoj je však těžké odhadnout. Bylo by nad rámec této práce zabývat se touto záležitostí podrobněji. Je však možné konstatovat, že zdánlivá „novost“ této formy ateismu spočívá pouze v jeho silně objektivistické epistemologii a jednoznačně evolucionistickém založení. Vehemenci argumentace a společenskou aktivitu těchto autorů tak můžeme podle Hoopera převážně chápat jako reakci na určitý „náboženský revival“ v současné západní společnosti a zejména v USA,<sup>265</sup> který ohrožuje výsadní pozici tradiční vědy ve společnosti. V tomto smyslu tak nový ateismu svým způsobem vlastně navazuje na tzv. antikultovní hnutí 70. a 80. let, které však cíl své kritiky otevřeně rozšiřuje na všechna tři monoteistická náboženství.

### 3.3 Nový konflikt vědy a náboženství?

Z postmoderní perspektivy současnosti založené na pluralismu a demokracii by se mohlo zdát, že vztah vědy a náboženství už není konkurenční a že již mezi nimi došlo k vzájemnému vymezení polí působnosti. Dawkinsův „bojový pokřik“ proti náboženství nám tak v Evropě dnes připomíná spíše popisovaný vědecký ateismus marxisticko-leninského typu. Ačkoliv však například americká vlivná lobby na „obranu

---

<sup>263</sup> „There’s probably no God. Now stop worrying and enjoy your life.“ „Home“, *The Atheist Bus Campaign* [cit. 2011-06-01], URL: <<http://www.atheistbus.org.uk>>.

Aktuální kampaň je tzv. Census Campaign, jejímž cílem je přesvědčit britské občany, aby u sčítání lidu v roce 2011 zaškrtnli kolonku “No Religion”. Sloganem kampaně je “pokud nevyznáváš náboženství, proboha řekni to” (“if you’re not religious, for god’s sake say so”).

<sup>264</sup> Martin Beckford, „Richard Dawkins interested in setting up 'atheist free school“ [online], *The Telegraph*, 2010 [cit. 2011-05-30], URL: <<http://www.telegraph.co.uk/news/religion/7849563/Richard-Dawkins-interested-in-setting-up-atheist-free-school.html>>.

<sup>265</sup> Simon Hooper, „The Rise of the 'New Atheists“ [online], *CNN World*, 2006 [cit. 2011-05-30], URL: <[http://articles.cnn.com/2006-11-08/world/atheism.feature\\_1\\_new-atheists-new-atheism-religion?\\_s=PM:WORLD](http://articles.cnn.com/2006-11-08/world/atheism.feature_1_new-atheists-new-atheism-religion?_s=PM:WORLD)>.



evoluce ve vzdělávání“ Národní centrum pro výuku vědy (National Center for Science Education) propaguje koncept NOMA, kreacionistická kontroverze spojená s představením teorie inteligentního designu (ID) na veřejných školách v Americe dosud pokračuje zřejmě s nezmenšenou silou.<sup>266</sup>

Jak jsme však mohli vidět v předcházející podkapitole, nový ateismus koncept dvou nepřekrývajících se magisterií explicitně odmítá, neboť oblast náboženství nepovažuje za právoplatné magisterium. Předpokládá, že násilí a netolerance jsou skryty v podstatě náboženství, a proto není žádoucí k němu být tolerantní (respektive je to iracionální).<sup>267</sup> Jeho útok se tak týká náboženství jako takového, čehokoliv „nadpřirozeného“, nepotvrzeného vědou, nebo souvisejícího s náboženskými činiteli a institucemi. Dawkins a Christopher Hitchens například v dubnu roku 2010 požádali britskou justici, aby vydala zatykač na papeže Benedikta XVI. při jeho plánované zářijové návštěvě Británie, protože měl podle nich krýt zločiny proti lidskosti.<sup>268</sup> Když se tak nestalo, účastnil se Dawkins v září petice zveřejněné v deníku The Guardian, která protestovala proti papežově návštěvě.<sup>269</sup>

Publikační a jiné veřejné aktivity nových ateistů samozřejmě nezůstaly bez kritické odezvy. Můžeme zde mluvit o velkém počtu autorů, jejichž knižní odpovědi kritice náboženství se také staly součástí populární intelektuálně-společenské literatury a dotvořily tak svou opozici nutný dialektický rámec pro nový konflikt vědy a náboženství. Do tohoto rámce tak můžeme počítat především knihy britského teologa a molekulárního biofyzika Alistera McGratha *Dawkinsův Bůh (Dawkins' God)*<sup>270</sup> a *Dawkinsův blud (The Dawkins Delusion?)*<sup>271</sup>, *Bůh a nový ateismus (God and the New Atheism)*<sup>272</sup> od amerického katolického teologa Johna Haughta, *Proč bůh téměř jistě existuje (Why There Almost Certainly Is a God)*<sup>273</sup> od britského anglikánského teologa

---

<sup>266</sup> A. Gefter, “New legal threat to teaching evolution in the US” [online], *New Scientist*, 2008 [cit. 2011-06-01], URL: <[http://www.newscientist.com/article/mg19926643.300?DCMP=ILC-rhts&nsref=ts1\\_head\\_New%20legal%20threat%20to%20school%20science%20in%20the%20US](http://www.newscientist.com/article/mg19926643.300?DCMP=ILC-rhts&nsref=ts1_head_New%20legal%20threat%20to%20school%20science%20in%20the%20US)>.

<sup>267</sup> S. Harris, *The End of Faith*. NYC: W. W. Norton, 2004, s. 13-15.

<sup>268</sup> „Turínské plátno chce vidět 1,5 miliónu lidí“, *Právo*, 2010, s. 11.

Případ se týká kauzy údajného zamlčování znásilňování dětí knězi katolické církve, na němž se měl podílet i Vatikán. Kauza hýbala světovými médii i katolickou církví v roce 2010.

<sup>269</sup> „Harsh Judgments on the Pope and Religion“ [online], *The Guardian*, 2010 [cit. 2011-05-30], URL: <<http://www.guardian.co.uk/world/2010/sep/15/harsh-judgments-on-pope-religion>>.

<sup>270</sup> A. McGrath, *Dawkins' God*, (s.l.): Wiley-Blackwell, 2004.

<sup>271</sup> A. McGrath - J. McGrath, *The Dawkins Delusion?*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2007.

<sup>272</sup> J. F. Haught, *God and the New Atheism*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

<sup>273</sup> K. Ward, *Why There Almost Certainly Is a God*, (s.l.): Lion Hudson Plc, 2008.

Keitha Warda a knihu *Iracionální ateista (The Irrational Atheist)*<sup>274</sup> od amerického počítačového programátora Theodorea Bealeho píšícího pod pseudonymem Vox Day.

Co je skutečnou povahou tohoto staronového konfliktu? Podle Dawkinse a chicagského genetika Jerryho Coynea „to není jen boj evoluce proti kreacionismu. [...] Je to *skutečná* válka mezi racionalismem a pověřčivostí. Věda je jedinou formou racionalismu, zatímco náboženství je nejběžnější formou pověřčivosti.“<sup>275</sup> Přirozený závěr, proti němuž se zmíněné reakce na kritiku vymezují, že proti sobě stojí čistě racionalistická věda a zcela iracionální náboženská víra, pak samozřejmě připomíná intelektuální stav Evropy zhruba před třemi stoletími.<sup>276</sup> Přestože však debaty mezi oběma tábory probíhají,<sup>277</sup> nejedná se o dialog, v němž by jedna ze stran byla ochotna ze svých základní ontologických či epistemologických stanovisek ustoupit. To samozřejmě poukazuje na čistě filosoficko-náboženský rozměr celé debaty.

### 3.4 Situace v českém prostředí

Na rozdíl od prostředí Spojených států, kde „spor o Darwina“ zvláště ve školském systému zuří s nezmenšenou silou, v kulturní atmosféře České republiky jako by se zdálo, že zde o spor mezi náboženstvím a vědou není mezi intelektuály přílišný zájem. Do vydání Dawkinsovy knihy *Boží blud*, a zvláště pak jejího českého překladu v roce 2009, u nás příležitostně plnily stránky Literárních novin či Respektu mediálně vděčné debaty převážně na téma kreacionismus a inteligentní design.<sup>278</sup> Na české poměry je až překvapivé, jak silnou odezvu zde Dawkins svým dílem způsobil a rozehrál tak nové kolo nekonečného sporu mezi „vědou a vírou“. Není možné zde analyzovat celé množství novinových článků a reakcí na internetových blozích, českou publikaci Dawkinsovy knihy však můžeme jednoznačně spojit s živou mediální debatou na téma ateismus a křesťanství, která proběhla v roce 2010 na stránkách Lidových novin

---

<sup>274</sup> V. Day, *The Irrational Atheist*, Chicago: Independent Publishers Group, 2008.

<sup>275</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009. s. 90.

<sup>276</sup> V. Umlauf, „Bloudění gnostika“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jirí Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 47.

<sup>277</sup> Na této internetové adrese je možné např. shlédnout více než hodinový rozhovor Richarda Dawkinse s Alisterem McGrathem: <<http://video.google.com/videoplay?docid=6474278760369344626#>>.

<sup>278</sup> Viz např. V. Hořejší - J. Vácha, „Je inteligentní plán jen pseudovědeckou teorií?“ [online], *Literární noviny*, 2006 [cit. 2011-06-18], URL: <[http://www.img.cas.cz/mi/VaclavHorejsi/clanky\\_novinove/27\\_Horejsi-Vacha\\_LtN.pdf](http://www.img.cas.cz/mi/VaclavHorejsi/clanky_novinove/27_Horejsi-Vacha_LtN.pdf)>.

a internetových blogů.<sup>279</sup> Publikování *Božího bludu* také nepřímo iniciovalo teologickou konferenci „K výzvě jménem „Boží blud““ na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, které se účastnili čeští judaisté a katoličtí teologové. Nikoliv překvapivě se při pohledu do sborníku z konference setkáme kromě věcné analýzy i s velmi příkrými a emocionálně zbarvenými hodnoceními, například že Dawkinsova kniha je „potenciálně genocidní, a proto společensky nebezpečná“,<sup>280</sup> či že Dawkinse „Boží mlýny semelou...“.<sup>281</sup>

Za nejrozsáhlejší aktuální diskuzi nad *Božím bludem* v českém prostředí můžeme považovat sborník *Dawkins pod mikroskopem*,<sup>282</sup> který vyšel v ediční řadě brněnského CDK Quaestiones quodlibetales v roce 2010. Ve sborníku se setkáme kromě příspěvků z hlediska filosofie a teologie i s hledisky přírodovědců (Jan Zrzavý, Jiří Vácha); autoři inklinující ke křesťanství zde ovšem převažují, což lze zřejmě vysvětlit křesťanským pozadím nakladatelství CDK. Nepochopitelná je však ve sborníku absence perspektivy čistě religionistické, což ovšem odpovídá zvláštnímu mlčení české i světové religionistiky k tématu „Božího bludu“ i fenoménu nového ateismu obecně.

Českou intelektuální veřejnost se zde podle postoje k Dawkinsově kritice náboženství pokusíme (při vědomí jistého zjednodušení) rozřadit do čtyř základních kategorií.

(1) Teologický postoj. Jedná se osobnosti, které Dawkinse kritizují ze zřejmých teologických pozic, tedy za předpokladu reálné existence boha. Sem můžeme zařadit většinu autorů sborníku *K výzvě jménem „Boží blud“* (Jiří Vogel, Eduard Krumpolc, Ctirad Pospíšil, Jan Štěpán) a také některé autory sborníku *Dawkins pod mikroskopem* (Pavel Javornický, Dan Drápal, Petr Kolář atd.).

(2) Postoj metodologického agnosticizmu. Tento postoj kritizuje Dawkinse převážně z hlediska filosofie a metodologie vědy, aniž by se vyjadřoval k otázce

---

<sup>279</sup> Zde je možné nalézt přehledné shrnutí části polemiky, které se účastnil především teolog Tomáš Halík a filosof Tomáš Hříbek. „Polemika Halík v. Hříbek“ [online], *Lucerna wikipedie*, 2010 [cit. 2011-06-18], URL: <<http://wikipedie.blogspot.com/2010/10/polemika-halik-v-hribek.html>>.

<sup>280</sup> C. V. Pospíšil, „Dawkinsův ateismus z hlediska katolické dogmatické teologie“, In: *K výzvě jménem „Boží blud“*, Ctirad V. Pospíšil (ed.), Praha: Pastorační středisko Praha, 2010, s. 26.

<sup>281</sup> J. Štěpán, „Boží blud“ z hlediska logiky“, In: *K výzvě jménem „Boží blud“*, Ctirad V. Pospíšil (ed.), Praha: Pastorační středisko Praha, 2010, s. 31.

<sup>282</sup> J. Hanuš - J. Vybíral (eds.), *Dawkins pod mikroskopem*, Brno: CDK, 2010.

existence či neexistence boha. Předmětem kritiky zde je zejména Dawkinsův scientismus, podle něhož mimo přírodní vědu neexistuje pravdivé poznání skutečnosti. Do této kategorie bychom mohli zařadit většinu filosofů biologie jako například Filipa Jaroše, Zdeňka Neubauera a Jiřího Váchu, a dále například molekulárního biologa Jana Zrzavého. Podle Zrzavého je třeba respektovat odlišná pole a přístupy vědy a náboženství. To Dawkins nedělá, neboť věda pro něho není jedním, nýbrž jediným z poznávacích systémů. Věda, respektive přírodní věda, je pro Dawkinse „konečným arbitrem pravdivosti všeho“, což Zrzavý považuje za nebezpečnou ideologizaci.<sup>283</sup> Tento přístup k Dawkinsově kritice náboženství v podstatě charakterizuje i způsob autorovy práce s tématem.

(3) Skeptický postoj. K této pozici je možné přiřadit zvláště Český klub skeptiků Sisyfos. Problematikou existence Boha, náboženské víry, náboženství a vztahem vědy a víry se zabývají američtí skeptici, nezaujímají však k náboženské víře a náboženským organizacím jednotný a vyhraněný postoj. Čeští skeptici se problematikou náboženství programově nezabývají a vyjadřují se k ní jen jednotlivci (Jiří Heřt, Jiří Grygar, Václav Hořejší, Věra Nosková aj.). Převažuje mezi nimi přesvědčení, že „jde o dvě nezávislé sféry, které mohou koexistovat“.<sup>284</sup> Ačkoliv tedy někteří z nich odmítají, že by náboženství bylo zdrojem morálky či poznání, většina stojí za oficiálním postojem klubu, podle něhož vědeckými argumenty nelze dokázat ani vyvrátit boží existenci, neboť „Darwinova teorie vylučuje Boha jen z řízení světa, ale problému stvoření světa se netýká“.<sup>285</sup> Zdrojem konfliktů mezi sférou náboženství a vědy potom je, když se jedna z nich snaží zasahovat do kompetencí sféry druhé. Podle Heřta „[k] takovým zásahům patří například už aktivita Dawkinse a jeho snaha dokázat neexistenci Boha

---

<sup>283</sup> J. Zrzavý, „Dawkins se nám zbláznil“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 117.

<sup>284</sup> J. Heřt, "Humanismus sekulární - Skeptický slovník" [online], *Sisyfos - Český klub skeptiků*, 2007 [cit. 2011-05-30], URL:

<<http://www.sisyfos.cz/index.php?id=slovník&act=zobrazit&idd=&pismo=&vyraz=1189078369&heslo=Humanismus%20sekulární%ED>>.

Podle imunologa a člena klubu Sisyfos Václava Hořejšího tak například „darwinovská biologická evoluce, ani idea „přirozeného“ vzniku života není v žádném rozporu s „rozumným“ náboženstvím moderní doby. V. Hořejší, emailová korespondence [2011-06-06].

<sup>285</sup> J. Heřt, emailová korespondence [2011-06-20].

Zde je však nutno podotknout, že názory astrofyzika a křesťana Jiřího Grygara, podle nichž „mezi vírou a vědou nemohou vznikat rozpory“ a „oba způsoby nazírání na svět nacházejí významné styčné body a vzájemně se podporují“, jsou v klubu Sisyfos pravděpodobně spíše v menšině. Cit. části viz J. Grygar, *O vědě a víře*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 25, 9.

(což je už z principu nemožné), respektive minimální pravděpodobnost jeho existence.<sup>286</sup>

Od Dawkinsova přístupu k náboženství se tak tento postoj liší v tom, že za „pseudovědu“, tedy přírodní vědě dostupnou sféru, považuje pouze „ezoteriku“, „paranormální tvrzení“, a nikoliv náboženství, respektive existenci boha jako takovou. To zdůvodňují tím, že náboženství má i pozitivní rysy, a „náboženské názory [na rozdíl od názorů vědeckých] jsou různé právě tak jako názory politické“ a nelze je tedy sjednotit.<sup>287</sup>

V postoji Sisyfa je ovšem znát jednoznačné nadřazení vědy, pokud jde o její poznávací možnosti, všem ostatním společenským sférám včetně náboženství. Věda má být v tomto pojetí jediným prostředkem pravdivého, objektivního (interpersonálního) poznání světa.<sup>288</sup> Podle Jiřího Heřta můžeme proto náboženskou víru, náboženství a všechny jeho projevy vědecky nejen analyzovat, nýbrž i hodnotit.<sup>289</sup> Tento přístup zřejmě velmi úzce souvisí s úzkou přírodovědnou definicí vědy jakožto „činnosti umožňující objektivní poznání [...] o hmotném světě“,<sup>290</sup> která je založena na předpokladu, že i náboženství, kultura a podobně je hmotnou skutečností či jejím výrazem.

(4) Ateistický postoj. Jedná se o postoj, který považuje Dawkinsovu kritiku za „v zásadě korektní“. Do této kategorie můžeme zařadit filosofy Vladimíra Havlíka, Tomáše Hříbka, Ivana Blechu či psychologa Petra Bakaláře. Ateistický postoj odmítá Gouldovo pojetí dvou nepřekrývajících se magisterií, neboť za skutečné považuje pouze magisterium vědy. Z tohoto pohledu pro něj proto náboženství představuje druh osobního psychického klamu. Ivan Blecha například postupuje touto myšlenkovou cestou: Jestliže nejsou bůh či transcendence objektivně vědecky vykazatelné, pak svou

---

<sup>286</sup> Podle Jiřího Heřta si ale musíme přiznat, že „zásahy z druhé strany do oblasti vědy jsou daleko častější a hrubší“. J. Heřt, „Věda a víra“, In: *Věda kontra iracionalita 5* [připravované vydání], s. 17.

<sup>287</sup> Tamtéž, s. 22.

Podle osobního stanoviska V. Hořejšího je například „projevem existence toho, čemu říkáme Bůh, právě „smysluplný“ řád světa“. V. Hořejší, emailová korespondence [2011-06-06].

<sup>288</sup> J. Heřt, emailová korespondence [2011-06-20].

S tímto názorem však na druhé straně například člen klubu Václav Hořejší, křesťansky orientovaný biolog, nesouhlasí. V. Hořejší, emailová korespondence [2011-06-28].

V rámci Českého klubu skeptiků Sisyfos a jeho příznivců proto narazíme v oblasti vztahu vědy a náboženství na zřejmé názorové neshody a paradoxy, zvláště srovnáme-li například názory V. Hořejšího a I. Blechy (viz dále) apod.

<sup>289</sup> J. Heřt, emailová korespondence [2011-06-06].

<sup>290</sup> Tamtéž, s. 7.

skutečností a vlivem nepřesahují individuálního jedince a musí být tedy striktně soukromou záležitostí.<sup>291</sup> Kniha Petra Bakaláře *Bůh jako psychický virus*<sup>292</sup> pak představuje u nás zatím zřejmě jedinou publikaci, která se pokouší systematickým způsobem a v Dawkinsově sociobiologickém duchu dokázat iluzornost náboženství. Podobně jako *Boží blud* však tato kniha s diskurzem vědy o náboženství - tedy s religionistikou - nemá samozřejmě nic společného. To působí paradoxně vzhledem k Bakalářově zdůrazňování vědy, která má jakožto „uzdravující vakcína“ nahradit psychický virus náboženství.

Jak jsme tedy mohli vidět v této podkapitole, Dawkins představuje reálnou výzvu pro mnohé české náboženské intelektuály, stejně jako vítanou podporu pro intelektuály ateistického a případně i skeptického zaměření. Emoce, které u nás Dawkinsova kniha vyvolává, jsou pochopitelné především s ohledem na vlastní dějinnou zkušenost s marxisticko-leninským vědeckým ateismem, který byl jasnou ukázkou ideologizace vědy ve spojení s protináboženskými pozicemi. Tato česká dějinná zkušenost proto svým způsobem ovlivňuje způsob recepce i kritiky, které se u nás Dawkinsovi dostává.

---

<sup>291</sup> I. Blecha, „Ke vztahu vědy a víry“ [online], *Sisyfos - český klub skeptiků*, 2010 [cit. 2011-06-18], URL: <<http://www.sysifos.cz/index.php?id=vypis&sec=1267191245>>. I. Blecha, emailová korespondence [2011-06-18]. Povšimněme si zde, že Blechův konfrontační článek byl publikován na webu klubu Sisyfos, ačkoliv dle našeho názoru vybočuje z výše zmíněného oficiálního stanoviska klubu.

<sup>292</sup> P. Bakalář, *Bůh jako psychický virus*, Beta Books: Praha, 2008. ISBN 978-80-87197-14-1.

## 4. RELIGIONISTICKÁ ANALÝZA DAWKINSOVY KRITIKY NÁBOŽENSTVÍ

V této kapitole se budeme věnovat analýze Dawkinsovy kritiky náboženství perspektivou religionistiky. V první podkapitole tak kriticky zhodnotíme Dawkinsovu práci z hlediska metodologie religionistiky, ve druhé se zaměříme na některá teologická východiska v pozadí Dawkinsových tezí a nakonec nahlédneme celé jeho pojetí vědy jako jistou formu náboženství. Ačkoliv se v této kapitole dotkneme některých hlubších otázek směřujících k tématu obecné teorie vědy a podstaty vědeckosti, podrobněji se jimi budeme zabývat až v poslední kapitole 5.

### **4.1 Dawkinsova kritika v metodologické perspektivě**

Již ve *Slepém hodináři* se můžeme dočíst, že „[n]eexistuje nic nadpřirozeného, žádná „životní síla“, jež by konkurovala přírodním zákonům“.<sup>293</sup> Vědecké studium náboženství tak pro Dawkinse stejně jako pro Daniela Dennetta<sup>294</sup> představuje analýzu tvrzení náboženské povahy prizmatem přírodních věd. Skutečnost, že takový přístup ke studiu náboženství nemá s vědeckostí nic do činění, si Dawkins neuvědomuje zřejmě z toho důvodu, že se buď s religionistikou a její metodologií dosud blížeji neseznámil, nebo je ve své práci záměrně ignoruje.<sup>295</sup>

Máme-li zde tedy nyní krátce shrnout religionistický přístup k náboženství,<sup>296</sup> postačí nám uvědomit si příslušnost religionistiky k humanitním vědám. Tématem humanitních věd je člověk, tématem religionistiky jakožto humanitní vědy je tedy přirozeně lidská religiozita a její projevy. Otázka pravdivosti náboženských, respektive teologických tezí včetně otázky po existenci boha (či bohů) tak leží nutně mimo její

<sup>293</sup> R. Dawkins, *Slepý hodinář*, Praha: Paseka, 2002, s. 25.

<sup>294</sup> D. Dennett - A. McGrath, „Breaking the Spell: Religion as a Global Phenomenon“ [online transkripce rozhovoru], *RS4*, 2006 [cit. 2011-05-09], s. 2.

<sup>295</sup> V *Božím bludu* se Dawkins odvolává pouze na tato tři „antropologicky erudovaná“ díla: *Zlatá ratolest* (Golden Bough) Jamese Frazera, *Výklad náboženství* (Religion Explained) Pascala Boyera a *Věříme v Bohy* (In Gods We Trust) Scotta Atrana. R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009, s. 56. Pascal Boyer a Scott Atran jsou kognitivní religionisté, kteří zastávají vědecko-ateistická stanoviska. Ve svých pracích se na Dawkinse také odkazují, nejčastěji s ohledem na memetiku. Více viz kap. 5.2 Dawkinsův ontologický naturalismus prizmatem filosofie religionistiky.

<sup>296</sup> Více viz např. B. Horyna, *Úvod do religionistiky*, Praha: Oikúmené, 1994.

vědecký diskurz, který je založen na neangažovaném a nenormativním postoji zvaném „metodologický agnosticismus“.<sup>297</sup> Ten na jedné straně vyžaduje empirickou ověřitelnost, která vyjadřuje zaměření vědy na skutečnost mimo zkoumajícího badatele, na druhé straně však uznává za legitimní a pravdivé i jiné způsoby poznávání světa ležící za metodologicky ohraničeným rámcem vědy. Takový přístup ze svých scientistických pozic Dawkins odmítá, neboť vnitřní svět člověka považuje pouze za činnost mozku, čímž zároveň zbavuje vědu hranic a podpírá ní svůj ateismus.<sup>298</sup> Nevědeckost takového Dawkinsova přístupu, který nazýváme „vědecký“ ateismus, pak dále spočívá v propojenosti jeho tvrzení s angažovaností a s aktivní propagací ateismu, což jeho dílo ideologizuje. Dawkinsova popularizace a propagace vědy odehrávající se v tomto duchu je proto založena na chybném pojetí vědeckosti.

Hlavní problém celé Dawkinsovy práce, který ji dále diskvalifikuje z vědeckého diskurzu, pak z pohledu religionistiky spočívá v tom, že jasně nedefinuje pojmy a směřuje roviny běžného a odborného jazyka. Za zásadní můžeme považovat například již jeho užívání pojmu náboženství, který obecně chápe jako víru v nadpřirozené bohy a jejich uctívání, avšak většinou popisuje na pozadí evangelikálního křesťanství.<sup>299</sup> To souvisí i s jeho základním předpokladem založeným intencí knihy, podle něhož nezávisí na tom, o jakém božstvu mluvíme.

Všeobecným problémem Dawkinsovy práce je tak všudypřítomná generalizace, kterou vyjadřuje svou velmi nízkou úroveň znalostí o konkrétních náboženských tradicích. Podle našeho názoru zde svou roli hraje samozřejmě opět jeho záměr, který nespočívá v poznání, ale cílené agitaci pro jisté společenské změny. Dawkinsovo hledisko je prvoplánově zaujaté, proto je možné se ptát, do jaké míry je jeho hlavní argumentační strategie spíše cílenou manipulací než racionálním uchopením tématu. Tato strategie totiž spočívá především v uvádění příkladů pro podporu svých generelních tezí, které ovšem nevykazují generelní znaky v rámci daného fenoménu. V naprosté většině případů tak Dawkins vybírá patologické, extrémní jevy a prezentuje je jako normální, čímž přirozeně posouvá diskurz a vzdává se objektivitě. Když se

---

<sup>297</sup> Více viz kap. 5.1 Filosofie a vědeckost vědy.

<sup>298</sup> Vycházejí-li kognitivní vědci jako např. Pascal Boyer z redukce lidského (náboženského) prožívání na neurální aktivitu mozku, vstupují tak v podstatě do oblastí mimo rámec religionistiky, neboť si tím nárokují možnost vědeckého důkazu skutečnosti (určitého) náboženství.

<sup>299</sup> Tato úzká definice náboženství navíc z tématu vylučuje celou řadu východních tradic a implicitních forem náboženství.



například pokouší popisovat náboženství na podkladě obecných patologických jevů, mocenských ambicí apod, vzdaluje se také podle Štampacha, aniž by si to uvědomoval, čistě tématu náboženství.<sup>300</sup>

Dawkinsův přístup k náboženství je vědecky diskvalifikován také kvůli svému univerzálnímu evolucionisticko-naturalistickému rámci, který vychází z předpokladu totožnosti základního mechanismu evoluce přírody i kultury, jímž má být přírodní výběr. To je ovšem zcela zásadní a vědecky nepotvrzený omyl. Naopak, mezi přirozenou a sociokulturní evolucí je dle názoru evolučních filosofů Šmajse a Kroba třeba rozlišovat, protože „sociokulturní evoluce, kterou se podařilo zažehnout teprve člověku, musí mít nutně jinou konstitutivní informaci, jiný průběh a jiné formy, než jaké má evoluce přirozená“.<sup>301</sup> Štampach uvádí, že člověka na rozdíl od zvířete není možné odvozovat čistě od vlivu jeho okolí, neboť je schopen jednat na základě individuálních cílů, jež si sám klade.<sup>302</sup> Vzhledem k tomuto podstatnému aspektu finality lidské kultury tedy nelze na evoluci lidské kultury jednoduše aplikovat darwinovské schéma.<sup>303</sup> To totiž, například v podobě memetiky, pracuje pouze s replikací, a nikoliv cíleným vznikem nových informací. Memetika chápající člověka jako pouhý objekt, zásobárnu memů, proto není schopna vysvětlit vznik nových kvalit, tvořivost kultury apod.

Dalším problémem Dawkinsovy memetické teorie náboženství je potom postulace jednotného mechanismu přírodního výběru. Memetika totiž předpokládá, že stejně jako v přírodě, i v oblasti náboženství triumfuje bezohledný utilitarismus, jehož důsledkem je přežívání pouze takových forem chování, které jsou užitečné pro přežití či reprodukci dané jednotky replikace (memu). Takový předpoklad potom nahlíží na náboženské jednání člověka jako na srovnatelné s nutkavým, přírodou determinovaným chováním zvířat a vede ke klasické darwinovské otázce po „výhodě náboženství“. Taková otázka ovšem neodpovídá povaze zkoumané oblasti, což je podle bootstrapové teorie vědecké justifikace Thomase Nicklese jeden z podstatných nároků vědeckosti

---

<sup>300</sup> I. Štampach, „Dawkins míří na náboženství, ale zasahuje jiný terč“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 152.

<sup>301</sup> J. Šmajš - J. Krob, *Evoluční ontologie*, Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 127.

<sup>302</sup> I. Štampach, „Specifikum metodologie humanitních věd na příkladu religionistiky“, In: *Náboženství a věda: Sborník Pantheon*, Tomáš Bubík - Aleš Prázný - Henryk Hoffmann (eds.), Pardubice: Univerzita Pardubice, 2006, s. 122-123.

<sup>303</sup> Tímto způsobem argumentuje také A. McGrath, *Dawkinsov Boh*, Bratislava: Kalligram, 2008, s. 141-143.

současné metodologie vědy.<sup>304</sup> S tím také úzce souvisí problematická skutečnost redukce náboženství na „jednotky selekce“, „náboženské memy“, což v podstatě podkopává základní axiom religionistiky jakožto vědecké disciplíny.<sup>305</sup> Z tohoto pohledu tedy vyplývá, že se Dawkins náboženství vlastně nevěnuje, respektive se zaměřuje pouze na jeden z jeho aspektů.

Závěrem tedy můžeme shrnout, že přístup Dawkinse k náboženství se vylučuje s přístupem vědeckým. To je dáno již podstatou jeho východiska ve „vědeckém“ ateismu, který instrumentalizuje proces poznání pro předem dané mimovědecké účely. Jeho cílem není porozumění náboženství, ale prvoplánovaný útok na vše související s náboženskou tematikou. Dawkinsova kritika náboženství je proto založena na obecných klišé (útlak žen v islámu), neodpovídajících konceptech (prezentace křesťanského Boha) a religionisticky zcela neprokázaných tezích (víra umírněného náboženství je výzvou k extremismu) a vychází tak podle našeho názoru zcela zjevně z jisté intelektuální nepoctivosti.

Dawkins zastává nepochybně scientistické pozice. Tvrdí o sobě například, že je milovníkem pravdy, který je „nedůvěřivý“ vůči pevně zakořeněným názorům nepodloženým důkazy.<sup>306</sup> Ve světle religionistické analýzy jeho tezí o náboženství můžeme říci, že „důkazem“ rozumí pravděpodobně důkaz přírodovědecký, neboť způsob jeho práce formálně ani obsahově kritéria humanitních věd téměř v ničem nesplňuje. Bez analýzy historického a současného společensko-intelektuálního kontextu, kterou jsme provedli v předchozí kapitole 3, bychom se proto mohli divit, jak mohla například kniha *Boží blud* (jejíž argumenty odpovídají sotva úrovni bakalářské práce), vyjít v prestižním nakladatelství Academia.

## 4.2 Teologické metastruktury diskurzu

Religionisticky erudovaného badatele při četbě *Božího bludu* zarazí, když hned v první kapitole Dawkins přebírá Weinbergovu definici Boha jakožto „nadpřirozeného

---

<sup>304</sup> Bootstrapovou teorii vědecké justifikace popisuje detailněji B. Fajkus, *Filosofie a metodologie vědy*, Praha: Academia, 2005, s. 166-175.

<sup>305</sup> D. Pals, „Reductionism and Belief“ [online], *The Journal of Religion*, 1986, Vol. 66, No. 1, s. 18-36, URL: <<http://www.jstor.org/stable/1562392>> .

<sup>306</sup> R. Dawkins, *A Devil's Chaplain*, Boston: Houghton Mifflin, 2003, s. 117.

stvořitele, kterého je vhodné uctívat“<sup>307</sup> a vzápětí pod abrahamovský pojem „Bůh“ s velkým „B“ shrnuje všechna monoteistická i polyteistická božstva.<sup>308</sup> Dawkinsovo pojetí náboženství tak zcela zřetelně vychází ze specifika křesťanství - jednak představou jednorázového stvoření v rámci lineárního pojetí času, a dále (a to především) svým založením v typicky západním vzorci metafyzicko-kosmologického dualismu. Tento vzorec představuje podle Kaufmana pro veškeré západní náboženské myšlení typické „rozdělení reality na „zemi“ a „nebe“ - tedy na oblast, která je nám dostupná v naší zkušenosti a skrze ní a zůstává do jisté míry pod naší kontrolou, a na oblast ležící mimo naši zkušenost a přímé poznání či ovládnutí.“<sup>309</sup> Tento metafyzicko-kosmologický dualismus se projevuje v Dawkinsově dualismu „přirozené“ a „nadpřirozené“, tedy přímo v jeho definici Boha a náboženství, předpokládající radikální ontologickou superioritu „in nature“ transcendentního světa nad světem imanentním.

Tento dualismus pak podle Salera pronikl i do pozitivisticky pojaté vědy<sup>310</sup> zastávané Dawkinsem, která sice odmítá transcendentní Boží oblast, avšak nahrazuje ji zásvětní objektivní realitou vykazující totožnou charakteristiku „pravé skutečnosti mimo oblast našeho vnímání“. I objektivní realita proto vykazuje znaky transcendence a stejně jako tradiční náboženské koncepty transcendence charakteristicky naplňuje funkci autority, neboť implikuje a vyjadřuje pojetí trvalé a poslední pravdy.<sup>311</sup> Takové pojetí objektivní pravdy navázané na představu univerzální reality má tedy svůj původ v křesťanské teologii a velmi ovlivnilo konstituci ideje novověké vědy jakožto „Božího transcendentního oka“, které rozlišuje a soudí zcela nezávisle a objektivně. Dawkins z tohoto novověkého subjekt-objektového paradigmatu vychází, čímž ovšem staví vědu a vědce (tedy sám sebe) do značně diskutabilní pozice.

Západní intelektuální tradice historicky založená v rámci teologie se charakteristicky chápe jako univerzalistická. To souvisí také s předpokladem, že svět je jednotný celek, jenž má svůj řád, který byl historicky založen na přesvědčení, že svět je dílo Boží, tedy dílo naprosto dokonalé, v němž vše má své místo, v němž se vše děje

---

<sup>307</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009. s. 33.

<sup>308</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>309</sup> G. Kaufman, *God the Problem*, Cambridge: Harvard University Press, 1972, s. 42.

<sup>310</sup> B. Saler, *Conceptualizing Religion*, New York: Berghahn Books, 1999, s. 51-52.

<sup>311</sup> Tamtéž, s. 53.

podle dokonalého promyšleného řádu.<sup>312</sup> Můžeme si zde proto položit také otázku po teologických zdrojích sekularizované představy možnosti jediného všezahrnujícího vysvětlení řádu světa, jímž má být darwinismus a jeho mechanismus přírodního výběru. S tím souvisí také darwinistické čistě diachronní pojetí evoluce a (genově determinované) dědičnosti, které podle Hodgen pravděpodobně vychází z referenčního rámce biblických genealogií.<sup>313</sup>

Dawkins tak svou konceptualizací náboženství vychází z tradičních vzorců křesťanské teologie a důrazem na racionalitu i způsobem argumentace (například v tvrzení, že „každý bůh, který by dokázal navrhnout vesmír či cokoli jiného, by musel být složitý a statisticky nepravděpodobný“)<sup>314</sup> zároveň navazuje na její scholastickou podobu. Tradiční západní hodnoty jako lidská práva, svoboda či demokracie, na základě nichž pak Dawkins náboženství kritizuje, mají samozřejmě v křesťanství svůj nezanedbatelný zdroj (to si však Dawkins zřejmě neuvědomuje). Dawkinsovy argumenty tak svým způsobem podporují určitou „ateologii“ relevantní pouze ve vztahu k fundamentalistickým formám křesťanství. Tato „ateologie“ se zřetelně utvářela v kontextu vymezení se vůči specifickému, převážně abrahamovskému pojetí Boha, a zůstává proto stejně tak západním projektem, srozumitelným pouze v západním myšlenkovém prostředí. Z tohoto pohledu je potom podle Corletta i filosoficky chybný Dawkinsův bezprostřední závěr, že odmítnutí idey „supernatural being“ ospravedlňuje ateismus.<sup>315</sup>

### 4.3 Věda jako „náboženství“

Český filosof vědy Filip Jaroš popisuje své vnímání současné evoluční biologie tímto způsobem:

Evoluční biologie se vnímavým pozorovatelům zvenčí jeví jako kázání. Kázání má přesvědčit nepřesvědčené, utvrdit přesvědčené a udržet nauku pohromadě. Evoluční teorie je vědeckým příběhem o vzniku života a člověka. Biologie je po druhé světové válce vůdčí vědeckou disciplínou a speciálně evoluční nauka přitahuje typ lidí, kteří by se v minulých časech věnovali

<sup>312</sup> P. Vopěnka, *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci*, Praha: Práh, 2000, s. 340.

<sup>313</sup> M. T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, kap. „From Hierarchy to History“, s. 433-477.

<sup>314</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 179.

<sup>315</sup> J. A. Corlett, „Dawkins' Godless Delusion“ [online], *International Journal for Philosophy of Religion*, 2009, vol. 65, no. 3, s. 126, ProQuest Religion.

teologii: celek světa a místo člověka v něm je tím nejvlastnějším problémem obou disciplín. Povahových podobností mezi příslušníky obou povolání existuje tolik (mj. vyvinuté abstraktní myšlení, ctění autorit, entusiasmus v šíření vlastního přesvědčení), že je s podivem, proč na sebe vzájemně tolik žárí.<sup>316</sup>

Cílem této podkapitoly bude zjistit, do jaké míry se u Jaroše jedná o oprávněná tvrzení a zda je legitimní chápat vědu pěstovanou Dawkinsem, na níž se při své kritice náboženství často odvolává, také jako jistou formu náboženství.

Základní apel Dawkinse i celého hnutí nového ateismu spočívá v tezi, že bychom se měli zbavit iracionálního náboženství a nahradit ho racionální vědou. Lidé vyznávající náboženství, pěstující astrologii apod. tím podle Dawkinse pouze naplňují základní potřeby lidské mysli - ovšem iluzorním způsobem. Tyto potřeby je třeba naplnit pochopením skutečného světa, pochopením toho, proč existujeme, odkud pocházíme, co je svět a „o čem to všechno je“. Tímto pochopením má na mysli samozřejmě pochopení (přírodo)vědecké. Vědecký racionalismus podle něho dosud nenaplnil vakuum neuspokojených lidských potřeb pouze proto, že nedostal možnost; jinak by se tak stalo.<sup>317</sup> „Jestliže po odchodu Boha zůstane nějaká mezera, různí lidé si ji zaplní různě.“ Dawkins o sobě říká, že sám tuto mezeru zaplňuje „pořádnou dávkou vědy, upřímnou a systematickou snahou objevit pravdu o skutečném světě“.<sup>318</sup> Toto správné vědecké pochopení velkoleposti skutečného světa tedy podle Dawkinse „dokáže naplnit podnětnou roli, kterou si historicky - a nedostatečně - uzurpovalo náboženství“; zároveň se však náboženstvím nikdy nestane.<sup>319</sup> Skutečně je tomu tak?

Vezměme zde v potaz Dawkinsovo přesvědčení, že „[z] doposud navržených řešení hlubokého problému naší existence přináší Darwin jediné přijatelné“.<sup>320</sup> Jak plyne již z předchozích odstavců i celé této práce, „řešením hlubokého problému naší existence“ Dawkins nemyslí řešení čistě vědecké, nýbrž i řešení existenciální, které má podle něho lidem věda přinášet. Takové pojetí nutně plyne z jeho „vědecko“-ateistických východisek, implikuje však náboženské znaky.

---

<sup>316</sup> F. Jaroš, „Křížácké tažení nových ateistů“ [online], *Lidové noviny*, 2010 [2010-01-23], URL: <[http://www.lidovky.cz/krizacke-tazeni-novych-ateistu-d3o-/ln\\_noviny.asp?c=A100123\\_000094\\_ln\\_noviny\\_sko&klic=235113&mes=100123\\_0](http://www.lidovky.cz/krizacke-tazeni-novych-ateistu-d3o-/ln_noviny.asp?c=A100123_000094_ln_noviny_sko&klic=235113&mes=100123_0)>.

<sup>317</sup> R. Dawkins, „‘Belief’ Interview“ [online], *BBC*, 2004 [cit. 2011-02-22], URL: <<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/atheism/people/dawkins.shtml>>.

<sup>318</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 390.

<sup>319</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>320</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta, 1998, s. 22.

Dawkins tyto znaky vzhledem ke své definici náboženství vidět nemůže. Sociologie náboženství však již od 60. let poukazuje na to, že se náboženství na Západě v 2. polovině 20. století stává „neviditelným“,<sup>321</sup> hovoří se o procesech deinstitucionalizace a privatizace, které jsou chápány jako neoddělitelné. Nejnovější sociologické výzkumy ukazují, že náboženství se sice zbavuje své závislosti na institucích, ovšem neprivatizuje se. Právě naopak - stává se v podstatě veřejnou společenskou konverzací, „společenskou konverzací o transcendentních významech“.<sup>322</sup> Transcendentní významy jsou významy odkazující na nezjevnou skutečnost, významy přesahující („transcendující“) každodenní život člověka, které jsou typicky spojeny s otázkami po důvodu, podstatě a smyslu života. Jedná se tedy přesně o významy, které nám podle Dawkinse dodává věda. Na Dawkinsově YouTube kanálu plném rozhovorů, přednášek a dokumentů objevíme například krátkou třídílnou dokumentární sérii s názvem „Proč jsme tady?“ (Why Are We Here?), která začíná těmito patetickými slovy:

Velké civilizace a kultury minulosti přišly s různými odpověďmi, které jsou však neuspokojivé, protože byly spíše vytvořeny než důkladně prozkoumány. Může věda přijít s něčím lepším? Já si myslím, že ano. Možná to bude znít divně, ale já si myslím, že věda nám může říci, proč jsme tady, sdělit nám účel lidské existence. [Její] odpověď je optimistická a inspirující.<sup>323</sup>

Ještě nosnější zde pro nás může být rozlišení náboženství explicitně vyjádřeného a implicitního.<sup>324</sup> Za implicitní náboženství se běžně považuje jakýkoli sociokulturní systém, který plní náboženské funkce a zároveň popírá svou religiozitu. Příklady takových „implicitních“ náboženství jsou například ideologie jako nacionální

---

<sup>321</sup> Poprvé na fenomén „neviditelného náboženství“ upozornil Thomas Luckmann ve své eseji *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach & Co GmbH, 1963.

<sup>322</sup> K. Besecke, „Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning“ [online], *Sociological Theory*, 2005, vol. 23, no. 2, s. 190, URL: <<http://www.jstor.org/stable/4148881>>.

<sup>323</sup> „The great civilizations and cultures of the past came up with various answers, all unsatisfying, because they were made up rather than properly investigated. So can science come up with something better? I think so. It may sound presumption, but I believe science can tell us why we are here, tell us the purpose of human existence. The answer is an optimistic and inspiring one.“ R. Dawkins, „Why Are We Here? (1/3)“ [online video], *YouTube*, 2008 [cit. 2011-06-06], URL: <<http://www.youtube.com/watch?v=dFOaadaWfxo&feature=related>>.

<sup>324</sup> Popisem implicitního náboženství se zabývá J. Waardenburg, *Bohové zblízka*, Brno: Masarykova univerzita, 1999; nebo Z. Nešpor a D. Lužný, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál, 2007.

socialismus, marxismus-leninismus,<sup>325</sup> či scientismus jakožto typicky euro-americké náboženství.<sup>326</sup>

Implicitně náboženský charakter Dawkinsova pojetí vědy se nám svým způsobem ukazuje již z jeho vlastní negativní povahy: Kritika náboženství jako celku totiž předpokládá, že jsme již poznali celou skutečnost a implikuje tedy náboženské pozice.<sup>327</sup> Implicitní náboženství je tradičně založeno na negativním sebevymezení a velmi úzce souvisí s konstrukcí vlastní (pozitivní) identity, která se tímto způsobem stává na svém negativním sebevymezení (tedy na konkrétních tezích implicitního náboženství) závislá. Za konkrétní teze implicitního náboženství Dawkinse můžeme označit tyto:

(1) Bůh neexistuje. (Existuje pouze hmotný svět.)

(2) Náboženství nepředstavuje poznání, protože je založeno na iracionální víře. (Věda je jediným nástrojem pravdivého poznání světa.)

(3) Náboženství nepředstavuje morálku, protože je založeno na víře v náboženskou autoritu. (Skutečná morálka je pouze morálkou sekulární založenou na rozumu a objektivním poznání vědy.)

Za těmito negativními vymezeními vůči náboženství můžeme tedy zároveň vidět konstrukci vlastní pozitivní identity, a to především vzhledem k vyhocené dichotomnímu obrazu světa, který Dawkins ve vztahu k náboženství maluje. Svět je podle Dawkinse ve válce, přičemž na jedné straně barikády stojí racionalismus reprezentovaný vědou, a na druhé straně pověra reprezentovaná náboženstvím.<sup>328</sup> Tak tu proti sobě v nesmiřitelném souboji stojí dobro a světlo vědy proti zlu a temnotě náboženství, přičemž pouze jeden může zvítězit. Takto vyhocené binární myšlení nám proto může dokonce připomínat některé fundamentalistické náboženské směry. Podle McGratha je

...Dawkinsův pohled na skutečnost zrcadlovým obrazem perspektivy sdílené v některých neobvyklých sekcích amerického fundamentalismu. Pozdní Henry Morris, známý kreacionista, viděl svět jako absolutně polarizovaný do dvou frakcí. Svatí byli ti, co měli náboženskou víru (a

<sup>325</sup> Z. Nešpor - D. Lužný, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál, 2007, s. 117.

<sup>326</sup> Antropolog R. Murphy poukazuje na skutečnost, že scientismus jakožto euro-americké náboženství vykazuje silné charakteristiky etnocentrismu, protože má tendenci nadřazovat hlediska vlastní kultury všem ostatním poznávacím přístupům a hodnotit veškeré jevy podle vlastních norem. Tyto normy jsou normami vědy, jejichž autorita však bývá přijímána s vírou analogickou víře náboženské. R. F. Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1999, s. 171.

<sup>327</sup> Z. Nešpor, cit. dílo, s. 124.

<sup>328</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 90.

keré Morris definoval svým spíše exkluzivistickým způsobem). Říše zla se skládala z ateistických vědců. Morris prezentoval apokalyptickou vizi tohoto zápasu majícího takřka kosmický význam. Šlo o opozici pravdy a lži, dobra a zla. A na konci pravda a dobro zvítězí! Dawkins jednoduše kopíruje tento fundamentalistický scénář tím, že převrací jeho referenční rámec.<sup>329</sup>

Sám Dawkins ovšem nařčení z fundamentalismu odmítá, protože fundamentalismus náboženství podle něho spočívá v tom, že náboženské svaté knihy nejsou na rozdíl od vědeckých publikací ověřitelné vědeckými metodami:<sup>330</sup> „... má víra v evoluci není fundamentalistická, protože vím, co by dokázalo změnit můj názor, a s novými důkazy bych to mile rád bez váhání udělal.“<sup>331</sup> Vědecký důkaz má ovšem u Dawkinse, jak jsme mohli vidět, zcela absolutní, ba existenciální charakter, a jeho autorita je přijímána s vírou analogickou víře náboženské. Podle Dawkinse je to pouze vědecká pravda, co nás může osvobodit,<sup>332</sup> čímž také obhajuje své vášně v boji proti náboženství:

Má vášeň [při obhajobě evolucionismu] je o to silnější, když si představím, o co všechno chudáci fundamentalisté a všichni ti, které ovlivňují, přicházejí. A přitom je pravda evoluce spolu s mnoha dalšími vědeckými pravdami tak fascinující a krásná! Vždyť zemřít a připravit se o všechnu tu krásu je lidská tragédie! Není divu, že se pokaždé tak rozvášním. Co jiného bych měl také dělat?<sup>333</sup>

Z uvedeného citátu můžeme cítit jistý angažovaný zápal s náboženskými motivacemi v pozadí. Zdá se, že vědecká pravda zde má pro Dawkinse jakýsi soteriologický, tedy transcendentní význam. To souvisí s jeho přesvědčením o neomezeném, univerzálním poli vědy, které manifestuje v jejím negativním vymezení - tedy ve zmíněných tezích Dawkinsova implicitního scientistického náboženství.

Tuto naši argumentační cestu, poukazující na religiózní charakter Dawkinsova scientismu, můžeme nyní konkretizovat. Podle Dawkinse to byl totiž teprve Charles Darwin, který „sestavil ucelené a obhájitelné zdůvodnění naší existence“.<sup>334</sup> A právě

---

<sup>329</sup> A. McGrath - J. C. McGrath, *The Dawkins Delusion?*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2007, s. 23.

<sup>330</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 311.

<sup>331</sup> Tamtéž, s. 312.

<sup>332</sup> Tamtéž, s. 391.

<sup>333</sup> Tamtéž, s. 312.

Podle některých názorů však Richard Dawkins paradoxně svou propagaci neodarwinismu spíše podpořil hnutí intelligent design v USA. M. Bunting, „Why the Intelligent Design Lobby Thanks God for Richard Dawkins“ [online], *Guardian*, 2006 [cit. 2011-06-08], URL: <<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2006/mar/27/religion.schools>>.

<sup>334</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, s. 13.



Darwinova teorie evoluce nám dodnes „poskytuje jedinou odpověď, kterou jsme kdy dostali na poslední otázky typu ‚proč existujeme?‘ nebo ‚co je účel života?‘“.<sup>335</sup> Sakralizace vědeckého poznání je zde tedy inherentně spojena s darwinismem. Právě evoluce totiž v Dawkinsových očích reprezentuje víc než jen pouhou vědeckou teorii - evoluce je pro něho symbolem určité nadčasové pravdy a představuje totální vysvětlení skutečnosti, univerzální princip, který je možné aplikovat na celý vesmír.<sup>336</sup>

Z těchto důvodů poukazuje teoretik komunikace Davi Johnson na to, že Dawkinsova naturalistická prezentace evoluce (zvláště v knize *Příběh předka [The Ancestor's Tale]*) je vlastně typem novodobé náboženské mytologie.<sup>337</sup> Podle Eliadeho jsou mýty narace nebo příběhy, které nám líčí posvátné dějiny a vztahují se k událostem v primordiálním čase vzniku světa a člověka. Mýty reprezentují zápletky, které dávají fenomény tohoto světa do smysluplných souvislostí. Jako mýtus tak můžeme v tomto smyslu interpretovat i Dawkinsovo naturalistické pojetí evoluce, která je chápána právě jako takové „pravé dějiny lidstva“, vysvětluje primordiální události (počátek života) a těší se značné autoritě v současné kultuře. V knize *Příběh předka* Dawkins maluje sugestivní obraz tragického odloučení člověka od přírodního světa, v němž jsou lidé prezentováni jako „padlé bytosti“, které kvůli své hříšné antropocentrické pýše sešly z cesty vnitřních přírodních účelů. Pravý smysl naší současnosti může dát pouze správné pochopení počátku,<sup>338</sup> vstup do „posvátného času“,<sup>339</sup> jehož jsme schopni dosáhnout pouze prostřednictvím vědy. Ta je chápána zároveň jako prostředek spásy,<sup>340</sup> který jako jediný může usmířit lidstvo s přírodním řádem, který ho vytvořil. V tomto pojetí je tedy evoluce mýtem, neboť se svým spojením s teleologií stává zároveň jistým autoritativním výkladem základních lidských otázek po existenci a účelu.<sup>341</sup>

---

335 R. Dawkins, „Why Are We Here? (1/3) [online video], *YouTube*, 2008 [cit. 2011-06-06], URL: <<http://www.youtube.com/watch?v=dFOaadaWfxo&feature=related>>.

Vzhledem k zápalu, s jakým Dawkins obhájí Darwinův přírodní výběr, bývá označován jako „Darwinův rotvajler“. Tato přezdívka je odkazem na dalšího významného Darwinova stoupence, Thomase Huxleyho, který byl známý jako „Darwinův buldok“. M. Ruse, *The Evolution Wars*, New York: Grey House Publishing, 2008, s. 622.

<sup>336</sup> Jedna kapitola v Dawkinsově knize *Ďáblův kaplan (A Devil's Chaplain)* nese dokonce název „Darwin Triumphant: Darwinism as Universal Truth“. R. Dawkins, *A Devil's Chaplain*, Boston: Houghton Mifflin, 2003, s. 78 - 90.

<sup>337</sup> D. Johnson, „Dawkins' Myth: The Religious Dimensions of Evolutionary Discourse“, *Journal of Communication & Religion*, 2006, no. 29, s. 291.

<sup>338</sup> Tamtéž, s. 292.

<sup>339</sup> Tamtéž, s. 309.

<sup>340</sup> Tamtéž, s. 291.

<sup>341</sup> Tamtéž, s. 290.

Jak jsme si již řekli v předchozí podkapitole, Dawkinsovo myšlení je založeno na metafyzicko-dualistickém předpokladu „zásvětní“ objektivní reality existující mimo nás. Číst v této pravé podstatě světa pak dokáže podle Dawkinsových představ pouze věda, neboť jejím jazykem je DNA. Genetický kód je tak vlastně univerzální, neměnný a dokonce vševědoucí posvátný text, k němuž mají přístup pouze vědci. Johnson tvrdí, že věda v tomto pojetí je jakýmsi „prostředkem zjevení“, který odhaluje podstatu světa běžným lidem, kteří jsou „svedeni klamnými zdáním“. Lidé se mohou osvobodit z okovů iluze, ovšem pouze skrze působnost vědy, která interpretuje autoritu posvátného „přírodního písma“.<sup>342</sup> Takto pojatou vědu, která v sobě nese spásné poznání, díky němuž člověk dosahuje harmonie mezi vlastním já a poslední skutečností, Lessl nazývá gnostickým scientismem.<sup>343</sup> Vědeckým poznáváním řádu světa tak naplňujeme jeho evoluční úděl a udělujeme lidskému životu smysl. Dawkins je v tomto smyslu, jak tvrdí Barash, evolučním existencialistou,<sup>344</sup> a jeho pojetí vědy můžeme vlastně chápat jako novodobou ultimátní formu gnóze: „[...] jestliže věda nemá [o tématech jako je původ, podstata a smysl lidského života] co říct, pak je jisté, že žádná jiná disciplína už nemůže říct vůbec nic. Ale ve skutečnosti má věda velmi mnoho co říci o těchto otázkách.“<sup>345</sup>

Viděli jsme tedy, že Dawkinsem propagovaná evoluce prezentovaná jako sekulární narace je spíše posvátným příběhem, který, jak tvrdí Johnson, vpašovává náboženská a teleologická témata do údajně naturalistické teorie.<sup>346</sup> Přístup gnostického scientismu, nesoucí v sobě inherentní transcendentní významy, které jsou založené na univerzalizaci vědy a sakralizaci evoluční teorie, pak můžeme chápat vzhledem k absolutizaci jeho poznání jako implicitně náboženský fenomén. Tuto vypjatou formu scientismu, sdílející základní předpoklady náboženského sektářství, tj. přítomnost

---

<sup>342</sup> D. Johnson, „Dawkins‘ Myth: The Religious Dimensions of Evolutionary Discourse“, s. 301-303.

<sup>343</sup> T. M. Lessl, „Gnostic Scientism and the Prohibition of Questions“ [online], *Rhetoric and Public Affairs*, 2002, vol. 5, no. 1, s. 133, 137, URL: <<http://www.scribd.com/doc/2547068/GNOSTIC-SCIENTISM-AND-THE-PROHIBITION-OF-QUESTIONS-THOMAS-M-LESSL>>

<sup>344</sup> D. P. Barash, „What the Whale Wondered: Evolution, Existentialism, and the Search for ‚Meaning‘“, In: *Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think*, Alan Grafen - Mark Ridley (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 257.

<sup>345</sup> „[...] if science has nothing to say, it's certain that no other discipline can say anything at all. But in fact science has a great deal to say about such questions.“ R. Dawkins, „Ep 1: Waking Up in the Universe - Growing Up in the Universe“ [online video], *YouTube*, 2009 [cit. 2011-06-29], URL: <<http://www.youtube.com/watch?v=jHoxZF3ZgTo>>.

<sup>346</sup> D. Johnson, cit. dílo, s. 288.

binárního myšlení a univerzálního výkladového rámce, tak můžeme chápat jako ironické zrcadlo amerického evangelikálního fundamentalismu.<sup>347</sup>

Je však třeba zdůraznit, že jsme v této kapitole nehovořili o vědě jako takové, nýbrž o univerzálním dawkinsovském evolucionisticko-naturalistickém přístupu. Tento přístup vzhledem k výše uvedeným argumentům považujeme za přístup jistého kryptoreligiózního scientismu, halícího osobní světový názor do hávu empirické vědy. Využívá-li tímto způsobem Dawkins vědy nepřiznaně k vlastnímu teologizování, považujeme to za její smutnou diskreditaci.

---

<sup>347</sup> J. Zrzavý, „Dawkins se nám zbláznil“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 120.

## **5. DAWKINSOVO POJETÍ VĚDY JAKO HLAVNÍ VÝCHODISKO PRO KRITIKU NÁBOŽENSTVÍ**

V úvodu této práce jsme si mimo jiné položili otázku, zda lze Dawkinsův pohled na náboženství považovat za vědecký. Tu jsme z pohledu religionistické metodologie částečně zodpověděli již v předchozí kapitole. Podle hypotézy práce však spočívají východiska Dawkinsova přístupu k náboženství v jeho filosofii vědy. Abychom tedy mohli na otázku po vědeckosti Dawkinsova uchopování náboženství zodpovědně odpovědět, je třeba nyní detailně analyzovat také Dawkinsovo pojetí vědy prizmatem filosofie vědy (respektive filosofie religionistiky). To bude hlavním tématem této kapitoly. Proto musíme ovšem nejdříve přistoupit k otázce samotné vědeckosti vědy. V závěrečné podkapitole se budeme potom zabývat vztahem vědy a náboženství a shrneme si nebezpečí ideologizace vědy, které nehrozí pouze současné evoluční biologii, nýbrž i samotné religionistice.

### **5.1 Filosofie a vědeckost vědy**

Přírodověda má dnes obrovskou prestiž, která zcela převyšuje humanitní vědy i filosofii. Praktické úspěchy vědy však podle Váchy zastírají některé problémy v jejích základech a ve filosofických důsledcích, které se z ní běžně vyvozují.<sup>348</sup> Pozice přírodních věd v současné společnosti poněkud zastiňuje jinak zřejmou skutečnost, že teoretický kontext je „neodfiltrovatelným médiem vědeckého poznávání“<sup>349</sup> a jistá forma filosofie tak stojí v základech každého vědeckého přístupu ke skutečnosti. Vědu proto není možno chápat jako na filosofii nezávislý způsob poznání, protože samotná vědeckost spočívá mimo jiné právě ve schopnosti filosoficky reflektovat své bádání.

Thomas Samuel Kuhn pracoval s představou paradigmatu, které definuje jako „obecně uznávané vědecké výsledky, které v dané chvíli představují pro společenství odborníků model problémů a model jejich řešení“.<sup>350</sup> Jedním z hlavních znaků

---

<sup>348</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 71.

<sup>349</sup> B. Fajkus, *Filosofie a metodologie vědy*, Praha: Academia, 2005, s. 109.

<sup>350</sup> T. S. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: Oikoymenh, 2008, s. 10.

newtonsko-karteziánského paradigmatu, na němž Dawkins dosud zakládá řešení „velkých otázek vědy“, je nadřazení myšleného světa světu prožívanému.<sup>351</sup> Tento předpoklad je inherentně spojen s již překonanou představou objektivní reality, která pak tvoří podle Neubauera jakýsi metarámec Dawkinsova paradigmatu a zároveň mu dává smysl.<sup>352</sup> Tento smysl spočívá v neomezených možnostech poznání (podstaty) skutečnosti, která je v Dawkinsových scientistických brýlích totožná s objektivní realitou, a k níž má přístup pouze objektivní věda. Samotnou teorii sobeckého genu můžeme tak v tomto smyslu chápat pouze jako „důsledné domyšlení novověké metafyziky posvěcené kybernetickou zkušeností“.<sup>353</sup> To nám také osvětluje způsob, jakým Dawkins své myšlenky v knihách podává: nechce totiž ukázat jenom jiný pohled - podle Neubauera chce dokonce přesvědčit své čtenáře, „že jeho způsob vidění je ve skutečnosti ten správný, definitivní a jediný možný“.<sup>354</sup>

Současná „postmoderní“ filosofie vědy však již stojí na zcela odlišných premisách „paradigmatu účasti“. Toto paradigma podle Skolimowskiho zdůrazňuje skutečnost, že vnější realita neexistuje nezávisle na nás, protože je vždy již dodávána s myslí, která ji pojímá.<sup>355</sup> Jinými slovy, „[c]o je, to nemůže být nikdy odděleno od toho, jak to získáme“<sup>356</sup> - poznávající subjekt je totiž chápán jako součást samotné zkoumané reality, která již není realitou univerzální, nýbrž referenční (tzn. k aktivitě subjektu vztažená). Tento přístup tedy pečlivěji reflektuje skutečnost reciprocity užívaného měřítka a zkoumaného jevu.<sup>357</sup> Zastánci tohoto přístupu jako například Werner Heisenberg si proto uvědomují, že „[v]ždycky, když zkoumáme živé organismy jako fyzikální a chemické systémy, musí se též jako takové chovat.“ I mozek se tak přirozeně chová jako fyzikálně-chemický mechanismus, jestliže jej jako takový popisujeme.<sup>358</sup>

Z uvedeného implicitně plyne odmítnutí univerzální a objektivní metody, která by měla mít ke všem objektům bádání stejný přístup. Poznání je zde pojímáno spíše jako dialog subjektu a objektu, jako určitý (byť metodicky ohraničený) akt sdílení či

---

<sup>351</sup> Více viz kap. 1.4 Dawkins a Galilei.

<sup>352</sup> Z. Neubauer - J. Fiala, *Sřetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti*, Praha: Malvern, 2011, s. 59.

<sup>353</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>354</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>355</sup> H. Skolimowski, *Účastná mysl*, Praha: Mladá fronta, 2001, s. 36.

Zde je však nutno zdůraznit, že předchůdci této „účastné epistemologie“ byli v novověku již filosofové Edmund Husserl a Martin Heidegger, a před nimi Johann Wolfgang Goethe a Rudolf Steiner.

<sup>356</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>357</sup> Na tomto recipročním modelu, který stručně vysvětlujeme již v úvodu, je založena i tato práce.

<sup>358</sup> W. Heisenberg, *Fyzika a filozofie*, Praha: Svoboda, 1966, s. 68-71.

participace subjektu na objektu.<sup>359</sup> Podle současné bootstrapové teorie vědecké justifikace Thomase Nicklese musíme tedy se zkoumaným objektem, chceme-li ho skutečně poznávat, „navázat kontakt“, „vejít s ním v dialog“, což neznamená nic jiného, než že je třeba pracovat s takovými metodami poznání, které odpovídají danému vědeckému kontextu a specifičnosti zkoumané oblasti.<sup>360</sup> Tento požadavek Dawkins nerespektuje, neboť z podstaty svých naturalistických východisek chybně pojímá vědeckost jako objasňování světa pomocí mechanismů evoluční biologie, a interpretuje tak například náboženství jako „vedlejší produkt něčeho jiného“. U Dawkinse se tak setkáváme s extrapolací (univerzalizací) mechanistického přístupu evoluční biologie (s výhradním postavením přírodního výběru) místo s přihlédnutím k podstatě vědecké metody, obecnému principu vědeckého zkoumání.

Jak jsme již řekli, základy každé vědecké činnosti musí být fundovány filosoficky, neboť jsou empiricky neověřitelné. Každá věda je postavena na určité epistemologii, teorii poznání, která zodpovídá otázky po vazbě myšlenkového obsahu věd ke smyslové skutečnosti. Podstatnou charakteristikou tohoto filosofického oboru, vycházející z jeho filosofického charakteru, je to, že svá tvrzení zakládá na přímo vnímatelné skutečnosti, a neodvozuje je tak od nevnímatelné zásvětní oblasti sekundárních konceptualizací (například genů či neurální aktivity lidského mozku postulované kognitivní vědou).

Další důležitou funkcí, kterou filosofie ve vědě hraje, je vymezení pojmů a jejich spojování do racionálních souvislostí a teorií. Je záležitostí filosofie religionistiky<sup>361</sup> a hermeneutické filosofie náboženství dávat konkrétní význam pojmům jako Bůh, náboženství či víra, které Dawkins zcela nereflektovaně používá v jejich populárním významu a dává je do libovolných souvislostí s odbornými pojmy evoluční biologie.<sup>362</sup> Problémy významu a důkazu jsou však podle Skolimowskiho problémy epistemologické a „základní epistemologické a metafyzické kategorie není věda

---

<sup>359</sup> Pro takové „účastné pojetí pravdy“ přesahující hranice pojmů subjektivita i objektivita navrhuje polský ekofilosof Henryk Skolimowski pojem „transsubjektivita“.

<sup>360</sup> B. Fajkus, *Filosofie a metodologie vědy*, Praha: Academia, 2005, s. 166-175.

<sup>361</sup> V této práci budeme užívat tento dosud nepřilíš zavedený pojem ve smyslu religionistické metateorie. Filosofie religionistiky spadá podle B. Horyny do oblastí teorie, resp. filosofie vědy, jejímž předmětem je věda samotná. Předmětem teorie či filosofie religionistiky proto není náboženství, nýbrž sama religionistika. H. Pavlincová - B. Horyna, *Filosofie náboženství*, Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 38.

<sup>362</sup> Srv. kap. 2.4 Náboženství jako „vedlejší produkt“.

schopna stanovovat (tj. v přísně vědeckém smyslu), neboť ty vědu a její praxi předchází“.<sup>363</sup>

Tím se dostáváme i k problému racionální definice vědy. Jakákoliv obecná definice vědy totiž podle Horníka představuje svou povahou filosofický neempirický myšlenkový výkon, a proto nesmí filosofii zcela vyřazovat z diskurzu vědy, jinak se automaticky sama vyvrací.<sup>364</sup> Pracovní definice vědy, kterou zde budeme používat, vědu vymezuje jako racionálně-empirický způsob poznávání, který je založen na systematické práci a užívání metod. Empirií zde rozumíme intersubjektivně verifikovatelnou zkušenost, tedy zkušenost spojenou se smyslovým vnímáním<sup>365</sup> světa vně zkoumajícího subjektu. Vzhledem k neoddělitelnosti zkušenosti a myšlení ovšem věda principiálně musí respektovat i skutečnost individuálního lidského myšlení a prožívání (ačkoliv na něm nezakládá svá tvrzení),<sup>366</sup> protože by jinak popírala skutečnost vlastních racionálních konstrukcí.

Z tohoto důvodu staví současná věda na dobrovolně přijatém základním pravidlu tzv. metodologického či epistemologického naturalismu, které omezuje výzkum na přirozená, intersubjektivně verifikovatelná vysvětlení, jež se týkají empiricky dostupného (ne však nutně hmotného) světa.<sup>367</sup> Důkazy pro svá tvrzení přijímá takto pojatá věda z vnějšího světa, který pozorujeme; zároveň však netvrdí, že vnější, smysly vnímatelný svět je jedinou existující realitou, neboť takové tvrzení není vědecky ověřitelné ani filosoficky konzistentní.<sup>368</sup>

---

<sup>363</sup> H. Skolimowski, *Účastná mysl*, s. 104.

I u samotné evoluční teorie ovšem narážíme na její částečně filosofické založení, neboť předpokládá empiricky nedostupné skutečnosti, jako je náhodný charakter genetických mutací podílejících se na vzniku nových druhů. J. Horník, „Zformulovat zodpovědně evoluční teorii znamená filosofovat“ [online], *Distance*, 2009, vol. 13, no. 2, s. 66-69, URL:

<[http://www.distance.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&idc=509](http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=509)>.

<sup>364</sup> J. Horník, „Evoluce a americký soud o teorii Inteligentního designu - díl II“ [online], *Distance*, 2006, vol. 9, no. 1, URL:

<[http://www.distance.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&idc=38&Itemid=57](http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=38&Itemid=57)>.

<sup>365</sup> Jsme si zde však vědomi skutečnosti neexistence „čisté zkušenosti“. Obsah všech pojmů umožňující kategorizaci a srovnávání je samozřejmě nutně produktem myšlení. Barva, velikost, rychlost, hustota a další vědecké kategorie nejsou vlastnosti předmětů, nýbrž již myšlenková určení. R. Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* [GA2], Dornach: Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, 1960, s. 67.

<sup>366</sup> Důvodem je to, že ačkoliv je na sdílení individuálních lidských myšlenek a prožitků založeno fungování lidské společnosti, nejedná se o intersubjektivně verifikovatelné zkušenosti ve vědeckém smyslu.

<sup>367</sup> J. Horník, cit. dílo.

Metodologický či epistemologický redukcionismus tak spočívá v metodickém omezení vědy na přirozená, intersubjektivně verifikovatelná vysvětlení.

<sup>368</sup> Filosoficko-logickou konzistenci takového tvrzení se budeme zabývat v následující podkapitole.

Někteří scientisticky orientovaní vědci typu Dawkinse cítí zřejmě toto základní pravidlo vědy jako svazující, a to zvláště při jeho aplikaci v oblasti humanitních věd. Specifikum humanitních věd totiž spočívá v jejich zacílení, na jehož konci nestojí pasivní objekt, nýbrž lidský subjekt, člověk sám. Tento subjekt není, na rozdíl od objektů přírodních věd, pouhým produktem působení kauzálního přírodního zákona, nýbrž jedinečnou, (více či méně) svobodnou individualitou.<sup>369</sup>

Dawkins a další „jezdci nového ateismu“ jako Daniel Dennett sice uznávají lidskou schopnost osvobodit se od nadvlády svých genů a memů, ze svých východisek (spočívajících v přesvědčení, že i tato schopnost je produktem přírodního výběru) ovšem inferují, že by měla být předmětem přírodních věd:

Podobně jako jiná zvířata jsme do sebe zabudovali touhy po reprodukci a po dosažení tohoto cíle za každou cenu, ale máme také svá přesvědčení, a schopnost překonat naše genetické imperativy. Tato skutečnost nás odlišuje, ale je sama o sobě biologickým faktem zjevným přírodní vědě, a něčím, co si vyžaduje vysvětlení přírodní vědou. Jak přišli jedinci právě jednoho druhu, homo sapiens, k tomu, aby pohlíželi na své životy tímto neobvyklým způsobem?<sup>370</sup>

Tato inference je však principiálně chybná. Z dosavadních poznatků humanitních věd je totiž podle Ruse a Harrise zřejmé, že samotný evoluční původ lidského vědomí vysvětluje současné lidské potřeby a chování pouze velmi omezeně.<sup>371</sup> Zabrousíme-li do oblasti lidského vědomí a svobodného jednání, která jsou pro Dawkinse „požehnanou darwinovskou chybou“,<sup>372</sup> musíme spolu s Váchou prostě konstatovat, že zde čistě fyzikalistická vysvětlení zcela zjevně selhávají.<sup>373</sup>

---

<sup>369</sup> Bylo by mimo téma této práce podávat na tomto místě filosofickou obhajobu možnosti svobodného jednání člověka, která stojí jako bazální předpoklad nejen v práci filosoficky erudovaného humanitního vědce, nýbrž i v organizaci celé moderní demokratické společnosti založené na právu. Z hlediska probíraného tématu této práce spadajícího do oblasti filosofie vědy je však třeba zde jasně odmítnout filosoficky nekonzistentní očekávání, že by na otázku lidské svobody mohlo podat odpověď poznání přírodních věd. K čistě filosofické analýze tématu lidské svobody viz R. Steiner, *Filosofie svobody*, Praha: Baltazar, 1991.

<sup>370</sup> „Like other animals, we have built-in desires to reproduce and to do pretty much whatever it takes to achieve this goal, but we also have creeds, and the ability to transcend our genetic imperatives. This fact does make us different, but it is itself a biological fact, visible to natural science, and something that requires an explanation from natural science. How did just one species, *Homo sapiens*, come to have these extraordinary perspectives on their own lives?“ D. Dennett, *Breaking the Spell*, New York: Penguin Books, 2007, s. 4.

<sup>371</sup> M. Ruse, *The Evolution Wars*, New York: Grey House Publishing, 2008, s. 147. M. Harris, *Cultural Materialism*, Walnut Creek: Altamira Press, 2001, s. 140.

<sup>372</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009, s. 249.

<sup>373</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 77.



Za druhé tento přístup vychází z předpokladu materiálního charakteru příčin všech jevů, který vybočuje z pravidla epistemologického naturalismu. Pokud by totiž všechny příčiny byly materiální, tak by humanitní vědy včetně religionistiky neměly smysl,<sup>374</sup> protože vědecký požadavek empirické vykazatelnosti se v humanitních vědách nekryje s požadavkem hmotného charakteru zkoumaných jevů. Religionistika zkoumá empiricky; to, co však před religionistou vystupuje například při rozhovoru s náboženství praktikujícím člověkem, není skutečnost hmotného charakteru. Pravidlo užívání metody odpovídající charakteru zkoumaného s tímto úzce souvisí: Pokud totiž náboženství praktikující nevnímá své představy jako hmotné (neurální procesy v mozku), může religionista jen těžko dospět k vytyčenému cíli porozumění, bude-li je jako hmotné (tedy čistě fyziologicky založené) interpretovat.<sup>375</sup>

Tím se vlastně dostáváme k religionistice vlastní aplikaci epistemologického naturalismu vědy, kterou je zásada metodologického agnosticizmu. Jedná se o pravidlo, které se vyvinulo historicky v souvislosti s procesem emancipace religionistiky od teologie a jehož cílem je zamezit průniku ontologických předpokladů do vědeckého procesu. Religionista badatel dobrovolně „uzávorkovává“ svá osobní přesvědčení týkající se účelu, podstaty a smyslu světa - tedy náboženství - a vzdává se tak nároku na vědecké hodnocení pravdivosti náboženských představ a prožitků. Toto pravidlo pak ohraničuje vědecké bádání také v tom smyslu, že zamezuje průniku předpokladů, které překračují epistemologický rámec vědy.<sup>376</sup>

Na základě předložených souvislostí se tak dostáváme k tomu, proč Dawkins zásadu metodologického agnosticizmu odmítá: člověk a tedy i lidská religiozita jsou pro

---

<sup>374</sup> H. Seiwert, „Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd“, *Religio*, 2008, vol. 16, no. 2, s. 239.

<sup>375</sup> Člověk na rozdíl od zvířete disponuje rozumem, který mu dovoluje reflektovat sebe sama, a proto hraje v humanitních vědách významnou roli hledání přiměřené interpretace lidského jednání a myšlení. Mimo jiné z důvodu tohoto hermeneutického charakteru tématu humanitních věd dochází Helmholtz a Gadamer k názoru, že vědeckost humanitních věd spočívá spíše v „psychologickém citu taktosti“ než v jejich metodě. J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, Praha: Oikúmené, 1997, s. 139.

Dawkinsova idea vědy založená na poznání „objektivní reality“ však logicky nemůže tuto hermeneutickou povahu tématu humanitních věd připustit. To se podle našeho názoru ukazuje již z Dawkinsova pojetí genu jako „části chromozomálního materiálu“. R. Dawkins, *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta, 1998, s. 35.

<sup>376</sup> Metodologický agnosticizmus propagoval zvláště významný britsko-americký religionista Ninian Smart, který kritizoval metodologický ateismus Petera Bergera. Předpoklad „neexistence boha“ totiž podle Smarta vede nutně k redukcionistické interpretaci náboženství jako „produktu něčeho jiného“. N. Smart, „Methods in My Life“, In: *The Craft of Religious Studies*, Jon R. Stone (ed.), New York: Palgrave, 2000, s. 23-24.

něho totiž hmotnou skutečností, kterou lze tím pádem zkoumat stejným fyzikalistickým způsobem jako předměty přírodních věd.

V této části práce jsme si tak vytvořili dostatečný vědecko-teoretický základ pro analýzu vědeckosti Dawkinsových filosoficko-vědeckých východisek, kterou budeme provádět v podkapitole následující. Uvidíme, že v rozporu s výše popsanými metodologickými pravidly současné vědy je již samotná redukce lidského myšlení na fyziologické procesy, neboť nutně implikuje iluzorní charakter náboženství.

## **5.2 Dawkinsův ontologický naturalismus prizmatem filosofie religionistiky**

V úvodu této práce jsme stanovili, že budeme vycházet z recipročního modelu Williama Padena, který předpokládá, že „svět se sám „dává“ lidem prostřednictvím aktu interpretace“<sup>377</sup> a že každá interpretace probíhá v nějakém kontextu, rámci, s nímž je inherentně spojená. Pokusme se tedy nyní znovu podívat na to, jakému nevyslovenému rámci Dawkinsova koncepce náboženství odpovídá, nebo jinými slovy - jaké otázky vytvářejí jeho odpovědi a zda tyto otázky vzhledem k jejich nutným odpovědím můžeme považovat za otázky spadající do širšího rámce vědy.

Podle Markoše stojí v pozadí Dawkinsova genocentrického pohledu dosud planoucí spor mezi idealismem a materialismem: „Dualismus mezi dokonalým (gen) a nedokonalým, nepřesným (tělo) je v naší kulturní tradici hluboce zakořeněn. Proto je v historii života nesmrtelnému genu přiřčena hlavní role, zatímco tělesná stránka živých organismů je považována za epifenomén.“<sup>378</sup>

Jak jsme si ukázali v kapitole 1.4, tento dualismus má své fundace v počátcích novověké vědy 17. století a můžeme v něm jasně vidět galileovskou diferenciaci primárních a sekundárních kvalit. Primární kvality patřící objektům (například mikroskopické formy genetického kódu) jsou viditelné, měřitelné, kvantifikovatelné, materiální a objektivně pozorovatelné - tedy skutečné. Sekundární kvality prožívané subjektem (například lidský prožitek jako takový) těmito vlastnostmi nedisponují a jsou subjektivního charakteru - tedy v zásadě iluzorní. Podstatné v tomto modelu je, že

---

<sup>377</sup> W. Paden, *Bádání o posvátnu*, Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 147.

<sup>378</sup> A. Markoš, *Tajemství hladiny*, Praha: Dokořán, 2003, s. 258.

jestliže jsou primární kvality spojené s hmotou chápány jako objektivní a sekundární kvality spojené s lidskou myslí jako subjektivní, pak je logickou implikací ontologický předpoklad, že lidské vědomí je pouhým epifenomenem mozku, produktem biologické evoluce hmoty,<sup>379</sup> její emergentní vlastností. Předpoklad ztotožňující skutečnost s primárními kvalitami objektivní reality tak paradoxně vede k jistému materialistickému monismu.<sup>380</sup>

Praktickým a logicky nutným vyústěním této materialistické ontologie je v kontrastu k epistemologickému naturalismu naturalismus ontologický či metafyzický. Ontologický naturalismus je filosofický názor, který tvrdí, že tento hmotný svět a vesmír je jediná opravdová skutečnost a že neexistuje žádná nadpřirozená, empiricky (tedy vědecky) nevykazatelná duchovní sféra.<sup>381</sup> Tento názor je proto v podstatě jistým druhem „vědeckého“ materialismu, neboť předpokládá hmotnou podstatu světa, a tím i univerzální vědeckou vysvětlitelnost veškerých jevů. Všechny předměty ve vesmíru a všechny jeho stránky mají být stejným způsobem přístupné vědecké metodě, která tak reprezentuje jediný způsob pravdivého poznání skutečnosti.

Bylo by samozřejmě mimo rámec vědy hodnotit tyto metafyzické předpoklady z hlediska pravdy a falešnosti a není ani možné tuto metafyziku vyzkoušet či „dokázat“ metodami vědy, neboť i tyto metody vyrůstají z metafyziky. Podle Harmana je však můžeme hodnotit z hlediska toho, jak odpovídají našim cílům.<sup>382</sup> Mají-li tak tyto filosofické předpoklady zakládat vědeckou činnost, je podle našeho názoru třeba přihlídnout zejména k jejich logické konzistenci a praktickým metodologickým implikacím ve vědě, tedy v religionistice.

Představa existence pouze hmotné, objektivní skutečnosti, kterou zkoumá přírodní věda, tak v první řadě implikuje scientistické přesvědčení, podle něhož mají přírodní vědy monopol na poznání skutečnosti, neboť skutečnost je pro scientismus

---

<sup>379</sup> D. Lorimer, „Metaphysical Foundations of Modern Science“ [online], *The Scientific and Medical Network* [cit. 2011-06-12], URL: <<http://www.scimednet.org/metaphysical-foundations-of-modern-science>>.

<sup>380</sup> E. Slingerland, „Who’s Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science“, *Journal of the American Academy of Religion*, 2008, vol. 76, no. 2, s. 378.

<sup>381</sup> M. McCormick, „Atheism“ [online], *Internet Encyklopedia of Philosophy*, 2010 [cit. 2011-06-25], URL: <<http://www.iep.utm.edu/atheism/#H2>>.

Latinské slovo „naturalis“ nesoucí význam „přirozený“ i „přírodní“ je zde tedy (na rozdíl od naturalismu v epistemologických souvislostech) jednoznačně interpretováno ve smyslu „přírodní“, resp. „materiální“.

<sup>382</sup> W. Harman, „Scientific Positivism, The New Dualism. and the Perennial Wisdom“, *Scientific and Medical Network Newsletter*, 1986.

totožná s objektivní realitou.<sup>383</sup> Horník zde upozorňuje na následující zajímavou souvislost. Klasická distinkce vědy od filosofie spočívá v tom, že filosofie se zabývá univerzálními aspekty reality, kdežto věda se soustředí na empiricky dostupnou část skutečnosti. Pokud ovšem existuje jen empiricky dostupná skutečnost, jak tvrdí scientismus, pak zákony hmotné přírody de facto představují metafyziku světa, popisují skutečnost jako celek, a přírodní věda je pak zároveň filosofií světa.<sup>384</sup> Dawkinsův evolucionistický scientismus proto můžeme za takovou univerzální „filosofii světa“ považovat.

Scientistická univerzalizace přírodní vědy spočívající svými kořeny v novověké materialistické ontologii je také vysvětlením Dawkinsova přechodu od genetiky k memetice, který se podle McGratha „stal východiskem pro přeměnu darwinismu z vědecké teorie na světonázor, metavýklad, všeobjímající pohled na skutečnost“.<sup>385</sup> Tento přechod totiž jasně ukazuje, že základ Dawkinsovy opozice proti náboženství není produktem empirické vědy, nýbrž metafyzicko-naturalistických premis. Je to totiž teprve představa vysvětlitelnosti všech jevů světa v souvislostech hmoty, která vyžaduje mimo jiné univerzální aplikaci kauzální příčinnosti vedoucí k čistě ontologicko-redukcionistickému přístupu. Ten vyžaduje na rozdíl od metodologického redukcionismu humanitních věd, který pouze redukuje vědecká vysvětlení na přirozená a intersubjektivně verifikovatelná, vysvětlování celku na základě jeho částí, tedy nejjednodušší, hmotné úrovně popisu. Tak dochází k ohrožení humanitních věd, jejichž předmět (v tomto případě náboženství) je tak chápán jako výsledek něčeho jiného, a tedy jako ve své podstatě „neskutečný“.<sup>386</sup> Je-li totiž náboženství, jak tvrdí Dennett i Dawkins, produktem přírodního výběru a tím pádem „přírodním fenoménem“, pak by mělo být také studováno skutečnou vědou o přírodě - tedy přírodní vědou.<sup>387</sup>

Druhým podstatným metodologickým důsledkem je předpoklad, podle něhož je možno veškerou lidskou mentální činnost vysvětlovat na základě „nesmírně složitých

---

<sup>383</sup> A. Markoš, *Tajemství hladiny*, Praha: Dokořán, 2003, s. 47.

<sup>384</sup> J. Horník, „Zformulovat zodpovědně evoluční teorii znamená filosofovat“ [online], *Distance*, 2009, vol. 13, no. 2, s. 66-67, URL: <[http://www.distance.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&idc=509](http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=509)>.

<sup>385</sup> A. McGrath, *Dawkinsov Boh*, Bratislava: Kalligram, 2008, s. 134.

<sup>386</sup> N. Smart, „Methods in My Life“, In: *The Craft of Religious Studies*, Jon R. Stone (ed.), New York: Palgrave, 2000, s. 23-24.

<sup>387</sup> D. Dennett, *Breaking the Spell*, New York: Penguin Books, 2007, s. 4.

propojení hmotných entit uvnitř mozku<sup>388</sup> a redukovat ji tak na neurální procesy.<sup>389</sup> Z hlediska humanitních věd a speciálně religionistiky můžeme konstatovat, že takováto kauzální explanace nejenže neodpovídá charakteru jejich tématu, neboť zcela vylučuje skutečnost lidské volby, rozhodování a svobody, nýbrž, a to především, je v přímém rozporu s požadavkem metodologického agnosticizmu. Redukujeme-li totiž lidskou mentální činnost na fyziologické procesy, pak tím docházíme k závěru, že tato činnost se nepojí s žádným elementem mimo individuální lidský mozek, čímž nutně docházíme také k „vědecké“ negaci skutečnosti náboženských prožitků a představ. Postoj „vědeckého“ ateismu je nevyhnutelným závěrem.

Další problematičnost Dawkinsových filosofických východisek ležících za jeho interpretací náboženství spočívá v tom, že nutně vedou do oblasti filosofie náboženství a implikují tak v podstatě náboženské pozice per se. Základní Dawkinsovou evolucionisticko-naturalistickou tezí například je, že „[e]ntity, které jsou dostatečně složité na to, aby byly inteligentní, jsou výsledkem evolučního procesu“.<sup>390</sup> Všechno, každá tvůrčí inteligence podléhá evoluci, a proto se ve vesmíru může objevit až později a nemůže nést odpovědnost za jeho „design“.<sup>391</sup> Z přirozenosti univerzalizovaného neodarwinistického myšlení tak Dawkins dochází ke scholastické argumentaci proti existenci boha, podle níž by „každý bůh, který by dokázal navrhnout vesmír či cokoli jiného, musel být složitý a statisticky nepravděpodobný“.<sup>392</sup> „Hypotetický konstruktér totiž okamžitě vyvolává ještě složitější problém, a sice kdo zkonstruoval konstruktéra.“<sup>393</sup> Důsledné domyšlení evolucionisticko-naturalistického přístupu vede Dawkinse potom k takřka deistickému „zbožštění počátku“ zcela vybočujícimu z rámce empirické vědy. Z logiky jeho darwinistického náboženství totiž vyplývá, že co nebylo na počátku, nemá již vliv na evoluční proces a je jeho pouhým produktem. I zde má však Dawkins odpověď: na počátku byl gen, který vznikl pravděpodobnou náhodou.<sup>394</sup> Takto pojaté by nám právě zmíněné Dawkinsovy teze mohly svým spíše filosofickým charakterem připomínat teorii intelligent design. Dawkins však svůj evolucionistický naturalismus dovádí až do nejzažších náboženských důsledků - z jeho názorů totiž

---

<sup>388</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, Praha: Academia, 2009. s. 34.

<sup>389</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>390</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>391</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>392</sup> Tamtéž, s. 179.

<sup>393</sup> Tamtéž, s. 184.

<sup>394</sup> R. Dawkins, *Sobecký gen*, Praha: Mladá fronta, 1998, s. 25.

implicitně plyne, že opravdový smysl může lidskému životu dát pouze poznání této pravé genově-evoluční podstaty světa.<sup>395</sup>

Na začátku této podkapitoly jsme řekli, že budeme Dawkinsova ontologicko-naturalistická východiska analyzovat z hlediska vědeckých cílů, jež si kladou. Co se týče jejich praktických dopadů na metodologii vědy, došli jsme doposud ke třem hlavním vývodům, které poukazují na principiální nevhodnost jejich vědeckého užívání. Za prvé staví přírodovědu do výlučného postavení, čímž ohrožují humanitní vědy a redukuje jejich poznání i poznání jiných oblastí lidského ducha. Za druhé svou redukcí mentální činnosti na individuální lidský mozek ústí do postoje „vědeckého“ ateismu. A za třetí mají tato filosofická východiska zřejmé náboženské implikace, čímž ideologizují vědecký obor religionistiky.

V následující části budeme tato východiska analyzovat z hlediska jejich epistemologicko-logické stavby. Nejprve je třeba připomenout, že tvrzení o vysvětlitelnosti všech jevů tzv. materialistickým způsobem a v rámci přírodních věd je empiricky neověřitelné, a jedná se proto o filosofický názor. Již v tom ovšem můžeme spatřit základní inkonzistenci scientistického požadavku po hmotné evidenci všech jevů, neboť pro samotný scientistický názor taková evidence neexistuje. Vezmeme-li nyní v potaz materialismus, musíme uznat, že se jedná o myšlenku - myšlenku hmoty nebo hmotných dějů. Tím se však dostáváme k dvojímu problému. Za prvé názor, že myšlenka je produktem hmoty, neodpovídá lidskému způsobu poznávání, protože není výsledkem naší přímé zkušenosti, nýbrž až sekundární myšlenkové konceptualizace a její zpětné aplikace na zkušenost. Za druhé - a to je mnohem závažnější námitka - tento názor principiálně popírá sám sebe: jak totiž mohu přiřazovat vnímanému světu přídomek „subjektivní“, jestliže jsem předtím řekl, že se vnější svět odráží uvnitř našeho mozku v podobě subjektivních představ?<sup>396</sup> Dawkins například vychází z přesvědčení, že „[...] naše mozky [...] jsou palubní počítače, které se vyvíjejí tak, aby nám pomáhaly přežít ve světě [...]“.<sup>397</sup> Jak však trefně konstatuje Vácha, není to přírodověda, co zakládá lidský rozum (resp. schopnost myšlení), nýbrž opačně. Jestliže potom chceme vynášet o skutečnosti nějaké tvrzení, těžko ho můžeme zakládat na

---

<sup>395</sup> Srv. R. Dawkins, „Why Are We Here? (3/3) [online video], *YouTube*, 2008 [cit. 2011-06-06], URL: <<http://www.youtube.com/watch?v=0FEenwMK1UI&feature=related>>.

<sup>396</sup> R. Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetischen Weltanschauung* [GA2], Dornach: Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, 1960, s. 37-38.

<sup>397</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 396.

předpokladu, že je pouhou evolučně-adaptační funkcí mozku, protože tím potom popíráme jeho smysl.<sup>398</sup>

Viděli jsme tedy nyní zřejmé logické problémy, ke kterým vede aplikace materialistické ontologie v pozadí ontologicko-naturalistického předpokladu na teorii poznání.<sup>399</sup> Shrneme-li tuto analýzu, dostáváme se tak ke dvěma důležitým závěrům. Za první, Dawkinsova interpretace náboženství je již implicitně přítomna v jeho ontologicko-naturalistických, tedy „vědecko“-materialistických východiscích, od nichž ji nelze oddělit. Za druhé, Dawkinsův ontologický naturalismus aplikovaný ve vědě můžeme považovat za vysoce problematický, respektive nevědecký přístup, který vědu omezuje a absolutizuje, posouvá do tradičně náboženské oblasti „posledních skutečností“ a transcendentních významů, a v neposlední řadě také ideologizuje její epistemologii. Z důvodu ochrany před ideologizací je tedy třeba vědu zakládat prvotně epistemologicky. Není zřejmě možné vědu od ontologie zcela oprostit a ani to není žádoucí - již pro volbu odpovídajících metod poznání je totiž nutné pracovat s jistými podstatnými pojmy zachycujícími přirozenost zkoumaného předmětu apod. V tom však také spočívá smysl epistemologického naturalismu. Ten nás vede právě k volbě metody odpovídající přirozenosti zkoumaného, a nikoliv univerzálním ontologickým tvrzením o podstatě veškeré skutečnosti, jež jsou tak intimně vlastní právě Dawkinsovu naturalismu ontologickému.

V druhé části této podkapitoly se podíváme na některé tendence v současné religionistice, respektive kognitivní religionistice (Cognitive Science of Religion - CSR), v nichž nacházíme analogie s Dawkinsovým přístupem. Při průzkumu popsaného fenoménu nového ateismu totiž záhy poznáváme, že na výsledky CSR se stoupenci tohoto směru včetně Dawkinse poměrně často odvolávají. Proti osvojení špatnou stranou se nemůže bránit žádná teorie. Na místě je zde však otázka, do jaké míry tento jev souvisí se samotnou tendencí kognitivních vědců zaměřovat epistemologický naturalismus jejich vědeckých východisek s naturalismem ontologickým vedoucím k

---

<sup>398</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 87.

<sup>399</sup> Hlubší analýza tohoto vědecky i filosoficky dosud vysoce relevantního a problematického tématu by přesahovala rámec této práce. Rozměr této debaty sahá až ke sporu nominalismu a realismu, konstruktivismu a esencionalismu. Naším skromným cílem zde bylo pouze upozornit na logickou inkonzistenci čistě konstruktivisticky pojaté epistemologie.

jistému přírodovědeckému materialismu.<sup>400</sup> Nebude zřejmě náhodou, že dva významní kognitivní religionisté Pascal Boyer a Scott Atran, na něž se Dawkins odvolává v *Božím bludu*, jsou hlasitými podporovateli memetiky. Oba také vycházejí z předpokladu, že neexistuje představa nezávislá na představujícím si subjektu, tzn. představujících si mozcích, a tedy že ani náboženské představy se nepojí s žádným elementem mimo individuální mozek, který je vytváří.<sup>401</sup>

Podobných filosofických předpokladů se však drží i některé významné současné religionistické autority, jako například Donald Wiebe. Wiebe volá po novém jednotícím metodologickém rámci religionistiky v evoluční teorii a odvolává se přitom na původní ideu Daniela Dennetta v knize *Darwin's Dangerous Idea*.<sup>402</sup> Oceňuje například explanační možnosti neodarwinismu i na poli kultury, a tak vytvoření základní spojnice mezi Geisteswissenschaften a Naturwissenschaften.<sup>403</sup> Wiebe proto vidí nástup naturalizujícího a materialistického přístupu ke studiu náboženství v sociálních vědách jako pozitivní a v tomto kontextu se pochvalně zmiňuje o práci Dana Sperbera na téma „epidemiologie náboženství“.<sup>404</sup>

Ve svém článku v posledním časopise *Religio* Wiebe dokonce prezentuje filosoficko-náboženská stanoviska v obalu vědy, když například tvrdí, že „[...] stěžejní důležitost ve zcela vědeckém vysvětlení vzniku náboženství [...] hrají iluzorní „duchovní“ zkušenosti vytvářené elektrochemickou aktivitou lidského mozku [...]“.<sup>405</sup> Z citovaného výroku již přirozeně plyne hlavní implicitní intence tohoto článku, která spočívá v udělení vyššího kognitivního statutu smyslovému poznání a směřování k

---

<sup>400</sup> H. Seiwert, „Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd“, *Religio*, 2008, vol. 16, no. 2, s. 235.

<sup>401</sup> P. Boyer, *Religion Explained*, New York: Basic Books, 2001, s. 34-37. S. Atran, *In Gods We Trust*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 10.

<sup>402</sup> Abychom si mohli vytvořit detailnější obraz o Wiebeho východiscích, podívejme se, jaké jsou podle E. Slingerlanda nevyhnutelné závěry zmiňované Dennettovy knihy: „Lidské myšlení není duchový, netělesný proces, ale spíše řada tělesně-mozkových stavů - řada fyzických konfigurací hmoty - jedna zapříčínující druhou podle deterministických zákonů, které řídí interakce fyzických objektů. Ideje, jako fyzické stavy hmoty, spolu mohou vzájemně interagovat, a smíšené jedna s druhou se transformovat predikovatelnými způsoby. Ale mimo řetěz fyzické kauzality, která tento proces kontroluje a dohlíží na něj, neexistuje žádná nadpřirozená duše či já. To znamená, že naše myšlenky a chování jsou alespoň v principu předurčené a tedy predikovatelné jako jakýkoliv jiný fyzický proces. To také znamená, že „já“, tak jak mu běžně rozumíme - jako netělesnému něčemu, duši, duchu nebo mysli, zapříčiněnému pouze vlastním já - není ničím víc než iluzí vytvořenou prací našeho tělesného mozku.“ E. Slingerland, „Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science“, *Journal of the American Academy of Religion*, 2008, vol. 76, no. 2, s. 382-383.

<sup>403</sup> D. Wiebe, *The Politics of Religious Studies*. New York: St. Martin's Press, 1998, s. 292.

<sup>404</sup> Tamtéž, s. 293.

<sup>405</sup> D. Wiebe, „Význam přirozené zkušenosti „nepřirozeného“ světa pro otázku vzniku náboženství“ [přípravované vydání], *Religio*, 2011, vol. 19, no. 1, s. 22.



„iluzornosti náboženství“ za současného uchránění „přirozenosti“ materiálního světa. U Dawkinse se tato intence projevuje převážně v jeho snaze dokázat založení náboženských představ na víře v kontrastu k lidskému rozumu.<sup>406</sup> Wiebe tuto implicitní intenci naplňuje tvrzením, že zdrojem náboženských představ nejsou lidské kognitivní mechanismy (např. intuitivní znalost), ale změněné stavy vědomí podporující vrozenou teleologii lidského myšlení.<sup>407</sup>

U tématu práce kognitivní religionistiky se tak znovu dostáváme k potřebě definování její vědeckosti. Na základě závěrů provedené filosoficko-vědecké analýzy proto můžeme předpokládat, že neurální procesy v mozku jsou materiální základnou myšlení. Pak je možné říci, že předmětem kognitivních věd jsou neurální předpoklady lidských náboženských představ. Z metodologických i věcných důvodů ovšem tímto předmětem podle Seiwerta nemohou být tyto představy jako takové.<sup>408</sup> Kognitivní věda proto může popsat fungování mozku, nikoliv si však představovat, že na základě tohoto popisu vysvětlí fungování náboženského myšlení. Předpokládaná jednosměrnost je neodůvodněná: Fyziologické procesy v mozku sice ovlivňují naše chování, ale tento vztah je reciproční – Goldberg například správně upozorňuje, že naše chování také ovlivňuje tyto fyziologické procesy.<sup>409</sup> Pomíjení lidské vůle, člověka jako aktéra, který záměrně provádí jisté úkony, pak naprosto odsunuje psychologický a sociální kontext religiozity.<sup>410</sup>

Jsou-li někteří kognitivní religionisté přesvědčeni, že kognitivní věda zkoumá náboženské představy jako takové, pak (z větší části zřejmě nevědomě) překračují základní religionistické pravidlo metodologického agnosticizmu, které dosud plnilo funkci ochrany oboru před přímou ideologizací. Důsledky tohoto kroku pro obor religionistiky jsou zásadní: religionistika se tak vlastně opět staví do hodnotící role arbitra pravdivosti náboženství, a v tomto případě tak v zásadě začíná plnit funkci, s kterou jsme vlastně měli možnost se seznámit již při kontaktu s tzv. marxisticko-leninským vědeckým ateismem.

---

<sup>406</sup> Srv. kap. 2.4 Náboženství jako „vedlejší produkt“.

<sup>407</sup> D. Wiebe, „Význam přirozené zkušenosti „nepřirozeného“ světa pro otázku vzniku náboženství“ [připravované vydání], *Religio*, 2011, vol. 19, no. 1, s. 4, 21, 23.

<sup>408</sup> H. Seiwert, „Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd“, s. 238.

<sup>409</sup> D. W. Goldberg, „d'Aquili and Newberg's Neurotheology: A Hermeneutical Problem with their Neurological Solution“, *Religion*, 2009, vol. 39, s. 328.

<sup>410</sup> O. Devinsky - G. Lai, „Spirituality and Religion in Epilepsy“, *Epilepsy & Behavior*, 2008, vol. 12, s. 641.

Dawkins, podobně jako stoupenci CSR, nahlíží pravděpodobně na svou práci jako na přírodovědně fundovanou vědu o náboženství. Co zde však filosofa vědy zarazí, je skutečnost, že v souladu se současným trendem, který přisuzuje přírodním vědám vůdčí funkci, chápou tyto badatelé přírodovědně fundovanou vědu jako vědu v obecném smyslu, čímž posouvají význam pojmu vědeckosti. „Věda znamená *Science*, a *Science* znamená *přírodověda*.“<sup>411</sup> Myslí-li tedy Wiebe nástupem naturalizujícího a materialistického přístupu ke studiu náboženství v sociálních vědách přístup ontologického naturalismu, pak můžeme práci Dawkinse společně s CSR skutečně hodnotit jako pokus o nové založení religionistiky, tzn. *The Study of Religions*, jako *Science*.<sup>412</sup>

Důsledek takového scientistického postoje ohrožuje v podobě ideologizace vědy jak současnou evoluční biologii, tak religionistiku. Toto nebezpečí spočívá za prvé v tezi, že „nemateriální, tzn. přírodovědeckými metodami nepopsatelné skutečnosti, jsou (vědecky) irelevantní“,<sup>413</sup> a za druhé v hrozbě zneužití vědy pro propagaci a ospravedlnění vlastních názorových východisek, v tomto případě ateismu. Vzhledem k některým současným nikoliv bezvýznamným tendencím v kognitivní religionistice můžeme tuto hrozbu symbolizovanou Dawkinsovou knihou *Boží blud* považovat za velmi aktuální a reálnou.

V této podkapitole jsme tedy odmítli Dawkinsův ontologicko-naturalistický přístup jako východisko vědy vzhledem k jeho nutné redukci vědy i skutečnosti, filosoficko-logické inkonzistenci a přesahu do oblasti „vědeckého“ ateismu a filosofie náboženství. Vztah filosofie náboženství a religionistiky je samozřejmě složitým a dosud nevyřešeným problémem. Pro vyjasnění tohoto vztahu se však jeví důležitým Dawkinsovu filosofii náboženství přesněji typologizovat. Provedení takové analýzy nás potom jednoznačně vede k zařazení tohoto pojetí k typům pozitivistické a racionalistické filosofie náboženství (dle typologie Antona Grabnera-Heidera) či k typu filosofie náboženství jako kritice předracionálního vědomí (dle typologie Richarda Schaefflera).<sup>414</sup> Mohou tyto typy filosofie náboženství plnit v rámci současné religionistiky roli jejího komponenta? To záleží na naší odpovědi na otázku po obecné

---

<sup>411</sup> H. Seiwert, „Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd“, s. 234.

<sup>412</sup> Tamtéž.

<sup>413</sup> Tamtéž, s. 235.

<sup>414</sup> H. Pavlincová - B. Horyna, *Filosofie náboženství*, Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 27-36.

roli filosofie náboženství v religionistickém rámci. Z důvodu již zmíněného a v religionistice stále přítomného ohrožení ideologizací různými formami náboženské či ateistické univerzální ontologie dospějeme přirozeně k závěru, že filosofie náboženství může v rámci religionistiky plnit pouze funkci hermeneutickou a normotvornou,<sup>415</sup> tedy epistemologickou, ne však funkci hodnotící. Názor Dawkinse i některých kognitivních vědců, že dostatečný průkaz vědeckosti spočívá v samotném nároku na vysvětlení náboženství s pomocí přírodovědeckých poznatků,<sup>416</sup> tak může být legitimním předmětem filosoficko-vědeckého bádání, nikoliv ovšem jeho východiskem.

### 5.3 Vztah vědy a náboženství jako filosofický problém

Vztah vědy a náboženství je složitým problémem, s nímž se výrazněji nepotýkala pouze religionistika, nýbrž i přírodovědné směry v čele s evoluční biologií. Pro tyto vztahy se v průběhu času vyvinulo několik modelů. Nejběžnějším řešením se stal zřejmě model dvou nepřekrývajících se magisterií vědy a náboženství (non-overlapping magisteria neboli NOMA), který propagoval ve své knize *Rocks of Ages*<sup>417</sup> známý americký evoluční biolog Stephen Jay Gould. Tento model stojí na předpokladu, že tu jsou dvě magisteria (sféry autority, domény kompetence) - magisterium vědy zaobírající se empirickým světem, a magisterium náboženství věnující se otázkám posledního smyslu a morálky. Tato dvě magisteria se podle Goulda nepřekrývají (do not overlap) a existují tak jako dvě nezávislé oblasti, mezi nimiž nemůže docházet ke konfliktům.

Dawkins z podstaty svých scientistických pozic koncept NOMA samozřejmě odmítá, neboť věda pro něho není omezena žádnými principiálními hranicemi. V duchu karteziánského postulátu objektivnosti totiž považuje neviditelnou objektivní realitu za jedinou podobu skutečnosti,<sup>418</sup> a právě toto přesvědčení o objektivně reálné podstatě

---

<sup>415</sup> H. Pavlincová - B. Horyna, *Filosofie náboženství*, s. 39-40.

<sup>416</sup> H. Seiwert, „Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd“, s. 235.

<sup>417</sup> S. J. Gould, *Rocks of Ages*, (s.l.): Ballantine Books, 1999.

Stanovisko NOMA přijala v roce 1999 také americká Národní akademie věd (National Academy of Sciences).

<sup>418</sup> Z. Neubauer, „Lineární biologie“, In: *Náhoda a nutnost: Jacques Monod v zrcadle naší doby*, Anton Markoš (ed.), Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008, s. 343-344.

skutečnosti potom dává jeho vědě nárok na neomezenou poznatelnost světa.<sup>419</sup> Pro Dawkinse proto existuje pouze jediné magisterium, a to magisterium vědy.<sup>420</sup> Ačkoliv to Dawkins nedělá, my bychom takový přístup mohli nazvat modelem jediného magisteria (one magisterium - OMA).

Jak jsme již načrtli v předchozích podkapitolách, naše vědecké stanovisko zde vychází z konceptu mnohočetných, komplementárních kontextů Williama Padena. Tento přístup otevřeně připouští, že svět je bohatší, než aby jej bylo možné obsáhnout jedním pohledem, a že význam nevzniká „sám sebou“, nýbrž je spojením člověka s objekty, díky kterému se nám část objektů zpětně jeví smysluplně. Toto pojetí je jakousi střední cestou mezi objektivismem a subjektivismem a uznává jak vědecký akt pořádní dat, tak náboženský akt víry.<sup>421</sup> Pro jeho lepší pochopení si můžeme vypomoci analogickou teorií symbolických forem filosofa a historika Ernsta Cassirera, podle níž člověk poznává svět prostřednictvím mnohosti symbolických forem, jejichž převládání se v něm střídá v závislosti na věku a vývojovém období. Cassirer mezi tyto symbolické formy zahrnuje jak vědu, tak i náboženství, mýtus či umění. Vzhledem k tomu, že člověk je schopen nahlížet a konstruovat svůj svět výlučně skrze tyto formy, je nesmyslem mluvit o objektivní realitě na těchto formách nezávislé či popírat jejich skutečnost. Všechny symbolické formy jsou totiž v této perspektivě stejně legitimními formami lidského myšlení, skrze něž se vyjadřuje a utváří jeho obsah.<sup>422</sup> Jako formu poznání tak můžeme podle Skolimowskiho v podstatě charakterizovat veškerou vnímavost.<sup>423</sup>

Dawkinsův model OMA můžeme tedy touto perspektivou popsat jako univerzalizaci jediné symbolické formy poznání, která však pochopitelně existenci ostatních symbolických forem poznání nijak nenarušuje, a pouze tedy přesahuje do jejich hájemství. Důsledkem toho je skutečnost typická nejen pro Dawkinsovu scientisticky pojatou vědu, nýbrž pro celkovou situaci vědy v současné moderní společnosti, totiž skutečnost, že věda zde začíná plnit náboženské funkce - funkci

---

<sup>419</sup> Z. Neubauer, „Lineární biologie“, s. 342-343.

<sup>420</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 68-69.

<sup>421</sup> W. Paden, *Bádání o posvátnu*, Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 125.

<sup>422</sup> Více k tématu viz W. E. Arnett, „Ernst Cassirer and the Epistemological Values of Religion“ [online], *The Journal of Religion*, 1955, vol. 35, no. 3, s. 160-167. URL: <<http://www.jstor.org/stable/1200918>>.

<sup>423</sup> H. Skolimowski, *Účastná mysl*, Praha: Mladá fronta, 2001, s. 118.

administrátora pravdy a prostředníka spásy.<sup>424</sup> Paradoxně tak můžeme toto převážně nevědomé směřování diskurzů pod praporem vědeckého racionalismu chápat jako typický symptom moderní iracionality, neboť, jak tvrdí Neubauer, skutečná vědecká pravda samozřejmě nepotřebuje ke své platnosti potírat pravdy jiné.<sup>425</sup>

Pro analýzu vztahu vědy a náboženství je důležité si uvědomit, že naše definice vědy má vliv na definici náboženství a opačně. Proto Dawkins nechápe svůj model OMA jako rozporný, ale my ho musíme odmítnout: úzká definice náboženství jako „víry v nadpřirozené bohy a jejich uctívání“ totiž z pole našeho zájmu vylučuje celou paletu kvazináboženských jevů i v rámci vědy či zdánlivě sekulární společnosti, které se jeví být nějakou formou „společenské konverzace o transcendentních významech“. Chceme-li se dále věnovat vzájemnému vymezení polí jejich působnosti, je třeba vycházet z definice vědy, kterou jsme v kapitole 5.1 vymezili jako racionálně-empirický způsob poznávání, který je založen na systematické práci a užívání metod. Srovnáme-li naše definice vědy a náboženství, vystupují před nás dvě skutečnosti: (1) Definice vědy je nesrovnatelně užší než definice náboženství, neboť věda je metodologicky omezená (methodologically bounded). (2) Společnost je založena mimo jiné na poznání vědy, je-li tedy náboženství „společenskou konverzací“, musí toto poznání nějakým způsobem zohledňovat a zahrnovat. Vzhledem ke skutečnosti, že náboženské jednání a myšlení je nutně ovlivněno také vědeckým poznáním objektivovaným například v technice a technologiích, na níž upozorňuje i Dawkins,<sup>426</sup> nemůžeme Gouldův koncept NOMA přijmout. Nabízí se nám zde tak koncept jednostranně se překrývajících magisterií (one-sided overlapping magisteria - OSOMA), kdy náboženství jakožto společenský fenomén staví na poznání vědy a zahrnuje ho, ale svůj obraz skutečnosti doplňuje o rozměr transcendentních významů - vnější hmotný svět tak spojuje s vnitřním subjektivně prožívaným světem člověka.<sup>427</sup> Zde je však nutné připomenout, že mezi poli vědy a náboženství hraje svou podstatnou roli také mediátor filosofie. Ta pak může podle Neubauera při dodržení kompetenčních hranic plnit v posledku roli

---

<sup>424</sup> Z. Neubauer, *O počátcích, cestě a znamení časů*, Praha: Malvern, 2007, s. 231

<sup>425</sup> Tamtéž, s. 292.

<sup>426</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 81-82.

<sup>427</sup> Podobně bychom mohli pohlédnout i na jiné společenské oblasti jako politiku, právo, ekonomiku, kulturu apod., které též jistým způsobem absorbují poznání vědy, ovšem doplňují ho o poznání z jim vlastních oblastí (mezilidských vztahů, morálky, estetiky apod.).

obousměrného zprostředkovatele všeobecně imaginativního, narativního a symbolického rozměru skutečnosti.<sup>428</sup>

Má-li věda mít své hranice, tedy být „methodologically bounded“, a nestávat se tak novým náboženstvím jako „věda“ Dawkinsova, pak si vědci nemohou nárokovat vysvětlení světa jako celku, nýbrž pouze určitých pozorovaných fenoménů ve světě. Vědomí skutečnosti, že věda není jedinou možností, jak pravdivě poznávat svět, nýbrž pouze jednou z nesmírně rozsáhlého spektra těchto možností, by tak mělo stát jako štít proti možné ideologizaci ve filosofických základech každého vědeckého bádání.

Logické důsledky scientistického postulátu objektivitě mohou být děsivé, neboť jedinou hodnotou, kterou tento postulát definuje, je objektivní poznání jako takové. Hlasy biologů jako například Edwarda Osborna Wilsona<sup>429</sup> nebo Jacquese Monoda,<sup>430</sup> podle nichž by věda měla mít rozhodující slovo i ve věcech morálky,<sup>431</sup> ovšem nejsou zcela ojedinělé. Monod tyto myšlenky dokonce dovádí do takřka totalitních důsledků: „Přijmout postulát objektivitě znamená základní etickou zásadu: etiku poznání.“<sup>432</sup> „Etika poznání, která vytvořila moderní svět, je jedinou, která je s ním slučitelná, jediná je schopná, jednou pochopena a přijata, řídit jeho vývoj.“<sup>433</sup> A je-li věda, jak tvrdí Dawkins, nejdůležitější disciplínou, která má co říci k otázkám po podstatě, účelu a smyslu lidského života,<sup>434</sup> proč by neměla co říci také k záležitostem morálky?<sup>435</sup> Na základě této skromné analýzy tvrdých scientistických pozic významných evolučních biologů se tedy můžeme dokonce ptát, do jaké míry je totalitní uchopování světa vlastně charakteristickým znakem pro všechny verze neodarwinismu.<sup>436</sup> Při pohledu na hrůzné ideologie 20. století si totiž dále můžeme všimnout jejich (s neodarwinismem sdíleného) předpokladu nízké podstaty člověka, kterého lze v zásadě redukovat na zvíře, stroj nebo

---

<sup>428</sup> Z. Neubauer, *Smysl a svět*, Praha: Moraviapress, 2001, s. 139-140.

<sup>429</sup> A. Markoš, *Tajemství hladiny*, Praha: Dokořán, 2003, s. 61.

<sup>430</sup> J. Monod, *Náhoda a nutnost*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008, s. 159-160.

<sup>431</sup> Anton Markoš upozorňuje ve své knize *Tajemství hladiny* (s. 62) na článek J. Horgana *Noví sociální darwinisté* (The New Social Darwinists) referující o nové vlně „sociálního darwinismu“ mezi antropology a evolučními psychology. J. Horgan, „The New Social Darwinists“, *Scientific American*, 1995, s. 174-181.

<sup>432</sup> J. Monod, cit. dílo, s. 159.

<sup>433</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>434</sup> R. Dawkins, „Ep 1: Waking Up in the Universe - Growing Up in the Universe“ [online video], *YouTube*, 2009 [cit. 2011-06-29], URL: <<http://www.youtube.com/watch?v=jHoxZF3ZgTo>>.

<sup>435</sup> S. Harris - R. Dawkins, „Who Says Science has Nothing to Say About Morality?“ [online diskuze], *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*, 2011 [2011-05-23], URL: <<http://richarddawkins.net/videos/623139-who-says-science-has-nothing-to-say-about-morality>>.

<sup>436</sup> F. Jaroš, „Postulát objektivitě a Monodova totalita“, In: *Náhoda a nutnost: Jacques Monod v zrcadle naší doby*, Anton Markoš (ed.), Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008, s. 319.

věc. Navíc, ačkoliv Dawkins odůvodňuje odporné Hitlerovy a Stalinovy skutky tím, že nebyly založeny na vědeckých teoriích (stejně jako krvavé události v dějinách náboženství),<sup>437</sup> nemění tím nic na faktu, že jejich diktátorské režimy a praktiky se na poznání vědy hlasitě odvolávaly. Byla-li dále podle Dawkinse příčinou totalitních genocid absence vědy, představuje si tedy, že pokud by společnost byla založena čistě na vědeckém poznání, bylo by tím zajištěno její konečné blaho?

Na základě analýzy provedené v této práci můžeme nyní říci, že Dawkins svým přístupem k náboženství v žádném případě nereprezentuje humanitní vědy a tím méně religionistiku, jako spíše pozitivisticko-racionalistickou filosofii náboženství. Podle našeho názoru Dawkins nepokrytě zneužívá svou epistémickou autoritu na poli evoluční biologie pro propagaci fundamentalistického ateismu,<sup>438</sup> čímž diskredituje vědu jako takovou. Teorie sobeckého genu i její sociobiologické závěry ústící do postoje „vědeckého“ ateismu jsou ovšem pouhým přirozeným a nevyhnutelným důsledkem jeho ontologicko-naturalistických východisek.<sup>439</sup> Z pohledu filosofie religionistiky pak tuto praktickou aplikaci diskurzu evoluční biologie na oblast náboženství hodnotíme jako naivní filosofování, které se kryje maskou empirické vědy.<sup>440</sup> Jak jsme si v této práci také ukázali, významným problémem Dawkinsových scientistických pozic jsou jejich zřetelné kryptoreligiózní znaky. Jistého náboženského charakteru je vlastně již potřeba scientistické perspektivy jako takové. Tu chápe Markoš jako výraz touhy po znovusjednocení lidského poznání a odstranění frustrace z novověkého schizmatu mezi experimentálními a humanitními vědami.<sup>441</sup>

Badatelé mají několik možností, jak mohou religionistiku chránit před její vlastní ideologizací - sledovat argumenty v aktuálním vývoji vědeckého bádání zahrnujícím i pole kognitivních věd a neurověd, kriticky je hodnotit, a především vědomě zakládat svou vlastní vědeckou práci na pevných filosofických základech. „Zakotvení v poctivé filosofii“ považoval Eric Voegelin za nejúčinnější prevenci před ideologizací vědy.<sup>442</sup>

---

<sup>437</sup> R. Dawkins, *Boží blud*, s. 308.

<sup>438</sup> D. Černý, „Dawkinsova iluze?“, *Distance*, 2009, vol. 13, no. 1, s. 89-91. URL: <[http://www.distance.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&jdc=502&Itemid=67](http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&jdc=502&Itemid=67)>.

<sup>439</sup> Z. Neubauer, *O počátcích, cestě a znamení časů*, Praha: Malvern, 2007, s. 289

<sup>440</sup> J. Vácha, „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“, In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*, Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.), Brno: CDK, 2010, s. 89.

<sup>441</sup> A. Markoš, *Tajemství hladiny*, s. 41, 44.

<sup>442</sup> E. Voegelin, *Nová věda o politice*, Brno: CDK, 2000, s. 16.

## ZÁVĚR

Cílem této diplomové práce bylo zodpovědět otázku, jaká konkrétní východiska a společensko-historické kontexty stojí za konstrukcí pohledu na náboženství u Richarda Dawkinse a zda lze tento pohled považovat za vědecký. Mou hlavní tezí bylo, že východiska tohoto přístupu spočívají z větší části v konkrétní filosofii vědy, jejíž praktická aplikace vstupuje až na pole filosofie náboženství, které přesahuje rámec religionistiky jakožto vědecké disciplíny. Tuto hypotézu jsem v práci potvrdil a rozvedl.

Slepý hodinář je Dawkinsovou metaforou pro „slepé síly“ přírodního výběru, avšak nejen to - tuto metaforu můžeme chápat také jako symbol evolučních mechanismů, které Dawkins aplikuje na všechny sféry skutečnosti včetně náboženství. V Dawkinsově ikoně slepého hodináře je proto dokonale zachyceno newtonské paradigma vědy 19. století, které sdílel William Paley i Charles Darwin - mechanicismus, idea organismu a jeho částí jako stroje, a hledání jediného centrálního vysvětlujícího mechanismu pro široké spektrum oblastí.

Za svou popularitu Dawkins vděčí především vlastní nové interpretaci evoluce, která přenesla pozornost z jedince na jeho „skutečné pány“, prvotní, nesmrtelné hybatele evoluce - geny. I touto genocentrickou perspektivou evoluce ovšem Dawkins nijak nepřesahuje typicky západní vzorec metafyzicko-kosmologického dualismu, který má svůj původ v křesťanské teologii a později pronikl i do pozitivisticky pojaté vědy. Dawkins sice odmítá existenci jakékoliv nadpřirozené boží oblasti, ovšem nahrazuje ji

---

Za zajímavý „vědecko-ateistický manifest“ současnosti, který je vhodným příkladem hrozby ideologizace vědy, můžeme považovat článek Edwarda Slingerlanda „Kdo se obává redukcionismu?“, který vyšel v roce 2008 v *Journal of the American Academy of Religion*. Slingerland v něm svá ontologická přesvědčení, jako např. že lidé jsou pouhou hmotou, „komplikovanými věcmi“ atd., prezentuje jako univerzálně pravdivá vědecká tvrzení, která analogicky přirovnává k buddhistické „nekonvenční“ pravdě. Slingerlandův model skutečnosti v sobě dokonce skrývá hluboce mýtický rozměr: Svět ve svém „vědeckém“ článku doslova popisuje na základě filmového sci-fi Matrix. Na jedné straně tvrdí, že realita, tak jak se nám jeví, je iluzorní; na druhé straně však dochází k logicky rozpornému kompromisu, že na tomto jejím iluzorním „zjevu“ přesto musíme (tedy zvláště humanitní vědy) stavět. Slingerlandův článek je zcela zjevně postaven na Dawkinsově a Dennettově rámci univerzalizované evoluční biologie, novém „evolučním náboženství“ nových ateistů. E. Slingerland, „Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science“, *Journal of the American Academy of Religion*, 2008, vol. 76, no. 2.

S šířeji rozvedenými Slingerlandovými stanovisky se setkáme v jeho knize *What Science Offers the Humanities*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Slingerland zde agituje pro nové, integrované, „vtělesněné“ pojetí humanitních a přírodních věd. Interdisciplinární přístup ve vědě je jistě přínosnou věcí, z hlediska závěrů této práce ovšem nikoliv ve smyslu modelování humanitních věd po vzoru přírodních, které Slingerland propaguje.



univerzální objektivní realitou, zásvětní oblastí genů. Ta vykazuje totožnou transcendentální charakteristiku „pravé skutečnosti mimo oblast našeho vnímání“, spočívající „za“ každodenním světem člověka, která je poznatelná pouze skrze vědecké metody a přístroje a z níž se jakožto ze základu světa odvozuje vše ostatní. A protože Dawkins v duchu karteziánského postulátu objektivnosti považuje neviditelnou objektivní realitu za jedinou podobu skutečnosti, pasuje se tak vlastně implicitně do náboženské role spásného prostředníka univerzálního, neměnného a vševědoucího posvátného textu, jímž je vlastně genetický kód.

Základní Dawkinsovou pozicí ve vztahu k náboženství je tedy jistý evolucionistický gnostický scientismus, pokládající přírodní vědu, respektive evoluční biologii, za jediný nástroj pravdivého a dokonce spásného poznání světa. Slepý hodinář, mechanismus přírodního výběru, hraje u Dawkinse roli totálního vysvětlení skutečnosti; je „evolučním bohem“, ultimátním darwinistickým interpretačním rámcem, který zakládá Dawkinsův pohled na náboženství. A neexistuje-li poznání mimo vědu, pak ani otázka Boží existence pochopitelně neleží v principu a navždy mimo její dosah, nýbrž je vědeckou hypotézou o vesmíru. Je-li potom z pohledu vědy, definované jako objektivní poznání hmotné skutečnosti, existence boha nepravděpodobná, pak bůh jednoduše neexistuje, protože hmotný svět, který věda zkoumá, je objektivní realitou, a objektivní realita, oblast galileovských primárních kvalit, je prostě jedinou existující formou skutečnosti. A zde právě spočívá podstata Dawkinsova filosofického názoru. Ten se potom projevuje pravděpodobně v jeho pojetí genu jako „části chromozomálního materiálu“, tedy de facto hmotné jednotky selekce, které následně umožňuje chápat genové řízení jako manipulaci a nahlížet tak na jedince jako na pouhý nástroj, vozítko (vehicle) či sobecký stroj, naprogramovaný k chování, které je pro jeho geny nejvýhodnější.

Na základě tohoto předpokladu potom můžeme pochopit Dawkinsův hierarchicko-redukcionistický přístup k náboženství, který v duchu galileovské vědy celek vysvětluje kauzálně a mechanicky z měřitelných částí a ostatní aspekty života a světa z experimentů vylučuje, nebo na měřené jevy pouze převádí. Tento přístup zároveň odpovídá interpretačnímu rámci darwinismu, který vysvětluje složitější z jednoduššího, neboť postupný vznik složitějšího z jednoduššího předpokládá. Na podkladě tohoto principu pak Dawkins zjevně odvozuje své teze: lidské vědomí je

produktem biologické evoluce hmoty, a proto ho lze redukovat na neurální mozkové procesy; Bůh nemohl stvořit svět, protože by musel být složitější než jeho stvoření (a podle zákonů evoluce může složitější vzniknout pouze z jednoduššího) a podobně.

Určitý univerzální evolucionistický naturalismus je tak vzorem, na jehož základě můžeme chápat Dawkinsův přístup k náboženství jako ke komplexu kulturních replikátorů, memů. Dawkinsova memetická „teorie“ náboženství předpokládá, že základní mechanismus evoluce přírody a kultury je stejný, a proto staví na analogii dění v přírodě (genetická determinace) a lidské kultuře (memetická determinace). Náboženské jednání je pro něj proto zcela srovnatelné s nutkavým, přírodou determinovaným jednáním zvířat.

Protože ve světě přírody z hlediska darwinismu „triumfuje bezohledný utilitarismus“, přežívají podle Dawkinse i v oblasti náboženství pouze takové představy a formy chování, které mají význam (tedy jsou užitečné) pro jeho přežití či reprodukci. Následná nutná darwinovská otázka po „výhodě náboženství“ zvyšující jeho šance na přežití či reprodukci potom Dawkinse vede k vysvětlení náboženství jako „vedlejšího produktu něčeho jiného“, především „užitečné naprogramovatelnosti dětského mozku“.

Dawkinsův názor na náboženství je zcela jednoznačný a všudypřítomný: jde o inherentně extremistický a amorální jev, který má absolutistické tendence, je kolektivním šílenstvím a zdrojem zla ve světě, a proto je žádoucí zřít se vůči němu principu automatické úcty. Tyto názory Dawkins také aktivně propaguje a zneužívá tak své epistemické autority na poli evoluční biologie, neboť jeho intence nespočívají v poznání, nýbrž v nepokryté agitaci za ateizaci společností. To je však třeba chápat na podkladě současného fenoménu nového ateismu, ale i v souvislostech nástupu naturalizujícího a materialistického přístupu ke studiu náboženství obzvláště v kognitivní vědě - zarážející provázanost obou jevů je totiž naprosto evidentní.

Zdá se tak, že to nejsou jenom „jezdci nového ateismu“ jako Dawkins nebo Dennett, ale i kognitivní religionisté jako Pascal Boyer, Scott Atran či Edward Slingerland, kteří zakládají svou „vědeckou“ práci na názoru, že tento hmotný svět a vesmír jsou jedinou opravdovou skutečností, a že neexistuje žádná nadpřirozená, empiricky (tedy vědecky) nevykazatelná duchovní sféra. Tento filosofický názor nazýváme v kontrastu k epistemologickému naturalismu klasické vědy naturalismem ontologickým. V tomto základním východisku, jenž Dawkins sdílí, je v podstatě také již

implicitně obsažen odmítavý postoj k náboženství. Z hlediska filosofie religionistiky však tento názor představuje celou řadu problémů, a to jak z hlediska svých praktických metodologických implikací, tak logické konzistence.

(1) Prvním problémem je scientistická implikace, která absolutizuje přírodní vědy a staví je oproti humanitním vědám do výlučného postavení. Ontologický naturalismus totiž nutně vysvětluje celek na základě jeho částí, elementární hmotné úrovně popisu, čímž vylučuje skutečnost lidské sebereflexe, vůle a svobody.

(2) Již redukce lidské mentální činnosti na fyziologické procesy nutně implikuje tezi, že i náboženské představy a zkušenosti jsou iluze či halucinace způsobené aktivitou našeho mozku. Ontologický naturalismus zde tak vlastně nevyhnutelně ústí do pozice „vědeckého“ ateismu, kde věda hraje roli negace náboženství. Tím evidentně přesahuje zásadu metodologického agnosticizmu, která zachovává nehodnotící charakter vědy.

(3) Ontologický naturalismus u Dawkinse ústí také v jistý evolucionistický gnostický scientismus přesahující vědecký rámec do oblasti náboženství. Z podstaty svých univerzalizovaných darwinistických stanovisek Dawkins například musí scholasticky argumentovat, že bůh by musel být složitější než jeho stvoření, a proto je jeho existence málo pravděpodobná, čímž vlastně vstupuje na pole pozitivisticko-racionalistické filosofie náboženství. Jeho absolutizace vědeckého poznání pak de facto „sakralizuje“ evoluční teorii a staví vědu do pozice univerzálního arbitra pravdy a prostředku spásy.

(4) Za čtvrté je tento „vědecký“ materialismus z hlediska logiky a filosofie nekonzistentní. Dawkinsův názor, že lidské myšlení je pouhou „evolučně-adaptační funkcí mozku“, totiž neodpovídá lidskému způsobu poznávání, protože není výsledkem naší přímé zkušenosti, nýbrž až sekundární myšlenkové konceptualizace a její zpětné aplikace na zkušenost. Především ale popírá sám sebe, protože i tento názor je myšlenkou, jejíž vyřčení však postrádá smysl, má-li být pouhou „evolučně-adaptační funkcí mozku“.

Ontologický naturalismus aplikovaný ve vědě tak můžeme považovat za vysoce problematický přístup, který z výše uvedených důvodů nemůže stát v jejích základech a považujeme ho proto za nevědecký. Dawkinsovo scientistické přesvědčení, že dostatečný průkaz vědeckosti spočívá v samotném nároku na vysvětlení náboženství s

pomocí přírodovědeckých poznatků, a že věda je jediným nástrojem pravdivého poznání světa, tak můžeme chápat jako specifický symptom moderní iracionality. Jestliže definici přírodních věd jakožto „objektivního poznání hmotné skutečnosti“ přijmeme jako adekvátní, pak aplikaci této definice v oblasti humanitních věd musíme zahrnout, protože univerzální ontologický předpoklad materiální podstaty člověka deformuje epistemologii a ideologizuje práci humanitních věd.

Z pohledu filosofie religionistiky tuto Dawkinsovu typicky sociobiologickou aplikaci diskurzu evoluční biologie na oblast studia o náboženství hodnotím jako naivní filosofování, které na sebe bere masku empirické vědy. Přesto je však dosah Dawkinsových názorů větší, než by se na první pohled mohlo zdát, a to dokonce i v religionistice. Chybné pojetí vědeckosti jakožto vysvětlování světa pomocí mechanismů evoluční biologie a neurověd tak v současnosti vede k pokusu o nové založení religionistiky jako „science“ a odstranění jejího pravidla metodologického agnosticizmu, které dosud plnilo funkci ochrany oboru před přímou ideologizací. Religionistické poznání by se tak znovu mělo instrumentalizovat - a v českém kontextu je možno to tak říci - zpět do služeb „vědeckého“ ateismu. Zjevným rámcem této formy „vědeckého“ ateismu by však v na rozdíl od „vědeckého“ ateismu marxisticko-leninského typu měla být univerzalizovaná evoluční biologie, „evoluční náboženství“ nových ateistů.

Vážnou výzvou humanitních věd dneška tak bude jejich osvobození se od autority novověké přírodovědy, jejíž scientistické křídlo, reprezentované jak „jezdci nového ateismu“ á la Dawkins či Dennett, tak i některými kognitivními vědci jako Boyer nebo Slingerland, v současnosti jeví tendence stát se novodobou vědeckou ideologií. Rámec této mi práce mi nedovolil se tomuto tématu věnovat podrobněji. Doporučuji proto do budoucna zpracování komplexnější a filosoficky erudované analýzy vztahu fenoménu nového ateismu a kognitivní vědy, a to především na pozadí filosoficky konzistentní teorie poznání, na níž bude moci religionistika vědomě a odpovědně stavět své bádání.

## **BIBLIOGRAFIE**

### **I. Primární literatura:**

#### **A: Monografie**

##### Richard Dawkins:

Dawkins, Richard. *A Devil's Chaplain*. Boston: Houghton Mifflin, 2003. ISBN 0-618-33540-4.

Dawkins, Richard. *Boží blud: Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?*. Praha: Academia, 2009. 480 s. ISBN 978-80-200-1698-0.

Dawkins, Richard. *River Out of Eden*. New York: Basic Books, 1995. 166 s. ISBN 0-465-06990-8.

Dawkins, Richard. *Slepý hodinář: Zázrak života očima evoluční biologie*. Praha: Paseka, 2002. 360 s. ISBN 80-7185-445-X.

Dawkins, Richard. *Sobecký gen* [2. vydání]. Praha: Mladá fronta, 1998. 320 s. ISBN 80-204-0730-8.

Dawkins, Richard. *The Ancestor's Tale*. Boston: Houghton Mifflin, 2004. ISBN 0-618-00583-8.

Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker*. New York: W. W. Norton & Company, 1986. ISBN 0-393-31570-3.

Dawkins, Richard. *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*. New York: Oxford University Press, 1983. 295 s. ISBN 0-19-288051-9.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Transworld Publishers, 2007. 464 s. ISBN 9780552774291.

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene* [vydání ke 30. výročí knihy]. Oxford: Oxford University Press, 2006. 360 s. ISBN 0-19-929114-4.

##### Ostatní kritici náboženství:

Bakalář, Petr. *Bůh jako psychický virus*. Beta Books: Praha, 2008. 221 s. ISBN 978-80-87197-14-1.

Dennett, Daniel C. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin Books, 2007. 448 s. ISBN 0-670-03472-X.

Dennett, Daniel C. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Penguin Books, 1996. ISBN 3579-10-864.

Grafen, Alan; Ridley, Mark (eds.). *Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 283 s. ISBN 978-0-19-284055-8.

Harris, Sam. *Letter to a Christian Nation*. (s.l.): Vintage Books, 2007.

Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. NYC: W. W. Norton, 2004. ISBN 0-743-26809-1.

Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. NYC: Hachette Book Group, 2007. 307 s. ISBN 978-0-446-57980-3.

Loukotka, Jiří. *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*. Praha: Horizont, 1979. 344 s.

Russel, Bertrand. *Why I Am Not a Christian*. Kansas: Haldeman-Julius Company, 1929. URL: <<http://www.positiveatheism.org/hist/russell0.htm>>.

Stenger, Victor J. *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*. New York: Prometheus Books, 2007. 294 s.

Stenger, Victor J. *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*. New York: Prometheus Books. 2009. 280 s. ISBN 978-1-59102-751-5.

### Reakce na Richarda Dawkinse:

Day, Vox. *The Irrational Atheist: Dissecting the Unholy Trinity of Dawkins, Harris, and Hitchens*. Chicago: Independent Publishers Group, 2008.

Haight, John F. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

McGrath, Alister. *Dawkinsov Boh: Gény, mémy a zmysel života*. Bratislava: Kalligram, 2008. 200 s. ISBN 978-80-8101-088-0.

McGrath, Alister. *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. (s.l.): Wiley-Blackwell, 2004. 208 s. ISBN 978-1-4051-2538-3.

McGrath, Alister; McGrath, Joanna Collicutt. *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2007. 78 s. ISBN 978-0-281-05927-0.

Ward, Keith. *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins*. (s.l.): Lion Hudson Plc, 2008. 160 s. ISBN 978-0745953304.

### **B: Články ve sbornících, seriálových publikacích a na internetu**

Dawkins, Richard. „A Scientist’s View“ [online]. *Guardian*, 2002 [cit. 2009-12-07]. URL: <<http://www.guardian.co.uk/uk/2002/mar/09/religion.schools1>>.

Dawkins, Richard. „‘Belief’ Interview“ [online]. *BBC*, 2004 [cit. 2011-02-22]. URL: <<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/atheism/people/dawkins.shtml>>.

Dawkins, Richard. „Ep 1: Waking Up in the Universe - Growing Up in the Universe“ [online video]. *YouTube*, 2009 [cit. 2011-06-29]. URL: <<http://www.youtube.com/watch?v=jHoxZF3ZgTo>>.

Dawkins, Richard. „From the Afterword“ [online]. *Herald Scotland*, 2006 [cit. 2011-05-09]. URL: <<http://www.heraldsotland.com/from-the-afterword-1.836155>>.

Dawkins, Richard. „Religion's misguided missiles“ [online]. *The Guardian*, 2001 [cit. 2008-03-30]. URL: <<http://www.guardian.co.uk/world/2001/sep/15/september11.politicsphilosophyandsociety1>>.

Dawkins, Richard. „The Future Looks Bright“ [online]. *The Guardian*, 2003 [cit. 2011-05-30]. URL: <<http://www.guardian.co.uk/books/2003/jun/21/society.richarddawkins>>.

Dawkins, Richard. „The Out Campaign“ [online]. *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science* [cit. 2011-06-01]. URL: <<http://richarddawkins.net/articles/1471>>.

Dawkins, Richard; Sheahan, Laura. „The Problem with God: Interview with Richard Dawkins“ [online]. *Beliefnet.com*, 2005 [cit. 2011-05-30]. URL: <<http://www.beliefnet.com/News/Science-Religion/2005/11/The-Problem-With-God-Interview-With-Richard-Dawkins.aspx?p=2>>.

Dawkins, Richard. „Viruses of the Mind“ [online]. *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*, 2006 [cit. 2011-05-20]. URL: <<http://richarddawkins.net/articles/98-viruses-of-the-mind>>.

Dawkins, Richard. „Why Are We Here? (1/3) [online video]. YouTube, 2008 [cit. 2011-06-06]. URL: <<http://www.youtube.com/watch?v=dFOaadaWfxo&feature=related>>.

Dawkins, Richard. „Why Are We Here? (3/3) [online video]. YouTube, 2008 [cit. 2011-06-06]. URL: <<http://www.youtube.com/watch?v=0FEenwMK1UI&feature=related>>.

Harris, Sam - Dawkins, Richard. „Who Says Science has Nothing to Say About Morality?“ [online diskuze]. *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*, 2011 [2011-05-23]. URL: <<http://richarddawkins.net/videos/623139-who-says-science-has-nothing-to-say-about-morality>>.

„Mission Statement for Both Charities“ [online]. *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science* [cit. 2011-06-01]. URL: <<http://richarddawkins.net/pages/mission>>.

*The Atheist Bus Campaign* [online]. URL: <<http://www.atheistbus.org.uk>>.

*The Official Richard Dawkins Website* [online]. URL: <<http://www.richarddawkins.net/>>.

*The Out Campaign* [online]. URL: <<http://outcampaign.org>>.

## **C: Emailová korespondence**

Blecha, Ivan. emailová korespondence [2011-06-18].

Heřt, Jiří. emailová korespondence [2011-06-06].

Heřt, Jiří. emailová korespondence [2011-06-20].

Hořejší, Václav. emailová korespondence [2011-06-06].

Hořejší, Václav. emailová korespondence [2011-06-28].

## II. Sekundární literatura:

### A: Monografie

Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion.*, Oxford: Oxford University Press, 2002. 388 s. ISBN 978-0195178036.

Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* [2. vydání]. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 1001 s. ISBN 978-0-511-07417-2.

Blackmoreová, Susan. *Teorie memů: Kultura a její evoluce.* (s.l.): Portál, 2001. 304 s. ISBN 80-7178-394-3.

Borchert, Donald (ed.). *Encyclopedia of Philosophy* [2. vydání]. (s.l.): MacMillan Reference Books, 2006. 6200 s. ISBN 9780028657806.

Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought.* New York: Basic Books, 2001. 383 s. ISBN 0-465-00695-7.

Bubik, Tomáš. *České bádání o náboženství ve 20. století: Možnosti a meze.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. 248 s. ISBN 978-80-87378-09-0.

Cammack, Richard (ed.). *Oxford Dictionary of Biochemistry and Molecular Biology* [2. vydání]. Oxford: Oxford University Press, 2006. 722 s. ISBN 978-0-19-852917-0.

Darwin, Charles. *O vzniku druhů přírodním výběrem neboli uchováním prospěšných plemen v boji o život.* Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1953. 391 s.

Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.* London: John Murray, 1859. 502 s.

Daviesová, Merryl Wyn. *Darwin a fundamentalismus.* Praha: Triton, 2002. 80 s. ISBN 80-7254-267-2.

Dvořáček, Petr (red.). *Nový akademický slovník cizích slov.* Praha: Academia, 2005. 879 s. ISBN 80-200-1351-2.

Flegr, Jaroslav. *Zamrzlá evoluce aneb je to jinak, pane Darwin.* Praha: Academia, 2007. 326 s. ISBN 80-200-1453-5.

Gauchet, Marcel. *Odkouzlení světa: Dějiny náboženství jako věci veřejné.* Brno: CDK, 2004. 260 s. ISBN 80-7325-037-3.

Gould, Stephen Jay. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life.* (s.l.): Ballantine Books, 1999. 256 s. ISBN 978-0345430090.

Grygar, Filip. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“.* Praha: Pavel Mervart, 2005. 270 s. ISBN 80-86818-06-3.

Grygar, Jiří. *O vědě a víře.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. 132 s. ISBN 80-7192-535-7.

Hanuš, Jiří; Vybíral, Jan (eds.). *Dawkins pod mikroskopem: Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud.* Brno: CDK, 2010. 183 s. ISBN 978-80-7325-212-0.



- Harris, Marvin. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Walnut Creek: Altamira Press, 2001. 347 s. ISBN 0-7591-0134-5.
- Heller, Jan; Mrázek, Milan. *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: Kalich, 1988. 354 s.
- Heřt, Jiří. „Věda a víra“. In: *Věda kontra iracionalita 5* [připravované vydání].
- Hodgen, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. 527 s. ISBN 0-8122-1014-X.
- Horák, Pavel; Bubík, Tomáš. *Obraz katolicismu v českém vědeckém ateismu mezi léty 1970 a 1989* [bakalářská práce]. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011. 56 s.
- Horyna, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikúmené, 1994. 132 s. ISBN 80-85241-64-1.
- Jonas, Hans. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. 342 s. ISBN 978-3525013113.
- Jonas, Hans. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: Oikoymenth, 1997. 318 s. ISBN 80-86005-06-2.
- Kaufman, Gordon D. *God the Problem*. Cambridge: Harvard University Press, 1972. ISBN 9780674355262.
- Kuhn, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenth, 2008. 208 s. ISBN 80-86005-54-2.
- Lang, Martin. *Neuroteologie z pohledu religionistiky* [vědecká práce SVK]. Brno: Masarykova univerzita, 2010. 36 s.
- Luckmann, Thomas. *Das Problem der Religion in der modernen Gessellschaft: Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach & Co GmbH, 1963.
- Markoš, Anton. *Tajemství hladiny: Hermeneutika živého*. Praha: Dokořán, 2003. 352 s. ISBN 80-86569-67-5.
- Masaryk, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní*. Praha: Domov, 1919.
- McFarland, David. *Animal Behaviour: Psychobiology, Ethology, and Evolution*. Harlow: Longman, 1999. 592 s. ISBN 978-0582327320.
- de La Mettrie. *Člověk stroj*. Praha: NČSAV, 1958.
- Monod, Jacques. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. New York: Alfred A. Knopf, 1971.
- Murphy, Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999.
- Nešpor, Zdeněk; Lužný, Dušan. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. 232 s. ISBN 978-80-7367-251-5.
- Neubauer, Zdeněk. *O čem je věda? (De possess - o duchovním bytí Božím)*. Praha: Malvern, 2009. 332 s. ISBN 978-80-86702-55-1.
- Neubauer, Zdeněk. *O počátcích, cestě a znamení časů: Úvahy o vědě a vědění*. Praha: Malvern, 2007. 328 s. ISBN 978-80-86702-26-1.

- Neubauer, Zdeněk. *Smysl a svět: Hermeneutický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2001. 144 s. ISBN 80-86181-45-6.
- Neubauer, Zdeněk; Fiala, Jiří. *Střetnutí paradigmát a řád živé skutečnosti*. Praha: Malvern, 2011. 496 s. ISBN 978-80-86702-88-9.
- Noble, Denis. *The Music of Life: Biology Beyond the Genom*. Oxford: Oxford University Press, 2006. s. 11-15. 176 s. ISBN 978-0199295739.
- Paden, William. *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita, 2002. 180 s. ISBN 80-210-2977-3.
- Paley, William. *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. ISBN 9781108003551.
- Pavlincová, Helena - Horyna, Břetislav. *Filosofie náboženství: Pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. 253 s. ISBN 80-210-1978-6.
- Pospíšil, Ctirad V. (ed.). *K výzvě jménem „Boží blud“*. Praha: Pastorační středisko Praha, 2010. 31 s.
- Rádl, Emanuel. *Dějiny filosofie II: Novověk*. Praha: Votobia, 1999. 668 s. ISBN 80-7220-064-X.
- Ruse, Michael. *Defining Darwin: Essays on the History and Philosophy of Evolutionary Biology*. (s.l.): Prometheus Press, 2009. 271 s. ISBN 9781591027256.
- Ruse, Michael. *The Darwinian Paradigm: Essays on its History, Philosophy, and Religious Implications*. London: Routledge, 2005. 302 s. ISBN 0-415-00300-8.
- Ruse, Michael. *The Evolution Wars: A Guide to the Debates*. New York: Grey House Publishing, 2008. 732 s. ISBN 978-1-59237-288-1.
- Saler, Benson. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York: Berghahn Books, 1999. 292 s. ISBN 978-1571812193.
- Skolimowski, Henryk. *Účastná mysl: Nová teorie poznání a vesmíru*. Praha: Mladá fronta, 2001. 360 s. ISBN 80-204-0918-1.
- Slingerland, Edward. *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 388 s. ISBN 978-0-521-70151-8.
- Steiner, Rudolf. *Filosofie svobody*. Praha: Baltazar, 1991. 204 s. ISBN 80-900307-0-X.
- Steiner, Rudolf. *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goeteschen Weltanschauung [GA2]*, Dornach: Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, 1960. 144 s.
- Stenger, Victor J. *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*. New York: Prometheus Books, 2009. 280 s. ISBN 978-1-59102-751-5.
- Šmajš, Josef; Krob, Josef. *Evoluční ontologie*. Brno: Masarykova univerzita, 2003. 340 s. ISBN 80-210-3038-0.
- Štampach, Ivan. *Na nových stezkách ducha: Přehled a analýza současné religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2010. 320 s. ISBN 978-80-7429-060-2.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 s. ISBN 978-0-674-02676-6.
- Voegelin, Eric. *Nová věda o politice*. Brno: CDK, 2000. 172 s. ISBN 80-85959-67-4.

Waardenburg, Jacques. *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. 164 s. ISBN 80-210-1445-8.

Wiebe, Donald. *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*. New York: St. Martin's Press, 1998. 332 s. ISBN 978-0-312-23888-9.

## **B: Články ve sbornících, seriálových publikacích a na internetu**

Arnett, Willard E. „Ernst Cassirer and the Epistemological Values of Religion“ [JSTOR online]. *The Journal of Religion*, 1955, vol. 35, no. 3. s. 160-167. URL: <<http://www.jstor.org/stable/1200918>>.

Barash, David P. „What the Whale Wondered: Evolution, Existentialism, and the Search for ‚Meaning‘“. In: *Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think*. Alan Grafen - Mark Ridley (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2006. s. 255-264.

Beckford, Maritn. „Richard Dawkins interested in setting up 'atheist free school'“ [online]. *The Telegraph*, 2010 [cit. 2011-05-30]. URL: <<http://www.telegraph.co.uk/news/religion/7849563/Richard-Dawkins-interested-in-setting-up-atheist-free-school.html>>.

Besecke, Kelly. „Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning“ [JSTOR online]. *Sociological Theory*, 2005, vol. 23, no. 2. s. 179-196. URL: <<http://www.jstor.org/stable/4148881>>.

Blecha, Ivan. „Ke vztahu vědy a víry“ [online]. *Sisyfos - český klub skeptiků*, 2010 [cit. 2010-02-26]. URL: <<http://www.sisyfos.cz/index.php?id=vypis&sec=1267191245>>.

Bunting, Madeleine. „Why the Intelligent Design Lobby Thanks God for Richard Dawkins“ [online]. *The Guardian*, 2006 [cit. 2011-06-08]. URL: <<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2006/mar/27/religion.schools>>.

*Center for Science and Culture*. URL: <<http://www.discovery.org/csc/>>.

Cloak, F. T. „Is a Cultural Ethology Possible?“. *Research Previews*, 1968, vol. 15, no. 1. s. 37-47.

Corlett, J. Angelo. „Dawkins' Godless Delusion“ [ProQuest online]. *International Journal for Philosophy of Religion*, 2008, vol. 65, no. 3. s. 125-138.

Černý, David. „Dawkinsova iluze?“. *Distance*, 2009, vol. 13, no. 1. s. 89-91. URL: <[http://www.distance.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&idc=502&Itemid=67](http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=502&Itemid=67)>.

„Dawkins: I'm a Cultural Christian“ [online]. *BBC News*, 2007 [cit. 2011-05-30]. URL: <[http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/politics/7136682.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/7136682.stm)>.

Dennett, Daniel; McGrath, Alister. „Breaking the Spell: Religion as a Global Phenomenon“ [online transkripce rozhovoru]. *RSA*, 2006 [cit. 2011-05-09].

Devinsky, O.; Lai, G. „Spirituality and Religion in Epilepsy“. *Epilepsy & Behavior*, 2008, vol. 12, s. 636-643.

Gefter, Amanda. „New legal threat to teaching evolution in the US“ [online]. *New Scientist*, 2008. URL: <[http://www.newscientist.com/article/mg19926643.300?DCMP=ILC-rhts&nsref=ts1\\_head\\_New%20legal%20threat%20to%20school%20science%20in%20the%20US](http://www.newscientist.com/article/mg19926643.300?DCMP=ILC-rhts&nsref=ts1_head_New%20legal%20threat%20to%20school%20science%20in%20the%20US)>.

Goldberg, D. W. „d'Aquili and Newberg's Neurotheology: A Hermeneutical Problem with their Neurological Solution“, *Religion*, 2009, vol. 39, s. 325-330.

Harman, Willis. „Scientific Positivism, The New Dualism. and the Perennial Wisdom“, *Scientific and Medical Network Newsletter*, Fall 1986.

„Harsh Judgments on the Pope and Religion“ [online]. *The Guardian*, 2010 [cit. 2011-05-30]. URL: <<http://www.guardian.co.uk/world/2010/sep/15/harsh-judgments-on-pope-religion>>.

Heřt, Jiří. „Humanismus sekulární - Skeptický slovník“ [online]. *Sisyfos - Český klub skeptiků*, 2007 [cit. 2011-05-30]. URL: <<http://www.sysifos.cz/index.php?id=slovník&act=zobrazit&idd=&pismo=&vyraz=1189078369&heslo=Humanismus%20sekulární%ED>>.

Holcomb, Harmon; Byron, Jason. „Sociobiology“ [online]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010 [cit. 2011-04-28]. URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/sociobiology/>>.

Hooper, Simon. „The rise of the 'New Atheists'“ [online]. *CNN World*, 2006 [cit. 2011-05-30]. URL: <[http://articles.cnn.com/2006-11-08/world/atheism.feature\\_1\\_new-atheists-new-atheism-religion?\\_s=PM:WORLD](http://articles.cnn.com/2006-11-08/world/atheism.feature_1_new-atheists-new-atheism-religion?_s=PM:WORLD)>.

Horgan, J. „The New Social Darwinists“. *Scientific American*, 1995. s. 174-181.

Horník, Jan. „Evoluce a americký soud o teorii Inteligentního designu - díl II“ [online]. *Distance*, 2006, vol. 9, no. 1. URL: <[http://www.distance.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&idc=38&Itemid=57](http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=38&Itemid=57)>.

Horník, Jan. „Zformulovat zodpovědně evoluční teorii znamená filosofovat“ [online]. *Distance*, 2009, vol. 13, no. 2. s. 66-69. URL: <[http://www.distance.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&idc=509](http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=509)>.

Hořejší, Václav; Vácha, Jiří. „Je inteligentní plán jen pseudovědeckou teorií?“ [online]. *Literární noviny*, 2006 [cit. 2011-06-18]. URL: <[http://www.img.cas.cz/mi/VaclavHorejsi/clanky\\_noviny/27\\_Horejsi-Vacha\\_LtN.pdf](http://www.img.cas.cz/mi/VaclavHorejsi/clanky_noviny/27_Horejsi-Vacha_LtN.pdf)>.

Hříbek, Tomáš. „Nový ateismus a jeho kritici“ [online]. *Socialistický kruh* [cit. 2011-06-25]. URL: <[http://www.sok.bz/index.php?option=com\\_content&task=view&id=360&Itemid=28](http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=360&Itemid=28)>.

Jacob, James R.; Jacob, Margaret C. „The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution“. *Isis*, 1980, vol. 71, no. 2, s. 251-267.

Jaroš, Filip. „Křížácké tažení nových ateistů“ [online]. *Lidové noviny*, 2010 [2010-01-23]. URL: <[http://www.lidovky.cz/krizacke-tazeni-novych-ateistu-d3o-/ln\\_noviny.asp?c=A100123\\_000094\\_ln\\_noviny\\_sko&klic=235113&mes=100123\\_0](http://www.lidovky.cz/krizacke-tazeni-novych-ateistu-d3o-/ln_noviny.asp?c=A100123_000094_ln_noviny_sko&klic=235113&mes=100123_0)>.

Johnson, Davi. „Dawkins' Myth: The Religious Dimensions of Evolutionary Discourse“. *Journal of Communication & Religion*, 2006, no. 29. s. 285-314.

Kevles, Daniel. „In the Name of Darwin“ [online]. *Evolution*, 1995 [cit. 2011-02-25]. URL: <<http://www.pbs.org/wgbh/evolution/darwin/nameof/page03.html>>.

Komárek, Stanislav. „Darwin a teologie“. *Vesmír*, 2009, no. 7. URL: <[http://www.rozhlas.cz/leonardo/veda/\\_zprava/letni-dvojcislo-vesmiru--598426](http://www.rozhlas.cz/leonardo/veda/_zprava/letni-dvojcislo-vesmiru--598426)>.

Kurtz, Paul. „Jsou věda a náboženství kompatibilní?“ [online]. *Zpravodaj Sisyfos*, 2002, vol. 8, no. 2. s. 9-11.

Lessl, Thomas M. „Gnostic Scientism and the Prohibition of Questions“ [online]. *Rhetoric and Public Affairs*, 2002, vol. 5, no. 1. s. 133-157. URL: <<http://www.scribd.com/doc/2547068/GNOSTIC-SCIENTISM-AND-THE-PROHIBITION-OF-QUESTIONS-THOMAS-M-LESSL>>.

Lorimer, David. „Metaphysical Foundations of Modern Science“ [online]. *The Scientific and Medical Network* [cit. 2011-06-12]. URL: <<http://www.scimednet.org/metaphysical-foundations-of-modern-science>>.

Loukotka, Jiří. „K otázce předmětu a metody vědeckého ateismu“. *Ateismus*, 1980, vol. 8, no. 2. s. 120 – 134.

McCormick, Matt. „Atheism“ [online]. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2010 [cit. 2011-06-25]. URL: <<http://www.iep.utm.edu/atheism/#H2>>.

Neubauer, Zdeněk. „Hledání ztraceného genu cestou biologické hermeneutiky“. In: Anton Markoš. *Tajemství hladiny*. Praha: Dokořán, 2003, s. 11-38.

Neubauer, Zdeněk. „Lineární biologie“. In: *Náhoda a nutnost: Jacques Monod v zrcadle naší doby*. Anton Markoš (ed.). Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008. s. 337-391.

Ostergaard, Edvin; Hugo, Aksel; Dahlin, Bo. „From Phenomenon to Concept: Designing Phenomenological Science Education“ [online]. *Universitetet for miljø* [cit. 2010-03-31]. URL: <[www.umb.no/statisk/larerutdanning/from\\_phenomenon\\_to\\_concept.pdf](http://www.umb.no/statisk/larerutdanning/from_phenomenon_to_concept.pdf)>.

Pals, Daniel. „Reductionism and Belief: An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion“ [JSTOR online]. *The Journal of Religion*, 1986, Vol. 66, No. 1. s. 18-36. URL: <<http://www.jstor.org/stable/1562392>> .

„Polemika Halík v. Hříbek“ [online]. *Lucerna wikipedie*, 2010 [cit. 2011-06-18]. URL: <<http://wikipedie.blogspot.com/2010/10/polemika-halik-v-hribek.html>>.

Pospíšil, Ctirad V. „Dawkinsův ateismus z hlediska katolické dogmatické teologie“. In: *K výzvě jménem „Boží blud“*. Ctirad V. Pospíšil (ed.). Praha: Pastorační středisko Praha, 2010. s. 17-26.

„Richard Dawkins: The Foibles of Faith.“ *BBC News*, 2001 [cit. 2009-12-07]. URL: <[http://news.bbc.co.uk/2/hi/in\\_depth/uk/2000/newsmakers/1595744.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_depth/uk/2000/newsmakers/1595744.stm)>.

Ruse, Michael. „Through a Glass, Darkly“ [online]. *American Scientist*, 2003, no. 91. s. 554-556. URL: <<http://www.americanscientist.org/bookshelf/pub/through-a-glass-darkly>>.

Russell, Bertrand. „Why I Am Not A Christian“ [online]. *Bertrand Russell Society*, 1996 [2011-05-28]. URL: <<http://users.drew.edu/~jlenz/whynot.html>>.

Seiwert, Hubert. „Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd“. *Religio*, 2008, vol. 16, no. 2. s. 227-240.

Smart, Ninian. „Methods in My Life“. In: *The Craft of Religious Studies*. Jon R. Stone (ed.). New York: Palgrave, 2000. s. 18-35.

Sterelny, Kim. „Understanding Life: Recent Work in the Philosophy of Biology“ [JSTOR online]. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1995, vol. 46, no. 2. s. 155-183. URL: <<http://www.jstor.org/stable/687810>>.

Slingerland, Edward. „Who’s Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science“. *Journal of the American Academy of Religion*, 2008, vol. 76, no. 2. s. 375-411.

Štampach, Ivan. „Dawkins míří na náboženství, ale zasahuje jiný terč“. In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*. Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.). Brno: CDK, 2010. s. 147-154.

Štampach, Ivan. „Specifikum metodologie humanitních věd na příkladu religionistiky“. In: *Náboženství a věda: Sborník Pantheon*. Tomáš Bubík - Aleš Prázný - Henryk Hoffmann (eds.). Pardubice: Univerzita Pardubice, 2006. s. 118-124.

Štěpán, Jan. „Boží blud“ z hlediska logiky“. In: *K výzvě jménem „Boží blud“*. Ctirad V. Pospíšil (ed.). Praha: Pastorační středisko Praha, 2010. s. 28-31.

Taylor, James E. „The New Atheists“ [online]. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2010 [cit. 2011-05-30]. URL: <<http://www.iep.utm.edu/n-atheis/#H3>>.

„The Committee for Skeptical Inquiry“ [online]. *CSI*, 2011 [2011-05-29]. URL: <<http://www.csicop.org>>.

„Turínské plátno chce vidět 1,5 miliónu lidí“. *Právo*, 2010. s. 11.

Umlauf, Václav. „Bloudění gnostika“. In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*. Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.). Brno: CDK, 2010, s. 47-55.

Vácha, Jiří. „Dawkins dospívá na vrchol hory nepravděpodobnosti“. In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*. Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.). Brno: CDK, 2010, s. 71-91.

Whaling, Frank. „A Brief History of the Study of Religion“ [online]. *Diskus*, 2006, vol. 7. URL: <<http://www.basr.ac.uk/diskus/diskus7/whaling.htm>>.

„What Is Secular Humanism?“ [online]. *Council for Secular Humanism* [cit. 2011-05-30]. URL: <[http://www.secularhumanism.org/index.php?section=main&page=what\\_is](http://www.secularhumanism.org/index.php?section=main&page=what_is)>.

„Who We Are“ [online]. *The British Humanist Association* [cit. 2011-05-30]. URL: <<http://www.humanism.org.uk/home>>.

Wiebe, Donald. „Význam přirozené zkušenosti „nepřirozeného“ světa pro otázku vzniku náboženství“ [připravované vydání], *Religio*, 2011, vol. 19, no. 1.

Wolf, Gary. „The Church of the Non-Believers“ [online]. *Wired*, 2006 [cit. 2011-05-30]. URL: <<http://www.wired.com/wired/archive/14.11/atheism.html>>.

Wood, Clair G. „Evolution, Creation, and Intelligent Design“ [online]. *Academic Research Library Database*, 2007 [cit. 2008-03-08]. URL: <<http://proquest.umi.com/pqdweb?did=1402452371&sid=5&Fmt=3&clientId=45144&RQT=309&VName=PQD>>.

Zrzavý, Jan. „Dawkins se nám zbláznil“. In: *Dawkins pod mikroskopem: Sborník Quaestiones quodlibetales no. 11*. Jiří Hanuš a Jan Vybíral (eds.). Brno: CDK, 2010. s. 113-120.

Zrzavý, Jan. „O egoizmu všeho živého“ [online]. *Vesmír*, 1998, vol. 77, no. 2. s. 67-71. URL: <<http://www.vesmir.cz/files/file/fid/381/aid/1365>>.

## **PŘÍLOHY - DOTAZNÍK**

- 1) Jaké je Vaše obecné stanovisko ke knize Richarda Dawkinse Boží blud a k Dawkinsově kritice náboženství?
  
- 2) Považujete Dawkinsovu analýzu náboženství prováděnou z perspektivy evoluční biologie za vědeckou? Proč?
  
- 3) Může podle Vašeho názoru věda v principu vyvrátit náboženství, resp. dokázat Boží ne/existenci (či její pravděpodobnost)? Můžete zde vysvětlit své stanovisko?