

„NOVÝ ATEISMUS“ V ČECHÁCH?

Jan Zámečník

“New atheism” in Czech Republic? Radim Brázda’s book *Ethicum* provides a short introduction to philosophical ethics for university students. This study focuses mainly on the similarities between the ethical concept as presented in *Ethicum*, and the views of the movement called “New Atheism”, especially the ideas of its probably the most famous representative, Richard Dawkins. “New Atheists” views such as scientism, the attempt to prove that religious ethics is unscientific (i. e. irrational) and therefore potentially dangerous, which Brázda to a great extent uncritically accepts, make (according to the author of this review) *Ethicum* a highly problematic introduction to ethics.

Nakladatelství VeRBuM vydalo v roce 2010 knihu docenta Radima Brázdy, která nese stručný titul *Ethicum*.¹ Již v úvodní poznámce autor seznamuje čtenáře s účelem svého díla: „*Ethicum* se nepokouší vyjít vstříc speciální čtenářské skupině čtenářů. Pokouší se předložit problémy morální filozofie v rovinách a v podobách, o nichž se domnívám, že by mohly být adekvátní pro úvod do studia etiky na půdě univerzity.“²

Radim Brázda knihu přehledně člení do několika kapitol. Po úvodní poznámce následují kapitola věnovaná myšlenkovým experimentům, kapitola nazvaná „The New Science of Morality“ (ta se věnuje využití empirického výzkumu v etice, přičemž se soustředí zejména na neurovědu a evoluční teorii) a dále oddíly o deskriptivní etice, metaetice, deontické logice, normativní etice a aplikované etice. Autor se tedy snaží čtenáři představit na necelých 200 stranách textu široké pole zájmu morální filozofie. Při četbě Brázdovy knihy jsem ocenil zejména část o myšlenkových experimentech. Tyto myšlenkové experimenty vnášejí do morálního uvažování prvek kreativity a bezpochyby se mohou dobře uplatnit i při výuce, neboť je tu při vážnosti tematiky zachována jistá dávka hravosti. Určitá hravost autora je ostatně znát i v knize – Brázda rád rozvolní text knihy nějakou glosou nebo více či méně ironickou poznámkou.

¹ Brázda, R., *Ethicum*, Zlín: VeRBuM, 2010, 188 stran.

² Brázda, *Ethicum* 5.

V této studii se však nechci zabývat rozbořem jednotlivých kapitol, ale pasážím, kde se autor vyrovnává s tím, co označuje jako náboženskou etiku. Ty totiž považuji na celé knize za nejproblematictější.

Z knihy je patrné, že autor čerpá z děl spojených s hnutím tzv. „nového ateismu“, proudu, který je v obecném povědomí spojen nejvíce se jménem Richarda Dawkinse. Kromě něj odkazuje Brázda i na Sama Harrise a Daniela Dennetta, další klíčové postavy „nového ateismu“. U samotného Dawkinse se autor omezí na citát a uvedení jeho díla v doporučené literatuře. V jedné poznámce pod čarou rovněž uvádí: „Podrobné čtení bible s pomocí kritické optiky a analýzu vztahů mezi náboženským a přirozeným zdůvodněním morálky nabízí Richard Dawkins v knize *Boží blud*.“³ Neudíví proto, že u Brázdy nalezneme postoje k náboženství a náboženské etice, které jsou v souladu s postoji představitelů „nového ateismu“. Z knih, do kterých se mi podařilo nahlédnout, usuzuji, že argumentace představitelů tohoto proudu se příliš neliší (jednotliví autoři se nadto často rádi citují, respektive pochvalně se o sobě zmiňují). Při srovnání však vycházím zejména z knihy Richarda Dawkinse *Boží blud*, jež je českému čtenáři nejpřístupnější. Jaké jsou tedy výrazné spojnice Dawkinsova a Brázdova přístupu?

Za prvé je to konstatování protikladu mezi vědou a vírou, přičemž věda je chápána jako to, co je experimentálně ověřitelné, zatímco víra (náboženství) jako něco iracionálního. Dawkins odmítl názor Stephena Jay Goulda, že věda a náboženství jsou oblasti, které se nepřekrývají („*non-overlapping magisteria*“, zkráceně NOMA),⁴ ale tvrdí, že jsou v konfliktu. Tyto modely vzájemného vztahu nejsou jediné. Teolog Alister McGrath uvádí v knize *The Dawkins Delusion?* třetí možnost – oblasti se částečně překrývají („*partially overlapping magisteria*“, zkráceně bychom mohli s McGrathem nazvat POMA).⁵ McGrath rovněž poznamenává, že „pro Dawkinse existuje pouze jedno *magisterium* – empirická realita“.⁶ Právě tato tendence se podle mého soudu objevuje i v knize Brázdy, jenž píše: „Není důvod, abychom v etice postupovali jinak než např. v přírodních vědách. Při vysvětlování zá-

³ Tamtéž, s. 64, pozn. 62.

⁴ S Gouldovým názorem se ztotožňuje celá řada autorů, u nás např. zoolog a evoluční biolog Jan Zrzavý, jenž napsal: „Věda a náboženství jsou dvě různé věci a nemají nic společného... Věda a náboženství si nemají co říct a už vůbec není jedno arbitrem druhého.“ Zrzavý, J., Dawkins se nám zbláznil, in: Hanuš, J. a Vybíral, J., (eds.), *Dawkins pod mikroskopem: diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*, Brno: CDK, 2010, s. 119.

⁵ McGrath, A., McGrath, J. C., *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove: InterVarsity, 2007, s. 41.

⁶ Tamtéž, s. 40.

dáme fakty, evidenci, logickou konzistentnost, empirická a experimentální ověření, jde o kritické zkoumání a přezkušování toho, co víme nebo si myslíme, že víme.⁷ Přiznávám se, že takový výrok, zvláště z úst filosofa, mě zarazí. Je jistě dobře představitelné experimentální ověřování v určitých oblastech etického, ale hlubší etické otázky lze experimentálně ověřit jen stěží. Etika samozřejmě musí při argumentaci usilovat o logickou konzistenci, brát v potaz výzkum přírodních věd, psychologie atd., ale obecný požadavek experimentálního ověření nelze označit jinak než jako scientismus, který usiluje v oblasti humanitních věd o jednoznačné vysvětlení, nikoli o porozumění (řeceno terminologií W. Diltheyho). Jako příklad spornosti takového názoru je možné poukázat na teze samotného autora, který píše: „Teorie by měla mít a) prediktivní sílu, b) měla by popsat kauzální mechanismus, c) měla by být úspěšná, d) koherentní a v neposlední řadě e) jednoduchá. Podobně by měly být i etické teorie reflektující morálku a morální jednání a) koherentní, b) měly by mít vztah k našim morálním intuicím, c) jednoduché, d) schopné vysvětlit příslušné jevy, e) nemetafyzické a už vůbec ne náboženské.“⁸ Lze souhrn těchto tezí experimentálně ověřit, lze např. verifikovat, že etické teorie nemají být metafyzické, náboženské nebo složité? Domnívám se, že je to zcela nemožné. Souhlasím tedy s katolickým etikem Alfonsem Auerem, jenž napsal: „Etika není žádná empirická věda (*Tatsachenwissenschaft*), ale věda odkrývající smysl (*Sinnwissenschaft*). Musí se vzepřít metodologickému oktroji empirických věd a vyvinout instrumentář přiměřený svému předmětu.“⁹

Brázda, jak se zdá, požaduje po etice stejnou jednoznačnost, jakou mají přírodní vědy (či jakou předpokládá u přírodních věd), zatímco ambivalence a mnohoznačnost jej takřka děsí. V jiné souvislosti autor píše: „Dává ovšem dobrý smysl hovořit v etice o metafyzických vlastnostech? Nepřipomíná to snahu uchránit něco, o čem ani nelze rozhodnout, zda to existuje? A nemohu-li o tom říci nic, ani zjistit, zda by to bylo alespoň pravdě blízké, pak to používám pouze jako symbol, s nímž mohu manipulovat dle libosti. Ale právě to v etice zakládá naprostou libovůli.“¹⁰ Nezarazí mě zde autorovo volání po nemetafyzické etice, ale slova, že něco „používám pouze jako symbol, s nímž mohu manipulovat dle libosti“. Kromě toho, že symbol je

⁷ Brázda, *Ethicum*, s. 11.

⁸ Tamtéž, s. 12.

⁹ Auer, A., Fromm, E., Gibt es eine Ethik ohne Religiosität? Dostupné na <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/Auer,%20A.,%20and%20Fromm,%20E.,%201999.pdf>

¹⁰ Brázda, *Ethicum*, s. 89.

zde pojmán jako něco, co lze vykládat, jak je libo, což odporuje převládajícímu chápání symbolu (např. ve filosofii či literární vědě), projevují se tu opět obavy, že něco by mohlo být nejednoznačné (obavy před libovolným výkladem jsou samozřejmě na místě, ale jde tu skutečně o strach před libovůlí?). Je zvláštní, že autor, který se ve své dřívější knize vyznal k obdivu ke skepsi,¹¹ rád hovoří o tvrdých datech a evidenci.

Druhou spojnicí Dawkinsova a Brázdova přístupu je nezájem o teologickou literaturu, z něhož nutně vyplývají zkreslené informace o „stavu“ náboženství a etiky. Dawkins to ani příliš nezastírá, když se v úvodu své knihy vyrovnává s námitkou, že si všímá „hrubých štváčů“ namísto teologů, jako je Bonhoeffer nebo Tillich. Jednoduše opáčí, že tohoto typu umírněného náboženství je málo, zatímco fundamentalisté převládají – a to je vše.¹² Tato „argumentace“ je přinejmenším podivná, uvážíme-li, že si autor činí nárok hovořit o náboženství (křesťanství) jako takovém, nikoli o deformované podobě víry. Problém je však ještě hlubší, neboť Dawkins postrádá elementární znalosti o tom, jak církev přistupuje k Písmu, jak se formoval kánon apod.¹³ Rozhodně tedy nelze hovořit o jeho „podrobném čtení bible s pomocí kritické optiky“ a „analýze vztahů mezi náboženským a přirozeným zdůvodněním morálky“, jak to činí Brázda. Dawkinsovo čtení Písma je bohužel selektivní a hermeneuticky „předkritické“; z náboženské morálky pak Dawkins zná většinou pouze její deformace.

Autor knihy *Ethicum* přitom ve svém výkladu spoléhá na Dawkinse a jiné představitele „nového ateismu“ a jejich tvrzení neprověřuje. V jeho knize totiž není ani jediný odkaz na dílo z oblasti teologie či teologické etiky (zatímco Dawkins tento nezájem deklaruje, Brázda nikoli, ale právě uvedeným faktem dává nezájem najevo). Přesto se tu o náboženské etice dočkáme řady soudů. Spojení „náboženská etika“ je přitom vágní, ale ve čtenáři téměř nutně vyvolá dojem, že veškerá etika vycházející z náboženských tradic je právě taková, o jaké autor píše. Brázda např. uvádí: „Náboženská zdůvodnění etiky a vysvětlení morálky se v konečném kroku nikdy nemohou opřít o empirickou evidenci nebo alespoň o možnost empirického a dnes rovněž

¹¹ Viz Brázda, R., *Srovnávací etika*, Praha: Koniasch Latin Press 2002, s. 18–33.

¹² Viz Dawkins, R., *Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Praha: Academia 2009, s. 13.

¹³ Alister a Joanna McGrathovi suše poznamenávají: „Když nám Dawkins říká, že epištolu Židům napsal sv. Pavel, uvědomíte si, o jaké fiasko se jedná.“ McGrath, A., – McGrath, J. C., *The Dawkins Delusion?*, s. 89. Viz též Roskovec, J., *Přebytečný Bůh?* In Hanuš, J. a Vyběral, J. (eds.), *Dawkins pod mikroskopem*, s. 134–146.

experimentálního potvrzení svého přesvědčení (a ani se o to nesnaží).¹⁴ Pomiňme nyní i v dalším textu problematiku nekřesťanských „náboženských etik“. Autor, jak vysvítá z textu, má beztak na mysli především etiku křesťanskou a „náboženská etika“ (v autorově smyslu) křesťanskou etiku v každém případě zahrnuje – a zeptejme se, zda je tento názor oprávněný.

Pokud by „konečným krokem“ autor myslel fakt, že je základ křesťanské etiky (náboženské zdůvodnění) transmorální (supraetický), považují jej do značné míry za oprávněný. Novozákoník Petr Pokorný výstižně píše: „*Základ skutečně autentické a účinné etiky je supraetický*, etika se opírá o něco, co stojí mimo ni a nad ní.“ A dodává, že „supraetickým východiskem Ježíšovy etiky je království Boží.“¹⁵ Supraetické zakotvení lze nahlížet i jinak, a sice jako Boží příklon k nám, jako Boží milost či vysvobození – či jako indikativ, *po němž teprve* následuje (nikoli moralistický, nýbrž rovněž osvobozující) imperativ, jak to dosvědčuje např. formulace Desatera, kde tzv. příkázání (správněji „slova“) následují po výroku: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“ (Ex 20,2).¹⁶ Boží příklon k nám ani prolamující se „Boží království“ nepochybně experimentálně (např. v laboratoři) ověřit nelze.¹⁷ Z toho ovšem nevyplývá iracionalita těchto metafor či představ (svědectví a různé podoby osobní zkušenosti také není možné experimentálně ověřit).

Metafory jako „Boží království“ nebo formulace o Božím příklonu k nám samozřejmě může Brázda považovat za „pomyslný nebeský hák“ (tedy, jak vysvítá dále z textu jeho knihy, za něco iracionálního), ale vyrovnání se s tímto názorem není cílem této recenze. Nadto není s největší pravděpodobností pro autora tímto „nebeským hákem“ či „konečným krokem“ transmorální základ křesťanské etiky, ale Boží vůle. Ta je podle Brázdy pro nábožen-

¹⁴ Brázda, *Ethicum*, s. 30.

¹⁵ Pokorný, P., *Od Ježíše k teologii: soubor studií*, Jihlava: Mlýn, 2008, s. 4n.

¹⁶ Viz též Pokorný, Tamtéž a Lochman, J. M., *Desatero: směrovky ke svobodě*, Praha. Kalich, 1994, s. 18.

¹⁷ Teolog Wilfried Joest poznamenává, že pokud pojmáme „přezkoumání jako důkaz fakticity, který se vposled zkládá na bezprostřední smyslové zkušenosti a jejím logickým zpracování, pak je předem jasné, a přinejmenším novější teologie to také nepopírá, že se Boží skutečnost – tedy i kvalifikace nějakého vnitrosvětského dění *jakožto* zjevující incidencence této Boží skutečnosti – takovému důkazu skutečně vymyká. Postoj, který za ‚rozumné‘ výpovědi uznává pouze ty, pro něž lze uvést empirický důkaz jejich pravdivosti či nepravdivosti, nebo pro něž může být alespoň předložena metoda, jak by mohl být takový důkaz proveden, musí výpovědi náboženské víry nepochybně posuzovat jako ‚nerozumné‘.“ Joest, W., *Fundamentální teologie: problémy základů a metody teologie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 127.

skou etiku nejvyšší autoritou, které se věřící vposled slepě podřizuje (slepě proto, že se nesnaží své jednání podložit fakty, experimentálně ověřit či racionálně argumentovat).¹⁸ Řečeno jinak: náboženská etika je ztuhlá etika norem odvozovaná od božské autority, a proto nezpochybnitelná. Taková charakteristika je však přílehlavá pouze pro výrazně konzervativní proudy teologické etiky, které chápu spolu s celou řadou teologů jako defektní. Jak málo je lze ztotožňovat s teologickou etikou vůbec, je možné doložit nej-různějšími příklady, ale jako vzorky budou stačit přístup katolického etika Dietmara Mietha, jenž vychází z autonomní etiky Alfonse Auera, a protestantského etika Dietze Langeho.

1) Dietmar Mieth tvrdí, že křesťanská etika je racionálně nahlédnutelná, ale zároveň svébytná. Tuto svébytnost ovšem netvoří nějaké překvapivé či iracionálně zdůvodněné obsahy, nýbrž „nový horizont smyslu a specifická nevyhnutelná motivace“.¹⁹

2) Dietz Lange uvádí, že není možné opírat se o „pozitivismus zjevení“, tedy nekriticky a ahistoricky se vztahovat k biblickým textům. Zásadní je přikázání lásky k bližnímu, to má orientující funkci, a jak bude konkrétně přetaveno v čin, závisí na lidské zkušenosti, rozumu a schopnostech. Křesťanská etika se proto materiálně *principiálně* neodlišuje od etiky mimokřesťanské, což samozřejmě opět předpokládá racionální nahlédnutelnost této etiky!²⁰

Tato stanoviska je třeba doplnit tím, že slepá poslušnost byla v etice i teologii přinejmenším ve 20. století kritizována opakovaně, jak dokládá např. kniha Dorothee Sölle *Fantazie a poslušnost*. To, co Brázda v knize implicitně či explicitně představuje jako náboženskou etiku, podrobuje kritice samotná teologie jako etiku deformovanou. Vystižně to popisuje Wilfried Joest:

¹⁸ Viz např. Brázda, *Ethicum*, s. 30, kde autor píše: „Etické teorie, které odmítají brát v potaz současné poznatky o člověku nebo nepovažují při vysvětlování morálních fenoménů za závazná kritéria běžně užívaná ve vědeckém výzkumu nebo jim nemohou či nedokáží dostát, lze považovat a) za defektní; b) za součást pouhého vyprávění o morálce nebo za morální podobenství; c) za náboženskou zdůvodnění, protože v konečném kroku nepodávají vysvětlení, ale místo vysvětlení předloží ‚tajemství‘, odkaz na ‚boží vůli‘ či jiná mystéria.“ Viz též s. 138.

¹⁹ Mieth, D., *Autonome Moral im christlichen Kontext: zu einem Grundlagenstreit in der Theologischen Ethik*, Orientierung40 (1976) s. 31. Srov. též výše uvedený referát Alfonse Auera.

²⁰ Viz Lange, D., *Ethik in evangelischer Perspektive: Grundfragen christlicher Lebenspraxis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, s. 249n a 302n.

Theologie musí přikázání lásky skutečně nechat *jediným* přikázáním, v němž má svůj základ a měřítko vše, co má být křesťansky přikázáno a co v sobě samém není zákonným předpisem nenahlédnutelného pravidla chování, ale závazným vnitřním důsledkem přijaté lásky a žité důvěry. Musíme však připustit, že theologie (a ještě více snad církevní praxe a řád života) z ‚přikázání‘ dosti často učinila – aniž by v teorii popřela centrální postavení přikázání lásky – řadu na sebe poskládaných božských norem, které jsou platné kvůli nim samým. Tím se poslušnost víry ve skutečnosti falešně převrací v plnění strnulých předpisů, jejichž vnitřní důvod již nelze nahlédnout.“²¹

Čtenář knihy *Ethicum* by také mohl získat dojem, že teologická etika je v rozporu s výsledky (nebo se jimi nezabývá), ke kterým dospěli evoluční biologové. Brázda totiž kriticky hovoří o „nebeském háku“ a vzápětí pochvalně zmiňuje „pozemský zvedák“, kterým má na mysli zejména evoluci.²² Také v tom je patrně Dawkinsovým následovníkem. Zde je třeba jen věcně upozornit, že to neodpovídá skutečnosti. Např. Alister McGrath je ve svých knihách, kde se vyrovnává s Dawkinsem (*Dawkin's God: Genes, Memes, and the Meaning of Life a The Dawkins Delusion?*), k Dawkinsovým závěrům na poli přírodovědy velmi otevřený. Stejně tak si cení výzkumu evolučních biologů řada teologů včetně etiků.²³

V knize *Ethicum* rovněž nalezneme stopy Dawkinsovy představy o tom, jak křesťané čtou Bibli. K Dawkinsově přístupu poznamenává novozákoník Jan Roskovec:

„V 7. Kapitole se Dawkins pokouší ‚vyříditi‘ Bibli jako zdroj morálního jednání. I tady se ukazuje, že vlastně potřebuje, aby jeho protivník četl Bibli fundamentalisticky. Těm, kdo tak nečiní, vytýká (na s. 264): ‚Vybíráme si, kterým kouskům z Bible budeme věřit a které odepíšeme jako symboly alegorie.‘ To je ovšem demagogie. Kritické čtení znamená čtení rozlišující, sledující, jak texty samotné chtějí být čteny. V tom není (nebo nemusí být) žádná svévole ani utíkání před problémy, žádný eklekticismus. Tak přece čteme (nebo bychom měli!) většinu textů.“²⁴

Brázda píše (v oddílu, kde se odvolává na britského filosofa Simona Blackburna), že v bibli nalezneme pasáže s humanistickými apely, ale „Bibli bychom mohli rovněž číst jako svolení k brutálnímu zacházení s dětmi, du-

²¹ Joest, Wilfried. *Fundamentální theologie*, s. 161.

²² Brázda, *Ethicum*, s. 30n.

²³ Viz např. Pope, S. J., *Human Evolution and Christian Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2007.

²⁴ Roskovec, *Přebytečný Bůh?*, s. 142.

chovně postiženými, zvířaty, prostředím, rozvedenými, nevěřícími, s lidmi s odlišnou sexuální orientací a se starými ženami“.²⁵ Takové sdělení vyvolává dojem, že Bible je souborem textů, z nichž si lze vybírat cokoli k obhajobě téměř čehokoli. Křesťanští teologové však přistupují ke kánonu ze zcela určité perspektivy a vidí jej konkrétním prizmatem evangelia a v tomto smyslu hovoří např. o „kánonu v kánonu“. Tak uvažuje například Joest, který tvrdí:

„To bytostně kanonické v rámci formálního kánonu je původní pochopení událostí Ježíše Krista jako evangelia, jak je vyjádřeno v Novém zákoně ... Vše biblické, co je z této souvislosti vyňato, nebo co dokonce odporuje chápání Ježíše Krista jako evangelia, jak je zprostředkováno v Písmu, nebude muset [theologie] ‚biblicisticky‘ přejmout, ale v daném případě kriticky posoudit.“²⁶

Vedle tohoto přístupu se můžeme v teologii setkat i s pojetím plnějšiho zjevení (příčemž toto pojetí nemusí být s předchozím přístupem v rozporu), jak je to formulováno např. ve studii papežské biblické komise *Bible a morálka*: „Morální poselství Bible proto není možné redukovat pouze na řadu zásad nebo na soubor kazuistických zákonů. S biblickými texty nelze zacházet jako se stránkami nějakého morálního systému. Spíše je třeba na ně nahlížet dynamicky, v přibývajícím světle zjevení.“²⁷

Zde se nejedná přitom o hlediska „vysoké“ teologie, jež věřící bez teologického vzdělání nesdílejí. Z úst většiny věřících bychom asi neslyšeli odborné termíny typu „kánon v kánonu“, ale osobně se nejčastěji setkávám s tím, že věřící na Písmo pohlížejí prizmatem Ježíšova příběhu a „děsivé pasáže“ v Písmu je (stejně jako čtenáře „světské“) šokují, respektive jim připadají nesrozumitelné. O tom, že se ve jménu křesťanství páchala a páchají zvěrstva, snad nikdo nepochybuje a mnoho křesťanů to pociťuje jako mimořádně bolestnou skutečnost. Otázka však je, zda tyto „malformace“ lze odpovědně vydávat za oprávněnou možnost cesty Ježíšova následovníka či podstatu křesťanství vůbec.

Moje poslední kritická připomínka se vyrovnává s autorovým tvrzením obsaženým v otázce: „Neměli bychom kriticky přezkoumat předpoklad (přítomný téměř ve všech nábožensky zdůvodňovaných morálkách), podle nějž

²⁵ Brázda, Radim. *Ethicum*, s. 64.

²⁶ Joest, Wilfried. *Fundamentální teologie*, s. 209.

²⁷ Papežská biblická komise. *Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 141.

morálka a naše přirozené sklony jsou v konfliktu?²⁸ Co zde autor míní „přirozenými sklony“? Sklony k agresi, pohlavní pud (libido), potřebu žít ve společenství, potřebu být uznán skupinou? Jedná se o kritiku moralismu, jehož středem je mnohdy lidská sexualita? To se bohužel nedozvíme a bez přesné znalosti toho, co autor „přirozenými sklony“ míní, je samozřejmě obtížné jakkoli argumentovat. Každopádně čtenáře opět může zaskočit jedna skutečnost: Brázda správně uvádí, že již Tomáš Akvinský připouští, že existují přirozené sklony. Tomáš ovšem existenci těchto sklonů nejen připouští, ale pozitivně s nimi pracuje²⁹ stejně jako celá řada dalších teologů a teologických etiků.³⁰ Nezařadil by snad autor Tomáše Akvinského po bok „náboženských etiků“? Na druhé straně Brázda píše o Kantovi: „Proti živočišné žádostivosti, neustálým potřebám a činností sledujícím uspokojení žádostí, staví Kant rozum.“³¹

A tak se paradoxně přes autorovu proklamaci čtenář v knize dočítá, že význačný teolog (a ostatně i filosof) „přirozené sklony“ připouští, zatímco neméně význačný filosof proti potřebám člověka staví rozum. Konečně i samotný Brázda píše: „Zdá se, že normy a pravidla jsou v určitém pohledu nezbytná. Člověk je osobou žijící v síti sociálních vztahů a nemůže regulovat svůj život pouze s pomocí pudové struktury chování, respektive, bylo by to nedostatečné nebo nevhodné.“³²

Samozřejmě zde nehodlám stavět do umělých protikladů pozice dvou významných myslitelů (Tomáše Akvinského a Immanuela Kanta), natož teologickou a filozofickou etiku, ale pouze chci ukázat na nezajištěnost autorova názoru, jež je patrná i na tomto drobném příkladu.

Co říci závěrem? Kniha *Ethicum* Radima Brázdy podává zkrácený obraz náboženské etiky a z toho vyplývá i defektní posouzení vztahu etiky filosofické a náboženské (či teologické). Teologicky vzdělaný čtenář bude

²⁸ Brázda, Radim. *Ethicum*, s. 63.

²⁹ Viz např. Anzenbacher, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, s. 90n.

³⁰ Již Martin Luther napsal ve výkladu přikázání „Nezcižoložís“: „Neboť tělo a krev zůstává tělem a krví a přirozený sklon a pud se nedají potlačit, jak každý vidí a cítí.“ Luther, Martin. Větší katechismus Dr. Martina Luthera. In *Kniha svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*. Praha: Kalich, 2006, s. 401. A Jan Kalvín ve výkladu téhož přikázání uvádí: „Pokoušeti Boha však znamená vzpírat se proti přirozenosti, která nám byla udělena od něho a pohrdati jeho přítomnými dary.“ Calvin, Jan. *Institute: učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1951, s. 38.

³¹ Brázda, Radim. *Ethicum*, s. 149. Srov. k této problematice stručně i Anzenbacher, Arno. *Úvod do etiky*, s. 129n.

³² Brázda, Radim. *Ethicum*, s. 156.

nejspíše vnímat Brázdovy kritické výpady jako výpady proti výrazně konzervativní až deformované podobě etiky a obhajoba této deformované etiky není úkolem teologie. Primárně je ovšem kniha určena studentům filosofie, kteří nemusejí mít o soudobém stavu teologické etiky výrazné znalosti a v této knize se seznámí spíše s její karikaturou. Na druhé straně lze knihu pozitivně (i když jaksi „ex negativo“ a z hlediska autora nezáměrně) chápat jako provokaci, která může teologii upozornit, že dosud neřešila některé své úkoly, jak to v článku o novém ateismu uvedl Klaus Müller,³³ případně která je „protimodlářská“ (v útoku na deformovanou „etiku poslušnosti“). Cílem knihy nakonec není rozebírat vztah filosofické a teologické etiky, ale být úvodem do filosofické etiky a v tomto ohledu je tato recenze disproporční. Tato disproporčnost je dána zájmem recenzenta, který je přes všechny kritické výhrady rád, že má knihu *Ethicum* ve své knihovně. Recenzent by si jen přál, aby se filosofická etika setkávala – třeba i nesmírně kriticky – s etikou náboženskou či teologickou na výši, nikoli v její výrazně konzervativní až deformované podobě. Jen tak může dojít k vzájemnému obohacení či k tomu, co Dietmar Mieth nazval „produktivní kolize“.

³³ Müller, Klaus. Nový ateismus? Stará klišé, agresivní tóny, zdravé provokace. In *Teologické texty* 1/2008. Dostupné na <http://www.teologickertexty.cz/casopis/2008-1/Novy-ateismus-Stara-klise-agresivni-tony-zdrave-provokace.html>