

Klíčovou otázkou, stále znovu kladenou filosofií v průběhu celého jejího dějného vývoje je otázka poměru člověka ke světu. Či snad lépe - otázka vzájemnosti a zprostředkovanosti tohoto vztahu spolu s dotazováním po jeho hodnotovém pozadí a zakotvení. Tedy - mimo jiné - jde o otázku významu světa pro člověka a člověka pro svět.

Rozvinutím dotazování po lidském smyslu bytí jsou i pokusy o vyjádření lidských možností i jejich nutných hranic a omezení, plynoucích z lidského postavení v celku světa a také z charakteru prostředků, týkajících se tohoto postavení a různorodých a proměnlivých lokálně i temporálně.

Určitou konkrétnější podobou takového dotazování jsou i pokusy o výpověď, týkající se vztahu mezi člověkem a přírodou (včetně výpovědi o oné tak problematické vazbě, jakou je vztah mezi přírodou a lidskou civilizací). Zde má své místo i uvažování o roli, důležitosti i rozporuplném působení rozličných forem racionality, vnímaných buď jako prostředek určitého typu vztahu (instrumentální racionalita) nebo jako jeho hlubší či povrchnější zdroj nebo příčina.

Ona témata jsou vnímána se stále vzrůstající intenzitou jako odraz reálné situace člověka „vůbec“. Zde je zkoumána především historie vztahu ke světu v kontextech antropogeneze a postupující humanizace světa. Přeneseně se však s nemenší důležitostí uvedený okruh problémů týká i člověka naší doby. To je situace, která zcela aktuálně platí pro každého ze současných obyvatel naší planety, neméně je však svázána i s životy budoucích lidí. Otázka odpovědnosti tak nabývá zcela nové dimenze. Východiskem takového typu úvah se stává v podstatě pesimistická charakteristika současnosti, zasazující dnešek v celku i v detailu do kontextu globální krize.

Máme-li se v textu, který se otevírá tímto úvodem, zabývat alespoň zčásti uvedenými otázkami, pak vyjděme především z nutnosti pokusit se o analyzování samotného pojmu „krize“ (resp. „ekologická krize“ jako součást krize globální). Budeme se pokoušet nalézt zdroje a příčiny ekologických krizí, provázejících vývoj lidského vztahu ke světu přírody. Zdá se, že jejich nejhlubší kořeny musíme hledat v samotné specificky lidské adaptační formě - kultuře.

Úvahy, týkající se hodnocení lidských možností nalézání řešení krizové situace pak vedou k pokusu o výpověď, týkající se lidského postavení ve světě a jeho axiologických konsekvencí (klíčovým se jeví problém *antropocentrismu*). Současně se

dostáváme ke druhé významné otázce, vztahené k roli, jakou v okruhu problémů, vymezených krizí sehrává a především může sehrávat racionalita. Přestože nadnesené formulace nejsou nejvhodnější, zdá se, že globální ekologická krize je pro nás otázkou vpravdě existenciální. Právě díky tomu, že se nás takto týká, o ní koneckonců víme. Úsilí o „božský nadhled“ (jako původní ideál především přírodovědného prototypu racionality¹) není tedy cestou.

Skutečnost krize (kterou zde chceme podrobit alespoň zčásti zkoumání), týkající se všech a všeho v naší současnosti a tedy i budoucnosti, se zdá být otázkou, která má jako téma pro filosofii smysl. Možná dokonce jde o jednu z mála otázek, majících skutečný smysl.

Dalším - odvozeným - problémem je i to, zda je filosofický pokus o odpověď na tuto otázku možný. Zda je tedy filosofie se svými postupy použitelná. Zda jde vůbec v případě vztahu člověka ke světu přírody o filosofický problém a co jeho formulace bude po filosofii samé požadovat, má-li být tato forma racionality smysluplnou a přínosnou výpovědí o lidském a přírodním řádu bytí v jejich strukturní, funkční a vývojové závislosti. Ostatně stejné otázky můžeme klást i v případě vědy. Nebo-li (částečná reakce na postmodernistickou kritiku) - zda tyto formy racionality jsou či nejsou funkční jakožto *nástroje* vztahování se člověka ke světu. Také touto cestou je možné dobrat se uvažování o problému antropocentrismu (zda jsou legitimní pokusy o jeho alternaci). Tím se současně dostáváme ke kritickému pohledu na možnosti a meze environmentální etiky. Z ekologické krize jako axiomu² bývá totiž vyvozována potřeba nového hodnotového základu a nalezení nového étosu. Étosu, který by byl buď více či méně radikálním překonáním étosu dosavadního anebo návratem ke starším tradicím, údajně vhodnějším. V každém případě by však toto nalezení nového (či obnoveného) étosu chtělo být - opět a již konečně - definitivním a univerzálním řešením.

V našem případě nejde ovšem (jak by se mohlo na první pohled zdát) o zpochybnění ceny hledání nového étosu. Spíše nám zde jde o to, aby toto hledání nebylo poznamenáno již na svých počátcích apriorním chtěním nalezení definitivní, univerzální (a ovšem i univerzálně závazné) formy, ale spíše aby bylo inspirováno až

¹ Viz I.Prigogine, I. Stengersová, Nová aliance. Pokroky matematiky, fyziky a astronomie 1984/č. 45, s. 182 an.

² Stejně axiomatizovanou podobu mívá ovšem i odmítnutí krize.

k ontologickému tázání jdoucími východisky - otázkou jaký je svět a co si (v něm a s ním) počít.¹

Výchozí nedůvěru k přílišné samozřejmosti etického radikalismu můžeme mít i proto, že volání po nové morálce, mravnosti a po novém étosu vůbec je něčím v pravém slova smyslu módním a současně i transversálně procházejícím celými dějinami etických teorií. Tuto módu nalezneme snad v každé epoše (třeba i v onom klasickém povzdechu „ó časy, ó mravy!“) i na zlomu epoch. Zdá se dokonce, že míra podlehnutí této módnosti určuje i křehkou hranici mezi etikou a moralizováním.

V naší situaci se tedy zdá být upozornění na podobnost s minulým „fin de siecle“ zcela na místě. Nyní navíc jde i o konec tisíciletí a o naděje (nebo naopak zoufání), spojované v podstatě iracionálně s novým letopočtem jako samovolným kýženým okamžikem zvratu nebo naopak obávaným momentem konce.

Zkušenost století již takřka uplynulého ovšem jako by současně přitakávala více oněm skeptickým hlasům, tvrdícím, že se pokusy o nová, netradiční řešení nikdy nezdařily. Nebo-li že racionální formy opět² zklamaly na celé čáře či se dokonce zvrhly v opak (Osvětim). Tyto hlasy ovšem ve svých důsledcích znamenají konec pokusů a přitakání fatalismu. To však nelze považovat za autentické završení filosofie jako tázání se po smyslu věcí.

Jaký význam má tedy ono navrhované problematizování východisek? Hledání nového étosu může (snad) překročit vlastní omezenost jen hledáním konkrétních (a proměnlivých) vazeb k přítomnosti a k budoucnosti (jako k něčemu, co sice ještě není, za co jsme ovšem odpovědni). Hledání nového étosu má tedy být především přiznáním odpovědnosti. Za sebe, za druhé, za svět a za budoucnost toho všeho: „Zodpovídat za všechny své skutky, strpět jejich důsledky a napravit škody způsobené bližním - to bylo staré pojetí odpovědnosti. Předchozí typ odpovědnosti se tedy posuzuje podle toho, co se stalo, podle výsledků lidského jednání. Existuje však úplně jiné pojetí odpovědnosti, které v sobě nezahrnuje pojem *ex post facto* toho, co bylo vykonáno, ale přesně vymezuje, co se má udělat ... Cílem této nové odpovědnosti je možnost neomezeného pokračování lidského rodu v budoucnosti.“³

¹ Viz R. Brázda, Diferentní svět a co si s ním počít. Etika 1992/č. 2, s.10 - 13.

² Nejen etika, ale i další vědy, filosofie, technika i politika - tedy racionalita vůbec. Volání po „novém středověku“ jako by znovu sílilo a kritiky vytvářený a nabízený „obraz“ racionality stále více naplňuje podobu šílených vědců a po moci prahnoucích lstivých humanistů (jak ironicky uvádí F. Koukolík v textu Potkat se na mostě. In: Lidové noviny, 24.12. 1992).

³ Viz B. Seve, Etika odpovědnosti. Listy 1991/č. 5, s. 31-32.

Takovéto hledání může být cestou ven z módnosti a moralizování i z manýrismu naší epochy, i když na rozdíl od citovaného autora předpokládáme na základě extrapolace evolučních poznatků vymezenost horizontu existence našeho druhu. Skutečný rozměr budoucího lidského trvání v čase ovšem neznáme. O to oprávněnější je ona výzva k odpovědnosti a odmítnutí zoufalé křeče sebezničujícího konzumního hédonismu pod dojmem nastávající katastrofy. Cenou nového étosu může být ne tak jeho novost, ale především lidská přijatelnost a tedy realizovatelnost místo neoprávněných ambic: „Kritická ontologie nás samých samozřejmě nesmí být brána jako nějaká teorie, doktrína, nebo dokonce jako nějaký celek akumulovaného vědění; je to postoj, étos, filosofický život, v němž je kritika toho, čím jsme, současně historickou analýzou mezí, které jsou nám uloženy, a experimentem jejich možného překročení.“¹ Otázkou ovšem zůstává, zda tato kritická sebereflexe je postačující zárukou stanovení sociálně (ne individuálně) závazných a v plnění vymahatelných norem. Zdá se, že před ontologií stojí hlouběji zakořeněný problém - vytvoření jasné a jednoznačné výpovědi nejen o nás samých, ale i o statutu přírody jako autonomního a tvořivého bytí.

¹ Viz M.Foucault, Co je osvícenství? Filosofický časopis, r. XLI, 1993, č.3, s.378.

Krise a soudobý svět

Úvahy o postavení člověka i o otázce místa a role racionality v kontextu soudobé ekologické krize bychom mohli uvést tím, že tato globální krize může být interpretována jako příležitost pro novou etiku, v níž bývá spatřována jedna z možností (ne-li jediná) nalezení východiska. Nebo-li že soudobá globální krize vyvolává potřebu vytvoření a nastolení nového étosu.

Vzhledem k výše naznačené výchozí nedůvěře vůči samozřejmosti požadavku etické (a logicky tedy i mravní a morální) inovace však bude tento postulát vhodné blíže prozkoumat. Při bližším pohledu totiž nalezneme minimálně tři zásadní otázky.

Prvou z nich je (souhrnně vyjádřeno) otázka po povaze skutečnosti (přírodní i lidské), nebo-li otázka oprávněnosti užití pojmu *krize* k její charakteristice. Druhá otázka by v radikální formulaci mohla znít i takto: V kom vzniká potřeba nového étosu? A konečně : Jakou roli v obou případech sehrává racionalita?

První a poslední z uvedených otázek budou obsahem dalších částí tohoto textu. Pokusme se však nejprve zvážit možnosti otázky druhé.

a) Étos a dnešek

Dosud jsme s určitou samozřejmostí užívali pojmu *étos* víceméně v intuitivní rovině chápání. Zdá se však, že by bylo vhodné zastavit se alespoň krátce u jeho zpřesňujícího vymezení.

Původním (ne však nejpůvodnějším - viz kapitola o environmentální etice) významem tohoto pojmu je mrav, zvyk, obyčej nebo i charakter. Podobný význam mělo i latinské slovo „*mos*“ - takže odvozené pojmy „etika“ a „morálka“ si byly ve svých východiscích původně bližší než dnes, kdy etika je chápána jako teoretická reflexe morálních jevů.¹

V dnešní době rozumíme étosem spíše jistý smysl pro dodržování morálních příkazů a zákazů, *cit* pro morálku: „Novodobá etika chápe éthos jako mravní duch doby, který ovšem díky své povaze je plně vázán na lidská mravně volná rozhodnutí. Není to tedy něco samozřejmého, automatického, nejde o přirozený stav dění společnosti.

¹ Podrobnější sledování vývoje významu pojmu *étos* přináší např. V.Schuring, Der ideengeschichtliche Ursprung des Wissenschaftsbegriffs „Ethologie“ in der Antike. In: *Philosophia Naturalis* 1983, Bd.20, č.4, s.435-452 (zde citováno dle J.Kamarýt, R.Steindl, Filosofické problémy klasické a moderní etologie, Praha 1989, s.22 an.

Jedná se o soubor úmyslů, činností a jejich výsledků, které svou podstatou vyjadřují intenci (směřování) k pozitivní mravní hodnotě. Jinými slovy, přítomnost éthosu nacházíme nikoliv v chaotickém nebo 'konzumním' stylu života, ale právě naopak v takovém společenství, jež se vyznačuje respektováním mravně významného řádu. V tomto smyslu představuje éthos sice nepsaný, avšak zřetelně vnímatelný (netoliko verbálně, nýbrž v povaze skutků) charakter, pořádek, řád.“¹

Z uvedené charakteristiky je ovšem současně zřejmé, že soudobý diskurs *v rámci* etiky toto pojetí často problematizuje. Jako příklad může posloužit např. upozornění na rozdíl mezi oficiálním - vládnoucím - étosem a odporem vůči němu (zejména jde o kritiku univerzalistických ambic). W. Welsch k tomu např. uvádí: „... jsou zcela zapovězeny přesahy v souvislostech. Z kritérií *jedné* souvislosti se nesmí dělat kritéria pro souvislost úplně *jinou*, vůdčí principy a rozvojové logiky *jedné* životní formy ... nesmí být slepě nebo potichu univerzalizovány. Žádné paradigma nelze - vědomě či nevědomě - učinit generálním paradigmatem. Taková nadvláda a absolutizace jsou - ať se již projevují jen jako monopolizace, nebo ať vedou k totalitarismu a k teroru - základní chybou ve světě, určovaném pronikavou diferentností a pluralitou ... Povýšení partikulárního na údajně univerzální není pouze domněnka a iluze - je to také základní prohřešek proti světu plurality.“² W. Welsch zde také upozorňuje na problém subjektivismu a relativnosti ve sféře morálky: „Jde o vědomí, že když se pro něco rozhodneme, nedosahujeme tak to, co je absolutně správné, ale to, co je správné relativně ... Nevede to k cynismu, ani ke schvalování daného stavu. Jak rezignace na otázky spravedlnosti, tak nekonečné ověřování každého rozhodnutí z hlediska práva jsou falešné, extrémní alternativy. Skutečné úkoly a skutečná volba se nacházejí uprostřed. A zatímco v momentě sporu člověk musí být stranický, je třeba, aby předtím a potom, tedy v situaci reflexe, uvažoval i o právech a perspektivách jiných...“³

Je zřejmé, že tato kritika ve své podstatě problematizuje ono výše uvedené pojetí étosu. K tomu lze ještě dodat, že ona charakteristika étosu, vymezeného pouze a jednoznačně pozitivně⁴ může vyústit právě v onen rezignující a moralizátorský povzdech nad zkažeností naší doby.

¹ Viz I. Hodovský, Úvod do etiky, Olomouc 1992, s. 14.

² Viz W. Welsch, Postmoderna - pluralita jako etická a politická hodnota, Praha 1993, s. 41.

³ Tamtéž, s. 52.

⁴ Viz I. Hodovský, c. d.

Pokusíme-li se tedy o výraznější zapojení chápání významu pojmu *étos* do soudobých kontextů (jak reality, tak i etického diskursu), bude se ona samozřejmost nároku na užívání tohoto pojmu - ať již jako charakteristiky stavu společnosti (ona zmíněná reflexe *řádu*) či jako projektu (ideálu, cíle) - jevit přinejmenším problematicky.

Budeme-li chápat *étos* jako určitý syntetizující pojem, zahrnující nejen etický projekt (či koexistující projekty), ale i jeho korespondenci se skutečností (včetně hodnotících soudů), tedy i jako to, co lze snad nazvat vědomím (či povědomím) o problémech, citech pro etické, mravní a morální stránky situací, pak je toto problematizující uvažování zřejmě na místě.

Určitou charakteristikou současnosti je totiž i nárůst *mluvení* o etice a o morálce. Tento přehnaný a přitom vpodstatě povrchní a honbou za senzacemi příznačný „zájem veřejnosti“ o tyto otázky lze považovat za jeden z viditelných projevů krize etiky.¹ Můžeme v těchto souvislostech dokonce hovořit o určitém *zneužívání* etiky - např. jde o nepatřičné instrumentální aplikace v kontextu drogové problematiky, onemocnění HIV atd.²

Toto často frekventované a povrchní mluvení o etice a o morálce vpodstatě morálku samu supluje (a přesto - či právě proto - řadu lidí uspokojuje). Proto můžeme naši otázku položit i radikálněji: Je potřeba nového *étosu* ve skutečnosti prožívána intenzivně ještě někým jiným než etiky samými? A jde tedy o *étos* (jakožto obecně rozšířený prožitek)? Nebo-li jde nám o tázání po legitimitě oněch nároků (včetně požadované univerzální závaznosti). Jde tedy vpodstatě o to, zda zideologizovanou formu ještě smíme řadit do rámce etické racionality (což je otázka velmi podstatná nejen pro oblast etiky environmentální).

Tímto tázáním nyní zčásti překračujeme onen úhel pohledu a ony náměty, které zde chceme dále rozvíjet. Současně však jde o to, co s větší či menší mírou nepřesnosti můžeme označit i jako součást celku postmoderního diskursu o ceně, významu a smyslu filosofie a etiky, ale také vědy a techniky (tedy racionálních forem), ideologie, politiky, náboženství, umění atd. Na tomto místě ovšem nejde o to opakovat argumenty postmoderny ani argumenty jejích odpůrců: „Evropou obchází strašidlo - strašidlo postmoderny, duch doby. Rada 'Nevěř na duchy!' zde nepomáhá. Čím méně

¹ Viz I.Hodovský, c.d., s. 68-69.

² Viz např. G.Smaus, Gebrauch der Moral zu unmoralischen, instrumentalen Zwecken. In: Svobodná společnost - svobodná morálka. Pluralismus hodnot a etická odpovědnost (ed. I.Hodovský, P.Zima), Olomouc 1995, s.119-129.

ve strašidlo věříme, tím více se ho bojíme. Ducha nelze popřít - nutno jej osvobodit. Osvobodit od pověr a předsudků, budících strach a nedůvěru ... Jak patrně, do klevet a fám, které o postmoderně šíří, promítá ďábel-pomlouváč sebe sama. A přitom jsou všechny nějak pravdivé. Pomluvy se nezakládají na lži, nýbrž na nedorozumění. Třeba je rozptýlit: nedorozumění překonáme srozuměním, pomluvy přímluvou. Nahraďme pomlouvání po-rozuměním: zahrňme ducha naší doby do naší zkušenosti...“

1

Celek tohoto diskursu současnosti je legitimní a potřebný, neboť proniká ke kořenům problémů: „V angloamerické tradici existuje nedotknutelný hodnotový axiom, že morálka existuje a že je dobré, že existuje. Že se morálka může stát problémem, je obvykle pojednáváno pouze rétoricky. Baudrillardovy, Sartrovy nebo Lévinasovy výroky o etice přes veškeré dvojakosti a aporie jsou této normativní naivitě vzdáleny, a rády by spíše odstranily tvrdé metaetické opancéřování z měkkého jádra.“² Obě (a všechny ostatní) strany mají právo se tohoto diskursu zúčastnit. A bez ohledu na to, jaký bude výsledek této rozpravy (bude-li jaký), zdá se být právě tato rozprava jediné možným vztahem jak k současnosti, tak ovšem i k budoucnosti (minulost nevyjímáje). A že nejde jen o oblast etické teorie je více než zřejmé.

b) Krize a katastrofa

Jednou z nejčastěji užívaných charakteristik soudobého světa je i pojem *globální krize*, mající komplexně postihnout problémy současnosti. V souvislosti s užíváním tohoto pojmu však může vznikat i jistá pochybnost, zda vůbec lze takové množství rozměrů a dílčích vymezení nejrůznějších stránek reality a jejich problematiky shrnout do jediného - vše postihujícího výrazu - krize. A co vůbec je touto krizí? Jde o nutnou a nepominutelnou fázi historického vývoje (event. i periodicky se vracející)? Nebo je to zcela výjimečný stav a konečné vyústění moderní civilizace, její poslední okamžiky před totálním zhroucením?

Uvedené otázky můžeme doplnit až do podoby polemicky provokativní problematizace - je vůbec užívání pojmu *krize* odpovídající? Žijeme dnes skutečně ve světě,

¹ Viz Z.Neubauer, Přímluvce postmoderny, Praha 1994, s.57-58.

² B.H.F.Tanreck, Ethik jenseits von Moral: Sartre, Lévinas, Baudrillard (citace dle I.Hodovský, Úvod do etiky, s.73).

který je (ve svém detailu i v celku) v krizi? Nebo jde jen o ničím mimo mocensko-politické ambice nepodložené vzbuzování zcela zbytečných a iracionálních obav?

Z podoby uvedených otázek je zřejmé, že s pojmem *krize* jakožto s axiomem zřejmě nevystačíme. Stejně tak však není možné spokojit se s jeho negací, s prostým a nedokazovaným (tedy opět axiomatizovaným) tvrzením, že žádná krize ve skutečnosti není a nehrozí.

Přijetí či odmítnutí každého z uvedených stanovisek vyžaduje zřejmě hlubší ponor do problému.

Na adresu odmítavého názoru lze poznamenat, že představuje zavádějící zjednodušení, nesoucí ve svých důsledcích četná rizika. Mezi odmítnutím problému a skepsí je podstatný rozdíl. Negace sama sebou končí, zatímco skepse vede ke hledání a tázání. V obecné rovině lze snad i na tuto otázku užít argumentu, podle nějž nepřítomnost důkazu není důkazem nepřítomnosti. V rovině konkrétní to znamená, že důkazů krizového stavu světa lze nalézt dostatečné množství na to, abychom byli přinejmenším nedůvěřiví k příliš optimistickým obrazům současnosti i budoucnosti.

V každém případě však můžeme přitakat názoru R.Koselecka, který upozorňuje, že krize je „v novější době jedním ze základních pojmů společenské sebereflexe.“¹ Pokusy o objasnění obsahu tohoto pojmu jsou tedy i úsilím o vyrovnání se s epochou, v níž žijeme.

Bez ohledu na to, zda je či není možné užít pro celkovou charakteristiku současnosti pojem krize jako vyjádření určité syntézy problémů a vědění o nich, symptomy nás opravňují k úzkosti. A nejen to - zřejmě je i nutné tuto úzkost (ne však odzbrojující strach) vzbuzovat, aby potřeba nalezení východiska z krize mohla vstoupit do obecného povědomí² (i v oné zmíněné podobě nového étosu).

Dnešek - zdá se - nepotřebuje „útěšnou filosofii“. Nepotřebuje ovšem ani skepticismus ústící katastroficky: „Jestliže se apokalyptičtí skeptikové drží při životě díky tomu, že neustále vyrábějí nové a nové teorie úpadku, pak společensky integrovaní těšitelé jen zřídka kdy teoretizují a radši ze všech sil a kam to jen jde vysílají svá povzbuzující poselství. Apokalypsa, to je posedlost nesouhlasem, integrace je konkrétní realita těch, co naopak vždy a všude souhlasí ... Jenže, nejde nakonec jen o dvě strany jedné a téže mince a téhož problému ...? Apokalyptik totiž v podstatě čtenáře *utěšuje*,

¹ Viz sborník *Pojem krize v moderním myšlení* (ed. J. Pechar), Praha 1992, s.7.

² O tom blíže viz B.Seve, *Etika odpovědnosti*. Listy 1991, č.5, s.31-38.

poskytuje mu možnost, aby kdesi za katastrofou zahlédl pospolitost 'nadlidí' schopných pozvednout se třeba jen odmítnutím daného stavu věcí nad průměrnou banalitu," uvádí U.Eco¹ v kontextu úvah o masové kultuře, který si však snad můžeme dovolit rozšířit i na námi zkoumaný okruh problémů.

Vzhledem k potřebám naší práce bude nyní vhodné se pokusit o zpřesňující charakteristiku pojmu *krize*. Dále se v kontextu našeho zaměření zmíníme o tzv. *ekologické krizi* (a v témže kontextu i o pojmu *katastrofa*).

Krize v obecném smyslu bývá charakterizována jednak jako „těžká, svízelná situace, svízel, potíže, tíseň, nesnáze, zmatek“ a současně i jako „rozhodná chvíle, rozhodný obrat.“²

Dále můžeme zjistit, že krizí lze rozumět „vyvrcholení a zlom ve vývoji společenských a jiných rozporů.“³ Zde jde tedy o interpretaci ve vývojovém kontextu a s upozorněním na zdroje krize v podobě rozporných stránek skutečnosti.

V této souvislosti je ovšem zcela na místě i Weizsäckerovo upozornění⁴, že „ne každá krize otevírá novou časovou rovinu: často přivodí smrt.“

Dodejme ještě, že společným rysem těchto nejobecnějších pokusů o vymezení obsahu pojmu krize bývá i výčet oblastí, jichž se krize týká (krize politická, ekonomická, krize přírodních věd atp.) Tento způsob charakterizování ovšem s sebou přináší i jisté obtíže. Především je onen výčet vždy neúplný. Mimo to sám o sobě není postačujícím argumentem proti případnému odmítnutí krize jako takové. Dalším úskalím je i problematičnost některých takovýchto charakteristik samých. Jako příklad nám může posloužit neobvyklé spojení typu „krize Evropy“, v němž není zcela přesně a jednoznačně určeno, co konkrétně se „Evropou“ myslí. Neméně významným problémem je i parciální podoba těchto charakteristik, která je pravděpodobně v kontextu naší dnešní situace (úvahy o globálnosti krize) již nedostačující. Právě ono zdůraznění globálnosti ve smyslu nadlokální a nadparciální podoby soudobé

¹ U.Eco, Skeptikové a těšitelé, Praha 1995, s.8-9.

² Obě citace viz L.Klimeš, Slovník cizích slov, Praha 1981, s.383. Toto vymezení je zde doplněno i charakteristikou užívání pojmu krize ve smyslu literárním, lékařském a ekonomickém.

³ Příruční slovník naučný, II.díl, Praha 1963, s. 673.

⁴ Viz Pojem krize v moderním myšlení, s.11.

krize je tím momentem, který dovoluje hovořit o této krizi jako o situaci zcela nové, kvalitativně se odlišující a proto se vymykající jakýmkoliv předcházejícím zkušenostem a jejich extrapolacím. Druhým, neméně významným aspektem této novosti je i moment *reflexe*. Tak jako je poprvé v dějinách dosaženo oné krizové kvality zvané globálnost, tak je také tento stav jako globální ohrožení vnímán (byť ne zcela přesně a v jasných konturách) alespoň některými jeho přímými účastníky, ne tedy ex post ani nezúčastněnými pozorovateli. Právě tato stránka pohledu na povahu soudobé krize může vést i k pozoruhodnému (byť ne zcela bezproblémovému) názoru, podle kterého pojem *krize* zahrnuje i hodnotící stanovisko: „Krizi musíme definovat ... v rovině subjektivity.“¹ Důležitou roli ve vymezení toho, co rozumíme pod pojmem *krize* tedy v Thomově pojetí sehrává právě lidská reflexe a zapojenost do situace. A tedy i ohrožení a z něj plynoucí obavy a úzkost - krize se dotýká roviny reality, racionality i emoční hladiny. Ve zpřesňujícím upozornění zde R.Thom dodává: „U mechanických či fyzikálních systémů existují krizové body, ale nikoli krize.“² Krize v tomto pojetí je tedy záležitostí vztahovou, reflexivní, je chápána jako hodnocení situace na základě lidského prožitku světa. Současně je však takto pojímaný krizový stav *něčeho* zcela pravidelnou součástí našeho bytí a umožňuje nám nejen se přizpůsobovat světu, ale i lépe pochopit nás samotné.

Otázkou ovšem je, zda a nakolik jsme oprávněni rozšiřovat tento individuální, subjektivní úhel vnímání,³ zda je tedy v pojmu *globální krize* skryto něco víc než pocity ohrožení jednotlivců. Přes tuto námitku se ovšem lze domnívat, že užití pojmu *krize* i v globálním smyslu je zde a nyní zcela na místě. Přesvědčují nás o tom mnohé symptomy a indicie nesubjektivního rázu - např. stále se prohlubující rozdíl mezi rozvojovými a rozvinutými zeměmi (včetně všech průvodních jevů, jako jsou etnické války, bída či zamoření prostředí). Pocit ohrožení nevzniká tedy iracionálně a individuálně.

Krizí je pak v tomto smyslu onen kritický bod možného zvratu ve vývoji určitého problému (či komplexu problémů), který je jako fakt také někým vnímán, který se nějakým (přímým či zprostředkovaným) způsobem dotýká subjektu. To má svůj hluboký význam, neboť řešen může být pouze problém, o němž víme, který jako pro-

¹ R.Thom, *Krize a katastrofa*. In: *Pojem krize v moderním myšlení*, s.24.

² Tamtéž.

³ „Pro individuum představuje krize psychickou 'katastrofu', která mu často umožní vyhnout se fyzické nebo fyziologické katastrofě ...“. Tamtéž, s.27.

blém dokážeme rozeznat, charakterizovat a s pokusy o jeho definování určit alespoň některé jeho příčiny. Takto užitý pojem *krize* má svůj „antropický“ rozměr a nabývá tedy lidského významu a smyslu, přestože se netýká jen lidského bytí samotného.

Uvedené reflexivní pojetí krize představuje i možnou cestu ke zpřesnění rozdílu mezi *krizí* a *katastrofou*. Za katastrofu obvykle považujeme tu variantu pokračování vývoje, která přímo vyúsťuje ve zhroucení a destrukci systému (a nebo ono zhroucení samo). Zde už je lidské reflektování v podstatě omezeno na bezmocné přihlížení (zatímco krizový stav nabízí ještě šanci na zvrát pozitivním směrem - a tedy dává i možnost pokusit se o aktivní zásah).

Z hlediska našeho zájmu bude vhodné obrátit pozornost především k problematice událostí (krizí a katastrof), dotýkajících se pozemské přírody. I zde je zřejmě pokus o zpřesňující vymezení toho, co rozumíme *krizí* a co *katastrofou* vhodný a důležitý.

Na základě výše uvedené charakteristiky je především zřejmé, že časté a obvyklé užívání obou pojmů víceméně jako synonym je i v tomto případě nepřesné a zavádějící: „Geologická historie života byla poznamenána řadou krizí. Ty, které vynikají mimořádnou ničivostí a rychlostí, označujeme jako katastrofy.“¹ D.M. Raup však na příkladu otázky doby trvání tzv. velkých vymírání upozorňuje, že nevíme, zda tyto události trvaly několik milionů let či několik minut.²

V našem upozornění na problematičnost nerozlišení mezi krizí a katastrofou nejde jen o onu charakteristiku z hlediska subjektivní reflexe. Každá krize nemusí být katastrofou, ani jí nemusí končit. Přesto je však ono nerozlišující užívání obou pojmů stejně časté jako neméně nepřesná, neúplná a zavádějící perspektiva, vycházející právě jen z lidského úhlu pohledu. Např. Z.Kukal uvádí následující definici: „Přírodní katastrofa je rychlým přírodním procesem mimořádných rozměrů, který je způsoben

¹ J.Krhovský, Hromadná vymírání bořící a tvořící. Vesmír 1994, č.8, s.435.

² D.M. Raup, O zániku druhů, Praha 1995, s.66 an. V této práci je též shrnutím způsobem interpretována bouřlivá diskuse, kterou vyvolal L.W. Alvarez, hledající vysvětlení vymírání ve srážce Země s meteoritem (viz zejm. L.W. Alvarez a kol., Extraterrestrial Cause for the Cretaceous - Tertiary Extinction. Experimental results and theoretical interpretation. Science 1980/ vol.208, No.4448, s.1095-1108). O širších souvislostech, zahrnujících mj. i úvahy o možné prevenci takových nečekaných rizik v budoucnosti u nás informuje mj. J.Grygar (viz Žijeme na kosmické střelnici II. aneb Kdo tasí první? Vesmír 1993/r. 72, č.3, s.125-129), upozorňující i na politicko-ekonomické souvislosti (uplatnění vojenských expertů).

účinkem gravitace, zemské rotace nebo rozdílů teplot. Katastrofy postihují pevnou zemi, vodstvo i atmosféru.“¹ Co si však počít s dlouhodobějšími přírodními procesy s neméně masivními efekty, jako bylo např. postupující zalednění? Na to autor odpovídá: „Domníváme se však, že takové relativně pomalé změny nemohly být lidmi pocíťovány jako katastrofy, neboť trvaly mnoho lidských generací. Problém je také, zda máme považovat za katastrofu událost, při níž nebyly ani lidské oběti, ani škody.“² A dále: „Lidský faktor je tedy v posuzování velikosti přírodních katastrof ten nejdůležitější.“³ Současně s tímto nemístným antropocentrismem „panského“ vztahu k přírodě však můžeme v uvedeném textu doložit onu kritizovanou nepřesnost, projevující se i jistou bezradností: „Jak to bylo v geologické minulosti Země? Šlo o katastrofy ...? Podle našeho názoru to katastrofy byly, i když se na ně musíme dívat poněkud odlišně než na katastrofy současné. Rozdíl je zhruba tento: 1. Přírodní procesy v geologické historii Země byly buď rychlé, nebo i pomalejší. Ty rychlé byly stejné jako dnešní katastrofy ... pomalejší mohly trvat i tisíce nebo milióny let ... 2. Katastrofy současné, které jsou rychlými anomálními událostmi, jak jsme si je definovali výše. Mají přímý vliv na lidskou společnost a na přírodu.“⁴

Podobné kolísání obsahuje i práce E. Hadače *Ekologické katastrofy* (Praha 1987). Mimo obvyklého zužování⁵ na pouze antropogenní katastrofy také zde nalezneme jako důležité kritérium právě dopady na člověka: „Často stačí jen nevelké zásahy do přírody, které se však opakují a jednou překročí určitou mez: ekosystém se zhroutí a člověk na to doplatí.“⁶

Další - byť i paradoxně problematickou stránkou takového pojetí je i jednoznačně negativní hodnocení katastrof, vyplývající z antropocentrické perspektivy. Důsledkem může být i vyčleňování takovýchto událostí z celku vývojových souvislostí. Jako by katastrofy nebyly zákonitým vyústěním určitých vývojových procesů a tendencí, ale pouze nebezpečnými anomáliemi. Odtud ostatně nemusí být daleko ani k iracionálním vysvětlením, kopírujícím v podstatě starší, mytologické vzory. Konečným vyústěním pak může být i fatalismus a rezignace či zříkání se odpovědnosti (pasivní rezistence).

¹ Z.Kukal, *Přírodní katastrofy*, Praha 1982, s.11.

² Tamtéž, s.11-12.

³ Tamtéž, s.17.

⁴ Tamtéž, s.12 an.

⁵ Podobně i E.O. Wilson (et.al), *Life on Earth*, Stamford 1973, s.996.

⁶ E. Hadač, *Ekologické katastrofy*, Praha 1987, s.19.

Jako příklad odlišného přístupu k problematice přírodních katastrof nám může posloužit již vzpomínaná práce D.M. Raupa O zániku druhů. Zde jsou velké (a nesporně katastrofické) přírodní události zakomponovány do celku vývoje přírody jako faktory, významným způsobem ovlivňující i kvalitativní stránku průběhu evoluce života. Katastrofy, nazývané *hromadná vymírání*, podle Raupa sehrály především důležitou roli ve vytváření či uvolňování prostoru (volných nik) pro rozvinutí evolučních inovací: „Evoluce bez vymírání s sebou nese několik problémů. Především by exponenciálně vzrůstala biodiverzita. Čím více druhů by vznikalo, tím více linií by se nabízelo ke vzniku druhů dalších. Záhy by se systém nasýtil a speciace by se musela zastavit, protože by jednoduše pro nové druhy nezbývalo místo. Přírodní výběr v takovém světě by pokračoval ve vylepšování a doladování existujících druhů ... Evoluci bez vymírání si tedy lze představit, a možná někde ve vesmíru i existuje. Vytvořila by se však ve světě bez vymírání tak velká biologická rozmanitost jako na Zemi? Asi ne, s jistotou to však říci nelze. Vymírání odstraňuje slibné linie často záhy po jejich vzniku, ale právě to vytváří prostor pro evoluční inovace. Vymírání, alespoň v našem světě, neustále poskytuje nové možnosti různým organismům, které tak mohou pronikat do nových prostředí a způsobů života. Tento proces udržuje dynamiku evoluce a snad je nutný pro dosažení různosti forem života, minulých i přítomných.“¹

Tato varianta také představuje přínos pro evoluční teorii: „Součástí Darwinovy teorie je předpoklad, že pomalý neustálý tlak způsobuje vymírání. Ve svém stěžejním díle O vzniku druhů přírodním výběrem použil Darwin metafory kmene, do kterého jsou zaráženy klíny ... Neustálý tlak vyvolaný novým, lépe přizpůsobeným druhem vede k vymírání jednoho nebo více dosavadních druhů.“² Své vlastní pojetí Raup vysvětluje takto: „... pro evoluci ... je vymírání nezbytné. Přitom s největší pravděpodobností převládá výběrové vymírání, které je z větší části slepé k adaptivním kvalitám organismů (základné vymírání) ... Jde o rukavici hozenou darwinovskému přírodnímu výběru? Nikoliv. Přírodní výběr je stále jediným životaschopným přírodovědeckým vysvětlením tak složitých adaptací, jakými jsou třeba oči nebo křídla. Bez přírodního výběru bychom zde nebyli. Vymírání způsobené smůlou je pouze dalším

¹ D.M. Raup, c.d., s.23-24.

² Tamtéž, s. 157.

prvkem evolučního procesu ... Darwinismus je tedy živý a životaschopný, ale domnívám se, že sám o sobě nemohl vytvořit mnohotvárnost dnešního života.“¹

Raupův pohled také povážlivě nahlodává onu původní (ostatně vpodstatě přirozenou) nepřijatelnost představy o normálnosti vymírání: „Pokud přijmeme názor, že obměna druhů je přirozená věc, srovnatelná s omezenou dobou života každého člověka, potom na vymírání druhů není nic podivuhodného.“² Nevymírají pouze neschopní, ale - jak uvádí k obligátně tradovanému příkladu velkých druhohorních plazů S.J. Gould: „...jejich mozky v žádném případě nebyly malé! Byly to mozky zcela 'správné velikosti,' jaká je běžná u plazů jejich tělesných rozměrů.“³ „Ovšem nejpádňším důkazem způsobnosti dinosaurů se může stát právě to, čeho se často zneužívalo proti nim - jejich zánik. Smrt má pro mnoho lidí stejně nenáležitý přídech, jako měl ještě nedávno sex ... Jenže smrt je stejně jako sex neodmyslitelnou součástí života. Je neúprosným osudem všech druhů, ne pouze několika nešťastných, špatně vyprojektovaných tvorů.“⁴

Takový přístup může otevřít cestu i pozoruhodné proměně v pohledu člověka na sebe samého a především v pohledu na lidskou činnost a její dopady na svět. Překonáním představy o věčnosti nám vymezeného času může být překonán i arogantní antropocentrismus, považující člověka za evoluční vrchol. Jde o překonání obsedantní představy o povinnosti panovat nad přírodou či potlačovat přírodu a bojovat s ní: „... tento druh psychózy, která měla ekonomické a společenské základy, se projevil o několik století později (*oproti středověké Evropě - pozn. P.J.*) v jiných částech světa a zatím nezmizel z některých rozvojových zemí.“⁵

Jen z obavy o budoucnost se může zrodit nová odpovědnost. Současně ovšem „...náš problém tkví v tom, že efektivnost novověké teorie a techniky - a také techniky vedení lidí - zvýšila naši odpovědnost za svět v takovém rozměru, na jaký lidstvo nikdy nebylo a ani dnes není připraveno,“ uvádí C.-F. von Weizsäcker.⁶

c) Globálnost krize soudobého světa

¹ Tamtéž, s.162-163.

² Tamtéž, s.13.

³ S.J. Gould, *Pandin palec*, Praha 1988, s.261.

⁴ Tamtéž, s.269.

⁵ J. Dorst, *Ohrožená příroda*, Praha 1974, s.41.

⁶ Viz *Pojem krize v moderním myšlení*, s.21.

V předcházejícím textu jsme se pokusili o částečnou obhajobu názoru, že pojem *krize* je pro charakteristiku současnosti pojmem případným. Současně jsme si vědomi toho, že kdyby „... hromadně rozšířené používání tohoto slova bylo dostatečným příznakem skutečné krize, žili bychom v krizi, která zachvátila vše,“ píše R. Koselleck.¹ Otázkou tedy zůstává, zda tomu tak je či ne - a tu lze názory rozlišit víceméně podle toho, zda je krize chápána již negativně či zda - jako otevřená a ještě nejednoznačná (alternativa zlepšení či zhoršení) - může být integrována do dějinně optimistické vize. Ostatně takto je tomu v podstatě v uvedených evolucionistických úvahách. Jak však rozhodnout? P.Ricoeur² pochybuje o tom, že můžeme rozeznat výjimečnost naší situace, jsme li v ní a tudíž chybí-li nám patřičný odstup. Přesto však mohou vznikat pokusy o vytvoření univerzálně platného všeobecného modelu krize. Jejich problematickou stránkou je - jak Ricoeur v tomto textu upozorňuje - právě onen pokus o univerzalismus, dostávající se do rozporu se vzájemně se nepřekrývajícími generalizacemi - což si žádá další shrnutí. Ta však jsou již příliš široká a neurčitá, což koneckonců postihuje posléze i samotný pojem *krize*: „...je-li krizí všechno, není krizí nic.“³ Co si tedy máme počít s hodnocením přítomnosti? Přestože autor vyjadřuje pochybnost o skutečně smysluplné a obsažné možnosti takovéto reflexe,⁴ sám se o její - negativní - formulaci pokouší: „...krizi naší doby charakterizuje nejlépe jednak absence konsensu ve společnosti ... a pak, jako jev závažnější, všeobecná ztráta přesvědčení a schopnosti angažování...“⁵ tedy těch možností, s nimiž počítal ještě existencialismus.⁶

Zde však můžeme uvažovat i o tom, zda se sám P. Ricoeur nedopouští přece jen podobné extrapolace staršího modelu. Máme tím na mysli určitou pochybnost o tom, zda je pojem *ideologie* vhodný i v této situaci, kdy upozorňujeme především na novost tohoto krizového stavu ve smyslu nové kvalitativní roviny, již je *globálnost*. Je potom skutečně pravdou, že je-li krizí vše, není jí vlastně nic? Jednotná (jediná) ideologie přitaká, chce-li se krize zbavit v budování optimistické vize budoucnosti (což je koneckonců údělem všech ideologií). Ale nezdá se být tak zcela v pořádku, slouží-li

¹ Viz Některé otázky spojené s dějinami pojmu „krize“. In: Pojem krize v moderním myšlení, s.47.

² Viz Je krize jevem specificky moderním? In: Pojem krize v moderním myšlení, s.29-46.

³ Tamtéž, s.40.

⁴ „Zdá se, že se naše epocha nedá definovat jedinou ideologií.“ Tamtéž, s.45.

⁵ Tamtéž.

⁶ Tamtéž, s.39.

pojmem *ideologie* za model či zástupce *gnose vůbec*. Až příliš často se různé typy ideologie s otázkou pravdy vyrovnávají vpodstatě podle pragmatického vzorce.

Zdůrazněme v našem uvažování o krizi dneška právě onu kvalitativní stránku - globálnost. Nedostaneme tak sice s velkou pravděpodobností nic víc než obraz současnosti jako všestranně problematického a neudržitelného stavu, jehož pokračování a důsledky můžeme jen obtížně odhadovat. Hledání konkrétních řešení problémů nemusí být ovšem vždy manipulativně ideologizováno a varování před hrozící katastrofou není jen instrument, sloužící k naplnění mocensko-politických ambic oněch „šiléných vědců a lstivých humanistů.“ Takto můžeme spíše interpretovat snahy o hledání šancí budoucnosti v obnově „dědictví“ minulosti.¹

Jistou cestou zpřesňujícího vymezení globální krize (aniž by šlo o generalizace propojované příliš uměle a násilně) je nastínění jejího obsahu v podobě tzv. globálních problémů. Ty můžeme vnímat jako zcela konkrétní projevy a důsledky existence a působení lidské civilizace v oné vývojové fázi, k níž dospívá naše současnost.

Tzv. globální problémy jsou navzájem složitě propojené, synergicky působící a univerzální ve svých dopadech. Dotýkají se celé naší planety, její bioty i lidské populace.

Máme-li se pokusit o co nejobecnější (ale ještě obsažné) vyjádření uvedených problémů, můžeme uvést následující okruhy:

1. nebezpečí válečného konfliktu (přičemž vždy lokální střety hrozí potenciálním nebezpečím celosvětového rozvinutí a také způsobují nadlokální ohrožení i přímou devastaci životního prostředí)
2. růst lidské populace (se všemi nebezpečnými průvodními jevy)
3. problém přírodních zdrojů (včetně potravinového problému)
4. degradace celku biosféry (zamoření, znečištění a vyčerpání zejména v důsledku technologických procesů).

Současná ekologická krize je potom charakterizovatelná především jako hrozba globální destrukce přírodního prostředí v důsledku narůstající disproporce mezi

¹ Viz např. Ricoeurova závěrečná úvaha o šancích jiných, dosud menšinových „věřících společenství“ - c.d., s.45.

tlakem civilizačních nároků a ohraničeností přírodních kapacit. Současně je zřejmé, že ekologická krize není *jen* lidskou záležitostí (postihuje mimolidské struktury světa), ale současně je *také* lidskou záležitostí (ohrožuje lidské bytí). Dále uvedme (v neúplném výčtu) následující charakteristiky globální ekologické krize a problémů jejího řešení:

1. je to stav prostředí, kdy vznikají a jsou zřetelné problémy
2. u těchto problémů je odhadnutelná trajektorie i směrem ke katastrofě (nevratnému rozpadu, destrukci systému) - lokální (ekosystémové) i globální (biosférické) měřítko se prolínají
3. soudobý stav světa pravděpodobně již není přirozenou autoregulací jednotlivých ekosystémů či celku biosféry udržitelný; vzrůstá narušení ekologické stability celé biosféry s hrozbou nevratného globálního narušení homeostáze s následným kolapsem
4. časová dimenze je pouze odhadovatelná, ne známá
5. globálnost (provázanost) mj. znamená, že dosavadní vesměs *extenzivní* způsoby řešení ekologických krizí nejsou použitelné (a jejich futuristické extrapolace nedovoluje soudobá technologická úroveň - např. osídlení jiných prostor - i mimo rámeček planety) ani přijatelné (devastace světa není naším právem)
6. neumíme si představit řešení, které by nebylo změnou dosavadního typu vztahu lidstva a přírody
7. neumíme si tedy představit řešení, které by bylo současně uskutečnitelné a bezproblémově přijatelné (v axiologickém i jiném smyslu).

V poněkud jiném (obecnějším) kontextu onu dvojakost - záležitosti světa jako současně *naše* záležitosti můžeme vyjádřit také s odvoláním na následující postřeh H. Arendtové: „ Rozhodující rozdíl mezi 'nekonečnými nepravděpodobnostmi' (*vpodstatě přírodními ději a událostmi - pozn.P.J.*), na nichž spočívá skutečnost našeho pozemského života a zázračným charakterem, který je vlastní všem událostem, jež ustavují historickou skutečnost, spočívá v tom, že ve sféře lidských věcí autory 'zázraků' známe. Jsou to lidé, kteří je konají, lidé, kteří mohou zakládat svou vlastní skutečnost, protože přijali onen dvojí dar, dar svobody a dar jednání.“¹ Je ovšem otázkou, zda v současném globalizovaném světě s jeho odlidštěnou institucionalizací

¹ H.Arendtová, Krize kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení), Praha, Mladá fronta, 1994 (angl. Between Past and Future, Viking Press, N.York, 1961), kap. Co je svoboda?, s.95-6.

ještě vůbec můžeme znát ony „autory zázraků“, nehledě na to, že lidé mohou svoji vlastní skutečnost nejen zakládat, ale i ničit. Stejně tak disponují v současnosti prostředky, schopnými destruovat (v pozemském měřítku) i skutečnost mimolidskou - starší, původnější, existenčně nepostradatelný a nenahraditelný řád přírody.

V našem uvažování o ekologické krizi jde především o otázku lidských schopností čelit možnosti katastrofického zvratu událostí. Jde o schopnost odolat zdání neodvratnosti, plynoucího z toho, že „... katastrofa, a nikoli spása se děje automaticky ...“.¹

V poněkud optimističtějším pohledu (byť naplněnému úzkostí, nejistotou a obavami, pramenícími z *věděni*) lze však krizi do jisté míry vnímat i jako vyvrání dosud latentních a nezřetelných problémů do evidovatelné podoby. A tato zjišťování potíží a hledání jejich kořenů a zdrojů je možné chápat i jako otevření příležitosti k nalezení cest jejich řešení.

Jako určitý závěr (a současně i východisko pro další úvahy) zde proto můžeme uvést ještě jednu z myšlenek H. Arendtové: „Že nemáme předsudky, to prostě znamená, že jsme ztratili odpovědi, na které obvykle spoléháme, aniž si uvědomujeme, že původně to byly odpovědi na určité otázky. Krize nás vrhá zpět k otázkám samotným a vyžaduje, abychom na ně odpověděli, postaru, anebo nově, ale v každém případě přímo. Jen tehdy, odpovídáme-li na položené otázky hotovými soudy, přeroste krize v katastrofu. Takový postoj je totiž nejen zostří, zároveň způsobí, že určitou zkušenost promarníme a že nevyužijeme příležitost, která se nabízí k reflexi.“²

¹ Tamtéž, s. 95.

² Tamtéž, kap. Krize výchovy a vzdělávání, s. 98.

Zdroje, kořeny a příčiny ekologických krizí

V předcházející kapitole jsme vřadili *krizi* do kontextu naší současnosti. Zdá se ovšem být vhodné otevřít tento problém i z hlediska jeho vzniku a vývoje - pouhá diagnóza dnešního úpadku nestačí.¹ To platí i v našem případě, kdy se miníme dále zabývat zejména otázkami tzv. krize ekologické.²

Poznamenejme ještě, že ono historizující hledání kořenů ekologické krize v podobě, kterou nabízí dnes již klasický text L.Whitea, J.r.³ je možné považovat z našeho úhlu pohledu za pokus, odpovídající na uvedenou otázku pouze zčásti. Vychází totiž z již značně vysoké úrovně kulturního vývoje - z rozvinutí původního a fylogeneticky významného vzorce chování (tzv. kulturní adaptace) do civilizační podoby. Zdá se proto, že hledání skutečných kořenů ekologické krize vyžaduje ještě hlubší ponor - a to jak v rovině antropologicko-evoluční, tak koneckonců také v rovině ontologické.

„Ekologizovaný“ způsob pohledu (evoluce člověka v kontextu přírody) poskytně v následujícím textu i odůvodnění, proč je v názvu této kapitoly užito slova *krize* v množném čísle.

a) Evoluce vztahu člověka a prostředí

Pokus o ucelenější a z evoluční perspektivy vytvářený pohled na dějiny lidského druhu můžeme otevřít sice banálním, nicméně důležitým upozorněním. Totiž že původní, výchozí *životní prostředí* tohoto druhu (a samozřejmě i jeho evolučních předchůdců bylo ztotožnitelné s *přírodním prostředím*. Následný rozvoj kultury znamenal také vznik a rozvíjení dalších složek životního prostředí (prostředí obytné, pracovní atd.), utvářených ovšem *v rámci* původní přírody, nikoli mimo něj. Šlo tedy o postupné vytlačování a nahrazování částí přírodního prostředí antropogenně vzniklými strukturami. Šlo o konkrétní naplňování opozice mezi kulturou a přírodou. To zna-

¹ Na to v již zmiňovaném kontextu hledání nového étosu upozorňuje H.Küng v práci Světový étos. Projekt, Zlín 1992 (něm. Projekt Weltethos, R.Piper GmbH, Munchen 1990).

² „Jakkoliv tento bytostný základ jeví ilustrovaný představou kořene nelze vykázat zevně a *vytáhnout* ho na světlo, lze se o to snadněji a plněji k němu *vztáhnout* bezprostředně zevnitř, jako k vlastnímu základu,“ píše Z.Neubauer (Nový Areopág, Praha 1992, s.44) a my zde tento obraz můžeme použít, jsme-li přesvědčeni, že naše současnost **je** krizová.

³ White,L.,J.r., The historical Roots of Our Ecological Crisis. Science 1967/vol.155, s.1203-1207. Podrobněji bude tento text zhodnocen v následující kapitole.

menalo ovšem také změnu ve vnímání a prožívání světa. Z původního životního prostředí (přírody) se stává jakoby protivník a nepřítel.

Soudobé vyhocení konfliktu v podobě globální krize dává možnost tento aspekt odhalit a zjistit, že lidská kultura „... v rozporu s tradičními představami - není humanizací přírody, není skutečností vyšší a hodnotnější než příroda. Naopak, ve srovnání s biosférou je skutečností onticky a evolučně nižší, systémově a strukturně jednodušší. Také proto je vůči životu silnější a destruktivní.“¹

Krize se tedy (a to opakovaně, dnes však poprvé globálně) rodí z konfliktu přirozeného a umělého řádu a nejen to. Poněkud paradoxně můžeme říci, že krize koření v úspěšnosti kultury. „Dnešní ekologická krize ... není pouhou tradiční krizí ekonomickou, politickou či morální. Není ani selháním světové technické civilizace, protože její systém zatím prosperuje. Není krizí jejího řízení, protože její systém jako celek nikdo neřídí ... je dosud neznámým typem krize evolučního úspěchu kultury.“²

Do určité míry je možné uvedené upozornění na původ globální krize, spatřovaný v úspěšnosti kultury, vztáhnout i na předcházející lokálně krizové etapy vývoje vztahu člověka a prostředí: „... už regionální kultura od počátku funguje jako systém, jímž se člověk, součást přírody, z přírodního řádu jakoby vyřazuje.“³

Zmíněná úspěšnost kultury jako specificky lidského vztahu ke světu se historicky prosazovala v podobě velmi výrazných změn (v konečném efektu nevratných) jednotlivých společenstev a ekosystémů i biosféry jako celku (včetně jejich fyzikálně-chemických parametrů - např. látkových a energetických toků a koloběhů). Tato evoluce antropogenních vlivů na přírodu (jako životní prostředí člověka) prošla několika významnými etapami.

Pravděpodobně původní a výchozí podobou vztahu lidské populace a přírodního prostředí byla interakce analogická vlivu jakéhokoliv jiného omnivorního živočišného druhu. Postupně ovšem došlo k nahrazení tohoto způsobu exploatace prostředí a přírodních zdrojů intenzifikovaným lovem. Člověk zaujal v ekosystému postavení

¹ J.Šmajš, Konflikt přirozené a kulturní revoluce, Brno 1997, s.43.

² Tamtéž, s.39-40.

³ J.Šmajš, Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice (Přednášky z ekologické filosofie), Brno 1995, s.33.

predátora za současné kompetice s ostatními dravci. Vlivem rozvíjejícího se zapojení technologie však člověk získal v ekosystému dominantní postavení, když v mladším paleolitu nabyt specializovaný lov v podstatě průmyslových rozměrů.¹ Někteří antropologové proto hovoří o mladopaleolitickém vybíjení zvěře a lidský lov považují za rozhodující faktor vymizení pravěké megafauny.²

Po této fázi intenzivního lovu zejména větších živočišných druhů následovala etapa již přímých záměrných změn ekosystémů. V ní bylo využito původně přirozených procesů (vypalování porostů, pastva) nejprve k posunům ve složení původních společenstev, aby tento vývoj dospěl až k přímým technologickým zásahům do podoby celku krajiny (žďáření lesů a orba, výstavba trvalých sídel atd.).

Tyto změny exploatace přírody původně postihovaly (vzhledem k malé četnosti lidské populace i vzhledem k relativně nízké účinnosti užívaných technologií) vesměs pouze jednotlivé ekosystémy. Můžeme je proto považovat za extenzivní varianty expanze člověka do neobsazených oblastí na zemském povrchu. Přesto však už starověké kultury v mnohých případech překročily práh směrem k ekologickým krizím nadlokálního charakteru.³

Posledních zhruba 300 let vývoje (zejm. euroamerické civilizace) potom můžeme považovat za kvalitativně novou fázi, v níž dochází ke globálnímu měnění všech ekologických komponent včetně makroekosystémů. Dochází k radikálním přeměnám biosféry jako celku. Využití přírodních zdrojů (i celku přírodního prostředí vůbec) se intenzifikuje. Tato doba je spjata s nástupem průmyslu, strojové techniky a také s těžbou fosilních paliv jako dodatkového (ale masivního) zdroje energie.⁴ Současně dochází i ke změnám v podobě i výsledcích zemědělské produkce a k prudkému populačnímu růstu. *Město* jako již dříve vytvářená umělá krajinná dominanta expanduje až do soudobé podoby tzv. megapolis s často pouze problematicky fungující infrastrukturou.

¹ J.Beneš (Ekologie člověka I., Brno 1984, s.144-145) uvádí jako příklad francouzskou archeologickou lokalitu Solutré s nálezem 100 000 koster ulovených divokých koní.

² Blíže viz J.Beneš, Člověk, Praha 1994, s.111-112.

³ Blíže např. F.Braudel, F.Coarelli, M.Aymard, La Méditerranée. L'espace et l'histoire. Paris, Arts et métiers graphiques, 1977.

⁴ Tento energetický zdroj technické civilizace vznikl v důsledku ekosystémové nerovnováhy (neúplného využití primární produkce - např. karbonských společenstev) - viz např. F.R.Paturi, F.Strauch, M.Herholz, Kronika Země, Praha 1996, s. 140-169). Teprve lidská exploatace takto deponovanou energii uvolňuje v masovém měřítku a stává se destabilizujícím faktorem energetické bilance planety.

Všechny uvedené fáze civilizační expanze obsahují rostoucí disproporci mezi lidskými nároky a reálnými možnostmi prostředí (např. omezenost vyčerpatelných přírodních zdrojů). Proto se tento vývoj může jevit i jako zřetězení ekologických krizí (různé kvantitativní míry), po nichž vždy následuje dočasné řešení v podobě (vesměs extenzivní) změny technologického paradigmatu.¹ Ony lokální ekologické krize je možno považovat v podstatě za krize reálných možností úspěšnosti převládajícího technologicko-kulturního vzorce.²

Za takovou pravděpodobně nejstarší „paradigmatickou“ proměnu můžeme považovat přesun člověka z omnivorní niky směrem k lovecké specializaci. Tento přesun lze chápat jako adaptační odpověď na nedostatek dostupných přírodních produktů (zejm. potravin) pro zřejmě pouze nahodile a příležitostně lovícího sběrače, teprve překračujícího rámec živočišné existence. Jde o posun od fakultativního lovu drobné zvěře k lovu pravidelnému. Ten se stal systematickým a dobře organizovaným vybižením megafauny - včetně konkurujících zvířecích predátorů. Průvodním jevem, výrazně ovlivňujícím celek lidského života, byla migrace (sezónní i expanzivní) a postupné osídlování areálů i mimo klimatické pásmo, odpovídající původní podobě druhu.³ Současně je zde na místě i upozornění na vazbu celku životního stylu a tedy i způsobu opatřování potravy (v podstatě zaujímaná nika) ke komplexu geografických a klimatických podmínek: „Richard B. Lee, antropolog *Harvardovy university*, zjistil, že z osmadvaceti lovecko sběračských společností obývajících subtropické a tropické oblasti se jich plných pětadvacet živilo sběrem, dvě společnosti daly přednost rybolovu a jen jedna byla výlučně lovecká. V mírném pásmu bylo čtrnáct společností odkázáno na rybolov, čtyři společnosti lovily a čtyři zůstaly při sběru. A v arktických a subarktických oblastech bychom mohli šest společností označit za výlučně lovecké a dvě za rybářské. Jestliže tedy v tropických a subtropických oblastech převažuje sběr, v arktických a subarktických oblastech zase lov, což se ovšem odráží ve složení po-

¹ Tyto změny - body technologického obratu - bývají nazývány revolucemi (viz neolitická, průmyslová).

² Revolucionizují se také společenské poměry a struktury - stratifikace společnosti, podoba rodiny, ekonomiky, ale i náboženství, umění - celek životního stylu.

³ O tomto dobývání světa píše přehledně např. J. Beneš, *Člověk*, Praha 1994. Ze starší literatury uvedme např. N.D. Levine (ed.), *Human Ecology*, Duxbury Press, Belmont, California 1975 (s. 273 an.). Demografických aspektů si všímá i P. Duvigneaud, *Ekologická syntéza*, Praha 1988, s. 256 an.

travy. Typická strava lovecko-sběračských skupin tropického a subtropického pásu sestává z 35% masa a z 65% rostlin. U subarktických a arktických skupin se poměr mezi masem a rostlinami převrací a nakonec převládne jen maso a tuk, jako tomu bylo donedávna u Eskymáků a arktických Indiánů. Zato se někteří jihoameričtí Indiáni donedávna živilí jenom rostlinnou stravou.“¹

Další významná proměna nastala právě v důsledku ekosystémových změn, způsobených intenzifikací a zefektivněním lovu. Jak upozorňuje J.Beneš²: „Lovecko-sběračský způsob života v sobě skrývá jedno nebezpečí - vyčerpání zásob v krajině za obnovitelnou hranici. Dokonce i skupinka čítající několik desítek osob může při delším pobytu na jednom místě snížit úživnou hodnotu krajiny natolik, že je potom potřeba zvýšeného úsilí mužů a žen při zaopatřování potravy, aby se udrželo její množství i požadovaná kvalita stravy. Je to však právě ono zvýšené úsilí, jež se stane silnou pobídkou ke stěhování do jiné oblasti. Z tohoto pohledu se jeví pohyblivost lovců nikoli jako možnost výběru, nýbrž jako nezbytnost.“

Prudký pokles četnosti populací lovné zvěře spolu s úbytkem přirozených zdrojů rostlinné potravy vedl ve vhodných lokalitách ke vzniku zemědělství. Krize v této podobě nepostrádají ovšem zpětnou vazbu k prostředí, která se projevuje i tím, že lovecko-sběračský model dokáže pružněji kompenzovat deficit určitého potravního zdroje (pokud však populace není natolik velká, že daný areál vyčerpá kompletně): „... hladomory tito lidé neznají. Sužují spíše skupiny, které se specializovaly výlučně na lov (jako Eskymáci) nebo plánovanou výrobu potravin (pastevcí a zemědělci).“³ Z hlediska lidské kultury jsou tyto krize interpretovatelné tedy i jako výrazně stimuluující faktor dalšího vývoje (cestou nacházení a obsazování dosud volných „nik“ v rámci biosféry a se stále rostoucím zapojováním techniky v nejširším slova smyslu).

Ze stejného úhlu pohledu potom zjistíme, že obdobně stimuluující efekt měla i krize oné původnější verze, kterou představovalo intenzivní závlahové zemědělství. Jeho potíže spočívaly (a spočívají⁴) ve spolupůsobení mnoha faktorů. Markantní je

¹ J.Beneš, Člověk, Praha 1994, s.142-143.

² Tamtéž, s.144.

³ Jak upozorňuje v téže práci J.Beneš (s.144). Jako příklad by snad bylo možné uvést i hypotézu o vlivu dlouhodobějších klimatických změn na zemědělskou produkci a posléze i na zánik středověké kolonie Vikingů v Grónsku.

⁴ O komplexu problémů, spjatých se závlahovým hospodářstvím v dnešní době viz např. C.Sterling, The Aswan Disaster. In: National Parks and Conservation Magazine, August 1971, s.10-13 nebo R.A.

však především postupná degradace půdy v důsledku jejího zasolení. Stopy této krize můžeme nalézt při hledání příčin úpadku některých starověkých civilizací. Současné však důsledkem byla i expanze zemědělství do původně méně výhodných lokalit, stejně jako proměny pěstovaného sortimentu plodin a domestikovaných zvířat. K tomu J.Beneš¹ uvádí: „Šlechtitelé tvrdí, že

během lidské historie bylo vypěstováno na 3 000 rostlinných druhů ... Mechanizace a technologie zemědělské výroby přivedly zemědělce k pěstování ne více než 300 druhů ... Ne více než 12 z nich tvoří hlavní nosné plodiny, které zásobují asi 90% světové populace základními živinami.“ Pro srovnání - P.Duvigneaud uvádí následující přehled čtrnácti druhů hlavních rostlinných zdrojů potravy dneška:

* 4 obilniny: rýže (50% světové populace získává přes 60% své energie z ní), pšenice, kukuřice, čirok

* 2 rostliny obsahující cukr: třtina, řepa cukrovka

* 3 rostliny s jedlými podzemními orgány: brambory, sladké brambory, maniok

* 3 rostliny s jedlými semeny (luštěniny): bob, sója, arašíd

* 2 ovocné stromy: kokosovník, banánovník.

Současné zde nalezneme i tyto údaje, týkající se poměru mezi rostlinnými a živočišnými zdroji *bílkovin*: „Obilniny dodávají ročně cca $110 \cdot 10^6$ t bílkovin, z nichž $35 \cdot 10^6$ t má původ v obilí, $23 \cdot 10^6$ t má původ v kukuřici, $20 \cdot 10^6$ t má původ v rýži.

Luskoviny (fazole, hrách atd.) poskytují jen cca $10 \cdot 10^6$ t (sama sója ovšem dává $16 \cdot 10^6$ t - pozn.P.J. dle s. 305 c.d.). Ve srovnání s tím dodávají živočichové v mase, vejcích, mléce a rybím mase jen asi $40 \cdot 10^6$ t, jež však obsahují větší podíl nezbytných aminokyselin

Také vznik tzv. průmyslové revoluce je interpretovatelný i v kontextu souvislosti s krizí prostředí. Zejména šlo o úbytek lesů a celkový nedostatek rostlinných zdrojů energie, vedoucí k rozvoji využití minerálních surovin (zejména fosilních paliv).

Bryson, S.Jenkins, The Environmental Impact of the Aswan High Dam. In: Publication of the Institute for Environmental Studies, University of Wisconsin, May 1972.

¹ Viz Člověk, Praha 1994, s.149.

Další charakteristikou tohoto období je rozvoj techniky a technologií¹ a masivní nárůst podílu městského obyvatelstva zejm. v euroamerické populaci. Ten byl umožněn mj. i rostoucí produktivitou práce v zemědělství. Zároveň se jedná i o další stimul rozvíjející se průmyslové výroby - dostatek pracovních sil, nepřipoutaných již bezprostředně k půdě jako ke zdroji obživy. Analýza ekonomických a politických souvislostí a důsledků této historické fáze civilizačního vývoje by však již přesahovala tématický rámec naší práce. Proto zde ponechme tyto otázky neřešeny. Současně však - právě s ohledem k našemu zaměření - upozorníme ještě na jeden významný aspekt průmyslové revoluce a jejích konsekvencí. Je jím stále se rozšiřující zapojování *teorie* (zejména přírodních věd a technických oborů) do technologických procesů. Tzv. revoluce vědeckotechnická pak představuje nejen další úroveň civilizačního úspěchu, ale současně i výrazné globální zesilování tlaku na přírodní prostředí (a koneckonců i na další složky lidského prostředí životního). Civilizace se globalizuje stejně jako fenomen techniky, vytvářející svébytnou strukturu - globální technosféru.

b) Lidská adaptační strategie

Uvedený pohled na proměny vztahu mezi člověkem a přírodou v podstatě zobrazuje tento vývoj jako zřetězení ekologických krizí a jejich kulturně-technologických řešení. Chceme-li však postihnout problém podstaty vzniku krizí, nevystačíme s popisem jevových stránek, ale musíme se pokusit o hlubší příčinnou analýzu toho, co tvoří specificky lidský vztah k prostředí.

Klíčem k pochopení důvodů vzniku krizové podoby vztahu lidské civilizace ke světu přírody se zdá být otázka adaptační strategie člověka.

Zmíňme se však nejprve krátce o tom, co vůbec rozumíme pod pojmem *adaptace*.

Ta bývá obvykle chápána jako přizpůsobení organismu podmínkám prostředí. Jde zároveň o přizpůsobení relativně trvalého rázu, které je geneticky fixováno (neděděná aktuální přizpůsobení označujeme jako tzv. *modifikace*). Adaptace v přirozených podmínkách vznikají jako výsledek procesů přírodního výběru, v nichž jsou selektivně konfrontovány jednotlivé genomy. Výsledkem jsou taková přizpůso-

¹ Stimulujícím faktorem zde mj. byly i biologicky dané meze lidské produktivity práce na stupni nástrojové techniky, které limitovaly koneckonců i manufakturní podobu výroby. Tento impuls přispěl k rozvoji strojové techniky, v níž instrumentální fázi střídá (ne však absolutně) mechanizace a automatizace. Blíže viz např. J. Šmajš, *Ohrožená kultura*, Brno 1995, s.55 an.

bení (morfológická, fyziologická nebo etologická), která představují optimální životní formu pro konkrétní komplex přírodních (abiotických i biotických) podmínek. Adaptabilita se tak podstatnou měrou podílí na dlouhodobém evolučním procesu speciace (vznikání nových druhů).¹

Tato forma adaptací jako biologických odpovědí na selektivní působení komplexu podmínek života se týká i evoluce člověka. Současně však ve srovnání s adaptačními mechanismy ostatních biologických druhů nalezneme v procesu lidské evoluce podstatný rozdíl. Tak jak se člověk postupně vymaňoval z živočišné podoby existence, tak se vedle klasických adaptačních cest více a více rozvíjela zcela nová adaptační strategie. Tou je tzv. kulturní adaptace jako specifický lidský způsob interakce s prostředím. Tato ofenzivní forma adaptace je založena na pracovní činnosti a na rozvoji materiální i duchovní kultury. Její celkovou charakteristikou je úsilí o zmírňování tlaku prostředí opačnou cestou, než postupuje adaptace biologická. Vytváření umělých struktur (jako analogie a náhrady jen pomalu² se realizujících biologických proměn) funguje nejprve jako bariéra vůči prostředí. Tato „nárazníková zóna“ (užívání oděvu, ohně atd.) zmírňuje především přímé dopady nepříznivých podmínek prostředí (např. chlad, vlhkost) na lidský organismus. Druhou stránku lidské kulturní adaptability pak tvoří ona ofenzivnost - stále výraznější a technologicky propracovanější úsilí o změnu prostředí samého.³

Podstatou kulturní adaptace tedy není přizpůsobení se prostředí, ale naopak jeho využívání a především záměrné měnění pro naplňování lidských zájmů a cílů. Kulturní forma je v evoluci člověka dominantní podobou adaptačního reagování na komplex životních podmínek. Historii lidského rodu tak můžeme interpretovat i jako historii přizpůsobování původně přírodního prostředí lidským nárokům a potřebám, jako historii podmaňování přírody.

c) Kultura a civilizace

¹ Z tohoto úhlu pohledu lze považovat tzv. umělou selekci (šlechtění) za analogii přírodního výběru.

² Zde s velkou pravděpodobností sehrávají svoji roli některé charakteristiky našeho druhu - relativní dlouhověkost a s ní spojená poměrně pozdní reprodukční zralost, obecně menší počet potomků, vyžadujících značně dlouhou dobu péče atd. Tyto rysy problematizují účinnost biologických cest adaptace jako nástroje, zajišťujícího přežití a perspektivnost druhu.

³ Viz např. vznik zemědělství jako výrazného zásahu do přirozeného složení, fungování i produktivity původních ekosystémů i krajiny jako celku.

Zavedením pojmu „kulturní adaptace“, sloužícího k postižení důvodů specifčnosti lidského postavení ve světě, se nyní dostáváme také k otázce co vůbec tedy rozumět pod pojmem *kultura*. Zdá se totiž, že i zde bude vhodné upozornit na potřebu určitých korekcí tradičního výkladu. Pokusme se tedy nejprve o letmé nastínění právě jeho podoby.

Obecně lze říci, že toto pojetím především chápe kulturu jako něco nezpochybnitelně kladného, jako prostředek i výsledek kultivace a humanizace světa člověkem. Implicitně je tu přítomen všeobecně sdílený ideál *pokroku* i představa mravní povinnosti člověka vůči světu¹ - humanistická perspektiva, stavějící člověka do středu pozemského bytí (či - z hlediska významnosti - na jeho vrchol). Odtud ovšem lze vyvodit obecnou přítomnost tzv. panského vztahu k přírodě. Příroda sama o sobě - bez člověka - nemá v tomto pojetí autentický smysl ani hodnotu.

Lidská kultura je takto chápána v dualitě existenční závislosti a současné nadřazenosti ve vztahu ke světu přírody. Jak naznačuje např. H.Arendtová,² příroda vlastně do lidského světa nepatří. Nebo snad výstižněji - nepatří do něj původní příroda. Samotný význam původního výchozího pojmu *colere* „souvisí primárně se stykem člověka s přírodou, souvisí s onou kultivací a péčí, která z přírody učiní místo vhodné k lidskému obývání. Naznačuje postoj milující péče a ostře se liší od veškerého úsilí podrobit přírodu lidskému panování.“³

Uvědomění si problému relativnosti rozdílu mezi zmiňovanou péčí a panováním však vede autorku k tomu, že ve svém výkladu historie pojmu *kultura* nabízí i následné srovnání řeckého a římského vztahu k přírodě: „Zatímco Římané měli sklon považovat i umění za druh agrikultury, obdělávání přírody, měli Řekové sklon považovat i zemědělství za část výroby, za to, k čemu se hodí důmyslná a výkonná 'technická' zařízení, jimiž člověk - budící větší úctu a bázeň než cokoli, co jest, krotí a ovládá přírodu ... Obdělávání půdy ... chápali Řekové jako odvážné, brutální počínání, jímž každoročně vyrušujeme a plundrujeme nevyčerpatelnou a neunavitelnou Zemi.“⁴ Řekové přírodu nekultivovali, „spíše rvali z lůna Země plody, které tam před

¹ Přičemž „člověkem“ může být často míněn Evropan (tzv. evropský etnocentrismus).

² Viz Krize kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení), Praha 1994, s. 134.

³ Tamtéž, s.136.

⁴ Krize kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení), Praha 1994, s.137- 138.

lidmi ukryli bohové (Hesiodos),“¹ zatímco pro římské pojetí je charakteristická „přeměna divoké přírody v krajinu obydlenu lidmi.“²

I přes zřejmou absenci hlubší filosofické, historické a zejména axiologické analýzy v této komparaci nám uvedený text může posloužit jako dobrý zdroj informací o onom klasickém pojetí kultury (i s tradičně velkým důrazem na umění) jako trvalé hodnoty: „Předmět je kulturní, pokud je schopen přetrvat; trvalost je pravým opakem fungování a funkčnosti.“³ *Kultura* je tu pojímána jako až v takřka původním (platónském) smyslu *ideální* (byť člověkem vytvářené) bytí. Hodnota tkví v nesmrtelnosti, věčnosti a je užíváním vždy ohrožena. Současně bytím podle tohoto pojetí hodnotově autentickým je pro Arendtovou právě a jen kulturní skutečnost.

V souvislosti s uvedeným příkladem oné původní verze pojetí kultury jako zhodnocení přírody člověkem zde však můžeme učinit ještě několik poznámek.

Především se zdá, že v daném kontextu kultury jako setrvalosti a rizik její destrukce, spatřovaných v neadekvátním užívání (konzumaci)⁴ lze hledat určitý širší či obecnější zdroj⁵ již uvedené úvahy P.Ricoeura o souvislosti ztráty posvátného s krizí dneška.

Pro naše hodnocení je však významnější jiná souvislost, vyplývající z onoho zmiňovaného jednoznačně pozitivního pojetí kultury jako naplňování světa lidským smyslem. Jde o to, že tato pozice (přes všechny výhrady, které k ní můžeme mít) nutně v sobě nese „metodologickou“ potřebu vyrovnání se s negativními stránkami vztahu člověka a reality. Proto se reflexe situace často rozšiřuje o takové pojmy, jako je „druhá příroda“, ale i (kriticky) „masová společnost“ (Arendtová), „masová kultura“ (Eco), „primitivizace“ (Gehlen), „konec dějin“ (Fukuyama, Kosík) a koneckonců i pojem „krize“ se všemi myslitelnými přívlastky. Také jiný, původně stejně nesporně pozitivně vnímaný a užívaný pojem - „civilizace“ - nabývá nyní zcela nových významů. Jde zde o posun od procesuálního pojetí civilizace víceméně jako synonyma kultivace a humanizace mimoevropského zbytku světa (civilizace jako *poslání*). Druhou podobou tohoto posunu je opuštění onoho (vpodstatě osvícenského) histori-

¹ Tamtéž, s.138.

² Tamtéž.

³ Tamtéž, s.132.

⁴ Tamtéž, s.127-134.

⁵ Spolu s postmoderní reakcí na kantovské téma vznešeného - viz např. J.F.Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Editions Galilée, 1986 (česky *Postmoderno vysvětlované dětem*. In: J.F.Lyotard, *O postmodernismu*, Praha 1993, s. 13-92).

zujícího pojetí civilizace jako univerzální (a kýžené) etapy vývoje lidstva¹ (včetně utopické permutace v podobě Vernadského *noosféry*). Díky těmto významovým posunům může tedy být civilizace chápána nyní spíše jako stav světa, vzniklý v důsledku lidské činnosti a zahrnující pozitivní i negativní jevy (vátky, civilizační nemoci atd.). Kultura může být potom interpretována dvojím způsobem.

Buď - v duchu onoho tradičního pojetí - je onou pozitivní, hodnotnou součástí civilizačního celku, která směřuje vývoj tohoto celku k pokroku (vnitřní náboj, *dobro* v civilizaci). Kultura zde působí jako garant hodnot a nástroj překonávání dehumanizujících civilizačních imperativů . Překonávání přírody je ovšem samozřejmostí. Výmluvný příklad takovéto perspektivy nabízí křesťanství: „Svět má od počátku charakter časnosti a pomíjivosti. Svět je ne-bůh. A je-li v důsledku myšlenky stvoření svět odbožštěn, může člověk ... bez bázně a svobodně s ním zacházet,“ píše D.Pecka² a pokračuje: „Svrhnout panství přírody je první cíl a podrobit přírodu člověku je druhý cíl techniky. Technika osvobozuje.“³

Druhá verze pojímá v nejobecnějším a nejširším smyslu kulturu jako vše to, co pochází od člověka (protipól přírody, resp. „druhá příroda“). Civilizace pak je chápána v podstatě jako nástroj, prostředek lidského vztahu ke světu (lidské kulturní adaptability), jehož intence je historicky proměnlivá především v závislosti na hodnotových vazbách. Současně však civilizace v této své intenci ovlivňuje a proměňuje nejen vnější svět, ale i svého nositele a tvůrce natolik, že sám pojem *adaptace* nabývá dalších významů. A.Gehlen⁴ k tomu poznamenává: „Složitost sociální struktury a systému, stupňující se již několik staletí a v průběhu industrializace mohutně znásobená, nejenže ohromné množství lidí odloučila od prvotní produkce a stáhla do měst, ale nadto jim vnutila tak vysoce prostředkované, spleť a nesmírně specializované funkce, že morální a duševní přizpůsobení k této situaci - nebo můžeme-li to tak vyjádřit: uchování sociální rovnováhy - se v každém jednotlivém případě stalo těžko řešitelnou úlohou ... Rozsáhlé superstruktury moderní civilizace se osamostatňují a 'odcizují' (užijeme-li výrazu Hegelova a Marxova) a vnucují vnitřnímu a vnějšímu chování člověka formu adaptace, procesu, který zčásti probíhá svobodně a kontrolo-

¹ Viz L.H. Morgan, Právěká společnost neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštství přes barbarství k civilizaci, Praha 1954.

² Člověk a technika, Praha 1969, s.55.

³ Tamtéž, s.25.

⁴ Viz A.Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, Rowohlt, Hamburg 1957 (česky Duch ve světě techniky, Praha 1972, s.67).

vaně, ale z největší části nevědomě.“ Potom ovšem může být adaptace vnímána znovu (jako v případě její biologické formy) jako to, co „... spočívá na předpokladu neovlivnitelných podmínek okolního světa, jimž se organismus nemůže vyhnout a které na druhé straně nemůže ani přetvořit.“¹

Jako společný rys obou způsobů interpretace pojmu *kultura* tedy můžeme zdůraznit především opozici vůči přírodě. V prvním, tradičnějším výkladu je tato opozice přijímána bez dotazování po jejích příčinách, resp. zdůvodnění nalezneme v teologicko-antropickém vysvětlení. Podle něj člověk stvořený k obrazu božímu (nebo v sekularizované verzi Homo sapiens jako završení evoluce) zaujímá zcela přirozeně nejvyšší místo v pozemské hierarchii bytí. To, že přírodu přesahuje a je jí nadřazen, je tedy zcela samozřejmým axiomem, opírajícím se o konstatování lidské výjimečnosti, plynoucí z faktu oduševnělosti (resp. racionality). Metaforicky lze říci, že v tomto pojetí je člověk osamělým pánem (či správcem) pozemské přírody. Jeho schopnost vládnout a spravovat spočívá v unikátu sebevědomí a sebeuvědomění (subjekt-objektová perspektiva).

Zdá se však, že nyní je zcela na místě požadavek radikálního (tedy ke kořenu věci jdoucího) revidování tohoto způsobu interpretace kultury i člověka: „Při vši úctě k člověku a lidské velikosti je na čase člověka filosoficky redefinovat. Člověk totiž není pánem tvorstva, správcem či pastýřem bytí. Není dokonce ani partnerem Země. Je jejím prvkem. Zatím nic vážného neodporuje evoluční hypotéze, podle níž je náš druh jedním z mnoha jiných druhů, které jsou na Zemi relativně krátce a které tu nemohou zůstat věčně.“² Šmajsova koncepce tzv. *evoluční ontologie* současně upozorňuje i na potřebu reinterpretace³ samotné přírody, na potřebu překonání redukováného vnímání přírodní stránky skutečnosti: „... přírodu umíme sice účelně poznávat, zjednodušovat a předělávat, ale nikoli ji adekvátně systémově chápat.“⁴

Tato požadovaná revize se snaží analyzovat onen původní axiom - ptá se tedy po příčinách opozice mezi přírodou a kulturou. Tyto příčiny se snaží hledat ve srovnání cest evoluce přirozeného a umělého (antropogenního) řádu věcí - v podstatném a rozhodujícím konfliktu přirozené a kulturní evoluce.

¹ A.Gehlen, c.d., s.67.

² J.Šmajš, *Konflikt přirozené a kulturní evoluce*, Brno 1997, s.40.

³ Viz J.Šmajš, *K rehabilitaci pojmu přírody*. *Filozofia* 1994/č.2, s.89-94.

⁴ J.Šmajš, *Konflikt přirozené a kulturní evoluce*, Brno 1997, s.41.

Pokusme se nyní o stručný nástin tohoto způsobu interpretace pojmu *kultura*. Nejprve se budeme zabývat hledáním podstaty konfliktu mezi kulturou a přírodou. Další část textu pak bude věnována spíše jevové stránce uvedeného problému - vztahem *technosféry a biosféry* (jako rozvinutí úvah o otázce civilizace).

Za výchozí bod obratu v reinterpretaci kultury, člověka i přírody můžeme považovat požadavek rozchodu se zužujícím (byť tradičním) sociokulturním úhlem pohledu. V jeho rámci byly dějiny interpretovány mj. i jako neustálý vzestup moci člověka nad přírodou (či příroda tvořila pouze kulisu dějinných událostí). Takto chápaný proces historického pokroku pochopitelně „... stále více závisí na člověku a stále méně na přírodě. Protože tento přístup je ve značné míře substančně atributivní, tj. zvýrazňuje cílevědomou aktivitu jedinců, kterým připisuje i to, co je spíše produktem a vlastností společenského systému - myšlení, jazyk, mravy, hodnoty, součinnost atp. - nemůže docenit skrytou ontickou tvořivost kultury jako otevřeného nelineárního systému. Nemůže postihnout existenciální význam funkční závislosti kultury na přírodě, protipřírodní charakter kulturní uspořádanosti, ani otázku ohrožení kultury destabilizovanou biosférou.“¹

Nový pohled chce tedy vycházet z problematizování samozřejmého tradičního názoru, že kultura je vyšším a hodnotnějším řádem skutečnosti než příroda: „Naopak, ve srovnání s biosférou je skutečností onticky a evolučně nižší, systémově a strukturně jednodušší. Také proto je vůči životu silnější a destruktivní.“² Jaké důvody však pro tato tvrzení můžeme nalézt?

Základem je rozdíl v původu, povaze a fungování informační báze evoluce přirozené a evoluce kulturní. Právě v této podstatné kvalitativní odlišnosti kulturní informace od informace přirozené lze spatřovat příčinu ontické opozice kultury a přírody.¹ Informační báze kulturní evoluce (to, co bychom mohli nazvat duchovní kulturou či v poněkud jiném kontextu společenským vědomím či snad i světovým názorem) má svůj původ právě v oné subjekt-objektové lidské pozici vůči světu. Rodí se v postupném vytváření a rozpracovávání obrazného a symbolického světa myšlenek a

¹ Tamtéž, s.10-11.

² Tamtéž, s.43.

představ, v oddělení tohoto obrazu světa od světa skutečného. Specifičností tohoto zástupného (a manipulativně užívaného) obrazu světa je však jeho jen problematická adekvátnost skutečnosti. Kulturní informace sice vzniká odečítáním ze světa, není člověkem v pravém slova smyslu vytvářena, ale spíše je „urvána mimosubjektivní skutečnosti.“²Tato informace je neobjektivní, neboť (a to jako informace onticky konstitutivní!) je založena na parciální a deformované představě světa. Takže „evoluční kulturní tvořivost probíhá od počátku podle přírodě neadekvátní informace.“³ Kultura ve své evoluci vzniká na základě redukováného obrazu světa. Ten je navíc dubiózní v nahodilosti (výběr a interpretace fenoménů vnějšího světa) a současném praktickém zaměření - k naplňování lidských projektů.

Dalším rysem tohoto redukcionismu je ze samé povahy lidského smyslového vnímání vyplývající zaměřenost na úroveň makroskopických těles (resp. jejich povrchu⁴). To v konečném důsledku znamená apriorní orientaci k funkčnímu využití fragmentárního vědění k pokusům o manipulaci s předměty, jevy i bytostmi. Tato výchozí situace je jen obtížně překonatelná (viz dějiny věd jako úsilí o dosažení tzv. objektivního poznání).⁵

V úvahách o rozličných kontextech ekologické krize nabývá tato charakteristika parciální a povrchní podoby poznání nového významu, neboť představuje také časté úskalí toho, co bychom mohli nazvat „aplikačním optimismem“ (snahy o rychlé zavádění poznatků do praxe). Zde je redukcionismus a jistá dávka bezohlednosti či zaslepenosti⁶ neméně tak častým jevem jako v mnohých ideologických projektech.

¹ Viz J.Šmajs, *Konflikt přirozené a kulturní evoluce*, Brno 1997, s.26.

² K.Lorenz, *Das Sogenante Böse*, Dr.G.Borotha-Schoeler, Wien, 1963 (česky *Takzvané zlo*, Praha 1992,s.228).

³ Viz J.Šmajs, c.d., s.32.

⁴ Tamtéž, s.34-37 a také viz Z.Neubauer, *Nový Areopág*, Praha 1992, kap. Přírodní vědy a náboženství.

⁵ Dodejme jen, že preference lidského úhlu pohledu před vědecky objektivistickým bývá častým rysem filosofických pokusů.

⁶ V této perspektivě sem můžeme zařadit i výstupy technického pokroku, vytvářející pozoruhodně rozvinuté a současně jednostranné struktury (např. automobily), postrádající zpětné vazby k životním podmínkám.

Druhou stránku onoho problematického vztahu, který je nyní předmětem našeho zájmu, tvoří příroda. Lépe řečeno - jedinečnost, neopakovatelnost a především funkčnost přirozenou evolucí vzniklé struktury pozemské přírody.

Dnešní úroveň poznání biodiverzity nás opravňuje ke globálně systémovému celostnímu pojetí biosféry jako makroekosystému. Současně je stále zřejmější, že pouze jako patřičně diverzifikovaný celek je biosféra schopna prosperity a dlouhodobé existence. Zdá se, že i pro celek biosféry platí ono obecně ekologické pravidlo, podle kterého je stabilita ekosystému kladně korelována s jeho biodiverzitou. Systémy strukturně redukované jsou značně nestabilní a projevují náchylnost ke zhroucení i v případě relativně slabých podnětů. Mimo to - v biosféře „...všechny její prvky a subsystémy, jedinci, populace, biocenózy i kultura, jsou nesamostatné, závislé na celku života.“¹ Paradoxem přitom ovšem je, že globální ekologická krize nevzniká z dysfunkčnosti, ale naopak z evolučního úspěchu jednoho subsystému biosféry - kultury.²

V čem je jádro tohoto paradoxu? Jak jsme již naznačili, evoluce obou stránek světa (přírody a kultury) se odvíjela a odvíjí na zcela odlišné³ informační bázi: „Kultura nevznikla na bázi genetické informace, a proto není nejmladším přirozeným ekosystémem biosféry.“⁴ Evoluce kultury tedy rozhodně není ani přirozeným, ani přímým pokračováním vývoje života. Takto vzniklou strukturu můžeme považovat za potenciálně protipřírodní v každé její vývojové etapě, neboť její strukturní, funkční i vývojová dimenze je od přírody podstatně odlišná. A to přesto, že přírodu pro své bytí kultura potřebuje a její izolované prvky zakomponovává do své stavby.

Charakteristikou každé vývojové fáze kultury je tedy její protipřírodnost, projevující se destruktivně: „A protože kultura není novým organizačním stupněm přirozené evoluce biosféry, nevysvětlíme ji pouze přírodovědeckými metodami - z uspořádanosti přirozené. Nové kulturní struktury mohou totiž v rámci přirozených ekosystémů vznikat jen za cenu jejich přiměřené destrukce.“¹ Ona paradoxnost úspěchu a dosavadních krizí spočívá v tom, že funkční a neoslabené přírodní struktury

¹ J.Šmajš, Konflikt přirozené a kulturní evoluce, Brno 1997, s.20.

² Tamtéž, s.40.

³ Přesto můžeme hovořit o vývojových analogiích a paralelách: „Nejen evoluce ekosystémů, ale i průběh evoluce kulturní, se podobá vývoji a růstu velkého organismu ... připomíná přirozenou sukcesii biosféry.“ (J.Šmajš, c.d., s.26).

⁴ Tamtéž, s.28.

(např. ekosystémy) jsou natolik pružné, že nedokáží lidské kulturní expanzi zabránit.² Jakmile tato expanze dospěla k možnosti využívání dodatečné energie fosilních paliv, vzniká aktuální riziko destabilizace celého planetárního systému. Mimo nesporně problematických zplodin spalování musíme brát především v úvahu tzv. tepelné zamoření prostředí v důsledku technologických procesů (ohrožení planetární termoregulace). Kromě toho se však vytvářejí podmínky pro dosažení evolučně nové kvality - vytvoření globální kultury, která „... se vyznačuje svou vlastní integritou a sebestrukturací - schopností evoluce.“³ Tato nová kvalita však postrádá zpětnou vazbu k prostředí (krize jako disproporce mezi nároky a možnostmi). Prostředí se nemůže „bránit“ jinak než svojí slabostí: „S oslabenou a destabilizovanou biosférou neumí žádná dnešní kultura spolupracovat, neumí s ní zacházet dostatečně šetrně.“⁴

d) Technosféra a biosféra

V předcházejícím textu jsme se zabývali otázkou kořenů opozice přírody a kultury a to cestou komparace dvou pozemských evolučních linií (přirozené a umělé). Nyní se však zdá být vhodné uplatnit na zmíněný problém i jiný úhel pohledu. Proto se budeme zabývat spíše jeho jevovou stránkou. Půjde zde o jakési převedení otázky konfliktu *kultura versus natura* na podobu vztahu mezi *technosférou a biosférou*.

Jak jsme již naznačili, lze lidskou historii do jisté míry chápat i jako zřetězení úspěchů v podmaňování přírody. Přitom každá fáze této dubiózně sukcesivní řady¹ vzniká v závislosti na dostupných prostředcích - na technickém a technologickém rozvoji (viz zpřístupňování zdrojů dodatečné energie). Současně však **podstata** vztahu k prostředí je stále stejná. Jednotlivé vývojové etapy civilizace se tak liší v razantnosti dostupných užívaných prostředků, určených především k čerpání přírodních zdrojů. Nebo-li kvalitativní stránka vztahu civilizace a přírody zůstává zachována (příroda jako zdroj). Tento vztah se proměňuje vlastně pouze z hlediska kvantitativního - mění se míra exploatace tohoto zdroje.

¹ J.Šmajš, *Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice* (Přednášky z ekologické filosofie), Brno, 1995, s.45.

² Blíže viz J.Šmajš, *Konflikt přirozené a kulturní evoluce*, Brno 1997, s.17.

³ Tamtéž, s.14.

⁴ Tamtéž, s.20.

Chceme-li se nyní zabývat podrobněji technosférou jako globálním antropogenním subsystémem biosféry (a planety), bude zřejmě vhodné zmínit se alespoň ve stručnosti nejprve o otázce *techniky*.

Začněme upozorněním, že toto téma se stává předmětem zájmu řady filosofů. Jejich reflexe lze rozdělit² zhruba takto:

a) scientisticko racionalistické pojetí chápe techniku jako racionální, utilitární konstrukci (pojetí techniky jako aplikované přírodovědy) - E. Mach, G. Bachelard, B. Russel, M. Bunge aj.

b) existenciálně antropologická linie navazuje na racionálně-utilitární pojetí techniky, zabývá se však morálními a antropologickými sekundárními aspekty (odcizení ap.) - K. Jaspers, M. Scheler, A. Gehlen, O. y Gasset, R. Grün, O. Spengler aj.

c) víceméně souběžně se vyhraňuje i náboženská interpretace - technika vnímaná jako prostředek lidské nadvlády nad přírodou s ontologickým zdůvodněním a patřičnými morálními konsekvencemi - N. Berďajev, E. Gill, Y. R. Simon, D. Pecka aj.

d) další linií je pokus o komplexně sociální pojmání techniky (sociálně-politické aspekty, ekonomické, kulturní, ekologické atd. stránky existence a rozvoje techniky) - F. Rapp, K. Tuchel, J. Ellul aj.

e) epistemologická verze se zabývá vztahem techniky k různým formám poznání - viz např. H. Skolimowski.

K tomuto přehledu autorka dále dodává, že přes rozdílnosti je ve všech těchto variantách filosofického hodnocení techniky a její role společným východiskem názor, že „... technika je vědění - buď jako předpoklad nebo jako produkt.“³

¹ Technologická řešení lokálních krizí můžeme skutečně připodobnit k sukcesi - nastolování nové dočasné homeostáze. Současně ale vše nasvědčuje tomu, že celek evoluce kultury nesměřuje ke klimatu, ale ke katastrofě.

² Toto rozčlenění nalézáme v pozoruhodném textu L. Štekauerové *Technika, racionalita, morální relevantnost*. In: *Moderná racionalita II.* (ed. F. Mihina), Prešov 1996, s. 158-167.

³ L. Štekauerová, *Technika, racionalita, morální relevantnost*. In: *Moderná racionalita II.* (ed. F. Mihina), Prešov 1996, s. 159.

Technikou obvykle rozumíme nástroj, stroj či složitější soustavu, sloužící k uspokojování lidských potřeb. *Technologie* pak zahrnuje postupy, úkony, algoritmy činností. K uvedeným charakteristikám ještě dodejme, že je užitečné i rozlišení dvou vývojových linií techniky. V tom případě hovoříme o tzv. technice *abiotické* (tvořené uměle vytvořenými strukturami - např. stroje, stroje, stroje) a o technice *biotické*. V té je pro dosažení stanoveného cíle užíváno místo neživých a umělých struktur (nástrojů, strojů, automatů) biotických fenomenů (viz např. zemědělství, využití energie živých tvorů, kvasné pochody atp.).¹

Je zřejmé, že takto široce a obecně interpretovaný pojem *techniky*² vyžaduje další zpřesňující analýzu. Obrátme proto svoji pozornost opět k otázce informačního založení.

Pouhé ztotožnění techniky s informací, sloužící k energeticky efektivnější účelné činnosti (technika jako objektivizovaná informace³, působící proti entropii), ještě nespecifikuje fenomen techniky oproti širšímu celku - kultuře.⁴ Mimo to ani ona protientropická tendence nemusí být ještě jednoznačně charakteristikou pouze uměle vytvořených struktur: „Již jsme uvedli, že vedle univerzální vesmírné tendence entropické může jistá část skutečnosti - otevřený nelineární systém - vytvořit složitější a účelnější uspořádanost, než jakou má její okolí.“⁵ A dále - i tato **přirozenou** evolucí vzniklá struktura může „... toto okolí druhotně entropizovat tím, že je využívá jako svou látkovou a energetickou výživu.“⁶ V tomto posledním rysu panuje shoda - technické struktury se takto vůči svému okolí (resp. zdrojům surovin a energie) chovají zcela pravidelně.

Dále můžeme zjistit, že protientropizační bariéru systému (ne však okolí) tvoří vnitřní informace. Ta se však „rodí“ zcela spontánně - a rozhodně ne pouze antropogenně: „Složitý nelineární systém - má-li se v nestacionárním světě udržet a čelit entropickým procesům - si tedy 'sám ze sebe zřizuje' příslušnou paměťovou strukturu“.

¹ Podrobně k tomu viz J.Šmajš, *Konflikt přirozené a kulturní evoluce*, Brno 1997, s.18-20 a zejména J.Šmajš, *Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice* (Přednášky z ekologické filosofie), Brno 1995, s.49-59.

² Vzhledem k účelovému zaměření můžeme k technologickým postupům přiřadit i magii. Viz např. A.Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg 1957 (česky *Duch ve světě techniky*, Praha 1972, kap. *Magie jako nadpřirozená technika*, s.37-41).

³ Viz M.Král, *Věda a civilizace*, Praha 1968, s.89.

⁴ Srovnej J.Šmajš, *Konflikt přirozené a kulturní evoluce*, Brno 1997, s.10-20.

⁵ J.Šmajš, *Konflikt přirozené a kulturní evoluce*, Brno 1997, s.21.

⁶ Tamtéž.

ru...,“¹ která se vyznačuje značnou stabilitou. Právě tento informační záznam je protientropickou pojistkou. Můžeme tedy konstatovat, že informace „... je tedy spontánním produktem vývoje složitých nelineárních systémů. V plném rozsahu to platí i pro informaci kulturní, která rovněž vzniká až v průběhu evoluce kulturního systému (ne předem - *pozn.P.J.*) a o které se všeobecně soudí, že ji záměrně vytvářejí pouze konkrétní jedinci a specializované instituce.“² Kultura ovšem tvoří svoji informační bázi *i necíleně* - ne pouze záměrně, ale i spontánní kreativitou. Ale - jak upozorňuje J.Šmajš¹ - předmětné produkty (a tedy i technika jako jistá forma zpředmětněné informace) pouze nahodile (spontánně) vznikat nemohly. Záměrná tvůrčí činnost a intencionalita projektů jsou tak nejen významnými prvky evoluce celku kultury (nejen materiální, ale i duchovní), ale - ve speciálněji zaměřeném pohledu - i jeho technické a technologické stránky. Právě pro ně je velmi podstatným problémem praktického fungování ona již zmíněná povrchnost a redukcionismus (určitá výběrovost v zaměření) lidského poznání, jeho parciálnost. Tyto charakteristiky ovšem neproblematizují funkčnost techniky pouze v onom užším (původním, výchozím) smyslu, jímž je realizace projektu. Současně mohou být velmi podstatným momentem „širší“ dysfunkčnosti - ztráty či neexistence kompatibility s komplexem podmínek, s okolím či prostředím. Mohou být jedním z důvodů, proč se umělý technický systém či jeho části stávají rizikovým faktorem částí i celku biosféry.

Pokusme se nyní o nastínění stručné charakteristiky toho, jak chápat fenomen techniky.

Nesporná je především její existenční vázanost na člověka. Technika je sféra artefaktů a činností, které zprostředkovávají vztah člověka ke světu.

Techniku lze proto charakterizovat jako konkrétní projev a uskutečnění subjekt-objektové relace, kdy člověk záměrně konstruuje a vytváří prostředky svého aktivního působení na skutečnost. Tato činnost tedy předpokládá vytyčení cíle, kterým je *změna* stavu některé části přírodní či uměle vytvořené části reality. Ono vytyčení cíle a úspěšnost hledání cest k jeho realizaci jsou závislé na určité výchozí úrovni znalostí ovlivňované reality a na znalosti fungování potenciálně použitelných prostředků: „... jakékoliv představy, návrhy či již podrobně zpracované projekty, tj. informační mo-

¹ Tamtéž, s.22.

² Tamtéž.

dely požadovaných řešení nebo stavů, jsou technicky oprávněné pouze tehdy, respektují-li příslušné přírodní zákony, pravidla typu know-how a podmínky realizovatelnosti vzhledem k dané situaci. To tedy znamená, že jak reálné technické artefakty, tak také jejich zdůvodněné informační modely, nesou vždy náboj jistých znalostí a také přijatých hodnotových struktur.² Jen ještě doplňme, že ony nutné znalosti nemusí mít vždy podobu teorie, ale funkční technika může být založena i empiricky.

V úzké souvislosti s informační bází techniky je zde také na místě upozornění na vliv a působení času. Obecně lze totiž říci, že tzv. *utilitní funkce* technických struktur v jeho průběhu klesá - technika podléhá entropizaci. Konkrétně to znamená, že technické artefakty „... mají vždy plnou funkčnost jen v určitém časovém intervalu, přičemž i v tomto intervalu tato funkčnost má tendenci klesat. Obvykle platí, že nežádoucí rychlejší pokles musí být zadržován sérií dalších opatření, údržbou, modernizací apod. Pro některé technické systémy je typické, že není vyloučen nečekaný rychlý pokles jako důsledek poruch, havárií, selhání nebo jinak charakterizovaných procesů ostrého nárůstu entropie.

Také cílová orientace technických artefaktů je rovněž časově omezena, a to časovou omezeností sféry potřeb, požadavků nebo nároků, omezeností dalších technických systémů v 'okolí.'

Časová omezenost plné funkčnosti a plného využití technického artefaktu je také dána procesy morálního stárnutí v souvislosti s předpokládanými rytmy vědeckých a technických změn.³

Zavedením časového (a tedy i vývojového) parametru se v našem pokusu o charakterizování fenoménu techniky dostáváme k tzv. „biologickým metaforám“⁴ - analogiím živých a technických systémů: „... máme právo uvažovat o vzniku, zrození,

¹ Tamtéž, s.24.

² Jde o zprostředkování názorů H.Lenka a G.Ropohla v práci L.Tondla Věda, technika a společnost (Soudobé tendence a transformace vzájemných vazeb), Praha 1994, s.125.

³ L.Tondl, Věda, technika a společnost (Soudobé tendence a transformace vzájemných vazeb), Praha 1994, s.118.

⁴ Tento pojem přejímá L.Tondl (c.d., s.147) od H.Brookse (Technology, Evaluation and Purpose. In: *Daedalus*, vol. 109, No 1, Cambridge, Mass, 1980).

vývoji a zániku technických řešení a technických artefaktů, o genetickém vybavení těchto artefaktů, o jejich relativně samostatném vývoji v čase a prostoru.“¹

Takovéto srovnání živých a uměle vytvořených systémů se může stát významným východiskem dalšího uvažování o problematice techniky. Především bude vhodné se ještě alespoň krátce vrátit k evolučním souvislostem.

Budeme-li se zabývat otázkou poměru mezi přirozenou a kulturní evolucí, pak lze také vyjít z toho, že kulturní evoluce není přímým pokračováním evoluce života (celku pozemské bioty), ale týká se bezprostředně pouze evoluce jedné vývojové linie bioty - evoluce člověka.²

Stejně jako celek kultury je potom i technika oproti přírodě odlišně konstituovanou strukturou. Přesto se ovšem přírodě pozoruhodně podobá svým uspořádáním. Znamená to, že i technika má svoji „genetickou informační bázi“ i její „fenotypické“ ztvárnění či vyjádření.³ Současně má však také svá velmi podstatná specifika. Jedním z významných rozdílů mezi technikou a biotou je především teleologičnost technického vývoje, jeho cílová zaměřenost (řešení problémů). Budeme-li vycházet z tohoto úhlu pohledu, nalezneme další pozoruhodné souvislosti, týkající se i otázek lidské kulturní evoluce: „Nestačí totiž zkoumat nástroje jen z hlediska účelnosti a ptát se, do jaké míry ulehčila primitivní technologie život v tehdejších světech. Nejprve se musíme zeptat, jakými změnami procházela technologie ve svém dlouhém vývoji,“ uvádějí R.Leakey a R.Lewin.⁴ Ve své pozoruhodné výpovědi o raných lidských dějinách dospívají právě v otázce technického pokroku k pozoruhodným závěrům. Zdá se totiž, že mimo samo „zadání“ problému pro technická řešení (a tedy i inovace) sehrávalo velmi důležitou roli rozvíjející se společenské prostředí. Tak se alespoň oba autoři pokoušejí vysvětlit velmi dlouhou dobu fungování jednotlivých typů kamenné industrie: „Acheulénská kultura převládala bez podstatných technologických změn a zřetelné geografické variability déle než milion let. Opravdu zásadní změna v technologii kamenných nástrojů přišla dokonce teprve před sto tisíci lety... Technologický pokrok v průběhu vývoje člověka byl v tom, že se vyrábělo stále větší množství nástrojů...V tomto dlouhém období se příliš nerozšiřoval okruh nástrojů

¹ L.Tondl, c.d., s.114-115.

² Blíže viz např. J.Šmajš, *Konflikt přirozené a kulturní evoluce*, Brno 1997, s.11 an.

³ Zde vycházíme z pojetí, zpracovávaného v řadě prací J.Šmajše.

⁴ *People of the Lake* (Penguin Books, Harmondsworth 1978), česky *Lidé od jezera*, Praha 1984, s.182-183.

podle účelu, ale v každém souboru se neustále zdokonalovala forma. Míjení času přinášelo do industrie kamenných nástrojů opakování určitých znaků - standardizaci, nikoli rozmanitost.¹ Ve srovnání s primitivnější technologií předcházející nepřinášela pokročilejší acheulénská technologie výraznější výhody: „...opravdu neexistuje činnost nebo jen jednotlivé úkony, které by se daly provést lépe s nástroji pokročilé acheulénské kultury než s hrubými, ale účinnými nástroji, které vznikaly silným úderem kamenu o kámen....zavádět důmyslnou kamennou industrii, která sleduje určité vzory, by nepřineslo celkem žádné biologické výhody tam, kde příležitostný výrobce může za několik minut vyrobit všechny hrany, špice a plochy, které potřebuje. Dokud toto primitivní a nenáročné přihotovování nástrojů stačí dodat všechno potřebné ke sběračsko-loveckému hospodaření, byl by vývoj schopností nutných k výrobě dokonalých nástrojů přepychem, jaký nemá v evoluci místo.“² Jak si tedy vysvětlit nepopiratelný fakt změn technologického paradigmatu i jeho detailu? Autoři nám nabízejí odpověď, upozorňující na další aspekty toho zřetězení změn, které nazýváme vývojem kultury. Jde zde především o rozvoj celku společenské struktury: „Jak se postupně ustalovaly formy, tj. zvyky a pravidla, podle nichž se řešily hmotné i společenské problémy ...obrážela se tato formalizace i v pravidlech a zvyklostech při výrobě nástrojů.“¹ Postupný vznik standardizovaných forem nástrojové techniky odráží „... nejen promyšlenou a propracovanou technologii, ale i fakt, že tato technologie se stala podstatnou součástí formující se kulturní pospolitosti našich předchůdců ... s tím, jak řeč vetkávala do protohumánní kultury složitější a složitější vzory, stávala se i výroba kamenných nástrojů náročnější a formálně dokonalejší. Ne že by to vyžadoval daný způsob hospodaření, ale že tak pracoval mozek našich předků. Tak dostával novou strukturu život ve společnosti i výroba nástrojů. Bylo by jistě přehnané tvrdit, že potřeba obratnosti a představivosti při zhotovování nástrojů do předem určeného tvaru s sebou nepřinášela absolutně žádné nároky na rozvoj mozku. Ale myslíme, že to byl menší činitel než společenské a psychologické tlaky, které vyžadovaly, aby nástroj vůbec nějaký předem určený tvar měl. Také vynalézavost v mnohostranném využití ... přidala jeden nebo dva zářezy do ozubeného soukolí, které posunovalo lidský mozek dopředu... Ale zase si myslíme, že potřeba této vynalézavosti byla téměř jistě podružná ve srovnání se společenskými faktory... Také

¹ Tamtéž, s.183-184.

² Tamtéž, s.185-186.

struktura jazyka a proces výroby nástrojů se zajímavě překrývají...jazyk, který je zprostředkovatelem kultury, vnášel intelektuální potřebu jistých pravidel i do výrobní technologie.“² Důkazem posledně jmenovaného vlivu může být i to, že se „zpracování kamenných nástrojů asi před čtyřiceti tisíci lety začalo výrazně odlišovat podle místa vzniku a tato zeměpisně podmíněná různorodost zhruba odpovídá i rozrůzněním jazyků...“¹

Dále také v souvislosti s naším hlavním tématem musíme upozornit i na zajímavý a ne plně zhodnocený moment jisté autonomie techniky a jejího vývoje. Tento rys se netýká pouze světa přírody (viz ono upozornění na chybějící či nedostatečně fungující zpětnou vazbu). Jistou nezávislost (v podobě spontaneity vývoje) však technika vykazuje i vůči svému tvůrci - člověku. V každém případě lze tento moment autonomie považovat jak za zatím v podstatě latentní a jen obtížně představitelné nebezpečí, tak i (v poněkud optimističtější pohledu) za potenciální zdroj pozitivních vývojových trendů. Ze samotného charakteru informační báze techniky totiž plyne jeden podstatný aspekt oné optimističtější laděné argumentace. Neexistence tzv. mezidruhové informační bariéry v technice (ve srovnání se živými strukturami) významně ovlivňuje charakter evoluce techniky. Specifickým vývojovým rysem technických řešení je totiž relativnost vztahu mezi vývojově staršími a mladšími formami. Ne vždy totiž mladší řešení definitivně vytěsňuje starší verze jako zaostalé a překonané. Spíše může docházet k pozoruhodným kombinacím starších i mladších, pokročilých i jednoduchých strukturních a funkčních principů při obsazování volných „nik“.

V této chvíli nám však v naší výpovědi o světě techniky jde o něco jiného. Jestliže v případě pozemské přírody jsme s to v globálně systémové perspektivě hovořit o tzv. *biosféře*, pak nás nyní bude zajímat analogický systém uměle vytvořený - *technosféra*. K otázce evoluce techniky můžeme v této souvislosti ještě dodat, že lze vysledovat značný nárůst tempa i vzájemné podmiňování dalšího rozvoje jednotlivých forem techniky a technologií. Současně nelze pravděpodobně očekávat, že rychle se rozvíjející nové technologie plně nahradí (v reálném časovém horizontu) historicky starší vývojové typy, u nichž se (ne vždy zcela adekvátně) předpokládá větší destruktivnost vůči přírodě. Stejně tak ostatně nelze očekávat ani to, že by biotická linie (zejm.

¹ Tamtéž, s.186.

² R.Leakey, R.Lewin, c.d., s.185-188.

v podobě komplexních biotechnologií) zcela vytěsnila dosud dominantní (a podstatně méně biofilní) linii abiotechnickou. Žádná dosažená úroveň rozvoje techniky totiž zřejmě definitivně nezaniká. Vedle (a koneckonců i uvnitř) nejmodernějších robotizovaných soustav nacházejí své plnohodnotné uplatnění i nástroje. Umělý technický svět roste do šířky, výšky, hloubky i komplikovanosti. „Uvnitř soběstačné lokálně modifikované biosféry, která pracuje pro všechno živé, se rychle rozvíjí nesoběstačná standardizovaná technosféra, která funguje pouze pro člověka.“¹

Jako technosféru označujeme subsystém Země, vytvářený lidskou činností, jejími prostředky a produkty. Vlastní a původní funkcí tohoto systému je exploatace přírody pro uspokojování lidských potřeb. Rozvoj technosféry odpovídá kvalitativně i kvantitativně rozvoji lidské civilizace nejen časoprostorově, ale i „morálně“, zahrnuje negativní i kladné momenty lidského působení na svět. Techniku jako podstatnou složku technosféry můžeme považovat za jednu z podob či jeden z konkrétních projevů lidských adaptačních odpovědí (kulturní formy adaptace) na tlaky a stresy prostředí.

Oprávněnost srovnávání technosféry a biosféry lze nepřímou doložit i tím, že v současné době technosféra „prorůstá“ celou biosférou a částečně přesahuje i její hranice. Tímto přesahem můžeme rozumět energetický i materiálový výstup mimo životem osídlené obalné vrstvy planety a také ven z rámce planetárního systému (výstup do kosmu).

Celek technosféry vznikl a rozvíjí se díky pozemskému (ne vnějšímu - Slunce pro biosféru) zdroji energie. Jsou jím především neobnovitelné zásoby fosilních paliv. Existence tohoto energetického rezervoáru je současně i jedním z důvodů, proč technosféra nemá vybudovanou negativní zpětnou vazbu k celku pozemské přírody (živé i neživé). Logické vazby v systému technosféry nejsou ostatně výsledkem přirozeného vývoje (jak je tomu v biosféře), ale jsou dílem člověka. Proto jsou apriorně zatíženy cíleností, parciálností a jednostrannou preferencí lidských zájmů prosazovaných vesměs v pouze omezeném časovém horizontu.

Zůstaneme-li u našeho výchozího srovnání, pak lze říci, že biosféra vznikla a funguje jako výsledek koexistence všech pozemských organismů (recentních i vyhynulých). Oproti tomu technosféra vzniká jako výsledek a současně prostředek inter-

¹ Tamtéž, s.188.

akce mezi prostředím a jediným druhem - člověkem, který ovšem do její struktury zakomponoval také relativně malý počet víceméně bezprostředně podřízených druhů živočichů, rostlin i mikroorganismů (např. tzv. domestikované formy). Tyto podřízené druhy se často staly i cílem záměrných strukturních manipulací (např. šlechtění), které mohou znamenat nejen změny genofondu (a tedy i potenciální ztráty genetické informace), ale i problematickou schopnost na člověku nezávislé existence. V každém případě jde o skutečně *technologicky užívané* organismy, které spolu s umělými abiotickými složkami (stroje, nástroje, materiál, odpad atd.) spoluvytvářejí strukturu celku technosféry.

Jak jsme již uvedli, je východiskem bazální informační struktury celku kultury a tedy i globálního systému technosféry lidské poznání. To je však zároveň relativní, parciální a povrchové. Není komplexním pochopením vztahů, vazeb a souvislostí. Mimo to i lidské praktické jednání - zásahy a změny v prostředí - stále více překračují lokální rámec. V současné době sféra lidského praktického jednání přímo či více nebo méně složitě zprostředkovaně postihuje v podstatě celou planetu, biotické i abiotické složky biosféry, její uspořádanost, funkčnost i schopnost pokračování evoluce.

Rozvoj technosféry je motivován civilizačními požadavky vesměs konzumního rázu a omezené časové perspektivy. I to přispívá k neúměrně vysoké zátěži přírodního prostředí (a koneckonců i celku prostředí životního).

Technosféra se stala globálním subsystémem, který vstupuje do kompetice s přírodními složkami pozemského prostředí. Růst technosféry se uskutečňuje jedině na úkor přírody.

Technosféra je tedy „... nebiologický subsystém mnohotvárné světové kultury, tj. společností vytvořený a společnost integrující globální technický systém, jehož provoz, reprodukce a evoluce se odehrávají v biosféře - tj. na úkor přírodních zdrojů a prosperity původních přirozených ekosystémů.“²

Naše poznání v současnosti dospívá k pochopení toho, že jen biosféra jako celek je současně (z hlediska dlouhodobější prosperity) nejmenším autonomním živým systémem. Znamená to, že jakákoliv redukce diverzity tohoto celku je hrozbou jeho destabilizace a následného zhroucení (globální ekologická katastrofa). „A je to para-

¹ J.Šmajš, Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice (Přednášky z ekologické filosofie), Brno, 1995, s.67.

² J.Šmajš, Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice (Přednášky z ekologické filosofie), Brno 1995, s.63.

doxně nikoli nezdár, ale naopak 'úspěch' lidské ofenzivní adaptivní strategie - úplné obsazení a dobytí planety kulturou, co poškozuj e a destabilizuj e úroveň života, na níž kultura existenčně závisí.“¹ Na výsledcích lidské činnosti tedy nezávisí jen podoba, ale samo bytí světového ekosystému a v jeho rámci zase bytí lidské kultury.

„Živelná evoluce technosféry se ubírá svou vlastní cestou, řídí se svou vlastní systémovou logikou a žádná determinace problematickou kulturní budoucností pro ni jakoby neplatí. Vedle vědomé regulace toho, jak zachránit ohrožené druhy, jak vystačit s omezenými zdroji energie, pitné vody a nejdůležitějších surovin, bude tedy i efektivní ekologické ovlivňování techniky velmi komplikovaným úkolem planetárního politického řízení.“²

V současnosti je stále zřejmější, že pouhé racionální snahy o pozitivní změny technologických procesů (k tzv. ekologizaci výroby) nejsou dostačující podmínkou zachování kvality prostředí pro pokračování nedegradovaného života (včetně další existence lidstva). Spíše se uvažuje o jakési „ekologizaci“ celku životního způsobu. Proto je možné uvažovat i o možnostech vytyčení požadavku kvalitativních změn v *typu* produkce a tedy i spotřeby. To však souvisí s přebudováním uznávané hodnotové škály. Nakolik jsou právě tyto požadavky perspektivní ve své uskutečnitelnosti je otázkou, kterou se z etického hlediska pokusíme nastínit v dalším textu. Lze však již teď předeslat, že „... dnes nepotřebujeme jen planetární ekologické vědomí a hodnoty, jak se často ozývá. Poprvé potřebujeme planetární ekologickou politiku a legislativu.“³ A zdá se navíc, že to platí i pro měřítko lokální - ve smyslu zcela konkrétních, uskutečnitelných a současně lidsky přijatelných rozhodnutí, činů a jednání.

¹ Tamtéž, s.62.

² J.Šmajš, *Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice (Přednášky z ekologické filosofie)*, Brno 1995, s.70.

³ Tamtéž.

Environmentální etika

Tzv. environmentální etika¹ je rozvíjena jako teorie, pokoušející se stanovit (v podobě mravních norem) meze chování lidí k jejich vlastnímu životnímu prostředí a tedy i k přírodě a biosféře jako celku. Konkrétní vědeckotechnická, ekonomická a politická řešení lokálních i globálních problémů životního prostředí pro svoji funkčnost vyžadují také axiologické zakotvení a etické zdůvodnění. Jako východisko pro praktické jednání ve vztahu k pozemskému životnímu prostředí je tedy i etická teorie nejen použitelná, ale zřejmě i nezbytná: „Akutní neštěstí přírody na této planetě však potřebuje něco víc než osobní postojovou improvizaci. Potřebuje *ekologickou morálku jako sociálně sdílenou normu chování*. A potřebuje i ekologickou etiku jako její výkladový i teoretický rámeček ... Ekologicky příznivé chování by tak nebylo jen vedlejším efektem životních postojů zralých jednotlivců. Bylo by vymahatelné prostřednictvím sociálního nástroje - tlakem sociální normy.“²

Environmentální etika je disciplínou poměrně mladou. Potřeby zkoumání mravních a mravních obsahů lidského vztahu ke světu přírody vyvolávají soudobou bouřlivou diskusi o samotné povaze této teoretické oblasti. Jde hlavně o otázku, zda se jedná o etiku aplikovanou (rozšíření oboru působnosti etiky o fenomény mimolidského bytí - přírody) či tzv. anti-aplikovanou (zcela nově koncipovanou - i včetně razantní změny hodnot).³

Je pozoruhodné, že sám vlastní smysl existence environmentální etiky v podstatě není zpochybňován (a to ani v rámci uvedené diskuse, ani mimo něj). Přesto však - poněkud paradoxně - můžeme v současnosti nalézt pochybnosti o klíčových problémech, jimiž se tato teoretická oblast zabývá. Z našich autorů je to např. J.Vala, který

¹ Jako synonymum se někdy užívá *etika (životního) prostředí (Umweltethik)* či *ekologická etika*. Po-
nechejme stranou problém adekvátnosti spojení *etika prostředí*. Vzhledem k akceptovanému vymezení
ekologie však musíme odmítnout výraz *ekologická etika* - a to i z důvodu nutnosti čelit povrchnímu
laickému ztotožňování ekologie s ochranou přírody.

² H.Librová, *Pestří a zelení (Kapitoly o dobrovolné skromnosti)*, Brno 1994, s.159.

³ Blíže k tomu např. D.Lužný, *Etika životního prostředí*. In: R. Brázda a kol., *Vybrané problémy sou-
dobé etiky*, Brno 1993, s.76-102.

ve svém textu Nejisté kořeny ekologie¹ odmítá (na základě argumentace „zdravým rozumem a smysluplností přírody“) vizi nevyhnutelné globální ekologické katastrofy. Zastává názor, že „... není žádný důvod pro tvrzení, že jsme svou činností obecně obráceni proti přírodě.“² Současně však uvádí, že „... problém životního prostředí je problémem společnosti, přesněji problémem vlivu společnosti na nelidskou část přírody.“³ Tento evidentní rozpor mu však nebrání říci, že „... současně s vizí nevyhnutelné globální ekologické katastrofy musíme odmítnout i návrhy na radikální sociální změny, které nám vnucují ekologové a které jsou na takové vizi postavené,“ neboť (s odvoláním na F.A. Hayeka) „...i lidská společnost, do jejíhož vývoje cítí ekologové potřebu zasahovat, není ani tak naším vlastním produktem, jako hlavně výsledkem spontánních - na nás nezávislých - přírodních procesů a sil.“⁴ Autor volá po odpolitizování ochrannářských snah (jinak jde o nepřipustný hazard), aniž v podstatě řeší otázku, komu má tedy příslušet rozhodování. Ovšem tato otázka je v kontextu uvedených názorů vlastně zbytečná, neboť skutečný problém neexistuje. Vymysleli si jej „ekologové“- to jsou v autorově nesporně originálním pojetí lidé se silnými politickými ambicemi.⁵ Tedy oni Koukolíkovi „šílení vědci“ - a nebo spíše lstiví humanisté?

Jiný (soudím, že nesprávný) typ zpochybnění určitých problémů, spjatých se životním prostředím a jeho kvalitami, nabízí J.B. Callicott: „Proč by rozmanitost (richness) měla být hodnotná, v zájmu čeho - sebe samé? Co dokazuje, že rozmanitost (diverzita, komplexita a stabilita) bioty je vnitřně lepší než jednoduchost? Hodnota rozmanitosti je jistě vysvětlitelná instrumentálně: biologická rozmanitost světa je esteticky a epistemologicky uspokojivější a materiálně jistější než ochuzený (vyčerpaný) svět, ale to jsou čistě lidské zájmy.“⁶ Nesoulad se závěry obecné ekologie je zde zcela evidentní.

I přes tato zpochybňování jednotlivých problémů či otázek je však všeobecně uznávána (alespoň na verbální úrovni) důležitost environmentální etiky. Dovolme si však i následující upozornění na jednu snad ne příliš podstatnou vazbu, ilustrující vhodnost spojení otázek ekologických s otázkami etickými.

¹ Viz Proglas 1995/č.5, s.14-18.

² Tamtéž, s.14.

³ Tamtéž, s.16.

⁴ Tamtéž.

⁵ Snad proto k nim počítá filosofové a sociologové, skutečného ekologa neuvádí ani jediného.

⁶ Viz J.B. Callicott, Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics. In: American Philosophical Quarterly 1984, č.4.

Původní význam filosofického pojmu „oikos“ (dům, obydlí) i „oikiá“ (rodina a v širším smyslu vše, s čím se člověk dostával do styku, bezprostřední okolí)¹ je pozoruhodně blízký obsahu pojmu „étos“: „Řecké slovo *éthos* se v první řadě týká zvířat a označuje místo jejich pastvy nebo stáj, jakož i způsob jejich života a chování. Přeneseno na člověka znamená *éthos* místo bydlení, určené společenstvím nebo původem, a potud také všechno, co je obyčejem a mravem v rámci společného bydlení. Odtud toto slovo nabývá významu charakteru jednotlivého člověka ve vztahu ke společnému mravu a nakonec označuje vůbec způsob jednání, postoj a smýšlení osob.“²

I v této „staronové“ etymologické perspektivě si tedy jsou ony teoretické disciplíny svými kořeny blízké a úsilí o jejich vzájemné vazby nabývá dalšího smyslu - spolu s dimenzí filosofickou.

a)Environmentální racionalita

Dříve, než se začneme zabývat zdroji, vývojem a tematikou environmentální etiky, pokusme se o alespoň stručné charakterizování širšího celku tzv. environmentální racionality.

Položme si však nejprve otázku po oprávněnosti hovořit o takovém typu racionality. Současný stav teoretické reflexe - zdá se - dovoluje tohoto spojení (v paradigmatickém smyslu) užívat: „Jako specifická reakce na hrozící ekologickou krizi, jako pokus o vytvoření nového systému hodnot a hledání vhodného paradigmatu na přelomu dvou tisíciletí vznikla a formuje se ve druhé polovině 20.století environmentálně orientovaná racionalita.“³

Současně je však zřejmé, že etické (resp. i filosofické) konsekvence, stmelující rodící se nové paradigma, vznikají a rozvíjejí se víceméně až v důsledku uvědomění si hrozícího a stále narůstajícího nebezpečí pro svět a pro lidstvo. Ve své úvaze o evoluci lidského myšlení na adresu předcházejícího stádia (vlastně celých dosavadních dějin filosofie) J.Šmajš uvádí: „Nebyla tu sociální objednávka pro to, aby vyso-

¹ Viz M. Mráz, Pojem „oikiá“ v klasické řecké filosofii. Filosofický časopis 1989/ č.5, s.716-733.

² A.Anzenbacher, Úvod do etiky, Praha 1994, s.17.

³ J.Kučírek, Environmentálna racionalita A. Naessa a J.Seeda. In: Moderná racionalita II. K modelom racionality (ed.F.Mihina), Prešov 1996,s.198.

ké úrovně filosofické abstrakce bylo využito k diagnóze poškozeného ekosystému Země.“¹

Stejně tak je ovšem zřejmé, že starší teoretická reflexe (a to v podobě filosoficko-etické i vědecké) je zdrojem tohoto formujícího se paradigmatu stejně tak jako formy mimoracionální (umění, náboženství). Zdá se tedy (ponecháme-li nyní ony posledně zmíněné kořeny stranou), že environmentální racionalita v širším smyslu (byť ne v oné paradigmaticky ucelené podobě) je záležitostí přece jen starší. Dříve, než se alespoň krátce zmíníme právě o těchto teoretických východiscích, můžeme předeslat, že u nich v podstatě nenalezneme výraznější intenci k zásadním změnám (např. nahrazení antropocentrické perspektivy ve filosofii a etice). Ve vědách to znamená, že tyto jednotlivé teoretické výpovědi nepřekračují reflexivní rámec (snad pouze s výjimkou ne vždy šťastných aplikačních experimentů - např. v eugenice²).

Zmíňme se alespoň v neúplném výčtu o některých starších východiscích environmentální racionality.

Ve filosofii je významným (a dosud alespoň v podobě názvu³ žijícím) inspiračním zdrojem zejména holismus. V původním (tzv. ontologickém) pojetí (J.C. Smuts) lze tento směr myšlení považovat i za specifické pokračování⁴ vitalismu (např. H. Bergson). Současně je však třeba upozornit i na jejich určité odlišnosti. Zejména vitalismus úžeji vázaný na biologickou teorii⁵ (oproti širšímu filosofickému pojetí Bergsonovu), jehož klasickým představitelem nám může být H.Driesch⁶ - zdůrazňuje

¹ J.Šmajš, Vzniká ekologická racionalita? (Malá úvaha nad velkým tématem). In: Moderná racionalita II. K modelom racionality (ed.F.Mihina), Prešov 1996, s.186. Podobně tamtéž (s.191-197) i F.Mihina.

² Podrobněji k tomu P.Jemelka, Česká genetika a eugenika v meziválečném období (K dějinám a etickému rozměru této části biologie).Etika 1992/č.4, s.53-60.

³ Velmi volně používá pojem *holismus* např. H.Küng (Projekt Weltethos, R.Piper GmbH, München 1990, česky Světový étos. Projekt, Zlín 1992, s.33).

⁴ O vitalismu a tzv. celostním (- holistickém) přístupu v biologii stručně referuje mj. i M.Král (Věda a civilizace, Praha 1968, s.65-69). Teleologickým výkladem světa (včetně biologických jevů) se zabývá J.Zeman, Filozofie a přírodovědecké poznání, Praha 1985 (s.43 an.), kde také nalezneme reakci na holismus a vitalismus (s.120 an.). Z naší starší literatury ještě lze uvést práci J.Adamce Holismus (Příspěvek ke kritice buržoazní filosofie), Praha 1966.

⁵ V našem myšlení měl vitalismus silné zastoupení u řady biologů, často písících i filosoficky laděné texty (F.Mareš, F.Babor, F.Šamberger aj.). Snad nejvýraznější osobností, spojující vitalismus s biologií i filosofií byl ovšem E.Rádl. Přímou k holismu se hlásil J.Bělehrádek, po určitou dobu i F.Herčík aj.

⁶ Užívá i aristotelovský pojem „entelechie“.

ostrost hranice mezi živým a neživým (zatímco holismus představuje názor spíše opačný). S vitalismem se pojí i jméno C.L. Morgana. Jeho představa tzv. emergentního vývoje (spontánního vynořování nových kvalit v procesu evoluce) našla svůj odraz právě ve filosofii Bergsonově a (v podobě tzv. principu Self-Creativity - imanentní tvořivosti) také u A.N. Whiteheada. Ten však svým širokým pojetím organismů (zahrnujícím i neživé struktury) a důrazem na celostní stránku bytí je již blízký spíše holistickému pohledu. Zmíněný celostní aspekt je také důvodem, proč je Whiteheadovo dílo znovu inspirující - v kontextu soudobých diskusí o problematice prostředí. Bývá také považováno za jedno z přímých východisek environmentální etiky: „S.Armstrongová-Bucková shrnula Whiteheadův filozofický systém implikující etická vyústění do pěti bodů: '1.Každá jednotlivá věc je nenahraditelnou hodnotou, neboť každá věc je novým tvůrčím přístupem ke světu; 2.Každá věc je nedílně spojena se všemi ostatními věcmi; 3.Každá věc je svým vlastním procesem sebevytváření, a je tudíž vnitřně hodnotná, neboť má význam sama pro sebe; 4.Rozdíly mezi věcmi nutno přičíst na vrub rozdílům v uspořádání jejich konstitutivních prvků; 5.V přírodním řádu je účelnost směřování k novému, soulad, komplexnost a síla zkušenosti, která je součástí toho, co chápeme jako přítomnost božství ve světovém procesu a co nám umožňuje vytvářet srovnávací hodnotové soudy.' Tyto teze, zejména ve srovnání s filozofickými apologetikami industrialismu nebo ve srovnání se scientismem, zakládají vsutku jiný názor na skutečnost a místo člověka v ní než typické teorie moderny. Překonávají specifickým způsobem karteziánskou subjekt-objektovou rozdvojenost a disciplinární fragmentárnost, která nemůže nikdy překlenout vědou ještě nepopsaná místa reality. Není divu, že Whitehead, logik a matematik, ale též originální filozof procesu, je velmi citovaným filozofem v diskusí o moderní a postmoderní interpretaci světa.“¹

Zabýváme-li se zde otázkou holismu, je současně vhodné upozornit i na jeho vazbu a vzájemné inspirující vlivy se strukturalismem (můžeme připomenout i tzv. skladebnou filosofii J.L. Fischera). Pozornost by si zasloužila i linie, vedoucí od celostní filosofie ke vzniku teorie systémů (L.v. Bertalanffy¹).

Předešleme ještě, že pravděpodobně nejvíce oné původní holistické koncepci odpovídá v soudobé ekologii (v jisté podobě interpretace) tzv. hypotéza Gaia J. Lo-

¹ J.Cetl, S.Hubík, J.Šmajš, Příroda a kultura, Praha 1990, s.230-231.

velocka.² Také F.Capra (řazený k New Age) užívá holistickou perspektivu v kritice mechanistické redukce a karteziánství³ - tedy v podstatě v duchu dnes převažující metodologické a epistemologické verze holismu;⁴ pro úplnost ještě uvedme, že velmi volné a široké užití pojmu „holismus“ ve smyslu uceleného pohledu na problémy životního prostředí nabízí mj. i W.T. Blackstone: „Krise životního prostředí nezahrnuje pouze to, co by mohlo být považováno za izolované problémy, jako je znečištění našich jezer a řek, městský smog a ničivé působení pesticidů na potravní řetězce; zahrnuje totiž ohrožení života na této planetě a určitě ohrožuje kvalitu života. Poselství ekologie je v tom, že neexistují izolované problémy a že se musíme naučit myslet o našem životním prostředí holisticky.“⁵

Vraťme se však k oněm vzpomínaným starším teoretickým zdrojům environmentální racionality. Mimo různé varianty celostní filosofie ještě můžeme zmínit až romantismem inspirované uvažování o hodnotě přírodního bytí. Zde se setkáme nejen s nejobvyklejší argumentací estetickou, ale (jako např. u Nietzscheho) i s úvahami o evoluční úspěšnosti. Stejně tak se již dříve objevovaly i pokusy o rozšíření působnosti etiky na další oblasti (zejména živé tvory). Souhrnně lze ovšem konstatovat, že tyto pokusy nepřekračovaly rámec klasického zdůvodnění, vycházejícího z představy lidské nadřazenosti (požadavek neubližovat slabším se tedy týká i zvířat, člověk by takto neměl zahazovat svoji důstojnost).¹ Ovšem lze říci, že až do zformování Leopoldovy Etiky Země se etické myšlení prakticky jinými než mezilidskými vztahy (resp. vztahem k bohu) důkladněji nezabývalo.

Přes snad až přílišnou stručnost a zjednodušenost předcházejícího přehledu je vhodné upozornit, že hlavní těžiště oné starší vývojové fáze environmentální racionality lze pravděpodobně nejoprávněněji spatřovat v oblasti speciálních věd. Ty postupně vytvářely jistou verzi uceleného výkladu světa přírody, byť (jak jsme již upozornili) tento výklad zůstal omezen na reflexivní rovinu, neobsahující odpověď na otázku intencí lidského konání - a nebo odpovídající pokrokářsky.

¹ Tamtéž (s.229-230) je věnována pozornost i novým interpretacím tohoto autora - ve srovnání s názory A.Gehlana.

² J.Lovelock, *The Ages of Gaia*, Bantam Books, N.York 1990 (česky *Gaia živoucí planeta*, Praha 1994).

³ F.Capra, *Tao fyziky*, Bratislava 1992.

⁴ K dalším představitelům této linie bývá řazen i W.V.O. Quin.

⁵ W.T.Blackstone, *Ethics and Ecology*. In: *Philosophy and Environmental Crisis* (ed.W.T. Blackstone), University of Georgia Press, Athens 1974, s.16.

Mimo ekologii samu (Haeckelovým pojetím tohoto oboru jako „ekonomiky přírody“ počínaje) do této vědecké oblasti racionality můžeme (opět v jistě neúplném výčtu) zařadit i rozvedení této vědy jak do podoby speciální ekologie, tak i do komplexní teorie životního prostředí, reflektující i další disciplíny a poskytující teoretické základy i pro ochranu přírody.

Stejně tak sem lze zařadit i původnější úvahy, měnící ve svých důsledcích samu povahu biologických věd ve smyslu posunu od popisné systematické biologie ke hledání odpovědi na otázku po původu biodiverzity. Takovouto paradigmatickou změnu přináší především vystoupení Ch. Darwina jako jisté završení evolucionistických myšlenkových tendencí. Nejen, že darwinismus nabízí perspektivu, kterou výstižně charakterizuje E. Haeckel, když v roce 1870 píše: „... ekologie je studium celého komplexu vztahů považovaných Darwinem za podmínky boje o existenci.“² Navíc je toto evolucionistické zaměření výrazně inspirující i v širších souvislostech (viz filosofie - Bergson, Nietzsche, ale i Bulova, Klíma aj.). I z těchto důvodů proto můžeme celek darwinismu označit za důležitý a vlivný proud v myšlení, směřujícím k „... lepšímu porozumění světu, v němž žijeme,“ jak uvádí E. Mayr ve svém hodnocení Darwinova významu.³ Zde je též uvedena pětice dobově dominantních koncepcí, které Darwin svojí teorií velmi povážlivě narušil, ne-li eliminoval:

- a) kreacionismus a přirozená teologie
- a) antropocentrismus
- c) esencialismus
- d) fyzikalismus (zde ve smyslu klasické mechaniky)
- e) teleologie (která přitom tvořila podstatnou složku starších evolucionistických výkladů - např. Lamarck).

V našem výčtu mimo darwinismus naleznou své vazby a místo i antropologicky orientované vědní obory (včetně věd lékařských, psychologie, ale i etnologie a etnografie či paleontologie a archeologie), teorie kultury, sociologie atd. Souhrnně lze říci že tato výchozí fáze vznikání celku environmentální racionality je charakterizovatelná dvojnásobem. Jednak je postupně uznána a pochopena důležitost vlivu

¹ Tyto názory bychom mohli zčásti nalézt např. i u L. Klímy - viz Traktáty a diktáty, Olomouc 1995, s.17 an.

² Citováno dle N.D. Levine (ed.), Human Ecology, Belmont, California 1975, s.1.

³ Darwin's Impact on Modern Thought. In: Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 139/Num.4 - Dec. 1995, s. 317-325. Od téhož autora najdeme ještě text The Ideological Resistance to Darwin's Theory of Natural Selection. In: Proceedings vol.135/1991, s. 123-139.

prostředí na nejrozmanitější životní formy a projevy (lidskou kulturu nevyjímaje). Proto může být dále studiu prostředí věnována minimálně stejná důležitost jako původním objektům vědeckého zkoumání jednotlivých disciplin. Stručněji vyjádřeno - prostředí (jako celek i v detailu) již není šedým a nediferencovaným *pozadím* života, bytostí, ale i kultury, morálky atd., ale stává se plnohodnotnou oblastí studia.

Druhou charakteristikou (ovšem ve zcela konkrétních vazbách k prvé) je vpravdě paradigmatická proměna řady exaktních věd. Je vytvořen základ jejich moderního pojetí. V případě biologických disciplin jde o vzájemně komplementární linie zkoumání. Jedna z nich proniká postupně do nitra živé hmoty (nejen ve smyslu anatomie a fyziologie, ale zejména genetika - Mendel). Druhá se pak zabývá právě vztahem a efekty (zejména evolučními - Darwin) vzájemných interakcí organismů (resp. druhů organismů) a jejich prostředí. Obrací se k analyzování vnějších vlivů - biotických i abiotických.

Shrnujícím způsobem lze uvedený vývoj, probíhající *uvnitř* biologické teorie, vyjádřit i takto: „Obecně řečeno, biologie dosud prošla třemi základními etapami v úsilí o širší vědeckou syntézu a o vytvoření fundamentální teorie. První etapou vědecké syntézy v biologii byla Darwinova evoluční teorie. Druhou etapu otevřela na počátku 20.století syntéza evoluční teorie a genetiky, vznik populační genetiky a později, ve čtyřicátých letech, tzv. syntetická evoluční teorie. Specifika této druhé etapy syntézy v biologii je vyjádřena řadou prací, jež postupně připravovaly půdu pro vznik etapy třetí (například práce M. Hartmanna, R. Ehrenberga, L. von Bertalanffyho, E.Bauera aj.). V tomto období se také objevuje termín 'teoretická biologie', který vyjadřuje tendenci k syntéze různých biologických teorií a disciplin té doby.

Koncem šedesátých let našeho století se ve vývoji biologie začala prosazovat zásadní tendence třetí etapy vědecké syntézy, která je provázena dalším intenzivním úsilím o řešení problematiky teoretické biologie. Souvisí se zmíněnou revolucí v současné biologii, k níž došlo v důsledku úspěšné aplikace metod a principů jiných věd při analýze biologických systémů.“¹ Zde je ovšem (i jako reakce na poslední z citovaných charakteristik) vhodné upozornit i na další významný trend v tomto teoretickém vývoji. Je jím (a to zhruba již od dvacátých let tohoto století) vznik tzv. hraničních vědních oborů (např.biofyziky). Tento trend je důležitý jak z hlediska metodologického rozvoje, tak i (v obecné rovině) oním implicitně obsaženým upozor-

něním na relativnost rozdělování přírody na živou a neživou. Současně jde i o velmi významný krok v multidisciplinární syntéze vědeckého obrazu světa.

Onen další stupeň vývoje environmentální racionality, rodící se snad v podobě nového paradigmatu v naší současnosti, je zasažen především obavou - strachem o budoucnost. Proto obsahuje nejen pokusy o reflexivní výpověď o tom, jaký je svět, ale také hledá (a nabízí) alternativy odpovědí na filosofické a současně i veskrze praktické tázání, co si máme se světem počít my lidé, zodpovědní neoddiskutovatelně za jeho dnešní stav. Proto v této současné environmentální racionalitě nalézá novou, modifikovanou podobu jak filosofie (hledající i nové zformování svých vlastních základů - tázání jdoucí až k ontologickým kořenům), tak i axiologie a etika.

Zdá se, že soudobá situace v rámci etiky nám dovoluje přitakat názoru D.Lužného,² upozorňujícímu na skutečnost, že právě environmentální etika je v posledních dvou či třech desetiletích nejbouřlivěji se rozvíjející součástí etického diskursu: „V těchto letech se narůstající percepce krize životního prostředí začala stále více odrážet v pracech různých filosofů. Následně pak vznikají speciální časopisy - *Environmental Ethics*, *Ecophilosophy*, *The Deep Ecologist*, *Between the Species*, *Ethics and Animals*, ale mnoho příspěvků z této oblasti je publikováno v jiných časopisech (*Ethics*, *Inquiry*, *Philosophy*). Vycházejí knihy a texty, které se zabývají těmito problémy z různých hledisek (v roce 1981 jich bylo více jak 3 000). Organizují se speciální konference - např. *The Rights of Nonhuman Nature* (1974), *The Humanities and Ecological Consciousnes* (1980), *Environmental Ethics and the Solar System* (1985). V dnešní době je k problematice etiky prostředí pořádáno mnoho konferencí ročně a vydáváno nepřehledné množství knih a článků.“³ To samozřejmě přináší (i z hlediska potřeb naší analýzy) určité potíže Chybějící časový odstup znesnadňuje především úsilí o shrnující výběr a nutně vede k redukci, transverzálně postihující takovéto pokusy (z nichž však budeme i my v následujícím textu vycházet). Dalším problémem je také otázka rozdílu mezi filosofickou a etickou reflexí problematiky (a

¹ F. Čížek, *Filozofie a biologická teorie*, Praha 1981, s. 32.

² D. Lužný, *Etika životního prostředí*. In: R. Brázda a kol., *Vybrané problémy soudobé etiky*, Brno 1993, s.76.

³ D.Lužný, c.d., s.79-80.

to jak ve východiscích, tak v celkovém přístupu a ovšem i v závěrech). Předěšleme ještě, že právě pro potřebu určité schematizace následujícího výkladu nedodržíme zcela chronologii,¹ ale nejprve se pokusíme o výpověď, týkající se hledání kořenů krizového stavu světa (a tedy nepojímajících krizi axiomaticky).

b) Kritická retrospektiva

Jak jsme již uvedli, netrvá rozmach diskuse o problémech etické reflexe lidského vztahu k přírodě vpodstatě o mnoho déle než dvě desetiletí. Zformulováním otázky potřebnosti takovéto reflexe² však tento diskurs nezačíná. Za skutečné východisko lze považovat pokusy o určení zdrojů a kořenů narůstající krize. V obecné podobě je lze shrnout i takto: „Dosavadní proces konstituování etiky životního prostředí je charakteristický tím, že jak postavení problému (*Problemstellung*), tak jeho artikulace či rozvrh (*Problemanlage*) bytostně souvisí s odkazem na pokrok ve vědách a vědění.“³ Evropský typ racionality (reprezentovaný zejména vědou - a to v přírodovědném smyslu) je ve svých historických peripetiích (Descartes, osvícenství atd.) podrobován kritickému zkoumání u řady autorů⁴ - a to mj. i jako jeden z klíčových zdrojů tzv. panského vztahu k přírodě.

Hledání civilizačních (tedy i mimoteoretických, na „vědotechnice“ však založených) zdrojů krize se stalo i východiskem pro úvahy o příčinách odcizení mezi člověkem a přírodou. Zde (v kontextu ještě „rousseauovském“) je pozoruhodnou postavou minulého století H.D. Thoreau.⁵ V současnosti nalezneme také řadu pokusů o

¹ Konkrétně to znamená, že Leopoldovu Etiku Země (spadající svým vznikem do třicátých let) v našem výkladu uvedeme až v rámci příslušného tematického kontextu.

² Viz R. Routley, Is There a Need for a new, an Environmental Ethics? In: Proceedings of the Fifteenth World Congress of Philosophy (vol.1), Sofia 1973, s.205-210.

³ S. Hubík, Aporie etiky životního prostředí. Filosofický časopis 1991/č.6, s.957.

⁴ Uveďme zde např. práci E. Troeltsche Z dějin evropského ducha (Praha 1937), upozorňující mj. (s.154) na vazbu mezi racionalismem a individualismem, dále hledání antických kořenů panského vztahu k přírodě a kritiku osvícenství (M.Horkheimer, M. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1969), reflexi vztahu mezi racionalitou a emocionalitou v evropském kulturním vývoji (E. Mistrík, Aesthetic and Civic . Cultural Dimension of Civic Education, Bratislava 1996). Z naší literatury nabízí pozoruhodný přehled této problematiky monografie J. Cetl, S. Hubík, J. Šmajš, Příroda a kultura, Praha 1990 aj.

⁵ Blíže viz např. J.Šlosiar, Človek v prirodzenom a odcudzenom svete očami Thoreaua a Nietzscheho. Filozofia 1994/č.2, s.128-134 nebo J.D. Underwood, Groping Our Way Toward an Environmental Ethic. In: D.Snow (ed.), Voices from the Environmental Movement (Perspectives for a New Era) Washington, D.C., Covelo, California 1991, s.52-70.

rozšíření Marxovy koncepce odcizení na přírodní bytí (viz např. články v časopisu *Environmental Ethic*¹).

Nicméně - hledáme-li východiska etického diskursu o otázkách vztahu člověka a přírody v oné kritické retrospektivě dosavadního civilizačního vývoje, pak jedno z klíčových míst oprávněně zaujímá text L. Whitea, J.r. Historické kořeny naší ekologické krize² z roku 1967. Autor zcela jednoznačně spatřuje tyto kořeny v samém jádru euroamerické kultury - v judaisticko-křesťanské tradici. Ta měla svým teleologickým pojetím člověka a přírody dát základ arogantnímu vztahu civilizace k ostatnímu světu. Starozákonní příběh stvoření podle Whitea zakládá odůvodnění lidského ovládnutí přírody na boží vůli (autor vychází zejména z popisu šestého dne stvoření -viz Genesis 1: 26-28).

Uvedeným způsobem založenou argumentaci lze shrnout do následující podoby:
Bůh, jako něco svatého, transcenduje přírodu.

Příroda je v židovsko-křesťanské tradici profánní artefakt božského tvůrce. Podstatou přírodního světa je hmota, tedy nějaký nečinný materiál, který teprve Bůh určitým způsobem uspořádal.

Člověk je stvořen Bohem duchovní cestou a je takto svou podstatou oddělen od zbytku přírody.

Člověku je od Boha dáno, aby vládl nad přírodou.

Bůh nařídil člověku podmanit si přírodu a množit se.

Celá metafyzická struktura judaisticko-křesťanského pohledu na svět je hierarchická: Bůh je nad člověkem a člověk je nad přírodou. To má za následek jasné morální a mocenské konsekvence.

Představa Boha je v člověku základem podstatných lidských hodnot. Všechny ne-lidské přírodní entity jsou morálně zbaveny svých práv a mají pouze instrumentální hodnotu.

Tyto prvky byly v pozdně judaisticko-křesťanské tradici spojeny v aristotelovsko-tomistické teologii, podle níž je účelem přírody racionální život a

¹ Např. Ch. Tolman, Karl Marx, Alienation and the Mastery of Nature. *Environmental Ethic* 1981/č.3, s.63-74.

² L. White, J.r., The historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 1967/vol.155, s. 1203-1207.

proto všechny zbytek přírody existuje pouze jako prostředek, jako jistý podpěrný systém pro racionálního člověka.“¹

Je pochopitelné, že tento způsob výkladu náboženských kořenů euroamerické civilizace a jejího vztahu k přírodě vyvolal řadu diskusí,² v nichž lze spatřovat i zrod počáteční etapy environmentální etiky.

c) Sebereflexe

Konstituování environmentální etiky je i procesem sebereflexe tohoto oboru - hodnocením jeho pozic a možností.

Snad nejširší vyjádření k tomuto tématu nabídl ve svých pracích americký historik etiky prostředí R.F. Nash.³ Environmentální etika je podle tohoto autora dalším článkem vývoje etického myšlení. Celek dějin tohoto myšlení je charakterizovatelný rozšiřováním „oboru působnosti“ etiky⁴ na další a další sféry bytí - tedy až po dnešní úvahy o právech přírody.⁵ Tento posun předpokládá překonání „lidského šovinismu“ jakožto formy speciesismu.⁶ Nash současně upozorňuje, že všechny dosavadní historické stupně vývoje etiky (rozuměj - tedy i rozšiřování práv na další jsoucna, reálně historicky na další sociální skupiny - viz např. zrušení otroctví) s sebou přinášely sociální konflikty a střety. Ostatně nejinak je tomu i dnes, kdy ekologičtí aktivisté vstupují velmi často do konfliktu se stávajícím právním řádem⁷ a jsou považováni za extrémisty.⁸

¹ D. Lužný, Etika životního prostředí. In: R. Brázda a kol., Vybrané problémy soudobé etiky, Brno 1993, s.82-83.

² Podrobný přehled argumentů kritiků i obhájců judaismu a křesťanství (včetně upozornění na rozdíl mezi panováním a správcovstvím) přináší H. Librová, Pestří a zelení (Kapitoly o dobrovolné skromnosti), Brno 1994, s. 26-37.

³ Viz např. R.F. Nash, Rounding Out the American Revolution: Ethical Extension and the New Environmentalism. In: M. Tobias (ed.), Deep Ecology, San Diego 1984 a zejména Nashova práce The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics, Madison 1989.

⁴ Podobně viz E. Kohák, Post scriptum psové, Praha 1996, s.21-24.

⁵ Ponechme nyní stranou značnou problematičnost spojení „práva přírody“ (resp. „práva zvířat“) - pojem „právo“ totiž reflektuje lidská hodnocení skutečnosti a takovéto rozšiřování významu tedy postrádá legitimitu.

⁶ Speciesismem rozumíme přílišné a neoprávněné zdůrazňování hodnoty a významu jednoho biologického druhu (nejčastěji v kontextu antropocentrismu).

⁷ Viz např. Svědectví Grahama Innese. In: J. Seed a kol., Myslet jako hora. Shromáždění všech bytosť. Prešov 1993, s.97-101.

⁸ Na druhou stránku tohoto problému - odpuzující autostylizaci do podoby primitiva - upozorňuje H.Librová (c.d., s. 167-174). Dalším, neméně významným problémem je otázka poměru mezi cíli a prostředky - ospravedlnění násilí a teroristických praktik pro prosazení „ekologických“ cílů (v této spojitosti se užívá i pojmu „ekofašismus“).

Pro naši další analýzu využijme i následující zpřesňující pohled, který nabízí S. Hubík: „Postupně vznikly tři skupiny názorů týkajících se možnosti etiky prostředí. *První* a nejradikálnější skupina tvrdí, že globální ekologické ohrožení vyžaduje konstituování zásadně nové etiky, která nebude seskupena kolem ideje a hodnoty člověka, ale kolem ideje a hodnoty přírody 'o sobě.' *Druhá* skupina rovněž požaduje novou etiku, ne však soustředěnou kolem hodnoty přírody, jež by byla chápána jako hodnota přírody 'o sobě.' *Třetí* skupina teoretiků nevyslovuje požadavek kvalitativně nové etiky a prosazuje názor, podle něhož je třeba stávající etické systémy jen doplnit o 'ekologický rozměr' mravního myšlení a jednání.“¹ Jako příklad posledního z uvedených názorových okruhů lze uvést text J. Passmore *Man's Responsibility for Nature*.² Již rok jeho vydání - 1974 - napovídá, že jde o reakci na Routleyovo tázání po potřebě nové - environmentální - etiky. Passmore ovšem kriticky spojuje ony požadavky revolucionizace v této oblasti (hledání nové metafyziky a nového náboženství³) s nepochopením role filosofie. Ta se podle něj neúčastní přímo řešení problémů, ale přispívá zejména svým kritickým pohledem.⁴ A tradiční etika je plně odpovídající i v našem světě - pokud ovšem bude dodržována obecná zásada neublížovat bližním (což jsou ovšem pouze lidé⁵) a pokud budou hlavním kritériem existenciální lidské zájmy.⁶

J. Passmore později přehodnotil svoje původní stanovisko k otázce potřeby filosofické inovace. V dalším ze svých textů⁷ přitakává vypracování „nové metafyziky“, která by byla přehodnocením dosud převažující redukce ve filosofickém pohledu na svět přírody.⁸ Etická inovace však podle něj potřebná není. Standartní etické zásady postačují k tomu, aby zabránily znehodnocení obyvatelnosti Země.⁹

Druhé z výše uvedených stanovisek by mohlo být reprezentováno názory E.C. Hargrova, který požaduje nové promyšlení etiky v dnešních kontextech problémů životního prostředí. Etika je podle tohoto autora dokonce v rozporu se západní filoso-

¹ S. Hubík, K otázce východisek etiky životního prostředí. Filosofický časopis 1989/č.5, s.677-678.

² J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. Duckworth, London 1974.

³ Tamtéž, s.3.

⁴ Tamtéž, s.173.

⁵ Pojem „právo“ nelze užít na přírodní jevy - c.d., s.116.

⁶ Tamtéž, s.167.

⁷ Viz J. Passmore, *Attitudes to Nature*. In: R.S. Peters (ed.), *Nature and Conduct*. Royal Institute of Philosophy Lectures, vol. Eight/ 1973-74, Macmillan, London 1975.

⁸ Tamtéž, s.260.

⁹ Tamtéž, s.262.

fickou tradicí (zejm. kartesianismem),¹ ale může se stát pro filosofii novou výzvou a příležitostí pro přehodnocení reflexe světa přírody.² Přesto však Hargrove není radikální ve svém požadavku nového promyšlení etických koncepcí - nevystupuje z rámce etiky jako lidské záležitosti. Ono promyšlení etiky mu není ani tak podnětem k praktickým změnám jako především podstatným impulsem teoretického růstu (proměna filosofického obrazu světa jako vytváření teoretických základů ekologického myšlení³).

Konečně ona varianta, kterou S.Hubík ve výše uvedeném výčtu zařadil jako prvou, je interpretovatelná jako více či méně vážně myšlený pokus o rozchod s dosud dominantní lidskou perspektivou. Chceme-li nabídnout alespoň trochu ucelenou výpověď o environmentální etice jako o součásti environmentální racionality, dostáváme se nyní k potřebě obrácení pozornosti právě k těmto otázkám. Půjde nám tedy o problém možností, mezí a kritiky antropocentrismu. Tím se sice dostáváme již na pomezí etiky a filosofie, současně nám však tento úhel pohledu dovolí posun od kusého přehledu názorů jednotlivých autorů či proudů⁴ směrem ke shrnujícímu zhodnocení. Dodejme na tomto místě jen několik nezbytných upozornění v podobě stručného, neúplného a tezovitého výčtu.

Především do kontextu témat environmentální etiky musíme zařadit i Jonasovu koncepci odpovědnosti.⁵ Výchozí tezí je potřeba nastolit lidskou zodpovědnost za něco, co se ještě nestalo, za něco, co ještě neexistuje - za budoucnost. Nový kategorický imperativ, který Jonas nabízí, je zaměřen k možnosti budoucího lidského života na Zemi. B.Seve ve své kritické reinterpetaci Jonasovy koncepce⁶ uvádí následující znění: „Jednej tak, aby tvé skutky byly slučitelné s trvalou přítomností skutečného lidského života na Zemi! Jednej tak, aby důsledky tvé činnosti nepůsobily ničivě na budoucí možnost takového života!“ Celek tohoto pokusu o nové pojetí lidské odpovědnosti můžeme vystihnout zhruba takto:

¹ E.C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*. Prentice Hall, Englewood Cliffs 1989, s.44-45.

² Tamtéž, s.45.

³ Tamtéž, s.44.

⁴ Zde se můžeme odvolat na další prameny, jakými jsou již citované texty Lužného, Hubíka, Cetla aj.

⁵ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung (Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation)* Frankfurt a.M., Suhrkamp 1978.

⁶ Viz B.Seve, *Etika odpovědnosti*. Listy 1991/č.5, s.32.

Zlo je kolektivní a anonymní (technologický rozvoj nemá subjekt - technika „zdivočela“ a je třeba ji znovu „ochočit“)¹

Kolektivní tedy musí být i subjekt zlu čelící (společnost a její politická reprezentace)

Přesto jsou subjektem nové odpovědnosti i jednotlivci (např. vlastníci technologií), ale vedle nich a spolu s nimi to jsou současně i velké sociální celky, podílející se na účincích - nejdůležitější sférou působnosti této nové odpovědnosti je politika jako způsob řízení obecních záležitostí

Časovou dimenzí nové odpovědnosti je budoucnost pojímaná jako závazek

Předmětem je budoucí lidstvo a tedy i nutné podmínky jeho existence - funkční biosféra (nemáme právo ohrozit budoucí generace pro momentální prospěch)

Důležitým momentem realizace je probouzení strachu jako předjímání potenciální hrozby

I z tohoto důvodu je významným aspektem rozvoj informovanosti a vzdělání členů společnosti (místo, role a étos vědců).

Z uvedeného výčtu je zřejmé, že Jonasova argumentace není odmítnutím antropocentrického stanoviska. Opačnou tendenci nalezneme ve velmi výrazném proudu dnešní doby - v tzv. hlubinné ekologii (deep ecology). Její reprezentant A. Naess směřuje k filosofickým závěrům (tzv. ekosofie), opírajícím se i o požadavek změny utilitaristického a individualistického pojetí morálky. Jde mu o uznání vnitřní hodnoty přírody a také o nahrazení klasického antropocentrismu holisticky pojatou novou kvalitou „Self - realisation“. D. Lužný¹ uvádí: „Označení *deep ecology* poprvé použil na počátku 70. let norský vědec **Arne Naess** k odlišení dvou základních přístupů k řešení ekologického problému. Rozdíly mezi těmito protipóly jsou zásadní. Jednu formu ekologie označuje Naess jako „shallow“, tedy povrchní, mělkou a tento přístup je typický pro většinu ekologů, ochranářů, ale také řadových občanů, kteří si uvědomují rozsah současného ekologického problému ... pro povrchní, mělkou (shallow) ekologii je typický boj proti znečišťování, ničení zdrojů a péče o zdraví člověka.“ Self - realisation je procesem stále se rozšiřujícího Já - naše Já je to, s čím se identifikujeme. Jde tedy o rozšíření této sebeidentifikace na celé živé společenství - o překonání odcizení od světa přírody a ztotožnění vlastních zájmů se zájmy živoucího cel-

¹ Tamtéž, s.31.

ku: „Deep ecology se snaží rozšířit úzké antropocentrické vidění a hodnocení světa a umožnit širší perspektivu *celku*. Přichází s pojetím, ve kterém jsou všechny formy života, všechna živá jsoucna, viděna jako sobě rovná ... lidský svět je jen jeden z možných světů.“² Jak je vidět, Naessovo pojetí ekosofie není prostým zavržením antropocentrismu či jeho nahrazením biocentrismem. Je to zřejmé i z tohoto rozpracování zásad praktické činnosti hlubinně ekologického hnutí:

„1) Rozkvět lidského a ne-lidského života na Zemi má vnitřní hodnotu. Hodnota ne-lidských životních forem nezávisí na užitečnosti, kterou mohou mít pro lidský účel.

2) Bohatost a různorodost životních forem jsou hodnoty samy o sobě a přispívají k rozkvětu lidského a ne-lidského života na Zemi.

3) Lidé nemají právo redukovat tuto bohatost a různorodost kromě uspokojování životních potřeb.

4) Současné zasahování lidí do ne-lidského světa je nadměrné a tato situace se prudce zhoršuje.

5) Rozkvět lidského života a kultur je slučitelný s podstatným snižováním lidské populace. Rozkvět ne-lidského života si vyžaduje takového snižování.

6) Významná změna životních podmínek k lepšímu si vyžaduje změnu politiky. Ta působí na základní ekonomické, technologické a ideologické struktury.

7) Ideologická změna spočívá především v oceňování kvality života než na lpění na vysoké životní úrovni.

8) Ti, kteří schvalují předcházející body mají závazek přímo nebo nepřímo spoluúčastnit se na pokusech uskutečnit nezbytné změny.“³

Jak je z uvedených pasáží zřejmé, Naessova ekosofie usiluje i o praktické realizační návrhy, byť se jejich formulace pohybuje ještě ve velmi obecné rovině. Podstatně konkrétněji k oblastem etických aplikací směřuje tzv. ekoanarchismus, k jehož významným soudobým představitelům můžeme přiřadit M. Bookchina⁴ a J.P. Clar-

¹ Viz Etika životního prostředí. In: R. Brázda a kol., Vybrané problémy soudobé etiky, Brno 1993, s. 83 an.

² Tamtéž, s.91-92.

³ D.Lužný, Etika životního prostředí. In:R.Brázda a kol., Vybrané problémy soudobé etiky, Brno 1993, s.93-94.

⁴ Viz např. M. Bookchin, The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy. Palo Alto 1982 nebo Remaking Society. Boston, South End Press 1990 či známější text The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism. Montreal (2.rev. 1995).

ka.¹ Za zdroj soudobých problémů životního prostředí tento směr považuje industriální civilizaci a její hierarchickou mocenskou strukturu. Jako nejčastěji navrhované řešení je tu nabízena varianta malých hospodářsky autonomních komunit, které podstatně zmenšují tlak na prostředí a jeho zdroje a představují celek jiného, skromného životního stylu, který je nedestruktivní.

Také eko-feminismus² se zabývá praktickými otázkami etických aplikací: „Eko-feministické hnutí je vnitřně silně diferencováno, avšak podle jedné z jeho představitelk **Karen J. Warrenové** vycházejí jednotlivé proudy tohoto hnutí z několika společných základních tezí: a) existuje důležitá příbuznost mezi útiskem žen a útiskem přírody (plyne z dominance tzv. maskulinního typu kultury, odcizeného přírodním kontextům, pragmatického a necitlivého vůči alternativám - *pozn.P.J.*), b) porozumění této příbuznosti je nezbytné k jakémukoliv adekvátnímu porozumění útisku žen a útisku přírody, c) feministní teorie a praxe musí zahrnovat ekologickou perspektivu, d) řešení ekologických problémů musí zahrnovat feministní perspektivu.“³ Základem eko-feministického programu má být proto snaha o odstranění všech forem útisku (včetně útisku přírody). Důležité je tu i upozornění na interkulturní dimenzi - zdůraznění nutnosti zohlednit zájmy žen tzv. třetího světa.

d) Problém antropocentrismu

Pohlédneme-li na peripetie vztahu mezi člověkem (lidstvem) a přírodou prizmatem evoluce lidského rodu, pak můžeme zjistit, že významným faktorem formování lidskosti bylo vymanění se ze světa přírody. Takto lze interpretovat vznik specificky lidské - ofenzivní podoby adaptací, spočívající v měnění parametrů prostředí pro lidské účely. I vznik kultury a civilizace jako relativně protipřírodních jevů je touto specificky lidskou adaptační strategií determinován.

Souhrnně a poněkud metaforicky nepřesně lze tedy říci, že vyvázání ze světa přírody je tím, co dělá člověka člověkem. Je ale i prvotním zdrojem všech oněch konfliktů, které v současnosti ústí v globální krizi prostředí. Současně se zdá být zřejmé, že tato konfliktní podoba vztahu je i oním limitujícím faktorem, jímž je vhodné po-

¹ J.P. Clark, Sociální ekologie: filosofie dialektického naturalismu. Etika 1992/č.4, s.3-9.

² Podrobněji viz např. H. Librová, Pestří a zelení (Kapitoly o dobrovolné skromnosti), Brno 1994, s.81-88.

³ Viz D.Lužný, c.d., s.101.

měřovat a korigovat některé příliš zjednodušující a naivní představy o reálných možnostech řešení a vyřešení souboru tzv. ekologických problémů.

Relativní protipřírodnost byla zřejmě pro lidstvo jistým výchozím bodem. Nechceme-li na lidství jako hodnotu rezignovat, nelze tuto skutečnost pomíjet ani odmítat. Současně tato apriorní protipřírodnost tvoří i rámec úvah o zásadní chybnosti paradigmatu moderní civilizace - tedy v podstatě toho, co bývá nazýváno antropocentrismem (někdy doplněným o přívlastek „arogantní“).

Tyto kritiky a volání po více či méně radikální hodnotové změně v podobě návratu k původní (tzv. „přírodní“) „nevinnosti“ nejsou již inspirovány jen „rousseauovským“ sentimentem a nostalgickou idealizací minulosti. Dnes je důležitější zkušenost hlubokého prožití bezvýhodnosti vnucované kvazi-hodnoty konzumu. Pochoopení toho, že tento životní styl fakticky vede zpět k animálnosti (bezprostředně i zprostředkovaně - viz chudoba rozvojových zemí).

Tyto prožitky a úvahy ovšem mohou vést i ke hledání axiologické alternativy, zvažující možnost jiné než antropické hodnotové mety. Tradičně takto fungují různá náboženství, jistou variantu (ne vždy sekularizovanou) pak představují systémy, nazývané bio či šířeji naturocentrismem (někdy i kosmocentrismem - což je ovšem pojem poněkud podivný).

Nejprve bude ovšem vhodné upozornit, že tak zvaný antropocentrismus není „vynálezem“ současnosti, ale zřejmě zcela přirozeně charakterizuje lidství a tedy i kulturu a civilizaci vůbec: „Nejstarší a nejstravitelnější idea byla, že Země je člověčí osobní vlastnictví, že je jakousi kombinací zahrady, zoo, bankovního trezoru a energetického zdroje, to vše k naší ctěné dispozici, abychom to konzumovali, zdobili nebo cupovali na kousky podle libosti. Panství nad přírodou, tajemstvími a vším vůbec bylo morální povinností a sociálním závazkem.“¹

Různé epochy a různá místa pochopitelně reflektují a vyjadřují tuto pozici v proměnlivých podobách, určovaných víceméně také poměrem mezi emocionalitou a racionalitou. Dokonce i snad nejčastěji obviňované osvícenství tuto perspektivu neobjevuje, ale pouze se pokouší o její racionalizované naplnění. To má být i skutečným nastolením pokroku, humanity a tedy i dobra.² Ani starší hierarchické ontolo-

¹ L. Thomas, Buňka, medúza a já. Praha 1981, s.82-83.

² Viz I. Kant, Odpověď na otázku: Co je osvícenství? Filosofický časopis 1993/č.3, s.381-387.

gické koncepce (viz tomismus), někdy užívané jako argumentační protipól osvícenství, tuto antropocentrickou perspektivu nezpochybují.

Z onoho antropocentricky budovaného typu racionality ovšem vychází i ono rozvinutí civilizace do podoby, spjaté s průmyslovým růstem (a s Malthusovým pesimismem), s důrazem na masovost (výroby i spotřeby), v níž se ztrácí lidská identita. Romantická antiteze praktičnosti vzniká i z těchto zdrojů - jako výraz procítění vzrůstající cizosti člověka a světa. Zdůraznění protikladnosti krásy a užitečnosti pak může vyústit v chápání přírody jako autonomní hodnoty (od ideálu estetického k hodnotě „o sobě“). Odtud také pramení kritické výpady na adresu vědy a techniky - pro jejich odpovědnost za navození krizové podoby vztahu civilizace a přírody. A také odtud pramení ony více či méně radikálně formulované požadavky hodnotové změny - rozchodu s „panským vztahem“ k přírodě, s arogantním antropocentrismem.

Tyto kritické požadavky rozchodu jsou však často provázeny jistým redukcionismem. Můžeme jej spatřovat jak ve hledání a nacházení „viníků“ krizového stavu,¹ tak i v jednoduchosti navrhovaných řešení (stačí opustit kritizované pozice či ideály). Je-li tedy dnes podle určitého typu uvažování považován za hlavního viníka našich problémů antropocentrismus, řešení je (zdánlivě) nasnadě - rozchod s tímto paradigmatem. Potíž je ovšem v tom, že právě antropocentrismus je i zdrojem pocitu i vědecké existenciálního ohrožení - obav o budoucnost lidstva. Je tedy jedním z důvodů vědění o problému, což je samozřejmě i prvním předpokladem jeho řešení.

Jestliže jsme nyní otevřeli otázku možnosti odmítnutí antropocentrismu, bude vhodné upozornit i na některé další souvislosti.

Jako podstatnou námitku vůči této možnosti zde především uveďme, že zřejmě ani nejradikálněji anti-antropocentricky stylizovaná rétorika modus antropocentrismu v pravém smyslu nepřekračuje. Pro určitou ilustraci se zde můžeme odvolat i na autora vpravdě klasického - A. Leopolda. Ten svojí formulací zásad „etiky Země“² nejen o několik desetiletí předešel dnešní diskurs, ale - snad jako dosud jediný - vytvořil pozitivní a konzistentní etickou teorii. S. Hubík o ní píše: „Kritická distance od tradičních etických teorií, holistický přístup, duch hlubinné antropologie a ne-

¹ Vina může být spatřována např. v určitých historických epochách (viz osvícenství atd.).

² Viz A. Leopold, *The Conservation Ethics*. *Journal of Forestry*, 1933 s.635 an. a zejména *The Land Ethics*. In: *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, N.York 1949, s.201-226 (česky *Etika Země*. *Filosofický časopis* 1991/č.6, s.1011-1026).

antropocentrická hodnotová báze - to všechno je přítomno zatím snad v jediném případě etiky prostředí, v 'etice země' amerického teoretika Aldo Leopolda.¹

A přece v Leopoldových textech nalezneme i tyto formulace: „Etika Země samozřejmě nemůže zabránit změnám, obhospodařování a využívání těchto 'zdrojů', ale potvrzuje jejich právo na další existenci a alespoň místy na pokračování existence v původním stavu.“² „Kdo ví, pro jaké účely můžeme jednoho dne použít jestřáby a kondory, vydry a medvědy grizzly?“³

Radikální rozchod s antropocentrismem - zdá se - neobsahuje ani Leopoldova formulace, nazývaná někdy novým kategorickým imperativem: „Zkoumejme každou otázku z hlediska toho, co je eticky a esteticky správné, stejně jako toho, co je ekonomicky výnosné. Určitá věc je správná, když směřuje k zachování integrity, stability a krásy biotického společenství. Směřuje-li jinam, je špatná.“⁴

Cílem předcházejících ukázek nebylo upozornění na aporie Leopoldovy etiky. Ta ostatně není aporetická, ale vzácně konzistentní - a přijatelná. Spíše nám šlo o ilustraci problematické legitimacy tzv. neantropocentrických koncepcí. Pokusme se o další takový příklad.

Slavná hypotéza - Gaia - J.Lovelocka⁵ může být interpretovatelná v holistickém smyslu (jako pokus o systémový pohled na vztah planety a bioty). Sám autor se však od holismu distancuje.⁶ Pohlédneme-li na tuto hypotézu blíže, pak musíme upozornit i na některé další problematické rysy. Prvním z nich může být i to, že přes proklamovanou originalnost pohledu nejde o ojedinělý pokus vykládat život na Zemi jako jediný celek. Sám autor upozorňuje, že v teoretické podobě má i tento výklad svoji poměrně dlouhou historii⁷ a současně připouští, že „... když jsem poprvé formuloval hypotézu Gaia, nevěděl jsem vůbec nic o myšlenkách svých předchůdců.“⁸ Snad proto se ani nepokouší o rozlišení mezi „Gaiou“ a „biosférou“ a jako fakticky jediná inovace mu postačuje vytvoření pojmenování nové disciplíny (tzv. geofyziologie) a velmi svérázná etapizace geologických dějin Země. Tímto přístupem se ovšem velmi

¹ S. Hubík, K otázce východisek etiky životního prostředí. Filosofický časopis 1989/č.5, s.685.

² A. Leopold, Etika Země. Filosofický časopis 1991/ č.6, s.1012.

³ Tamtéž, s.1022.

⁴ Tamtéž, s.1025.

⁵ J.Lovelock, The Ages of Gaia, Bantam Books, New York 1990 (česky Gaia živoucí planeta, Praha 1994).

⁶ Viz Gaia živoucí planeta, s.27.

⁷ Tamtéž, s. 24 an.

⁸ Tamtéž, s.25.

silně podobá jednomu ze svých předchůdců - R. Kirkpatrickovi, který vytvořil v jistých rysech obdobnou svéráznou hypotézu o tzv. numulosféře.¹ Ponecháme-li stranou i další nedůslednosti,² pak můžeme v podstatě přitakat hodnocení Z. Neubauera,³ který píše: „Teorie *Gaia* a *antropický princip* ... nejsou ovšem žádnými vědeckými hypotézami a tím méně vědeckými poznatky... Obě vize byly formulovány vědeckým jazykem a obě se opírají o solidní fakta a obecně přijímané skutečnosti. Z nich se také zdají vyplývat - takřka nevyhnutelně a s natolik nutkavou a do očí bijící přesvědčivostí, že jsou svými zastánci považovány za právoplatné vědecké teorie. A vskutku: jsou to ‘teorie’; nikoliv vědecké, nýbrž teorie v pradávnmém slova smyslu: řecké *theoria* (lat. *Contemplatio*) označovalo mysteriální zření posvátných her. Vyplývání těchto teorií z vědeckých poznatků proto není logické, nýbrž narativní-mýtické a jejich přesvědčivost není racionální, nýbrž archetypální, anamnestická... Vskutku: jak *Gaia* tak *antropický princip* jsou prostě mýty ve vědeckém převleku.“⁴ Lze tedy také říci, že „hypotézu *Gaia*“ lze chápat i jako mýtickou personifikaci přírody. Dodejme již jen, že i tato verze vnímání je dnes mnohdy aktuální⁵ (ostatně sám Lovelock se raději vyhýbá odpovědi, zda jde o metaforu či ne). Odtud se můžeme dobrat i k úvaze, že Lovelockova „*Gaia*“ může dobře vyhovovat mentální (a to poněkud infantilní) potřebě konkrétně představitelné věducí a konající bytosti, nahrazující v představách abstraktní celek - přírodu. To je ovšem poněkud nešťastně uskutečněný Leopoldův postulát etické a mravní konkrétnosti,⁶ který říká, že nelze jednat mravně vůči abstrakci. Současně si můžeme povšimnout, že Lovelock sám sebe prohlašuje za (samozvaného) mluvčího *Gaiy*.⁷ Celkově lze tedy říci, že i tento pokus o v podstatě organicistickou interpretaci světa je koneckonců vytvářen s ohledem na lidskou potřebu zmocnit se světa alespoň (minimálně) představivostí. A tu je pochopitelně personifikace (včetně lidského pojmenování jako dalšího způsobu potenciálně manipulativního vztahu⁸) postupem nejjednodušším.

¹ Podrobněji viz S.J.Gould, *Pandin palec*, Praha 1988, s.226 an.

² Viz např. zcela volně nakládání s dvojicí pojmů „hypotéza - teorie“, věcné chyby v datování (srov. c.d., s.6 a s.25) či přímé zesměšňování vědců (tamtéž, s.20-21).

³ Viz Z. Neubauer, *Přímluvce postmoderny*, Praha 1994, s.45 an.

⁴ Tamtéž, s.49-50.

⁵ Existuje mj. i animovaný seriál, v němž vystupuje *Gaia* jako bytost, užívající pro ochranu prostředí kouzla a magické postupy.

⁶ Blíže viz S. Hubík, *K otázce východisek etiky životního prostředí*. *Filosofický časopis* 1989/č.5, s.685.

⁷ Viz J. Lovelock, *Gaia živoucí planeta*, Praha 1994, s.14.

⁸ Tamtéž, s.19.

Uvedený (podotkněme, že značně psychologizující) postřeh nám ovšem umožňuje vyvodit i závěr, že i zastánci tzv. hlubinné ekologie potřebují pro své pojetí světa onen jimi samými tak často kritizovaný rozštěp - subjekt-objektovou perspektivu. Pouze s tím rozdílem, že roli subjektu přejímá ne-lidská bytost. Je tedy zřejmé, že (právě pro hlubinnou ekologii charakteristické) odmítání tradiční subjekt-objektové perspektivy jako dualizující, odcizující pozice (kritizované „karteziánství“) je jen problematicky dodržovanou rétorickou figurou. Že jde o odmítnutí pouze verbální.

Není však ona nabízená jiná perspektiva vlastně jen zrcadlovým odrazem toho, co je odmítáno? Nestáváme se oním objektem pro „Gaiu“ my - lidé a naše civilizace? Není tu onen subjekt-objektový vztah místo negace (v duchu inzerované hodnotové změny, odmítnutí antropocentrismu atd.) pouze převrácen?

K uvedeným problematizujícím otázkám nyní připojme ještě jednu zásadnější. Je-li koneckonců i toto (údajně alternativní) vidění světa lidskou mentální konstrukcí, je potom možné považovat za legitimní a pravdivý požadavek programového opuštění lidského úhlu vidění a hodnocení (ve smyslu nahrazení antropocentrismu bio či naturocentrismem)? Zdá se, že více než cokoli jiného zde jde spíše o názory v pravém slova smyslu zideologizované do sice často kompaktní, o to problematičtější a spekulativnější podoby ne-lidské „FILOSOFIE“.

Jak však může být takováto „filosofie“ (a tedy i axiologie atd.) závazná pro člověka jinak než prostřednictvím hrozby sankcemi (typu „příroda, které už došla trpělivost“)?

Je tedy neantropocentrická filosofie vůbec možná, legitimní a pravdivá_ Nebo se spíše podobá iluzi o posledním kroku v dovršení sebeuvědomění „Absolutní ideje“?

Má tato neantropocentrická (a tedy na lidské problémy rezignující) filosofie smysl? Nebo snad filosofie *není* vždy pokusem o vyjádření vztahu a vzájemnosti mezi člověkem a světem? Nehledě na další nedůslednost uvedeného myšlení, které svoji kvazi-objektivistickou pozici mnohdy opouští ve své idealizaci prostého „přírodního“ života.

Pohlédněme krátce i na samu podobu oné nabízené náhrady antropocentrismu - na vyjadřovací formy. Již zde nalezneme řadu kontradikcí (ovšem zcela pravidelně zakomponovávaných do pokusů o biocentrickou filosofii). Na problematičnost spojení „práva přírody, zvířat“ jsme zde již upozorňovali. Zobecněně lze takovéto formulace vnímat jako antropický posun významů přirozeného bytí k lidským výkla-

dům. Tento posun může dospět až k chápání celku přírody i jejích částí v podobě *kýče*, v němž se vyžívá i realizuje sentimentalita a iracionálnost.¹

Pro tuto paradoxně povrchní podobu „hlubinné ekologie“ charakteristické „vcitování“ do přírody je ve své první fázi iluzí, v níž představy nahrazují skutečnost, aby pak - ve fázi druhé - tato představa (již zcela antropocentricky) byla skutečnosti vnucována. Příkladem nám může být skrytá a zřejmě neuvědomovaná arogance „rozhovorů filosofů se stromy“;² vycházející z jistoty, že příroda nemůže protestovat proti svévolné nominaci „mluvčích.“ Tento skrytý antropocentrismus nepřirovnává člověka k ostatnímu bytí (jak předstírá), ale přírodní bytí pateticky povyšuje na lidskou (opět pozemsky nejvyšší) hladinu uznané hierarchie bytí. Výmluvným příkladem může být i přirovnání „zvíře je človíček v kožíšku.“³

¹ O tomto obrazu „jako- přírody“ výmluvně vypovídá např. text J.Macyové a P.Flemingové Rady k dílně Shromáždění všech bytostí. In: J. Seed a kol., Myslet jako hora. Shromáždění všech bytostí, Prešov 1993, s.103-120.

² E. Kohák, Hovory se stromem. Filosofický časopis 1991/č.6, s.903-913.

³ Viz např. E. Kohák, Post scriptum: psové. Praha 1996, s.18. Současně však musíme upozornit, že tentýž autor se ve svých Hovorech se stromem o takovéto formulaci vyjadřuje jako o antropocentrické metafoře (s.912). Texty v uvedeném sborníku Myslet jako hora ovšem napovídají, že někteří autoři tento způsob vyjadřování za metaforický nepovažují, ale zcela vážně doporučují rituály, v nichž se člověk v představách ztotožňuje s přírodním (i abiotickým) bytím. Tím má být znovu nalezena ztracená jednota se světem přírody - viz např. tzv. evoluční rozvzpomínání (s.49 an.).

Racionalita a ohrožená kultura

Na základě předcházejících příkladů diskursu o otázce antropocentrismu můžeme dospět i k jistému zobecňujícímu shrnutí. Zdá se, že jakákoliv možnost kritiky lidské praxe vedoucí k ekologické krizi je limitována otázkou, zda je v realizovatelné podobě představitelná i *jiná* praxe. Nebo-li nakolik je každá forma či podoba lidské praxe vždy podřízena jistému modu, plynoucímu právě z faktu, že jde o praxi lidskou.

I z této obecné polohy výpovědi se zdá být ona kritika¹ návrhů, jejichž společným rysem je neantropocentrická hodnotová báze, natolik klíčová, že bude zřejmě vhodné se u tohoto tématu ještě pozdržet. I pro úvahy o místě a roli teoretického myšlení v komplexu tzv. ekologické problematiky budeme toto východisko potřebovat.

a) Hodnotová změna a transformace kultury

Úskalí neantropocentrických konstrukcí, sahajících od axiologie po etiku, jsou v podstatě dvě. V kritickém hodnocení je Z. Androvičová vyjadřuje takto: „Prvním nebezpečím, číhajícím na stoupence objektivních hodnot přírody je nebezpečí antropomorfismu, kdy se pojem hodnoty, nezbavený svých významových vazeb na antropologickou realitu (na lidský subjekt, jeho preference, zájmy, potřeby, cíle) přenáší na mimolidská přírodní bytí a systémy. Potom se přírodním entitám začínají připisovat takové vlastnosti jako svoboda, zájem, práva a pod. Například M. Serres ve Francii volá po doplnění *Deklarace lidských práv* (společenské smlouvy) deklarací práv přírody (přírodní smlouvou). Kdo ji však jménem přírody podepíše? Právo založené na reciprocitě vyžaduje uznat přírodu za osobu...“² Autorka dále uvádí: „Druhým nebezpečím axiologického objektivismu je jeho pokus o objektivní vědecké ‘založení’ etiky. Nárok vyvodit z objektivně daného (z empiricky založené vědecké ekologie) imperativy pro lidská konání (co má být) je častý v eko-etických pokusech zdůvodnit hodnoty přírody ... Jestliže ekologie poskytuje exaktní, jednoduchý, glo-

¹ K tomu též R.J. Watson, A Critics of Anti-Antropocentric Biocentrism. *Environmental Ethics* 1983/vol.5, s.245-256.

² Z. Androvičová, Axiologické problémy v eko-etice. In: *Hodnoty a současné etické teorie* (ed.V. Gluchman), Prešov 1996, s.165. Pojem „práva zvířat“ se objevuje mj. i ve významném dokumentu IUCN/UNEP/WWF/ Caring for the Earth. A Strategy for Sustainable Living. Gland, Switzerland 1991 - viz *Filosofický časopis* 1991/č.6, s.900-902.

bální a objektivní základ pro etiku, není už o čem diskutovat. Zůstává již jen jediná správná, nediskutovatelná, vědecky odborně zdůvodněná etika jako dobrý základ pro nové dogmatismy a fanatismy jejích vykladačů.“¹ Pro naše další úvahy o možnostech filosofie (ontologie) také není bez zajímavosti názor Z.Androvičové, že „...východisko představuje vztahová teorie hodnot, vycházející ne ze statického substančního ontologického modelu bytí, ale z modelu dynamického, zohledňujícího procesualnost, systémovost, mnohoúrovňovost a funkční souvislosti bytí, zohledňující podstatnou specifickou poslední úrovně v evoluci přírody - kultury ... Hovořit o hodnotách přírody znamená tedy hovořit o objektivních hodnotově-funkčních souvislostech mezi životem a prostředím.“²

* * *

I vůči tomu úhlu pohledu, který bychom mohli nazvat antropocentrickým, můžeme oprávněně vznášet námitky a kritická zhodnocení. Především je ovšem zdůraznit, že také tento způsob vidění světa má svoji historii³ a podléhá proměnám v průběhu dějin kultury. Snad se zde v těchto souvislostech můžeme odvolat i na toto upozornění, spojující lidskou zaměřenost k sobě samému i s určitou iracionálností, zastupující skutečné vědění: „V animistickém období připisuje člověk všemohoucnost sám sobě. V náboženském období ji postupuje bohům, ale nezříká se jí doopravdy, neboť si vyhrazuje možnost různě ovlivňovat bohy dle svých přání. Ve vědeckém světovém názoru už pro lidskou všemohoucnost není místo, člověk si přiznal svou malost a rezignovaně se podrobil smrti i všem ostatním přírodním nutnostem. Avšak v důvěře v moc lidského ducha, který počítá se zákony skutečnosti, žije dál část primitivní víry ve vlastní všemohoucnost.“⁴ I v případě řady konkrétních problémů dneška (přírodní zdroje a jejich vyčerpání) panuje často optimistický názor, o jehož oprávněnosti lze pochybovat, neboť je založen na víře, ne na vědění a znalostech.

¹ Z.Androvičová, c.d., s.166.

² Tamtéž, s.168.

³ Blíže např. W.H. Murdy, Antropocentrism: A Modern Version. Science 1975/vol. 187, s.1168 an. Autor zde mj. podrobuje určité kritice úvahy L. Whitea, J.r. a (víceméně v duchu Jonasova pojetí odpovědnosti jako přesahu individuálních zájmů směrem k budoucnosti) nabízí optimisticky laděnou úvahu o lidském tvůrčím potenciálu.

⁴ S. Freud, Totem a tabu, Praha 1991, s.64-65.

Jak jsme ostatně již upozornili, ona představa sebe-střednosti je v podstatě přirozená a jako taková „...provází člověka nezávisle na kulturním kontextu a rozvoji vědy, mění se pouze způsoby a formy jejího vyjádření.“¹ J. Krob však upozorňuje i na další rys, z něhož je třeba v uvažování o antropocentrismu vycházet: „Člověk si vždy nutně musí vytvořit svou vlastní vztažnou soustavu a neustále ji stabilizovat podle měnících se podmínek z toho důvodu, že on skutečně je středem, nikoliv však světa, ale poznávacího procesu, který vytváří obraz tohoto světa. Přenášení tohoto gnoseologického ústředního postavení do obrazu světa, či dokonce do světa samotného je jednou z bezprostředních příčin různých projevů antropocentrismu ...“² Soudobá vědní podoba tohoto způsobu reflexe světa má tyto tři rysy: „1)Antropomorfismus v širokém slova smyslu - přenášení pojmů z poznávaného světa lidských měřítek na úrovně neuchopitelné těmito pojmy ... 2)S tím úzce souvisí setrvačnost jazyka a myšlení pracujícího s polaritními pojmy ... u kterých je zamlčeno, ale zcela jasně předpokládáno, že jejich přirozeným středem je opět člověk. 3)Konečně je to zdroj nejsilnější, protože samou svou povahou principiálně nepřekonatelný, totiž antropocentrismus čistě gnoseologický, kdy člověk jako subjekt poznání je středem tohoto procesu, který vždy ponese charakteristické znaky činnosti subjektu.“³ K prvnímu z uvedených aspektů ještě dodejme, že - na první pohled poněkud překvapivě - je i častým rysem koncepcí neantropocentrických (viz již zmíněný problém užití pojmu „právo“). Toto upozornění doplňuje argumentaci pro námi již dříve uvedený názor o často pouze jevové (verbální) anti-antropocentričnosti takových koncepcí.

J.Krob ve svém hodnocení také nabízí závěr, který pozoruhodně koresponduje s myšlenkami Z. Androvičové: „... vesmír - a v tomto případě bude lhostejné, zda půjde o jediný vesmír, či o jeden z mnoha - je i antropický i neantropický. Antropický je proto, že v něm existuje život a inteligentní pozorovatel, který objevuje ve stavbě vesmíru úžasné konstrukce život podporující, ale zejména a především proto, že předmětem celé diskuse není vesmír, ale náš obraz vesmíru, a tento obraz je vždy nutně antropický, tj. má lidský rozměr, protože je lidským výtvořem. Ze skutečného

¹ J. Krob, Antropocentrismus ve vědě a kulturní kontext. In: Věda a kultura. Sborník z konference (ed.I. Holzbachová), Brno 1992, s.104.

² Tamtéž, s.107.

³ Tamtéž, s.106.

vesmíru může člověk vyčíst pouze antropické informace a vytvořit si tak antropický obraz vesmíru. A skutečný vesmír je neantropický v tom, co o něm nevíme.“¹

Dnešní radikálně krizová podoba vztahu lidstva a přírody je svojí podstatou zakotvena v onom primárním rozporu (kultura versus natura) Současně je však tento stav zcela konkrétní výslednicí praktických interakcí. Politická rovina praxe je provázena (a koneckonců alespoň zčásti uskutečňována) i technologickými kroky. Hodnotová báze je i z tohoto důvodu ne přímým, ale spíše zprostředkovaným východiskem. Jinak řečeno - znamená to, že celek společenské reality, praktická podoba života společnosti (a to nejen v případě vztahu k přírodě) sice vychází z určitého dlouhodoběji existujícího a fungujícího axiologického důrazu a morálního konsensu (takto lze chápat étos společnosti), sama *teorie* se však na přímé podobě tohoto založení i jeho projevů podílí (ve svých jednotlivých formách) značně různou měrou. Tedy ani etika jako jedna z takto se uplatňujících teorií rozhodně není přímým, bezprostředním a bezproblémově přijímaným základem, který by automaticky fungoval či fungovat mohl - ve smyslu nejen formulování, ale i nastolení kýžených hodnotových změn, je-li dosavadní stav neudržitelný.

Celek teorie (i jeho jednotlivé části) se tak vyrovnává nejen s problémy logiky svého vlastního vnitřního vývoje, ale i s otázkou *smyslu* - tedy podstaty toho, co může nabídnout pro řešení konkrétních problémů: „Vědeckotechnická instrumentální racionalita uplatněná v globálním měřítku selhala. Zároveň však pouze věda je s to závazně povědět, co se dnes na Zemi děje.“² A tedy také reflektovat svůj vlastní podíl na soudobém stavu světa.

S prostými odsudky či odmítnutím racionality (a jejích jednotlivých forem - věd i filosofie) zjevně nelze vystačit - již jen pro jejich výše zmíněné zprostředkované působení: „Ani prostřednictvím širokého spektra technických aplikací nepůsobí věda na utváření kultury záměrně a organizovaně vědecky. Její bezprostřední působení v ohledu technickém a technologickém se při ovlivňování kultury jako celku stává vlivem složitě zprostředkovaným, nezáměrným a neočekávaným.“³ Položíme-li si

¹ J. Krob, c.d., s.108.

² J.Šmajš, Ontologie a dnešní věda. In: Sborník prací FF BU (ř. filosofická), 1993/B 40, s.12.

³ J.Šmajš, Věda a ekologický problém (Malá úvaha o ontologii kultury). In: Věda a kultura. Sborník z konference (ed.I.Holzbachová), Brno 1992, s.13.

tedy otázku, jaký má racionalita ve svých jednotlivých formách podíl také na dnešní ekologické situaci, pak můžeme svoji výpověď začít odvíjet nejprve jako problém působnosti vědy. Zde - na rozdíl od filosofie - bývá spatřována vesměs konkrétnější i bezprostřednější zodpovědnost a tedy právě sem směřuje asi nejmasivnější kritika (a to i ze strany „deep ecology“). Pokusme se o zpřesňující vyjádření k této otázce. Např. J.Šmajš uvádí: „V celém svém prvním vývojovém období, tj. od svého vzniku až do průmyslové revoluce, působila neproduktivně orientovaná věda koneckonců ekologicky neutrálně. Stávala se součástí duchovní kultury, prohlubovala a šířila vzdělanost, ale ještě nebyla s to výrazněji ovlivnit společenský technologický samopohyb. Rychlý rozvoj novověké přírodovědy měl však minimálně dva důsledky: 1. Protože šlo spíše o 'techné' než o 'epistémé,' násobil lidskou schopnost postihovat efektivní algoritmy pro ovládání dílčích přírodních sil; současně ... posiloval původní tendenci člověka s přírodou bojovat, přírodu transformovat a ovládat. 2. Mechanická produktivně orientovaná přírodověda generovala dnešní formy abiotického technického pokroku; už v průmyslové revoluci vznikaly prvky a subsystémy dnešní globální technosféry ... Přeměna části přírodní vědy v techniku byla patrně nejvýznamnějším způsobem praktické aplikace vědy vůbec.“¹ Současně však je věda (byť zprůměrněná v produktivní technice) jen jedním z mnoha vlivů, spolupůsobících v celku utváření kultury. Ony kritické výpady na adresu vědy tak ve svém zjednodušení podceňují² „... kulturotvornou funkci ostatních mimovědeckých forem duchovní kultury (umění, víry, běžného vědomí atp.), a samozřejmě, kulturotvornou funkci společenské spontaneity a diverzity.“³ Stručněji vyjádřeno - „... věda nikdy nebyla a nebude jediným konstitutivním prvkem kultury.“⁴ Ani ekologický problém nevytvořila pouze věda a proto ani hledání jeho řešení není pouze jejím úkolem. „K zásadní ekologické transformaci celé kultury totiž nestačí jen hlubší a komplexnější teoretické poznání přírody. Této bezprecedentní transformaci musí předcházet korekce informačního korelátu kultury vcelku, tj. také změny v neteoretických složkách duchovní kultury, v hodnotách a formách tradičního antropocentrismu ... kdyby věda zůstala oporou technické exploatace přírody, kdyby nezrála a nerozvíjela se směrem k integraci ji-

¹ Tamtéž, s.12.

² Což je ovšem poněkud paradoxní, neboť ve svých vlastních konceptech právě na mimovědní zdroje vpodstatě jako na jediné spoléhají.

³ J.Šmajš, c.d., s.12-13.

⁴ Tamtéž, s.14.

ných hledisek a hodnot, směrem k toleranci a nové úrovni duchovní syntézy, lidstvo by patrně ekologickou krizi nevyřešilo. Měli bychom však vědět, že už pro zmírnění globálního ekologického konfliktu se spolu s vědou musí spojit nejen neteoretické formy duchovní kultury, ale i disciplína povýtce teoretická, vědu původně zahrnující a s vědou úzce spřízněná - filosofie.“¹

Vrátíme-li se však ještě na chvíli k mimofilosofické racionalitě (tzv. „vědotech-nice“), můžeme dospět k několika dílčím upozorněním. Ony typicky „technokratické“ varianty návrhů řešení problémů bývají zařazovány v nejširším smyslu k tzv. shallow ecology (mělké, povrchní) a zpochybňovány proto, že neobsahují jako východisko požadavek hlubinného rozchodu s antropocentrickým paradigmatickým. Zaměřují se na praktické otázky v rámci tohoto paradigmatu a proto jim bývá vytýkáno, že nejdou k vlastním kořenům problémů a působí jen jako dodatečné korekce lidských chyb. Tu je ovšem důležité upozornit, že tyto verze jsou především hledáním zcela konkrétních realizačních možností. Biocentrismus z tohoto pohledu můžeme kriticky interpretovat i jako únik před odpovědností - právě pro neschopnost nabízet konkrétní návrhy v uskutečnitelné podobě. Oněm „technokratickým“ pokusům lze jistě právem vytýkat parciálnost a často pouhé kompenzační úsilí vůči již způsobeným potížím a škodám. Trpí také určitou podobou hodnotového úskalí. Jestliže obligátní formulace říká zhruba tolik, že „... soudobá technická společnost vyrábí nesporně mnohem více zboží a spotřebovává mnohem více energií, než člověk potřebuje k reprodukci,“² pak se můžeme (v poněkud odlehčeném tónu) ptát, kdo je onen abstraktní „člověk“? Nebo-li čím životní styl má být optimem a kritériem spotřeby?³

Vrátíme-li se však k oné konfrontaci s biocentrismem, pak se můžeme oprávněně ptát, zda zásadní realizace biocentrické vize (tedy různé podoby „návratu k přírodě“⁴) je lidsky přijatelná. A rozvinutím této problematizace je i otázka, zda ve světě polarizovaném na „bohatý Sever“ a „chudý Jih“ je uskutečnění biocentrismu představitelné jinak než násilným prosazením. Stejně tak tu hraje roli i jiný aspekt stejného problému - zda je morálně únosné žádat skromnost po chudých.

¹ J.Šmajs, Věda a ekologický problém (Malá úvaha o ontologii kultury). In: Věda a kultura. Sborník z konference (ed. I.Holzbachová), Brno 1992, s.14.

² O.Suša, Současná ekologická krize jako krize civilizace a člověk: hledání alternativ. Studia humanistica 1992/č.4, s.15.

³ Podle logiky takto vágních argumentů by Eskymák ve srovnání s Pygmejem zřejmě žil marnotratně a nad poměry (vlastně nad statistický průměr). Touto naturalizující redukcí ostatně trpí i hledání „lidské přirozenosti“ - viz např. E.O.Wilson, O lidské přirozenosti, Praha 1993.

V každém případě lze ovšem podotknout, že ona výchozí dezinterpretace přírody, kterou jsme v předcházejícím textu také podrobili kritice a z níž v podstatě biocentrismus vesměs vychází, není ani přes radikální rétoriku vpravdě skutečnou paradigmatickou změnou. Zdá se spíše, že jde o realitě (přírodní i společenské) stále více vzdálený model, který má značné moralizátorské aspirace, jejichž oprávněnost je problematická. Tato stránka současně vážně přispívá k diskreditaci jakýchkoliv snah o řešení dané problematiky.

Zcela zásadní otázkou ovšem je, zda ona celková (ne pouze korekční) hodnotová změna ve smyslu nahrazení antropocentrismu biocentristem je uskutečnitelná. Její možnost (v radikální podobě) zpochybňuje „antropická konstanta“ - tedy to, že v každém případě jde o lidské záležitosti, lidská rozhodnutí a lidské činy. A je-li zřeknutí se lidskosti snad formálně možné, je otázkou, je-li pro člověka mravně únosné. S tím souvisí i druhá stránka - uskutečnění. Mimolidská kritéria hodnocení a morálky v podstatě vždy zahrnují (a vyžadují) hrozbu sankcemi, jsou potenciálně prosazována násilím. Radikální forma kritiky soudobého konzumního stylu života většiny euroamerické civilizace není výjimkou. Avšak v případě obyvatel Země, žijících mimo tento kulturní okruh (ostatně stále expandující mj. i v podobě fragmentů životního stylu) naráží na fatální bídu a nedostatek základních životních potřeb. Zde již není třeba morálních argumentů v upozornění na značně problematickou představitelnost prosazení jiných vzorců životního stylu - změny orientace od konzumu k uznávání jiných hodnot (třeba i diverzity a krásy biotických společenství).

Obě tyto stránky tak povážlivě nahlodávají představu snadné a bezproblémové radikální hodnotové transformace kultury v přijatelné (tedy i dobrovolné) podobě v reálném čase a v globálním měřítku. Současně však nelze s jistotou tvrdit, že k radikální transformaci kultury nedojde - v důsledku katastrofy. Tuto pesimistickou variantu prognózy vývoje nelze na současné úrovni poznání vyloučit. Toto potenciální ohrožení je snad dostatečným důvodem pro zvažování konkrétních možností, jak čelit rizikům. I z těchto důvodů lze biocentrismus problematizovat - z hlediska lidské odpovědnosti. Právě z obtížně odhadnutelné trajektorie budoucích vývojových trendů ve vztahu lidské kultury k přírodě je ona výzva k pasivní formě rezistence, kterou tento směr do značné míry představuje, značně problematická. Z dnešního úhlu pohledu nelze s jistotou říci, zda globální homeostáze biosféry není již natolik nevratně

¹ O tom blíže H.Librová, Pěstří a zelení (Kapitoly o dobrovolné skromnosti), Brno 1994.

porušena, že prostě nebude stačit pouze *nedělat* to, co je pro soudobou civilizaci charakteristické (konzum, spotřeba energií, odpady atd.). A chceme-li uvést i důvod z okruhu moralit, pak můžeme i na tyto otázky užít závěru, že jestliže někdo pouze nedělá to, co většina ostatních, neznamená to automaticky jeho morální převahu. Dnešní doba je hledáním odpovědi na to, co je v konání celku civilizace (a tedy jak regionálních kultur, subkultur, tak i jednotlivců jako jejich členů a nositelů) chybné. Čeho bychom se měli z jistých důvodů (a tu je celkem lhostejno, zda zdůvodněním bude budoucnost člověka či celku pozemské přírody) zříci. Vedle toho je však ještě nutné zcela konkrétně a jednoznačně říci, co dělat, jak uskutečňovat lidskou existenci a tedy i chod celku civilizace . Jak tedy konkrétně modifikovat technologickou i politickou praxi (včetně praxe výchovné), jak modifikovat celek civilizace. A tady - zdá se - nelze jít cestou empirie (s globální krizí nemáme ostatně zkušenost jinou než zcela aktuální) či cestou intuitivního hledání. Role racionality je právě v tom, že odpoví na tyto dva okruhy otázek: - jaký je dnešní stav světa a co z něj pro člověka vyplývá (co dělat a čeho se zříci). K tomu můžeme dodat, že i utváření konsensu v otázce budoucího zaměření (preferencí, konání) je podmínkou úspěchu. Násilné formy prosazení nemohou aspirovat ani v této oblasti na dlouhodobou bezproblémovou existenci. V tomto budování *přijatelnosti* určitého hodnotového modu má nesporně racionalita také svoji roli (byť by bylo chybou ji přeceňovat). Zdá se ovšem, že větší funkční význam než racionální detailní (vědecká) argumentace sama může mít ona antropocentrická perspektiva, argumentující akutností ohrožení člověka a jeho budoucnosti (ono Jonasovo vzbuzování strachu). Tudy může jít ona politická stránka hledání řešení, která je v soudobém světě zcela určitě nepomíjitelná. Politika tvoří i jistou „bázi“ technologií - určuje preference a akcenty a nese hlavní díl odpovědnosti za konkrétní podobu technologické praxe (ve smyslu výběru). I toto je důvodem, proč nelze považovat kritiku „vědotekniky“ jako hlavního viníka ekologické krize za adekvátní.

b) Vztah k přírodě jako filosofický problém

V předcházející části byla předmětem našeho zájmu úvaha o možnostech racionality podílet se na případných změnách vztahu člověka (společnosti, kultury) ke světu přírody. Je zřejmé, že nemůžeme zůstat omezeni jen na letmo nastíněné standardní hodnocení vědy (i techniky a politiky) či na kritické výtky vůči biocentrické

vizi. A ostatně - i kdybychom vyšli z názoru, že požadavek biocentrické náhrady antropocentrismu nepředstavuje vpravdě paradigmatickou změnu, můžeme se dobrat k závěru o potřebě dalšího promýšlení filosofické perspektivy zkoumané problematiky.

Jaká možnost smysluplného hodnocení vztahu člověka (civilizace) a přírody se tedy v dnešní situaci před filosofií otevírá? Co může tento obor nabídnout a tedy jaký je - právě z hlediska oněch nesporně existenciálních otázek - jeho smysl?

Při hledání odpovědi na naznačené otázky můžeme vyjít i z banální apologeticky laděné teze, že filosofie není v dnešní podobě světa jen přežitkem sterilního akademismu. Politická, mravní, morální i technologická rovina praxe potřebují vědění a věda (či vědy) se ani dnes bez filosofie v odpovědi na jisté otázky neobejde. Pokušme se však alespoň o nástin obhájení uvedeného názoru.

Zdá se, že v dnešní situaci, kterou je z řady aspektů možno označit za krizovou, má i hledání filosofického úhlu pohledu svůj smysl. Vyjdeme-li ze struktury racionality jako celku, pak především lze upozornit na jistou paradoxnost v pozici vědy: „... vědecká idealizace *je úspěšná* - to je problém, nad nímž by se každý filosof měl zamyslet. Věda skutečně odhaluje zákony, kterým je příroda podrobena. Věda má úspěchy a vědec vězící ve své konečnosti stále rozšiřuje a zdokonaluje své popisy, možné jen z božského hlediska. Svět, jak ho zná vědec, je svět, který jeho samého vylučuje, svět, v němž není místo pro toho, kdo jej popisuje ... konečné lidské poznání konstitutivně plodí iluzi své vlastní nekonečnosti, iluzi o totalizující povaze pravdy, kterou vynáší.“¹ Jinou, ovšem neméně významnou (zejm. z hlediska existence kritických výpadů vůči vědě) stránkou tohoto paradoxu je i to, že „... samotný úspěch galileovské idealizace, průzračnost výsledných popisů, kontrastující s neprůhledností práce, jež k nim vede, přispěl k izolaci vědy, pomohl z ní udělat cizí těleso, předmět hněvu, výsměchu a uctívání. Skandál moderní vědy tkví v tom, že od zrušení staré aliance, která zaručovala možnost vzájemného porozumění mezi Bohem a lidmi, žije z účinnosti, kterou sice nedovede vysvětlit, jejíž působivost však pociťuje příliš hluboce - a to jako vyslovování nových a přesných pravd -, než aby mohla přistoupit na

¹ I.Prigogine, I,Stengersová, Nová aliance. In: Pokroky matematiky, fyziky a astronomie 1984/č.4, 5, s. 184.

nihilistické interpretace lidí, kteří posuzují její praxi, aniž by ji znali, to jest, aniž by se jí sami účastnili.“¹

A jakou roli můžeme v této situaci přisoudit filosofii?

V úžejí epistemologickém smyslu - pokud jde právě o problém oněch statických idealizací - G.Deleuze² píše: „Není v tomto smyslu nikterak jisté, že by se myšlení, jako v descartovském *cogito*, dalo připisovat hotovému, pevně ustavenému subjektu. Myšlení patří spíš mezi ty strašné pohyby, které lze vydržet jen v podmínkách zárodečného subjektu ... Jen takové subjekty mohou ten vnucený pohyb vykonat, poddat se silám, které ho vyjadřují. Také filosof je zárodečným subjektem svého vlastního systému.“ Rozšíříme-li toto pojetí právě v intenci úvah o možnostech filosofování, pak můžeme novou příležitost pro filosofii spatřovat v tom, co Prigogine nazývá „novou aliancí.“ Jde o to „... znovu myslet jednotu přirozeného světa: procesu přírodní produkce a procesu pojmové práce ... Problém 20.století je problém nové epistemologické aliance mezi člověkem a přírodou, která potvrdí v celé šíři jejich vzájemné vztahy a potvrdí přírodu jako dobrodružství zkoumání a hledání přes všechny iluze stabilní identity a věčné pravdy, které vzbuzuje.“³ Takto - tedy v úvahách o perspektivách celku racionality - by snad bylo možno mluvit přece jen i o jakémsi „završení projektu osvícenství“ - v kantovském nedogmatickém smyslu možnosti *vykročení* z nedospělosti a nesvéprávnosti lidstva. Snad není zcela nemístné se tu (právě v souvislostech s globální ekologickou krizí) odvolat na ono pojetí osvícenství jako *dospívání*, jako směřování k pochopení lidské pozice ve světě i role lidského rozumu ve hledání zodpovědnosti: „Být nesvéprávný je tak pohodlné! Mám-li knihu, která je za mne moudrá, duchovního, který řeší otázky mého svědomí, lékaře, který určuje moji dietu atd., nemusím se sám namáhat.“⁴

Chceme-li se pokusit nastínit vztah k přírodě i jako nově viděný filosofický problém, můžeme nalézt důležité podněty nejen v oblasti epistemologické. Ontologická rovina filosofické výpovědi může poskytnout východisko pro víceméně přímočaré

¹ Tamtéž, s.185.

² G.Deleuze, *Différence et Répétition*, cit. dle Prigogina (c.d., s.249).

³ I.Prigogine, I. Stengersová, c.d., s.250-251.

⁴ I.Kant, Odpověď na otázku: co je osvícenství? *Filosofický časopis* 1993/č.3, s.381.

axiologické či etické rozvedení argumentace ve prospěch přírody (s oním již zmíněným rizikem dogmatismu). Současně však ontologii můžeme považovat za podstatný konstitutivní prvek celku onoho nového paradigmatu racionality a tedy i oné „nové aliance“ mezi kulturou a světem.

Dříve, než se budeme věnovat právě této perspektivě, ještě poznamenejme, že ona eticko-axiologická rovina sama o sobě pravděpodobně nemůže aspirovat (z důvodů, které jsme se již pokusili nastínit) na více než ochranářský typ argumentace,¹ narážející především na realizační obtíže. Svoji roli zde může sehrávat i přitakání situačnímu pojetí etiky. Tuto formu rozchodu s vnímáním etiky jako filosofické disciplíny nalezneme dnes např. u tzv. konsekvencialismu (G.E.Moore). Takto budovaná etika odmítá „vznešená“ tradiční témata,² aby se pokusila o aktuálněji reagující koncepci. Zda je schůdná tato cesta, jak čelit sterilnímu akademismu filosoficky (ontologicky) založených verzí etiky, je otázkou. Nesporně však snahou o konkrétní zajištění a o přesnější vymezení kompetencí, působnosti, dosahu a tedy i praktické použitelnosti etiky. Nám může tento směr uvažování posloužit i jako podpora názoru, že finální řešení velkých problémů nebude záležitostí pouze etické teorie. A také, že tato řešení budou zřejmě potřebovat velmi konkrétní (byť lokální) činy (politika, technologie, výchova).

V těchto souvislostech s ontologickými základy etiky však můžeme upozornit i na další problematické rysy. Jedním z nich může být i častěji přítomná tendence, kterou bychom mohli (neboť se jedná o okruh otázek, spjatých s biologickou teorií) nazvat *nábožensko-kreacionistickou*. Takto můžeme interpretovat panteistickou „evoluční etiku“ (Ch.S.Peirce),³ v některých rysech se podobající známějšímu pojetí P.Teilharda de Chardin.⁴ Pro úplnější obraz v těchto souvislostech můžeme uvést i to, že J.Letz se ve své koncepci kreačně-evoluční ontologie⁵ pokouší navázat právě

¹ Viz např. E.C.Hargrove, *The Ontological Arguments for the Preservation of Nature*. In: *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, N.York 1993, s.158-162.

² „Z hlediska etiky sociálních důsledků jsou ontologické otázky sekundární, protože výsledek morálního konání člověka a vůbec morální konání člověka nezávisí bezprostředně na řešení těchto otázek,“ píše V.Gluchman v práci *Etika konsekvencializma*, Prešov 1995, s.96. Další rozpracování tento autor nabízí také v práci *Etika sociálních důsledků a jej kontexty*, Prešov 1996. Zde nalezneme i závažnou kritiku Jonasovy etiky odpovědnosti (s.101-106) - globálnost této koncepce znamená její abstraktnost, individuum je v podstatě bezmocné.

³ K tomu viz F.Mihina, *Kozmická agapická evoluční etika Ch.S.Peircea*. In: *Hodnoty a současné etické teorie* (ed.V.Gluchman), Prešov 1996, s.55-69.

⁴ Uvedme zde jen jeho nejznámější text *Le phénomène humain* (česky *Vesmír a lidstvo*, Praha 1990).

⁵ Viz J.Letz, *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*. Bratislava 1993 či jeho texty ve *Filozofii* 1993/č.8 a 1994/č.1.

na de Chardina rozvinutím důrazu na antropicky interpretovanou evoluci. Oproti tomu Ph.E.Johnson kritizuje de Chardina jako „... naivního tvůrce vědeckého náboženství.“¹ Johnson sám ve své kritice darwinistického evolucionismu jako fundamentalismu² nás může (i když v jeho textu nejde o ekologickou problematiku) zaujmout jiným aspektem. Celek svých kritických výpadů totiž staví jako obhajobu vědy před filosofickou spekulací. Z hlediska našeho uvažování o různých formách racionality proto může být pozoruhodný jeho finální argument, že „... naturalistická metafyzika, na níž je darwinismus založen, není slučitelná s žádným smysluplným teismem.“³ Nejen, že teismus je zde se samozřejmostí považován za synonymum vědy, ale filosofie je jako zcela spekulativní a vesměs tautologická konstrukce zcela odmítána. Ani jeden z těchto axiomů však autor nepovažuje za nutné zdůvodnit.

V předcházejících částech textu jsme naznačili, že etika i další teoretické disciplíny (včetně jejich aplikací) vytvářejí pozoruhodnou mozaiku příčin i reflexí námi zkoumaného problému, jímž je globální ekologická krize. Nyní se pokusíme o zdůvodnění názoru, že právě ona globálnost zřejmě vyžaduje po teoretické oblasti adekvátní reakci - tedy vytvoření celku, který jsme nazvali environmentální racionalitou. Vycházíme zde z toho, že racionalita je dobrým nástrojem při hledání řešení - při chápání této krize i jako jisté příležitosti.

Odmítnutí racionality by zřejmě v dnešním stavu světa záchranou nebylo. Budeme-li v tomto apologetickém zaměření pokračovat, znamená to, že se budeme zabývat i dalším rozpracováním úvah o roli, významu a smyslu filosofie právě pod zorným úhlem krize jako globálního ohrožení.

I proto bude vhodné se v našem výkladu blíže věnovat jiné koncepci, hledající odpovědi na otázky krizové povahy současnosti až v rovině ontologické. Půjde o kreacionismem nezátíženou evoluční ontologii, kterou koncipoval v řadě svých prací J.Šmajs.

¹ Ph.E.Johnson, Darwin on Trial. Inter Varsity Press, Downes Grove, Illinois 1993 (2.vyd.), česky Spor o Darwina, Praha 1996, s.124.

² Tamtéž, s.15.

³ Tamtéž, s.153.

Za výchozí moment této varianty filosofického uvažování o podstatě konfliktu mezi kulturou a přírodou můžeme považovat i následující požadavek *rehabilitace* přírody: „A tak až dnešní globální ekologická krize vyvolává potřebu *obnovit ontologický statut přírody*, uznat přírodu jako systém zahrnující člověka, jako strukturu plně svébytnou, vysoce uspořádanou, onticky tvořivou a proto také hodnotnou a krásnou. Vzniká naléhavá potřeba, aby se pojem přírody, chápaný zjednodušeně a nesprávně, stal předmětem vážné filosofické analýzy. Fakticky už podruhé, protože poprvé se tak stalo již v řecké filosofii, vzniká potřeba přeměnit neurčitý pojem každodenního života v *adekvátní kategorii metafyzickou a vědeckou*.“¹

Proč však vlastně máme bránit antropogenní destrukci přírodního světa? V odpovědi na tuto otázku s morálním odůvodněním nevystačíme, byť z něj můžeme jako z jistého aspektu širšího problému vyjít: „... kultura jako výtvar a prostředek expanze pouze jednoho biologického druhu - člověka, není přímým pokračováním evoluce biosféry, a tím ani dědicem její evoluční moudrosti.“² Druhým důvodem je existenční závislost kultury na biosféře. S tím souvisí otázka funkčnosti biosférického systému. Tím se dostáváme k dalšímu rozvinutí oné výchozí dvojice argumentů: „I když se zdá, že planeta Země není důvodem existence vesmíru a že nemůže být ani cílem jeho evoluce, musíme uznat její jedinečnost. Země ovšem není výjimečná svou polohou v prostoru, svým místem, které ve vesmíru zaujímá, ale něčím zcela jiným: *dosaženou úrovní svého přirozeného a dnes i kulturního vývoje*. Nevyjádřitelná evoluční *hodnota živých organismů* je proto přímo úměrná neopakovatelnosti vývojových podmínek a délce proběhnutého času. Tato hodnota *úzce souvisí s tím, že vznikly samovolně, v podmínkách, které již neexistují, a že je už nikdy, pokud je zničíme, nevytvoříme znovu*.“³

Proč by nás však měl tento problém zajímat? Úzké redukcionistické kritérium zjevné užitečnosti toho či onoho druhu živých tvorů je krátkozrakým hazardem, neboť právě „... v *redukci složitých systémů neživé i živé přírody* ... musíme hledat *příčiny dnešní nekompatibility přírody a kultury*.“⁴ Jedině biosféra jako celek má existenční perspektivu a tím poskytuje i perspektivu kultuře. To má ještě jeden významný - informační - význam pro obě strany. Nejen, že onen jedinečně evolucí vytvořený

¹ J.Šmajš, K rehabilitaci pojmu přírody. Filozofia 1994/č.2, s.89.

² Tamtéž, s.91.

³ J.Šmajš, K rehabilitaci pojmu přírody. Filozofia 1994/č.2, s.90-91.

⁴ Tamtéž, s.92.

komplet genetické informace biosféry je onou bází, integrující celek života a fungující jako protientropická bariéra. Současně zkoumání a poznávání této informační báze obohacuje kulturu. A konečně „... *pouze rozvinutější teoretické poznání přírody může totiž dospět k vytvoření techniky a materiální kultury kompatibilní s přírodou, může přírodě vrátit její ztracený metafyzický smysl a hodnotu, může zmírnit ekologickou krizi.*“¹

Nanejvýš aktuální existenční ohrožení kultury je tedy Šmajsovi prvním i posledním argumentem. Lidským úkolem je záchrana kultury a udržení podmínek lidsky důstojného života na Zemi. V tomto duchu nabízí evoluční ontologie i odpověď na otázku, k čemu je (má být) filosofie. Jejím dnešním smyslem je především nabízet „... srozumitelný ontologický koncept přírody i kultury, zdůvodnění nových hodnot, globální odpovědnosti a globálního étosu,“ spoluvytvářet „... dobré občany integrující se planetární civilizace...“²

Touto perspektivou se Šmajsova koncepce evoluční ontologie aktivně řadí do formování paradigmaticky konzistentní environmentální racionality jako důležitý a fundamentální prvek. Autor sám celek tohoto pojetí charakterizuje takto: „Evoluční ontologie jako nový typ filosofické moudrosti se ovšem sama přiznává ke své praktické účelnosti: chce reagovat na ekologický bod obratu, chce ukázat příčinu nekompatibility přírody a kultury a co nejvíce prospět ekologické výchově, etice a politice. *Programově proto nevychází z člověka jako z novověkého ohniska filosofování, ale znovu z bytí, z přirozené evoluce vesmíru, která Zemi i člověka vytvořila a která i dnešní planetární kulturu dočasně nese, toleruje a - z našeho zavinění - ohrožuje. Proto se snaží podhalit jak způsob konstrukce světa přirozenou evolucí, tak i způsob jeho nebezpečné opoziční rekonstrukce kulturou. A proto chce napomoci změně tradičního předekologického paradigmatu. *Paradigma lidské nadřazenosti nad přírodou je totiž antropocentrickou iluzí a je nezbytné je vystřídat paradigmatem lidské vřazenosti do přírody.*“³ Další zpřesňující charakteristiku můžeme (s odvoláním na původní text)⁴ shrnout do následujících bodů:*

¹ Tamtéž, s.93.

² J.Šmajš, Ontologie a dnešní věda. In: Sborník prací FF BU (ř. filosofická) 1993/ B 40, s.10.

³ J.Šmajš, Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice (Přednášky z ekologické filosofie), Brno, 1995, s.24.

⁴ Tamtéž, s.24-26.

Evoluční ontologie bezprostředně nemůže navazovat na starší ontologickou tradici, která je jednak vesměs antropocentrická, jednak statická. Za určitou výjimku můžeme považovat dílo N.Hartmanna, který „... zcela v souladu s dnešními interpretacemi otevřených nelineárních systémů postřehl správně i to, že každá vyšší organizační úroveň skutečnosti je nejen nesena úrovněmi nižšími, ale že je také nutně křehčí, fragilnější. A proto také nezávisle na M.Schelerovi, který se vyjádřil obdobně, o předcházející teoretické tradici napsal, že převracela zákon síly, že za silnější považovala nesprávně to, co bylo vyšší.“¹

Evoluční ontologie chce být budována neantropocentricky, s respektem k přírodě a její evoluční tvořivosti.

V pojetí člověka tato koncepce vychází z výsledků vědeckého poznání, zařazujícího tuto přírodně kulturní bytost do evolučního kontextu celku pozemské přírody.

Evoluční ontologie usiluje o vybudování nového statutu přírody (její rehabilitaci), v němž má člověk své přirozené místo. „Samozřejmě novověká opozice člověka a přírody byla ... falešná, byla to opozice gnoseologická a axiologická, nikoli opozice ontická. *Ontická opozice vzniká až na úrovni přirozených ekosystémů a systémů kulturních, až na úrovni opozice kultury a biosféry.*“²

Současně se tato koncepce snaží i o vybudování systémového ontologického statutu kultury. Tu interpretuje (na rozdíl od tradičního pojetí) jako protipřírodně agresivní a destruktivní subsystém biosféry s vlastní vnitřní informací - duchovní kulturou.

Opozice přírody a kultury je opozicí dvou odlišně založených (informační báze) řádů skutečnosti, které jsou realizací dvou evolučních linií - evoluce přirozené a evoluce umělé (kulturní), která není přímým pokračováním linie první.

„Zjištění principiální závislosti kultury na přírodě přivádí evoluční ontologii k přijetí přiměřené filosofické odpovědnosti za osud lidské kultury.“¹ Nejde tu již pouze o teoretickou reflexi světa, ale o aktivní příspěvek ke změně kulturní strategie vůči světu přírody. Zájmem je zachování kultury, to je však možné pouze za předpokladu zachování neredukované (a tedy harmonicky funkční) biosféry.

¹ J.Šmajs, J.Krob, Úvod do ontologie, Brno 1994, s.94-95.

² J.Šmajs, Ohrožená kultura ..., s.25.

Naše dosavadní úvahy se odvíjely z výchozí představy ekologické krize jako projevu narůstajícího a vyhrocujícího se konfliktu mezi biosférou a kulturou. Koncepce evoluční ontologie je však hledáním možných cest k jejich rovnováze jako podmínce přežití obou těchto systémů. Jak jsme již naznačili, Šmajsovo pojetí se snaží nalézt prostředky nastolení takovéto homeostáze nejen v oblasti hodnotové změny a etiky, ale současně upozorňuje na další sféru realizační roviny - sféru politiky, výchovy, ale i techniky a technologií. A zde je jako východisko důležité následující upozornění: „Globální ekologická politika by ovšem nemohla být úspěšná, tj. nemohla by zabránit další nesmyslné 'konzumaci Země' (A.Gore), kdyby podmínky ekologické transformace kultury neuzrály jejím spontánním vývojem ...nemohla by vůbec přemoci technologický a ekonomický samopohyb, kdyby se jeho proces sám nedostal do krajní dynamické nerovnováhy, do fáze příznivé pro záměrnou ekologickou transformaci.“²

V intenci již uvedených úvah o povaze a vývojových trendech technosféry se potom můžeme dostat i k myšlenkám, které se týkají dalších (dosud ne zcela zjevných, přesto však nadějných) možností technického rozvoje do „biofilní“ podoby. Toto téma je samozřejmě již dlouhou dobu vděčným námětem science fiction - vesměs právě v antropocentricky budované perspektivě a víceméně v duchu tradičního modu osvícenství, podle kterého vědění dává člověku moc nad světem. Současně je však právě fakt pozoruhodného rozvoje některých technologií³ inspirující i pro teoretickou podobu úvah o budoucnosti vztahu lidské civilizace a přírody. B.Moldan se ve svém dnes již klasickém textu o možnostech tzv. ekologizace techniky a zejména o biotechnologiích vyjadřuje ještě s takovouto skromností: „Úkoly ekotechniky jsou právě převážně v oblasti projektů malých, které nenápadným, ale zato účinným způsobem formují naše okolí a nás samé. Jde o to, aby se ekotechnika v této oblasti skutečně prosadila, aby technická díla nejen dobře sloužila svému účelu, ale dbala i zásad ekologických.“⁴ Tato skromnost plyne z názoru, že s prostředím mohou harmonizovat pouze malé technické projekty, tedy z odmítání megalomanských představ o budouc-

¹ J.Šmajš, *Ohrožená kultura ...*, s.26.

² Tamtéž, s.68.

³ K tomuto námětu se váže i půvabný esej R.E.Gomoryho *The Information Evolution in Perspective: A View From the Year 2091*. *Proceedings of the American Phisophysical Society*, December 1995/Vol. 139, No.4, s.420-426.

⁴ B.Moldan, *Přežije technika rok 2 000? Hledání ekotechniky*. Praha 1985, s.40.

nosti technických systémů.¹ V tomto duchu pak B.Moldan nabízí i tuto prognózu: „Nikdo dnes nemůže opravdu odpovědně říci, kolik energie vlastně potřebujeme, abychom mohli dále skutečně zvyšovat svou životní úroveň a dále rozvíjet technickou civilizaci. Určitě to bude stále méně a méně.“² A jako výhled do budoucna pro biotickou linii techniky nabízí uvedený text tuto obecně formulovanou představu: „Až dosud byli technici zvyklí pracovat především s kovy, plasty a jinými neživými materiály. Technika budoucnosti však alespoň zčásti ‘ožije’, technici začnou využívat jedinečných vlastností živých organismů a normální součástí technických děl se stanou rostliny a jiné přírodní organismy.“³

Tato vize budoucnosti, nepřesahující utopickou rovinu, může vyvolávat oprávněně pochybnosti. Ovšem i ve starší literatuře můžeme nalézt konkrétnější představy, týkající se otázky překonatelnosti rozdílů mezi biotickými a uměle vytvořenými strukturami v technických systémech a o možném nalezení jejich stavební i funkční harmonie alespoň v rámci jedné linie technologického rozvoje: „Požadavek přistoupit k problematice umělého intelektu na základě rozboru charakteru praktické činnosti nevyplývá jen z potřeby odpovědět na otázku, zda může počítač myslet jako člověk nebo dokonce být svým myšlením člověkem. Má mnohem praktičtější příčiny. Je dán kvalitativní změnou, která začíná v oblasti technologií. Jestliže doposud všechny technologie, které používá člověk byly vytvořeny na základě jeho schopnosti nechat ‘působit předměty na sebe navzájem podle své vlastní přirozenosti, vzájemně se upravovat,’ pak nyní se již v zárodcích stává vazba odrazové schopnosti na zprostředkující přetvářecí schopnost organickou součástí samotných technologií. Realizují se v nich procesy, které dříve nemohly probíhat mimo hlavu člověka.“⁴

J.Šmajš však nabízí⁵ daleko komplexnější představu, vycházející především z povahy funkčního a strukturního rozvoje¹ techniky (zejména mikroelektroniky). Právě zde autor spatřuje velkou možnost budoucí funkční symbiózy umělých a živých struktur. Ve svém optimismu si je ovšem J.Šmajš vědom i potenciálních problémů (nenahraditelnost abiotické techniky) i četných rizik, spjatých se zaváděním

¹ Tamtéž, s.42.

² Tamtéž, s.53.

³ Tamtéž, s.41.

⁴ R.Valenčík, M.Hemelík, Polidští práce počítače? (K otázce možností uplatnění teze o praktickém základu myšlení v oblasti problematiky umělého intelektu). Filosofický časopis 1986/č.3, s.419.

⁵ J.Šmajš, Ohrožená kultura ..., s.68-70.

biotechnologií jako takových. I proto „ ... nelze předpokládat, že se (*biotechnologie - pozn.P.J.*) stanou novou materiálně technickou základnou ekologicky stabilní kultury.“²

Nejdůležitější roli budou tyto technologie sehrávat zřejmě v lokálním měřítku. To - jak ještě uvidíme - není výrazem nemohoucnosti, ale jde o jeden z klíčových předpokladů zamezení ekologické krize a jejího katastrofického zvratu. Proto autor dospívá k následujícímu závěru: „Nová ekologická politika, usilující o regulaci živelného fenoménu planetární technosféry, může ovšem vycházet z toho, že pro udržení a rozvoj mnohotvárné světové kultury potřebujeme v podstatě jen tři věci: *1.co nejméně redukovanou biosféru, 2.menší populační zatížení ekosystémů, 3.slabě energeticky integrovanou, a proto také regionálně variabilní technosféru.* Poprvé tak vzniká potřeba rozvíjet techniku nejen s ohledem na růst produktivity lidské práce a na její uplatnění na trhu spotřebních předmětů, ale konečně také *s ohledem na zmírnění a vyřešení globálního ekologického konfliktu, s ohledem na záchranu kultury a všech dnešních forem života na Zemi.*“³

¹ Zde sehrává svoji důležitou roli mj. i nepřítomnost umělé analogie mezidruhové informační bariéry, která charakterizuje živé struktury.

² J.Šmajš, c.d., s.70.

³ Tamtéž.

c)K obhajobě racionality

E.O.Wilson ve své práci *Rozmanitost života* píše: „Prožíváme šesté období velkého vymírání v geologické historii, tentokrát způsobené člověkem.“¹ Jestliže je tomu skutečně tak a jestliže současně v naší éře dospěla biodiverzita ke svému dosavadnímu vrcholu,² pak si míru rizika a fatálnost ztrát, vznikajících degradací živé přírody snad ani neumíme představit.

Ony tři výše zmíněné Šmajsovy požadavky, jejichž naplnění je nutné pro udržení a rozvoj světové kultury, jsou také v tomto kontextu jasnou formulací kritérií. Vyjadřují měřítko toho, co hrozí dnešku i budoucnosti i podle jiného z našich filosofů: „Nejrůznější mocnosti usilují o dosažení trůnu: rozum, liberální i autoritativní stát, věda, technika, osvěta ... panování každého z nich se mění na pouhou epizodu, až je nakonec zpochybněn i jejich společný jmenovatel a původce, pokrok. Skutečným vítězem, který se s posměšným gestem za zády všech zmocnil natrvalo, jak se zdá, *uprázdněného* místa a okupoval je jako svůj prostor, je agresivní, devastující *prázdnota*.“³

Z čeho však plyne tato hrozba? Automaticky (i přes chyby a poruchy) se prosazující dějinný pokrok je sice kritizovatelnou vizí, odmítnutí *jakékoliv* vize („konec dějin“) jako jediný recept však asi také nepostačuje: „Čím důrazněji prosazují podnikavá individua své privátní egoistické interesy, čím bezohledněji se ženou za majetkem, slávou, efektem, tím harmoničtější celek vzniká z jejich snažení a zápolení? *Nebo* vyrůstá z této činnosti nezamýšlený výsledek, který se na určitém stupni od svých tvůrců odtrhne, osamostatní se, vede na nich nezávislou existenci a dokonce jim jako nekontrolovatelná instance *diktuje*? ... Tři významné fenomény moderní doby a jejich výstižná pojmenování: manipulace, manažer, planetární komando, nepřetrhly svazky s rukou (jsou odvozeninou a obměnou latinského: manus), pouze znásobily její moc, idealizovaly a démonizovaly ji zároveň. Ruka je zbavena námahy a jediným nepatrným pohybem mobilizuje netušené skryté síly. Tato sublimovaná ruka zasahuje do všeho ...“⁴

¹ E.O.Wilson, *The Diversity of Life*, Harvard Univ. Press 1992 (česky *Rozmanitost života*, Praha 1995, s.353).

² Tamtéž, s.354.

³ K.Kosík, *Komandující instance* (z připravované knihy *Předpotopní úvahy*). In: *Salon - literární příloha Práva* 19.6.1997, s.3.

⁴ K.Kosík, *Komandující instance*. In: *Salon - literární příloha Práva* 19.6.1997, s.3.

Tato metafora globality destruktivnosti rozšiřuje směrem k ontologii ono původně epistemologicky míněné upozornění, nabízené I.Prigoginem: „Kam až člověk dohlédne, všude se už sám předchází, a nemůže se tedy setkat než s ‘přírodou,’ která se řídí nutnými zákony, objevenými matematickou fyzikou.“¹ A koneckonců ani v této (epistemologické) perspektivě únik z racionality nepomáhá. Jak jsme se již pokusili ukázat, ony apriorně iracionalisticky zabarvené výpady proti vědě (nazývané kritikou vědeckého redukcionismu)² používají často samy redukcionisticky (v podstatě antropicky) deformovanou výchozí představu přírody - onen nepoužitelný kýč svých rituálů.

Hledá-li racionalita nyní samu sebe, hledá zároveň i cestu z redukcionismu vědění i jeho aplikací (např. technika pojímaná jako nástroj lidských práv, primitivní politika jen jako boj o moc atd.). A hledá především meze proti destrukci světa: „Lidé věřící ve vznik života jediným božím zásahem si uvědomí, že ničíme posvátné stvoření. Ti, pro které je biodiverzita výsledkem slepé evoluce, s nimi budou souhlasit. Stejně bezvýznamným se zdá další velký filosofický spor, zda všechny druhy mají nezávislá práva, nebo zda se morálka týká jen člověka. Zastánci obou názorů mají všechny důvody k tomu, aby zaujali k ochraně přírody stejný postoj.“³ Podstatné je - zdá se - transverzální hledání řešení. Jednu tezi se však ještě pokusíme obhájit - integrující roli racionality v rámci této plurality. Domníváme se, že bez této stránky ztrácí jakákoliv lidská činnost možnost úspěšného završení.

„Idylická fáze kulturního vývoje, kdy nebylo nutné, aby lidé přírodnímu světu ontologicky rozuměli, a kdy i ve vysoké politice stačilo správně se orientovat ve struktuře mocenských vztahů, však bohužel ekologickou krizí skončila. A je už jinou otázkou, že jednou zažehnutý a jistým způsobem založený evoluční proces kultury

¹ I.Prigogine, I.Stengersová, Nová aliance. In: Pokroky matematiky, fyziky a astronomie 1984/č.4-5, s.184.

² Ovšem snaha o překonání redukcionismu hledáním nové teoretické syntézy své opodstatnění má (byť její použitelnost je díky značné úrovni abstrakce jen těžce představitelná). Tyto snahy o zformování nové syntetické vědní teorie nám popularizovanou formou přibližuje např. P.Coveney, R.Highfield, The Arrow of Time, W.H.Allen, London 1990 (česky Šíp času, Ostrava 1995) či i u nás přeložené práce Hawkingovy aj.

³ E.O.Wilson, Rozmanitost života, Praha 1995, s.362.

nebude snadné v souladu s jeho adekvátnějším ontologickým pochopením prakticky transformovat.“¹

Do formování paradigmaticky konzistentní environmentální racionality můžeme zařadit i koncepci evoluční ontologie jako důležitý výchozí prvek. Současně můžeme tuto koncepci považovat (v rovině praktické) za významný moment, podmiňující realizaci navrhovaných hodnotových změn - za podmínku *přijatelnosti* představ o potřebnosti takovýchto změn: „A tento zájem na zachování kultury poprvé přibližuje ontologii veřejnosti i nové ekologické politice. Ve fázi krize je totiž třeba mluvit jasně a nedvojsmyslně, protože veřejnost musí vědět, co je podstatou krize a kdo a čím je ohrožen.“² filosofie tak plní „... část svého dluhu vůči speciálním vědám, politice a veřejnosti vůbec.“³ Znamená to posun, změnu v podobě, fungování i smyslu filosofie: „Takže filosofická racionalita, která se jako příliš abstraktní, spekulativní a antropocentrická pro praktické společenské účely příliš nehodila, může být dnes konečně využita jako racionalita kulturně sebezáchovná. A to mění roli filosofie v systému kultury. Z části teoretické filosofie se stává filosofie praktická, z tradiční spekulativní ontologie bytí teoretická analýza ohrožené kultury - předpoklad reálnosti globální ekologické politiky.“⁴ V tomto smyslu můžeme jednak chápat (jako téma), jednak ovšem současně i revidovat (kvůli redukcionismu) dnes poměrně častý názor o *ekologii* jako centru oné paradigmatické vědní syntézy.⁵ Jediná speciální věda sice může působit jako impuls, odhalující klíčové problémy; přílišná tolerance v šíři pojetí jejího obsahu a záběru by však vedla k faktickému vyprázdnění a tedy i ke ztrátě funkčnosti.⁶ Toto je ovšem pouze další upozornění na možná rizika redukcionismu. Jiným aspektem téhož problému je i skloubení teorie s aplikačními pokusy. Ty často - ač se zabývají parciálními otázkami - aspirují na univerzalistické návrhy.⁷ Tento „funkční

¹ J.Šmajš, *Konflikt přirozené a kulturní evoluce*, Brno 1997, s.37.

² J.Šmajš, *Vzniká ekologická racionalita? (Malá úvaha nad velkým tématem)*. In: *Moderná racionalita II. K modelom racionality* (ed.F.Mihina), Prešov 1996, s.187.

³ J.Šmajš, *Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice (Přednášky z ekologické filosofie)*, Brno 1995, s.24.

⁴ J.Šmajš, *Vzniká ekologická racionalita? ...*, s.189.

⁵ Viz např. S.Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley 1983, s.266. U nás podobně např. M.Černoušek, *Psychologie životního prostředí*, Praha 1986.

⁶ Toto riziko je právě v případě ekologie značné. Tento „inflační“ trend představ o vlastním předmětu této vědy neblaze poznamenává i tzv. ekologickou výchovu, která je oblíbenou doménou amatérismu. Dysfunkčnost je potom zcela evidentní.

⁷ Jako příklad nám mohou posloužit některé vpodstatě velmi exkluzivní technické projekty (např. týkající se alternativních energetických zdrojů - např. tzv. sluneční farmy).

redukcionismus“ bývá ostatně častým důvodem (právě pro parciálnost) kritiky, adresované „mělké“ („povrchní“) ekologii.

Jinou stránkou ovšem je politické (a ekonomické) prostředí ochranářských snah. Volba preferencí i ve sféře akceptovaných technologií tu záleží v podstatě na libovůli politických subjektů (a samozřejmě především na tom, co je reálně k dispozici). Síla „lobby“ je však nesporně příměji působící než vliv tradiční hodnotové báze společnosti. Ta může působit víceméně jen velmi zprostředkovaně a stává se často také předmětem ideologických manipulací (ať již ve smyslu zneužití či instrumentálního použití tradic i trendů protichůdných - směřujících k jejich změně - např. ke konzumnímu životnímu stylu). Přes toto zjednodušení i notně skeptické hodnocení sféry politiky je však snad dostatečně zřejmé, že „ekologicky“ inspirované uvažování nemůže oblast politiky ze zcela praktických důvodů pomíjet. Ostatně stále se rozrůstající pestrost obrazu tzv. ekologické či „zelené“ politiky je toho výmluvným důkazem.¹ Míra úspěšnosti je i tu dána schopností prosadit své názory a představy v konkrétní politice. Efektivní je především ekonomicky podložená argumentace. Je to způsobeno tím, že jde o zcela konkrétní a představitelné zdůvodnění. Díky této intenci bývá i přijatelnější než abstraktní filosofické, etické či estetické konstrukce nebo romantická, nepřesná a k hysterii se často uchylující argumentace úzce ochranářská (trpící navíc častým amatérismem). Ani nabídka pasivní rezistence není působivá z hlediska politické úspěšnosti: „Dobrovolná skromnost malého počtu ekologicky citících lidí je skutečným hrdinstvím, ale nemůže změnit nynější ekonomický režim kultury, železnou logiku expanze planetární technosféry. Nemůže zastavit rabování přírody, ani šíření chudoby ...“² Obecně (a snad až poněkud cynicky) lze říci, že konkrétní výčet

¹ Nalezneme samozřejmě i jiný názor. Např. pro P.Fialu a M.Mareše (Politika životního prostředí a politické strany v ČR. Vývoj koncepce politiky životního prostředí v programatické českých politických stran v letech 1992-1996. Politologický časopis 1997/č.1, s.3-38) je neexistence významnější politické strany s tímto zaměřením u nás důkazem, že samo téma zřejmě není samostatně politicky nosné (s.32). Z našich autorů mapuje situaci ještě V.Mežřícký a kol., Základy ekologické politiky, Ostrava 1996. V zahraničí nabízí podrobnější přehled např. série Der Fischer Öko-Almanach, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.Main, (roč.1991-92 přináší mj. pozoruhodné informace o ekofeminismu - s.404 an.). Velmi podrobný přehled a politologický rozbor pak nabízí práce R.E.Goodina Green Political Theory, Polity Press, Blackwell Publishers, Cambridge 1992.

² J.Šmajš, Ohrožená kultura ..., s.90.

ekonomických parametrů je nesporně působivější než vágní odkaz na krásu přírody či na její abstraktní hodnotu (bez konkrétního vysvětlení).

Tuto stránku politického aspektu vztahu kultury a přírody však musíme nutně považovat za dílčí, parciální a především kompenzačně působící a fungující. Bez hledání koncepce kvalitativně nového celku politiky, vycházející z jiných hodnotových akcentů, ani zde řešení nenalezneme. Tato ucelená koncepce by měla vycházet především z teoretické (a syntetické) diagnózy rizik a ohrožení. Jinak není problém globální ekologické krize řešitelný.

Vytvoření a především prosazení takovéto politické (a tedy i legislativní, ekonomické atd.) orientace se nutně bude střetávat s vážnými překážkami.¹ Zdá se, že fenomen globalizace kultury je možná problémem nejvýznamnějším. Současně však již dnes existuje představa takovéto značně komplexní (politické, ekonomické, technologické atd.) transformace vztahu lidské populace a přírody.

Touto koncepcí je tzv. trvale udržitelný rozvoj, který v současné době představuje asi nejglobálněji promyšlený pohled na soudobou situaci, její odhadnutelné vývojové trendy i potřebné preference.

Vzhledem ke způsobu budování této koncepce ji můžeme považovat za racionálně budovanou analýzu i prognostický scénář. Komplexnost této formy pro nás může být do jisté míry i nepřímou podporou názoru o nezastupitelnosti racionality v řešení globální ekologické krize.

Máme-li se pokusit o velmi stručnou charakteristiku celku této koncepce, pak za výchozí moment můžeme právem považovat studii *Naše společná budoucnost*,² která vznikla v osmdesátých letech jako výsledek práce Světové komise pro životní prostředí a rozvoj (WCED) VS OSN.

V kritickém hodnocení této výchozí zprávy nalezneme následující charakteristiku úkolů, které si komise při tvorbě tohoto dokumentu kladla:

* „prozkoumat stav životního prostředí a formulovat realistické návrhy na zlepšení situace;

* navrhnout nové formy mezinárodní spolupráce, které povedou k žádoucím změnám;

¹ Tamtéž, s.91an.

² *Our Common Future*, Oxford University Press 1987 (úplné české vydání Praha 1991).

* zvýšit zájem obchodních podniků, institucí, jednotlivců, aktivistů, dobrovolných organizací a vlád o stav životního prostředí a prohloubit jejich ochotu zasáhnout.“¹ Novými aspekty (např. oproti závěrům Římského klubu) je zde jednak celkový optimismus, jednak upozornění na vazbu mezi ekologickými problémy a nárůstem chudoby ve světě.

Co však je vlastně myšleno onou koncepcí trvale udržitelného rozvoje? Podle původního materiálu² jde o „... takový způsob rozvoje, který uspokojuje potřeby přítomnosti, aniž by oslaboval možnosti budoucích generací naplňovat jejich vlastní potřeby.“

Cílem je tedy trvalá životaschopnost všech zemí, předpokladem je obecný souhlas s progresivní společenskou a ekonomickou proměnou: „Rozvoj, který je ve fyzikálním smyslu trvale udržitelný, lze teoreticky uskutečňovat i v sociálně a politicky neměnném prostředí. Faktickou životaschopnost však nelze zajistit, pokud plány rozvoje nebudou věnovat pozornost takovým činitelům, jako jsou změny přístupu k přírodním zdrojům anebo změny při rozdělování nákladů a výkonů.“³ V následné reflexi⁴ pak nalezneme i toto upozornění: „Trvale udržitelný rozvoj ... znamená řešit konflikt, který je hluboce zakořeněný v našich představách o světě a organizaci naší společnosti.“ Tímto konfliktem je nadvláda tzv. elit. V tomto smyslu jde tedy o požadavek podstatné a nesmírně obtížně realizovatelné společenské změny, založené na zde zamlčeném (o to však důležitějším) předpokladu hodnotového posunu a tedy i na zdůvodnění v poslední instanci ontologickém. Obtížnost prosazení v soudobé konfliktní podobě světové civilizace je o to zřejmější, uvedeme-li zde výčet⁵ nejobecnějších principů požadovaných změn:

1. „Princip kulturní a sociální integrity rozvoje ... musí vycházet zevnitř a nespoléhat na pomoc zvenku.

¹ T.de la Court, Onze Gezamenlijke Toekomst, Bij EEN, Hertogenbosch, Netherlands, 1990 (česky Klíč k Naší společné budoucnosti. Co skrývá zpráva Brundtlandové?, Praha 1992, s.14).

² Viz Naše společná budoucnost, Praha 1991, s.47.

³ Tamtéž.

⁴ T.de la Court, c.d., s.130.

⁵ Ke koncepci trvale udržitelného rozvoje dnes existuje bohatá literární produkce. Uveďme zde jen pro ilustraci tyto publikace: E.B.Barbier, The Concept of Sustainable Economic Development. Environmental Conservation 1987/č.14, s.100-110; B.Brown (a kol.), Global Sustainability: Toward Definition. Environmental Manage 1987/č.11, s.713-719. Z našich textů např. P.Nováček, J.Vavroušek (ed.), Lidské hodnoty a trvale udržitelný způsob života. Sborník přednášek Olomouc 1993 nebo J.Vavroušek, Návrh na změnu uspořádání Organizace spojených národů. In: Světová konference o životním prostředí a rozvoji v Rio de Janeiro (UNCED), Praha 1992.

2. Ekologický princip: rozvoj se musí přizpůsobovat přírodním podmínkám, musí obnovovat druhovou pestrost a musí vycházet z trvale udržitelných forem využívání zdrojů.
3. Princip solidarity: rozvoj musí zajišťovat základní životní potřeby, zabezpečit životní podmínky pro všechny, podporovat rovnost a vyvarovat se nerovných směn.
4. Emancipační princip: rozvoj musí podporovat sebedůvěru, místní kontrolu zdrojů, posílení i účast lidí nepriviligovaných a stojících na okraji společnosti. Aktivní musí cítit, že dostanou příležitost.
5. Princip nenásilí: rozvoj musí být mírový jak doslovně (nepoužití fyzického násilí), tak i ve smyslu strukturálním (násilí ztělesněné ve společenských institucích).
6. Princip malých (přátelských) chyb: rozvoj musí dovolovat jen takové chyby, které neohrozí integritu existujícího ekosystému a základny zdrojů.

Proti zprávě Brundtladové , která není připravena termín příliš vysvětlit, představuje těchto šest principů formulujících trvale udržitelný rozvoj mnohem údernější a komplexnější alternativu pro současný západní model rozvoje. Především existuje nebezpečí, že se ekologické úvahy nadřadí jiným, stejně důležitým a cenným. Doba, kdy jednou z nejzřejmějších příčin konce naší civilizace je ničení životního prostředí, k tomu svádí. Musíme být ostražití a nezapomenout na silnou vzájemnou propojenost všech šesti principů modelu rozvoje, který potřebujeme.“¹

Zdá se, že přes závažnost a obtížnou odhadnutelnost či poznatelnost rizik souběžné globální ekologické krize si můžeme dovolit uzavřít tuto část našeho textu jistým optimistickým upozorněním. To vychází z myšlenky, že tato krize může být i novou možností. Fakt našeho ohrožení je ve své historické neopakovatelnosti i stimulem ke hledání řešení. V tomto hledání má svoje nezastupitelné místo i racionalita ve svých proměnlivých a rozmanitých podobách. Také filosofie jako jedna z jejích forem může nalézt svůj nový smysl a být podstatným momentem a podnětem v hledání realizova-

¹ Viz T.de la Court, Klíč k Naší společné budoucnosti. Co skrývá zpráva Brundtladové?, Praha 1992, s.131-132.

telných a současně humánně i eticky přijatelných řešení budoucnosti lidské kultury. V posledním odvolání na celek koncepce evoluční ontologie tu proto uvedme jako podporu a vyjádření onoho relativního optimismu následující teze :

„Jako opoziční subsystém biosféry může lidská kultura dlouhodobě existovat jen jako nespojitá rozptýlená struktura uvnitř planetárního ekosystému života. Život na Zemi musí být naopak spojitý a integrovaný ... Nikoli kultura, ale biosféra je nedělitelná.

Součástí filosofické reflexe dnešní krize musí být i přeceňované schopnosti člověka. Stále se totiž objevují argumenty, že ten či onen problém bychom vyřešili, kdybychom byli odpovědní, kdybychom víc věděli a měli víc energie. Odmítáme tento názor. I kdybychom byli odpovědní, věděli všechno a měli dost energie, nemůžeme obrátit směr času... A vyhynulé organismy ... nelze nikdy vytvořit znovu...

Globální systémová změna kultury nezahrnuje požadavek, abychom se předem všichni změnili... Vyžaduje hlavně kompetenci... Informujme veřejnost, ale pracujme usilovně každý ve svém oboru na konceptu ekologické systémové změny kultury, který Zemi pomůže a který musí přijmou za svůj a prosadit vznikající ekologická politika.

V čem je tedy podstata změny kulturní strategie, která nepředpokládá změnu lidské biologické přirozenosti?... Proto se dnes musíme pokusit nikoli o změnu lidské přirozenosti, kterou stejně změnit nemůžeme, ale o to, co změnit můžeme: o změnu adaptivní strategie nebiologického systému kultury. Naštěstí ji nevytvořila pouze příroda. Euroamerický kulturní systém, který se zatím přírodě přizpůsoboval převážně ofenzivně ... se musíme pokusit přestavět, nově orientovat a podříditi biofilním hodnotám.“¹

¹ J.Šmajs, Konflikt přirozené a kulturní evoluce, Brno 1997, s.44-45.

Závěr

V předcházející části jsme se zmiňovali s jistou nadějí o integrující roli racionality v řešení problémů současnosti. Pokusme se však ještě doplnit tento názor o několik závěrečných poznámek, naznačujících i další možnosti rozvíjení tématu.

Na samém počátku této práce byla vyslovena jistá pochybnost či apriorní nedůvěra, týkající se možnosti a legitimacy etických a tedy i morálních inovací v dnešní době a v tradičním civilizačním rámci. V kontextu úvah o ekologické krizi snad nejlépe toto poněkud skeptické stanovisko vystihuje J. Šmajs: „... v důsledku toho, že tradiční morálka je už z velké části zpředmětněna (vázána) ve struktuře kulturního systému a že volná sociokulturní informace může být jen z malé části tvořena nově vznikající morálkou, je naděje na snadné prosazení ekologické sociokulturní změny zdola mizivá.“¹ Jaké místo náleží v tomto úsilí racionalitě? Její význam lze spatřovat především v tom, že může nabídnout dnešnímu člověku výstižnější, přesnější a ucelený teoretický obraz světa. Ten je důležitý „... nejen z důvodů individuálně kultivačních, motivačních a útěšných. Adekvátní obraz světa se dnes stává i svéráznou filosofickou pomocí ekologické etice, politiky a legislativy v úsilí o záchranu ohrožené kultury.“² Současně však můžeme - v případě tradiční etiky - upozornit i na to, že umožnila „... explicitní pochopení a zdůvodnění tradiční morálky ... ale nikdy žádnou morálku vytvořit nemohla. Lze to říci také tak, že nemohla být v plném slova smyslu morálně konstitutivní. Morálka, podobně jako politika, vznikla zdola, převážně spontánně.“³ Dnes - v souvislosti s globální krizí - vzniká „společenská objednávka“ pro morálně konstitutivní etiku. Vzniká tak možnost přesahu reflexivního a explikativního fungování této podoby teorie jinam než do utopické podoby. Etika hledá své místo a roli v utváření uskutečnitelné morálky.

V této chvíli však musíme upozornit i na další stránku problému v podstatě instrumentálně užívané racionality. *Porozumění* není jen racionálním vytvářením vědeckého a filosofického obrazu lidského vztahování se ke světu. *Prožitek* světa a také pocit ohrožení či krize mají také svůj význam a nesporně zasáhnou bezprostředněji

¹ J.Šmajs, Evolučně ontologický základ nové etiky? (Volné zamyšlení nad velkým tématem). Filosofický časopis 45, 1997/ č.3, s.388.

² Tamtéž, s.382.

³ Tamtéž, s.387-388.

více lidí. Mimo to sama racionální etická konstrukce v konfrontaci s lidskou emocionalitou jako důležitou charakteristikou osobnosti přímo morálně konstitutivně nepůsobí. Zjednodušeně vyjádřeno to znamená, že racionálně konstruovat lze morální kodexy. V konečném efektu však tyto pokusy končí často v banálních a všeobecných formulacích a svědčí tak spíše o užití tzv. zdravého rozumu, ne racionality v systematickém smyslu. Jindy taková konstrukce ztělesňuje určitý dílčí úhel pohledu,¹ jehož univerzálnější aspirace by byly zatíženy nemístným redukcionismem. V každém případě je étos něco víc než teoretická konstrukce. Je i ochotou dodržovat pravidla, vnitřním ztotožněním a schopností rozlišit přijatelné a nepřijatelné jednání. Je i prožitkem a je tedy komplexnějším vztahem člověka ke světu, plnějším než racionální analýza problémů: „... perspektivní existenční zájmy lidstva vyjadřují emocionální složky společenské duchovní kultury silněji než tradiční filosofická racionalita.“² Proto můžeme přitakat i názoru, podle kterého se zdá, že „sázka na nové teoretické pochopení světa je jen zdánlivě sázkou na racionalitu. Lidská racionalita ... je závislá na emocionálních podnětech, ale libé či nelibé podněty do emocionální oblasti také vysílá.“³

Je však možné při hledání cesty z globální krize vážněji uvažovat o tak intimní a apriorně spíše individuální⁴ oblasti, jakou je lidská emocionalita? Cestu hledání odpovědi na tuto otázku bude zřejmě vhodné spatřovat ve vzájemnosti, provázanosti racionální a emocionální hladiny v člověku. Zřejmě pouze obě společně mohou vytvářet jakési lidské „funkční optimum“, byť míra převahy té či oné stránky je u každého z nás specifická a vytváří jedinečnost osobnosti.

Nalezneme však i názory, které emocionalitu od racionality v člověku více oddělují a osamostatňují je vůči sobě. Ani tento pohled však nutně nemusí znamenat zpochybnění jejich funkčnosti. V případě úvah o roli emocí takto např. postupuje Vl. Rollo, který píše: „... racionalita není zdrojem hodnot, pouze se na jejich vzniku technicky podílí tím, že jejich citový náboj formuluje v pojmech a materiálních konstrukcích, aby hodnoty mohly být uvědomovány, komunikovány a šířeny. Na nižších stupních intelektualizace ji k tomu nutí převaha emocionality v psychice tehdejšího

¹ Např. profesní etiky.

² J. Šmajš, c.d., s.391.

³ Tamtéž.

⁴ O kolektivně sdílených emocích se často hovoří spíše v negativním smyslu jako o něčem člověka degradujícím na anonymní součást zfanatizovaného davu.

člověka.¹A k praktické stránce dále autor uvádí, že „... dosud žádná ideologie nebyla poražena pouhou analýzou logické struktury či vyvrácením základních předpokladů, nýbrž pouze tím, že proti citu byl postaven cit silnější.“²

Z této pozice však Vl. Rollo dospěl až ke skeptickým závěrům, pokud jde o hodnocení dnešní situace. Ve svém textu nabízí pokus o vývojový pohled na problém vztahu emocionality a racionality v lidských dějinách. Uvedené hledisko jej vede k názoru, že starší a původnější emocionalita postupně (díky rozvoji racionality) „atrofuje“ a že „tento proces, podmíněný biologicky, je nevratný. Láme svazky, pojící člověka s prostředím, a směřuje k zániku člověka. Racionalita tak prokázala svůj nebiický charakter, což nám dovoluje diagnostikovat člověka jako zvíře, které onemocnělo rozumem.“³ Vl.Rollo odtud dospívá v závěru své práce ke chmurné fatalistické vizi tzv. „homo rationalis“ - člověka bez emocí, který má v příštím století zcela převládnout v západní populaci.

Optimističtější perspektivu nalezneme, obrátíme-li se k celostnějšímu (co do vztahu rozumu a citů) chápání člověka. Např. podle A. Naesse „... cesta k překonání ekologické krize vede právě přes oživení a rozvinutí naší schopnosti radovat se z rozmanitosti přírody.“⁴Tato schopnost identifikovat se s jinými bytostmi je přitom člověku vlastní, přirozený, „spontánní, neracionální, avšak nikoli iracionální proces, v němž *na zájem či zájmy jiné bytosti reagujeme jako na náš vlastní zájem či na naše vlastní zájmy.*“⁵ V uvedeném klíčovém textu hlubinné ekologie je tak obsažena optimistická vize, byť v konfrontaci s realitou interpretovaná jako značně nepravděpodobný směr vývoje: „To, co se skutečně děje, je ovšem často nesmírně ‘nepravděpodobné,’ a tak je docela dobře možné, že snad silné antropocentrické argumenty a moudrá doporučení *Světové strategie ochrany přírody* (1980) budou mít přece jen významný účinek,“ dodává A.Naess v závěru svého textu.¹

Ona optimistická myšlenka, že krize má řešení a že je i příležitostí k rozvinutí lidských schopností, tak vychází i z hledání funkčního propojení mezi lidskou emocionalitou a racionalitou. Proto i J.Šmajs upozorňuje, že dnešek je dobou, kdy se

¹ Vl.Rollo, *Emocionalita a racionalita aneb jak ďábel na svět přišel*. Praha 1993, s.91.

² Tamtéž, s.87.

³ Tamtéž, s.188.

⁴ R.Kolářský, *Hlubinná ekologie a její význam pro filosofické myšlení*. Filosofický časopis 45, 1997/č.3, s.420.

⁵ A.Naess, *Identifikace jako zdroj hlubinných ekologických postojů*. Filosofický časopis 41, 1993/č.6, s.1042.

„...objektivně stále zužuje okruh otázek, které může vyřešit přímo veřejnost či nadšený kutil. Ekologická krize ... zkušenost a zdravý rozum jako zdroje tradiční politické a morální moudrosti stále více znehodnocuje. A to je také důvod, proč jsme připomínali potřebu obecně srozumitelného ontologického minima pro všechny občany, potřebu přiměřeného filosofického konceptu přírody i kultury.“² Současně ono prožití, emocionální rovina vztahu ke světu, se nemusí prosadit jen jako morální odsouzení či iracionální (hysterické) odmítání konzumního stylu života. Může se - a to i díky možnostem, které dává výchova - „... přetavit v racionální pochopení krize, v nový, rovněž emocionálně zakotvený obraz světa.“³ Nejde tedy o to stavět lidský rozum jako protiklad emocionalitě a dospět tak k jednostrannosti racionalismu či iracionalismu. Rozumová a citová stránka se v každém z nás doplňují i při hledání budoucího spolubytí člověka a světa přírody. Onen optimismus vychází z toho, že Homo sapiens je i Homo ludens.

Snad se nám v našem stručném a neúplném pokusu podařilo alespoň naznačit, že nově se formující celek environmentální racionality i jeho jednotlivé součásti (speciální a aplikované vědy přírodní i společenské, environmentální etika i ontologie a celek filosofie) reagují tvůrčím způsobem na závažné existenciální otázky naší současnosti.

Hledáním zdrojů soudobých problémů i globální krize jako celku může být otevřena cesta k jejich řešení. V tom spočívá ona pravděpodobně nezastupitelná role racionality. Přes názorovou různorodost i vnitřní protichůdnost jednotlivých směrů a proudů reflexe problematiky vztahu člověka a přírody je možné uvažovat o společných rysech - o povaze onoho celku nového racionálního paradigmatu jako jednoho z podstatných nástrojů lidského působení na soudobý a tedy i budoucí stav světa i lidské kultury. Tím současně může racionalita nalézt i svůj nový smysl, plynoucí z kontextu naší přítomnosti a obav a nadějí, spojovaných s budoucností. Může se tak

¹ Tamtéž, s.1050-1051.

² J.Šmajš, Evolučně ontologický základ nové etiky? (Volné zamyšlení nad velkým tématem). Filosofický časopis 45, 1997/č.3, s.389.

³ Tamtéž, s.390.

stát i prostředkem překonávání lidského strachu o budoucnost světa, kultury i životů nás samých i lidí příštích.

