

UNIVERZITA PALACKÉHO

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

**Specifické ontologické postavení člověka jako
východisko pro ekologickou etiku**

Diplomová práce

Jana Hyklová

V. ročník

Filozofie

Vedoucí diplomové práce:

Mgr. Marek Petrů, Ph.D.

Olomouc 2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s použitím pouze uvedené literatury.

Jana Hyklová

1. Úvod

Je ironií osudu lidského druhu, že ve chvíli, kdy moc člověka nad přírodou nabyla rozměrů, o kterých mohl v minulosti jen snít, není mu dovoleno bezstarostně vychutnávat postavení „pána a majitele“ přírody, které mu chtěl vydobýt karteziánský projekt v době vzniku moderní vědy, ale je odsouzen ve své současné pozici vzdorovat nejistotě, strachu i určité bezmoci, plynoucí z nepředvídatelných důsledků jeho vlastních činů.

Lidé žijící ve světě určeném moderní civilizací se ocitli v situaci, kdy se musejí obávat svých vlastních schopností. Stali jsme se čarodějovými učni a démiurgy upadlími do svých vlastních osidel¹. Uvolnili jsme množství procesů, které jsme přestali ovládat a významně jsme tím narušili rovnováhu vztahů mezi člověkem a přírodou. Je příznačné, že lidé jsou v současné době nuceni investovat stále více energie a svých zdrojů na obranu proti své vlastní činnosti, na obranu proti sobě samým, aby si jednak udrželi kontrolu nad všemi silami, které často nerozumně a příliš brzy osvobodili, a zároveň udrželi své životní prostředí obyvatelné i pro budoucí generace.

Jako civilizace balancujeme na pokraji ekologické katastrofy a nikdo prozatím nemůže předpovědět, zda se udržíme, nebo nás čeká pád. V čem ale hledat příčiny ekologické krize, přízraku, který poznamenává existenci právě žijících lidí?

V rámci ekologické etiky, která je definována jako „soubor zásad a pravidel, která člověku naznačují, jak by se měl chovat ve svém obcování se vším mimolidským světem“², a jejíž snaha je zaměřena na vytvoření takové etické teorie, „která by v situaci narušování rovnováhy ekologického systému planety adekvátním způsobem řešila vztah člověka a přírody ve všech jeho dimenzích,

1 Salomon, J. J.: Technologický úděl. Filosofie, Praha 1997, str. 21

2 Kohák, E.: Zelená svatozář. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000, str. 16. V českém jazykovém prostředí se jako ekvivalent pojmu ekologická etika užívá i výraz etika životního prostředí.

včetně zrušení tradičního dualismu člověk– příroda³, je původ ekologických rizik interpretován nejrůznějším způsobem.

Příčiny jsou hledány a nalézány v minulé filozofii. Obviňována je Descartova i Kantova filozofie za to, že vytvořily myšlenkové zázemí pro kořistnický přístup ke světu, který je tedy možné neomezeně a bez jakýchkoli etických zábrán využívat. Descartes přispěl k tomuto pojetí zejména rozlišením skutečnosti na *res cogitans* a *res extensa*, Immanuel Kant popřením jakékoli mimolidské platnosti morálních zásad.

Jiní autoři, jako např. Lynn White přičítají vinu židovsko-křesťanské tradici, příčiny ekologické krize mohou být ale spatřovány například i v nástupu patriarchátu, jak dokazuje ekofeminismus, vyskytují se dokonce i teorie, ve kterých by bylo hledání jakýchkoli viníků zbytečné, protože jejich autoři šli ještě dále a samotnou existenci ekologické krize jednoduše popírají.

Nezmínili jsme prozatím postoj, který nalézá příčinu narušení vztahu mezi člověkem a přírodou, tedy původ ekologické krize, v samotné genetické výbavě člověka, ve fylogeneticky daných vlastnostech druhu *Homo sapiens*, které jej, ve srovnání s ostatními živočišnými druhy, odsuzuje setrvávat ve specifickém vztahu k celku přírody.

Právě tento posledně jmenovaný postoj, který propojuje problematiku biologické přirozenosti člověka s dnešním nejistým postavením lidské civilizace, se stane základem i pro tuto práci, v níž se pokusíme obhájit stanovisko, že výchozím bodem pro konstituování trvale platné ekologické etiky by se měla stát snaha o zachycení specifického ontologického postavení lidského biologického druhu v celku přírody.

V první části práce proto nejdříve nastíníme dráhy evolučního vývoje, které vedly od vzniku prvních organismů až k bytostem nadaným vědomím sebe sama – lidským bytostem, schopným vedle genetické evoluce zažehnout i evoluci kulturní.

Následně se pokusíme zmapovat problémy, které vyvstaly v důsledku

3 Filozofický slovník, kolektiv autorů. Olomouc 1998, str. 110

koexistence přirozené a kulturní evoluce. Naše úvahy v této části opřeme zejména o poznatky z okruhu sociobiologie a etologie, přesněji o názory jejích asi nejvýznamějších představitelů, E. O. Wilsona a K. Lorenze.

Zmíníme etapy antropogenních vlivů na přírodu, které nám následně umožní přenést pozornost k otázce po povaze lidského biologického druhu. Právě snaha o vymezení svébytného ontologického postavení člověka, nebo obecněji lidského živočišného druhu v celku bytí, se pro nás, jak jsme už naznačili, stane v rámci tématu ekologické etiky otázkou ústřední. Na jejím základě se pokusíme v druhé části práce obhájit antropocentrický postoj v ekologické etice a zároveň si položíme otázku, zda je vytvoření neatropocentrické koncepce na poli ekologické etiky vůbec realizovatelné.

Dotkneme se i problematiky vztahu kultury a přírody, a to prostřednictvím koncepce evoluční ontologie J. Šmajse.

V poslední části se naše pozornost zaměří na pojem morální odpovědnosti v rámci ekologické etiky. Nastíníme koncepci etiky odpovědnosti německého autora Hanse Jonase obsaženou v jeho díle „Princip odpovědnosti“, a položíme si v návaznosti na toto dílo otázku, jak by měla být etická kategorie odpovědnosti v rámci ekologické etiky pojata.

2. Genetická a kulturní evoluce

2.1 Genetická evoluce

„Dnes je evoluční teorie asi stejně zpochybnitelná jako tvrzení, že Země obíhá okolo Slunce, ale ještě jsme si zdaleka neuvědomili všechny její důsledky.“⁴ Vyjdeme-li z tohoto tvrzení a důvěřujeme-li evoluční hypotéze, můžeme sledovat vývoj života na Zemi podrobněji. Wilson⁵ uvádí dataci vzniku života z neživých anorganických molekul do období asi před 3,9-3,8 miliardami let. První organismy, které se objevily, byly jednobuněčné, tedy mikroskopické. Po nich následovaly eukaryotické, neboli „vyšší“ organismy, které se objevují asi před 1,8 miliardami let. Eukaryoty lze popsat jako jednobuněčné organismy, podobné dnešním prvokům a jednobuněčným řasám. Z nich se brzy vyvinuly složitější organismy, které byly tvořeny mnoha eukaryotickými buňkami vytvářejícími tkáň a orgány.

První živočichové (vzdáleně připomínající medúzy, kroužkovce a členovce) se objevují zhruba před 600 miliony let. Přibližně před 0,5 miliardou let se začínají utvářet ekosystémy, spolu s tzv. „kambrijskou explozí“⁶ živočichů, která znamenala, díky obrovskému nárůstu rozmanitosti živočichů i vzrůstu jejich velikosti, přelomový bod v historii života.

Organismy v této době jsou schopny postupně kolonizovat souš (jako první kolonizátoři se na souši objevily rostliny), což jim umožňuje již vytvořená ochranná ozónová vrstva. V průběhu dalších 50 nebo 60 milionů let vytvořily první rostliny na všech kontinentech nízký porost a křoviny, které se samozřejmě staly útočištěm mnoha dalších živočichů. Další vývoj znamenal příchod obojživelníků, které vystřídali suchozemští obratlovci a zahájili tak Věk plazů. Následoval Věk savců a konečně Věk člověka, který s sebou přinesl vznik lidského myšlení, objevujícího se v pozdních obdobích evoluce druhu Homo.

4 Dawkins, R.: *Sobeský gen*. Mladá fronta, Praha 2003, str. 13

5 Wilson, E. O.: *Rozmanitost života*. Lidové noviny, Praha 1995, str. 194

6 Tamtéž, str. 194

Přirozený výběr, jako nejdůležitější příčina evoluce a také zdroj biologické rozmanitosti, tedy dospívá k pozoruhodným výsledkům, jejichž různorodost zasahuje od změny počtu chloupků na muším křídle až po vytvoření lidského mozku. Spolu s Wilsonem lze konstatovat, že tvorové, kteří jsou tímto mozkiem obdařeni, „vstoupili na scénu vzpřímeně, nesli si Prométheův oheň, vědomí sebe sama, poznání uloupené bohům. A všechno se pak změnilo“⁷.

Dříve, než se na tyto změny a následky související s nástupem lidí, jakožto bytostí nadaných vědomím, zaměříme podrobněji, bylo by vhodné ještě u procesu evoluce přirozeným výběrem zůstat a zaměřit se na jednotlivé fáze evoluční cesty, které ke vzniku vědomí vedou.

2.2 Evoluční cesty k lidskému vědomí

Daniel C. Dennett⁸ nabízí zjednodušené schéma, do kterého lze umístit různé možnosti projektování mozků. Jednotlivé kroky tohoto schématu skoro jistě nepředstavují jasně definovaná přechodná období evolučních dějin, protože tyto kroky se udály v různých vývojových větvích způsoby, které se navzájem překrývaly a byly nejednotné.

Prvními organismy z projektů evoluce, vytvořenými (jako všechny ostatní) náhodnými mutacemi a rekombinacemi genů, byli darwinovští tvorové, jejichž základní charakteristikou je jejich plné vyprojektování při narození, dané různě "napevno zapojenými" fenotypy. Následný mechanismus prověřování v terénu mnoho z těchto organismů vyřadil a přežily tudíž jen ty nejlepší z nich. Jejich typ fenotypů ovšem proces evoluce „inovoval“ výtvořem projektů s určitou fenotypickou plastičností, tedy takových organismů, které plně vyprojektovány při narození nebyly – skinnerovských tvorů.

Tato fenotypická plastičnost způsobila, že se v jejich projektech vyskytovaly i prvky, které mohly být přizpůsobeny událostmi, jež se vyskytovaly během testování v terénu. Umožnily jim to tzv. posilovače, upřednostňující úspěšné

7 Wilson, E. O.: Rozmanitost života. Lidové noviny, Praha 1995, str. 221

8 Dennett D. C.: Druhy myslí. Archa, Bratislava 1996, kap.4, str. 83 - 98

jednání, kterými disponovali. Čelit svému prostředí mohli tedy tím, že zkoušeli různé činy jeden po druhém tak dlouho, až konečně našli nějaký, který fungoval. Jeho funkčnost následně zjistili jedině tak, že dostali z prostředí negativní nebo pozitivní signál, což upravilo pravděpodobnost, že se příslušný čin bude opakovat i při jiné příležitosti. Ti z nich, kteří měli zapojeny posilovače chybně, samozřejmě neobstáli. Štěstí přálo jen tvorům se správnými posilovači. Jak Dennett dodává: „skinnerovské podmiňování je dobrá věc, pokud nejste zabiti jednou z vašich raných chyb“⁹.

Tohoto nebezpečí zůstávají ušetřeni tzv. popperovští tvorové, což jim umožňuje předvýběr mezi všemi možnými způsoby chování nebo činy, takže jsou schopni eliminovat skutečně hloupé tahy tak, aby nikdy nemusely být použity ve "skutečném životě". Popperovští tvorové tedy fungují tím způsobem, že jsou v nich instalovány přesné informace o světě, (které jsou buď vrozené nebo naučené) a ty jim umožňují, aby předvybrali možnosti svého chování ještě předtím, než je použijí. Vnitřní prostředí těchto tvorů ovšem nelze chápat jako repliku vnějšího světa, která by jednoduše sloužila k reprodukci všech fyzikálních nahodilostí světa skutečného. Tvar informace musí být takový, aby v situaci, kdy je informace při vnitřním pokusu vyvolána, měla např. varovný účinek. Tento účinek není však v žádném případě vyvolán pomocí konstrukce repliky světa.

Popperovští tvorové tedy (narozdíl od skinnerovských tvorů, kteří často přežijí pouze proto, že udělají šťastné první tahy), přežívají díky skutečnosti, že jsou dost chytří na to, aby jejich první tahy byly lepší než náhodné. Mohou pak užívat toho „luxusu“, aby místo sebe nechali umírat své hypotézy.

I když Popperovští tvorové, jak jsme se mohli přesvědčit, jsou schopni díky kvalitě svého vnitřního prostředí již celkem obstojně přežít ve svém prostředí, nejsou ještě těmi, kteří by celé schéma uzavírali.

Proces evoluce přišel následně s dalším experimentem v podobě tvorů, které Dennett pojmenoval tvory gregoryovskými. Zdokonalování mentálních schopností těchto tvorů je možné dát do souvislosti se zhotovováním a užíváním nástrojů.

9 Dennett D. C.: Druhy myslí. Archa, Bratislava 1997, kap.4, str. 83 - 98

Nejstarší lidé nebo lidoopi využívali vzpřímenou chůzi poté, co sestoupili na zemi a začali na ní trávit většinu času. Tím dospěli k samozřejmému, ale pro snadnější a propracovanější používání nástrojů zásadnímu momentu uvolnění předních končetin od lokomočního pohybu. Tím, jak se zlepšovala práce s předměty, rostla i jejich inteligence.

Vazba mezi užíváním nástrojů a mentálními schopnostmi umožnila rozvoj materiální kultury, v jejímž rámci neplatí už jen to, že k vytvoření a používání určitého nástroje je potřeba inteligence, ale samy nástroje inteligenci i „udělují“. Nikdo z nás by asi pravděpodobně nedokázal vynalézt kolo, přesto je nám umožněno tento vynález využívat, protože jsme projekt kola získali z kultur, ve kterých žijeme. Čím jsou pak tyto projekty, které se v jednotlivých kulturách vyskytují dokonalejší, tím více potenciální inteligence jsou schopny přidělit.

Tím začíná pro lidský druh okamžik, kdy se, jak upozorňuje Wilson¹⁰, vydává na svoji podvojnou cestu evoluce – genetická evoluce zvýšila možnosti kulturního vývoje a zároveň kultura zvětšila genetickou způsobilost těch, kdo ji maximálně využívali. Schopnost vytvořit vyspělou sociální organizaci, spolupráce při lovu, dělba práce, to vše člověku přispělo, jako savci závislému na lovu a sběru, k evoluci inteligence. Tato zase vedla k ještě dokonalejšímu používání nástrojů a opět k ještě vyspělejší evoluci inteligence, a tak pořád dále opakovanými cykly podmiňování. Vzhledem k ostatním vyšším živočišným druhům mu tyto evoluční „výhody“ umožnily uchránit svou ekologickou niku např. před velkými šelmami a otevřely mu prostor k adaptaci a ovládnutí velmi rozdílných prostředí.

Mentální schopnosti se v rámci lidské evoluce za poslední dva až tři milióny let nepřetržitě vyvíjely, jak ukazuje vzrůst objemu mozku a zjemnění kamenných výtvorů. Když se lidé odchýlili od svých předků lidoopů, zvětšil mozek svůj objem o jeden krychlový palec (asi o obsah polévkové lžice) za každých sto tisíc let. Toto tempo vydrželo zhruba až do doby před čtvrt miliónem let. Následně se pak, asi v době příchodu moderního druhu Homo sapiens, pozvolna zastavilo.

10 Wilson, E. O.: O lidské přirozenosti. Lidové noviny, Praha 1993, str. 87

Fyzický růst poté ustoupil stále výraznější kulturní evoluci.

Nyní se můžeme opět vrátit ke gregoryovským tvorům. Gregoryovští tvorové proto mají své vnitřní prostředí uzpůsobené tak, že získávají informace z vyprojektovaných částí vnějšího prostředí. Tím ušetří jistě mnoho času a energie, protože přeprojektování starého projektu, na rozdíl od tvorby projektu nového, tolik snahy nevyžaduje. Připomeňme, že jeden ze základních Darwinových objevů vyjadřuje, že projektování je drahé, ale kopírování projektů je levné.

Pokud jsme hovořili o souvislosti mezi používáním nástrojů a růstem inteligence u gregoryovských tvorů, dostáváme se nyní k „nástroji“, který má pravděpodobně na zlepšení mentálních schopností a růstu inteligence největší podíl, a sice k jazyku. Jestliže se ptáme, co nejvíce definuje člověka, pak nelze nesouhlasit s Popperovým tvrzením, že: „člověk – to je především řeč“¹¹. Abychom se ovšem vyhnuli zbytečným úvahám o výjimečnosti člověka z hlediska jeho schopnosti užívat jazyk, bylo by dobré připomenout, že určité formy jazyka se vyskytují i u jiných živočichů.

Karl Bühler¹² upozornil na to, že všichni živočichové se za všech okolností vyjadřují, a toto vyjadřování je do určité míry možno chápat jako řeč. Nejnižší úroveň řeči slouží živočichům k vyjádření vnitřního stavu, např. chrochtání vepře prostě a jednoduše vyjadřuje jeho vnitřní stav. U všech zvířat se vyskytuje druhá úroveň řeči, spouštěcí nebo komunikační funkce řeči, která má pro živočichy obrovský význam, protože mezi nimi zajišťuje vzájemnou komunikaci. Zvířata ji používají ve formě varovných zvuků nebo znamení a také jako zvuků pro vábení možného pohlavního partnera. U člověka je tato funkce rozvinuta daleko lépe než u zvířat. Jejím prostřednictvím by měla být vyvolána u příjemce informace, kterou mu někdo druhý právě sděluje, určitá reakce na to, co právě tento druhý říká.

Třetí úroveň řeči, funkce zobrazovací, zůstává doménou řeči lidské. Lidé nejsou omezeni tím, že by jejich řeč byla vázána ve svých formulacích jen na moment mluvení, ale mohou bez problémů popisovat věci, které patří do daleké historie, nebo naopak popisovat věci a události, které pravděpodobně nastanou.

11 Popper, K. R., Lorenz, K.: Budoucnost je otevřená. Vyšehrad, Praha 1997, str .38

12 Tamtéž, str. 83

Mohou popisovat také abstraktní entity, jako např. matematické zákony, vytvářet teorie a následně tyto teorie podrobit kritice. Tím se nastoluje problém kritiky a hledání pravdy, který souvisí se čtvrtou úrovní řeči. Tuto úroveň, ke již zmíněným třem úrovním Bühlera, přidává Popper – argumentativní úroveň řeči.

Argumentativní úroveň jazyka je tím, co zakládá popperovský „svět tři“, který Popper definuje následovně: „Světém tři rozumím svět produktů lidského ducha...podle mého názoru je velmi důležité, možná přímo nejdůležitější, že středem světa tři je lidská řeč se svými zvláštními charakteristikami; lidská řeč s větami, které mohou být pravdivé nebo nepravdivé. Toto hlavně míním světém tři. Z lidské řeči se vyvinula lidská kultura, a tak vznikly symfonie, knihy, obrazy...“¹³ Argumentativní úroveň jazyka zároveň přináší také zpětnou vazbu mezi „světém tři“ a lidským mozkem. Dokud nebyl člověk schopen postavit své teorie mimo sebe, dokud s nimi zůstával identický, nemohl je kritizovat. Zjednodušeně lze konstatovat, že plné vědomí já se objevuje spolu s argumentativní funkcí řeči. Lidská schopnost formulace, argumentace a kritiky vyjádřitelná pomocí jazyka se pravděpodobně stala základem pro vznik lidské kultury.

Přesněji vyjádřeno, genetická evoluce, jak jsme se mohli přesvědčit výše na uvedeném Dennetově schématu, poskytla lidskému druhu tak velký a výkonný mozek (a tedy takové somatické a psychické předpoklady – vědomí, jazyk, subjektivita, intencionalita), že člověk vedle genetické evoluce mohl odstartovat zcela nový druh evoluce, a to evoluci kulturní.¹⁴ Tato kulturní evoluce může probíhat stejně náročnými a klikatými cestami jako darwinovská evoluce, její rychlost je ovšem mnohonásobně vyšší. Kulturní evoluce také odebrala "staré" genetické evoluci její výhradní postavení a postavila genetickou evoluci do pozice

13 Popper, K. R., Lorenz, K.: *Budoucnost je otevřená*. Vyšehrad, Praha 1997, str. 68

14 Kulturní přenos se ovšem neomezuje jen na člověka. Wilson to dokládá na příkladu šimpanzů, kteří jsou schopni vynalézat techniky a předávat je ostatním. Určitá dovednost (např. používání klacků při otevírání krabic s potravinami) je vynalezena jedním nebo několika jedinci ve skupině a napodobením se pravděpodobně rozšíří po celé tlupě. "Každé chování, zaznamenané v Africe, při němž se používá nástrojů, je sice omezeno na určité populace šimpanzů, ale je většinou ve svém teritoriu rozloženo. To je předpokládaný vzorec, jestliže se chování šíří pomocí kultury." (Wilson, E.O.: *O lidské přirozenosti*. Lidové noviny, Praha 1993, str.39). Další příklady lze najít např. u ptáků, Dawkins zaznamenává jako formu kulturního přenosu zpěv laločníka sedlatého. Jde však víceméně jen o zajímavé výjimky. (Dawkins, R.: *Sobecký gen*. Mladá fronta, Praha 2003, str. 172).

jedné z mnoha možných druhů evolucí.

2.3 Kulturní evoluce

Jestliže je kulturní evoluce evolučním procesem, můžeme předpokládat, že bude „fungovat“ na podobných principech jako evoluce genetická. Ta využívá jako svých replikátorů, jednotek přenosu, geny – molekuly DNA, které se, jak výstižně poznamenává Dawkins¹⁵, staly převažujícími rozmnožujícími se předměty na naší planetě. Stejně tak evoluce kulturní má své vlastní replikátory, které zajišťují kulturní přenos. Dawkins je nazývá memy – jednotkami imitace. V analogii mezi geny a memy můžeme pokračovat dále – geny potřebují k tomu, aby se mohly rozmnožovat genofond. Jejich působení v něm si lze zjednodušeně představit tak, že přeskakují z těla do těla za pomoci spermií nebo vajíček. Memy zase „obývají“ memofond a způsob, který využívají ke svému rozmnožení lze v širším smyslu nazvat imitací. Jestliže o memu řekneme, že se rozmnožuje, znamená to, že se úspěšně šíří z mozku do mozku. Jako příklady takových memů lze uvést např. nápady, vědecké myšlenky, chytlavé fráze, módu nebo architektonické styly.

Hlavním cílem genů v genofondu je přežít a co nejvíce se rozšířit. Stejně zájmy se snaží uhájit i memy v memofondu. Každý gen tam, kde je pohlavní rozmnožování, je nucen soupeřit se svou rivalskou alelou, soutěžit o stejnou pozici na chromozomu. Memy, i když nemají žádné alely a nelze je přirovnat k moderním genům v jejich přesně spárovaných chromozomálních oblastech, musí mezi sebou soupeřit také. Mezi memy probíhá nelítostný boj o lidské mozky. Lidský mozek má schopnost napodobování, kterou mu poskytly geny, a kterou memy využívají – kopírují se dalšími generacemi jednotlivých mozků. Chce-li mem ovládnout pozornost lidského mozku, musí být nemilosrdný k ostatním rivalským memům a činit tak na úkor jejich rozšíření a přežití. Dalšími zdroji, o které memy soupeří, jsou pak média (televize, rádio, noviny), plakátové plochy a místo v knihách.

Vlastnosti, které zvyšují schopnost přežití memů v memofondu jsou shodné

¹⁵ Dawkins, R.: *Sobecký gen*. Mladá fronta, Praha 2003, kap. 11, str. 172 - 182

s těmi, které potřebují ke stejnému účelu geny – životnost, plodnost a přesnost kopírování. Plodnost je pro memy i geny shodně důležitější než životnost. Jednotlivá kopie memu je stejně nepodstatná jako jednotlivá kopie genu. Důležité naopak je, aby se kopie memu v memofondu udržela a stala se jeho stabilní součástí. Vezmeme-li jako příklad memu vědeckou myšlenku, bude pro její rozšíření a přežití rozhodující, jak bude přijatelná pro jednotlivé vědce a kolik místa se jí podaří získat např. ve vědeckých časopisech.

Zůstaneme-li ještě na okamžik u příkladu vědecké myšlenky, můžeme na něm ukázat určité místo, ve kterém se analogie mezi geny a memy pravděpodobně ruší. Jde o již zmiňovanou vlastnost přesného kopírování. Vědecká myšlenka putující mezi vědci není většinou předávána ve zcela přesné formě, často dochází k její modifikaci. Memy jsou tedy předávány pravděpodobně pod neustálým vlivem mutace a mísení. Předávání memů ve změněné formě se tímto liší od principu předávání genů, formou „všechno nebo nic“. Odpověď na otázku, zda je v tomto bodě analogie mezi memy a geny skutečně porušena, nechává ovšem Dawkins otevřenou.

Zmiňovali jsme už skutečnost, že memy i geny jsou nuceny, pokud chtějí přežít a rozšířit se, soupeřit s jinými replikátory. V genofondu ovšem mohou vznikat také vzájemně přizpůsobené genové komplexy. Stabilní soustavy genů se vyvinuly jak v genofondu masožravců (vzájemně vyhovující zuby, drápy, trávicí soustavy a smyslové orgány) tak v genofondu býložravců. Můžeme tedy hovořit o jakési vzájemné „spolupráci“ mezi geny. Stejně tak i mezi memy lze vystopovat vzájemnou pomoc a spolupráci – představa pekelných ohňů, která získává sílu a vliv díky svému hlubokému psychologickému působení, spojena s memem boha, dává dohromady stabilní dvojici, pro kterou není problém udržet se v memofondu a úspěšně se šířit. Tyto vzájemně přizpůsobené komplexy memů se podle Dawkinse vyvíjely stejně, jako vzájemně přizpůsobené komplexy genů.

Kulturní prostředí se jednoduše skládá z memů, na které působí výběr. Ten pak zvýhodňuje ty memy, které využívají své kulturní prostředí ve svůj prospěch. Memofond tak získává vlastnosti evolučně stabilní sady, do které se nové memy

dostávají jen těžko.

2.4 Člověk mezi dvěma evolučními dráhami

I když by se na základě právě naznačené analogie mezi fungováním genů a memů ve svých „domovských systémech“ mohlo zdát, že by genetická evoluce a evoluce kulturní mohly být schopny koexistovat bez větších střetů, vynořuje se řada problémů.

Kulturní evoluce má schopnost, jak už bylo uvedeno, vyvíjet se mnohem vyšší rychlostí než evoluce genetická. Umožňuje jí to fakt, že rozšíření memů, jejich replikátorů, nevyžaduje tolik času jako rozšíření genů v genofondu. Pro podporu kvalitního memu je v kulturním prostředí vynaloženo úsilí a snaha jednotlivců o jeho rozšíření, které je tedy řízeno cíleně, a často v různých modifikacích. Tuto výhodu genetická evoluce nemá, rozšíření genu je časově náročné a vznik nějaké kvalitní mutace často závisí na náhodě. Přesto genetická evoluce neztrácí slovo a lidstvo, i přesto, že bylo schopno zažehnout evoluci kulturní, svým genům neuniklo. Homo sapiens je obyčejným živočišným druhem, velkým primátem, u kterého, jak se domnívá Wilson¹⁶, proběhla větší část genetické evoluce sociálního chování pět milionů let před nástupem civilizace, tedy v období rozptýlených a relativně nepohyblivých populací lovců – sběračů. Pokud by byla tato domněnka nesprávná, lišili by se dnešní přežívající lovci – sběrači geneticky značnou měrou od příslušníků vyspělých technických civilizací. Tato skutečnost se ovšem nedá prokázat.

Vliv dědičných vlastností lovců – sběračů na průběh následné kulturní evoluce byl pravděpodobně podstatný. Prvotní skromná adaptace lovců – sběračů na prostředí, přesněji jejich záměrné a rychlé přizpůsobení svého okolí potřebám společenství se, jak Wilson uvádí, ve vyspělých společnostech přeměnily v nečekaně složité formy. Wilson nazývá tento jev *hypertrofií*, kterou popisuje vzestup civilizace jako extrémní růst již dříve existujících struktur.

Důkazem jsou mu např. rané civilizace Mezopotámie, Číny, Mexika nebo Indie, u nichž je možno pozorovat nápadnou shodu v tom, že vznik těchto

¹⁶ Wilson, E. O.: O lidské přirozenosti. Lidové noviny, Praha 1993, str. 41

civilizací proběhl všude v přibližně stejně definovaném sledu – např. zavedení dědičného postavení posvěceného náboženskými vírami, kodifikace náboženství a zákonů, vybudování armády a rozšíření byrokracie, zdokonalení zavlažovací soustavy a zemědělství, zvýšení hustoty obyvatelstva atd. Většinu převládajících rysů moderních společností tedy Wilson pokládá za hypertrofické modifikace biologicky účelných institucí tlup lovců – sběračů a raných kmenových států.

Příkladem je mu rasismus a nacionalismus, které vidí jako kulturou podporované důsledky jednoduché kmenové organizace: „Tam, kde !Kungové kmene Nyae Nyae o sobě mluví jako o lidech dokonalých a ryzích a o ostatních !Kunzích jako o cizích vrazilích, kteří využívají smrtících jedů, tam ve stejném duchu či linii povýšily moderní civilizace sebelásku na úroveň vysoké kultury, sebe samy vynesly posvěcením bohů a jiné ponížily rafinovaným zfalšováním zápisu dějin.“¹⁷

Život moderních technologických civilizací je tedy vlastně jen souhrnem kulturních hypertrofií archaických adaptací chování. Obyvatelé moderního světa jsou tímto nuceni využívat stejného souhrnu genetických adaptací na prostředí, ve kterém se pohybovali lovci – sběrači doby ledové, tedy na taková prostředí, která již většinou vymizela. Je zřejmé, že pro moderního člověka jsou takovéto adaptace chatrným a archaickým základem, který mu jistě způsobuje řadu komplikací. Není snadné představit si, že směr, kterým se ubírá vývoj naší kultury, podstatnou měrou ovlivňují archaické faktory, které působily již ve fylogenezi našich předků. Ještě složitější je však uznat skutečnost, že mnohé z vrozených forem chování, které byly v minulém období pro lidskou společnost výhodné a potřebné pro zachování druhu, vlivem kultury změnilly své funkce natolik, že pravděpodobně přinášejí pro lidský druh nebezpečné důsledky. Kořeny tohoto problematického stavu lze spatřovat v postavení, ve kterém se jednotlivé lidské bytosti momentálně nacházejí. Ocitly se mezi dvěma evolučními dráhami, které obě nemilosrdně prosazují svůj vliv. Jako tvůrci a obyvatelé kulturního prostředí stále zůstávají v moci jisté biologické nepoddajnosti, biologického jádra, které je

17 Wilson, E. O.: O lidské přirozenosti. Lidové noviny, Praha 1993, str. 93

kulturou neredukovatelné.

Člověk, jak upozorňuje Wilson, např. původně „naprogramovaný“ pouze na jednu nebo dvě neformální role, které má ve společnosti zastávat, jich najednou musí v moderním světě vyspělých technických civilizací vybírat deset nebo více z tisíců a nahrazovat jeden jejich soubor jiným, v závislosti na období svého života nebo v souvislosti s různými denními dobami. Splnit všechny požadavky, které lidským bytostem ukládá kulturní prostředí, není prostě pro jedince možné. Rychlost změn kulturního prostředí nedovoluje, aby se jim člověk mohl účinněji fylogeneticky adaptovat. Spolu s Lorenzem¹⁸ můžeme konstatovat: „Duše zůstala od vzniku lidské kultury stejná, neudivuje, že na ni kultura velice často klade nespílitelné nároky“. Lorenz¹⁹ dále upozorňuje na přímou úměru, podle které platí, že čím více je ta která kultura rozvinutější, tím větší je rozdíl mezi požadavky lidské přirozenosti na jedné straně a požadavky kultury na straně druhé. V některých případech vyhrává biologická stránka (lidské bytosti např. přirozeně nedisponují takovými vlastnostmi, jak upozorňuje Wilson, aby se instituce formálně ustanoveného otroctví mohla stát trvalou součástí lidské společnosti. Lidská přirozenost prostě nedovoluje, aby se lidé chovali jako např. červení mravenci *Polyergus*, pro které je život v otroctví automatickým chováním.), jindy má zase větší vliv kulturní podmíněnost.

Všichni ti, kdo žijí v kulturním prostředí, jsou tedy pod neustálým vnitřním napětím. Není snad zábavné i hrůzné vyjádření Ericha Fromma, že těžkým psychickým poruchám může v situaci životních tlaků dnešní civilizace uniknout jen ne zcela normální člověk?²⁰ Ovšem v této souvislosti je nutno dodat, že problém přizpůsobení se kulturnímu prostředí s jeho rychlými změnami, se netýká jen geneticky naprogramovaných norem lidského chování, ale zároveň i těch norem lidského chování, které byly založeny na tradici – kulturních norem lidského chování. Tato nejrůznější „sociální příkázání“ (tradicí udržované požadavky na chování atd.) měla působit jako jakési stabilizační prvky v

18 Lorenz, K.: Odumírání lidskosti. Mladá fronta, Praha 1997, str. 98

19 Tamtéž, str. 101

20 Lorenz, K.: Odumírání lidskosti. Mladá fronta, Praha 1997, str. 137

protikladu k biologickým danostem, avšak ani jim se nepodařilo zcela udržet „smrtné“ tempo s kulturním vývojem. Vezměme spolu s Lorenzem příklad tradice patriotismu – ještě včera zcela neškodný, může dnes ukázat své zhoubné následky.

Zdá se, že se lidstvo ocitlo v nezáviděníhodné situaci a některé z jeho úspěchů se částečně obrátily proti němu samotnému. Člověk dokázal eliminovat téměř všechny faktory vnějšího světa, které by se mu mohly stát osudnými (infekční choroby, dravá zvířata, klima), ale zároveň tím, podle Lorenze, dospěl k nebezpečnému jevu – vyřadil evoluční působení selekce, které spolu s mutací stvořily lidského ducha, jádro lidské kultury.

Tvořivá selekce přestala na člověka působit a podstoupila své místo selekci vnitrodruhové. Vyhlídky, které čekají jakýkoli živočišný druh, na němž se podstatným způsobem podílí vnitrodruhové selekce, nejsou ovšem nikterak nadějně. Vnitrodruhová selekce cíleně podporuje pouze ty způsoby chování a vlastnosti, které přinesou výhody genomu individua, ale nejsou nijak výhodné pro zachování druhu. Příklad bizarních útvarů, které jsou „produktem“ vnitrodruhové selekce a jsou jasně v rozporu se zájmy druhu, reprezentují v živočišné říši např. mnohonásobně prodloužené křídlové perutě samečka bažanta argus nebo velké paroží jelenů. Tyto vymoženosti sice zaručují, pokud je jejich kvalita vysoká, úspěšnost v době rozmnožování, na druhou stranu ovšem své majitele v mnoha ohledech omezují – znesnadňují mu např. pohyb a tím ho vystavují většímu riziku zahubení predátorem.

Informace, kterou pak vnitrodruhová selekce nabízí, obsahuje pouze souhrn dat o vlastnostech konkurenta, který se také snaží zanechat co nejvíce potomků. Druh se tedy pomocí vnitrodruhové selekce nemůže dozvědět nic o vnějším světě, a dostává se tak, co se vnějšího světa týká, do slepé uličky evoluce.

Pro Lorenze je uplatnění vnitrodruhové selekce důkazem pro to, že cesta evoluce je naprosto nepředvídatelná, neobsahuje žádný plán svého budoucího vývoje a z každého dosaženého stupně se může vydat jakýmkoli směrem, a to i směrem sestupným.

Jak se tento sestupný směr přesně projevuje v souvislosti s vývojem kultury a člověkem samotným? Lorenz v této souvislosti používá pojem *sacculinizace*²¹, odbourávající evoluce, o které hovoří jako o devalvaci dříve dosažené evoluční úrovně. Tento jev je patrný u domácích zvířat, které jako symbionty člověka postupně ztratily všechny speciální adaptace, potřebné pro přežití ve volné přírodě, a naopak u nich došlo k rozvoji všech těch vlastností, které jsou výhodné pro člověka a na které člověk vyvolává, ať už záměrný nebo nevědomý, selekční tlak. Stejně tak lze vyzorovat odbourávající evoluci u mnoha jiných druhů zvířat, ať už symbiontů nebo parazitů.

Ale vraťme se zpět k člověku. Právě u něj se totiž patrně projeví znaky odbourávající evoluce (lidé už v současné době po tělesné stránce vykazují nepřehlédnutelné domestikizační znaky), ovšem bez toho, aby nějaká jiná forma života (hostitel nebo symbiotický partner) převzala ty funkce, o které druh přichází.²²

Přichází člověk o svou lidskost? Podle Lorenze jednoznačně ano, ztráta lidských vlastností vede podle něj k odstrašujícímu přízraku nelidskosti a zároveň jedním dechem dodává, že pokud má kulturní vývoj nějakou naději, že by mohl působit proti genetické sacculinizaci, je tato naděje, vzhledem k současnému stavu kultury, poměrně malá.

„Nyní stojí člověk vzpřímen na vrcholu stvoření: „Stůj nebo padni!“ Labilita jeho vzpřímeného postoje může být vskutku považována za symbol nejistoty jeho situace!“²³ Jak jsme se přesvědčili, cesty evolučního vývoje jsou opravdu

21 Pojem sacculinizace zvolil Lorenz podle raka *Sacculina carnini*, který je dle jeho názoru živočichem, na kterém je možné proces odbourávající evoluce výborně pozorovat. „Jako čerstvě z vejce vylíhnutá larva je tento rak typický nauplius, tj. šestinohý ráček, který rychle vesluje vodou a je vybaven centrálním nervovým systémem, jehož naprogramování mu dovoluje vyhledávat prospektivního hostitele, pobřežního kraba *Carnicides maenas*, a usazovat se a zavrtávat na jeho spodní straně mezi hlavohrudí a zadeček. Jakmile se to podaří, vyrůstají z přední části ráčka nestrukturované trubice a pronikají tělem hostitele...Oči, končetiny a nervový systém parazita zcela zmizí; na vnější straně hostitele z něj zůstává pouze zbytnělá pohlavní žláza...“ Lorenz, K.: Odumírání lidskosti. Mladá fronta, Praha 1997, str. 35

22 Ve volné přírodě je znám jediný příklad, kdy vznikly domestikizační projevy, jinak známé jen u domácích zvířat, u volně žijícího, ne parazitického zvířete – jeskynního medvěda, který byl vůdčí fosilií své doby, neohrožen žádnou větší šelmou, která by ho lovila. Lorenz, K.: Odumírání lidskosti. Mladá fronta, Praha 1997, str. 36

23 Lorenz, K.: Odumírání lidskosti. Mladá fronta, Praha 1997, str. 138

nevyzpytatelné. Uvedli jsme, že genetická evoluce vybavila člověka mozkiem takových kvalit, který mu dovolil zažehnout evoluci kulturní a umožnil stát se díky této okolnosti evolučně úspěšnějším druhem, než živočišné druhy ostatní. Zároveň se ovšem s vývojem kultury objevila řada faktorů, které člověku jeho existenci v mnohém zkomplikovaly. Člověk jako kulturotvorná bytost se ocitl v ojedinělé pozici, kterou před ním nezakusil žádný jiný živočišný druh. Na jedné straně trvale uplatňují svůj vliv geneticky naprogramované normy lidského chování, na druhé straně se hlásí o slovo tradicí stanovené normy, které jsou závazné pro člověka jako obyvatele kulturního světa.

Geneticky, tělní stavbou, systémem pudů a chováním jsme stále předurčeni k tomu, abychom vedli život lovců-sběračů, v malých tlupách lovili zvěř a sbírali kořínky. Právě k tomuto účelu je přírodním výběrem postaven i náš mozek. Tlak kultury s jejím ďábelským tempem ovšem klade na člověka zcela jiné nároky, kterým lidské bytosti mohou vyhovět jen stěží. Genetika se tak dostává do věčného sváru s nutností, kterou si nárokuje kultura – žít jinak, než v lovecké tlupě.²⁴ Uvedli jsme také Lorenzem popsané ohrožující působení sacculinizace, odbourávající evoluce, kterému je lidský druh v souvislosti s vývojem kultury vystaven.

K tomuto nepřilíš optimisticky vyznívajícímu vývoji lidské kultury ovšem můžeme přičíst i další negativní faktory, které tentokrát vyplývají ze samotné činnosti člověka. Tato činnost je v současné době orientována tak, že její následky zanechávají nesmazatelnou stopu devastací na přírodním bytí. Uvedme namátkou některé z nich, např. snižování počtu biologických druhů, lidská populační exploze, ohrožení životního prostředí vyplývající ze stále dokonaleji a rychleji se rozvíjející vědy a techniky atd. Je patrné, že se schopností zažehnout kulturní evoluci, které se našemu druhu dostalo, je spojeno tolik negativ, že nás může nad údělem lidského živočišného druhu ovládnout úzkost.

Bylo by však přílišným zjednodušováním, kdybychom snad chtěli genetickou evoluci vinit z krutosti, že dovedla člověka do jeho současné nestabilní

24 Markoš, A.: Kultura contra natura. Civilizace jako nebiotický systém biosféry?. Vesmír 76, 623, 1997/11, <http://www.vesmír.cz>

situace a ponechala ho svému osudu. Evoluce byla v případě člověka i neobyčejně štědrá. S faktem konstituování lidské kultury totiž souvisí podstatný moment, který jsme dosud nezmínili, a sice zformování etického vztahu člověka ke světu, který mohou zakoušet pouze bytosti nadané pojmotvornou inteligencí, užívající symbolický jazyk a mající schopnost vědomí sebe sama.

Svět kultury se tak mimo jiné stává systémem lidských mravních hodnot, mravních zásad a norem a pravidel jednání člověka. Domníváme se, že právě povaha souboru pravidel a norem jednání, které budou zvoleny pro vztah v mezilidské i k mimolidské realitě, je s to ovlivnit, kterými cestami a s jakou úspěšností bude lidská kultura dále směřovat a jaké dopady na přírodní bytí za sebou zanechá.

V následujících kapitolách se budeme zabývat ekologickou etikou, protože právě ta řeší palčivé problémy týkající se nejistého postavení člověka a lidské kultury na jedné straně a jeho vztah k mimolidské realitě na straně druhé, a zároveň si klade za cíl najít z tak složité situace východisko přijatelné jak pro člověka, tak pro celek mimolidského způsobu života.

I na poli ekologické etiky zůstaneme věrni mnohým názorům E.O. Wilsona a K. Lorenze, protože jsme přesvědčeni, že nejen naše hodnotové cítění, ale i poznání naší biologické lidské přirozenosti může být pro rámec ekologické etiky motivující a přínosné.

Jak Wilson podotýká: „jestliže budeme s naší biologickou lidskou přirozeností, ze které se do všech svých forem rozrostla lidská civilizace, kvalitně obeznámeni, může nám být nápomocná v rozhodnutí, které prvky lidské přirozenosti rozvíjet a kultivovat, a které raději potlačit, aby se kulturní vývoj ubíral pro lidský druh vhodným směrem. Znalost lidské přirozenosti bude užitečná pro přesnější posouzení dopadů různých činností lidského druhu a pomůže člověku vyvarovat se nebezpečných budoucích směrů jednání“.²⁵

Při tematizaci ekologické etiky budeme tedy brát fylogenetické vlastnosti lidského druhu, lidskou biologickou přirozenost, i nadále na vědomí.

25 Wilson, E. O.: O lidské přirozenosti. Lidové noviny, Praha 1993, str. 97

3. Ekologická etika

3.1 *Etapy antropogenních vlivů na přírodu*

Celá historie lidského rodu je zároveň i historií přizpůsobování původně přírodního prostředí nárokům a potřebám člověka.²⁶ Naši předkové byli nuceni přírodu přizpůsobovat a nakládat s ní ve svůj prospěch, když kladli základy naší civilizace. Stejným způsobem, i když samozřejmě za přispění mnohem vyspělejších prostředků a s mnohem většími schopnostmi, přistupujeme k přírodě i dnes.

Vývoj antropogenních vlivů na přírodu lze zachytit do několika etap²⁷. V prvním stádiu bylo působení člověka na přírodní bytí analogické vlivu běžného všežravého živočišného druhu. V následném období dochází k intenzifikaci lovu, která ovšem ještě nepůsobí žádné větší změny ekosystémů. Člověk zaujímá v ekosystému roli predátora spolu s ostatními živočišnými dravci. Postupně si však člověk vybudoval v ekosystému dominantní postavení, což zapříčinil obrovský rozvoj specializovaného lovu v období pozdního paleolitu.

Toto období je následně vystřídáno již záměrnými změnami ekosystémů, které jsou prováděny jak prostřednictvím využívání přirozených procesů (vypalování porostů, pastva), tak i technologickými zásahy do krajiny (orba, žďáření lesů). Tyto změny prozatím postihovaly, vzhledem k nízké účinnosti daných technologií i malé četnosti lidské populace, vesměs pouze jednotlivé ekosystémy.

V konečném období antropogenních vlivů na přírodu (v posledních asi 300 letech) pak dochází k radikálním přeměnám biosféry jako celku – člověk mění všechny ekologické komponenty, včetně tzv. makroekosystémů (oceán, kontinent). Tento stav přichází spolu s nástupem průmyslu, těžbou fosilních paliv, maximalizací využívání všech dostupných přírodních zdrojů a prudkým

²⁶ Jemelka, P.: Úvod do ekologické problematiky. Masarykova univerzita, Brno 1996, str. 30 - 31

²⁷ Tamtéž, str. 31

populačním růstem.

Uvedené fáze antropogenních vlivů na přírodu lze podle Jemelky popsat jako zřetězení ekologických krizí (chápaných jako disproporce mezi lidskými nároky a reálnými možnostmi přírodních zdrojů) a revolucí v technologiích, přičemž technologická revoluce představuje zpětnou reakci na krizové stavy (viz. např. tzv. neolitická revoluce).

Primitivní forma takovéto zpětné reakce se objevuje již v období lovců-sběračů jako důsledek snahy vyrovnat se s nedostatkem dostupných přírodních produktů. V následné etapě poznamenané intenzifikací lovu, je takovou reakcí na prudký pokles populací velkých savců (např. v Africe takto vymizelo na konci paleolitu až 40 % druhů lovné zvěře) doprovázený současným úbytkem rostlinné potravy, vznik zemědělství. Střídá ji etapa postupného rozšiřování zemědělské výroby do geograficky i klimaticky méně výhodných lokalit, poznamenaná zvýšením počtu druhů pěstovaných plodin i domestikovaných druhů živočichů, jež je reakcí na krizi primitivních závlahových zemědělství.

Další etapy jsou charakterizovány mnohonásobným zvýšením civilizačního tlaku na přírodu, daným nejprve rozvojem techniky, strojových technologií, užíváním minerálních zdrojů i populačním růstem (období tzv. průmyslové revoluce), které jsou následně ještě více zintenzivněny zapojením výsledků vědy do produktivních technologií (tzv. vědeckotechnická revoluce).

V současnosti se lidská civilizace, díky úrovni, které dosáhla na poli vědeckých výzkumů a technologií, potýká s celkovým, stále vzrůstajícím narušením ekologické stability biosféry. „Všechny dostupné ukazatele naznačují, že lidstvo svým jednáním drasticky narušuje schopnost biosféry vyrovnávat lidské zásahy a udržovat prostředí vhodné pro lidský druh života.“²⁸

Pokusili jsme se naznačit, že přeměna přírodní skutečnosti takovým způsobem, aby vyhovovala lidským potřebám, je hluboce zabudována v lidské přirozenosti a je nutné pohlížet na ni jako na stále probíhající přírodní proces. Náhled na současný krizový stav, ve kterém se lidské společenství i životní

28 Kohák, E.: Zelená svatozář. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000, str. 18

prostředí prostředí nachází, by měl být právě z tohoto důvodu oproštěn od sentimentálních snah o návrat Země, životního prostředí a civilizace do takzvaného původního přirozeného stavu, ve kterém všechny tyto složky fungovaly ve vzájemné harmonii a člověk žil v takzvaném souladu s přírodou.²⁹ Žádný přirozený harmonický stav se totiž nikdy nekonal.

Už od období lovců - sběračů charakterizuje člověka určitá dvojznačnost, která tkví v tom, že člověk „je zároveň součástí přírodního světa a cizincem v něm“³⁰ Člověk je sice produktem přírody, je biologicky podmíněn, zároveň ale, jak jsme naznačili výše, stojí určitým způsobem také proti přírodě.

Tato lidská přírodní – protipřírodnost je dána tím, že člověk disponuje takovou genetickou výbavou, která ho předurčuje, aby se stal onticky tvořivým druhem, který si vybudoval své vlastní specifické prostředí, svět kultury. Svět kultury je sice tím, co zabezpečuje člověku přežití, na druhou stranu ho ovšem také do jisté míry nutí, aby setrval v proti přírodním postavení.

Můžeme dodat, že „v tomto faktu je patrně jádro určitého (byť neomezeného) antropocentrismu, který tak není jen dílem určité kulturní epochy či určitého stylu myšlení, ale je údělem, a tudíž konstantou jednání člověka jako určitého biologického druhu.“³¹

Nezbývá, než tedy snahu o návrat do prvotního přirozeného stavu, k neporušené přírodě opustit a prohlásit ji pouze za nikdy neuskutečnitelnou, i když jistě lákavou iluzi. Zdá se, že mnohem větší naději pro nalezení takové strategie pro lidstvo, která by zabezpečila přežití člověka i přetrvání jeho životního prostředí získáme, jestliže se pokusíme alespoň v hrubých rysech zachytit a popsat místo lidského živočišného druhu v univerzu, které se jeví, ve srovnání s ostatními živočišnými druhy, přinejmenším specificky.

29 Westbroek, P.: Život jako geologická síla, Dokořán, Praha 2003, str. 204

30 Kohák, E.: Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost. FČ 45, 1997/3, str. 371

31 Floss, P.: Ekologické problémy a subjekt – objektový model myšlení. In: Od počátku novověku ke konci milénia. Vitus Via, Brno 1998, str. 189

3.2 Antropocentrické a biocentrické koncepce v ekologické etice.

V případě, že bude naším cílem nalézt filozofický základ ekologické etiky, a přijali jsme za své, že antropocentrismus nepředstavuje jen určitý styl myšlení, ale spíše charakterizuje zcela přirozeně člověka a s ním i kulturu a civilizaci vůbec³², nemůžeme nyní volit jinak, a právě antropocentrismus za daný základ ekologické etiky označit.

V této souvislosti by bylo vhodné poznamenat, že zde v žádném případě nechápeme antropocentrismus jako „arogantní“, neomezený antropocentrismus, který člověku přisuzuje výsadní postavení mezi ostatními živočišnými druhy a umožňuje mu tím bezohlednost vůči mimolidskému prostředí, která vede ve svých konečných důsledcích až k sebedestrukci člověka³³, ale mluvíme o antropocentrismu v jeho environmentálně uvědomělé variantě. Tedy jako o postoji, který uznává specifické postavení člověka s jeho potřebami, zájmy a cíli a na tomto základě se snaží vystavět etiku vyhovující nárokům jak člověka a jeho kultury, tak i přírody.³⁴

Jako protipól antropocentrismu se v ekologické etice vymezuje biocentrismus. Pro biocentrické koncepce se výchozím bodem ekologické etiky stává samohodnota přírody.³⁵ Tyto koncepce vidí jedinou schůdnou cestu, kterou je možné dopracovat se k překonání současné ekologické krize, v odmítnutí antropocentrismu, zrovnoprávnění mimolidského bytí s bytím lidským, radikální přeměně lidské společnosti a změně jejích dosavadních hodnot. Přírodní a kulturní rozmanitosti se snaží uchovat pro ně samotné, bez ohledu na jejich užitečnost pro člověka.

Pro přesnější vykreslení biocentrického přístupu můžeme nyní uvést čtyři základní stanoviska, která podle P.W. Taylora³⁶ jako celek tvoří biocentrický

32 Jemelka, P.: Environmentální etika, antropocentrismus a racionalita. FČ 45, 1997/3, str. 462

33 Filozofický slovník, kolektiv autorů, Olomouc 1998, str. 26

34 Feber, J.: Antropocentrické východisko etiky životního prostředí (metodologická analýza). FČ 48, 2000/5, str. 749

35 Tamtéž, str. 749

36 Taylor, P. W.: Die Ethik der Achtung für die Natur, str. 93 -94, In: Ökophilosophie. 9 Aufsätze, Hrsg. v. Birnbacher, D., Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart, 1997

pohled na přírodu:

1. Lidé představují členy společenství života Země, přičemž tohoto členství užívají za stejných podmínek a ve stejném smyslu jako ostatní organismy.
2. Biosféru Země můžeme popsat jako komplexní síť společně provázaných prvků, ve které je zdravé biologické fungování každého z prvků závislé na zdraví a dobré funkci prvků ostatních.
3. Každý individuální organismus je sám sobě středem, který usiluje svým vlastním způsobem o dosažení toho, co je pro něj dobré.
4. Musíme tedy dospět k závěru, že postoj, který by nadřazoval lidský živočišný druh na základě jeho přirozenosti ostatním živočišným druhům, je nepodloženým tvrzením, a jako takové musí být na základě výše jmenovaných stanovisek odmítnuto, protože v posledku není ničím jiným, než iracionálním předsudkem využívaným v lidský prospěch.

Naší další snahou nyní nebude vyčerpávajícím způsobem jmenovat zastánce antropocentrického nebo biocentrického postoje³⁷ a popisovat rozdíly i shodné prvky v jejich přístupech. Náš cíl bude mnohem skromnější.

Pokusíme se dokázat, že vytvořit biocentricky orientovanou koncepci, která by neobsahovala žádný odkaz k antropocentrismu, vůči kterému se vymezuje, je s největší pravděpodobností nemožné. Na tomto základě se následně pokusíme obhájit antropocentrický postoj jako jediné možné východisko pro ekologickou etiku.

V rámci nastínění biocentrického postoje se odvoláme na některé z

³⁷ Jen pro úplnost uvedeme alespoň některé z nich: K antropocentricky orientované ekologické etice bychom mohli přiřadit např. Charlese Sherringtona, Annie Dillardovou, Alberta Gora nebo Duane Elgina. Biocentrické teorie reprezentují např. Albert Schweitzer, Arne Naess, již jmenovaný Paul W. Taylor nebo John Seed.

myšlenek, které se objevují v etice Země Aldo Leopolda, jednoho ze zakladatelů ekologické etiky, kterou lze považovat za první podobu biocentrické etiky vůbec. Jeho koncepci jen velmi stručně načrtne a zaměříme se zejména na ty její složky, které nám budou nápomocny, jestliže bude naším cílem prověřit, do jaké míry se Leopoldovi podařilo překročit antropocentrické hledisko, které odmítá.

3.3 Aldo Leopold – Etika Země

Leopold ve své etice Země³⁸ vychází z potřeby rozšířit tradiční etiku, která představovala soubor zásad a pravidel týkajících se mezilidských vztahů, o takové zásady a pravidla, které by upravovaly vztah člověka k přírodě a k zemi.

Leopold upozorňuje: „Země...je stále ještě majetkem. Vztah k zemi je stále ještě přísně ekonomický, přináší výhody, ale nikoli povinnosti.“³⁹ Leopoldova koncepce se proto snaží zasadit vztah člověka k zemi do nových, širších souvislostí, které by překračovaly dosavadní kořistnický vztah člověka k přírodě.

Leopold si je sice vědom skutečnosti, že ekonomické hledisko bude vždy určitým způsobem zasahovat do využívání země člověkem a etika Země tak samozřejmě nemůže zabránit využívání a obhospodařování přírodních zdrojů, ale je zároveň přesvědčen, že ekonomika by měla ztratit v této oblasti svůj dosavadní primát a stát se pouze jedním z mnoha faktorů, které využívání země ovlivňují:

„Závora, kterou musíme odstranit, aby byl možný další vývoj etiky, je prostě tato: přestaňme uvažovat slušné využívání země jako pouze ekonomický problém. 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.“⁴⁰

Zachování integrity, stability a krásy biotického společenství se stává pro etiku Země cílem, kterého se snaží dostupnými prostředky dosáhnout. Biotické společenství postuluje Leopold za základní pojem své etiky. Popisuje ho jako

38 Leopoldova etika Země vyšla v roce 1949, v souboru esejů pod názvem *A Sand County and Sketches Here and There*. New York, Oxford University Press.

39 Leopold, A.: *Etika Země*. FČ 39, 1991/6, str. 1011-1026

40 Leopold, A.: *Etika Země*. FČ 39, 1991/6, str. 1025

společenství všeho živého a všeho, co život podporuje. Toto společenství není jen souhrnem jednotlivců, ale jde o propojený celek, ekosystém, ve kterém jsou jednotlivci určováni na základě svého místa v něm. Biotické společenství jako propojený celek je procesuální, podléhá vývoji a je proto pro Leopolda nadřazené statickému bytí, věcem a osobám.⁴¹

Leopold je přesvědčen, že pokud se snažíme o vytvoření etického vztahu k zemi, potřebujeme existenci nějakého mentálního obrazu země, který by zemi pojímal jako biotický mechanismus. „Etičtí dokážeme být pouze ve vztahu k něčemu, co můžeme vidět, cítit, chápat, milovat, nebo nějak jinak v to věřit.“⁴² Biotické společenství – celek (ekosystém) a jeho rovnováha se pak pro Leopolda stává tím, z čeho se odvozuje veškerá hodnota.

Všechny biologické druhy, včetně lidského biologického druhu, jsou zcela podřízeny integritě a stabilitě ekosystému. V pohledu na člověka tak Etika Země: „mění roli Homo sapiens z dobyvatele pozemského společenství na pouhého jejího člena a obyvatele. Předpokládá respekt k ostatním členům a také ke společenství jako takovému.“⁴³ Pro každého jedince, který se v ekosystému nachází, platí stejné zákony – všechny jeho zájmy jsou slučitelné se zájmy celku jen do té míry, do jaké stabilitu celku nenarušují. Stabilita celku je velmi křehká a pokud dojde k narušení a změnám v jedné z jeho částí, musí dojít k následnému přizpůsobení a změnám i v jeho částech ostatních.

Leopold upozorňuje, že právě lidský biologický druh je tím, kdo je schopen, díky vynalezení nástrojů, způsobovat v ekosystému násilné, rychlé a rozsáhlé změny, které „jsou jiného řádu než evoluční změny a mají mnohem komplexnější účinky, než je zamýšleno nebo předpokládáno“.⁴⁴ Člověk se tak stává nebezpečný jak pro přírodu, tak i sám sobě jako biologickému druhu.

Pokud se má lidské společenství zachovat, mělo by přijmout stejné zásady, jaké platí v rámci biotického společenství i pro ostatní biologické druhy.

Leopold popisuje biotické společenství tak, že jako struktura vymezuje

41 Kohák, E.: Zelená svatozář. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000, str. 96

42 Leopold, A.: Etika Země. FČ 39, 1991/6, str. 1018

43 Tamtéž, str. 1013

44 Leopold, A.: Etika Země. FČ 39, 1991/6, str. 1021

všem jedincům funkce a úlohy, které určují jejich životní dráhu. Tyto funkce a úlohy, niky, lze popsat jako to prvotní, co ztvárňuje každý biologický druh, i člověka, ne naopak. Z toho vyplývá, že lidský druh, stejně jako biologické druhy ostatní, má šanci udržet se v ekosystému jen za předpokladu, že bude žít v mezích své niky, v mezích svých funkcí a úloh v rámci celku.⁴⁵

V etice Země má prosperita celku vždy přednost před prosperitou jedince. Člověk by měl tuto skutečnost brát na vědomí a omezit jím prováděné násilné změny v ekosystému natolik, aby se jeho zájmy nedostávaly do střetu s ekosystémem a neohrožovaly tak jeho stabilitu a prosperitu – Leopold dodává: „mechanismus fungování je pro etiku vždy stejný: společenský souhlas se správnými činnostmi; společenské odmítnutí nesprávných činností“⁴⁶

Nyní, po načrtnutí základních myšlenek Leopoldovy etiky Země se můžeme vrátit zpět k otázce, zda Leopold ve své etice Země skutečně důsledně opustil antropocentrické hledisko, nebo zda lze v jeho koncepci určité prvky antropocentrismu přece jen vystopovat.

Jádrum etiky Země, jak jsme uvedli, se stává biotické společenství (ekosystém), který má svou vlastní hodnotu a ze kterého se veškerá hodnota odvozuje. Toto biotické společenství jako celek užívá výsadního postavení – jeho rovnováha je nadřazena individuálním zájmům každého jedince, jehož život je na rovnováze celku závislý. Cílem etiky má být starost o prosperitu, stabilitu a zachování biotického společenství.

Zcela v duchu biocentrického postoje je zde veškerá hodnota odvozována z přírody – biotického společenství. Pokud ovšem má vzniknout taková etika, která bude odvozovat veškerou hodnotu z biotického společenství, přírody, musí také existovat, jak Leopold upozorňuje, nějaký mentální obraz země v podobě biotického mechanismu. Ten abstraktní přírodu v představě člověka převede v jednotný celek (biotické společenství) s vlastními nároky, které by měly být respektovány.

Takto pojatá příroda umožní člověku lépe zaujmout etický vztah k

45 Kohák, E.: Zelená svatozář. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000, str. 95

46 Leopold, A.: Etika Země. FČ 39, 1991/6, str. 1026

mimolidské skutečnosti, než představa přírody pouze jako souhrn neživých věcí a organismů (viz. pozn. 39).

V souvislosti s těmito nároky etiky Země je s největší pravděpodobností možné uvažovat o proniknutí antropocentrických prvků do této biocentricky orientované etické koncepce, přesněji jde o antropocentrismem využívanou subjekt-objektovou perspektivu, která je zde v etice Země uplatněna.

Obecně lze vyslovit závěr, že neantropocentrické etiky subjekt-objektovou perspektivu většinou odmítají⁴⁷ a také etika Země není v tomto směru, zdá se, výjimkou. Ukazuje se ovšem, že toto odmítnutí je značně nedůsledné a biocentricky zaměřené etiky jsou tedy nuceny subjekt – objektovou perspektivu využívat také, a to specifickým způsobem.

Subjekt-objektový vztah zde totiž nepodléhá negaci, ale je pouze přeformulován tak, že roli subjektu, přisuzovanou člověku, přejímá ne-lidská bytost.

V případě námi sledované etiky Země přebírá takovou roli subjektu biotické společenství. Jak upozorňuje Jemelka, odmítnutí subjekt-objektové perspektivy, pro její dualizující a odcizující charakter, se tím stává odmítnutím pouze formálním a zaujímá v biocentrických koncepcích jen roli problematicky udržované rétorické figury.

V Leopoldově textu se objevují, podle Jemelky, i další pasáže, které nevyznívají důsledně antiantropocentricky.

Leopold sice otevřeně kritizuje postoj, který upřednostňuje ekonomické zájmy ve vztahu k zemi a jejímu využívání, na druhou stranu ale střízlivě uznává, že ekonomické motivy člověka ve vztahu k přírodě etika Země zcela vyloučit nemůže. Vhodně pojatá etika by tak měla ekonomický vztah k zemi akceptovat, doplňovat ho i vést (viz. pozn. 38).

Překvapivě pragmaticky přistupuje Leopold i k otázce zachování druhů. Ochranu biologických druhů nepojímá čistě jen jako záležitost vycházející z vlastní vnitřní hodnoty organismů, která je na člověku nezávislá, ale zahrnuje do

47 Jemelka, P.: Environmentální etika, antropocentrismus a racionalita. FČ 45, 1997/3, str. 463 - 465

dané problematiky i funkce, které živočichové mají, (nebo by mohli v budoucnu mít) a ze kterých by mohl mít prospěch i člověk: „kdo ví, pro jaké účely můžeme jednoho dne použít jeřáby a kondory, vydry a medvědy grizzly?“⁴⁸, ptá se Leopold.

Předcházející ukázky neměly představovat ucelenou kritiku Leopoldovy etiky, měly pouze upozornit na skutečnost, že v textu tohoto snad nejvlivnějšího ekologického myslitele minulého století⁴⁹, jehož práce je označována za první podobu biocentrické etiky, je možné nalézt také pasáže, které zasahují do okruhu antropocentrického výkladu tak, jak je obvykle definován v rámci etiky životního prostředí.

3.4 Kritika biocentrických koncepcí v rámci ekologické etiky

Od Leopoldovy etiky Země se nyní můžeme přesunout do obecnější roviny a položit si znovu otázku, zda jsou „čistě“ biocentricky orientované koncepce v rámci etiky životního prostředí vůbec možné a mají smysl. Pro následnou obhajobu antropocentrického postoje využijeme opět, jako opěrných bodů, některé z názorů objevujících se v Jemelkové článku, doplněných dále o argumenty Jaromíra Febera.⁵⁰

Pro začátek můžeme vyjít z triviálního poznatku, že každou etickou teorii, a tedy ani biocentrické koncepce nejsou v tomto ohledu žádnou výjimkou, můžeme pojímat jako lidskou mentální konstrukci.

V rámci biocentrických koncepcí bychom postup pro vznik takové mentální konstrukce mohli popsat přibližně ve dvou fázích. V první fázi je interpretována skutečnost (v přírodě biocentrických koncepcí samozřejmě příroda) na základě zcela subjektivních představ, podporovaných snahou o „vcit'ování se“ do přírodního bytí. Ve fázi druhé jsou následně tyto představy, ovšem již zcela antropocentricky, představovány jako pravdivý a jediný možný pohled na přírodu a ji obývajících organismy.⁵¹

48 Leopold, A.: Etika Země. FČ 39, 1991/6, str. 1022

49 Kohák, E.: Zelená svatozář. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000, str. 92

50 Feber, J.: Antropocentrismus a etika životního prostředí. FČ 45, 1997/4, str. 663 - 668

51 Jemelka, P.: Environmentální etika, antropocentrismus a racionalita. FČ 45, 1997/3, str. 466

Důsledkem je, že autoři biocentrických koncepcí se tímto způsobem poměrně snadno sami dosadí do role „mluvčích“ přírody, jejichž úkolem je hájit zájmy její a jejích „obyvatel“.

Tato role samozvaných mluvčích přírody je ovšem velmi ošemetná a vyžaduje vysokou míru obezřetnosti. Naše pozorování chování organismů nás může totiž velmi snadno oklamat a zavést nás tak v etických ohledech k nim snadno na scestí. Jedním z příkladů mohou být např. zákony na ochranu zvířat při pokusech.⁵²

Britská vláda byla nucena v roce 1986 doplnit zákony na ochranu zvířat při pokusech a mezi skupinu živočichů, na kterých nemohou být prováděny operace bez anestézie, zařadila také chobotnici. Chobotnice je měkkýš, fyziologicky spíše jako ústřice, než jako pstruh. Svými vnějšími znaky příliš nevypadá jako živočich, který by se samozřejmostí vyvolával v člověku potřebu hájit jeho zájmy. Přesto chování chobotnice a také jiných hlavonožců (oliheň, sépie) je nepřehlédnutelným způsobem inteligentní a vykazující citění. Vědci tedy rozhodli, že podobnosti v chování převáží vnitřní rozdíly: hlavonožci, ale ne jiní měkkýši, jsou oficiálně považováni za schopné cítit bolest, právě když jsou schopni ji cítit.

Opačným příkladem mohou být opice druhu makak rézus, které jsou nám (na rozdíl od chobotnic) fyziologicky i evolučně velmi blízké a vyvolávají v nás tak sklon předpokládat, že pokud trpí, děje se tak podobným způsobem, jakým trpíme my. Ovšem pozorování těchto opic vede člověka k překvapivým poznatkům. Opičáci se během období páření často zuřivě perou a není neobvyklé vidět, jak jeden druhého srazí k zemi a potom mu utrhá a uhryže jedno z varlat. Poraněný opičák však navzdory předpokladům nevříská ani nekřiví obličej, ale jenom si líže ránu a odchází. O jeden nebo dva dny později je poraněné zvíře možno pozorovat, jak se páří.

52 Dennett, D. C.: Druhy myslí. Archa, Bratislava 1997, str. 94

Nelze tedy jednoduše sázet na to, že se fyziologická a behaviorální evidence k našemu uspokojení setkají a poskytnou nám tak jednoznačné odpovědi, týkající se práv zvířat. Z uvedených příkladů jasně vysvítá, že tyto dva typy evidence nás mohou vést i opačnými směry.

Problematicky se jeví i další prvek biocentrických koncepcí, kterým je snaha o zrovnoprávnění mimolidského bytí s bytím člověka. Na tomto požadavku, který biocentristé obhajují, je problematická skutečnost, že člověk byl, je a bude nucen nějakým způsobem s organismy nakládat. Je sice v jeho moci, na základě poznatků, které o organismech má, a které se bezpochyby stále rozšiřují, uchránit před zbytečnou bolestí a utrpením alespoň některé z nich (i když, jak jsme se mohli přesvědčit, i zde se vynořuje řada problémů), není ale už schopen, vzhledem ke své přirozenosti a biologické podmíněnosti, vztáhnout své morální ohledy ke všem z nich – chovná nebo pokusná zvířata jsou toho důkazem.

Lze také dodat, že důrazná snaha biocentrismu o zrovnoprávnění mimolidského bytí s bytím člověka se konečně nemusí jevit jen zcela bezelstně, a také v této oblasti je opět patrný příklon k antropocentrismu: „...přirovnání typu zvířata jsou „človíčkové v kožíšcích“, která biocentrismus využívá, „je sice dojemné..., ale nepřirovnává člověka k ostatnímu bytí, ale naopak přírodu pateticky povyšuje na hierarchickou úroveň lidskosti – tedy vrcholu stvoření. Je jakousi blahosklonnou dobročinností, která je alespoň v tradičním smyslu vždy ponižující a trapná“.⁵³

V této souvislosti se ještě naposledy můžeme vrátit k Leopoldově etice Země, a na její obhajobu dodat, že její pohled na rovnoprávnost všeho života, je přece jen o něco střízlivější, než v jiných biocentricky orientovaných koncepcích.

Etika Země má jednu obrovskou přednost – Zemi interpretuje jako soustavu života, a zároveň uznává, že k životu patří i smrt.⁵⁴ Z hlediska etiky Země je tak morálně přípustné, aby členové určitých druhů byli ponecháni dravcům, nebo byli i záměrně hubeni, pokud je to nutné pro zachování rovnováhy („integritu, stability

53 Jemelka, P.: K problému odcizení. In: Konec ontologie, sborník z konference. Masarykova univerzita, Brno 1993, str. 99

54 Kohák, E.: Zelená svatozář. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000, str. 97

a krásy“) biotického společenství. Utrpení a smrt jedinců je jednoduše součástí rovnováhy biotického společenství.

K právům mimolidských bytostí tak, jak je pojímá biocentrismus, nezbyvá než poznamenat, že člověk je sice schopen jednat s mimolidskými živými bytostmi s úctou, není ale už schopen zajistit opravdu každému z těchto tvorů rovnoprávné postavení a záruku, aby každý z nich prožil život plně tak, jak náleží jeho druhu, jak zní biocentrický požadavek. Do protikladu k těmto biocentrickým požadavkům můžeme nyní pro srovnání postavit koncepci týkající se práv zvířat Carla Friedricha Gethmanna⁵⁵, která je plně slučitelná s antropocentrickým postojem

3.5 Antropocentrismus a práva zvířat

Pro Gethmanna je základním pojmem při diskusi o právech zvířat pojem morální kompetence, na základě kterého dochází k závěru, že zvířatům můžeme bezpochyby přiznat morální práva, neoznačíme je však už za nositele morálních povinností.

Ve své argumentaci Gethmann vychází nejprve z rozlišení, kterým bytostem je možné morální kompetenci přisoudit a kterým naopak musí být odepřena. Při stanovování kritérií pro morální kompetenci Gethmann upozaďuje schopnosti živočichů, jakými jsou např. schopnost cítit bolest nebo schopnost trpět, které se mu jeví pro přidělení nebo odepření morální kompetence jako nedostačující a za rozhodující kritérium označuje schopnost provádět výzvu a s ní spojené jednání.

Gethmann tak vychází z přesvědčení, že všichni ti, kdo jsou schopni vyzývat, jsou schopni také vytvářet konflikty v tom smyslu, že disponují možností konfrontovat ostatní se svými žádostmi, nároky a zájmy.

Tato charakteristika ovšem ještě nestačí k tomu, abychom takovou bytost mohli označit za morálně kompetentní. Pro úplnou charakteristiku morálně kompetentní bytosti je nutné, aby taková bytost, kromě schopnosti provádět výzvu a principiální možnosti vytvářet konflikty, měla i schopnost odstoupit od svých

⁵⁵ Gethmann, C. F.: Pragmacentrismus. In: Philosophie der natürlichen Mitwelt. Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, str. 59 - 66

cílů, měnit je, a byla schopná kompenzovat následky, které vyvstaly v důsledku jejího účelově orientovaného jednání.

Jestliže tuto charakteristiku morálně kompetentních bytostí aplikujeme na ne-lidské bytosti, zvířata, dojdeme podle Gethmanna k závěru, že zvířecí projevy mohou sice mít za vhodných okrajových podmínek kvalitu výzvy, ovšem schopnosti jako vzdát se cílů, změnit stanovené cíle nebo převzít odpovědnost za následky vlastního jednání už od zvířat očekávat nemůžeme. Tímto Gethmann nabývá přesvědčení, že zvířata mají svá morální práva, nejsou však nositeli morálních povinností.

Gethmann ke svému závěru dodává, že tento morální status, který by měl být přiznán zvířatům, není konečně ničím neobvyklým a je využíván právě v mezilidské oblasti, kdy se jedná o zástupné zajištění práv u bytostí, které mají práva, ale nejsou si je schopny samy zajistit.

Takovým příkladem jsou malé děti, které jsou sice nositelé morálních práv, ale mohou převzít nanejvýš rudimentární povinnosti. I když se samozřejmě v mezilidských morálních vztazích očekává, že děti jednou dosáhnou takového postavení, v němž se stanou nositeli morálních práv i povinností, domnívá se Gethmann přesto, že nic nebrání tomu, abychom model zástupného zajištění práv, který funguje v mezilidské oblasti, mohli analogicky využít i při interpretaci přirozených práv zvířat.

Jak bylo uvedeno, zvířata mají schopnost vznést morálně relevantní výzvy, přesněji řečeno mají schopnost tužeb s kvalitou výzvy, nemohou už ale své výzvy diskursivně artikulovat. Právě tento „nedostatek“, skutečnost, že zvířata nemohou uplatnit své žádosti v morálních diskurzech (fakticky zcela, nebo přinejmenším do velmi velké míry), vyžaduje, jak se Gethmann domnívá, zástupný, (poručnický) postoj člověka vůči zvířeti.

I když významy ne-lidských žádostí zůstávají samozřejmě v rozhodujícím smyslu hypotetické, nebrání tento hypotetický charakter žádostí tomu, aby zástupný postoj člověka vůči zvířeti byl chápán nejlépe tak, jako by zvířata své žádosti v morálních diskurzech uplatnit mohla.

Zástupný postoj ke zvířatům tedy vyžaduje snahu pokusit se (za pomoci nejrůznějších akustických projevů a gest zvířete), o co nejpřesnější interpretaci žádosti daného zvířete. Člověk v roli zástupce by se pak měl orientovat podle výkladových vzorců, které se osvědčily v mezilidské oblasti. Gethmann v této souvislosti poznamenává, že i když se zde jedná o zvířata, není nutné v žádném případě vycházet z interpretačního skepticismu. Samozřejmě je nutné počítat s výklady více či méně náchylnými k dezinterpretaci, podle toho, které životní úrovni žádosti přísluší (např. hlad a bolest lze odhalit jistě lépe než samotu nebo zklamání), ale výklady náchylné k dezinterpretaci se vyskytují stejně tak i v mezilidské oblasti.

Gethmannova koncepce dokazuje, že také v rámci antropocentrického výkladu je možné s úspěchem uvažovat o problematice uznání přirozených práv zvířat. Pozitivum výše uvedeného výkladu lze spatřovat v tom, že nezastírá, na rozdíl od představitelů biocentrických koncepcí, že pokud práva zvířat tematizujeme, nevyhneme se nikdy více či méně silné antropomorfii.⁵⁶ Za klad můžeme označit i potenciální možnost převoditelnosti této koncepce do praxe. Taková možnost se jeví u biocentrických postojů jako neřešitelný problém.

3.6 Obhajoba antropocentrismu jako metodologického přístupu v ekologické etice

Po krátké odbočce, která se týkala zájmů a práv mimolidských živých bytostí, se nyní můžeme konečně pokusit odpovědět na otázku, zda je vytvoření „čistě“ biocentrické koncepce, s absencí jakéhokoli prvku, který by alespoň částečně neodkazoval k antropocentrickému postoji, vůbec možné.

⁵⁶ Antropomorfii se obecně označuje přenos predikátů z oblasti (mezi-)lidských zkušeností na zvířata.

Lze odpovědět, že s největší pravděpodobností ne. Pokud jsou biocentrické koncepce, jak jsme uvedli, mentálními konstrukcemi, které vycházejí, zjednodušeně řečeno, z představ subjektu, potom biocentrický požadavek programového opuštění lidského úhlu pohledu (ve smyslu nahrazení antropocentrismu biocentrismem) zůstává jen snahou, kterou pravděpodobně není možné realizovat.

Dále je možné v této souvislosti dodat, že biocentrismus sice vychází ze samohodnoty přírody, ale už neuznává fakt, že schopnost přiznat přírodě určitou hodnotu o sobě, a zaujmou tak k přírodě určitý etický postoj, je schopen ze všech biologických druhů pouze člověk, takže i tímto zůstává lidský úhel pohledu stále ve hře. A konečně, jestliže pouze člověk disponuje těmito schopnostmi, dostáváme se tak plynule ke specifčnosti člověka jako biologického druhu, a ke slovu se tak opět dostává spíše antropocentrismus a jeho důraz na odlišnost člověka, než biocentricky akcentovaná rovnost všech biologických druhů.

Takto můžeme dospět k jednoznačnému závěru – uznáme-li skutečnost, že hodnotový, etický vztah ke světu je schopen zaujmout pouze člověk, pak se nám i pojmy jako neantropocentrická etika a neantropocentrická axiologie vyjeví jako pouhé logické paradoxy, protimluvy⁵⁷.

Člověk je tím, kdo hodnoty vytváří a následně mezi takto vytvořenými hodnotami volí. Člověk je subjektem (tvůrcem) hodnot. Člověk si sám určuje, kterou hodnotu zvolí za základ své mravní existence, a následně je za tuto volbu také mravně odpovědný. „Z tohoto pohledu není antropocentrismus projevem svévolného šovinismu, ale střízlivým uznáním této evidence.“⁵⁸

Jádro antropocentrismu tak tvoří určitý náhled na člověka. Antropocentrismus se snaží najít definici člověka, která by jeho postavení ve světě adekvátně popisovala. Takovou definicí, ze které by mělo pojetí člověka vycházet, je pro Febera vzájemné působení člověka a světa, vzájemné působení subjektivity (člověka) a objektivitu. Člověk nežije jako čirá subjektivita, ale realizuje svou subjektivitu ve vztahu k objektům.

57 Feber, J.: Antropocentrismus a etika životního prostředí. FČ 45, 1997/4, str. 665

58 Tamtéž, str. 664

Vztah mezi subjektivitou a objektivitou (mezi člověkem a světem) ovšem není symetrický. Člověk svou činností vytváří svět kultury, jejíž jednotlivé prostředky (jazyk, pojmy a teorie, technika, systém hodnot) jednak vyčleňují člověka z objektivní danosti a jednak zvyšují jeho moc, ve smyslu schopnosti člověka podřídit svět samostatně zvoleným hodnotám. Jaké tyto hodnoty budou, záleží na volbě člověka. Feber dodává: „Právě tato principiální možnost subjektivní volby je to, co obhajuje antropocentrismus, právě v této možnosti volby je člověk centrem světa (rozuměj lidského světa, protože jiný svět než lidský není člověku přístupný).“⁵⁹

Vztah člověka k přírodě je tedy založen na nutnosti volby – člověk je tím, kdo může (ale i nemusí) jako hodnotu uznat přírodu, je tím, kdo se může rozhodnout (nerozhodnout) pociťovat k přírodnímu bytí úctu. Vždy se ale bude jednat o lidskou volbu, jejíž výsledek může být dobrý, stejně jako špatný, a proto jedině člověk sám bude ten, kdo za ni ponese odpovědnost.

Biocentrické koncepce tak z tohoto hlediska před odpovědností spíše unikají. Odvolávají se na určitou objektivní nutnost (nutnost uznání přírody jako hodnoty o sobě), které bychom se měli podřídit, a snižují tak možnost subjektivního rozhodnutí člověka, možnost jeho volby, a tím i míru jeho mravní odpovědnosti. Protože člověk se nemůže cítit mravně odpovědný za něco, co na něm nezávisí, k čemu je objektivně nucen a co on sám nemůže subjektivně ovlivnit.

Na závěr je možné k biocentrickým koncepcím poznamenat, že na rozdíl od antropocentricky laděných teorií ekologické etiky, chybí těmto teoriím schopnost nabízet konkrétní návrhy, které by bylo možné prakticky realizovat. Biocentrické koncepce nepočítají s různou vyspělostí v rámci lidské civilizace, ve které je pro značnou část světové populace pouhé dosažení stejné úrovně spotřeby, jakou má euroamerická civilizace, dosud ideálem⁶⁰, ani s četností lidské populace obecně. Je pak otázkou, zda je realizace biocentrismu obecně přijatelná a vůbec

59 Feber, J.: Antropocentrismus a etika životního prostředí. FČ 45, 1997/4, str. 667

60 Jemelka, P.: K problému odcizení. In: Konec ontologie, sborník z konference. Masarykova univerzita, Brno 1993, str. 98

uskutečnitelná.

Na obhajobu antropocentrismu lze konstatovat, že člověk není objektivně schopen vymanit se ze své antropocentrické pozice. Jak už bylo uvedeno, má možnost přiznat rozmanitosti přírody hodnotu o sobě, je schopen respektovat práva živočichů a pojmát sebe sama jako bytost, ocitající se na stejné úrovni s ostatními organismy, ale zároveň jde vždy o jeho subjektivní volbu, zda si k přírodě vytvoří zrovna takový vztah, vždy jde o jeho jednání, za které bude odpovědný – tím ale stále zůstává ve své pozici ve svém lidském světě, světě kultury, ve kterém je možné jedině s pojmem odpovědnosti operovat a rozšířit jeho dosah také na mimolidskou oblast.

4. Střet přírody a kultury

V předchozí kapitole jsme obhajovali antropocentrickou pozici v protikladu k biocentrismu a snažili jsme se nalézt argumenty, které by podporovaly postavení antropocentrického hlediska jako výchozího bodu pro ekologickou etiku. Vycházeli jsme přitom zejména z problematiky postavení člověka ve světě, které se jeví v porovnání s ostatními biologickými druhy jako specifické a jedinečné, ne ovšem ve smyslu jakékoli nadřazenosti lidského druhu.

Adekvátně vymežit postavení člověka ve světě je obtížné, stejně tak je s řadou problémů a nejasností spojena snaha alespoň přibližně definovat kulturu a popsat vztah kultury a přírody, které s tímto tématem bezprostředně a velmi těsně souvisí.

V čem hledat příčiny současného stavu, ve kterém se kultura stává pro přírodu zátěží? Jak je možné, že současný způsob pobývání člověka se pro přírodní bytí i pro lidský druh stává pomalu, ale jistě neudržitelným? Je tento stav dán samotnou podstatou kultury, nebo lze hledat příčiny jinde?

4.1 *Evoluční ontologie*

Jednu z odpovědí na výše uvedené otázky se pokouší nabídnout koncepce evoluční ontologie Josefa Šmajse. Autor evoluční ontologie (dále jen EO) nahlíží podstatu ekologické krize jako existenciální střet systému přírody a kultury, které definuje jako konkurenční evoluce s různou konstitutivní informací – informací přirozenou a informací kulturní⁶¹. Pro pochopení jádra ekologické krize je tedy podle autora EO užitečné pojímat evoluci v jejím nejširším možném významu, jako přirozenou všezahrnující vesmírnou evoluci, jejíž jednou větví je biotická evoluce Země i jako evoluci kulturní, umělé, zažehnutou lidským živočišným druhem. EO v této souvislosti zároveň odmítá stanovisko, že by kultura mohla být pojímána jako nový organizační stupeň přirozené evoluce biosféry. Kultura sice navazuje na dosaženou úroveň přirozené biosférické evoluce, není ale přímým

61 Šmajš, J.: *Ohrožená kultura. „Zvláštní vydání...“*, Brno 1995, str. 97

pokračováním evoluce života jako celku.⁶²

Kultura se tak v EO interpretuje jako umělý systém, přesněji řečeno subsystém přírody, který je vytvořen lidskou nebiologickou aktivitou a jehož povaha se zásadně odlišuje od povahy přirozené uspořádanosti. Tato nesourodost způsobuje, že „původní ontická tvořivost přírody se dostává do konfliktu s „odvozenou protipřírodní ontickou tvořivostí kultury“.⁶³

Příčina poškozování živé přírody umělým subsystémem kultury ale nevyplývá z faktu, že by kultura byla systémem organizačně složitějším, naopak, kultura likviduje přírodu z toho důvodu, že je jejím konkurentem, „jejím opozičním subsystémem, který je vzhledem k biosféře systémem jinak a méně organizovaným, energeticky lépe vyživovaným, a také proto silnějším a destruktivním“⁶⁴.

Kulturu ovšem necharakterizuje pouze opoziční vymezení vůči přírodě, ale zároveň i trvající závislost na biosféře jako svém hostitelském prostředí, což způsobuje, že umělý kulturní systém je zcela závislý na stavu živé přírody.

Platí zde přímá úměra – pokud je biosféra zdravá a neoslabená, nemůže kulturní evoluci nijak ohrozit, ani se jí zbavit. Čím více ovšem umělý subsystém kultury začíná biosféru, svůj komplexní mateřský systém ohrožovat, tím více také biosféra, silně oslabená a dezintegrovaná, přestává být pro kulturu příznivým prostředím, „umělý kulturní systém, zahrnující člověka, stojí a padá s jeho biologickou prosperitou, zhoršující se lidské zdraví může být paradoxně spolehlivou negativní zpětnou vazbou přiměřenosti kultury přírodě“⁶⁵. Dle názoru autora EO tak není ohrožena příroda, ale kultura.

Nyní se pokusíme ukázat, že vztah přirozené evoluce a kulturní evoluce lze chápat i jiným způsobem, než jak tento vztah nahlíží EO – tedy jako existenci dvou kvalitativně odlišných ontotvorných procesů, dvou odlišných forem uspořádanosti pozemské skutečnosti, z nich každý je nositelem své vlastní konstitutivní informace.

62 Šmajš, J.: Drama evoluce. Hynek, Praha 2000, str. 92

63 Šmajš, J.: Ohrožená kultura. „Zvláštní vydání...“, Brno 1995, str. 21

64 Tamtéž, str. 42

65 Tamtéž, str. 46

S polemicky laděným stanoviskem vůči tomuto pojetí EO přichází ve svém článku Vladimír Havlík.⁶⁶

4.2 Kritika evoluční ontologie – V. Havlík

Havlík odmítá základní představu EO o lidské kultuře jako o umělém systému, který stojí v opozici k přirozené tvořivé přírodní evoluci, parazituje na ní a bezostyšně ji ničí. Upozorňuje, že i když má EO snahu chápat lidskou kulturu jako výtvor přirozené evoluce, nevzdává se stálého zdůrazňování rozdílu mezi přirozeným a umělým, který považuje Havlík za zbytečně přehnaný a zároveň usvědčující EO z nedostatečného rozchodu s antropocentrismem, od kterého se tato teorie snaží distancovat.

Přehnaný důraz na rozlišení přirozeného a nepřirozeného zároveň brání tomu, aby mohl být bez jakýchkoli deformací formulován ontologický status přírody. Příroda by měla být, podle Havlíka, pojata jako „ontotvorný evoluční proces, který vytváří veškerou přírodní skutečnost“⁶⁷, a to nezávisle na jejím vztahu ke kultuře a na předpokladech kultury.

Důraz na opozici přirozené a kulturní evoluce nutí podle Havlíkových slov EO setrávat v jakémisi „mýtu přirozenosti“. Přirozenost je zde připisována pouze genetické evoluci, která musí čelit neustálému poškozování ze strany umělého systému kultury. Chápání kulturního systému jako něčeho umělého, nepřirodního a nepřirozeného, není pro Havlíka ničím jiným, než oním dávno překonaným „mýtem přirozenosti“, kterého se EO odmítá vzdát. Havlík zároveň upozorňuje, že neblahým důsledkem základního rozvrhu EO, rozlišujícím mezi „přirozeností“ tvořivosti přírody a „umělostí“ tvořivosti kultury⁶⁸ je fakt, že také pozice člověka nemůže mít jinou podobu, než jen jeho setrávání v zásadním rozporu s přirozeností genetické evoluce. Člověk nemůže být ničím jiným než jen „opoziční

66 Havlík, V.: Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus I, II. FČ 51, 2003/6, str. 1017 – 1028, FČ 52, 2004/3, str. 473 – 479.

67 Havlík, V.: Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus I. FČ 51, 2003/6, str. 1020

68 Havlík, V.: Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus II. FČ 52, 2004/3, str. 477

onticky tvořivou silou⁶⁹ přírody.

Havlík dále poznamenává, že přirozenost se stává v EO prázdným pojmem a označuje za zásadní chybu evoluční ontologie, že se snaží předkládat obraz genetické evoluce jako přirozeného řádu, který člověk svými zásahy narušuje.

O přirozenosti v souvislosti s genetickou evolucí nelze uvažovat tak, že by se jednalo o dokonale uspořádaný proces, řád přírody, který je prostřednictvím umělého systému kultury pouze jednosměrně narušován a ničen, a dodává, že: „Přirozenost by snad mohla být viděna v jakési vrozenosti tohoto řádu skutečnosti, vrozenosti, která je zákonitě ustavena evolučním procesem, pokud je evoluce započata⁷⁰, mluvit o přirozenosti genetické evoluce v jiném, než v tomto smyslu, považuje Havlík za bezpředmětné.

Pokud Havlík pohlíží na přirozenost genetické evoluce tímto způsobem, pak mu nic nebrání v tom, aby, na rozdíl od EO, do této přirozenosti započítal také člověka a zbavil ho tak pozice „opoziční onticky tvořivé síly“, kterou mu přisoudila EO.

Na jakém základě ovšem EO vůbec „přirozené“ a „umělé“ rozlišuje? Přirozenost genetické evoluce a umělost evoluce kulturní, rozlišuje EO na základě způsobu vzniku přírodního bytí a kultury. Kultura si nemůže nárokovat přirozenost, protože nevznikla přirozeným způsobem, prostřednictvím aktivity atomů, molekul a složitějších přírodních struktur (včetně aktivity živých systémů), ale je produktem lidské sebezáchovné aktivity. Havlík nemůže s tímto stanoviskem souhlasit a pokládá si otázku, čím se tak zásadně liší lidská sebezáchovná aktivita od způsobu aktivity, nutné pro vznik živých systémů.

Havlík v žádném případě nepopírá, že produkty, které jsou v rámci kultury vytvořeny člověkem, vznikají na základě sociokulturní informace (duchovní kultury), zpředmětněním lidského pojmového poznání, jak popisuje vznik těchto struktur EO. Zároveň ale nepovažuje za samozřejmé, abychom na základě tohoto zjištění jednoduše popsali tyto struktury jako nepřirodní, a potvrdili tím, jak to činí

69 Šmajš, J., Krob, J.: *Evoluční ontologie*. Masarykova univerzita, Brno 2003, str. 7

70 Havlík, V.: *Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus I*. FČ 51, 2003/6, str. 1020

EO, evidentní rozdíl mezi přirozeným (přírodou) a umělým (kulturou).

Havlík uvádí na podporu své argumentace dva příklady lidských produktů (přesněji produktů, které vznikají zpředmětněním lidského pojmového poznání, užitjeme-li terminologie EO), z různých období lidské civilizace. Poznává, že úroveň technologie epochy lovců – sběračů dovolovala vyrábět pouze jednoduchá plavidla, vydlabaná z kmenů stromů. Dnešní technologie, technologie sestavování atomů a molekul, dovoluje člověku vyrábět samozřejmě mnohem složitější a rafinovanější struktury, např. nové látky a mikročipy. Přesto je rozdíl mezi těmito strukturami v podstatě nepatrný. K tomu, aby člověk vydlabal z kmene stromu plavidlo, které mu usnadňuje pohyb po vodě, je veden evolučním tlakem. Nejinak je tomu i u struktur složitějších, vznikajících v současnosti.

Sociokulturní informace, která přispívá např. ke vzniku automobilu, nepřispívá nějakým radikálně odlišným způsobem, než jakým přispívala lovcům – sběračům ke vzniku kánoe.

Nic nás tedy neopravňuje k tomu, jak upozorňuje Havlík, abychom tyto struktury označili za nepřirodní. „Proč bychom měli slepě trvat na tom, že jsou „umělé“, protože je nevytvořila příroda sama, ale člověk svým vědomým působením, když můžeme rozeznat, že všechno toto strukturující se bytí vytváří příroda, prostřednictvím celkem jednoduché zákonitosti, kterou je evoluční proces.“⁷¹ Havlík je tak přesvědčen, že příroda je právě tím procesem, který prostřednictvím člověka vytváří kulturu a vše, co k ní náleží.⁷²

Tím Havlík rozšiřuje úhel pohledu, ze kterého lze pojem kultury vymezit – nemluví úzce jen o lidské kultuře, ale šířeji o evoluční epoše, která je s člověkem, který vytváří nadindividuální kulturní systém (se samostatným vývojem) spojena.

„Člověk a lidská kultura v nejširším smyslu musí být pochopeny jako výsledek působení přírodních sil, jako výsledek bytostně přírodního procesu organizace a strukturace vývoje.“⁷³ Jinak řečeno, člověk, tvůrce kultury, je jako

71 Havlík, V.: Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus II. FČ 52, 2004/3, str. 476 - 477

72 Tamtéž, str. 477

73 Havlík, V.: Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus I. FČ 51, 2003/6, str. 1026

součást přírodního evolučního procesu pro genetickou evoluci prvkem, jehož prostřednictvím může pokračovat k novým úrovním strukturace a organizace.

4.3 E. O. Wilson – koevoluce genů a kultury

Styčné body s Havlíkovým pojetím, podle kterého je potřeba nahlížet na kulturu jako na zcela přirozený systém, vytvořený procesem evoluce, lze najít i u E. O. Wilsona, v jeho knize *Konsilience. Jednota vědění*.⁷⁴ Wilson je přesvědčen, že proto, abychom byli schopni alespoň přibližně popsat tak složitě organizovaný systém, jakým kultura bezpochyby je, potřebujeme vyjít ze spojení mezi geny a kulturou, popsat koevoluci genů a kultury.

Koevoluci genů a kultury popisuje Wilson jako nadstavbu obecnějšího procesu evoluce přírodním výběrem. Přírodní výběr, jako základní hybná síla evoluce, přidal ke genetické evoluci evoluci kulturní a tyto dva druhy evoluce váže vzájemné propojení. Podle Wilsona je ke konkrétnějšímu popsání vzájemného propojení mezi geny a kulturou nutné obrátit pozornost k orgánům smyslového vnímání člověka a jeho mozgovým programům.

Spolu s Wilsonem můžeme vést následující dráhu od genů ke kultuře: Geny předepisují epigenetická pravidla, která Wilson popisuje jako nervové dráhy a zákonitosti kognitivního vývoje, ze kterých se sama sestavuje mysl jednotlivce. Takto utvořená mysl každého jedince, od narození až do smrti, roste absorbováním částí existující kultury, jež je jí dána k dispozici.

Výběr částí kultury, které mysl absorbuje, je řízen epigenetickými pravidly, která jsou zděděna mozkiem každého jednotlivce. „Kooperační“ genů a kultury vypadá tedy následovně: Epigenetická pravidla, spolu s geny, které je určují, ovlivňují chování lidského druhu a tím také mohou ovlivňovat a podporovat nabývání kultury. Kultura zároveň určuje, které z genů, předepisujících epigenetická pravidla, eliminuje, a které z nich naopak zachová a umožní jim tak nadále se rozmnožovat. Úspěšné geny pozměňují epigenetická pravidla populací a tato pozměněná epigenetická pravidla mohou dále určovat směr kultury.

⁷⁴ Wilson, E. O.: *Konsilience. Jednota vědění*. Lidové noviny, Praha 1999, kap. Od genů ke kultuře, str. 141 - 184

Pro přesnější představu koevoluce genů a kultury uvádí Wilson příklad „hadího“ epigenetického pravidla. Téměř ve všech společnostech byli jedovatí hadi během evoluce častou příčinou onemocnění a smrti. Reakcí na tuto nebezpečí je morbidní fascinace a strach z hadů – epigenetické pravidlo, které je hojně využíváno kulturou v metaforách a mýtech. Představy o hadech obohacují kultury po celém světě, hadi se objevují ve snech jak člověku z kmene Zulu, tak člověku žijícímu na Manhattanu. Záleží jen na kultuře a osobní zkušenosti jednotlivce, zda budou hadi ve snech představovat dravce, hrozné demony, orákula nebo bohy. Hadi zjevující se ve snech jsou podle Wilsona dobrým příkladem toho, jak se mohou zástupci přírodní říše proměnit v kulturní symboly.

Epigenetická pravidla, zákonitosti smyslového vnímání a duševního vývoje tak vychylují kulturní evoluci spíše jedním, než jiným směrem a propojují tak geny s kulturou. Dráha kulturní a dráha genetické evoluce zůstávají propojeny – starodávné geny a epigenetická pravidla stále zůstávají na svém místě a nadále předepisují základní pravidla lidské přirozenosti. Jak Wilson poznamenává, kultura vzešla z genů a je jimi navěky poznamenána.

U všech tří autorů, jejichž pohledy na systém kultury a její vztah k přírodě jsme ve stručnosti uvedli, je považován za prvotní zdroj, ze kterého se kultura konstituuje, proces evoluce přírodním výběrem. Autoři EO, Havlík i Wilson také shodně při vymezení kultury odkazují na člověka jako na biologický druh, jehož genetické vybavení ho k vytváření kultury předurčuje.

Přes tato shodná východiska dospívají autoři EO k závěru, že kultura je umělým systémem, který charakterizují jako proti přírodně zaměřený už ze své podstaty. Havlíkova argumentace i Wilsonovo přesvědčení o koevoluci genů a kultury tento závěr autorů EO, jak se zdá oprávněně, zpochybňují.

V souvislosti se stanoviskem autorů EO se nabízí otázka, zda lze souhlasit s tvrzením, že kultura je produktem evolučního procesu a zároveň hájit stanovisko, že kulturní systém je systémem umělým.

Autoři EO tento, (pro ně jistě pouze zdánlivý) nesoulad řeší tím, že kulturu představují jako systém, který sice je z přírody odvozený, roste z „lidské linie“

biotické evoluce a buduje z přirozených struktur Země⁷⁵, ovšem tento systém, jak autoři dodávají, je definován zároveň relativní samostatností. Kultura je systémem, který disponuje schopností sebestrukturace a vlastní nebiologické integrity, kterou zprostředkovává sociokulturní informace (duchovní kultura). To mu umožňuje nakládat s přírodou, ze které vychází, ve svůj prospěch – kulturní systém integrovaný sociokulturní informací „přírodní faktory a síly, které využívá svérázně uspořádává a orientuje. Nutí je fungovat v rámci nadindividuálního umělého systému...má schopnost je zneužívat pro záměry lidského druhového sobectví“⁷⁶.

Sociokulturní informace (duchovní kultura) je pro EO právě tím prvkem, který postavil kulturní bytí do opozice k bytí přirozenému. Definuje ji jako takovou informaci, která je pro přirozenou evoluci nepřijatelná.

Znamená to, že lidské sociokulturní poznání je nekompatibilní s přirozenou evolucí a pokud EO porovnává sociokulturní poznání a sociokulturní informaci s přirozenou biotickou informací a biotickým poznáním, charakterizuje první jmenované jako odvozené, méně objektivní (ve smyslu kompatibility s prostředím)⁷⁷ a více pomíjivé. Toto přesvědčení dokazuje EO tvrzením, že: „Po případném zániku člověka jako druhu se totiž žádná sociokulturní informace ani žádná její technická aplikace v přírodě nezachová“.⁷⁸ Z toho EO dále vyvozuje, že pouze informace přirozená, biotická je tou informací, která se po celou dobu existence Země (tj. asi ještě 5 mld. let) může vytvářet, uchovávat a dále rozvíjet.

Havlík⁷⁹ ovšem argumentuje, že tento názor je s ohledem na logiku evolučního procesu nepřijatelný. Jako mnohem pravděpodobnější, vzhledem k dosavadním poznatkům o evolučním procesu, se mu jeví předpoklad, že po vyhynutí člověka jako biologického druhu by „spontánní přírodní procesy“ nevedly pouze k rozložení sociokulturní informace, ale dá se spíše předpokládat

75 Šmajš, J., Krob, J.: Evoluční ontologie. Masarykova univerzita, Brno 2003, str. 117

76 Tamtéž, str. 247

77 Havlík, V.: Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus I. FČ 51, 2003/6, str. 1024

78 Šmajš, J., Krob, J.: Evoluční ontologie. Masarykova univerzita, Brno 2003, str. 352

79 Havlík, V.: Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus I. FČ 51, 2003/6, str. 1025.

vznik nového biologického druhu, který by byl schopen vytvořit analogickou formu sociokulturní informace.

Kultura sice je produktem genetické evoluce, ale její současná podoba je EO definována jako umělý systém, který je pomocí volné sociokulturní informace sjednocován a reprodukován na jiných než biologických principech. EO sice uznává, že kulturní systém kromě své vlastní sociokulturní informace obsahuje také přirozenou informaci – v samotném člověku, domestikovaných zvířatech nebo v kulturních rostlinách, „ale tím, že tento systém samovolně nevyrostl z celku abiotických a biotických podmínek Země, z aktivity velkého třesku také kulturní rostliny a domestikovaná zvířata, která je s to sociokulturní informace integrovat, vyžadují každodenní lidskou podporu...podobnou té, kterou vyžadují abiotické kulturní struktury – materiální kultura a technika“⁸⁰.

Důvodem přítomnosti sociokulturní informace v systému kultury je nutnost udržovat umělé struktury, které jsou pro člověka výhodné, umělým způsobem – funkce a role kulturních institucí, organizací a prvků kultury v té které kultuře závisí podle slov EO na „systémové integritě lidského společenství jako celku, na druhové duchovní soudržnosti spolupracujících jedinců“⁸¹, kterou může zajistit právě pouze sociokulturní informace.

4.4 Je sociokulturní informace informací nebiotickou?

Výše jsme uvedli, že EO nahlíží na sociokulturní informaci jako na informaci pro přírodu neznámou, neslučitelnou s přirozenou evolucí, která slouží k udržování umělého systému kultury. Přestože EO prezentuje sociokulturní informaci jako informaci nebiotickou, může způsob, jakým EO sociokulturní informaci definuje, odkazovat i na skutečnost, že tento druh informace čistě nepřirodní není a mohli bychom pak v důsledku toho usuzovat, v opozici k závěrům EO, že ani kultura nemusí být definována jako umělý proti přírodní systém a můžeme tak přijmout Wilsonovu koevoluci genů a kultury.

80 Šmajš, J.: Drama evoluce. Hynek, Praha 2000, str. 132

81 Šmajš, J., Krob, J.: Evoluční ontologie. Masarykova univerzita, Brno 2003, str. 265

Vznik sociokulturní informace popisuje EO jako proces modifikace evolučně starší přirozené informace – jako přeměnu a rozštěpení původně přirozené neuronální informace našich předků na sémantickou a strukturní sociokulturní informaci. EO dodává, že proces vzniku sociokulturní informace není snadné popsat, protože: „se zde nejedná o mechanicky dělitelný útvar, nýbrž spíše o nové funkce potenciálně polyfunkční struktury lidského mozku“.⁸² Lidský mozek se stává biotickým nosičem obou forem sociokulturní informace, a po vzniku kultury je tak nucen produkovat a zpracovávat nejen původní přirozenou informaci neuronální, ale také sémantickou i strukturní informaci sociokulturní. Mimo biotické paměti (mozku) je sociokulturní informace uložena také v paměti umělé, v kulturních strukturách.

Na rozdíl od přirozené genetické informace, která je smyslově a rozumově nezprostředkovaná, vykazuje sociokulturní informace závislost na lidské smyslové a rozumové reflexi světa.

Zatímco přirozená informace se týká implikátního řádu přírody, mikroskopické úrovně skutečnosti, vlastností, uspořádání a vzájemného působení molekul, sociokulturní informace se utvořila díky empirickému poznání člověka a pochází tak z povrchů, tvarů a vlastností předmětů, které člověk empiricky poznává, a to i z předmětně chápaných živých systémů a lidských artefaktů.

Sociokulturní informace tedy pochází jen z jedné úrovně přirozeného uspořádání světa, týká se úrovně makroskopických předmětů, explikátního řádu skutečnosti, jak EO tuto úroveň nazývá a dodává, že z: „poznání tohoto řádu, tj. z organizační úrovně makroskopických předmětů, byla odvozena nejen většina pojmů přirozeného jazyka, naše běžné koncepty prostoru, času pohybu, života, částí, celku atp., ale i základní kulturní interpretační schémata, hodnoty, regulativy, motivace atp.“.⁸³ Všechny tyto charakteristiky sociokulturní informace mají demonstrovat její odvozenost, proti přírodní zaměření a její neslučitelnost s přirozenou evolucí.

Nabízí se ovšem otázka, proč by měla být sociokulturní informace

82 Šmajš, J., Krob, J.: *Evoluční ontologie*. Masarykova univerzita, Brno 2003, str. 259

83 Šmajš, J., Krob, J.: *Evoluční ontologie*. Masarykova univerzita, Brno 2003, str. 261

neslučitelná s přirozenou evolucí, když, jak EO uvádí, má biologický základ, vznikla z přirozené neuronální informace: „V důsledku geneticky naprogramované struktury CNS...rozvojem sociálního chování člověka, procesem jeho učení a poznávání světa“⁸⁴. Sociokulturní informace vykazuje spojitost se smyslovou a rozumovou reflexí světa, musí mít spojitost se strukturami mozku a je nucena tento orgán využívat. Proč by tedy pak měla být přírodě neadekvátní?

Jestliže se nyní vrátíme k Wilsonově teorii koevoluce genů a kultury a přijmeme ji jako pravdivou, můžeme připomenout, že: „mozek je výtvar na nejvyšší biologické úrovni, omezené epigenetickými pravidly potenciálně obsaženými v anatomii a fyziologii organismu“⁸⁵, která jsou předepisována geny. Jestliže sociokulturní informace využívá struktury mozku, a tento je omezován epigenetickými pravidly, které určují geny, můžeme i sociokulturní informaci považovat za nepřímo propojenou s geny, a uznat tak tuto informaci ne pouze jako nový typ informace charakterizovaný svou nekompatibilitou s přírodou, ale také jako informaci, která je propojena s přirozenými prvky genetické evoluce, což odkazuje na stále trvajícím propojení mezi geny a kulturou v tom smyslu, jak jej nahlíží Wilson.

V této souvislosti je nutné ještě poznamenat, že Wilson uznává, že epigenetická pravidla jsou sice viditelně omezující a jejich vliv je možné vystopovat na chování lidí i v těch nejkultivovanějších společnostech, ale zároveň by bylo chybou domnívat se, že geny bezmezně diktují konkrétní kulturní formy a zaměňovat tak Wilsonovu koevoluci genů a kultury za rigorózní genetický determinismus. Wilson také nezastírá, že do určité míry se kultury ve své evoluci, ovlivňované dosud epigenetickými pravidly, rozešly a objevily se také určité rysy kultury, které mohou alespoň přechodně zmenšovat darwinovskou způsobilost. „Kultura se opravdu může na čas utrhnout ze řetězu a dokonce i zničit jedince, kteří ji vytvořili.“⁸⁶

Tento Wilsonův závěr nás může přesvědčit, že snaha EO vidět kulturu jako

84 Šmajš, J.: Drama evoluce. Hynek, Praha 2000, str. 124

85 Wilson, E. O.: Konsilience. Jednota vědění. Lidové noviny, Praha 1999, str. 186

86 Wilson, E. O.: Konsilience. Jednota vědění. Lidové noviny, Praha 1999, str. 178

protipřírodní umělý systém, který má proti přírodní zaměření zabudováno již ve své struktuře, není tak zcela oprávněná. Pokud přijmeme sociokulturní informaci jako druh informace, která není jen umělá, ale obsahuje i určité přirozené složky, nebrání nic tomu, abychom upustili také od nahlížení kultury jako pouze umělého systému, který je nesourodý s přirozenou genetickou evolucí a přiklonili se tím spíše k Wilsonově koevoluci genů a kultury.

4.5 Vztah přírody a kultury

V této návaznosti je možné také podstatu dnešního problematického vztahu kultury a přírody chápat jinak, než jako konflikt mezi soustavou přírodních dějů (příroda) a soustavou lidských činností (kultura), který by vyplýval ze samotné podstaty a zaměření kultury tak, jak jej definuje EO.

Nepřikláníme se ke stanovisku EO, že by příčinu konfliktu přírody a kultury bylo možné odvodit už ze samotných základů kultury. Domníváme se, že lidská kultura, i přestože jsme uvedli, že člověk je ze své biologické podstaty nucen s přírodou manipulovat ve svůj prospěch, je schopna do určité hranice vcelku obstojně s přírodním bytím koexistovat.

Po překročení určitých hranic může ovšem dojít k jevu, který Wilson trefně popisuje jako stav kultury, kdy se kultura doslovně „utrhne ze řetězu“. Wilsonovo tvrzení můžeme spolu s Kohákem⁸⁷ doplnit tím, že příčinou tohoto „vymknutí se“ kultury nemůže být kultura jako taková, pouze protiklad kultury a přírody sám o sobě, ale spíše až určitým způsobem zaměřená lidská činnost, lidské počiny jako např. exploze lidské početnosti nebo bezmezně stupňovaná náročnost, které přesahují potenciál přírody, které tato potřebuje pro svou sebeobnovu.

Kohák dodává, že jestliže protiklad kultury a přírody nepojímáme jako prvotní, tak jak to činí EO, můžeme také slevit z náročných požadavků EO na řešení ekologické krize. EO vzhledem ke svému přesvědčení, že příčinu současného konfliktu mezi přírodním a kulturním bytím je potřeba hledat v podstatě samotné kultury, vidí řešení současné situace jen v přestavbě a změně základů kultury. Bez takové převratné změny se EO jeví každá ekologická činnost

⁸⁷ Kohák, E.: Zelená svatozář. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000, str. 149

jako odsouzená k nezdaru.

Pokud ovšem přijmeme stanovisko, že příčinou není systémový střet kultury a přírody sám o sobě, ale spíše určitým způsobem zaměřená lidská činnost, máme zároveň naději, že toto lidské konání můžeme vést pro přírodu i kulturu přijatelnějším směrem.

Před koncepcí EO jsme dali přednost Havlíkovu a Wilsonovu pojetí kultury jako přirozeného organismu, který nestojí v opozici k přirozené evoluci, ale je trvale s touto evolucí propojen. V této souvislosti by bylo vhodné spolu s Havlíkem dodat, že takovéto pojetí člověka a celé lidské kultury ovšem v žádném případě nevede ke stanoviskům, které by se zříkaly kritické reflexe a odpovědnosti lidstva za současný stav jak kultury, tak také přírody a ponechávaly takto široce pojatý systém bez vědomého korigování a řízení člověkem, jen v moci např. nějakých přírodních zákonitostí. Naopak – reflexe daného stavu a odpovědnost za budoucí kulturní vývoj i s jeho dopady leží na člověku samotném.

Na etickou kategorii odpovědnosti v rámci ekologické etiky nyní zaměříme naši další pozornost.

5. Hans Jonas – Etika odpovědnosti

Přisoudili jsme lidské odpovědnosti ústřední pozici mezi faktory, které by měly ovlivňovat další vývoj kultury, do kterého je nutno zahrnout i dopady lidské činnosti na přírodu. V této souvislosti je nutné položit si otázku, z čeho by měla lidská odpovědnost vycházet.

Hans Jonas ve své knize *Princip odpovědnosti*⁸⁸ načrtává model nové etiky, etiky odpovědnosti zaměřené na budoucnost, která by měla vyhovovat potřebám technologické civilizace, s jejími nepříliš povzbudivými vyhlídkami, poznamenanými příznakem ekologické krize či technologické katastrofy.

Navzdory faktu, že od prvního vydání knihy uběhlo téměř třicet let⁸⁹ a stav současné vědy a techniky se bezpochyby v mnohém odlišuje od úrovně vědeckých výzkumů a technologie, ze které vychází ve svém díle Jonas, zůstávají mnohé z aspektů jeho díla i dnes stále aktuální pro diskurs ekologické etiky.

Jonas vychází z přesvědčení, že moderní věda a technika, kterou člověk disponuje a která mu zaručuje velkou míru nezávislosti a emancipace ve vztahu k přírodnímu prostředí, se může také velmi lehce obrátit proti svému tvůrci a stát se mu tak osudnou. Moderní technologie zásadně změnily povahu kolektivního jednání lidského druhu a rozšířily vliv dopadů lidského konání na přírodu. Člověk prostřednictvím vědy a techniky získává stále větší rozsah moci nad přírodním bytím. Se zvyšováním jeho moci ovšem přímo úměrně roste i ohrožení jeho životního prostředí a tím i člověka samotného. Jonas je přesvědčen, že výtvoři technologie mohou „ohrozit buď celou existenci, nebo celou podstatu lidstva v budoucnosti“⁹⁰. Technologické jednání označuje Jonas za jednání zcela nového druhu, které nelze označit jako jednání eticky neutrální. Proto je třeba navrhnout takové etické normy, které budou schopny lidské aktivity spojené s

88 Jonas, H.: *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Oikúmené, Praha 1997, (Hlavní titul knihy je v záměrném protikladu k titulu marxistické utopie Ernsta Blocha „Princip naděje“.) V rámci ekologické etiky bychom Hanse Jonase mohli přiřadit k antropocentrickým koncepcím.

89 První vydání knihy spadá do roku 1979.

90 Tamtéž, str. 70

technologickým pokrokem regulovat. Stručně vyjádřeno, nová povaha lidského jednání, vycházející z možností moderní vědy a techniky, vyžaduje změnu dosavadní etiky.

Jádrem Jonasovy etické koncepce, která se snaží najít řešení dané situace, se stává apel k odpovědnosti, kolektivní odpovědnosti, která se vztahuje k přírodnímu bytí a bytí lidskému, ve smyslu nutného zajištění existence budoucích generací. Jonas v této souvislosti uvádí, že pojem odpovědnosti není jistě v etice žádným novým jevem, zároveň ale dodává, že technologické jednání člověka nutí nahlížet na fenomén lidské odpovědnosti ve zcela novém světle. Tradiční etiku podrobuje Jonas kritice. Dřívější etika nemá podle jeho slov takový potenciál, aby byla schopna vypořádat se s rozsahem následků, které s sebou přináší lidské jednání propojené s využíváním nových technologií.

5.1 Jonasova kritika tradiční etiky

Pro technologické období člověka je dosavadní etika nevyhovující hned z několika důvodů. Příčiny, proč nedostačuje, jsou zhruba následující: antropocentrické zaměření, skutečnost, že v rámci mezilidského jednání je podstata člověka a jeho základní situace pojata jako neměnná, a ne jako předmět přetvářený techné (dovedností), a konečně nedostatečný časoprostorový horizont tradiční etiky.

Mravní povinnosti, které tradiční etika postuluje, se vztahují pouze k přítomnosti a jsou zároveň omezeny jen na současníky mravního subjektu: „Mravní svět se skládá ze současníků a jeho horizont budoucnosti je omezen na předpokládanou dobu jejich života. Podobně je tomu s prostorovým horizontem míst, v němž se jednající a ten druhý setkávají jako sousedé, přátelé či nepřátelé...jako silnější a slabší, a ve všech dalších rolích, v nichž lidé spolu navzájem jednají“⁹¹. Odpovědnost člověka se vztahuje pouze na to, co je zde a nyní. Tradiční etika je tak stále dostatečující v oblasti nejbližších, každodenních vzájemných lidských vztahů, nestačí už ovšem na neřeší možných dlouhodobých

91 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 25

následků kolektivního jednání, které jsou spojeny s technickou praxí.

Tradiční etika se spokojila s tím, že lze ponechat nezamýšlené pozdější následky jednání jednoduše náhodě, osudu nebo prozřetelnosti. V dnešní situaci si, jak upozorňuje Jonas, takový „komfort“ už dovolit nemůžeme.

Dalším prvkem tradiční etiky, ke kterému směřuje Jonasova kritika, je uplatnění eticky neutrálního postoje k mimolidské realitě. Jelikož zacházení s mimolidským světem v sobě neobsahovalo žádné morální konotace, mohl mít vztah k přírodě bez jakýchkoli výčitek instrumentální charakter. Přírodní bytí představovalo pro člověka pouze prostor vyplněný objekty bez jakékoli hodnoty, jinými slovy soubor věcí, se kterými bylo dovoleno libovolně nakládat. Jako jediný omezující faktor v nakládání s přírodou tak lze označit pouze úroveň vědění té které lidské epochy. Dokud vykazovalo vědění člověka jistou „omezenost“, dodává Jonas, byla stejně tak omezená i jeho moc nad přírodou.

Novověkou filozofií byla tato moc bezmezně oslavovaná, stačí připomenout např. představitele britského empirismu Francise Bacona, který základní devízu vědění spatřoval právě v moci člověka nad přírodou, nebo Descartovu představu člověka v roli pána a majitele přírody⁹². S postupným rozvojem stále dokonalejší techniky (zejména od 19. století), která umožňovala stále rafinovanější zásahy do přírodního bytí, vzrůstá plynule i rozsah moci, který získává člověk nad přírodou a pomalu, ale jistě se začínají projevovat i negativní jevy, které tento stav přináší.

Každé lidské období disponovalo určitým druhem techniky, jak Jonas uvádí: „po všechny minulé věky člověk nikdy nebyl bez techniky“⁹³. Moderní věda a technika ovšem ve srovnání s veškerou dřívější technikou znamená pro člověka i přírodní bytí zcela novou, neznámou situaci.

Technická praxe způsobila, že příroda, brána člověkem pouze jako neomezená zásobárna surovin, vyjevila i svou zranitelnost, „zranitelnost, kterou netušil nikdo předtím, než ji bylo možné poznat v již způsobených škodách“⁹⁴.

92 Floss, P.: Ekologické problémy a subjekt - objektový model myšlení. In: Od počátků novověku ke konci milénia. Vítus Via, Brno 1998, str. 177

93 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 19

94 Tamtéž, str. 27

Příroda se technickým jednáním začíná povážlivě vyčerpávat.

Ohrožení přírodního bytí dostane ještě zřetelnější obrysy, nahlédneme-li, spolu s Jonasem, charakteristiky, kterými se technická praxe vyznačuje. Skutečnost, že technická praxe, přestože je zaměřena pouze na dosažení blízkých cílů, je schopna rozsahem svých účinků zasahovat i do vzdálené budoucnosti (a tyto účinky jsou často nezvratné), zní jistě hrozivě. Ještě nebezpečnějším se ovšem jeví jiné určení technické praxe – její kumulativní charakter.

Technologické jednání se stále vyvíjí a přináší s sebou stále nové účinky. Tyto nové účinky navazují na účinky starší, připojují se k nim a hromadí se, což způsobuje, že „situace pozdějšího jednání a bytí není již stejná, jako byla pro toho, kdo jednal na počátku, nýbrž se od ní stále více odlišuje a stává se stále více výsledkem toho, co již bylo vykonáno“.⁹⁵ Tradiční etika selhává z této perspektivy dle Jonasova mínění i tentokrát. Není jednoduše na formu kumulativního jednání, které souvisí s technickou praxí připravena. V její moci je poskytnout normy pro jednání a chování jen v podmínkách, ve kterých situace, v níž se má morální subjekt rozhodnout pro jednu z alternativ jednání, zůstává pro všechny morální subjekty neměnná a každý čin v ní začíná znovu. Naproti tomu kumulativní seberozšiřování technologické změny světa vede k tomu, že podmínky každého z činů (nejedná se již jen o činy jednotlivého subjektu, ale o kolektivní činy), který k této změně zároveň přispívá, se neustále mění.

Jestliže se v souvislosti s našimi činy snažíme uplatnit takové jednání, které by vyhovovalo etickým zásadám, v žádném případě už nemůžeme hledat podporu ve formě poučení z minulé zkušenosti, protože situace, do které nás technologické jednání zavedlo je zcela nová.

Jonas v této souvislosti dále dodává, že kumulace má potenciál změnit svůj počátek a může stejně tak pohltit samu základní podmínku celé této řady, předpoklad sebe sama, takže: „To vše musí být současně přítomné ve vůli každého jednotlivého činu, má-li být mravně odpovědný.“⁹⁶

95 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 28

96 Tamtéž, str. 29

Technologické jednání tak zcela změnilo zaměření etické praxe. Zrušila se vazba k dřívějšímu jednání, minulá zkušenost ztratila pro současnou etickou praxi veškerý význam. V takové situaci nezbyvá nic jiného, než hledat nové opory pro naše etická rozhodnutí. Jonas uvádí, že za takových okolností musí ke slovu přijít vědění, a to ve specifické formě jako „předvědění“, předvídací vědění, jehož úkolem je vyrovnat se s celým kauzálním rozměrem našeho jednání. Protože ale technické vědění jako zdroj moci pro naše jednání bude vždy napřed před předvídacím věděním, je tento úkol pro „předvědění“ ve skutečnosti nedosažitelný. Naší jedinou možností je tedy připustit tuto disproporci mezi předvídacím věděním a technickým věděním. Nezbyvá než připustit naši nevědomost. Uznání naší nevědomosti, se stane rubem povinnosti vědění a tím součástí etiky, jejímž cílem bude naše nezbytná sebekontrola nad naší stále se zvyšující mocí⁹⁷, která se stává ohrožujícím faktorem pro existenci podmínek lidského života, přírodního bytí i pro existenci lidského rodu.

Nyní můžeme naši pozornost obrátit k tomu, jaké jsou vlastně základy Jonasovy etické koncepce, jejímž ústředním bodem se stává princip odpovědnosti, který se snaží Jonas koncipovat takovým způsobem, aby jeho časový a prostorový horizont plně odpovídal dosahu činů, spojených s technologickým jednáním a zároveň eliminoval destruktivní tendence, vyplývající z lidské moci, produkované vědou a technologií.

5.2 Metafyzika jako základ etiky odpovědnosti

Autor vychází z přesvědčení, že nová etika, která by měla svou působnost vztahovat k budoucnosti, musí mít pevné ukotvení v metafyzice, nauce o bytí, protože pouze v rámci metafyziky je možné ptát se, proč vůbec mají být lidé na světě a na základě této otázky obhájit platnost nepodmíněného požadavku zabezpečit jejich existenci v budoucnosti. Úsilí nové etiky by tak mělo být zaměřeno na odvrácení tendencí směřujících k nebytí a na zachování bytí: „V tomto okamžiku...je tedy *Ne k nebytí* – a především k nebytí člověka – tím

97 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 29

prvním, co musí etika nouzového stavu ohrožené budoucnosti proměnit v kolektivní čin *Ano k bytí*, jež se stává povinností člověka vůči celku věcí⁹⁸. Je ovšem nutné mít na paměti, že zachování existence člověka v sobě především implikuje zachování takových podmínek, které jsou pro existenci člověka nezbytné, proto se má metafyzika, jež stojí v základu Jonasovy etiky, zasadit se o ontologickou rehabilitaci přírody.

V okamžiku, kdy člověk získává nad přírodou moc, přijímá i odpovědnost za přírodní bytí. Instrumentální pojetí přírody je dále neudržitelné. Má-li být příroda zachována, je nutné nahradit dosavadní vztah k přírodnímu bytí, který byl založen pouze na naší moci, starostí člověka o své životní prostředí. Je tedy podle Jonase nezbytné: „hledat nejen dobro pro člověka, ale též dobro pro věci mimo člověka, to znamená rozšířit uznání „účelů o sobě“ mimo oblast lidského a starost o ně zahrnout do pojmu lidského dobra“.⁹⁹

Základním předpokladem nové etiky, pokud má být její dosah rozšířen i na mimolidskou oblast, je rozšíření ontologické pozice účelu. Tímto rozšířením má Jonas na mysli uznání účelu v nesubjektivní formě, tedy takového účelu, jež není vázán na žádný subjekt.

Podle Jonase je ovšem nejprve třeba ptát se po zdroji subjektivní formy účelu, a jestliže se o to pokusíme, musíme zjistit, že kořen, ze kterých subjektivní účel vychází, je již v bytí (přírodě). Skutečnost, že uznáme imanenci účelů v přírodě, výskyt účelů v ní, nás podle Jonase zároveň opravňuje připsat přírodnímu bytí hodnoty. Hodnotové zaměření přírody je dáno tím, že sleduje určitý cíl, snaží se o dosažení určitého účelu. Tímto účelem je zachování sebe sama, čímž se příroda vyslovuje jednoznačně pro bytí a naopak se odklání od nicoty. Přítomnost účelů v přírodě tedy jednoduše dokazuje, že bytí o něco jde, a to, o co mu jde, je ono samotné. Bytí jde o bytí.

Tím, že přiznal přírodě schopnost mít účely, pojal ji jako účel o sobě, si Jonas nenásilně připravil půdu pro to, aby mohl zaměřit svou pozornost k pojmu

98 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 207

99 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 29

dobra, jelikož účelnost je podle Jonase dobro o sobě, a tedy základní hodnota.¹⁰⁰

Dobro Jonas postulovat jako nezávislé dobro, které je ukotveno bezprostředně v bytí. Takové pojetí pojmu dobra autorovi následně umožňuje, aby se pokusil obhájit myšlenku, že hodnoty, které příroda klade, by se pro nás měly stát závaznými a mělo by být naší povinností tyto hodnoty uznat. Jonas argumentuje tím, že nezávislé dobro, tedy dobro, které je ukotveno bezprostředně v bytí se těší mnohem větší autoritě, než dobro, které je pouhým výtvořem vůle – nezávislé dobro tak má nepochybné právo, aby se stalo účelem, a to účelem subjektu, který disponuje svobodnou vůlí. Jonas dodává: „To, co je nezávisle dobrem, vyžaduje, aby se stalo účelem. Nemůže svobodnou vůli nutit, aby ho učinila svým účelem, může na ní ale vynutit uznání, že by to mělo být její povinností. Když ne v poslušnosti, vyjevuje se toto uznání v pocitu viny : Zůstali jsme dobru dlužní, co jeho jest“.¹⁰¹

Prostřednictvím ontologické rehabilitace přírody zdůvodnil Jonas naši povinnost, která nás váže k přírodnímu bytí. Z postavení pouhého prostředku, který má sloužit k uspokojení lidských potřeb, ji povýšil na úroveň účelu o sobě a navrátil tak podmínkám lidského bytí jejich zapomenutou hodnotu.

Jonas zdůvodňuje své úsilí o znovunalezení ztracené důstojnosti přírody tím, že se povinností k člověku, (která je jádrem Jonasovy etické koncepce), nelze jednoduše zabývat bez toho, abychom se souběžně nezabývali naší povinností k přírodě. Lidská povinnost k přírodě, přesněji povinnost zachovat budoucnost přírody (ovšem kvůli ní samé, je přece autonomní), je pak, jak Jonas uvádí, zahrnuta pod samotnou povinnost k člověku, což autor zpřesňuje vysvětlením, že: „Ve skutečně lidském úhlu pohledu zůstává přírodě její vlastní důstojnost, jež se staví proti svévoli naší moci. Jako ti, kdo byli vytvořeni přírodou, dlužíme příbuznému celku jejích výtvořů věrnost, v níž představuje věrnost našemu vlastnímu bytí jen nejpřednější místo. Tato věrnost, správně pochopena, zahrnuje v sobě vše ostatní.“¹⁰²

100 Anzenbacher, A.: Úvod do etiky. Zvon, Praha 1994, str. 244

101 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 133

102 Tamtéž, str. 203

Povinnost k člověku, která bezprostředně souvisí s povinností k přírodě je tedy ontologicky ukotvena, jinak řečeno: „Jonas zakotvil nově se vytvořivší povinnost člověka...v bytí samém“.¹⁰³ Tato ontologická ukotvenost je zdůrazněna zároveň tím, že se naše odpovědnost nevztahuje k budoucímu člověku, ale k ideji člověka.

Právě tato idea člověka se stává principem, který ukazuje lidskému druhu proč mají lidé být a jak mají být. Jonas popisuje ideu člověka jako ideu ontologickou, ideu bytí, která „vyžaduje existenci svých ztělesnění ve světě“¹⁰⁴, je tedy schopna nabírat ve světě konkrétní podoby. Srovnáme-li ji ovšem s ontologickým důkazem z pojmu Boha, jeví se tak, že v žádném případě nedosahuje na to, aby již esencí zaručovala existenci svého předmětu. Přesto je možné z ideje člověka odvodit ontologický imperativ: „že taková existence má být, tedy má být chráněna a tudíž se pro nás, kteří bychom ji mohli ohrozit, stává povinností“¹⁰⁵ Úsilí za zachování lidského bytí se tedy stává základním požadavkem a Jonas v této souvislosti upravuje Kantův kategorický imperativ: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy současně platit jako princip obecného zákonodárství“ do podoby znění: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi, nebo vyjádřeno negativně: Jednej tak, aby účinky tvého jednání nezničily budoucí možnost takového života.“¹⁰⁶

5.3 Jonas versus Kant

Jonas shledává Kantův kategorický imperativ, vzhledem k cílům etiky odpovědnosti, nedostatečným hned z několika důvodů.

103 Floss, P.: Ekologické problémy a subjekt - objektový model myšlení. In: Od počátků novověku ke konci milénia. Vítus Via, Brno 1998, str. 180

104 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 78

105 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 78

106 Tamtéž, str. 35

Dříve než k výčtu těchto důvodů přistoupíme, načrtne ještě základní znaky Kantova kategorického imperativu pro usnadnění orientace v argumentech, které Jonas proti kategorickému imperativu uplatňuje.

Ze znění Kantova kategorického imperativu je patrné, že od subjektu, jehož cílem je jednat dobře, tedy tak, aby bylo možno jeho jednání označit jako mravně hodnotné, se vyžaduje takové jednání, které vychází z úcty k obecnému zákonu a z povinnosti, která subjekt k obecnému zákonu váže. Tato povinnost je motivována čistě rozumově a jde tedy o povinování formální, jež není ničím podmíněné.

Tento obecný zákon, jež představuje kritérium pro správné jednání (kterým má Kant na mysli jednání, které by si subjekt mohl bez rozporu se sebou samým představit jako všeobecné jednání), je založen na rozumu a charakterizován jako dokonale nečasový, formální, platný všude a za všech okolností¹⁰⁷. Díky těmto charakteristikám se obecný zákon jeví jako jeden jediný, všem společný, naprosto pevný a neotřesitelný¹⁰⁸, z čehož logicky plyne úcta subjektu k němu.

Subjekt si tak sám a svobodně ukládá povinnost k mravnímu zákonu (podřizuje svou svobodnou vůli obecnému zákonu) – stává se sám sobě zákonodárcem, a to na základě rozumové reflexe své povinnosti k mravnímu zákonu.¹⁰⁹ Jelikož se ovšem subjekt mravnímu zákonu nemůže vyhnout, protože jednat proti obecnému zákonu znamená jednat iracionálně, ukládá si subjekt povinnost k obecnému zákonu sice sám a svobodně, ale zároveň i nutně. Touto zvláštní kombinací dvou, na první pohled tak neslučitelných pojmů – svobody a nutnosti, „se Kant snaží zachránit jak lidskou svobodu a autonomii, tak ale na druhé straně neoblomnou a neúchylnou pevnost mravního zákona jako takového“, což je důsledkem Kantovy snahy očistit základ mravního zákona od všeho empirického¹¹⁰. S absencí jakékoli zkušenosti pak ovšem „odpadají“ i apriorní formy zkušenosti, tedy prostor a čas. A právě na skutečnost, že se Kantova etika snaží času vyhnout, Jonas kriticky upozorňuje.

Je konečně více než zřejmé, že jestliže časové hledisko nebral Kant při

107 Sokol, J., Pinc, Z.: Antropologie a etika. Triton, Praha 2003, str. 16

108 Tamtéž, str. 15

109 Filosofický slovník, kolektiv autorů. Olomouc 1998, str. 188

110 Sokol, J., Pinc, Z.: Antropologie a etika. Triton, Praha 2003, str. 15

odvození svého mravního zákona v potaz, nemá nyní jeho kategorický imperativ, vzhledem k cílům Jonasovy etiky zaměřené na budoucnost, žádnou šanci z tohoto hlediska obstát. Zaměření Kantova kategorického imperativu, jak Jonas poznamenává, se vztahuje pouze k současnosti a jeho zájem se soustředí pouze na individuální jednání. Můžeme doplnit, že toto jednání je pak v podstatě redukováno na autonomní a rozumové rozhodování. V případě, že je toto rozhodování vedeno zákonem a povinností, (tedy bez vlivu jakékoli „náklonnosti“), je okamžikem rozhodnutí uzavřeno a jednající osoba nemá žádný důvod se k němu vracet.¹¹¹

Takovéto charakteristiky pak kategorický imperativ předurčují k jedné významné nedostatečnosti – kategorický imperativ totiž upozaďuje následky našeho jednání, čímž se také výrazně omezí rozsah odpovědnosti jednajícího. Zbývá jen zásada, že: „Bylo-li rozhodnutí v okamžiku rozhodování učiněno *lege artis*, je a zůstane vždycky stejně dobré, a to bez ohledu na případné následky“.¹¹²

Mravní zákon, ze kterého je vyloučena časovost, je pro Jonase naprosto nepřipustný a proto se svůj nový imperativ snažil vystavět takovým způsobem, aby jednání, kterým má Jonas na mysli kolektivní jednání, ne pouze jednání jedince, bylo vždy spjato s prvkem času, přesněji s časovým horizontem směřujícím do budoucnosti. Tím se, jak doufá, zřetelně vyjeví skutečný rozsah našeho kolektivního působení, možné následky s ním spojené i naše odpovědnost za ně. Jonas uvádí: „K morálnímu záměru se nyní připojuje *časový horizont*, který v logických operacích Kantova imperativu... zcela chybí: Jestliže Kantův imperativ extrapoluje do stále přítomného řádu abstraktní kompatibility, pak náš imperativ extrapoluje do vypočitatelné skutečné *budoucnosti* jako otevřeného rozměru naší odpovědnosti“.¹¹³

Další střet mezi Kantovým kategorickým imperativem a nově formulovaným Jonasovým imperativem, plodí u těchto myslitelů naprosto rozdílné určení zdroje naší morální povinnosti a odpovědnosti. V Kantově etice,

111 Sokol, J., Pinc, Z.: Antropologie a etika. Triton, Praha 2003, str. 17

112 Tamtéž, str. 17

113 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 36

jak jsme se mohli přesvědčit, představuje zdroj morální povinnosti obecný zákon, který si podmaňuje vůli subjektu a stává se tak prvním důvodem volby jednání subjektu. Zároveň, díky tomu, že je morální zákon pouze formální, tedy bezobsažný, se stává i účelem jednání subjektu.

Jonas oponuje, že: „Každý pokus chápat morální zákon jako jeho vlastní účel“¹¹⁴ plodí řadu nesrovnalostí. Kantův obecný princip napadá ze dvou hlavních důvodů. Jednak se ostře vymezuje proti názoru, že by obecný princip mohl být prvním důvodem volby subjektu a jednak vystupuje proti tomu, že by obecný princip mohl být zdrojem pocitu, a to ať už pocitu úcty nebo jakéhokoli jiného pocitu.

„Tento pocit může vytvářet jen věc sama, žádná idea obecnosti, a to prostřednictvím své vlastní naprosto jedinečné platnosti. Ta může podléhat obsáhlejším principům, ovšem ty by pak byly ontologické, a když takové principy podněcují cit, pak svým obsahem a nikoli stupněm své obecnosti.“¹¹⁵ Pouze bytí samotné může, domnívá se Jonas, utvářet úctu. Právě bytí se tak stává zdrojem morální povinnosti a odpovědnosti, nikoli obecný princip.

Jonas tedy odhlíží od stavů vůle subjektu, na které kladla důraz Kantova etika a do centra jeho pozornosti se dostávají věci, na kterých, jak sám říká, primárně záleží. Jonase tak zajímá objekt naší odpovědnosti, účel, kterému bychom měli své jednání podřídit. Tím je pro Jonase starost o přírodní bytí, nezbytná pro zachování lidského rodu v budoucnosti. Požadavek, aby lidstvo existovalo, je pro tohoto autora nejdůležitějším (kategorickým) imperativem.

Jakým způsobem ovšem docílit toho, aby tento nový imperativ nezůstal jen teoretickým etickým apelem, ale stal se skutečnou normou našeho kolektivního jednání?

Jonas neshledává nic účinnějšího, co by nás motivovalo k jednání, jehož cílem by bylo zachování naší civilizace, než uvědomění si pomíjivosti a zranitelnosti lidské civilizace a pocit strachu plynoucí z tohoto vědomí. Protože až

114 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 140

115 Tamtéž, str. 140

ve strachu o lidské bytí jsme schopni uvědomit si v celém rozsahu naši odpovědnost za ně a zvolit tomu také odpovídající jednání.

5.4 Heuristika strachu

Z tohoto důvodu je přiznána „heuristice strachu“ v etice odpovědnosti důležitá role, doplňující rozumovou reflexi nebezpečí vyplývajícího z našeho konání. Protože ovšem to, čeho bychom se měli obávat „ještě není zakoušeno a snad ani nemá analogie v minulé a přítomné zkušenosti“¹¹⁶, je naší povinností vytvářet představy možných nebezpečí, plynoucích z našeho konání, a to raději i ve větší míře, než by bylo nezbytně nutné. Jonas dodává: „teprve *předvídaná deformace* člověka dovoluje vytvořit pojem toho člověka, jehož je třeba před touto deformací *chránit*; potřebujeme tedy, aby byl *ohrožen* jistý obraz člověka – a to velmi specifickými druhy ohrožení – neboť teprve *zděšení* nad touto hrozbou nám může dát pravý obraz člověka.“¹¹⁷

Jonas tak využívá tlak strachu, který na nás dolehne, připustíme-li si pravdivě rozsah ohrožení pramenící z důsledků lidského jednání, k posílení normativní síly svého principu odpovědnosti. Právě pocit strachu je podle Jonasova přesvědčení základní motivující silou, prostřednictvím které má nový imperativ etiky odpovědnosti šanci opravdu ovlivnit lidské kolektivní jednání v praxi.

Kantův kategorický imperativ tak dostává v rámci etiky odpovědnosti podobu existenciálně-ontologického principu bytí, jímž stanovené normy pro lidské jednání (z něj vyplývající principy lidského chování) již nevyplývají ze svobodné vůle, ale jsou zajištěny pocitem strachu o naši budoucnost. Tradiční „centrum“ morálky (*moral point of view*) je tímto Jonasem přesunuto z rozumu, resp. z dobré vůle, do podmínek samotné lidské existence.¹¹⁸

Cílem veškerého mravního konání se tedy stává snaha o záchranu lidské

116 Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci. Oikúmené, Praha 1997, str. 58

117 Tamtéž, str. 56

118 Machalová, T.: Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel. FČ 45, 1997/3, str. 447

existence a přírodních podmínek, které jsou k zachování důstojného lidského bytí nezbytné a zároveň také postižení a náprava škod, které bezohledné lidské jednání na celku bytí již zanechalo.

6. Pojem odpovědnosti v ekologické etice

Po hrubém načrtnutí základních aspektů Jonasovy etiky odpovědnosti, se nyní naše pozornost přesune k samotnému pojmu odpovědnosti. V úvodu této kapitoly jsme položili otázku, z čeho by měla odpovědnost, kterou jsme bezpochyby vázáni k lidskému i přírodnímu bytí, vycházet. Přesněji řečeno, je nezbytné položit si otázku, v čem by měla být tato naše odpovědnost ukotvena.

Při hledání odpovědi na tuto otázku, kterou považujeme za stěžejní pro postulování východisek ekologické etiky, se pokusíme názorově vymezit proti pojetí odpovědnosti ve výše načrtnuté etické koncepci Hanse Jonase.

Shrneme-li stručně Jonasovy etické úvahy obsažené v Principu odpovědnosti, můžeme vyvodit, že teoretické předpoklady, na kterých tento autor svou etiku vystavěl, jsou následující: 1. kritika tradiční etiky, 2. kritika antropocentrismu, novověkého subjekt-objektového modelu myšlení 3. ukotvení etiky odpovědnosti v metafyzice, 4. ontologická rehabilitace přírody. Z těchto teoretických předpokladů je následně vyvozen model nové etiky, do jejíhož rámce, na rozdíl od etiky tradiční, spadá nejen oblast mezilidských vztahů, ale i oblast mimolidského bytí (příroda a vlastně celek bytí, „příroda jako celek jsoucího“). Z časového hlediska se pak nová etika neomezuje pouze na současnost, ale akcentuje přesah morální povinnosti do časového horizontu budoucnosti.

Metafyzika jako jádro a základ, na kterém celá etika odpovědnosti spočívá, je zacílena na ontologickou rehabilitaci přírody, tedy na znovunalezení ztracených hodnot a účelů, které byly přírodě odebrány v důsledku instrumentálního pojetí přírodního bytí. Přírodní bytí je dále Jonasem specifikováno jako teleologické, účelné, kdy účelnost přírodního bytí je dobrem o sobě a tudíž hodnotou, která následně člověka zavazuje k zájmu a starosti o přírodu. Povinnost k přírodnímu bytí je pak Jonasem zahrnuta pod povinnost k člověku, kterou tento autor postuluje jako povinnost primární a která se tak stává ústředním motivem celé jeho etické koncepce.

Tato povinnost je, jak jsme již uvedli výše, ukotvena bezprostředně v bytí, což Jonas manifestuje prostřednictvím těsného propojení povinnosti k člověku s povinností k přírodě (skrze odpovědnost vůči přírodě přijímáme odpovědnost za život budoucích generací¹¹⁹) a jednak je její ontologické ukotvení zdůrazněno tím, že, jak Jonas uvádí, nevztahuje se tato naše odpovědnost k budoucímu člověku, ale k ontologické ideji člověka.

Vzhledem k těmto rysům Jonasovy etiky lze učinit závěr, že odpovědnost, vztahující se na lidství a přírodní bytí, nám tedy ukládá příroda, přesněji její ontologický status.¹²⁰ Je ovšem takto zaměřený „princip odpovědnosti“, vázaný na ontologický status přírody, dostačující?

Jonasova akcentace starosti o bytí, jeho důraz na nutnost vyvázat přírodu z instrumentálního pojetí, nastoleného novověkým subjekt-objektovým modelem myšlení, si jistě zaslouží v rámci ekologického diskursu jednoznačné pozitivní přijetí. Ovšem snaha opírat „princip odpovědnosti“ pouze o přírodní bytí (jeho ontologický status) je snahou do jisté míry diskutabilní a pro vymezení skutečného rozsahu naší odpovědnosti se jeví jako ne zcela dostačující.¹²¹ Domníváme se, že adekvátní pojetí principu odpovědnosti v rámci ekologické etiky vyžaduje především jasné vymezení místa člověka ve světě: „uznání specifického ontologického postavení člověka v univerzu, které ovšem...nezakládá lidská práva vůči přírodě, nýbrž ukládá člověku povinnosti, jež z jeho mimořádného a výsostného postavení vyplývají“.¹²²

V první části této práce jsme se pokusili popsat, jaká pozice lidskému druhu v univerzu náleží a jaké konsekvence pro neodkladnou otázku řešení ekologické krize z takto daného postavení pro lidský biologický druh, ostatní biologické druhy i přírodu jako celek vyplývají.

Dostali jsme obraz člověka jako biologicko-kulturní bytosti. Jako bytosti, ve které se organicita spolu s duchovností snoubí v jeden celek. Na jedné straně je

119 Floss, P.: Ekologické problémy a subjekt - objektový model myšlení. In: Od počátku novověku ke konci milénia. Vítus Via, Brno 1998, str. 178

120 Tamtéž, str. 190

121 Tamtéž, str. 189

122 Tamtéž, str. 190

člověk neúprosně podřízen přírodním zákonům, na druhé straně jako jediná ze všech ostatních přírodních bytostí má schopnost stavět se přírodě, jež ho obklopuje na odpor a ničit ji.¹²³ Důvod, proč se člověku podařilo porušit ekologickou rovnováhu tak hluboko zasahujícím způsobem, je tedy třeba hledat právě v okolnosti, že organicita i duchovnost se spojují v člověku v jeden celek a pouze obě dohromady tak mohou vést k ekologické krizi.

Jestliže bychom člověka pojali pouze jako duchovní bytost, nemohl by přírodě uškodit. Pokud by byl naopak pouze organismem, neměl by potenciál škodit v takové míře, v jaké tak činí. Duch je schopen ničit přírodu jedině tím, že se stane tělem. V opačném případě by neměl možnost do přírodního bytí vůbec zasáhnout. Člověk se tak může obrátit proti přírodě jen do té míry, do jaké je sám částečnou přírodou. S dodatkem, že míra jeho vzpoury proti přírodě je závislá na jeho duchovnosti. Z čehož můžeme vyvodit, že: „Antropologicky adekvátně můžeme člověka pojmut pouze tak, pokud jej interpretujeme současně jako organismus i jako duchovní bytost.“¹²⁴ Zároveň jsme přijali předpoklad, že dané antropologické pojetí je zároveň i východiskem pro další směr úvah týkajících se pojmu odpovědnosti v rámci antropocentricky zaměřené ekologické etiky.

Přijmout ovšem právě takové vymezení člověka není vůbec snadné. Zástupci lidského druhu budou mít vždy spíše sklon nechat se opájet úspěchy, kterých člověk dosáhl v rámci kulturního světa, než se zabývat všemi omezujícími biologickými danostmi, které jim připomínají jen vlastní zranitelnost. Mnohem lákavější je obdivovat se tempu kulturního vývoje, které nabírá stále větší rychlost. Mnohem lákavější je také oslavovat technologický a ekonomický růst lidstva i vychutnávat moc, kterou člověk nad přírodou nabyt. Homo sapiens by se pod tímto úhlem pohledu jevil jako Homo proteus, neboli „člověk měnící“¹²⁵, kterého Wilson charakterizuje následovně: „*Kulturní. Nekonečně přizpůsobitelný, s ohromným potenciálem. Využívá dokonalou telekomunikační techniku, je*

123 Höhle, V.: Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise. In: Praktische Philosophie in der modernen Welt. C. H. Beck, München 1995, str. 192

124 Höhle, V.: Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise. In: Praktische Philosophie in der modernen Welt. C. H. Beck, München 1995, str. 192 - 193

125 Wilson, E. O.: Konsilience. Jednota vědění. Lidové noviny, Praha 1999, str. 313

ovládán informacemi. Je schopen cestovat téměř kamkoli, přizpůsobí se jakémukoli prostředí. Stále aktivní, stále čtenější. Přemýšlí o kolonizaci vesmíru, lituje současné ztráty neporušené přírody a všech vyhynulých druhů, ale podle něj je to cena za pokrok a rozhodně nemá téměř žádný vliv na naši budoucnost.“

Tento pohled, který Wilson označuje jako exempcionalismus nás vyzývá k opravdovému kultu techniky a nechává nás uvěřit, že rozvoj vědy a techniky vyřeší všechny současné i budoucí problémy lidstva. Propojenost s přírodním bytím je zapomenuta. Exempcionalismus dává falešnou naději, že člověk dospěl do stádia, kdy se může osvobodit ze závislosti na rozsáhlém biologickém komplexu, jehož součástí je od svého vzniku.

Bohužel takový obraz člověka je vzhledem k současné realitě obrazem značně zkresleným. Vše, co má být vidět, všechny úspěchy člověka jako kulturního tvora, se nabízí v ostrém světle, nelichotivý zbytek, tedy všechna nebezpečí, která z těchto úspěchů nepochybně plynou, se umně skrývají. Vzhledem k těmto okolnostem je nasnadě, že pýcha vycházející z takového zpodobnění člověka musí být jen pýchou zaslepující, kterou předchází pád.

Charakterizujme proto člověka spolu s Wilsonem¹²⁶ raději naturalisticky, protože právě Wilsonova charakteristika asi nejlépe vystihne biologicko-kulturní určení lidského druhu, ze kterého vycházíme: *„Kulturní. S nekonečnou intelektuální kapacitou, ale s biologicky omezenými možnostmi. Stavbou těla a emočním rejstříkem patří v zásadě mezi primáty (člen řádu primátů, podřádu opic úzkonosých, čeledě hominidů). Ohromně srovnáván s jinými zvířaty,... málosrstý, dvounohý, porézni, měkký, jeho tělo obsahuje převážně vodu. Funguje na základě miliónu koordinovaných biochemických reakcí. Jeho život snadno ukončí nepatrné množství bakteriálního jedu či průstřel nábojem velikosti hrášku. Má krátký život, je citově nestálý. Jeho tělesné funkce i myšlení jsou závislé na dalších pozemských organismech. Kolonizace vesmíru není možná bez vydatné zásobovací sítě. Začíná hluboce litovat ztráty neporušené přírody a všech vyhynulých druhů.“*

126 Wilson, E. O.: Konsilience. Jednota vědění. Lidové noviny, Praha 1999, str. 313

Naturalistické určení člověka se ve srovnání s exempcionalismem nesnaží upozadřovat skutečnost, že člověk je s přírodním prostředím trvale propojen. Tímto je oproštěn od klamné iluze, která je v definici „člověka měnícího“ přítomna – a sice, že by lidstvo bylo schopno prosperovat i odděleně od zbytku veškeré živé přírody. Naturalismus naopak střízlivě připouští skutečnost, že lidstvo, a to ani čistě technicky, nedisponuje takovými schopnostmi, aby udrželo nadále v chodu náš umělý svět poté, co by se zhroutily systémy přirozené.¹²⁷ (Pro doplnění lze dodat, že v tomto ohledu naturalismu nahrává i fakt, že nemožnost přežít v uměle vytvořeném prostředí, izolovaném od okolí, ukázal konečně už na počátku 90. let experiment Biosféra 2.)¹²⁸

Takto pojatá definice lidské bytosti, akceptující nejen její kulturní, ale i biologickou danost, přiznává člověku jeho pravý rozměr, do kterého bezpochyby náleží i závislost na přírodě, a zbavuje se tak destruktivního dualismu mezi člověkem a přírodou, nastoleného karteziánským projektem. Oddělené světy člověka a přírody naopak ukazuje jako momenty jedné souvztažnosti.

V důsledku těchto rysů můžeme Wilsonovu naturalistickému určení, které zpřesňuje biologicko-kulturní dvojznačnost člověka, přisoudit nárok na vymezení prostoru, ve kterém lze reálně uvažovat nad možnostmi dalšího směru kulturní evoluce tak, aby si lidský druh udržel své místo mezi všemi právě žijícími spoluobyteli planety a zajistil i jim další trvání jejich existence.

Síla naturalistického pojetí člověka pramení mimo jiné i z okolnosti, že nepřehlíží zranitelnost lidského druhu. Tento zdánlivě nepodstatný fakt má pro vymezení základů spolehlivé ekologické etiky obrovský význam. Vědomí vlastní zranitelnosti se totiž zdá být nejsnazší a nejrychlejší cestou, která člověka dovede k vědomí zranitelnosti celého přírodního bytí. Perspektiva, která udržuje ve vědomí člověka vztah ke zbytku biosféry, udává zároveň důvod, proč usilovat o její zachování. Úcta člověka k přírodě, založená na reflexi trvajících sounáležitostí lidského druhu s životním prostředím, se následně může stát vodítkem pro změnu dosavadní morální hodnotové orientace člověka jako bytosti kulturní, jež je

127 Keller, J., Gál, F., Frič, P.: Hodnoty pro budoucnost. G plus G, Praha 1996, str. 9

128 Wilson, E. O.: Konsilience. Jednota vědění. Lidové noviny, Praha 1999, str. 313-314

vzhledem k postupující degradaci životního prostředí, způsobené lidskou aktivitou, naprosto nevyhovující.

6.1 Závislost, svoboda a odpovědnost člověka ve vztahu k přírodnímu bytí

Na základě naturalistické definice člověka se nyní můžeme pokusit vymezit vztah lidského druhu k celku přírody kategoriemi závislosti, svobody a odpovědnosti.

Jestliže tedy biologická danost váže člověka ve vztahu k přírodnímu bytí kategorií závislosti, určení lidských bytostí jako bytostí kulturních, které je ve Wilsonově naturalistickém pojetí spoluobsaženo, vymezuje člověka ve vztahu k přírodě kategoriemi svobody a odpovědnosti.

Možnost svobodně určit své jednání a schopnost přijímat za ně odpovědnost jsou určujícími rysy podstaty člověka, na nichž je založen lidský morální život. Život ve svobodě a odpovědnosti znamená pro člověka oprostění od zajetí pudu a zvyku a volbu života určeného vědomými a odpovědnými rozhodnutími.

Ve vztahu k přírodnímu bytí se člověk díky svobodě a odpovědnosti připravil o přirozená omezení své činnosti¹²⁹, která ostatní živočišné druhy automaticky chrání před zničením svého prostředí. Člověk je tímto nucen sám sobě stanovit meze, ve kterých bude jeho užívání životního prostředí udržováno.

Kohák toto určení člověka upřesňuje výstižným příkladem: „vlk nemá morální povinnost omezit svůj úlovek, když stav psounů v jeho lovišti poklesne pod určitý bod. Příroda se o to postará. Člověk se však rozhodl pro život ve svobodě, a tudíž má morální odpovědnost omezit svůj úlovek, když jeho automatizované rybářské lodi začnou ohrožovat přežití určitého druhu.“¹³⁰

Je ovšem lidská morální odpovědnost k přírodnímu bytí, kterou jsme teoreticky postulovali, opravdu prakticky uplatněna při našem zacházení s

129 Kohák, E.: Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost. FČ 45, 1997/3, str. 368

130 Kohák, E.: Filosofická ekologie po dvaceti letech. In.: Závod s časem: texty z morální ekologie. Torst pro MŽP, Praha 1999, str. 18

přírodou? Současnost poznamenaná fenoménem ekologické krize je výmluvnou odpovědí na tuto otázku. Svou svobodu a práva vůči přírodě prosazoval člověk vždy bez sebemenšího zaváhání. Byl k tomu veden přesvědčením, že živá i neživá příroda má mnohem nižší hodnotu, než vše, co lze zahrnout do světa lidské kultury. Člověk přesvědčený o své vlastní nadřazenosti nad přírodou neměl žádnou potřebu přijímat odpovědnost za mimolidský svět. „Jenže právě svobodou bez odpovědnosti se člověk stal odcizeným exotikem – ničivým monstrem“¹³¹, které se ve vztahu k přírodě neprojevuje jinak než bezohledně a hloupě.

Kohák¹³² dodává, že možný důvod, proč jsme nikdy odpovědnost své svobody nepřijali je ten, že jako živočišný druh jsme k tomu dosud neměli důvod. Náš počet byl po sto osmdesát tisíc let naší existence na zemi nízký, stejně tak nízká byla i naše náročnost, a zároveň naše schopnosti zasahovat do přírody byly velmi omezené. Lidský druh tak mohl setrvávat v představě, že příroda má schopnost vyrovnat se i se sebenezodpovědnějším lidským jednáním. „Mohli jsme snít v domnění, že se nám dostalo výsady svobody bez následné odpovědnosti.“¹³³

Příchod našeho století ovšem tuto iluzi roztříštil na kusy. Stali jsme se mnohem početnějšími a nesrovnatelně vzrostla díky rozvoji vědy a techniky i naše schopnost zasahovat do přírody. Náročnost lidstva se vystupňovala až ke konzumní explozi, kdy spotřeba na obyvatele v rozvinutých zemích vzrostla na sedmdesátinásobek. Všechny tyto atributy z nás učinily druh, který je v současnosti schopen ohrozit nejen svou existenci, ale i existenci mimolidských způsobů života a neživé přírody. Lidská odpovědnost se tak z pouhého teoretického postulátu proměnila v otázku přežití Země i lidstva. Naše budoucnost tak bude záležet „na naší ochotě přijmout odpovědnost, která vyplývá z naší svobody“¹³⁴ Zdá se tedy, že budoucí směřování kultury se tak stane zejména otázkou spolehlivé etiky.

Lze sice namítnout, že mnohá účinná řešení, jak se vyrovnat se současným

131 Kohák, E.: Filosofická ekologie po dvaceti letech. In.: Závod s časem: texty z morální ekologie. Torst pro MŽP, Praha 1999, str. 18

132 Kohák, E.: Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost. FČ 45, 1997/3, str. 376

133 Tamtéž, str. 376

134 Tamtéž, str. 378

krizovým stavem se nabízejí, obrátíme-li naše naděje k lidskému rozumu. Bylo by přinejmenším nekorektní nepřipustit, že výkonnější a náročnější technologie ve spojení s neustávajícím rozvojem vědy přinášejí možnost šetrnějšího a vstřícnějšího zacházení s přírodním prostředím. Je nutné mít ovšem zároveň na paměti, že role vědy a techniky zůstává v důsledku omezené lidské racionality ambivalentní. Reálný pohled na technickou řešitelnost řady problémů nezastihuje fakt, že s běžnými technickými opatřeními je většinou spojena dlouhá a mimořádně komplexní řada nechtěných důsledků, které nejsou ekologicky neutrální.¹³⁵

Řečeno společně s autorem knihy Technologický úděl, J. J. Salomonem: „seznam problémů, které vznikají díky dynamice inovací a stále sofistikovanějšímu zacházení lidstva s přírodou, se nepřestává prodlužovat“¹³⁶, stačí připomenout skleníkový efekt, jaderný odpad, kyselá deště, klonování druhů nebo zkoumání lidského genomu, jehož společenské důsledky se jeví jako možná ještě hroživější než všechny nukleární přízraky.

Nechceme v žádném případě ubírat moderní vědě na významu, situace je ovšem taková, že v současnosti již nejsme schopni předvídat všechna možná nebezpečí, která s sebou nové technologie při praktickém využití přinášejí. Vztah k naší technologii je tak poznamenán určitou nevědomostí, z které vyplývá nutnost neustálé regulace, omezení a kontroly technické změny.

Stejně tak nás naše nevědomost vymezuje i ve vztahu k přírodě. Přírodní bytí vykazuje tak složité uspořádání, že způsob, jakým jsou věci v přírodě provázány, pro nás zůstává stále z velké části netušený, překvapivý a předem neodhadnutelný. V důsledku toho může mít činnost člověka na přírodu poměrně nezávisle na své intenzitě následky žádné, katastrofální, nebo naopak pozitivní.¹³⁷

Uveďme několik příkladů, které lidskou nevědomost ve vztahu k přírodě vystihují¹³⁸: Víme, že lidský druh má potenciál měnit globální klima, nevíme už

135 Keller, J., Gál, F., Frič, P.: Hodnoty pro budoucnost. G plus G, Praha 1996, str. 11

136 Salomon, J. J.: Technologický úděl. Filosofie, Praha 1997, str. 23

137 Storch, D.: Ekologická katastrofa: co víme a co nevíme. Vesmír 76, 627, 1997/11,
<http://www.vesmir.cz>

138 Tamtéž

ovšem, zda jej skutečně mění a jakým směrem. Víme, že člověk přetváří krajinu, nevíme ale, jak by se krajina vyvíjela bez přítomnosti lidí, případně který živočišný druh by krajinu přetvářel místo lidského živočišného druhu.

Již výše jsme uvedli, že člověk není schopen přežít v uměle vytvořeném prostředí, které je izolováno od okolí. Nyní můžeme doplnit, že ale nevíme, do jaké míry lze měnit biosféru, aby zůstala pro člověka ještě snesitelnou.

Bezpečně také víme, že důsledkem činnosti člověka je úbytek biologických druhů. Prozatím ale nejsme schopni stanovit, jak moc a zda tento úbytek výrazně převyšuje vymírání druhů v minulosti. Není nám známa intenzita současného vymírání, stejně jako neznáme rychlost vymírání a vzniku nových druhů. Výčet našich nevědomostí ve vztahu k přírodě by mohl bezpochyby dále pokračovat.

Tato malá ukázka však už postačí, abychom nabyli přesvědčení, že tím, k čemu nás naše nevědomost odkazuje, protože: „nevíme skoro nic a mnohé ani vědět nelze... musíme tedy být opatrní jak při formulaci svých tvrzení, tak ve svých činech“¹³⁹, je opět zase jen nutnost přijetí námi opomenuté odpovědnosti.

Snad nám k ochotě jednat odpovědněji, tedy s ohledem na možné následky našich činů, přispěje alespoň přibližné povědomí o tom, co to znamená být člověkem.

Vědomí toho, že jsme součástí přírody, živočišným druhem, jež se vyvinul spolu s ostatními živočišnými druhy a kterému jeho přirozenost jednoduše nedovoluje přežít bez kyslíku, vody, energie a surovin, získávaných z přírodního okolí, z čehož následně vyplývá nutnost uznání skutečnosti, že funkce biosféry je nezbytným předpokladem, nutným pro naše přežití.

Adekvátní vymezení člověka by ovšem mělo kromě organického určení, které nás s přírodou spojuje, zahrnovat zároveň i kulturotvornou danost lidských bytostí, která nás z osidel přírody (částečně) vyděluje. Na základě tohoto vymezení je vztah lidského druhu k celku přírody určen nejen závislostí, ale i svobodou a odpovědností.

Pokud si tedy uvědomíme jak „svou spřízněnost s celkem přírody, tak i svou

139 Storch, D.: Ekologická katastrofa: co víme a co nevíme. Vesmír 76, 627, 1997/11,
<http://www.vesmír.cz>

odlišnost jako druhu svobodného, a tudíž odpovědného, pak náš ekologický osud nemusí být beznadějný¹⁴⁰.

Vztah člověka a přírody by měl být tedy vymezen v intencích odpovědnosti, kdy ideální stav představuje propojení individuální odpovědnosti, jež je věcí naší osobní zkušenosti, s odpovědností kolektivní, která je záležitostí politického rozhodování. S dodatkem, že odpovědnost každého jednotlivce má bezpochyby obrovský význam, protože pouze lidé, kteří si uvědomují ekologická rizika, budou vyžadovat odpovídající politická rozhodnutí a přijetí radikálních opatření, týkajících se životního prostředí.

Pokud tedy ekologickou krizi pojmem jako „následek hromadění odložených odpovědností“¹⁴¹ pak přijetí těchto odložených odpovědností nebude znamenat nic jiného, než snahu o udržení takových přírodních i civilizačních podmínek, které by co nejvíce prodloužily trvání současné epizody v rámci životnosti biologického druhu člověka.

Konečně, lidské bytosti nejsou pasivními aktéry v moci přírodních sil a konkurenčního boje. Musíme připustit, že: „kromě naší svobodné vůle neexistuje žádné genetické určení, žádný vůdčí princip, který by stanovil kurs našeho směřování“¹⁴² Současná situace, ve které se nyní nacházíme, sice napovídá, že jsme v minulosti již mnohokrát v našem směřování selhali, to by nás ovšem nemělo odradit. Lorenz¹⁴³ připouští, že mnohé z našich minulých chyb jsou snad v zásadě omluvitelné, neboť víme, že podle geologické časomíry jsme „ještě“ antropoidními opicemi a víme také o nebezpečích, kterým rychlý vývoj kultury vystavil lidskou duši. Zároveň můžeme spolu s Lorenzem předpokládat, že mnohým z těchto nebezpečí můžeme ještě vzdorovat. Zbývá už tedy jen dodat, že: „V zásadě nelze předpovědět, zda Homo sapiens zanikne či přežije; máme však povinnost o jeho přežití bojovat“¹⁴⁴. Naše budoucnost tak záleží na nás.

140 Kohák, E.: Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost. FČ 45, 1997/3, str. 373

141 Tamtéž, str. 378

142 Wilson, E. O.: Konsilience. Jednota vědění. Lidové noviny, Praha 1999, str. 311

143 Lorenz, K.: Odumírání lidskosti. Mladá fronta, Praha 1997, str. 186

144 Tamtéž, str. 186

7. Na závěr

V úvodu naší práce jsme vyjádřili přesvědčení, že spolehlivá ekologická etika by se měla zakládat na snaze o zachycení specifického postavení lidského biologického druhu v celku přírody, včetně reflexe důsledků, které z tohoto postavení pro člověka ve vztahu k mimolidské realitě vyplývají. Nyní, na závěr, se pokusíme nejprve shrnout, jakými charakteristikami jsme svébytnost lidské ontologické pozice zachytili, abychom mohli následně naznačit, jakým způsobem, vzhledem k danému vymezení lidského druhu, upravit způsoby současné lidské existence ve vztahu k mimolidským bytostem a k přírodě. Přesněji řečeno, jak lidé musí změnit sami sebe a hodnoty k nimž se hlásí, bude-li jejich cílem uchovat Zemi obyvatelnou i pro budoucí generace.

Jaký tedy lidský živočišný druh vlastně je? Lze odpovědět, že druh *Homo sapiens* je bezpochyby druhem fascinujícím. Jeho stáří lze odhadovat přibližně na 50 000 let¹⁴⁵, což je stáří, které se v kontextu vývoje naší planety jeví jako „milimikrosekunda“. Přesto byl lidský druh během tak krátké doby schopen rozrůst se ze sta tisíce lidí vyzbrojených sekýrami na dnešních několik miliard, vybavených všemi výtvarky moderní technologické civilizace, které mu dovolují modifikovat povrch Země v míře, jaká byla pro naše předky nepředstavitelná. To vše bez genetických změn, které by stálo za to zmiňovat a vlivem jednoho, v nezměněné podobě trvajících vynálezu, kterým je vědomí vlastního já.¹⁴⁶

Právě k takovému vývoji předurčilo lidský živočišný druh jeho genetické vybavení. Člověk totiž nežije na rozdíl od jiných živočišných tvorů, kteří jsou součástí přírody, pouze biologicky přirozeně. Ostatní živočišné druhy byly prostřednictvím genetické evoluce uzpůsobeny tak, že jsou prostě podřízeny své objektivní biologické přirozenosti. Nemají schopnost si tuto svou přirozenost uvědomit a tudíž se jí nemohou ani vzepřít, ani proti ní vznášet jakékoli své

145 Gould, S. J.: *Pandin palec*. Mladá fronta, Praha 1988, str. 15

146 Tamtéž, str. 15

subjektivní nároky. Poklidně tak setrvávají, řízeny pudy, v přírodním prostředí, kterému jsou co nejlépe uzpůsobeny svým specializovaným tělesným vybavením, jakým je např. kožešina, peří, drápy atd. U člověka je však situace zcela jiná.

Lidské bytosti lze definovat jako bytosti nesespecializované, jejichž souhrn tělesné výbavy, kterou jim genetická evoluce dopřála, se jeví v porovnání se znamenitým tělesným vybavením zvířat značně chudě. Tato biologická jedinečnost člověka, která se může jevit na první pohled jako jednoznačné negativum, s sebou ovšem nese i určité výhody. Přírodní tvorové, kteří disponují možnostmi dokonalého přizpůsobení svým životním podmínkám, se v evoluci vyvíjeli prostřednictvím tzv. pasivní adaptace. Jsou tedy odkázáni, vzhledem k životnímu prostředí, které je obklopuje, k jakési formě „pasivity“. Jejich vybavení způsobuje, že se zajímají pouze o prostředí, na němž bezprostředně závisí jejich život a zbytku věnují jen malou nebo vůbec žádnou pozornost.¹⁴⁷ Dojde-li v jejich okolí ke změnám ohrožujícím jejich život, nemohou svou šanci na přežití v podstatě ničím ovlivnit, jejich osud zůstává v rukou genů.

Naproti tomu lidé jako nesespecializovaní tvorové mají právě tu výhodu, že se dokáží přizpůsobit prostředí téměř jakémukoli. Nevybavenost, pro člověka tak charakteristická, jej předurčuje, aby se stal jednajícím bytostí, která svým jednáním utváří svět. Tato okolnost člověku dovolila vymanit se ze zajetí pasivní adaptace a vytvořit kulturu, která spočívá na adaptaci ofenzivní. Organický svět tak byl doplněn o svět duchovní, svět kultury. Tato okolnost způsobila, že člověka, jako obyvatele obou těchto světů, charakterizuje jistá dvojznačnost. Na jedné straně zůstává součástí přírodního bytí, na straně druhé je z celku přírody vydělován.

K přesnějšímu zachycení této dvojznačnosti jsme v naší práci využili Kohákovu výstižného příměru, kterým tento autor vykresluje postavení člověka v celku přírodního bytí jako postavení „přirozeného cizince“.

Pojem „přirozený“ v tomto pojetí přitom můžeme interpretovat tak, že člověk je k celku přírodního bytí trvale vázán, a tedy determinován určitými biologickými zákony. Jako jeden z příkladů této vázanosti stačí připomenout fakt,

147 Sokol, J., Pinc, Z.: Antropologie a etika. Triton, Praha 2003

že lidské bytosti se obejdou bez mnoha věcí, bez přírodních zdrojů, jakými jsou voda, vzduch nebo potrava, by ovšem nepřežili.

Lidský biologický druh lze tedy z této perspektivy nahlédnout jako pouze jednu ze součástí rozsáhlého přírodního komplexu, jako prvek z celého komplexu jiných prvků, které dohromady tvoří celek přírodního bytí.

Pozici „cizince“ v rámci přírodní reality následně získává člověk díky tomu, že je také onticky tvořivým druhem, kulturotvorným tvorem, který si byl schopen vybudovat své specifické prostředí, svět kultury.

Tato specifická určení vymezila lidskému druhu ve vztahu k přírodnímu bytí prostor, ve kterém jeho vliv na přírodu nemůže být nikdy srovnatelný s vlivem jiného biologického druhu. Lidský živočišný druh totiž není vázán, jak z výše uvedené charakteristiky vyplývá, k přírodnímu bytí jen vztahem závislosti, jako ostatní živočišné druhy, ale pohybuje se zároveň i v intencích kategorií svobody a odpovědnosti.

V důsledku tohoto výkladu jsme přijali Kohákovu tezi, že příčinou našich současných potíží, příčinou selhání ve vztahu člověk-příroda, je s největší pravděpodobností skutečnost, že jsme prozatím nepřijali odpovědnost za svou svobodu ve vztahu k mimolidské realitě. Uvedli jsme možné příčiny, proč člověk morální odpovědnost ve vztahu k přírodě prozatím spíše opomíjel (nízká náročnost, malá početnost a omezené schopnosti lidského druhu v minulosti) a zároveň s tím jsme naznačili důvody, proč je přijetí morální odpovědnosti k systému přírody v dnešním krizovém stavu, kdy je více než zřetelné, že Země přestává být vůči lidské činnosti imunní, nevyhnutelné.

Jestliže tedy Hans Jonas ve svém „Principu odpovědnosti“ ukotvil morální odpovědnost, kterou jsme vázáni k lidství i k přírodnímu bytí ontologicky – tuto odpovědnost nám ukládá příroda, její ontologický status, založili jsme v naší práci etickou kategorii odpovědnosti spíše antropologicky. Výchozím bodem pro toto vymezení odpovědnosti se stalo specifické ontologické postavení člověka v celku přírody, zpřesněné Kohákovým pojetím člověka jako „přirozeného cizince“, který je ve vztahu k přírodě vázán kategoriemi závislosti, svobody a odpovědnosti.

Zda je právě takové určení člověka dostačující a adekvátní pro založení ekologické etiky, která by napomohla zajistit prosperitu a dlouhodobé přežití lidského druhu i celku přírodního bytí v budoucnosti, ovšem vědět nemůžeme. Můžeme ale ještě doufat, že tomu tak je.

8. Bibliografie

- Anzenbacher, A.: Úvod do etiky. Zvon, Praha 1994
- Dawkins, R.: Sobecký gen. Mladá fronta, Praha 2003
- Dennett, D. C.: Druhy myslí. Archa, Bratislava 1996
- Filosofický slovník, kolektiv autorů. Olomouc 1997
- Floss, P.: Od počátků novověku ke konci milénia. Vitus Via, Brno 1998
- Gethmann, C. F.: Pragmacentrismus. In.: Philosophie der natürlichen Mitwelt. Königshausen & Neumann, Würzburg 2002
- Gould, S. J.: Pandin palec. Mladá fronta, Praha 1988
- Hösle, V.: Praktische Philosophie in der modernen Welt. C. H. Beck, München 1995
- Jemelka, P.: K problému odcizení. In.: Konec ontologie, sborník z konference. Masarykova univerzita. Brno 1993
- Jemelka, P.: Úvod do ekologické problematiky. Masarykova univerzita, Brno 1993
- Jonas, H.: Princip odpovědnosti. Oikúmené, Praha 1997
- Keller, J., Gál, F., Frič, P.: Hodnoty pro budoucnost. G plus G, Praha 1996
- Kohák, E., Kolářský, R., Míchal, J.: Závod s časem: texty z morální ekologie. Torst pro MŽP, Praha 1996
- Kohák, E.: Zelená svatozář. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000
- Lorenz, K.: Odumírání lidskosti. Mladá fronta, Praha 1997
- Popper, K. R., Lorenz, K.: Budoucnost je otevřená. Vyšehrad, Praha 1999
- Salomon, J. J.: Technologický úděl. Filosofia, Praha 1997
- Sokol, J., Pinc, Z.: Antropologie a etika. Triton, Praha 2003
- Šmajš, J.: Drama evoluce. Hynek, Praha 2000
- Šmajš, J., Krob, J.: Evoluční ontologie. Masarykova univerzita, Brno 2003
- Šmajš, J.: Ohrožená kultura. „Zvláštní vydání...“, Brno 1995
- Taylor, P. W.: Die Ethik der Achtung für die Natur. In.: Ökophilosophie. Philipp

Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart 1997
Westbroek, P.: Život jako geologická síla. Dokořán, Praha 2003
Wilson, E. O.: Konsilience. Jednota vědění. Lidové noviny, Praha 1999
Wilson, E. O.: O lidské přirozenosti. Lidové noviny, Praha 1993
Wilson, E. O.: Rozmanitost života. Lidové noviny, Praha 1995

Časopisy:

Feber, J.: Antropocentrismus a etika životního prostředí. FČ 45, 1997/4, str. 663 - 668
Havlík, V.: Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus I. FČ 51, 2003/6, str. 1017 - 1028
Havlík, V.: Evoluční ontologie aneb Mýtus přirozenosti a reliktní antropocentrismus II. FČ 52, 2004/3, str. 473 - 479
Jemelka, P.: Environmentální etika, antropocentrismus a racionalita. FČ 45, 1997/3, str. 459 - 468
Kohák, E.: Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost. FČ 45, 1997/3, str. 363 - 378
Leopold, A.: Etika Země. FČ 39, 1991/6, str. 1011 - 1026
Machalová, T.: Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K. O. Apel. FČ 45, 1997/3, str. 443 - 458
Markoš, A.: Kultura contra natura, Civilizace jako nebiotický systém biosféry. Vesmír 76, 623, 1997/11, <http://www.vesmír.cz>
Storch, D.: Ekologická katastrofa: co víme a co nevíme. Vesmír 76, 627, 1997/11, <http://www.vesmír.cz>

Obsah:

1. Úvod.....	3
2. Genetická a kulturní evoluce.....	6
2.1 Genetická evoluce.....	6
2.2 Evoluční cesty k lidskému vědomí.....	7
2.3 Kulturní evoluce.....	12
2.4 Člověk mezi dvěma evolučními dráhami	14
3. Ekologická etika.....	21
3.1 Etapy antropogenních vlivů na přírodu.....	21
3.2 Antropocentrické a biocentrické koncepce v ekologické etice.....	24
3.3 Aldo Leopold – Etika Země.....	26
3.4 Kritika biocentrických koncepcí v rámci ekologické etiky.....	30
3.5 Antropocentrismus a práva zvířat.....	33
3.6 Obhajoba antropocentrismu jako metodologického přístupu v ekologické etice	35
4. Sřet přírody a kultury.....	39
4.1 Evoluční ontologie	39
4.2 Kritika evoluční ontologie – V. Havlík	41
4.3 E. O. Wilson – koevoluce genů a kultury.....	44
4.4 Je sociokulturní informace informací nebiotickou?.....	47
4.5 Vztah přírody a kultury.....	50
5. Hans Jonas – Etika odpovědnosti.....	52
5.1 Jonasova kritika tradiční etiky.....	53
5.2 Metafyzika jako základ etiky odpovědnosti.....	56
5.3 Jonas versus Kant	59
5.4 Heuristika strachu.....	63
6. Pojem odpovědnosti v ekologické etice.....	65
6.1 Závislost, svoboda a odpovědnost člověka ve vztahu k přírodnímu bytí... 70	
7. Na závěr.....	75
8. Bibliografie.....	79
Časopisy:.....	80