

Univerzita Karlova v Praze  
Filosofická fakulta  
Ústav germánských studií

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**Radka Tyslová**

**Ekologická etika v české a nizozemské perspektivě  
Environmental Ethics in Czech and Dutch Perspectives  
Milieufilosofie vanuit Tsjechisch en Nederlands  
perspectief**

**Praha 2014**

**Vedoucí práce: Mgr. Lucie Sedláčková, Ph.D**



Děkuji všem, kteří mě při mé práci podpořili, ať už odborně, nebo osobně.



Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne .....

.....

Radka Tyslová



**Abstrakt:**

Ekologická etika je filosofická disciplína zabývající se ekologickou krizí, má potenciál se prolínat s mnoha dalšími obory a je již řadu let etablovaným oborem jak v České republice, tak v Nizozemsku. Cílem této práce bylo prozkoumat vývoj tohoto oboru po roce 1989 v obou zemích a porovnat ho. K tomu jsem si vybrala dva nizozemské a dva české texty, které jsem analyzovala, a hledala jejich odlišnosti a společné rysy. Z analýzy vyplynulo, že všechny čtyři texty se shodují v základním poslání a chápání ekologické etiky jako výzvy ke snížení lidské spotřeby za pomoci kritické reflexe a vytváření rovného vztahu mezi člověkem a přírodou. Texty se naopak liší v postoji k jednotlivým pojmům, nikoliv ve smyslu chápání významu těchto pojmů, ale v důležitosti a platnosti, kterou těmto pojmům přisuzují (šlo o pojmy vlastní hodnota, návrat a osobní obnova). Texty se liší i ve výběru a zpracování témat, přičemž oba české texty jsou spíše teoretické a zabývají se obecně ekologickou etikou nebo jejím základním problémem (ekologickou krizí), zatímco nizozemské texty jsou zaměřeny na konkrétní problém daného oboru (technologie a spory občanů s ochranáři přírody) a obecným otázkám se již systematictěji nevěnují.

**Klíčová slova:** ekologická etika, morální ekologie, nizozemský, český, životní prostředí

**Abstract (in English):**

Environmental ethics is a philosophical discipline engaged in the ecological crisis. It has a potential of interdisciplinary collaboration and is already an established field in both Czech republic and Netherlands. The aim of this bachelor's thesis is to explore the developments of this field after the year 1989 in both countries and compare them. Two Dutch and two Czech texts were chosen to be analysed in order to find their differences and common characteristics. All four texts agree that the basic purpose and objectives of environmental ethics consist of an appeal to reduce human consumption with the use of critical reflection and create a balanced relationship between human and nature. The differences emerged in approach to particular terms, not in the sense of understanding them but in the measures of importance or even their validity (regarding terms intrinsic value, return and personal restoration). The texts differ in selection and

elaboration of topics, in the way that both Czech ones relate to the theoretical part of environmental ethics and its fundamental problem (the ecological crisis), whereas the Dutch texts are orientated to specific problems within the field (technology and conflicts between the citizens and the environmentalists) and not systematically to the general questions.

**Key words:** environmental ethics, moral ecology, Dutch, Czech, environment

**Abstract (in Nederlands):**

Milieufilosofie is een filosofisch vak dat zich met de milieucrisis bezig houdt, dat interdisciplinair kan zijn en dat al lang ontwikkeld is geweest in Tsjechië en in Nederland. Het doel van dit werk was de ontwikkeling van dit vak in beide landen na de jaar 1989 te onderzoeken en het te vergelijken. Ik heb twee Nederlandse en twee Tsjechische teksten gekozen om deze teksten te analyseren en naar gemeenschappelijke principes en verschillen te zoeken. Analyse toonde dat de teksten van elkaar niet verschillen in het verstand wat milieufilosofie is en wat zijn doel is: afnemning van menselijke consumptie door het kritische denken en de gelijkmaking van de relatie tussen mens en natuur. De teksten zijn echter verschillend van elkaar in houding tegen sommige concepten, niet zelf in het verstand van deze concepten maar in hun belang en geldigheid (die concepten zijn: intrinsieke waarde, terugkeren en persoonlijk herstel). De teksten verschillen ook van elkaar qua thematiek: de Tsjechische teksten zijn theoretischer en ze houden zich met milieufilosofie in het algemeen bezig of met een basisprobleem van milieufilosofie (zoals de milieucrisis), terwijl de Nederlandse teksten zijn aan een concreet probleem van dit vak gericht (de techniek en de conflicten tussen burgers en natuurbeschermers) en met de algemene vragen van milieufilosofie houden ze zich niet systematisch bezig.

**Sleutelwoorden:** milieufilosofie, milieuetiek, Nederlands, Tsjechisch, milieu



# Obsah

1 Úvod.....	12
1.1 Téma a cíl práce.....	12
1.2 Výběr pramenů.....	13
1.3 Metoda.....	14
1.4 Úvodní vymezení pojmů.....	15
2 Teoretický základ.....	18
2.1 Důvody pro vznik ekologické etiky.....	18
2.2 Hodnota v ekologické etice – za práva zvířat?.....	20
2.3 Antropocentrismus a další možnosti.....	22
3 Rozbory.....	25
3.1 Erazim Kohák: Zorným úhlem filosofa.....	25
3.1.1 Cesta fenomenologie.....	25
3.1.1.1 Hodnota.....	27
3.1.1.2 Odpovědnost – funkce ekologické etiky v praxi.....	28
3.1.1.3 Nástrahy romantických tendencí – člověk přirozeným cizincem.....	29
3.1.1.4 Návrat k nevinnosti ne – návrat k přirozenosti ano.....	31
3.1.2 Osobní obnova nestačí.....	32
3.1.3 Zvláštní povolání křesťanů k ochraně přírody.....	33
3.1.4 Druhy ekologické zkušenosti.....	34
3.1.4.1 Zdánlivé ekologické dilema.....	35
3.1.4.2 Skutečné ekologické dilema.....	36
3.2 Hans Achterhuis: Příroda mezi mýtem a technikou.....	37
3.2.1 Symbol stromu.....	38
3.2.1.1 Strom v chudých zemích světa.....	39
3.2.1.2 Boj za strom.....	41
3.2.2 Osvícenský humanismus.....	42
3.2.2.1 Země jako matka – nebo kosmická loď?.....	44
3.2.2.2 Pozice žen.....	46
3.2.3 O pojmu životní prostředí.....	46
3.2.4 Úzkost spojená s technikou.....	48
3.2.5 Ospravedlňování.....	50
3.2.6 Kultura technologií.....	52
3.3 Rudolf Kolářský: Filosofický význam současné ekologické krize.....	54
3.3.1 Problém, krize a ekologická krize.....	54
3.3.1.1 Potíže s pojmem životní prostředí.....	55
3.3.2 Stávající filosofické koncepce.....	56
3.3.3 Biocentrismus v kontrastu k antropocentrismu.....	57
3.3.3.1 Silné a slabé stránky antropocentrického a neantropocentrického hlediska.....	58
3.3.3.2 Konflikt zájmů.....	59
3.3.4 Hluboká ekologie.....	60
3.3.5 Měla by ekologická krize ovlivnit ekologii?.....	62
3.4 Glenn Deliége a Martin Drenthen: Sřtnutí příběhů o významu přírody.....	62
3.4.1 Když nejde ani o technické parametry, ani o prožitky.....	65
4 Srovnání.....	67
4.1 Postoje ke společným tématům.....	67
4.1.1 Vlastní hodnota.....	67
4.1.2 Možnosti návratů a pohyb vpřed.....	69
4.1.3 Důležitost individuálního řešení.....	71

4.2	Tematika jednotlivých textů.....	73
4.2.1	Motivy, které se dostaly do centra pozornosti.....	73
5	Závěr.....	76
6	Seznam použitých zdrojů.....	77

Zkratky použité v bakalářské práci:

RT = Radka Tyslová

# 1 Úvod

## 1.1 Téma a cíl práce

Tématem mé práce je představit vývoj posledních let v ekologické etice, filosofickém oboru, který je i u nás již etablován; budu se zabývat konkrétně jejím vývojem v českém a nizozemském kontextu. Ochrana životního prostředí stojí v popředí mých osobních zájmů již delší dobu. Základní premisou, odbornou veřejností nezpochybňovanou, je, že člověk nezvratitelným způsobem ovlivňuje zemskou biosféru a že svět spěje k ekologické krizi – nebo se v ní již nachází. Troufám si tvrdit, že ve společnosti převládá názor, že tato záležitost je především parketou přírodovědců, nebo obecně řečeno, exaktních věd – biologie, chemie, klimatologie... Existují ale také vědci, kteří jsou přesvědčení o tom, že mnohé přírodovědné obory řeší pouze symptomy ekologické krize, pouze některé vnější projevy choroby, které ale nejsou její původní příčinou. V centru pozornosti by podle nich měl stát člověk, jeho myšlení a jeho hodnoty, které ho vedou k tomu, jak ovlivňuje Zemi.

Tento názor nás vede přímo k filosofii, která zkoumá základní pohled na svět – z pozice člověka a lidského uvažování. Filosofii zaměřenou na zkoumání životního prostředí ve vztahu k jeho ochraně, k jeho změnám a k ekologické krizi nazýváme ekologickou etikou.

Česká republika a Nizozemsko jsou dvě země, které mají některé rysy společné a v dalších se naopak liší. V této práci bych ráda odpověděla na základní otázku: jaké jsou základní postoje a témata moderní ekologické etiky u nás a v Nizozemsku? Tuto otázku můžeme dále specifikovat a rozvést mnoha směry, například: ačkoliv jde v obou zemích o obor filosofie, může se prolínat s jinými disciplínami – děje se to? A pokud ano, jsou tyto disciplíny v obou zemích stejné?

Tyto otázky budu aplikovat na mnou vybrané texty a určím, jak na ně dané prameny odpovídají.

Toto pole není příliš probádané. V obou zemích samozřejmě existuje řada prací na dané téma a oboru se samozřejmě věnují studenti nejen na filosofických fakultách mnoha vysokých škol: nejčastěji v rámci studia filosofie, ale například filosofická fakulta Leidenské univerzity nabízí přímo magisterský program *Philosophy of natural sciences*. Každoročně vzniká v Nizozemsku řada diplomových prací týkajících se environmentální etiky a filosofie problémů

životního prostředí<sup>1</sup> a nově od roku 2013 je udělena Cena Woutera Achterberga za nejlepší diplomovou práci<sup>2</sup>, kterou v prvním roce získala studentka právě z Univerzity v Leidenu<sup>3</sup>.

V rámci českých vysokých škol funguje například Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, která vypisuje magisterský obor Sociální a kulturní ekologie nebo Masarykova univerzita v Brně, která má katedru environmentalistiky, na níž se mohou studenti na tzv. environmentální studia zaměřit dokonce již v bakalářského stupně. Kromě toho se ekologické etice věnují i studenti filosofie a řada prací vzniká i na pedagogických oborech.<sup>4</sup>

Ačkoliv tedy jde o téma v obou zemích zvláště poměrně zmapované, srovnání české a nizozemské ekologické etiky není zpracováno a můj hlavní přínos bude tedy spočívat v porovnání obou prostředí a jejich specifik.

## 1.2 Výběr pramenů

Odpovědi na položené otázky se budu snažit najít pomocí srovnání čtyř celkově zhruba stejně rozsáhlých případových studií. Z nizozemských textů jsem vybrala monografii *Příroda mezi mýtem a technikou*<sup>5</sup> Hanse Achterhuise z roku 1995 a *Střetnutí příběhů o významu přírody*<sup>6</sup> autorů Martina Drenthena a

1 Kromě jiného např. na Universiteit van Amsterdam, na filosofické fakultě práce Wendy de Keijzerové *Diskriminace zvířete. Nizozemská diskuze o pozici a právech zvířat 1980 – 2005* („*Discriminatie van het Dier. Het Nederlandse debat over de rechtspositie van dieren 1980-2005*“ - překlad RT); k tématu ekologické etiky se také vztahuje v jádru kunsthistorická práce J.A. Wolfové z Rijksuniversiteit v Groningenu s názvem *Divočina v Nizozemsku: mezi snem a skutečností. Výzkum fyzické divočiny a jejího zobrazování v Nizozemsku v minulosti a dnes* („*Wildernis in Nederland: tussen droom en werkelijkheid. Een onderzoek naar de fysieke wildernis en de beeldvorming over wildernis in Nederland in verleden en heden*“ - překlad RT); dále například interdisciplinární, místy sociologická práce I.J.A. Berendsenové z Univerzity v Utrechtu, nesoucí název *Vědomí životního prostředí a být si vědom životního prostředí?* („*Milieubewustzijn en milieubewust zijn?*“ - překlad RT)

2 *Wouter Achterberg Scriptieprijs*; cena má být udělena jednou za dva roky v rámci události *Dag van de milieufilosofie* – Den ekologické etiky – o této akci se budu ještě dále zmiňovat. Překlady RT

3 Hanneke Mulwijková za práci s názvem *Deliberative democracy en environmental problems*

4 Např.: na Technické univerzitě Liberec, na fakultě přírodovědně-humanitní a pedagogické bakalářská práce Kristýny Vágnerové *Principy ekologické filosofie v díle J. Šmajse a E. Koháka*; na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích, na pedagogické fakultě magisterská diplomová práce Kristýny Dolejšové *Environmentalismus v českém filosofickém myšlení 20. století (se zaměřením na vybrané osobnosti- E. Kohák, J. Šmajse)*; na Univerzitě J.E. Purkyně v Ústí nad Labem, na pedagogické fakultě magisterská diplomová práce Jiří Kříčka *Fenomenologie Erazima Koháka a evoluční ontologie Josefa Šmajse - východiska k antropocentrické a neantropocentrické etice přežití*; na Univerzitě Tomáše Bati ve Zlíně, na fakultě humanitních studií bakalářská práce Pavla Vichlendy *Křesťanství a ekologická etika*; vše dohledatelné například na webu: theses.cz.

5 „*Natuur tussen mythe en techniek*“ - překlad do češtiny RT

6 „*Botsende verhalen over de betekenis van de natuur*“ - překlad do češtiny RT

Glenna Delière z roku 2012. V českém kontextu se budu věnovat vybraným textům v souhrnné sbírce článků a přednášek Erazima Koháka *Zorným úhlem filosofa* (vyšlo v roce 2004) a knize Rudolfa Kolářského *Filosofický význam současné ekologické krize* z roku 2011.

Při výběru těchto textů jsem zohlednila několik kritérií: první z nich byla doba vzniku. Zajímal mě rozhodně vývoj ve velmi blízké minulosti; byla otázka, jak moc do minulosti zajít, a tady se nabízel rok 1989 jako přirozená dělicí čára. Rozhodla jsem se ji respektovat. Jednak si od kratšího časového úseku slibuji možnost lépe se věnovat detailům a nuancím, které by při sledování delšího časového vývoje s případnými většími změnami nutně zůstaly opomenuty, jednak se chci zabývat texty nezatíženými politickým tlakem a nebo dokonce cenzurou v předlistopadovém Československu. Vybrala jsem tedy vždy jednu část textů z 90. let a druhou z období po roce 2010. (Tomuto kritériu na první pohled neodpovídají pojednání Erazima Koháka; nutno podotknout, že opravdu jen na první pohled, neboť ty texty z této knihy, které jsou pro mou práci relevantní, vznikly všechny mezi lety 1992 a 2000.<sup>7</sup>)

Dalším důležitým kritériem byla samozřejmě relevantnost vzhledem k vybranému tématu. Nejedná se zde totiž pouze o ochranu životního prostředí nebo o ekologickou krizi. Mým tématem, jak už jsem nadnesla, je jeden z mnoha oborů, které se danou problematikou zabývají, a to z filosofického úhlu pohledu. Proto jsem byla nucena z výběru vyškrtnout řadu zajímavých pojednání a studií, které se však ekologickou krizí a ekologií zabývaly z úhlu pohledu sociologie, antropologie nebo nějaké jiné, byť humanitní vědy. Tyto texty částečně použiji jako sekundární literaturu, neboť i v nich se dá najít řada zajímavých informací, přestože pro jejich autora možná nebyly primární.

### **1.3 Metoda**

V kapitole 2 uvedu základní problematiku ekologické etiky jako takové, kapitola 3 pak bude obsahovat rozbor primární literatury, přičemž popíšu všechna základní témata, kterým se autor v daném textu věnuje a nastíním jeho osobní názor na ona témata, pokud je v textu obsažen.

V následující kapitole se budu věnovat srovnání daných textů, a to tak, že

---

<sup>7</sup> kapitola O světě života, přednášky z let 1995, 1994, 1997 a 1999

budu hledat společná témata, která mají některé texty společné; pokud taková témata naleznou, budu dále porovnávat rozdíly v přístupu k nim a odlišnosti v názorech konkrétních autorů. Budu si všimnout i hlavní tematiky textů, a pokusím se postihnout rozdíly v přístupu k ekologické etice jako takové a v tom, co jednotliví autoři považují za zásadní téma tohoto oboru ve své zemi a ve své době.

#### 1.4 Úvodní vymezení pojmů

V rámci specifikace tématu bych ráda vymezovala základní pojem ekologická etika a vysvětlila jeho ekvivalenty v češtině a v nizozemštině.

Jak jsem již výše psala, ekologická etika se zabývá pozicí člověka na tomto světě a tím, jak by se měl chovat ke svému okolí a k ostatnímu životu. Výraz etika je tu právě k popisu žádoucího modelu chování, který se tento obor snaží vytvořit – nemluvíme tu tedy o deskriptivní, ale o preskriptivní metodě. (Kohák, 1998, 13)

Ačkoliv v českém kontextu se texty pojednávající o výše uvedeném objevovaly i v první polovině 90. let (viz text z korpusu – přednášky Erazima Koháka jsou i z roku 1994 - nebo kniha Josefa Šmajse *Ohrožená kultura* z roku 1995), jako první tento pojem uvedl Erazim Kohák ve své edukativní knize *Zelená svatozář* v roce 1998.

Vycházel přitom ze zavedeného anglického termínu *environmental ethics*, který ovšem záměrně nepřeložil doslova.<sup>8</sup>

V češtině se přesto setkáme s mnohými synonymy nebo výrazy příbuznými: například i Erazim Kohák, než etabloval českou<sup>9</sup> ekologickou etiku, používal kromě jiného termín ekologická filosofie (Kohák, *Zorným úhlem*, 110) a i dlouho po roce 1998 se setkáme s pojmy jako environmentalistika (sborník Krajinou pochybností, 2007, 240 – 242) nebo ona problematičtá environmentální etika (Šmajse a spol., *Etika, ekonomika, příroda*, 2012, 23). Často se setkáme s názory odborníků soustředěných na ekologický problém šířeji a interdisciplinárně, kteří hledají otázky a odpovědi nikoliv v rámci oborů, ale podle

---

8 Kohák vnímá použití anglického termínu *environment* (česky životní prostředí) jako problematičtá proto, že nahrává výkladu životního prostředí jako něčeho od člověka odtrženého a zároveň jemu podřízeného. Tento pohled na věc považuje Kohák jako jen jeden z mnoha možných a proto se uchýlil k neutrálnějšímu a podle něj výstižnějšímu popisu výchozí reality, k ekologické etice. (Kohák, *Zelená svatozář* str. 14)

9 ve smyslu „v českém jazyce“

svého veškerého osobního rozhledu. V důsledku toho se může stát, že se nesetkáme s žádným konkrétním pojmem, a že do skupiny ekologická etika můžeme takový zdroj zařadit pouze na základě formulací a úhlu pohledu na zvolenou problematiku – ekologickou krizi. Pokud bychom pátrali po onom klíčovém substantivu, které nám napoví, setkali bychom se v těch případech s opisným vyjádřením, přinejlepším se slovem ekologie případně doplněným různě rozsáhlými přívlastky. Jsme v těchto situacích odkázáni plně na kontext, zvláště když se pak slovo ekolog v těch samých textech objeví jako označení ekologů – přírodovědců a technokratů. (krajinou pochybností, str. 240)

Moje rozhodnutí používat v této práci z těchto všech možností zrovna pojem ekologická etika vychází z několika předpokladů. Prvním z nich je zavržení všech rozsáhlejších a opisných vyjádření z praktických důvodů, a také kvůli tomu, že se chci věnovat opravdu především představení již existujícího oboru a nikoliv překračování jeho hranic. Jakkoliv ekologická etika je, jak později uvidíme oborem vyzývajícím k interdisciplinaritě, chci se udržet v jejích mezích. Dalším důvodem je fakt, že já osobně přistupuji na Kohákovu námitku vůči slovu *environmentální* a souhlasím s použitím slova *ekologická* jakožto výrazu nepředpojatého, co se vztahu mezi pozorovatelem a pozorovaným týče. Kromě toho jde o pojem, který je přece jen v české odborné literatuře zastoupen (Skýbová, M., *Etika a příroda*, 2011; také Máchal, A., *Průvodce praktickou ekologickou výchovou*, 2000, str. 42 atd.) a je používán i v praxi, například v souvisejících oborech jako je environmentální výchova apod.

V nizozemském kontextu se ekvivalentně setkáme s pojmem *milieu filosofie*. Ten je na rozdíl od českého prostředí o poznání ustálenější a bez námitek šířeji přijímaný.<sup>10</sup> S jinými termíny se prakticky nesetkáme, odborníci v tomto oboru jsou běžně označováni jako *milieu filosoof*, a je používán i v praxi (poslední dva roky je pořádán například *Dag van de milieu filosofie* – Den ekologické etiky<sup>11</sup> – 22. dubna na den Země – konference spojená s panelovými i veřejnými diskuzemi).

Vymezení tohoto oboru je shodné s vymezením ekologické etiky v českém

---

<sup>10</sup> tento termín je používán namátkou v těchto textech: Achterberg, 1994; Achterhuis, 1995; Zweers, 1991; Drenthen, 2014c

<sup>11</sup> překlad RT



prostředí.<sup>12</sup>

V mé práci budu důsledně používat pojem **ekologická etika**, pokud bude řeč o filosofickém směru, jak o něm mluví Kohák v češtině, i jako synonymum pro termín *milieufilosofie* v nizozemštině. Pakliže použiji jiný termín, bude mít odstíněný význam, který na takovém místě specifikuji.

---

12 Že se v češtině nejedná pouze o etiku, vyznačil Kohák jasně; i v nizozemském prostředí je tzv. *milieuethiek* vnímána jako jeden z podoborů *milieufilosofie*, jak píše například M. Drenthen a J. Keulartz ve svém pojednání o *milieuethiek* (Drenthen, 2014c, 1)

## 2 Teoretický základ

### 2.1 Důvody pro vznik ekologické etiky

Ekologická etika je určitě antropologií budoucnosti, ale možná je také pravou *filosofií* budoucnosti; jestli tato filosofie, toto kritické myšlení selže, jestli popustíme bezohledně uzdu našemu konání, nebude nejspíš už žádná budoucnost k filosofování, žádná budoucnost vůbec.<sup>13</sup> (Vermeersch in Zweers, 1991, 265)

Jak jsem již psala v úvodu, ekologická etika je filosofický obor zabývající se tématem ekologie. Její počátky se datují do doby zhruba před 50 lety a vznikla jako reakce na problém, je také na ten problém zaměřená (Zweers, 1991, 22). Jde tedy o „praktickou filosofii“ (Achterberg, 1994, 15), založenou na „kritické reflexi lidského konání“ (Ibid.). Základním objektem ekologické etiky jsou příčiny ekologické krize, a je samozřejmě, tak jako ekologická krize sama, spojena s mnoha dalšími oblastmi lidského života, s obory, jako je ekonomie, sociologie, politologie a kulturologie. Vzhledem k povaze svého ústředního tématu je soustředěna na hledání alternativních morálních předpokladů, které vedou k omezení problémů, jež nás staví v mnoha ohledech do mezní situace. Není to ale etika tak, jak tomuto pojmu rozumíme, stojí-li sám o sobě – není to souhrn pravidel a nezabývá se zdaleka jen vnějšími projevy našeho chování: ekologická etika je filosofii v tom smyslu, že kořeny morálky hledá v metafyzických předpokladech v našem nitru. (Achterberg, 1994, 15-17)

Ekologickou etiku můžeme také brát jako třetí stadium uvažování o ekologické krizi: ta byla nejprve považována za technicko-přírodovědný problém, ve druhé fázi se pozornost obrátila ke společnosti a jejímu nastavení včetně politického uspořádání, a konečně v 70. letech minulého století přišel obrat k otázce, co ve skutečnosti leží v jádru našeho společenského uspořádání, jaké jsou hodnoty lidské civilizace. (Zweers, 1991, 11)

V českém prostředí vyznívala na počátku 90. let poměrně inovativně myšlenka, že technologové nejsou ti nejdůležitější, kdo by se měl ekologickou krizí zabývat. Erazim Kohák ve své učebnici *Zelená svatozář* píše, že

---

13 „Milieu filosofie is zeker de antropologie van de toekomst, maar misschien is ze ook de *filosofie* van de toekomst tout-court; wanneer die filosofie, dit kritisch denken het laten afweten, wanneer ons handelen stuurloos blijft voortduren, is er wellicht geen toekomst meer om te filosoferen; geen toekomst hoe dan ook...” - překlad RT

demokratické „anglosaské a nordické společnosti považují ekologii především za otázku lidských postojů, lidského vnímání a chápání přírody jako i místa člověka v ní – tedy za otázku filosofickou, otázku lidskou – a teprve druhotně technickou.“ (Kohák, 1998, 10)

S tím se pojí i jeden z argumentů, který někteří ekologové používají, a totiž, že člověk si ničením planety, kterou sám obývá, tak trochu řeže větev sám pod sebou. Na tento argument narážíme v nejrůznějších odvětvích: přechod alternativních zdrojů energie se nezdíká zaštiťuje pohrůžkou, že nepřeorientujeme-li se včas na jiné suroviny, dolehne na nás materiální tíseň, až ty v současnosti používané dojdou. Automobilová doprava je omezována na základě dat o zvýšení výskytu astmatu a dýchacích obtíží lidí ve městech. Všechny tyto spíše technické argumenty mají jednu obrovskou díru, která také pravidelně vyplývá na povrch - pravidelně tak, jak rychle postupuje věda: jakmile se vyřeší příznak, jakmile se objeví možnosti výroby syntetické ropy nebo účinné filtrace exhalací, omezení skončí a celý kolotoč se rozjede nanovo. Na příčinách našich problémů, na našich postojích, se nic nezmění. A vzhledem k tomu, že závěry vědy se často ukazují jako dílčí nebo dokonce mylné,<sup>14</sup> ocitáme se o krok pozadu – naše nástroje jsou silnější než si myslíme a mají vedlejší účinky, o nichž nevíme a s jejichž důsledky si později neumíme poradit.

Ekologická etika se nespokojí pouze s argumentem „nesmíme ničit přírodu, proto, že potřebujeme její plody a jí samotnou jako prostředí k vlastnímu přežití“. Snaží se pro ochranu přírody najít jiné, trvalejší a obecněji platné argumenty, které by neignorovaly zájmy člověka, ale otočily přece jen jeho zájem více mimo něj, ke vztahům, které má k mimolidské přírodě, a k důvodům těchto vztahů. Vzhledem k naší moci z oněch vztahů vyplývají i jisté závazky, a tady nacházíme podklad ke slovu etika.<sup>15</sup>

---

14 příklady jsou všude kolem nás: koho napadlo při rozšiřování automobilů řešit, jestli zplodiny z nich vycházející nejsou škodlivé? Když byl vynalezen bakelit, první plastová hmota, a později spousta dalších, nadšení pro plastové výrobky neznalo mezí – a řadu let se bezstarostně vyrábělo, nakupovalo a vyhazovalo, aniž se společnost tázala, co s tím vším pak. Dnes máme na oba problémy jen částečná řešení, přesto se však jezdí, vyrábí, nakupuje a vyhazuje dál.

15 norský filosof Arne Naess rozlišil na počátku 70. let minulého století ekologii hlubokou (deep) a mělkou (shallow), a tím se připojil k vznikajícímu filosofickému proudu, který dnes nazýváme ekologickou etikou. Zatímco mělká ekologie se soustředí především na řešení následků, nebo chceme-li příznaků ekologické krize, hluboká ekologie se zabývá příčinami a předpoklady, které k ní vedou. (Naess, 2005, 89 - 90) Bez ohledu na to, že někteří ekologové mají proto na Naesse spadeno, není pravdou, že by opovrhoval lokální ochranou přírody nebo řešením dílčích problémů; vymezoval se ve skutečnosti spíše proti alibistické snaze některých

## 2.2 Hodnota v ekologické etice – za práva zvířat?

Lidé, kteří například hájí práva zvířat se od většinové společnosti často dočkávají nejrůznějších nálepek. Vegetariáni, kteří se vyhýbají masu, jsou nezřídka nahlíženi jako potíživí a výraz „ekologický aktivista“ se snad s neutrálním významem už vůbec nepoužívá. Zpravidla jsou tito lidé označeni jako extrémní milovníci zvířat, objímači stromů, lidé, kterým - na rozdíl od většiny – chybí patřičný nadhled a kteří celou věc problematizují vnášením přepjatých emocí.

O emoce zde však ve skutečnosti vůbec nejde, právě naopak. Peter Singer, radikální americký filosof, svým způsobem utilitarista a zabývající se dlouhodobě nejen ekologickou etikou psal, že není milovníkem zvířat o nic víc, než lidí, ale že je milovníkem morálky: jde mu pouze o důsledně morální vztahy mezi všemi jednotlivci obývajícími tuto planetu - a není tedy zásadnějšího rozdílu mezi ním a abolicionisty, beroucími se za lidská práva černochů, nebo mezi ním a feministkami, hájícími rovnoprávnost žen. Jakákoliv diskriminace je špatná. (Singer, 2001, 17-21)

Rozdíly mezi jednotlivými lidmi jsou často propastné, přesto přinejmenším posledních několik desítek let přiznáváme všem stejná práva. Přitom rozdíly mezi člověkem a některými jinými druhy zvířat jsou také velmi malé, a věda sama potvrzuje, že člověk se v minulosti mnohokrát mýlil, například když zastánci pokusů na zvířatech tvrdili, že zvíře nejspíš necítí bolest – dnes je prokázáno, že cítí nejen bolest. Pokusy definovat, co nás dělá nadřazenými, nejsou zcela věrohodné: schopnost řeči? IQ? Znamená to tedy, že němí lidé, nebo lidé mluvící nám nesrozumitelným jazykem nemají tatáž práva jako ti, kteří mluví česky nebo nizozemsky? Díky provedeným pokusům s některými druhy opic víme například o gorile jménem Koko, jejíž IQ bylo naměřeno mezi 70 a 95 body – 100 bodů je u člověka považováno za průměrnou inteligenci.<sup>16</sup> Při pokusu

---

skupin průmyslu řešit problémy jen naoko a vydávat taková řešení za komplexní, dostatečná a konečná. (Kohák, 1998, 108-111) Cílem Naesse i hnutí, které na základě jeho myšlenek vzniklo v USA, bylo přitáhnout pozornost k nutnosti společenské změny, která by ukončila neustálé zvyšování nároků, omluvené kosmetickými úpravami, a přinesla povědomí o nevyhnutelného sepejetí lidí s ostatními organismy a s přírodou jako takovou, o potřebě udržitelnosti a tedy vyšší skromnosti. (Naess, 2005, 14)

<sup>16</sup> Více o výzkumu inteligence a možnostech učení opic například v populárně naučném článku The Gorilla Foundation, 2006.

definovat objektivní měřítko často narazíme na velkou individuální pestrost, která nám zabráni takové měřítko důsledně a věrohodně uplatnit. A nemá cenu se o to snažit, je to jako s pokoušením se o technické námitky – až se to vyřeší emise, až najdeme ultimátní rozdíl, můžeme dál vesele plýtvat a ponižovat jiné rasy a druhy. Navíc zde nejde o stejná práva všem, jde zde o rovnost všech – jako např. nemá smysl zacházet do absurdit a přiznávat právo na potrat mužům, tak nemá smysl přiznávat volební právo psům. (Singer, 2001, 18) Jde o přirozenost členů těchto skupin (Ibid.). Oč by byla lepší společnost, stojící na pravidlu „lidé s IQ nad 100 si zaslouží více pozornosti než ti s IQ pod 100“, než ta, která je založena na diskriminaci podle rasy nebo sexu? (Ibid., 19) Proto bychom neměli stavět svůj nesouhlas s nerovnostářstvím „na jakémkoliv druhu faktické rovnosti“, myšlenka rovnosti je ideou morální, ne lpění na důkazech, „není popisem aktuální rovnosti mezi lidmi, nebo nárokem na práva, je spíše receptem, jak bychom měli s lidskými bytostmi jednat. (Ibid., 20)

Etika posuzuje dobré a špatné – ani tady se ale nesmíme nechat svést a spolehnout se na empirické poznatky: klíčem k ekologické etice je pojem „hodnota“. Od středověku rozlišujeme mezi **hodnotou účelovou** (extrinsic) a **vlastní** (intrinsic). Co se skrývá pod účelovou hodnotou chápeme snadno: účelová hodnota stromu je teplo z našich kamen, trám ve střeše nad naší hlavou nebo fotosyntetizovaný kyslík ve vzduchu. Vlastní hodnota byla pro křesťanské myslitele dlouho také zcela jednoznačně daná: každá bytost má vlastní hodnotu proto, že je božím stvořením. Účelová hodnota nám dává právo ostatní tvory užívat, jejich vlastní hodnota nás ale zavazuje jednat ohleduplně a s vděčností.

Dnes se představa božích stvoření jeví mnohým méně pravděpodobná a pojem vlastní hodnoty se proto transformoval. Je o něco těžší ji definovat neboť je třeba mít na paměti, že hodnota vyjadřuje **vztah**; ve středověku to byl vztah bytosti k Bohu. Jak tedy může mít život hodnotu sám o sobě, bez ohledu na vztahy k ostatním, dá se říct ve vztahu sám k sobě? V otázce se vlastně skrývá zároveň i odpověď: život se vztahuje sám k sobě, a je hodnotou sám pro sebe. Každý živý organismus se snaží žít, brání se záhubě a jeho život má tedy pro něj samotného hodnotu. De facto vše, co je živé, má vlastní hodnotu právě proto, že je to živé.<sup>17</sup> Bez ohledu na to, jaký užitek z něj můžeme mít my nebo jiní, nemáme

<sup>17</sup> někteří filosofové jdou ještě dál a tvrdí, že toto pravidlo a závazky z něj vyplývající se vztahují i na neživou přírodu – například na těžbu surovin atd. viz Kohák, 1998, 45

právo svévolně ničit nebo plýtvat, protože pak plýtváme něčím, co není bez hodnoty zcela samo o sobě. (Kohák, 1998, 44-45)

Důležité je, že ekologická etika neútočí na člověka ani nesnaží se snižovat jeho význam; snaží se jen zvýšit význam mimolidské přírody.

### 2.3 Antropocentrismus a další možnosti

Je potřeba ještě upřesnit mé tvrzení z kapitoly 2.1., že totiž ekologická etika ruší soustředění člověka pouze na sebe sama. Tvrdím, že je to skutečně vždycky tak, přesto míra zaostření mimo člověka je různá. V podstatě existují dva přístupy, antropocentrický a neantropocentrický. Pojmenování vypovídá o základní odlišnosti těchto dvou směrů, ovšem nabízí se nám otázka, zda i antropocentrista skutečně může přistupovat k přírodě z pozice ekologické etiky.

Podle antropocentrismu má největší důležitost lidský zájem – i když naše konání nepříznivě ovlivňuje nějaký živočišný druh, je ospravedlnitelné, pakliže je lidský zájem v pozadí dostatečně silný. Antropocentrismus podřizuje veškeré konání „výrazně lidským – a to znamená morálním – kategoriím.“ (Kohák, 1998, 77) Není však nutně synonymem pro sobeckost nebo konzumerismus, neboť jeho rozpětí je široké. Uznávají se dva stupně antropocentrismu, **silný**, který „počítá jen s našimi touhami založenými na cítění (...) tyto touhy určují vše, stávají se diktátem“, a **slabý**, který své hodnoty zpochybňuje a přehodnocuje podle ideálů, které „mohou být ospravedlněny buď spirituálním rozvojem nebo tím, že jsou částí racionálně obhajitelného světového názoru“. (oba citáty Skýbová, 2011, 32) Silný antropocentrismus ještě umožňuje bezstarostné vykořisťování přírody, slabý ne. V něm je člověk schopen potlačit svůj egoismus, uznat dobro přírody jako svůj zájem a jednat pak pro něj.

Každopádně má antropocentrismus v lidské společnosti dlouhou tradici, podepřenou například křesťanstvím, které lidi dlouho utvrzovalo v jejich nadřazenosti automaticky vyplývající z příslušnosti k rase homo sapiens sapiens. (Vermeersch in Zweers, 1991, 261)

Někteří myslitelé berou antropocentrismus jako jediný opravdu možný přístup: jejich námitky vůči každému neantropocentrickému pohledu na přírodu vycházejí z nemožnosti zaujmout jiný než svůj vlastní názor – i když se člověk

bude snažit myslet na jiné, pořád je bude hodnotit ze svého úhlu pohledu, podle svého žebříčku hodnot, svými očima. Každý pokus o neantropocentrickou optiku bude zase jen výtvořem antropocentrismu. K oddělení se od naší perspektivy potřebujeme docílit objektivizace a oproštění se od emocí; zároveň však nesmíme zavírat oči před jejich existencí. „K tomu potřebujeme rozvíjet schopnost imaginativního vědomí, aby se náš smysl pro druhé stal poznáním, že každá bytost je teologickým centrem usilujícím o své dobro svým způsobem“.

(Skýbová, 2011, 46 – 47)

Jinými slovy, můžeme se snažit důkladně poznat a uvědomit si svůj žebříček hodnot, a pak ho vystavit reflexi: jedině potom máme šanci vnímat mimolidskou přírodu z nové perspektivy a můžeme dojít závěrům o nepopíratelné hodnotě a souřadnosti, byť neporovnatelnosti ostatních bytostí s člověkem. Naše představy o vlastní nadřazenosti stojí na oceňování vlastností, které máme, zpravidla jako důležitějších, a těch, které nemáme, jako podružných. Ceníme si například svobodné vůle a možností lidské představivosti, ale trůfám si tvrdit, že kdyby měli postavit svůj hodnotový žebříček mravenci, na prvních příčkách by stály dovednosti, v nichž by člověk trapně zaostával.

Přes tento most se dostáváme k jednomu z neantropocentrických pohledů na svět<sup>18</sup>, k biocentrismu. V centru jeho pozornosti stojí tedy příroda v tom smyslu, že člověk nemá v žádném případě právo udělat nic, co poškodí jakýkoliv další organismus na Zemi. Není rozdíl, zda jde o mouchu usedající na náš oběd nebo o šimpanzí mládě v pralese. Biocentristé uznávají život a jeho vlastní (intrinsic) hodnotu – viz kapitola 2.2. - a považují jakékoliv ničení života za zlé. Lidé jsou podle nich rovnoprávními členy společenství, do něhož náležejí i všechny další bytosti na Zemi, ta je pak propojena vzájemnými souvislostmi. Členové biotického společenství nejsou rovnoprávní proto, že by měli všichni nějakou identickou schopnost, vlohu nebo gen – jejich hodnota, která je zároveň u všech stejná, spočívá prostě v jejich existenci. (Kohák, 1998, 90 - 91)

Tyto tři body vrcholí závěrem, že představa o lidské nadřazenosti je mylná, že všichni lidé jsou vázáni povinnou úctou k životu a že nám jakožto pouhému

---

18 antropocentrismus je jen jeden z úhlů pohledu a není nutně vztažen k ekologii: jeho jediný protiklad není biocentrismus, a existují další směry, které kladou do centra světa různé entity a skutečnosti, často bez ohledu na Zemi. Ve své práci tedy uvádím pouze některé z těch směrů, které mají vztah k pojmání ekologické krize.

jednomu článku v řetězci přísluší spíše skromnost a pokora než neustále se zvyšující se nároky.

Proklamace našeho práva na to či ono je v tomto kontextu pouze vyslovené přání. Jediné právo, které lidem biocentrismus přiznává, je právo prožít svůj život dle omezení a možností svého druhu. Neznamená to tedy, že mravenec má nárok na stejné teritorium jako člověk - znamená to, že člověk má stejný nárok na své místo jako mravenec, a to srovnatelně s tím, co potřebují ostatní lidé a mravenci.<sup>19</sup> (Kohák, 1998, 92)

Dalším stupněm neatropocentrické perspektivy je ekocentrismus<sup>20</sup>: ekocentrismus také pracuje s přesvědčením, že ostatní organismy mají vlastní hodnotu, kromě toho je ale založen na holistickém vnímání světa, a vlastní hodnotu rozšiřuje i na ekosystémy jako takové, a tedy vztahy mezi individui. (Achterberg, 1994, str. 13 – 15)

Ekocentrismus bere proto ohled na vlky v nějakém konkrétním lese nejen proto, že každý vlk má svou vnitřní hodnotu a nelze ho zabít čistě z rozmaru; jde také o to, že hraje v daném biotopu nějakou roli, a pokud bude vybit, v systému po něm zůstane prázdné místo, které způsobí přeměnu daleko rozsáhlejší, než si lovec na začátku představil. Ekocentrismu jde i stabilní a dobrý celek – avšak ve smyslu dynamické rovnováhy. Součástí toho celku je i umírání, utrpení jednotlivců - srnců, které vlci uloví, mláďata, která nepřežijí zimu. Aldo Leopold pro tento pohled začal používat pojem *dynamické pojetí skutečnosti*. Důležitým uvědoměním zde je prostý fakt, že k životu patří i smrt – a jestliže se nacházíme ve stavu krize, je to proto, že život a smrt, nebo radost a utrpení nejsou v rovnováze: radost několika vybraných jedinců na úkor utrpení diskriminovaných, snižování úmrtnosti bez snížení porodnosti. (Kohák, 95 - 97)

---

19 Vzhledem k argumentům, z nichž některé jsou uvedeny v kapitole 2.2., berou mnozí filosofové prosazování představy o lidské nadřazenosti jako rasismus, bez nadsázky srovnatelný s pronásledováním černochoů nebo německým nacismem (jedním z nich je například již zmiňovaný Peter Singer).

20 v některých případech se setkáme s tím, že biocentrismus je řazen pod ekocentrismus, viz. např. Vermeersch in Zweers, 1991, 261



### 3 Rozbory

#### 3.1 Erazim Kohák: *Zorným úhlem filosofa*

Pro Erazima Koháka je typická jeho angažovanost: kromě toho, že je filosof a vědecký pracovník, je také učitel, aktivní člen Českobratrské církve evangelické a aktivně se účastní mnoha ekologických snah. (Kohák, 2004, 303 - 304) V textech knihy *Zorným úhlem filosofa* je jeho přístup zřetelně vidět: vykládá pojmy, aniž by poučoval, předestírá problémy s přímostí, ale nemoralizuje. I jeho občanská angažovanost je prosta velkých gest a nabubřelosti, zároveň žije podle závěrů, jež činí ve svém bádání a s prostotou, kterou zdůrazňuje jako důležitý předpoklad ekologicky šetrného chování a myšlení, přistupuje i ke všemu dalšímu; nástroj, který podle něj slouží k naplnění ekologické etiky, vztahuje i na bádání o ekologické etice a jeho texty proto vyznívají přístupně a skromně, aniž by jejich poselství ztratilo na své razanci.

V souboru *Zorným úhlem filosofa*, který shrnuje Kohákovy články a přednášky z let 1992 až 2002, se sice nevěnuje pouze tématu ekologické etiky, přesto je jí nebo souvisejícím tématům věnováno nejméně šest kapitol.<sup>21</sup> Jimi mimo jiné Kohák stvrzuje slova Wima Zweerse, že totiž ekologická etika je ze své podstaty interdisciplinární věda a že ji nelze studovat bez znalostí mnoha jiných, nejen filosofických oborů. (Zweers, 1991, 11-12)

V následujících částech mé práce budu popisovat cesty, kterými Erazim Kohák kráčí k jádru ekologické etiky, problémy, které vidí jako zásadní a překážky, které podle něj stojí v cestě k spravedlivějšímu přístupu k mimolidské přírodě.

##### 3.1.1 Cesta fenomenologie

Hlavní filosofickou oporu nachází Kohák ve fenomenologii. Vymezuje pozorně související pojmy: ekologii jako „zkoumání všeho, co jest, chápaného jako vzájemně propojený funkční systém, se zvláštním důrazem na účinky lidských činností na tento systém“ (Kohák, 2004, 110) a filosofickou ekologii jako její podobor, hledající „kořeny této [ekologické] krize nejen

---

<sup>21</sup> přesněji to jsou: z oddílu I. *Život reflektovaný* kapitola *Lidská práva, správnost přírody* z roku 1992, celý oddíl II. *O světě života* (kapitoly *Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost*, 1995, *Druhy ekologické zkušenosti*, 1994, *Cesty do hlubin ekologovy duše*, 1997, *O svištích, bobrech a architektech*, 1999) a z oddílu III. *Život sub specie aeterni* kapitola *Ekologická etika a teologie – poněkud jinak* z roku 2000

v nástrojích lidské činnosti (...), nýbrž v celkové strategii naší civilizace ve vztahu k přírodě a v našich představách o smyslu našeho bytí a našeho místa v kosmu“.  
(Ibid., 111)

Co se fenomenologie týče, je pro Koháka stěžejní její důraz na prožitek, na co nejbezprostřednější zkušenost se skutečností. Zatímco filosofie v klasickém pojetí<sup>22</sup> měla tendence poněkud snít a zapomínat na skutečnost, fenomenologie se snaží toto napravit, oprostít se od romantických představ a obrátit pozornost zpět k člověku. Zdůrazňuje, že motivace našich činů anebo jejich kontext nemůže být to hlavní, protože motivace nebo kontext není to, co se *děje* – hlavní je to, co děláme, jak žijeme – to je nezpochybnitelná realita, kterou se musíme zabývat. Kontext nemá být marginalizován, ale ani přeceňován; je třeba ho brát právě pouze jako rámec našich činů. „Lidé jsou subjekty svého bytí, ne svých osudů a vášní.“ (Ibid., 111) A objektem filosofie tedy má podle fenomenologů být lidské bytí, a ne kontext, ne historická zkušenost, ne osudy a vášně. Taková filosofie podle Koháka nezbytně míří k přijetí odpovědnosti za své činy, kterou nemůžeme již dále přesouvat na onen „historický nebo psychofyzický rámec“ (tradici či přirozenost). (Ibid, 110, 111)

Kohák nepovažuje člověka za nadřazený druh, nepochybuje však o naší odlišnosti. Právě tato odlišnost, nedokonalost našich pudů, z níž pramení nutnost řídit naše chování něčím jiným, vede v podstatě ke dvěma možnostem: první z nich je spolehnout se na tradici, zvyk, popřípadě víru, kdy „známé pak platí za přirozené“ (Ibid., 112). Takzvaná přirozenost je ale v tomto případě jen pohodlné spočinutí v nekriticky přijímané skutečnosti, „tak, jak leží a běží“.

V druhém případě lidé nahradí deficit v pudovém zázemí kritickou reflexí skutečnosti, své pozice ve světě a důsledků svého konání. V tomto ohledu fenomenologie rozvíjí filosofický směr označovaný dnes jako existencialismus,<sup>23</sup> v němž je kladen hlavní důraz na neoddiskutovatelné propojení filosofie a skutečnosti.<sup>24</sup> Další důležitý bod existencialismu je svobodná volba, které se

22 Na tomto místě mám na mysli filosofii předexistenciální, idealistickou, jejímž čelním představitelem byl G. W. F. Hegel.

23 Většina autorů, řazených dnes k existencialismu, tuto nálepku odmítala, včetně Kohákem zmiňovaného Karla Jasperse. Často se vymezovali vůči svým předchůdcům nebo současníkům (např. text Martina Heideggera z roku 1946 *Dopis o humanismu*, v němž kritizoval některé teze z pojednání Jean-Paula Sartra *Existencialismus je humanismus*). Dá se u nich nicméně sledovat společný znak, a tím je obrat filosofie ke člověku, nikoliv k člověku ve smyslu lidstva, ale ke konkrétnímu člověku a k jeho konkrétním činům.

24 Nelze pěstovat myšlenkový idealismus a opomíjet přitom například bídu, v níž někteří lidé žijí;

člověk ale nesmí vyhýbat a musí ji uskutečňovat stále znovu. Nejde ani tak o to, jestli volíme dobře nebo špatně; nejhorší ze všeho je nevolit vůbec. (například Kierkegaard, 2007) Opravdu žít svůj život můžeme pouze skrze vědomou volbu – a ta vybízí ke stále novému a novému hodnocení situace a k neulpívání na známých jistotách, protože ty nám někdy mohou zabránit uvědomit si, že v dané situaci máme vůbec na výběr.

V tomto ohledu se Kohák hlásí k podobným názorům jako existencialisté:

„[Lidé] mohou vědomě přetvářet a kriticky zkoumat představy o smyslu všeho, co jest, i o vlastním místě v tomto celku. (...) To považuji za filosofii v nejvlastnějším smyslu. Fenomenologie mi připadá především jako znovupotvrzení tohoto úkolu – a v tom smyslu ji můžeme označit jako *rozhodnutí pro život v odpovědnosti svobody*.“ (Kohák, 2004, 112)

### **3.1.1.1 Hodnota**

Pro respektování pojmu hodnota existuje řada argumentů: první z nich nám poskytuje už sám základ uspořádání naší společnosti, a totiž existence lidských práv. Jak píše Kohák ve svém referátu z roku 1992 *Lidská práva, správnost přírody*, nemůžeme předstírat, že svět je pouhým souhrnem materiálních objektů prostých jakékoliv hodnoty než té, kterou jim přiřkne člověk a která je výrazně individuální, a přitom tvrdit, že člověk má na něco právo – ve smyslu závazku ostatních něco poskytnout. Pokud budeme tvrdit, že skutečnost je pouze hmotná a kauzální, pak je lidská vůle a přání ultimátním měřítkem – a pak si každý může vzít všechno, co chce a na co dosáhne. Pakliže chceme uznávat lidská práva jako obecně platný nárok všech lidí na určité jistoty, musíme přiznat, že ve světě platí také obecné hodnoty, nezávislé na přání člověka. (Ibid., 72 - 75)

Hodnota je zároveň nástrojem, pomocí něhož posuzujeme okolní skutečnost. Pokud se rozhodneme přistoupit na argumenty fenomenologie a neupřednostňovat kontext, nebo jak píše Kohák „časoprostorovou příčinnost“ (Ibid., 112)) na úkor skutečnosti samé, dospějeme k bodu, v němž ona časoprostorová příčinnost není to, pomocí čeho chápeme a pojmáme svět kolem

---

filosofii, která se věnuje velkým myšlenkám bez ohledu na skutečnost, filosofii, která je jen pro vyvolené a ztrácí ze zřetele své konkrétní já, považují existencialisté vesměs za neúplnou, ne-li rovnou špatnou. (K postoji ke klasické filosofii a k tomu, jaký má filosofie mít vztah ke skutečnosti např.: Jaspers, 1996, 15 - 20.)

sebe. Tím nástrojem se nám stává hodnota a smysl. Není přitom možné jich nějaký objekt zbavit, není to něco navíc. Cokoliv žije, nebo dokonce je, má hodnotu, a to i když to tuto zkušenost samo nereflektuje. Život – to je hodnota sama o sobě a sama pro sebe, bez ohledu na to, jakou funkci plní v potravním řetězci nebo jaké má vlohy. (Ibid., 113)

Z toho lze vyvodit dva důležité důsledky: mimolidský svět, ať už je na člověku závislý nebo ne, má svou vlastní hodnotu a pokud ho ničíme, ničíme tedy hodnotu. Morální závazky máme nejen k ostatním lidem, ale ke všemu, co má hodnotu – krátce ke všemu. Druhý důsledek je, že okolní svět není něco, co je pro nás připravené, hotové a na nás nezávislé: je to jeden celek, spojený dohromady vazbami hodnoty a účelu. Řada věcí je pro nás dobrá, ať už to chceme nebo ne, v tomto smyslu je svět daný a předem hodnotově vyhraněný. Proto s ním nemůžeme zacházet, jak se nám zachce, neboť naše činy mají důsledky, za něž jsme odpovědní. (Ibid., 113 – 114)

### **3.1.1.2 Odpovědnost – funkce ekologické etiky v praxi**

Fenomenologie vyzývá k životu v odpovědnosti svobody, ekologie se tento princip snaží uvádět v praxi. Přímá souvislost mezi těmito dvěma obory je jasná. Ekologie reaguje na důsledky lidské nezodpovědnosti.

Je nutno ovšem podotknout, že člověk není přirozeným protivníkem přírody – není špatné, že užívá přírodu ke svému užitku; to dělají všechny organismy na světě. Naším problémem je ztráta hranic, která přišla s technologickým rozvojem, nárůstem lidské populace a ztrátou pokory. (Kohák, 1998, 18 – 22)

Člověk nezůstává tam, kde je většina tvorů zastavena přírodními mechanismy nebo pudy (z nichž ani jedno nejsou schopni překonat). Taková automatická omezení člověk nemá: když se v přírodě nějaký druh přemnoží a vyhubí populaci zvířat nebo rostlin, kterými se živí, nastane mu nedostatek, jeho počty klesnou a dynamická rovnováha pokračuje; lidé oproti tomu jsou schopni svá loviště uměle rozšiřovat a zefektivňovat výnosnost hospodářských ploch – tím ovšem narušují rovnováhu a zachází za hranici, v níž je ještě systém schopen sám se obnovit. Hranice si tedy musí stanovit sami – za pomoci filosofie, konkrétně filosofické etiky. **Omezení, která u ostatních druhů fungují automaticky, si**

**musí člověk sám vytvořit a etika musí zastoupit chybějící pudy.** (Kohák, 2004, 114)

### **3.1.1.3 Nástrahy romantických tendencí – člověk přirozeným cizincem**

Při kritice současného stavu přírody se nesmíme nechat unést nostalgickou touhou po návratu do minulosti, ke starým pořádkům. Tato touha je romantická v tom smyslu, že považuje člověka za jedinečnou bytost odtrženou od základní nevinnosti a jednoty, a tak také „každá filosofie je romantická do té míry, do níž považuje nenarušenou harmonii, jednotu a čistotu bytí, za prvotní a základní zkušenost.“(Ibid., 115)

Kohák chápe tendence oslavující nějakou již minulou dobu jako do jisté míry přirozené, neboť je těžké si vytyčit ideál, o kterém přitom nevíme přesně, jak vypadá – je snazší si ho představit jako něco, co známe. Když se ale podíváme blíže na to, k čemu přesně bychom se měli vracet, zjistíme, že to tak snadné přece jen není. Ať už si vybereme jakoukoliv dobu, předprůmyslový středověk, Ameriku před příchodem Evropanů nebo dokonce období lovců a sběračů, narazíme kromě technického problému<sup>25</sup> na jeden zásadnější, který by přetrval i pokud by se nám teoreticky skutečně povedlo najít nějakou čistě nevinnou a dobrou dobu: romantický pohled do minulosti s sebou nese riziko příliš dlouhého zahledění se a tesknění po ztracené nevinnosti nás odvádí od přijetí zodpovědnosti za současnost a budoucnost, a od vědomého úsilí za udržitelnost naší existence na Zemi. (Ibid., 116 - 118)

Romantická ekologie má své místo a neocenitelnou funkci v tom, že v nás pěstuje tzv. ekologickou senzitivitu<sup>26</sup>, Kohákovými vlastními slovy: ukazuje nám, „že zkáza, která se zdála být jen přijatelnou cenou za pokrok, není ani přijatelná, ani známkou pokroku. (...) Učí nás soucítění s mimolidskou přírodou a pochopení pro její autonomní hodnotu.“ Na druhou stranu nás nežene dál k vědomému úsilí

---

25 Je například nemožné rozmístit dnešní lidskou populaci na planetě tak, aby všichni mohli obdělávat svůj kousek půdy a vůbec být za stávajících nároků soběstační – tolik k teorii návratu k předprůmyslové Evropě.

26 Pojem *ekologická senzitivita*, někdy se používá též *environmentální senzitivita*, se používá ve smyslu stupně citlivosti k ekologické problematice a pochopení mechanismů fungujících v životním prostředí. Řada odborníků považuje ekologickou senzitivitu za základní předpoklad ochrany životního prostředí a je na ni kladen důraz například v environmentální výchově. (např. Šebešová, 2013)

za udržitelnost našeho života na Zemi, neplyne z ní přímo nutnost snížit nároky a přijmout konkrétní opatření, ať už na úrovni společnosti nebo třeba jen v životě jedince. (Ibid., 118)

Romantická fenomenologie se pak analogicky vyznačuje sklonem k hledání „před-lidského (tj. biologického, libidinálního) nebo nad-lidského (tj. dějinného, osudového) základu 'pravé' skutečnosti či autentického bytí.“ (Ibid., 118 – 119) V tom případě se však fenomenologie částečně vzdává důrazu na bezprostřední prožitek a odklání se od kritiky dějinnosti a časovosti (coby přístupu ke skutečnosti). Namísto toho se zabývá „esoterickým odkryváním domnělých skrytých skutečností“ (Ibid.) a ztrácí svou podstatu. (Ibid., 119)

V tomto ohledu může být podpora fenomenologie pro ekologii škodlivá – tam, kde romantická ekologie vzbudí v člověku starost o přírodu a vztah k ní, podpoří romantická fenomenologie nostalgickou notu a vzniká nečinnost a hledání domněle ztraceného. (Ibid.)

Filosofie má být ekologii oporou, ale nemá ji ukolébávat v nečinnosti a utěšovat v neodpovědnosti. Naopak, má poskytnout myšlenkovou a argumentační podporu pro aktivní přístup k problému. Pouze taková filosofie je podle Koháka filosofií a pouze taková filosofie může být oporou skutečné ekologii. (Ibid., 114 - 118)

Kohák se vyslovuje jednoznačně proti nostalgii. Tvrdí, že člověk nemůže nalézt ztracenou nevinnost, protože ta neexistuje. Odklon od pudů není dočasná odchylka, je to lidská přirozenost, a proto ona nevinnost a naprosté souznění s přírodou pro nás nebyly nikdy možné. „Taková prostě jsme – ani přirozeně zhoubní, ani přirozeně blahodární, jen přirozeně svobodní (...)“ (Ibid.) (V tom se rozchází se zastánci tzv. hlubinné ekologie<sup>27</sup>, například s Johnem Seedem, který v knize *Thinking like a mountain* vidí **svobodu** jako důvod našeho vytržení z prvotní idyly – nikoliv nezodpovědné nakládání s touto svobodou. Reflexi a kritické myšlení nás podle něj odvádí od pudového základu, který máme s ostatními organismy společný, a jedině návratem k němu můžeme docílit skutečného pochopení přírody – tedy vlastně ne pochopení, ale vcítění se. (Seed,

---

27 **Hlubinná ekologie** není synonymem pro **hlubokou ekologii**, ale označuje na způsob hlubinné psychologie směr, který se obrací spíše k našemu kolektivnímu nevědomí, k našim pudům a emocím (a tam také hledá příčiny našeho chování, potažmo našich problémů). Hluboká ekologie tak, jak ji definoval Arne Naess, je racionální.

1993))

Seedův názor měl své opodstatnění: byl zamýšlen jako kritika techniky a racionality, na něž naše civilizace spoléhá. Víme, že náš rozum se často mýlí, a jak jsem již podotkla v této své práci již dříve (v kapitole 2.1.), naše technologie se až příliš často ukazují jako nedostačující pro řešení našich problémů. Obrat o stoosmdesát stupňů – k citům – je však také rizikový. Jak Kohák píše, známe daleko horší city, než je láska, a totalitní hnutí našeho století byla ovládána právě jimi, ne kritickou reflexí. (Kohák, 2004, 121)

Nezbývá, než uznat člověka jako „přirozeného cizince“ a snažit se docílit harmonie s přírodou aktivně a vědomě. Jsme samo sebou jiní než ostatní živočichové, a lišíme se od nich právě odklonem od pudů a svobodnou vůlí. Neznamená to však, že jsme nějak jedineční, co se naší hodnoty týká, nebo nadřazení ostatním organismům. Stále zůstáváme součástí provázaného systému naší planety a podílíme se na jeho běhu. Uznání našeho výsostného zájmu na udržitelných způsobech života a odpovědnost, kterou neseme za naše činy, jsou klíčem k ohleduplnějšímu a udržitelnějšímu způsobu života.

#### **3.1.1.4 Návrat k nevinnosti ne – návrat k přirozenosti ano**

Myšlenkou návratu se Kohák dále zabývá – tak jako se i obecně v ekologii toto téma stále vrací. Jak jsem už výše psala, neuznává možnost návratu do ztraceného ráje, protože ten ráj nikdy neexistoval.

Vidí však možnost v návratu k přírodě, v myšlenkovém a hodnotovém obratu. Ten nesměřuje k nějakému idealizovanému stavu lidské společnosti a technologické (ne-)vyspělosti, nýbrž k přirozenosti. (Ibid., 147)

Na tomto místě se nabízí otázka, co je vlastně přirozené. Pokud souhlasíme s myšlenkou, že člověk je od přírody, přirozeně svobodný a tím přeci jen poněkud vyčleněný ze společenství ostatních organismů, můžeme argumentovat tím, že nejen lidská svoboda, ale i všechny důsledky z ní vyplývající jsou přirozené, že je přirozené, že člověk stupňuje své nároky a že jimi zničí sebe a přírodu. Hlavní vnější rys přirozenosti je podle Koháka míra: řečeno jeho metaforou, bylo přirozené, když indián zabil bizona a poděkoval Velkému Duchu; bylo nepřirozené, když bílí osadníci bizony záměrně vyhubili pro zábavu z lovu a proto, aby připravili indiány o zdroj potravy a vytlačili je z jejich území.

Takové chování škodí jak přírodě, tak člověku samotnému, a je od přírody odtrženo. Proto je považováno za nepřírozené. (Ibid.)

Cesta nevede ovšem přes návrat do týpí k lovu bizonů a uctívání Velkého Ducha – ačkoliv zkušenost života doslovně v těsném sepejetí s přírodou může být dobrý nástroj k osobní obnově a k překonání odcizení, nemůže to být náš trvalý styl života. Cesta k osobní obnově je návrat - „ne k přírodě kolem nás, nýbrž k přírodě či k přirozenosti v nás.“ (Ibid., 148)

### 3.1.2 Osobní obnova nestačí

Narazili jsme tu na pojem osobní obnova, k němuž se váže další zádrhel. Kapitola nazvaná *Cesta do hlubin ekologovy duše* vznikla jako reakce na nové překlady Arne Naesse – filosofa, který mimo jiné definoval dva základní proudy ekologické snahy a nazval je mělkou a hlubokou ekologií.<sup>28</sup> Kohák toto pojmenování považuje za poměrně nešťastné, jednak kvůli negativnímu vyznění slova *mělký*<sup>29</sup>, ale především kvůli problematickému chápání pojmu *hluboký*. Ačkoliv nejde vyloženě o ekologii hlubinnou ve spojitosti s nevědomím a pudy, je ta hluboká přece jen založena také na citu – na „schopnosti sou-cítění s druhým“, která podmiňuje naši další motivaci. (Ibid., 149). Kritika technické racionality mělké ekologie je dozajista namístě, avšak jak bylo napsáno již výše, nostalgie nebo obrat k citům není řešením. Je nutné neodmítat ani jednu stranu, podrobovat oba postoje kritické reflexi a konečně porozumět jak kvantitativnímu, tak hodnotovému smyslu. (Ibid., 149 - 150)

Kohák poukazuje na to, že je třeba nejen individuální šetrnosti, ale i celospolečenských změn. Jejich možnost je podle něj založena na třech stupních:

- 1) osobní odpovědnost, která je možná pouze tak, že si uvědomíme jasně následky svého jednání – v současnosti jsou zakryty mlčením nebo vědomou dezinformací

---

28 V tomto textu používá Kohák českého pojmu *povrchní ekologie* jako překladu Naessova anglického termínu *shallow ecology*. Článek vznikl v roce 1997 a již záhy bylo upevněno používání českého slova *mělký* namísto *povrchní*. (Viz. například Kohák, 1998, 108) Vzhledem k této skutečnosti a v zájmu srozumitelnosti mé práce, jelikož termíny *hluboká a mělká ekologie* byly již představeny v kapitole 2, používám i v rozboru tohoto Kohákova textu pojem *mělká ekologie* - ačkoliv on sám ji zde pojmenovává jinak.

29 Kohák píše přímo o vyznění slova *povrchní*, viz poznámka pod čarou č. 7. Není však ve svém kritickém pohledu sám, viz poznámka pod čarou 3 v kapitole 2 – a všichni zahraniční oponenti beztak pracují s anglickým termínem *shallow*. Kohákem uvedený kritický pohled se dá vztáhnout na všechny tři ekvivalenty (*povrchní, mělký, shallow*).



- 2) společenská odpovědnost, v rámci níž bude jasné, že „maximalizace zisku je legitimní jen tehdy, když subjekt nese všechny následky svého podnikání pro trvalou udržitelnost života“. Nejde zde již pouze o zodpovědnost konkrétních lidí, ale i právnických osob, a musí být ustavena legislativně.
- 3) ekologické lidství, založeno na povědomí o smyslu trvale udržitelného života. Lidé musí být přesvědčeni o hodnotě života jako takového a musí se proto ztotožňovat s výše uvedenými dvěma body a aktivně se o ně zasazovat. (Ibid., 151 - 152)

Řečeno Kohákovými slovy:

Ani osobní, ani společenskou odpovědnost se nám nepodaří prosadit, pokud budeme žít v představě, že smyslem osobního života je mít, ne být, hromadit, ne sdílet, a že účelem společnosti je zajistit nekonečné stupňování osobní spotřeby. (...) Udržitelnost lidského života je náročnější. Vyžaduje kriticky myslící a štedře cítící občany. (Ibid., 152)

Proto Kohák považuje pojmenování hluboké ekologie a způsob, jakým ji pojal Arne Naess, za problematické. Nesouhlasí s vyzněním, které klade nadměrný důraz na osobní obnovu, neboť je toho názoru, že jde pouze o jednu z částí celého procesu.

### **3.1.3 Zvláštní povolání křesťanů k ochraně přírody**

Na tomto místě bych ráda udělala malou odbočku. Mluvíme-li o odpovědnosti a obnově na osobní úrovni, nemůžeme pominout téma, které je pro Koháka evidentně důležité, a to je otázka, jestli mají křesťané zvláštní odpovědnost za důsledky lidského jednání na přírodu. Narovinu řečeno, mají. Křesťané mají větší zodpovědnost proto, že se přihlásili k aktivnímu šíření dobra. Vše na Zemi je pro ně božím stvořením - „plýtvat není jen škoda, je to hřích“ (Ibid., 216). Zlo také podle nich není nevyhnutelnou součástí tohoto světa, můžeme s ním bojovat, a můžeme nad ním vyhrát. A konečně, boj není předem prohraný nebo beznadějný, neboť člověk v něm není sám: Bůh je v tom s ním. Na rozdíl od přírodních náboženství, křesťané nesouhlasí se zásadami typu oko za oko, nesouhlasí s přirozenou krutostí přírody a s prospěchem celku i za cenu

utrpení jedinců. Křesťané se musí snažit o kompletně dobrý svět, o vytlačení zla dobrem a o zavedení vlastních morálních kategorií, nezávislých na tradici, návyku nebo přírodě. I proto se zavazují stát se arbitrem, který rozhoduje a tím pádem i nese zodpovědnost, který (provázen Bohem) pečuje o tuto planetu, šlechetně a dobře ji spravuje.

### 3.1.4 Druhy ekologické zkušenosti

Lidé zakoušejí přírodu třemi způsoby: jako ohromující posvátnou přítomnost, jako partnera ve společném úsilí případně společenství bližních a konečně jako zdroj surovin k použití. Tyto tři polohy přicházely postupně časem a vážou se k různým fázím v historii lidstva, přičemž za počátek vnímání přírody jako suroviny je často považována průmyslová revoluce.<sup>30</sup> Každý tento způsob také předurčuje to, jak lidé vnímají ekologickou krizi: jako dílo nepředvídatelného osudu, jako osobní selhání anebo jako odosobněný neúspěch našich výpočtů. (Ibid., 126)

Zároveň je však ekologická krize šancí pro nové pojetí přírody: „jako křehkého zázraku, který přejímáme do své péče.“ (Ibid.) Součástí tohoto pojetí je odpovědnost, kterou za přírodu cítíme, a touha jednat dobře, v zájmu jejím, i všech organismů na Zemi. V tomto okamžiku nastupují morální kategorie dobrého a špatného a celou problematiku není už dále možno nazírat neutrálně. (Ibid., 126)

Tím ovšem narazíme na zdánlivý paradox: v přírodě je například vymírání druhů skutečností, prostou morálních hledisek, nevyhnutelnou a přirozenou. Kohák zde však namítá, že „vznášet morální námitky proti ekocidě je možné jen v souvislosti *přírody jako zkušenosti*, tedy přírody uspořádané nejen matematicky, časoprostorově či příčinně, nýbrž hodnotově a významově“. (Ibid., 127) Příroda vnímaná přírodovědou - „příroda ustavená jako fakt“ (Ibid.) - nebere na hodnotu ohled, a proto opravdu neumožňuje řešení ekologické krize jako takové – v určitém ohledu nepřipouští problém, vnímá přírodu jako neživou a neosobní,

<sup>30</sup> Přesto by bylo zavádějící definovat toto stadium rozmachem techniky: nejde totiž o dokonalost nástrojů, neboť „i zaostřený klacik představuje techniku“. (Ibid. 133) Rozdíl oproti dřívějším fázím spočívá spíše ve změně přístupu k lidské potřebě. V dřívějších dobách se lidé snažili uspokojit především svou konečnou potřebu. Již od chvíle, kdy lidé přestali žít samozásobitelským způsobem života a rozběhl se obchod, motivovaný vyspělejší technikou, jejími vyššími pořizovacími náklady a tedy nutností řešit návratnosti investic, se rozběhl kruh, nebo spíše spirála stoupající spotřeby založená na vytváření stále se zvyšující poptávky po výrobcích, které je třeba vyrobit, aby výrobce uživil svou techniku. Zvykli jsme si na tento systém; stoupající nároky a potřebu považuje Kohák za pravé jádro dnešních potíží. (Ibid. 133)

neboť ji potřebuje kořistit a využívat. (Ibid., 127 – 133)

S ekologickou krizí se člověk vyrovnává tak jako s jakoukoliv jinou krizí, jak to popisuje psychologie: nejdříve se snažíme nepříjemné poznatky popřít – prohlásit metody za nevědecké, vyložit závěry jako hysterické a přehnané nebo rovnou zpochybnit motivy badatelů. V další fázi zkouší člověk vyjednávat, ať už jde o konkrétní ústupky typu specifických technologických řešení, nebo obecně smlouvání, jestli můžeme dále zvyšovat naši náročnost, když se budeme věnovat vynalézání šetrných a ekologických technologií. Ani v této fázi se nedotýkáme srdce problému a příroda stále zůstává neživou, faktickou zásobárnou surovin. Náš styl života je správný, jen příroda selhává v naplňování našich potřeb. Zjistíme ale, že onen faktický problém nemizí, ačkoliv jsme ho popřeli a pak usmlouvali. Jako by měl vlastní život a nezávisle na tom, jak ho vyložíme a v jakém světle ho představíme, existuje dál, není to „prostý příruční fakt“ (Ibid., 135) – a výzva, kterou představuje, stále není zpracována. V tuto chvíli jsme donuceni začít vnímat problém jako selhání nikoliv neživého prostředí – naší zásobárny – ale selhání živých bytostí. Příroda pro nás přestane být pouhým zdrojem surovin a stane se společenstvím bližních; odcizením a osobním selháním lidí se dostala do stavu krajního ohrožení a tento stav se nás týká. (Ibid., 134 - 135)

Řešením, jak jsem zmínila už výše, je podle Koháka odpovědnost. Návraty jako takové nejsou možné – ať už prakticky nebo myšlenkově, ať už jim stojí v cestě technická neproveditelnost nebo škodlivost nostalgie. Ať už přírodu uctívali, brali ji jako společenství bližních nebo jako zásobárnu surovin, nikdy za ni (a k ní) lidé necítili odpovědnost. V tom je také ekologická krize zcela nový druh zkušenosti. (Ibid. 138 – 139)

#### **3.1.4.1 Zdánlivé ekologické dilema**

Ve snaze rozseknout problém ekologické krize a způsobu jejího nazírání a podepřít jej souvislým řetězcem myšlenek zabředá člověk do tekutých písků: svět, v němž má všechno hodnotu, není ani dobrý ani zlý, ale prostě je. Lidské hodnoty nemají platnost, svět je biocentrický. Nebo můžeme rozlišit mezi dobrem a zlem a používáme morální kategorie – v tom okamžiku se ovšem nemůžeme zcela oprostít od lidského pohledu na svět (neboť morálka pochází

od lidí) a náš pohled je nutně antropocentrický. Toto dilema však podle Koháka vlastně neexistuje. Umožňuje to právě vlastní hodnota – jako hodnota jakéhokoliv života právě proto, že je to život. Má hodnotu pro sebe i sám o sobě. Morálka není k jeho posouzení potřeba a vlastní hodnota je zcela nezávislá na lidských měřítkách a polaritě dobré – zlé. Přestože morálka nepřijde ke slovu, můžeme mluvit o hodnotě. (Ibid., 140 – 142) Proto neexistuje ekologické dilema: pojem antropocentrismu je totiž dvojznačný, jeho premisa je transcendentální, ale jeho závěry se snaží být empirické: v prvním případě označuje „primát morálního zákona, ve druhém případě primát individuálního sobectví. Jako odpovědné bytosti máme *prima facie* povinnost nezničit Zemi i v biocentrickém světě.“ (Ibid., 142)

#### **3.1.4.2 Skutečné ekologické dilema**

Již jsem napsala, že fakt, že druhy vymírají i bez lidského přispění, není omluvou pro nepřirozené zásahy do přírody. Je ale opravdovou skutečností a bude jí, i když budou lidé přírodu chránit. Kohák zde používá termín Paula Ricoeura, *la tristesse du fini*, tesknost konečnosti: vyjadřuje pocit, který nastupuje i když – nebo spíše právě když - děláme všechno pro dobrý konec a víme, že zcela dobře to stejně neskončí. Jinými slovy, základní ekologický prožitek je láska k přírodě, ne její uctívání, ale bezpodmínečný štědrý pečující vztah, kvůli němuž ale zažíváme věčné dilema, protože jakkoliv se snažíme chránit například ohrožené druhy, víme, že jednou stejně vyhynou. Chráníme život, přestože smrt je nevyhnutelná. (Ibid., 143)

S teskností konečnosti se musíme vypořádat ze všeho nejdříve, protože může zásadně ovlivnit naši motivaci vůbec se zajímat o další postup, o ochranu přírody vůbec, naši motivaci kriticky myslet a jednat. To je také podle Koháka cesta, která by mohla vést k řešení ekologické krize: přijetí odpovědnosti a z něj vyplývající konání. Na tesknost konečnosti však žádný jasný lék v podobě argumentu není, a to přesto, že bez vyrovnání se s ní se nepohneme dál. A vzhledem k tomu, že ekologická krize je koneckonců interdisciplinární záležitost, tak jako život sám, uchyluje se Kohák k disciplíně, kterou jsme dosud nezmínili, a která jediná dokáže snad být odpovědí na tesknost konečnosti: k poezii. „Rozum si může poradit s environmentálním ohrožením, avšak jen poesie se dovede

vyrovnat s tesknotou konečnosti.“ (Ibid., 144)

### 3.2 Hans Achterhuis: *Příroda mezi mýtem a technikou*

Jak se dočteme například na jeho webu, Hans Achterhuis se ekologickou etikou zhruba od konce osmdesátých let dvacátého století zabývá i jako pedagog. Stejně jako Erazim Kohák, i on má širěji zaměřené základy, studoval teologii a filosofii, absolvoval práci o Albertu Camusovi a je mimo jiné znám pro své bádání na poli sociální filosofie. Obecně aplikuje své poznatky na problémy dnešní společnosti, včetně ekologické krize. (Uitgeverij Lemniscaat, 2014) Achterhuis sestavil knihu *Příroda mezi mýtem a technikou* jako výběr svých přednášek, projevů a článků jak pro odborná, tak pro neoborná periodika; texty vznikly s jednou výjimkou z roku 1985 v rozmezí let 1990 – 1994. Svou knihu začíná Achterhuis příběhem, na jehož počátku stála jeho vlastní přednáška a na konci rozporuplné pocity vůči tomu, co se z ní vyvinulo. Ve volbách do Evropského parlamentu v Belgii roku 1994 použila strana Agalev<sup>31</sup> jako svůj plakát fotografii Země z vesmíru – naše modrá planeta na černém pozadí – a k ní motto „Hlasuj pro svou matku.“<sup>32</sup> Inspirací byl Achterhuisův projev s názvem *Od Matky Země ke kosmické lodi: humanismus a ekologická krize*<sup>33</sup>, který přednesl o čtyři roky dříve na univerzitě ve Wageningenu. Píše, že přestože chápe, že politická propagace vyžaduje jednoduchá hesla, vyznění volebního plakátu strany Agalev zjednodušilo jeho myšlenku spojitosti mezi mytickou představou Matky Země a technického obrazu Země jako kosmické lodi až příliš. Slogan apeluje na náš soucit a vztah k Zemi coby naší matce, ale přitom je doprovázen fotografií, jejíž pořízení bylo možné jen díky posledním technologickým vymoženostem. Achterhuis se odvolává na Agricolu, který tvrdil, že naše oproštění se od mytického obrazu Země jako plodné a dobrotivé matky, která nás živí, umožnilo teprve její bezohledné využívání - tak, jak ho známe dnes. Tento obraz, píše Achterhuis, v současnosti téměř zcela vymizel, a jeho návrat na moderním propagačním materiálu v tak těsné spojitosti s výsledkem pokročilé vědy působí přinejmenším podivně. (Achterhuis, 1995, 7-8)

---

31 Strana Agalev se dnes jmenuje Groen a jde o vlámskou stranu zelených (název vznikl jako akronym fráze „Anders GAan LEVen“, což znamená v překladu „začít žít jinak“ - překlad RT)

32 „Stem voor je moeder.“ - překlad RT

33 „Van Moeder Aarde tot ruimteschip: humanisme en milieucrisis“ – překlad RT

Rozkročení mezi těmito dvěma polohami předznamenává téma celé knihy. Její výchozí bod je fakt, „že žijeme v technologické kultuře.“<sup>34</sup> (Ibid., 244) Achterhuis nám postupně odkrývá vývoj obrazu přírody a naší planety, jak šel od pohanských a raně křesťanských představ k současnosti, od posvátnosti k zesvětštění, od mýtu k technice. V následující části mé práce detailněji představím jednotlivá hlediska, která vzhledem k této polaritě Achterhuis zastává a která nám představuje.

### 3.2.1 Symbol stromu

Strom je jedním z nejsilnějších symbolů v dějinách – často doslova jako strom života. Objevuje se už v Bibli a ještě ve středověku se s ním setkáváme poměrně často. Představuje jakousi syntézu protikladů - života a smrti, které představuje jako součásti jednoho celku a zároveň je propojuje. Je také symbolem života, plodnosti, spojuje člověka s půdou i s Bohem. Kořeny stromu života rostou ze samého středu Země a jeho koruna sahá k nebesům – je to pilíř a osa světa. (Ibid., 13)

Křesťanská tradice občas spojovala rajský strom poznání s Ježíšem Kristem, a je známo zobrazení Krista ukřižovaného na stromě, pod nímž stojí Adam s Evou, sahající po jablku. V židovské ikonografii se velmi často objevuje strom života objevuje kvetoucí mandloň. Ve Starém zákoně se praví, že Mojžíš měl vyrobit sedmiramenný židovský svícen právě podle mandloně. I ve starších náboženstvích hraje strom velkou roli a často můžeme nacházet symboly ne nepodobné těm pozdějším křesťanským nebo židovským: ve starém Egyptě měl strom života nejčastěji podobu vysokého fíkovníku; podobně jako v případě judaismu i v Egyptě byl stromem světla – zobrazení právě v podobě svícnu, které najdeme v obou náboženských tradicích, není náhodné, jak tvrdí historičtí religionisté. A když se vydáme od našich krajin naopak na sever, setkáme se také s mytickým stromem, ať už ve Skandinávii nebo na Sibiři. Vyskytuje se i u severoamerických Indiánů, u Aboriginců v Austrálii, v buddhismu. To vše dokazuje, že „strom života je vpravdě univerzální náboženský symbol.“<sup>35</sup> (Ibid., 15) V moderní době se však tento symbol vytrácí, a analogicky k tomu, jak

---

34 „...is dat wij in een technologische cultuur leven.“ - překlad RT

35 „(...) de levensboom is werkelijk een universeel religieus symbool.“ - překlad RT

přicházíme o tento obraz propojení člověka a země, přicházíme také o skutečné stromy kolem nás – podle Achterhuisse nejde o náhodu. (Ibid., 13-16)

V moderní době se symbolika stromu částečně proměnila. Achterhuis se podrobněji věnuje románu *Nevolnost* Jean-Paula Sartra: tam se píše o stromu doslova jako o zosobnění absurdity bytí, stojí ve světě sám dlouhé roky, tyčka zapíchnutá kolmo k nebi, mrtvá věc. Člověk v podání Sartrova existencialismu není součástí přírody – je v ní bolestivě sám, „jde tu o čistě individuální lidské bytí v mrtvém světě, na němž je člověk nezávislý, a který k němu nijak nepromlouvá.“<sup>36</sup> (Ibid., 18) Je to diametrální rozdíl oproti stromu života, pod nímž sedával Buddha a který byl osou a sloupem světa. A je to i rozdíl oproti biblické symbolice: ačkoliv hrdina *Nevolnosti* přichází do zahrady za stromy také kvůli poznání, a také odchází s tím, že se dozvěděl všechno, co mohl, strom není smysluplná, plodná součást přírody, boží dílo, ale jeho existence, kterou sám strom jen trpně snáší, postrádá smysl, jeden se podobá druhému, dýchá smrt a ani náhodou není zpodobněním mladého života, rozpuku nebo plodnosti. (Ibid., 16 – 18)

A tak jako stromy, i celá příroda je podle Sartra taková: „mrtvá, postrádající smysl a absurdní. Jediný význam, který může získat, vyplývá z lidské svobody, z úlohy člověka.“<sup>37</sup> (Ibid., 19)

Příroda je tu pro člověka, ne naopak. Kvůli karteziánskému empirickému pohledu na ni se přírodověda definitivně oddělila od filosofie, příroda pozbyla jakoukoliv vlastní hodnotu, kterou ve středověku měla, a tím se vytvořil prostor pro její využívání. Strom nebyl již stromem, ale potenciálním trámem nebo palivem. Jediným měřítkem pro jakékoliv konání byla míra lidského prospěchu. (Ibid., 27 – 29)

### **3.2.1.1 Strom v chudých zemích světa**

Dnešní doba má stále do jisté míry tyto rysy. Nejjasněji si to uvědomíme při konfrontaci s kulturou, pro niž je příroda stále ještě mystická a v níž symbolika stromu života funguje. Tak se dostává do protikladu například

---

36 „Maar het gaat hier om een puur individueel, menselijk bestaan en een dode wereld, waar de mens los van staat, die hem niets te zeggen heeft.“ - překlad RT

37 „(...) dood, zinloos en absurd. De enige zinsgeving die kan ontstaan, ontspringt aan de menselijke vijheid, aan het project van de mens.“ - překlad RT

pojetí kokosové palmy jako posvátného stromu v Africe – a její pojetí jako užitečné rostliny západní euro-americkou kulturou. S kokosovou palmou je v Africe spojena řada rituálů, při nichž se mísí praktické požitky s duchovními: je zvykem zasadit palmu při narození syna – palma pak roste spolu s dítětem a v dospělosti dává kokosové ořechy. Poskytuje stín, je krajnotvorným prvkem a poznávacím znamením pro majitele půdy, na níž roste. I když majitel přijde o půdu, na níž palmu zasadil, právo na kokosové ořechy mu zůstává dál. Tak rostou palmy pod dohledem Afričanů; je to rozdíl proti vědeckému striktnímu přístupu a rozsáhlým plantážím se všemi stromy stejně starými, které budou v určitý okamžik vykáceny, a tento rozdíl samozřejmě odráží i rozdíl ve způsobu uvažování o palmě. Palma jako strom života je pak naším západním vnímáním vytržena ze svého kontextu, z biologického i kulturního systému. Naše „analytická metoda [ji] izoluje, vytrhne z kontextu, zredukuje [ji] na zdroj výdělečných produktů.“<sup>38</sup> (Ibid., 31) Z toho pak pramení nedorozumění, například když byla vyvinuta rychleji rostoucí trpasličí palma, která byla vysázena v rozlehlých monokulturních lánech. Afričané byli tímto „zlepšením“ otřeseni. (Kromě toho mají takové změny samozřejmě vliv na mikroklima, trpasličí palma neposkytuje stín ani lidem, ani zvířatům a podobným jednáním se navíc postupně snižuje rozmanitost druhů v oblasti.) Uchopení stromu života jako prozaického objektu, jeho kultivování a neuvážené pěstování v monokulturách má nakonec dalekosáhlé důsledky jak pro rovnováhu ekosystému, tak pro sociální uspořádání venkovské společnosti v Africe. (Ibid., 30 – 32)

V Himaláji a jinde v tzv. zaostalejších zemích lidé chrání stromy proti moderním dřevorubcům: tak jako matka chrání svoje dítě třeba vlastními těly před napadením. Jejich odpor bývá úspěšný. Jelikož lidé vnímají les jako doslova pramen svého života<sup>39</sup> (Ibid., 32), jsou ochotni se za něj opravdu postavit, má pro ně enormní důležitost. Dřevorubci navíc jednají v těchto zemích mimořádně bezohledně. Achterhuis uvádí příklad, kdy se domorodému kmenu v Himaláji podařilo blokadou zastavit a zrušit kácení lesa u jejich vesnice. Policisté jim nemohli nic udělat a navíc s nimi spíše sympatizovali - podnikatel se nakonec vzdal. Jistě nás nepřekvapí, že (nejen) v Nizozemsku nebývají blokátoři objektem

---

38 „(...) analytische methode isoleert de levensboom, maakt hem los uit zijn context, reduceert hem tot producent van winstgevende producten.“ - překlad RT

39 „bron van ons leven“ - překlad RT



respektu a ani policie, úředníci, podnikatelé ani široká veřejnost se nezastávají odvahy a samozřejmosti, s níž tito lidé kousek přírody brání. Symbolika lesa a stromu je v Himaláji zkrátka daleko silnější a proto se tam lesy daří spíše zachránit. (Ibid., 32 – 36) „Kultura, v níž má posvátný strom života ještě stále své místo, poskytuje evidentně daleko lepší příležitost pro ochranu lesů před progresivními technokratickými filosofy a teology, kteří mají za cíl nechat symbol stromu života zcela zmizet.“ (Ibid., 36)

### **3.2.1.2 Boj za strom**

Strom jako znovuobjevenou metaforu nám Achterhuis představuje prostřednictvím Johna Stuarta Milla (1806 - 1873), který vidí nakonec celou přírodu jako strom – není to žádný stroj a nepodléhá našim přáním tak, jak bychom si přáli: je jako strom, protože roste na všechny strany, prorůstá zemi a rozvíjí se díky síle života, již je prostoupena. (Ibid., 26)

Metafora stromu se v historii vyvíjela. Často byl, bez ohledu na strom samotný, srovnáván vývoj člověka a stromu. Ve středověku byl člověk zobrazován jako majestátní strom, ať už šlo o růst dobrého člověka jako palmy nebo cedru, nebo o pokřivený zakrslý stromek coby metaforickou kritiku výchovných metod dětí v osmnáctém století. (Ibid., 26 – 27)

Prostor pro metaforu mytického stromu života a pro sílu fascinace přírodou dává ještě i v moderní historii západního světa jeden kulturní směr: romantismus. Umělec je v tomto případě více než filosof nebo teolog, je více zaměřen na **vnímání** světa kolem sebe, je svého druhu médium, přesto nacházíme romantické motivy i u filosofů: zářným příkladem je například Nietzsche. Vývoj filosofie po druhé světové válce ale vyvýšil člověka na úkor přírody. Mezi ním a přírodou totiž existuje nesmiřitelný rozpor, a tak je to buď, anebo. Buď les, nebo člověk. „Kdo je pro člověka, musí být proti stromu života a naopak.“<sup>40</sup> (Ibid., 39) Achterhuis to shledává mimořádně špatným. Západní člověk tvrdí, že je to pouze on, s vědou a technickým rozvojem, kdo dokáže nasycit hladové a pomoci tzv. třetímu světu. Ve skutečnosti se to zdá být ale přesně naopak: ochrana lesa je pro domácí obyvatele těchto zemí otázkou přežití, ne zelené revoluce, les je pro ně zdroj života, a západní člověk nejen často rozvrací jejich přírodu, ale také jejich

---

40 „Wie voor de mens is, moet wel tegen de levensboom zijn, en omgekeerd.“ - překlad RT

kulturu. (Ibid., 36 – 39)

### 3.2.2 Osvícenský humanismus

Postoje, které mnoho myslitelů zastává ještě ve dvacátém století, již zmiňovaný Jean-Paul Sartre v neposlední řadě, pramení v mnohém z osvícenského humanismu, proto je důležité vysvětlit, co se stalo s obrazem přírody s jeho nástupem: důraz na individualitu člověka, která je pro existencialismus také důležitá, se důrazně objevil například i u René Descarta. Kromě toho Descartes také rozdělil realitu nás obklopující na dvě substance: **res cogitans** – postihnuteľnou myšlení a **res extensa** – jejímž hlavním rysem je rozprostraněnost. Rozprostraněnost není v žádném ohledu mystická nebo mysteriózní, je hmatatelná a plně poznatelná lidským rozumem. Příroda, spolu se všemi stromy a zvířaty je res extensa, a je tu aby sloužila lidem a jejich potřebám. V tom nastal oproti středověkému uctívání tajemné přírody, která nás přesahuje, obrat o sto osmdesát stupňů. A tak byl v našem moderním filosofickém kontextu strom života vytlačen hmatatelným karteziánským stromem. (Ibid., 18 – 19)

Postoj k přírodě jako k věci se dostal i do teologie jako takové; na nadvládu nad přírodou, svěřenou do rukou člověka. Příroda nebyla božská, byla zde pouze jako soubor prostředků pro člověka: biblický svět byl na přírodě nezávislý a byl ovlivňován pouze lidským přáním a rozhodováním. (Ibid., 19 – 23)

Fascinace přírodou byla pak nahlížena jako zbytky pohanství, a zvláště v kontextu dalšího rozboje techniky a letů do vesmíru (mluvíme teď o druhé polovině 20 století) se zdá, že mezi člověkem a přírodou je jasný vztah pozorovatel, hybatel – objekt. Člověk ale není rostlina, ani zvíře, není strom, který pevně vězí svými kořeny v půdě, není pevně vázán k žádnému místu na Zemi, a jak se ukázalo, ani k Zemi jako takové. Ačkoliv zbytky tmářství nás svádí k zakořenění, je žádoucí se nepoddát a Jurij Gagarin byl podle těchto teorií první člověk, který se skutečně zřekl bludných pověr a který, „ačkoliv jen na krátký čas, dokázal přeseknout své kořeny v přírodě a v zemi.“<sup>41</sup> (Ibid., 25) Tím se člověk zdokonaluje ve svém lidství a míří tam, kam má; jedině tak je možné uskutečnit dobře naši existenci, jedině tak může být řeč o skutečném humanismu. (Ibid., 24 –

41 „(...) die zijn wortels in de natuur en de aarde, al is het maar voor korte tijd, heeft kunnen doorsnijden.“ - překlad RT

25) Příroda je tu totiž pro člověka, ne naopak. (Ibid., 24 – 25) „Humanismus může existovat pouze tehdy, pokud posvátný strom života padne podřat.“<sup>42</sup> (Ibid., 25) Anebo zcela bez obalu: „Dějiny humanismu jsou dějinami nepřátelství vůči přírodě.“<sup>43</sup> (Ibid., 52)

Achterhuis však nesouhlasí s křiklavou kritikou, která se snaží humanismus popřít, vidí ji jako škodlivou. Jedinou možností je podle něj brát humanismus vážně, nezlehčovat ho, ale mít na zřeteli jeho negativní stránky, abychom mohli navázat a posunout se dál. (Ibid., 55 – 56)

Cesta dál nevede přes návrat k religiozní předosvícenské době a k posvátnosti přírody. Nemůžeme ji znovu začít uctívat a celou kapitolu humanismu odsunout, jako by se nikdy nestala. Tento názor zakládá Achterhuis na nedostatečnosti argumentů ve prospěch takových návratů k tradici, které ve skutečnosti spějí stejně zase jen k pasti technokratických opatření zajišťující snad přežití. (Ibid., 58 - 60)

Není možné mluvit o osvícenství a humanismu jako o zlepšení, když situace poloviny lidí na světě je horší, není možné mluvit o francouzské revoluci jako o osvobození, když ženám odepřela práva, která získali muži, a ty, kteří se snažili ženská práva prosazovat, potrestala gilotinou. Pro humanismus je typická polarita nejrůznějších témat: polarita kultury proti přírodě, pravdy proti lži, ducha proti tělu, racia proti emocím. Není neutrální ani rovnoprávný a například ženy a příroda přišly ve světě mužů a vědy zkrátka. (Ibid., 56)

Problém lidských hranic byl nicméně tématem už při vzniku humanismu. Už v první polovině 15. století zazněla myšlenka, že zatímco mimolidská příroda je omezena danými (přírodními) zákon a principy, člověk de facto žádné hranice nemá – jeho svobodná vůle to vylučuje. To je podle Achterhuisse základní předpoklad ekologické krize. Otázkou zde zůstává, „zda by hranice, které bychom si sami měli stanovit, neměly paradoxně částečně vyplývat z přírody. Nemluvím tu o fyzických hranicích prostředí kosmické lodi, ale o přírodě, která nám klade hranice tak, jako dříve kladla lidstvu hranice Matka Země.“<sup>44</sup> (Ibid., 61) Tyto

---

42 „(...) wiens humanisme alleen kan bestaan als eerst de heilige levensboom is omgehakt.“ - překlad RT

43 „(...) dat de geschiedenis van het humanisme er vooral één is van natuurvijandigheid.“ - překlad RT

44 „(...) of de grenzen die wij onszelf dienen te stellen, paradoxalerwijze toch niet deels in de natuur moeten worden gevonden. Let wel, ik heb het niet over de fysieke grenzen van het milieu van een ruimteschip, maar over de natuur die ons grenzen stelt, zoals

hranice tedy nemohou být pojaty technicky nebo vědecky – tak jako ani vzorec  $H_2O$  nevyjadřuje zcela všechny vlastnosti a funkce vody. (Ibid., 60 – 63)

### **3.2.2.1 Země jako matka – nebo kosmická loď?**

V kapitole *Od Matky Země ke kosmické lodi: humanismus a ekologická krize* používá Achterhuis tři příběhy, aby ilustroval nahlížení techniky a přírody nebo Země jako takové.

První z příkladů je *Nová Atlantis* Francise Bacona (napsána v roce 1626). Základními rysy této bájně země v Baconově díle je rozvoj techniky a vědy na úrovni, která ve skutečném světě nemá obdoby. Příroda na Atlantis vlastně neexistuje – lidé tu původní vylepšili a vytvořili vlastně novou, v níž vše má svůj účel, vše funguje efektivně a nic není ponecháno bez lidského vlivu. Svého času se *Nová Atlantis* zdála být utopií, zbožným přáním, ačkoliv později se stala spíše „dystopií a noční můrou“. (Ibid., 42) Ospravedlňuje využívání přírody bez ohledu na ni samu, jednání, které vedlo k ekologické krizi. Ať už šlo ale o Bacona, Descarta nebo Galileiho, kteří všichni považovali přírodu za neživou a vyjma využití pro člověka bezcennou, všichni jsou svým způsobem dnešními filozofy zaměřujícími se na ekologickou etiku považováni za „černé ovce.“ (39) Jejich zásluhy jsou zřejmé: umožnili rozvoj moderní vědy – umožnili ho však tím, že popřeli představu Matky Země, která byla všeobecně přijímána až do 17. století. Zatímco obraz naší planety jako Matky Země vedl lidi k pokoře, respektu a soucitu s ní, obraz planety jako neživého a nekultivovaného zdroje surovin a požitků vede k materializaci a ovládnutí. Jakákoliv představa přírody jako božské<sup>45</sup> byla zahnána jako zpozdilá, směšná a nebezpečná; člověk byl vyvolen, aby jí ovládl a zušlechtil ji a všechny nižší tvory, kteří jsou její součástí. Respekt tomu byl na překážku. (Ibid., 42-44)

Druhý příklad jsou *Gulliverovy cesty* od Jonathana Swifta z roku 1726. Gulliver se během svých dobrodružství dostane na létající ostrov Laputa – taktéž ráj vědců. Swift ale takovou zemi popisuje jednoznačně sarkasticky a má se za to, že jeho kritika mířila na soudobý britský klub Royal Society, jehož jedním z členů

in het verleden Moeder Aarde haar grenzen aan de mensheid stelde.“ - překlad RT

45 nejen v křesťanském významu toho slova; ostatně řada polyteistických náboženství vnímá samu přírodu jako bohyni – často ji personifikuje postava mytické matky. Achterhuis uvádí příklad severoindiánského náčelníka Smohally, který nakládání bělochů s přírodou přirovnal k „vrazení nože do zad vlastní matky.“ (Ibid., 44)

byl například i Isaac Newton. Zvláštní poměry na ostrově jsou ilustrovány vztahem mužů a žen: zatímco muži jsou věčně ponořeni do bádání a vymyšlení často absurdních vynálezů, nemají čas si ani všimnout nevěry svých žen, jejich polovičky jimi proto pohrdají a neustále se snaží z ostrova uprchnout. Jsou ochotné se vzdát významného postavení na ostrově a raději žít na zemi v podmínkách mnohokrát nuznějších, s muži mnohokrát ošklivějšími a staršími. Ostrov je také zároveň obávaný všemi kraji na zemi, protože může klesnout až těsně na zem a nepřátelský stát rozmačkat. Je to ovšem zbraň dvojsečná, protože kdyby na to skutečně došlo, Laputa by se poškodila o reliéf pod sebou a sama by se rozpadla. (Ibid., 45 - 46)

Třetí příběh je novověký: je o Apollu 8. Když se kosmonauti vrátili na Zem, s mimořádným nadšením mluvili o obrazu Zeměkoule, jak ji viděli z vesmíru. Použili metaforu kosmické lodi Země: která pluje vesmírem a v níž se všichni vezeme. S podobnou metaforou se přitom můžeme setkat už u Bacona i Swifta – zajímavá je myšlenka, že ve skutečnosti nejenže se většině z nás nikdy nenaskytne pohled na Zemi z vesmíru, ale ani nebudeme mít možnost se aktivně podílet na naší plavbě, určovat kurz. Drtivá většina z nás bude vždy pouhými pasažéry. A tento obraz skrývá ještě jeden problém: v kosmické lodi jde především o přežití. Funguje v ní přidělový systém a všeho je právě jen tolik, aby člověk přežil, o žití natožpak o užívání si nemůže být řeč. (Ibid., 64) S tím se ale filosofie nemůže spokojit, vždyť má jít hlavně o dobrý život, který člověk aktivně naplňuje. Pouhé přežívání nestačí, přežívání je první z příznaků konce. S tím se podle Achterhuse pojí i polarita výrazů životní prostředí a příroda: „V kosmické lodi jde především o životní prostředí, otázky životního prostředí stojí kvůli přežívání v centru všeho dění, Matka Země je oproti tomu pevně spojena s mnoha tvářemi přírody.“ (Ibid., 51) V případě životního prostředí mluvíme o uměle vytvořené nebo upravené krajině, o vysazování pečlivě vybraných rostlin na pečlivě vybraná místa, o udržení přehledu a kontroly. Příroda ale lidem stále tak trochu uniká, není to produkt vědců a úředníků, je v pravém slova smyslu tajemná. Základní rozdíl je v přístupu k člověku: ten tvoří osu životního prostředí – příroda se však bez něj krásně obejde. To nejspíš vysvětluje nechuť, kterou k ní mnozí lidé pocítují. (Ibid., 49 – 52)

### **3.2.2.2 Pozice žen**

Achterhuis se věnuje i pozici žen v souvislosti s pozicí přírody – nebo lépe s pozicí Matky Země. V jeho rozboru Swiftova příběhu o ostrově Laputa se tento motiv objevuje poměrně významně. Je možné, že Swift reagoval na soudobá vyjádření Royal Society na adresu žen, že jsou totiž předurčeny k planému mluvení, zatímco muži konají. Celkově byly ženy považovány za neuzpůsobené k vědeckému bádání, a naopak věda a tedy i filosofie se vyvíjely dle přání a uvažování mužů. Moderní svět byl svět technologií a vědy – a ženský element v něm neměl místo, ať už šlo o ženy jako takové, nebo třeba o Matku Zemi. Že jde o spojené nádoby, tvrdil už Platón, neboť žena sama má v Zemi svůj vzor; a Země jako původní a nejplodnější ze všech matek poskytuje obživu všem lidem, rostlinám i zvířatům. Není tedy s podivem, že „mužské znovuzrození moderní doby“ (Ibid., 48) nepřineslo ženám ani přírodě příliš záviděníhodnou pozici. Například již zmiňovaný Francis Bacon tvrdil, že přírodu je třeba podrobit a přinutit ji, aby nám (rozuměj mužům) sloužila. Zároveň se účastnil například i honů na čarodějnice, které byly v souladu s potřebou ovládnout tajemné, vysvětlit ho, a pokud to nebylo možné, vymítit. (Ibid., 46 – 49)

### **3.2.3 O pojmu životní prostředí**

Pojem životní prostředí je v médiích nadužívaný. Dochází tak k otupění významu tohoto výrazu a v neposlední řadě k rozmělnění významu celého sdělení. Achterhuis se zamýšlí nad definicí ekologické etiky a problémů životního prostředí. Vymezuje ekologickou etiku jako „filosofii techniky naruby“ (Ibid., 72). Co bylo svého času zprávou o žádoucím rozvoji technologie, je dnes bráno jako negativní zpráva o dalším ničení životního prostředí. Oba postoje se dají dotáhnout do extrémů, které však Achterhuis shledává škodlivými – i kdyby už jen z pragmatických důvodů, které nám při našich dnešních počtech nedovolí žít tak, jak žili lovci a sběrači. Druhý problematický postoj, ke kterému se podle Achterhuisse nejen filosofové a ekologové mohou uchýlovat, je víra, že problémy zapříčiněné technikou mohou být také technicky vyřešeny. (Ibid., 71 – 73)

Achterhuis se ztotožňuje s názorem, že dnes nemůžeme mluvit o biotopech – lidé i zvířata žijí spíše v technotopech a ty pak nazýváme životním prostředím. Pojem *životní prostředí* sám přišel vlastně až spolu s problémy životního prostředí

– před technikou a industrializací se nepoužíval. V souvislosti s tím se také mluví o tzv. ekokratech (technokratických ekolozích), kteří jsou schopni vypočítat, za jakých okolností by lidstvo mohlo dál přežít. Nemluví nikdy v první osobě, nemluví za sebe, nýbrž za životní prostředí. Má k dispozici důvěryhodné studie a data, kterými se může zaštitit. Jeho výroky mají punc objektivity a výjimečnosti; k porozumění situaci je potřeba vzdělání ve specifickém oboru, a obyčejný člověk nemá šanci pochopit, jak na tom životní prostředí vlastně je. Pokynům ekokratů nemáme a ani nemůžeme rozumět – měli bychom se jimi ovšem řídit. (Ibid., 80 – 82)

Víra v technologické řešení ekologických problémů převládla i v oficiálních strukturách a nutnost celospolečenských změn (ani změn v požadavcích jednotlivců) nebyla uznána. Jistěže existuje řada technologií, které mohou ulevit na řadě napjatých míst. Problém s nimi ale je ten, že jsou ve většině případů ambivalentní: mají jednoznačně pozitivní důsledky na jednom místě, ale málokdy myslíme na důsledky, které se odehrávají jinde a mohou být výrazně negativní. Řeč je například o výrobě jednotlivých součástí do strojů, které nám pomáhají šetřit energii, vyrábět, komunikovat na velkou vzdálenost bez nutnosti cestování. Energetické i surovinové náklady na výrobu i přepravu takových součástí mohou být extrémně vysoké.<sup>46</sup> (Ibid., 86 – 90) Navíc technologie mohou být navrhovány se zřetelem na poněkud umělé podmínky: „na některých místech, kde jsou implementovány vytváří technologie ve společnosti laboratorní podmínky, v nichž jedině mohou fungovat. Tuto velkou laboratoř pojmenováváme dnes jako 'životní prostředí'.“<sup>47</sup> (Ibid., 96 - 97) Není to samozřejmě důvod technologie zcela odvrhnout – ale je třeba si dát pozor, abychom kvůli lepšímu, pěknému a brzy poněkud prázdnému životnímu prostředí neztratili přírodu. (Ibid.,

---

46 Dnes se mluví o tzv. ekologické stopě nebo uhlíkové stopě (odvozeno z emisí oxidu uhličitého) daných výrobků, aktivit, životního stylu nebo celé země – na různých internetových stránkách s různě podrobnou a komplexní analýzou může člověk zadat informace o svém domově a stylu života a spočítat si, jaké jsou nároky jeho života – výsledky jsou pro lepší představu přepočítávány na různé jednotky, například kolik Zemí by lidstvo potřebovalo, kdyby všichni na světě žili jako on (například na webu Centre for Sustainable Economy, 2014). Vnímám to jako další z nástrojů, které můžeme také označit za ekokratické, neboť stanovuje určitou hranici (ekvivalent 1 Zeměkoule), na kterou by se lidé měli snažit stlačit svoji spotřebu – v momentě, kdy by se jim to povedlo, mohli by si dělat, co by chtěli. Nemuseli by měnit nic na svých hodnotách, na svém přístupu ke spotřebovávání a využívání věcí – uskromnili by se ve jménu přežití, a to tím, že by plnili určité vědecky vypočítané parametry.

47 „Op bepaalde plaatsen en terreinen waar ze wordt geïmplementeerd, schept de technologie in de maatschappij de laboratoriumachtige condities waaronder ze alleen kan functioneren. Dit grote laboratorium duiden we vandaag wel aan als 'het milieu.'“ - překlad RT

Pro Nizozemsko důležité komodity – květiny i zelenina – nejsou již více součástí přírody, nýbrž uměle vytvořeného prostředí. Roční doby nehrají roli, a rostliny jsou již doslova nezávislé na zemi: pěstují se ve sklenících v živných roztocích, spíše se průmyslově vyrábějí. Vycházejí vstříc požadavkům na dokonalé, velké a barevné květy / dokonalé, velké a křupavější plody, takové, které se člověku uvyklému vídat je v jejich přirozené podobě v přírodě, zdají spíš „jako sen“. (Ibid., 98) Na druhou stranu aspekty nepovažované za důležité, nebo nedosažitelné současnými technologiemi zůstávají pozadu, například vůně zeleniny. Nejde už víc o živou přírodu, ale o produkt technologií. (Ibid., 97 – 104)

### 3.2.4 Úzkost spojená s technikou

S obavami z techniky se setkáváme často a v nejrůznějších formách. V 90. letech je to spíše jen pasivní opovržení. Přitom na každém kroku potkáváme nejrůznější „hračky“, které nám usnadňují a zpříjemňují život – otázka ovšem je, jestli to jsou opravdu ty technologie, o kterých je řeč. V médiích se často hovoří o vědě a jsou nám předváděny různé technické výtvarky a články, které jsou prezentovány jako odborné nebo populárně naučné. Je nutné si uvědomit, že o pravou vědu zde tak úplně nejde. U většiny lidí pak panují o vědě a technice mylné představy. (Ibid., 226 – 228)

Většinová společnost má hrůzu z biotechnologií a vyhýbá se jim – když se lidé dozvědí, že nějaký produkt vznikl pomocí biotechnologií, i když jde o obyčejný jogurt, přestanou ho kupovat. Nebo to si alespoň myslí vědci a obchodníci, kteří si biotechnologiemi zabývají. Mají strach, že zákazníci mají strach – argumenty nejsou založené na racionálních faktech, přesto tato obava (nebo dvojitá obava) ovlivňuje celá odvětví služeb a průmyslu. Strach z technologií přirovnává Achterhuis ke strachu z Frankensteinova monstra. Technologie se pak stává samostatným živým objektem, schopným samostatného jednání - a lidé se obávají, že jsou ohroženi jejím vývojem, bez možnosti ho změnit. Důležitým motivem především novely *Frankenstein* je odpovědnost své činy – doktor Frankenstein od ní utíká. Dalším je, jak napovídá podtitul knihy: *moderní Prométheus*, přinesení techniky do světa lidí možná bez nároku na ovlivnění dalšího vývoje – tak jako Prométheus přinesl lidem oheň a tím podle



některých položil základy technologie. Mary Shelleyová vrhla trochu stínu na v té době čistě optimisticky přijímaný pokrok. Samotný motiv Frankensteinova ovšem můžeme nalézt už v příběhu o Golemovi. Ukazuje se, že tento příběh se znovu velmi silně objevuje právě v moderní době, kdy se moc stvoření už nepřipisuje pouze Bohu: ukazuje se, že „téma smrti Boha je explicitně spojeno s lidskou mocí stvoření.“<sup>48</sup> (Ibid., 135)

Výzkum se zaměřuje takřka pouze na vývoj technologií jako takových. Jejich vhodností a jejich důsledky se nikdo nezabývá, což je dáno i tím, že na to nejsou poskytovány finance. Podle Achterhuse je to chyba, protože obavy z technologií nejsou rozhodně záležitostí pouze několika skupinek lidí věřících v konspirační teorie. (Ibid., 132 – 137)

Proč vlastně lidé technologie rozvíjejí? Jedna z teorií, ke které se přiklání i Achterhuis, je ta, že se snaží vylepšit přírodu, vylepšit Boží stvoření. Věda a technika nám umožní žít ve světě, který bude nejen lepší, ale jednou rovnou dokonalý – tím smažeme všechny hříchy a budeme žít v ráji, bez ohledu na to, jestli jsme z něj kdysi byli vyhnáni. To je v podstatě mytický základ technologického světa. Kruh se uzavírá. Výrazným rysem rozvoje technologií je potenciál, co všechno bychom mohli. O to, jak a jestli bude tento potenciál proměněn ve skutečné činy, se ve skutečnosti technologie jako taková příliš nestará. Jde především o možnosti a sliby budoucí. (Ibid. 137 – 139)

Achterhuis používá příklad anglické knihy Samuela Butlera, která byla promptně přeložena i do nizozemštiny, a která nese název *Erewhon*. Jeho hrdina přijde do odlehlého městečka, v němž všichni žijí prostě a jednoduše – po čase se ukáže, že jejich technická vyspělost byla na vysoké úrovni, ale dobrovolně se jí vzdali, neboť se báli toho, že by stroje mohly jednou získat nadvládu. Technika byla stále náročnější na čas a na údržbu, stále zvyšovala tempo spotřeby a výroby a člověk se stával více služebníkem jiné vyspělé rasy než jejím vládcem. Z úzkosti o svou existenci se lidé rozhodli vzdát se blahobytu, stroje rozbít a vrátit se k jednoduchému a těžkému životu bez nich. Úzkost z techniky je protikladem velkého obdivu za usnadnění, která nám přináší. Obojí je realitou: kvůli tomu proběhla i ve městečku Erewhon před úplnou „de-industrializací“ krutá občanská válka mezi těmi, kteří chtěli stroje a pohodlí, které jim zajišťovaly, zachovat, a

---

48 „(...) wordt (...) het thema van de dood van God expliciet met de technische scheppingsmacht van de mens verbonden.“ - překlad RT

mezi těmi, kteří je přikazovali zničit. Podle Achterhuisse není ani jedna cesta ta pravá – klíčovým hlediskem je historicko-filosofický kontext: jedině díky němu si ostatně jsme schopni uvědomit obě stránky věci, že totiž technika nám na jednu stranu pomáhá a osvobozuje nás, a na druhou stranu nás zotročuje. (Ibid., 186 – 189)

Je rozdíl mezi úzkostí a strachem: z filosofického hlediska úzkost je projev našeho uvědomění si možností ne-bytí. Úzkost je existenciální. Strach, oproti tomu, má objekt, a je to objekt, který si jsme schopni uvědomit: můžeme mít strach ze psů nebo z výšek, ale dokážeme říct, z čeho ho v danou chvíli pocítujeme. Strach se dá také překonat, cvičením a odvahou; s úzkostí je to jiné. „Paradoxně objektem úzkosti je právě negace všech objektů.“<sup>49</sup> (Ibid., 190)

Achterhuis se ztotožňuje s názorem, že úzkost je reakce moderní doby na jakési vakuum, které vzniklo na konci středověku. Ve středověku se lidé báli mnoha věcí, ať už to byly nemoci, peklo nebo odlišnost. Se změnou poměrů, lidského poznání a tím i mentality však tyto důvody zmizely a zůstalo po nich prázdno, v němž se úzkost mohla plně prosadit, jako reakce na mnoho nejistot. (Ibid., 193 – 196)

Nedá se ale samozřejmě tvrdit, že naše úzkost je stále stejná jako na počátku novověku: úzkosti se mění. Existenciální nejistota na sebe bere různé podoby. Jeden z výkladů příčiny, proč se v naší době úzkost zaměřila právě na technologie, je kontrast mezi námi a stroji, které nejistotě nepodléhají a fungují mechanicky, automaticky, relativně spolehlivě. Kromě toho reakce na nejrůznější technologie jsou ze strany politiků i různých odborníků většinou nejednotné: například názory na jadernou energetiku se změnily od zbožňování po její zákazy. Tyto změny přitom nejsou podmíněny objektivními riziky tak, jako spíš změnou lidské mentality. A změnou lidské mentality se také můžeme s touto úzkostí vypořádat. Nezměníme nic na faktu, že jsme smrtelní - a právě proto se jím nemusíme ani trápit. Naše nejistota je ve skutečnosti jistotou: jistým koncem. Jde o odvalu být člověkem, jak psal Albert Camus, člověkem se vším, co to obnáší, včetně smrti, utrpení a případných nejistot. (Ibid., 203)

### 3.2.5 Ospravedlňování

---

49 „Paradoxaal gezegd is het object van de angst juist immers de negatie van ieder object.“ - překlad RT

Již jsem psala o tom, že všechny naše činy mají nějaký dopad na přírodu a nikdy nejsou neutrální, dokonce nejsou většinou ani čistě pozitivní. Další věc je, že se setkáváme občas i s tím, že organizace nebo jedinci profilující se jako ochránáři životního prostředí jednají na druhé straně tak, že životní prostředí poškozují. Achterhuis uvádí příklad nizozemské organizace Novib, pomáhající v nejchudších zemích světa: Novib vybízel lidi, aby se zúčastnili televizní soutěže s tím, že tak přispějí k záchraně deštných pralesů v Brazílii. A cena pro první místo byl letecký zájezd do Brazílie! Novib si to snad dokázal ospravedlnit, a řadu takových ospravedlnění dělají lidé neustále. Probíhá na různých úrovních – tou nejběžnější je ospravedlnění každodenního života. Téměř všechno, co děláme, můžeme hodnotit z etického hlediska – z hlediska toho, co je etické pro životní prostředí. Můžeme řešit, jak dlouho necháváme rozsvíceno třeba v předsíni a jestli máme všude ty nejušpornější dostupné zářivky. Jestli ne, chováme se prostě a jednoduše neúšporně. Achterhuis však tvrdí, že není možné nechat se inhibovat neustálým přemýšlením nad každodenními činnostmi; je nicméně podle něj důležité si uvědomit, že prakticky žádná z našich činností není k Zemi neutrální, a že i při rutinních úkonech je dobré se zamýšlet; varuje však před sklouznutím k „ekokratickému totalitarismu nebo povrchnímu pokryteckému moralizování“.<sup>50</sup> (Ibid., 206)

V případě „morálních technologií“ - Achterhuis uvádí příklad bezpečnostních pásů v autech – je zajímavé si uvědomit, že morálnost je zakotvena ve stroji dříve než v člověku. Například není problém auto sestrojít tak, aby nenastartovalo, dokud nebudou všichni připoutáni. Toto opatření se však kvůli protestům lidí nepodařilo prosadit, omezovalo by to lidskou svobodu. Na druhou stranu ti, kteří o něj stáli, ho prezentovali bezmála jako ochranu člověka proti sobě sama. Je to však také ochrana člověka bez ohledu na jeho vůli: pokud ponecháme člověku možnost, aby se sám připoutal, tak říkajíc bude-li chtít, dáme mu možnost zachovat se morálně. Kdyby se ale auto nemohlo rozjet, **musel** by se zachovat morálně, a zachoval by se tak, bez ohledu na jeho rozhodnutí. Je otázka, zda by se pak dalo ještě mluvit o morálním rozhodnutí, když by zcela zmizela nemorální alternativa. Jaké technologie jsou ještě usnadněním života, a jaké už jeho ochromením? Opět se tu nabízí přirovnání z kapitoly o Matce Zemi, o žití versus

---

50 „ecocratisch totalitarisme of een plat en hypocriet moralisme“ - překlad RT

přežívání. Achterhuis shledává paradoxním, že ačkoliv technologie se v naší době stále více točí okolo hodnot, jako je bezpečnost, netočí se kolem udržitelného rozvoje. Myšlenka udržitelného rozvoje by se rozhodně hodilo mnoho propagátorů, obhájců a technologů se vší kreativitou, kterou mohou poskytnout. (Ibid., 212 – 221)

### 3.2.6 Kultura technologií

Achterhuis rozlišuje při posuzování nejrůznějších objektů a jevů kolem nás instrumentální a kulturní analýzu; to souvisí s definicí technického přístupu a technického řešení.

Technické řešení je takové, které je nejefektivnější a to, které mění jen techniku nebo odborné stránky života; technické řešení nevyžaduje žádné nebo téměř žádné změny v hodnotovém žebříčku ani v morálce. Například auto jako dopravní prostředek nemá podle této definice s technikou co dělat, protože o efektivitě nemůže být řeč. Pořizovací náklady auta jsou vysoké, stejně tak jako náklady na benzín a na údržbu (nemluvíme pouze o penězích, ale i o časové investici); v důsledku používání aut zahyne ročně víc lidí, než při atomových výbuších v Hirošimě a Nagasaki. Z hlediska instrumentální analýzy je tedy auto neprospěšné. Z hlediska kulturních aspektů je však škála argumentů jiná: auto je především vyjádření individuality a soukromí. Žádný jiný dopravní prostředek neposkytuje člověku soukromí uprostřed města a nedovoluje mu přesouvat se samostatně, kdy chce, kam chce. To, že tyto přednosti u většiny lidí převáží, znamená, že auto je především kulturní fenomén. A „jako kulturní fenomén je zářným symbolem naší kultury 'více'.“<sup>51</sup> (Ibid., 80) Navíc na něm hodně lpíme – přirovnání ke katedrále ve středověku se snad zdá poněkud vypjaté, ale jen do doby, kdy si uvědomíme, jak lidé reagují na omezování aut nebo jak by reagovali na požadavek jejich úplného zrušení. Není navíc možné nazírat auto jen jako dopravní prostředek: je to, jako by někdo ve středověku považoval katedrálu za nic víc, než jen nutnou střechu nad hlavou pro uctívání Boha ve větší skupině lidí. Auto je jen příkladem toho, že se na zdánlivě technické problémy nesmíme dívat pouze jako na technické problémy. V kulturní analýze se skrývají mnohé odpovědi, na které člověk logikou technického hlediska nepřijde (proč se vlastně

51 „Als cultureel fenomeen is de auto het symbool bij uitstap van onze cultuur van het 'meer'.“ - překlad RT

něco tak a tak ještě vyrábí? Proč se něčeho lidé nechtějí vzdát?), a zároveň tedy i klíč k případné změně. (Ibid., 76 – 81)

Zatím jsme však mluvili o technice poněkud abstraktně: je třeba samozřejmě také uznat, že technika je nástroj. Zároveň je to však „kulturní postoj“.<sup>52</sup> (Ibid., 235) Není snadné vystihnout vztah mezi těmito dvěma hledisky, Achterhuis používá přirovnání k nakloněné rovině: jakmile je učiněn první krok, ostatní jdou čím dál snáze. V lékařství najdeme spoustu dobrých příkladů tohoto jevu, například umělé změny v DNA zvířat jsou povoleny a zdá se tedy, ačkoliv odpor samozřejmě existuje, že ani lidé nezůstanou věčně stranou. Metafora nakloněné roviny dokazuje, že instrumentální pohled na věc není dostačující, neboť v lékařské etice jde o víc. (Ibid., 228-229)

Že je technika kulturní fenomén dokazuje třeba fakt, jak se pomocí zárodečné buněčné terapie dá upravit dědičnost. A už dlouho se dá ovšem upravit, jestli teď budeme dítě mít, nebo ne (ať už jde o zábránění početí nebo naopak o léčení plodů, které by ještě před několika lety/desítkami let nemohly být donošeny). To má velký vliv na mentalitu lidí a potažmo na celou naši kulturu. I mimo lékařskou etiku by se dala najít spousta příkladů: zásadní rozdíl spočívá v tom, jestli jsme na přírodě závislí nebo jestli ji nutíme nám sloužit. Je rozdíl, jestli s výkyvy počasí nebo živlů nedokážeme nic moc dělat, nebo jestli zregulujeme řeku a postavíme přehradu, a donutíme přírodu, aby nám odevzdala energii; je rozdíl mezi starým větrným mlýnem a moderní elektrárnou. Ovšem jak Achterhuis poznamenává, starý mlýn byl právě tím prvním krokem na nakloněné rovině. (Ibid., 234 – 237)

Naše kultura je kultura technologií. Je proto třeba, abychom technologie chápali a rozuměli jim, protože jen tak můžeme pochopit skutečnost našeho světa. (Ibid., 244 – 245)

Zároveň však jsou mýty toho všeho součástí, v tom smyslu, že můžeme najít celou řadu paralel (byla řeč nejen o Bibli a dalších starých náboženských příbězích, ale například i o Golemovi a Prométheovi). Napětí mezi mýtem a technikou nebylo v dnešní společnosti ještě dostatečně vyřešeno. Obavy z techniky vedou mnohé k tendencím k návratu k mýtu, avšak Achterhuis se ztotožňuje s názorem, že technika změnila náš život i nás jako takové, a že tedy

---

<sup>52</sup> „culturele grondhouding“ - překlad RT

není cesty zpět. Souhlasí s tím, že bolest patří k lidské přirozenosti a že k ní patří i to, že ji působíme jiným. Otázkou zůstává do jaké míry. (Ibid., 258 – 259)

### **3.3 Rudolf Kolářský: *Filosofický význam současné ekologické krize***

Rudolf Kolářský se ekologii a filosofii věnuje téměř celý svůj profesní život, již ve 25 letech nastoupil na Akademii věd České republiky a tam působí dodnes. Spolupracuje i s mnoha dalšími českými filosofy, sociology a odborníky na problematiku životního prostředí, namátkou s Igorem Michalem, Josefem Šmajsem nebo Olegem Sušou. (Gabriel, 1998) Svoji knize *Filosofický význam současné ekologické krize* vytkl jeden zásadní cíl: popsat správně pojem ekologická krize, vysvětlit ho, a najít styčné body s filosofií. Jeho premisa je, že ekologická krize představuje pro filosofii důležitou výzvu, a že naopak i filosofie skýtá mnohé možnosti řešení ekologické krize. V následující části své práce představím zásadní argumenty, které Kolářský používá pro potvrzení svojí premisy, a zastavím se u bodů, které jsou podle něj ve vnímání ekologické krize filosofovými očima zásadní.

#### **3.3.1 Problém, krize a ekologická krize**

Ze všeho nejdříve Kolářský pečlivě vymezuje pojmy. Táže se, zda se vůbec dá v dnešní době mluvit o ekologické krizi, a rozlišuje pojem *krize* a *problém*. Tvrdí, že jako problém označujeme svého druhu výzvu, komplikaci, která stojí v cestě našemu cíli a kterou je třeba vyřešit – vědecký problém je pak něco, co je řešitelné pomocí příslušné vědy. Tím se rozumí, co je to ekologický problém: praktická nesnáz, k jejímuž vyřešení jsou třeba ekologické poznatky. Nepovažujeme za problém jev, který je sice negativní, avšak je nezbytný pro dosažení našeho cíle. Kvůli tomuto předpokladu se můžeme setkat se zpochybňováním ekologických problémů některými lidmi nebo v některých zemích – za ekonomickou prosperitu platí daň v podobě ničení přírody a je to rostoucí ekonomika, které se často nechťejí vzdát a která je jejich toužebným cílem. Karta se obrací, pokud začnou mít ekologické problémy vliv na ekonomiku (například v podobě omezení zemědělské produkce). Pojem problém vlastně do značné míry závisí na daném hodnotovém žebříčku – pokud stojí příroda

na nižší příčce než ekonomika, ekologické problémy jsou stěží považovány skutečně za problémy. Vyskytují se i názory, že problém je i budoucí možná škoda – opět jde o otázku hodnot, morálky a tolerance. (Kolářský, 2011, 11-13)

Krise oproti tomu je chápána jako stav krajního ohrožení, „situace, v níž se nedostává času, a kdy je nutné s omezenými znalostmi činit rozhodnutí, která jsou nevratná a která mohou mít dalekosáhlé a nepředvídatelné následky“. (Ibid., 14) Zatímco problém lze vyřešit a stopy po něm zahladit, krize řešení nemá: je to výzva, kterou v nejlepší případě musíme přijmout a přestát. Není náhodou, že pojem *ekologická krize* se poprvé výrazně objevil v době studené války: riziko ozbrojeného konfliktu nebylo vyloučené a při účinnosti tehdejších zbraní by pak hrozil skutečný zánik lidstva, jak Kolářský dokládá řadou citátů z dobových pramenů jako je zpráva z konference Spojených národů z roku 1973 a podobně. K lidem proniklo vědomí jejich moci a také fakt, že důsledky našich činů mohou být skutečně fatální – objevily se tendence hlouběji se zamýšlet nad možnými důsledky našeho konání, ať už šlo o případné použití zbraní hromadného ničení nebo jiných, civilnějších technologií. Nejzávažnější znaky toho, že se skutečně nacházíme uprostřed ekologické krize dnes, jsou kromě jiného důkazy, že změny v atmosféře zapříčiněné tzv. skleníkovými plyny jsou již nevratné. Nejde již o problém, který bychom dokázali vyřešit; jde o životní zkoušku lidstva, v níž musíme obstát. (Ibid., 14 – 16)

Na ekologickou krizi lze pohlížet z několika perspektiv, Kolářský ukazuje tři základní: evoluční, historickou a biografickou. Evoluční si všímá především dramatického mizení života, různých rostlinných a živočišných druhů, zapříčiněného lidským jednáním. Historický úhel pohledu se zabývá jedinečností současné krize ve smyslu jedinečnosti lidské moci a síly. Pro biografický pohled na věc je krize možnou poslední fází naší kultury. (Ibid., 22 – 27)

### **3.3.1.1 Potíže s pojmem životní prostředí**

Jak problém životního prostředí, tak krize životního prostředí jsou pojmy nedokonalé. Na jedné straně vhodně naznačují, o co ve vztahu k člověku se jedná: skutečně jde o to, že ono prostředí k životu vlastně přestává k životu být. Na druhé straně právě ve vztahu k člověku spočívá potíže: tento výraz vytváří dojem, že se jedná o vnější záležitost, která se dokonce člověka přímo nemusí

týkat.<sup>53</sup> Ničení přírody přitom neznamená jen ničení podmínek k životu, ale také celku, systému a bohužel i smyslu přírody jako takové. Kolářský je toho názoru, že je třeba vnímat naše životní prostředí holisticky, a nepopírat jeho vnitřní smysl; pokud ho svévolně ničíme, snižujeme zároveň význam, který má. Přestože je ovšem třeba vnímat současný stav jako skutečnou krizi ve významu, o němž jsem tu již výše psala, šance na její překonání leží podle Kolářského právě v řešení jednotlivých dílčích ekologických problémů jeden po druhém. (Ibid., 16 – 18)

### 3.3.2 Stávající filosofické koncepce

Ekologická krize je výzvou pro filosofii, jelikož nám připomíná fakt, od něhož jsme se pomalu odpoutali, že totiž člověk je součástí přírody a životního prostředí. Některé otázky, jako například otázku míry odpovědnosti za mimolidskou přírodu, není možné zodpovědět bez filosofické reflexe; a naopak tím pádem není možné zodpovědět některé filosofické otázky bez ekologické krize na zřeteli. Kolářský říká, že přesto je nejčastější stanovisko, které tvrdí, že není třeba „vytvářet nové filosofické koncepce, zdá se totiž, že filosofie ve svém vývoji už v jistém smyslu předjímala otázky, které přinesla současná ekologická krize.“ (Ibid., 31) Jinak řečeno, filosofie poskytuje odpovědi na některé ekologické otázky, ale sama není současnou krizí nijak proměněna. Méně častý, ale pomalu se rozšiřující, je podle Kolářského názor, že protože ekologická krize se nepodobá žádné dosavadní, žádná existující filosofie ji nedokáže zcela pojmout, a proto je třeba se nad dosavadními filosofickými směry kriticky zamyslet a vytvořit zcela nový, který bude současnou ekologickou krizi plně reflektovat. (Ibid., 30 – 31)

Jde především o morální konflikty, které jsou v případě ničení Země zcela bezprecedentní. Přitom podle mnohých hledisek novověké filosofie se mohou otázky přírody jevit nedůležité, kromě toho má mnoho filosofických směrů sklony až marginalizovat empirické vědy, v čele s přírodovědnými obory, a zároveň i estetické otázky – které ve spojení s přírodou ovšem nejsou nedůležité. (Ibid., 34 - 35)

---

53 Tuto kritiku vztahuje Kolářský i na pojem **ekologická** krize. Krize je ekologická v tom smyslu, že v této sféře máme problémy a z ní přichází ohrožení. Důsledky té dnešní světové ekologické krize jsou ale už z definice pojmu krize globální a nevyhnutelné – netýkají se pouze ekologů nebo přírodovědců a nepostihují pouze jakousi uzavřenou rezervaci, kterou nazýváme životní prostředí. (Ibid., 16 - 17)



Jak ukazují i jiní autoři (například Kohák, jak je uvedeno v rozboru jeho textů z knihy *Zorným úhlem filosofa*), a jak píše i Kolářský sám, nedá se tvrdit, že by filosofie a priori bránila rozvoji ekologicky příznivého smýšlení, a naopak v některých filosofických koncepcích nacházíme pro řešení ekologických otázek významnou oporu. Jedná se spíše o to, že tradiční filosofie byly zaměřeny spíše na vztahy mezi lidmi, a vztahy člověka k Zemi byly opomíjeny. I ty, které se zabývaly nějak člověkem v jeho kontextu a jeho mimolidským okolím, nemohly docenit stupeň ohrožení, v němž se svět nyní nachází, a proto nemůžeme předem předpokládat, že jsou v dnešní době stále platné. (Ibid., 36 – 39)

### **3.3.3 Biocentrismus v kontrastu k antropocentrismu**

Etika se zabývá především morálními zásadami, které by měly řídit chování lidí k sobě navzájem: to je stále hlavní význam tohoto pojmu. Podle biocentrického pohledu na svět se tyto zásady mají vztahovat i na interakce mezi lidmi a životním prostředím – přírodou. Například Paul W. Taylor sem nezahrnuje jakoukoliv nepřírozenou přírodu, například domestikovaná zvířata, kulturní plodiny nebo lidmi udržované ekosystémy, ačkoliv uznává jejich nárok na morální zacházení. Kolářský píše i o tzv. inherentní hodnotě, která určuje náš závazek ke zvířatům a rostlinám bez ohledu na lidské hodnocení. Podle něj jde o základní rozdíl mezi biocentrismem a antropocentrismem, kde jsou naopak „morální povinnosti k přírodě odvozovány od morálních povinností k druhým lidem“. (Ibid., 52) Základem etiky vztahů k přírodě je úcta. (Ibid., 51 – 52)

Základem biocentrického pohledu na věc je předpoklad, že lidé jsou součástí přírody stejně jako kterýkoliv jiný druh a nemají větší hodnotu. Kritérium toho, co je dobré a co je špatné pro člověka, pak není o nic důležitější než kritérium toho, co je dobré a špatné například pro takovou vosu – a vyplývá z toho také to, že neexistují objektivně špatné nebo dobré věci, vše je subjektivní vzhledem k tomu, kdo je v centru dění. Své vztahy ke konkrétním druhům můžeme tedy korigovat tak, že se budeme snažit si nezaujatě představit, co daný druh hodnotí jako dobré, a co jako špatné. Uvědomíme si tak jedinečnost každého druhu a pak i přírody jako celku: ocenění přírody spočívá ve schopnosti nahlédnout cizí priority. (Ibid., 54 – 56)

Antropocentrismus oproti tomu se opírá o člověka v centru pozornosti:

jeho žebříček hodnot a jeho zájmy stojí nad žebříčkem hodnot a zájmy jiných druhů. Častým argumentem je lidská duševní nadřazenost. Pochopitelně jsou lidé poněkud odlišný druh, právě v tom, že používají morálku a rozum – to ovšem také není argument ve prospěch nadřazenosti lidí, protože nemůžeme vztahovat lidská měřítka na tvory, kteří takové vlastnosti nemají, nejsou jich schopni a nejsou pro ně důležité. To, že morálku a rozum ceníme takto vysoko, může být dáno právě tím, že v nich vynikáme. Také křesťanství je oporou pro ohledy vůči mimolidské přírodě. Hierarchii zcela nevyklučuje, ale vzhledem k tomu, že Bůh po nás chce, abychom byli milosrdní a spravedliví, nemůžeme ignorovat hodnotu jiných druhů. Nakonec ale, pokud to budeme brát do důsledku, boží spravedlnost by se měla osvědčit právě v tom, že nebude vyvyšovat jeden druh nad jiný a nebude nabádat k využívání jednoho druhým. Bůh by měl být laskavý ke všem stejně. (Ibid., 56 – 57) Antropocentrické předsudky „se opírají o zamlčený předpoklad, že jediným přijatelným východiskem posuzování hodnoty zvířat a rostlin je pouze hledisko člověka, tj. hledisko určené jeho zájmy a hodnotami, a že tedy nemá smysl brát v úvahu také to, co lze označit za hlediska zvířat a rostlin.“ (Ibid., 57 – 58)

Antropocentrický i biocentrický – nebo raději obecněji řečeno neantropocentrický pohled na přírodu však mohou najít styčné body, nejde tedy jen o protiklady. V rovině praktické i v rovině teoretické, neboť oběma směrům koneckonců jde o zachování přírody. Základem je trvalé přehodnocování antropocentrického hlediska tak, aby se mohlo odpoutat od pouhé instrumentální hodnoty, kterou přisuzuje mimolidské přírodě. Neantropocentrické myšlení nás pak k takovému oproštění se od předsudků stimuluje. (Ibid., 110)

### **3.3.3.1 Silné a slabé stránky antropocentrického a neantropocentrického hlediska**

Jak antropocentrismus tak neantropocentrismus mají své odpůrce. Z jejich kritiky se chce Kolářský poučit, ne je odmítat. Jak vyjádřil již dříve, nevidí tyto dva směry v jednoznačné opozici. Popisuje tedy základní klady a negativa obou směrů: u antropocentrismu oceňuje především dobrou představitelnost jeho cílů. Lidský zájem je něco, čemu každý člověk rozumí a s čím se automaticky dokáže ztotožnit. Kromě toho hlavní úlohu v překonávání ekologické krize budou

mít nutně opět lidé – proto skutečně v určitém slova smyslu patří do centra této problematiky. Také se vyznačuje jasnou rétorikou, která nemůže sklouzávat moralizování nebo k nesplnitelným požadavkům. Negativem antropocentrismu je pak jeho přílišná fixace na člověka tam, kde vede k zjednodušení nebo dokonce až přehlížení. Nedoceňuje schopnost člověka překonávat mez svého pohodlí a ignoruje tak to, co člověka odlišuje a pro co by tedy měl být nadřazen (Ibid., 111 – 113), „do důsledku domyšlený antropocentrismus upadá do rozporu sám se sebou“. (Ibid., 112)

Námitky proti neantropocentrickým směrům znějí často tak, že člověk není schopen nazírat věci jinak než právě svojí lidskou perspektivou. Poměrně často bývá také neantropocentrismus nařčen z misantropie a ze snah o snižování hodnoty člověka. Tyto námitky ovšem mohou být u některých názorů oprávněné, ale u neantropocentrismu obecně se dá říct, že vycházejí z mylných předpokladů. Na obě se dá odpovědět pomocí pojmu vlastní hodnota: nemůžeme se jistě dívat na svět zcela dokonale očima psa nebo sedmikrásky, ale můžeme jim přiznat vlastní hodnotu, nezávislou na hodnotě instrumentální. Změna perspektivy není požadována, vše je věc ohledů. A o snižování hodnoty člověka se také nedá mluvit, naopak: jde zde spíše o **zvýšení** hodnoty ostatních druhů. Z mnoha neantropocentrických směrů si Kolářský vybírá biocentrismus, aby na něm dokázal své argumenty. Stanovisko biocentrismu totiž také upadá do rozporu samo se sebou, pokud ho domyslíme do úplných důsledků: právě proto, že jen člověk se může postarat o nápravu přírody, kterou poničil. Obnova přírody vyžaduje, aby se člověk naopak chopil role, která vyplývá z jeho jedinečnosti mezi druhy, a naplnil ji. „Do důsledků domyšlený biocentrismus přechází tak v nový druh antropocentrismu.“ (Ibid., 114) Výsledkem těchto rozporů je, že biocentrismus a antropocentrismus nemohou existovat jeden bez druhého a přesahují samy sebe. Každý z nich má své místo v ochraně přírody. (Ibid., 113 – 115)

### **3.3.3.2 Konflikt zájmů**

Kolářský čerpá opět především z Taylora, když popisuje, jakým způsobem by se měly řešit situace, kdy se střetnou zájmy různých druhů. Ačkoliv biocentrický vztah k přírodě by měl být založen na úctě a uznání její vlastní

hodnoty, tyto zásady někdy nemusí stačit nebo nemusí znamenat jednoznačné řešení. Kolářský uznává pět zásad, které nám mají pomoci vybrat správný směr při různých druzích střetů:

- 1) **sebeobrana** – v případě, že jeden organismus ohrožuje život nebo zdraví druhého, má objekt právo se bránit i za cenu zničení ohrožujícího organismu – to, že ostatní organismy mají stejnou vlastní hodnotu, neznamena totiž, že mají hodnotu větší než člověk – a proto samozřejmě v případě ohrožení života nebo zdraví nemusí snášet útok;
- 2) **proporcionalita** – je nutné rozlišit, jestli jde na obou stranách o zájem základní: základním zájmem se rozumí takový, který souvisí se zachováním a smysluplným rozvojem života (jestliže například na jedné straně stojí lidský koníček a na druhé život jiného organismu, není zásah možný);
- 3) **zásada minimálního zla** – některé dílčí lidské zájmy jsou slučitelné s úctou k přírodě, a přesto se v konkrétních případech mohou střetávat se základními zájmy jiných druhů: v takovém případě je nutné škodit co nejméně, tedy například nestavět ve volné přírodě, ale na již dříve podobně použité ploše, používat nové šetrné technologie apod.;
- 4) **zásada distributivní spravedlnosti** – pokud jsou konfrontovány základní zájmy dvou stran, dá se někdy střet proměnit ve vzájemné přizpůsobení se: zřízení přírodních rezervací, přizpůsobení stavebního projektu ekologickým jedinečnostem na daném území apod.;
- 5) **zásada restitutivní spravedlnosti** – přestože jsme se řídili zásadami 3) a 4), může i tak dojít k poškození organismů. Způsobenou újmu bychom měli nahradit, a to v adekvátní výši (Ibid., 63 – 66); nejúčinnějším způsobem je pak „soustředit se na ochranu ekosystémů, nikoliv pouze (...) jednotlivých druhů či jedinců“. (Ibid., 66)

### 3.3.4 Hluboká ekologie

Kolářský se ve své knize zabývá také hlubokou ekologií<sup>54</sup> tak, jak ji

---

54 Kolářský ve své knize ve skutečnosti soustavně používá pojem *hlubinná ekologie*. Po úvaze jsem se rozhodla nahradit ho ve svém rozboru raději pojmem *hluboká ekologie*, aby nedošlo k nedorozumění: v kapitole 3 této práce píšu o směru, který zde rozebírá Kolářský, jako o ekologii **hluboké** (deep ecology). Hlubinná ekologie není zcela neutrální pojem a jeho význam je posunutý. Blíže o problematice českého překladu Naessova termínu píše například

charakterizoval Arne Naess a někteří následující myslitelé. Rekapituluje hlavní myšlenku hnutí a její protipól – mělkou ekologii. Vyjmenovává postupně zásady, jako je rovnost všech forem života a jejich potřeb a zastavuje se mimo jiné zásady omezení růstu a zmenšení světové populace. Tato zásada samozřejmě vyvolává kontroverzi, a navíc se může dostat do rozporu s jinou zásadou hluboké ekologie, že totiž lidé mají právo poškozovat ostatní organismy v případě, že je to nutné k uspokojení lidských životních potřeb. Je potřeba mít více dětí životní potřeba, a pokud ano, tak u všech, nebo jen u některých lidí – a jak to rozlišit, jaká opatření zvolit? Kromě toho zdůrazňuje Kolářský zásadu trvale udržitelného rozvoje vyžadující radikální a globální změnu ekonomického systému. Přese všechny restriktivní rysy však tyto zásady, jak píše Kolářský, nemají být dogmatem. Sám Naess chtěl, aby byly přístupné různým výkladům a různým filosofickým postupům. Hluboká ekologie se vyznačuje velkou tolerancí k různým myšlenkovým cestám, k náboženstvím a k filosofii. Proto – anebo je to povahou jejích tezí – pro ni žádný filosofický směr nepředstavuje protivníka. Otázky hluboké ekologie jsou totožné se základními filosofickými otázkami, se kterými se vyrovnávají lidé z jakékoliv kultury. Kromě toho se Kolářský opírá o tvrzení samotného Naesse, když podotýká, že žádná z filosofických koncepcí by nehodnotila současné působení člověka na přírodu kladně. Přijetí zásad hluboké ekologie je možné zdůvodnit různými náboženskými nebo filosofickými stanovisky – tyto směry mohou být souhrnně pojmenovány jako *ekosofie* – sám Naess pojmenoval svůj směr „ekosofie T“ podle své horské chaty Tvergastein; symbolizoval tím, že jde pouze o jednu z mnoha možných ekosofií. Jediným důležitým rysem ekosofie, kromě toho, že umožňuje přijetí zásad hluboké ekologie, by měl být prostor ke kritické reflexi. (Ibid., 68 – 76)

Zajímavý postřeh je, že se v hluboké ekologii nemluví o morálce nebo etice. Její základní teze nesou rysy spíše konkrétních takřka technických návrhů. Jak Kolářský poznamenává, je to proto, že Naess neměl ve výzvy k morálnímu jednání důvěru – nemívají podle něj reálný dopad. Proto je hluboká ekologie postavena na několika základních pilířích, které je ale možno stavět velmi individuálně podle myšlenkového zázemí každého člověka. Nemá cenu argumentovat morálkou: cesta vede přes identifikaci s přírodou a s její

---

Erazim Kohák jak v mnou blíže rozebírané knize *Zorným úhlem filosofa*, tak v knize *Zelená svatozář* (Kohák, 1998, 109 - 110)

rozmanitostí a přes schopnost „spontánně sdílet radosti a strasti druhých, a to nezávisle na etické motivaci“ (Ibid., 90), která je vlastní všem lidem. (Ibid., 88 – 90)

### **3.3.5 Měla by ekologická krize ovlivnit ekologii?**

Mnoho filosofů zastává stále názor, že ekologická etika tvoří jen okrajovou část filosofického bádání. Necítí potřebu nového filosofického směru, neboť přistupují na argument, že žádná filosofická koncepce neospravedlňuje nevratné ničení přírody. Ať už je v jádru takové koncepce harmonický vztah člověka s přírodou nebo jeho nadvláda nad ní, stále platí, že Země a příroda musí být zachovány – neboť jinak by nebyl prostor nejen pro harmonický soulad, ale ani pro nadvládu. Zdálo by se tedy, že stávající filosofické teorie poskytují dostatečnou oporu. (Ibid., 125 – 128)

Problém vidí Kolářský ve dvojznačnosti: je sice těžké, ne-li nemožné najít ve filosofii směr, který by omlouval destrukci Země, „na druhé straně lze stěží nalézt filosofickou koncepci, která by mohla plně vystihnout, co dnešní pustošení Země znamená pro její obyvatele.“ (Ibid., 128) Jak stojí již v předešlém odstavci, ekologická etika tvoří jen malou část filosofie a zájem o Zemi nebo o přírodu vůbec tvoří stejně tak marginální část zájmu dosavadních filosofických teorií. Nejde o to, že mají k přírodě kladný postoj, jde o to, že ať už je jakýkoliv, postoj k přírodě v nich není ani zdaleka to nejdůležitější. (Ibid., 128 - 129)

Přitom ekologická krize se zásadním způsobem dotýká životů nás všech a měla by se dostávat do centra zájmu. Nejedná se totiž o pouhé vnější ohrožení, ale o nebezpečí, které se týká existence nás všech, našeho pojetí hodnoty a smyslu věcí, a jako takové je to nebezpečí, kterému by se filosofie měla důkladně věnovat. Základním údělem člověka na tomto místě je nenechat se ošálit jistým a známým, ale přivítat nové obzory, které před námi otevírá nové pochopení pojmů, jako je hodnota nebo mravní vztah. Do jisté míry můžeme navázat na osvícenskou tradici, která člověka vede ke spolehnutí se na sebe sama, na svůj rozum a k samostatnosti a odvaze v kritickém myšlení. (Ibid., 131 – 132)

### **3.4 Glenn Delière a Martin Drenthen: *Střetnutí příběhů o významu přírody***

Glenn Delière a Martin Drenthen mají kromě oboru společné i působení na Univerzitě Radboud v Nijmegenu<sup>55</sup>. (Academia.edu, 2014; Drenthen, 2014b) Kromě ní je Delière spojen také s Evropskou sítí ekologické etiky<sup>56</sup>, s Katolickou univerzitou v Leuvenu<sup>57</sup> a s Husserlovými archivy: Centrem fenomenologie<sup>58</sup> (Drenthen, 2014a). Drenthen je stále aktivní na nijmegenké univerzitě jako pedagog, a kromě toho se věnuje zkoumání krajiny a etických otázek spojených s životním prostředím a s proměnami krajiny vlivem člověka. (Drenthen, 2014b)

Může se zdát, že text autorů Delière a Drenthena k ostatním nepasuje. Na první pohled místy připomíná případovou studii, je napsán v jasném a rázném stylu, a na mnoha místech se odkazuje na konkrétní postavy, místa a události nizozemské politiky životního prostředí. Když se ale podíváme blíže, zjistíme, že realie autorům slouží spíše jako příklad obecnější teorie, v rámci níž se věnují hodnotám, které vedou člověka při jeho jednání vůči přírodě. V centru jejich pozornosti stojí ochránáři přírody vedle obyčejných lidí, kterým záleží na přírodě – jejich úmysly spolu navzájem někdy mohou kolidovat a ponaučení, které Delière a Drenthen vyvozují z těchto kolizí a z pozadí úmyslů obou skupin, jsou jistě aktuální.

Delière a Drenthen se věnují soudobé situaci v Nizozemsku, deset let po zlatých letech ochrany životního prostředí. Mluví se o zrušení nebo uvolnění některých opatření, která k šetrnějšímu zacházení s přírodou přispívají, a především z řad politiků zaznívá, že ochrana životního prostředí je přebujelá a ochromuje ekonomiku. Delière a Drenthen kritizují vládu premiéra Marka Rutteho za to, že si populisticky snaží získat hlasy tvrzeními jako „Nizozemsko se musí vrátit do rukou obyčejných Nizozemců“.<sup>59</sup> (Delière, Drenthen, 2012, 69) Ochrana životního prostředí se zkrátka dostává z centra pozornosti a místy získává negativní obraz coby zájem užší skupiny lidí, ekologické elity, která byrokratickými a technokratickými opatřeními už příliš omezuje ostatní, „obyčejné Nizozemce“. (Ibid., 69)

Nizozemská ochrana životního prostředí se ale postupně stává terčem

---

55 „Radboud Universiteit Nijmegen“ - překlad RT

56 „European network for environmental ethics“ - překlad RT

57 „Katholieke Universiteit Leuven“ - překlad RT

58 „Husserl-Archives: Centre for Phenomenology“ - překlad RT

59 „Nederland moet worden teruggegeven aan de gewone Nederlanders“ - překlad RT

nejen politiků a lidí, kteří si myslí, že je přehnaná, ale i skupin angažovaných lidí, běžných občanů, chceme-li laiků, kterým velmi leží na srdci konkrétní kousek přírody, a kteří se v jeho ochraně/záchraně sami angažují. Snahy ekologických organizací profesionálních či odborných ochránářů jdou často proti jejich chápání – příklad, který se line celým textem, je kácení části lesů u Nijmegen. Projekt Heiderijk má za cíl na výměře zhruba 300 ha obnovit vřesoviště, které tu dříve bylo; na jeho místě je ale dnes hustý les, který si místní oblíbili a zřídili spolek na jeho záchranu. Na jedné straně máme zřízení vřesoviště, které bude mít třeba naučnou stezku a odpočívadla pro chodce, bude vyžadovat pravidelnou péči a musí se kvůli němu vykácet kus lesa. Na druhé straně je tu onen les, v měřítkách života lesa poměrně mladý, pro další vegetaci neprostupný a monokulturní, který je tu ovšem v měřítkách lidského života poměrně dlouho. Jak se kácení lesa slučuje například s redukcí oxidu uhličitého, který stromy přeměňují na kyslík, ptají se aktivisté. Ochranáři zase nechápou, proč se lidé bouří, že chtějí vytvořit členitější a různorodější krajinu, když je přece prokázáno, že lidé se raději rekreují v krajině, jejíž povaha se po menších částech střídá. (Ibid., 70 - 72)

Nizozemská ochrana životního prostředí stojí podle Deliège a Drenthena na dvou zásadních pilířích: prvním z nich je biodiverzita, druhým tzv. osobní prožitek<sup>60</sup>. Potíž s biodiverzitou spočívá podle nich v tom, že ji již nevnímáme v jejím původním významu, ale zúžili jsme si ho na biodiverzitu některých živočišných nebo rostlinných druhů. Kromě toho tu nastupuje fakt, že atraktivní nebo člověku nějak užitečná zvířata si zastánce získávají velmi snadno; přesvědčit někoho o tom, že má chránit například některé nepopulární druhy hmyzu, už bývá těžší. Na vnitřní hodnotu už také lidé neslyší, a rozhodně se jim přičí představa, že jejich život, náročný, plný práce a soustředění, bude podřízen životu nějakého živočicha. Tento dojem bývá silně podpořen různými aktivisty nebo ochránáři, kteří se angažují za záchranu konkrétního druhu žáby nebo hlemýžďe – silnice, po které se dostanu každý den domů z práce, má být uzavřena ve jménu plže? (Ibid., 71 – 73)

Teorie, že příroda je pro lidi důležitá také především z důvodu osobních prožitků, které v ní mohou získávat, se v Nizozemsku objevila zhruba kolem roku 2000. Vznik této teorie byl pochopitelnou reakcí na nechuť, kterou vyvolávalo

60 V originále používají Deliège a Drenthen slovo *beleving*, nebo konkrétněji *natuurbeleving* – překlad RT.



prosazování myšlenky biodiverzity. „Volba v zájmu ochrany přírody se často jevila jako volba proti zájmům člověka.“<sup>61</sup> (Ibid., 72) Důraz na osobní prožitek měl tedy představit přírodu jako něco pro člověka žádoucího, i když se zrovna nejedná o zdroj potravin nebo surovin. Problém skrývající se v této myšlence je ovšem nasnadě: může být opět použit ve prospěch přesvědčení, že chráníme přírodu proto, že nám lidem něco dává, kvůli nám samým, v našem zájmu – a k přírodě a jejím zájmům můžeme zůstat hluchí. (Ibid., 72 – 73)

### **3.4.1 Když nejde ani o technické parametry, ani o prožitky**

A tady se můžeme vrátit k našemu příkladu přeměňování krajiny za účelem obnovy vřesoviště. Ukazuje se, že ačkoliv nepříjemná etapa kácení bude trvat jen krátce, a pak bude krajina rozmanitější, místní to neobměkčí, ačkoliv objektivně budou mít daleko lepší zdroj prožitků. A co víc, ukazuje se, že ani sebezajímavější vyhlídková věž, naučné stezky, dřevěné chodníky nebo lavičky si je neusmíří. Že by důraz na osobní prožitek nebyla tak úplně trefa do černého? Zdá se, že lidé chtějí chápat přírodu jako něco víc než jen zdroj, ať už čehokoliv. Často se na tomto místě používá pojem vnitřní hodnota, ale Deliége s Drenthenem mají na mysli něco trochu jiného. Jde o to, že příroda má sílu fascinovat, budit náš zájem a přesahovat nás. Nejdůležitější prožitky zdá se pramení právě ze síly smyslu přírody jako takové, z významu onoho složitého celku, významu, který nedokážeme konkrétně pojmenovat nebo přiřadit, ale který vyplývá právě z potenciálu nás fascinovat. (73 – 75)

Skutečná příroda je neposlušná, neposílá nám do cesty jeleny, když se na ně přijedeme o víkendu podívat do obory, a nemůžeme ji zcela uchopit. Někteří ochránci přírody pojmají svůj úkol technokraticky a postupují po jednotlivých krůčcích: zřizují tedy obory a chovají jeleny. Neuvědomují si tím ale, že příroda tím ztrácí svůj význam a svou sílu. (Ibid., 76 – 80)

Chtějí ovšem všichni angažovaní obyčejní občané fascinovaně bloudit džunglí? Tak docela to také neplatí. Příčina vzájemného nepochopení, které panuje mezi nimi a mezi ochranáři leží částečně ještě někde jinde. Deliége s Drenthenem píšou o tom, že nejde jen o daný kousek přírody, ale i o chránění jako takové. Lidé si vytvoří vztah ke kousku lesa za městem a cítí k němu respekt

61 „De keuze voor het beschermen van natuurbelangen wordt vaak juist gezien als een keuze tegen de belangen van de mens.“ - překlad RT

– proto mu chtějí pomáhat, proto jsou ochotni se do něj vypravit sbírat odpadky, a proto ho chtějí chránit, bez ohledu na biodiverzitu a nabídku původnějšího atraktivnějšího rašeliniště. (Ibid., 77 - 80)

Přesto nemůžeme brát ochránáře jako technokraty, kteří se snaží prodat lepší produkt rašeliniště. Je nutné si uvědomit, že také jednájí z čistých pohnutek, z upřímného zájmu o přírodu a o její ochranu. Nevnímají své úmysly jako technokratické řešení shora, a jak dvojice autorů poznamenává, zakládají své plány na pečlivém studiu krajiny. Nejde totiž o to, jestli tady byl dřív les nebo rašeliniště; nejde ani o to, že nějaký druh musí být zachován kvůli magickému pojmu biodiverzita; a konečně nejde ani o druh změřitelných nebo nezměřitelných prožitků. Krajina nemusí zůstat neměnná, ale vždy je třeba respektovat význam, jímž k nám promlouvá. Deliège a Drenthen přirovnávají krajinu k básni – každý prvek v ní má své místo a přispívá k celkovému smyslu, tak jako jednotlivá slova nebo verše v básni. Samozřejmě interpretací a tím pádem příběhů, které dané místo vypráví, může být mnoho a to také bývá zdroj konfliktů. Při ochraně přírody, nota bene při jejím proměňování se tedy musíme snažit význam krajiny co nejlépe interpretovat a mít ho na zřeteli. Ke krajině se tak váže mnoho různých příběhů – nedá se říct, jestli je příběh lesa u Nijmegenu pravdivější nebo hodnotnější než příběh vřesoviště a nemůžeme jeden zkrátka potlačit a nevybrat. (Ibid., 81 – 82)

Deliège a Drenthen shrnují své pojednání o různorodých příbězích takto: je jisté třeba myslet při ochraně přírody i na lidi. To však neznamená, že lidské přání je v centru všeho. Lidé se naopak snaží přírodu chránit a zasazovat se o ní ne kvůli svým osobním preferencím, ale proto, že chtějí, aby příroda sama na tom byla lépe. (Ibid., 81 – 83) Je třeba si uvědomit, že to, co nás motivuje k takovému jednání, je osobní morální vztah k přírodě, nějaký konkrétní příběh konkrétního místa, který nás naučil, že příroda za to stojí. Že jsou tyto příběhy různé, to vyplývá z podstaty věci. Důležité je, že jsou všechny hodnotné a že jsou všechny součástí přírody: většího celku, který nás přesahuje.

## 4 Srovnání

V souladu s metodikou popsanou v úvodu této práce budu v následující části všechny čtyři primární texty srovnávat a budu se snažit popsat některé jejich společné rysy, jakož i případné odlišnosti.

### 4.1 Postoje ke společným tématům

Ve všech textech nebo v jejich většině jsem našla některá společná témata. Ne vždy hraje daný motiv ve všech pojednáních stejnou roli, někde se dokonce můžeme setkat s dalším vývojem nebo posunutím významu a chápání některých termínů; přesto se dá vyvodit, jaký je autorův postoj k dané problematice. V následující části práce se budu věnovat třem takovým společným tématům, která jsou podle mého v textech nejširěji zpracována.

#### 4.1.1 Vlastní hodnota

Pojem vlastní hodnoty tvoří důležitou součást argumentace ekologické etiky, a v práci Erazima Koháka je mi věnováno nemálo prostoru. Dá se říct, že tento pojem u nás ve větším měřítku zavedl právě on<sup>62</sup>. Vlastní hodnota je pro něj základním argumentem pro ochranu Země. Vyzdvihuje ji právě proto, že není vztažená k perspektivě žádného druhu, a ačkoliv je velmi subjektivní (odvíjí se od důležitosti, kterou má každý jednotlivý život pro sebe sama), je **subjektivní pro všechny stejně**, zaručuje všem stejná práva, a je tedy jedním z neobjektivnějších principů, na nichž ochrana přírody může stavět (objektivní ve smyslu ke všem stejně spravedlivý a pro všechny platný stejnou měrou). (Kohák, 2004, 141- 142)

Rudolf Kolářský vidí vlastní hodnotu také jako předpoklad pro ochranu přírody, a zároveň jako odpověď na kritiku biocentrismu: někteří lidé namítají, že biocentrismus je neuskutečnitelný, protože člověk není s to vidět svět jinými očima, než těma svými. Kolářský k tomu podotýká, že taková kritika vlastně kritizuje něco, o co se biocentrismus vůbec nesnaží; že není třeba vidět cizíma očima, stačí jen přiznat tomu cizímu pohledu stejnou váhu jako vlastnímu.

---

62 Před rokem 1989 se u nás ekologie jako taková oficiálně příliš nerozvíjela a ekologická etika teprve ne. I když odhlédneme od mnou rozebíraných textů z knihy *Zorným úhlem filosofa*, Koháková jiná kniha *Zelená svatozář* z roku 1998 je koncipována jako učební text a studijní pomůcka, a formulována jako představení mnohým českým čtenářům evidentně dosud neznámého oboru, a to včetně pojmu vlastní hodnota.

(Kolářský, 2011, 106 – 107) Kromě toho se Kolářský věnuje i praktickým problémům, které mohou nastat, přestože uznáme vlastní hodnotu všech organismů na světě. Ve skutečnosti se totiž tyto hodnoty mohou střetnout, a také se různě střetávají, a v těch okamžicích je třeba zachovat několik pravidel pro co největší omezení škod a co nejspravedlivější postup (podrobně jsou tato pravidla popsána v kapitole této práce 3.3.3.2.). (Kolářský, 2011, 60 - 66)

V knize Hanse Achterhuisse hraje vlastní hodnota roli téměř samozřejmou, na pozadí. Autor se dívá na historický vývoj moderní společnosti a jejího vztahu k přírodě a jasně si všímá doby osvícenství a humanismu jako pro tento vztah kritické – stejně tak principy myšlení, které si z té doby neseme, stojí ještě dnes do jisté míry v cestě plošnému uznání vlastní hodnoty mimolidských druhů. (Achterhuis, 1995, 52 – 56) Achterhuis vidí ale možný vzor v některých kulturách mimo západní svět, u nichž se nedá mluvit vyloženě o tom, že by uznávali vlastní hodnotu okolních druhů a přistupovali k věci takto racionálně. Příroda je pro ně spíše zdrojem jejich vlastního života, několikrát je přednesen symbol přírody – matky, a řeč je spíše o uctívání než o racionálním zvážení hodnot. (Ibid., 32 - 36) Přesto Achterhuis nevidí přímý obrat k tomuto uctívání jako správnou nebo možnou cestu. (Ibid., 58) O konkrétních druzích a o zvýšení jejich individuální hodnoty v očích lidí (tj. uznání jejich vlastní hodnoty) není explicitně tolik řeč.

Text Glenna Delière a Martina Drenthena je poměrně odvážný a moderní; je to dáno i jeho nedávnou dobou vzniku (2012). Pojem vlastní hodnota se u nich objevuje, ale ne jako hlavní téma, a hraje roli spíše starého známého pojmu, který ale již ztrácí svoji sílu. Delière a Drenthena si všímají toho, že ve skutečnosti většinová společnost na vlastní hodnotu příliš neslyší. Její význam možná vyšuměl, možná doplatil na to, že ochranu přírody vnímají lidé stále víc jako problémový obor, který omezuje a komplikuje, zatímco běžný člověk nemá času ani sil nazbyt. Teorie vlastní hodnoty zkrátka nezní většině Nizozemců přesvědčivě a není argumentem, který by udělal ochraně přírody dobrou službu; spíše posílí pocit skepse a održenosti běžných lidí od elity ekologů.

Celkově tedy můžeme pozorovat rozdíl mezi Kohákem, Kolářským a Achterhuisem na jedné straně, a dvojicí Delière a Drenthen na straně druhé. Zatímco první tři pojem vlastní hodnota bez problémů uznávají, posledně jmenovaní ho vidí jako do jisté míry překonaný princip – ne kvůli svému

významu jako takovému, ale spíše kvůli tomu, že cílí na lidi způsobem, který je spíše popuzuje. Vzniká tak společenská nálada, na níž si sebekvalitnější argument může vylámat zuby.

#### 4.1.2 Možnosti návratů a pohyb vpřed

Návrat k minulosti je další často zmiňovaný motiv – není to ostatně tak překvapivé, že se lidé táží, zda by k vyřešení moderních problémů nestačilo vrátit se do minulosti, v níž tyto problémy neexistovaly.

Erazim Kohák považuje tyto návrhy za neuskutečnitelné a nežádoucí, a věnuje se jim v rámci knihy *Zorným úhlem filosofa* již v kapitole *Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost*, která je zařazena jako první v ucelené části o ekologické etice a kterou vnímám proto jako úvod a formulaci základních předpokladů pro ekologickou etiku. Popis rizika nostalgického snění a idealizace minulosti na takto čelném místě jen dosvědčuje, jak důležité téma to pro Koháka je. (Kohák, 2004, 110 - 125)

Návrat k jakémukoliv konkrétnímu uspořádání v minulosti je prakticky nemožný, to už jsem ve své práci popsala. Je ale i škodlivé představovat si nějakou dobu jako ideální co se týče vztahu přírody a člověka, neboť jde skutečně o pouhou idealizaci: kdybychom se skutečně vrátili technicky na jakékoliv místo v naší historii, zjistili bychom, že některé problémy se zmírní, ale zcela nevymizí. Zcela v souladu se základním přesvědčením ekologické etiky, že totiž příčiny ekologické krize je třeba hledat v našem uvažování, přenesli bychom si kamkoliv kořeny dnešních problémů s sebou. (Ibid., 148) Touha po návratu do minulosti, prezentovaná tak konkrétně, je totiž podle Koháka znak daleko obecnější touhy po návratu k nevinnosti, jakou jsme kdysi zakoušeli. I to je pouhý přelud, neboť podle Koháka jsme nikdy nevinní nebyli, vždy jsme se odlišovali od ostatních organismů upozaděním našich pudů ve prospěch svobodné vůle. Nemůžeme tedy nikdy dosáhnout zcela harmonického soužití, kdy budeme žít vedle opic, pavouků a orchidejí v džungli jako jedna velká rodina. Člověk je *přirozeným cizincem* a představa dávného stavu počáteční harmonie a dobroty je mylná. Na dnešního člověka může mít taková romantická nostalgie kladný dopad, neboť ho učí s přírodou soucítit a myslet na ní pozitivně a se zájmem, na druhou stranu pokud nás tyto nálady ovládnou, hrozí nám velké nebezpečí, že ustrneme v nečinném

snění a odtrhneme se od současnosti, z níž jediná cesta vede koneckonců vždycky vpřed. (Ibid., 121 - 122)

S touto myšlenkou se jednoznačně ztotožňuje i Achterhuis. Jakkoliv kořeny velké části našich dnešních problémů leží v humanistickém pojetí přírody a pozice člověka v ní, nepokládá za možné toto období odvrhnout a tvářit se, jako by neproběhlo. V popředí celé jeho knihy leží téma vývoje vnímání přírody, přičemž dva krajní body tu představují zbožštění přírody a dnešní představa přírody jako zdroje „věcí“. Ani jeden z těchto extrémů nepovažuje Achterhuis za správný, nebo lépe řečeno za vyhovující coby řešení našich potíží. Návrat k mýtu není možný, vše, co jsme prožili je naší neoddělitelnou součástí a i Achterhuis se přidává k názoru, že možný je pouze pohyb vpřed – se všemi fázemi našeho duševního a filosofického vývoje na paměti, jakkoliv jsou si tyto fáze mohou navzájem odporovat. (Achterhuis, 1994, 58)

Rudolf Kolářský se oproti tomu tématu návratů věnuje spíše na úrovni filosofického vývoje. Představuje nám různé směry, kterými se filosofická reflexe ekologické krize vydává, a na svou základní otázku, zda je možné spokojit se s dosavadními filosofickými koncepcemi při řešení tohoto aktuálního problému, odpovídá jednoznačně, že ne. Nevěnuje se ani tak tezi, že by princip návratů nebo ulpívání byl a priori špatný; argumentuje především nedostatečností dosavadních filosofických směrů při aplikaci na daný problém. Tak jako Achterhuis ani Kolářský ovšem netouží po odvržení dosavadního vývoje: je možné a žádoucí se inspirovat, vybrat to, co je dostatečné, a teprve pro oblasti, kde nám současné teorie nestačí, zformulovat nové. (Kolářský, 2011, 130 - 131)

Deliège s Drenthenem oproti Kolářskému aplikují otázku návratů velmi prakticky – na utváření a přetváření krajiny. Mimo jiné se v jejich práci objevuje i motiv velmi konkrétního návratu k určitému stavu krajiny v konkrétní minulosti (hledání jednoho původního stavu je irelevantní – jde o to, jak hluboko v minulosti uděláme my lidé pomyslnou čáru; kdybychom to brali do úplných důsledků, mohli bychom jako zcela původní brát moře, které kdysi pokrývalo celou planetu). Mnoho různých stavů krajiny v minulosti je podle Deliège a Drenthena součástí mnoha různých příběhů, které krajina vypráví, zahrnujíc sama v sobě svou minulost. I Deliège a Drenthen vidí jako nejlepší možnost nefixovat se na konkrétní úsek minulosti, ale přistupovat ke každému úkolu zvlášť, a vždy

posoudit, jak co nejlépe přírodu chránit tak, aby žádný z příběhů její minulosti a jejího významu nebyl svévolně potlačen.

V přístupu k možnostem návratů a k idealizaci minulosti se tedy vybraní autoři zásadně neliší. Aplikují tyto principy často různě, ale vždy dospějí k jednoznačné odpovědi: inspirovat se minulostí a poučit se z ní je nadmíru žádoucí, nechat se jí ovládnout ovšem nikomu neposlouží. Vždy je potřeba přistupovat k novým problémům aktuálně a nespoléhat se na známé pravdy a předsudky jen proto, že jsme si na ně již zvykli nebo proto, že se v určitých případech v minulosti osvědčily. Neznamená to zcela je popřít, naopak, ale pokaždé je třeba podrobit naše postupy kritické reflexi a vždy znova se tázat, zda platí i dnes. Pak teprve je možné navrhnout uspokojivé řešení; jedině tak je také možné přistupovat k dnes k ekologické krizi.

#### **4.1.3 Důležitost individuálního řešení**

Další zajímavé téma, přítomné v některých textech spíše nepřímo, je důraz na osobní zapojení člověka a možnosti řešení ekologické krize a jejích příčin na úrovni jednotlivců. Kohák výslovně píše o osobní obnově (nahlédnutí důležitosti přírody, uznání její vlastní hodnoty a přistoupení na životní styl, který je šetrný k přírodě - například třídění odpadu, omezení cest letadlem atp.). Píše, že je to jistě důležitá součást obratu, který vidí jako nutný předpoklad řešení ekologické krize, ale vymezuje se proti přesvědčení, že to stačí. „Úkolem ekologie není osobní obnova – a osobní obnova není dostatečnou strategií ekologické udržitelnosti.“ (Kohák, 2004, 152) Podle Koháka představuje individuální změna pouze první krok k dalším změnám, celospolečenským, politickým a filosofickým. (Ibid., 151 - 152)

Rudolf Kolářský se opírá o Arne Naesse, který prosazoval myšlenku osobního sejetí s přírodou jako silnější a spolehlivější základ pro ochranu přírody, než jsou například morální zásady. Kolářský vyzdvihuje Naessovu teorii coby jasný a srozumitelný princip, který nám může odpovědět na otázku, co to přesně znamená, ve vztahu k Zemi dobře žít. Neorientujeme se podle mravních zásad, ale musíme nejprve s přírodou navázat vztah a umět se vcítit do ostatních druhů. Pak už dokážeme sami snadno říct, jaké jednání je dobré a jaké ne. Filosofický podklad pro to si může najít každý sám. Kolářský systematicky

nerozlišuje mezi osobním a společenským řešením a nezabývá se možným kontrastem, skrytým v těchto dvou úhlech pohledu. (Kolářský, 2011, 90 - 91)

Hans Achterhuis se k individualismu vyjadřuje v souvislosti s kritikou humanismu. Humanismus přinesl velký obrat k člověku jako jedinci a dále z něj čerpalo mnoho dalších směrů, mimo jiné existencialismus. Achterhuis se dívá kriticky na Sartra, který svého hrdinu staví do opozice k přírodě, vyčleňuje ho z ní a nadřazuje ho všemu ostatnímu životu – který ostatně za život v pravém slova smyslu ani nepovažuje. (Achterhuis, 1995, 6 – 20) Kritizuje úvahy, které vedou k naprostému soustředění na člověka a k podřízení všeho lidským potřebám a touhám. (Ibid., 219 - 221) Dá se tedy vyvozovat, že zacílení na člověka – jedince nevnímá Achterhuis jako dobré. To nic nemění na tom, že i na osobní úrovni podle něj musí dojít ke změně. I v našem každodenním životě se musíme na přírodu a na její zájmy začít dívat jinak. (Ibid., 205 – 206) Jinak je ale třeba odpoutat se od individuality a vnést do společnosti větší míru altruismu a snížit naši sobeckost. To je závěr, který by jistě nerozporoval ani Kohák, neboť i on kritizuje konzumerismus dnešní doby a mluví o nutnosti snížení naší spotřeby. (Kohák, 2004, 133)

Achterhuis ani Kolářský ovšem nepovažují otázku osobní obnovy za klíčovou a nevěnují se jí v takové míře jako Kohák; s Deliègem a Drenthenem se před námi ono téma znovu vyvstává v někdejší konkrétnosti, neboť Deliège a Drenthen mu věnují nemálo prostoru, a to právě v podobě, v jaké může všechny lidi osobně zajímat: je osobní sentimentální vztah k přírodě důležitý pro ochotu přírodu a naši planetu chránit? Odpověď zní, že je. Na jednom místě se autoři pouštějí do krátkého srovnání úrovně ochrany životního prostředí v Nizozemsku a v Belgii. Dochází k závěru, že ačkoliv velké a profesionální nizozemské organizace jako Natuurmonumenten, pečující o životní prostředí, vyvolávají často u jižních sousedů obdiv nebo závist, společenská atmosféra je v Belgii daleko příznivější. Vyvozují z toho, že právě zapojení dobrovolníků, akce plánované na specifických místech a spíše menších plochách, zaměřené na konkrétní pomoc jako je sbírání odpadků nebo čištění koryt, je klíčové pro ztotožnění se obyčejných lidí s ochranou přírody, s ochranáři a s přírodou jako takovou nakonec také. Celý jejich text ostatně pojednává o sporech profesionálních ochranářů a místních obyvatel, kteří mají dobrý základ – kladný vztah ke svému známému



kousku přírody. Jde o to, využít tohoto potenciálu tak, aby to bylo ku prospěchu krajiny. A Deliège s Drenthenem míní, že výklad místních lidí může být stejně důležitý jako výklad kohokoliv jiného. Osobní zaujetí se ukazuje být jedním ze základních předpokladů pro zlepšování situace: „když se lidé začnou zabývat existencí jiných druhů, dělají to ne proto, že příroda je pro ně prospěšná nebo proto, že jim může být zdrojem pěkných zážitků, ale proto, že se cítí být spojeni s něčím, co je samé překonává“<sup>63</sup>. (Deliège, 2012, 83) Stejně jako Kohák, vidí i Deliège a Drenthen v osobním pocitu sounáležitosti s přírodou základní předpoklad k její ochraně; na rozdíl od Koháka však o něm Deliège a Drenthen mluví jako o něčem, co je ještě třeba hodně rozvíjet a podporovat, a co na druhé straně může někdy stát v cestě profesionálním ochranářům, pokud jsou ti příliš technokratičtí nebo nejasně vysvětlují své počínání. Dále již nezacházejí a nevěnují se příliš společenské zodpovědnosti jako takové – na začátku jejich textu ostatně zmiňují, že politická vůle je závislá na tom, co chce většina lidí. Pokud se podaří, aby většina lidí měla vztah k přírodě kolem sebe a pokud najdou společnou řeč s profesionálními organizacemi na ochranu přírody, politici půjdou s nimi.

## **4.2 Tématika jednotlivých textů**

Ve druhé části mého srovnání se budu věnovat všem čtyřem textům postupně, a budu se snažit popsat jejich hlavní téma, a následně také motivy, které jsou již na okraji světelného kužele. Z toho vyvodím autorovy priority v daném textu a tyto priority pak srovnám.

### **4.2.1 Motivy, které se dostaly do centra pozornosti**

Hlavním tématem knihy *Zorným úhlem filosofa* je lidská zodpovědnost, vyplývající z fenomenologického předpokladu, že člověk sám je zodpovědný za své činy a za jejich důsledky. Jestliže se příroda ocitá v krizi v důsledku lidského konání, je nutné přijmout zodpovědnost za toto konání i za tuto krizi. K přijetí takové odpovědnosti a k vyvození patřičných důsledků vede Koháka několik drobnějších motivů jako je princip vlastní hodnoty a důraz

---

63 „Wanneer mensen zich om het voortbestaan van soorten bekommeren, dan doen ze dat niet alleen omdat natuur nuttig is en een bron kan zijn van mooie belevenissen, maar omdat ze zich verbonden voelen met iets wat hun eigenbelang overstijgt (...)“ - překlad RT

na skromnost a snížení našich nároků. V cestě nám naopak může stát nostalgie nebo mylné představy o naší vlastní úloze v přírodě, ať už se budeme snažit být jejími pány, nebo naopak nemyslicími tvory.

V knize *Příroda mezi mýtem a technikou* se, jak název napovídá, setkáme především s úvahami nad lidským chápáním přírody a jeho změnami: otázky důvěry v techniku, strachu z ní, ale i důvěryhodnosti mýtů a náboženských představ v dnešní době se točí kolem jádra této knihy, které tvoří proces zesvětštění přírody vlivem humanismu.

Knihy *Filosofický význam současné ekologické krize* si vytyčuje zdánlivě jednoduchý cíl: ospravedlnit vznik ekologické etiky jako opravdu nové filosofické koncepce. Začíná od základů a pečlivě definuje základní pojem ekologická krize. Zaobírá se základní argumentací ekologů a nechává zaznít vždy názory obou stran: takto se věnuje antropocentrismu, neantropocentrismu a hluboké ekologii.

Studie *Střetnutí příběhů o významu přírody* je zaměřená na praktičtější problém, na důvody střetů ochránců přírody a laických nadšenců nebo obyvatel, jichž se zásahy ochránců týkají. V centru stojí otázka, co vlastně motivuje člověka, aby chránil přírodu, a jak ji správně chránit. Věnují se tématům biodiverzity a osobního prožitku: obě reprezentují témata, kterými ochránci přírody často argumentovali nebo argumentují, a která částečně i v důsledku toho ztrácí váhu nebo se stávají obětí zjednodušení.

Co se týče hlavního tématu se tedy všechny čtyři texty liší. V zásadě by se dalo říct, že zatímco nizozemská část textů se věnuje nějakému konkrétnímu problému, ať už je to technologie nebo konflikty ochránců a běžných lidí, obě české knihy jsou obecnější a mají spíše teoretický charakter. Knihy Koháka i Kolářského vyznívají spíše jako představení nebo úvod nového oboru, což je u Kohákových textů vzhledem k době jejich vzniku pochopitelné; fakt, že i Kolářský ještě v roce 2011 vydal knihu věnující se takovým základním otázkám, naznačuje, že komplexní analýza a představení oboru v českém prostředí dosud chybělo.

Oproti tomu kniha Hanse Achterhuise se již představováním pojmů nezabývá a rovnou aplikuje své poznatky na zvolenou problematiku – a to už v roce 1995. Jeden z možných výkladů je, že Achterhuis ani Deliège s Drenthenem nebyli tolik zaměřeni na pojmosloví a definování oboru, že těžko

jejich práce leží spíše v myšlenkách a postupech, které nepotřebovali vyjadřovat ujasněnými pojmy nebo zařazovat do názorových proudů. Druhý možný výklad je, že tito tři autoři měli zázemí v terminologii a v teoriích svého oboru již jasně zformulované v době, kdy psali mnou analyzované texty – tedy vzhledem k českým autorům o něco dříve.

V základním poselství se knihy však podle mého názoru neliší. Přírodu je třeba chránit a klíč k tomu leží v našem myšlení. To se musí stát pokornější, méně náročné, a především musíme se vzdát pocitu nadřazenosti, ať už nad jinými druhy v přírodě, nebo nad jinými skupinami lidí. Pokora se týká nejen snižování spotřeby, ale i přijímání argumentů druhých, a pevně daná vždy platná pravidla neexistují. Potřeba dostatečné informovanosti, osobního nasazení a neutuchající kritické reflexe je závěr, který můžeme vyvodit ze všech čtyřech knih bez ohledu na rok nebo zemi vydání.

## 5 Závěr

Na začátku mé práce stála otázka, jaké jsou základní postoje ekologické etiky u nás a v Nizozemsku. Rozebrala jsem postupně čtyři texty, dva české a dva nizozemské a srovnala je co se témat týče. Ačkoliv z dvou příkladů z každé země se nedají vyvozovat obecně platné závěry, podle mých dvou českých příkladů by se mohlo zdát, že česká ekologická etika se zaměřuje o něco teoretičtěji a víc se drží postupů klasické filosofie nebo spíše klasické vědy – v tom smyslu, že pečlivě a teoreticky definuje problémy, formuluje hypotézy, předkládá již známé koncepce a používá odborné termíny. V centru obou českých knih stojí poměrně obecné problémy jako je opozice antropocentrického a neantropocentrického pohledu na svět nebo odpovědnost člověka, potažmo společnosti. Oproti tomu dva nizozemské texty, které jsem si vybrala, jsou zaměřeny na praktické a v případě textu Deliège a Drenthena i velmi aktuální problémy. Všichni autoři postupují samozřejmě také vědecky, ale čerpají o něco širěji nejen z prací ekologů a filosofů, ale i z literárních děl (Achterhuis), novinových článků (Deliège a Drenthen) nebo sociologických rozborů (všichni tři). Zároveň v seznamech použité literatury nizozemských textů se objevovalo více nizozemských zdrojů, než kolik bylo českých zdrojů u českých textů.

Co mají nakonec všechny čtyři práce společné, je základní poselství a to, jak chápou úkol ekologické etiky. Nutnost omezit lidskou náročnost a probudit v lidech kladný vztah k přírodě, to je něco, k čemu vybízejí všechny čtyři texty; základním prostředkem pro to pak má být kritická reflexe a neustálé přehodnocování našich postojů: jak na úrovni konkrétního člověka - ve smyslu tážení se, na čem se zakládá můj pocit nadřazenosti nebo proč v danou chvíli považuji své jednání za dobré nebo za špatné, tak na úrovni vědy, filosofie a celé společnosti - ve smyslu přehodnocování myšlenkových postupů, jakmile přestanou poskytovat odpovědi na naše otázky, a přehodnocování společenského a legislativního nastavení, jakmile začne poskytovat prostor pro nespravedlnost.

## 6 Seznam použitých zdrojů

ACADEMIA.EDU. *Academia.edu*. Glenn Delière. [online]. San Francisco, © 2014 [cit. 2014-03-03]. Dostupné z: <http://kees-veelenturf.academia.edu/GlennDeli%C3%A8ge>

ACHTERBERG, Door Wouter. *Samenleving, natuur en duurzaamheid: een inleiding in de milieufilosofie*. Assen: Van Gorcum, 1994. ISBN 90-232-2865-0.

ACHTERHUIS, Hans. *Natuur tussen mythe en techniek*. Amsterdam: AMBO/BAARN, 1995. ISBN 9026313457.

DELIÈGE, Glenn a Martin DRENTHEN. Botsende verhalen over de betekenis van natuur: over de morele grondslag voor natuurbescherming. *Filosofie & Praktijk*. 2012, roč. 33, č. 2, s. 69-84. [cit. 2014-05-01] Dostupné z: <http://home.xmsnet.nl/drenthen/publicaties/Deliege&Drenthen-BotsendeVerhalen.pdf>

DRENTHEN, Martin. Glenn Delière. PB WORKS. *European Network for Environmental Ethics* [online]. San Mateo (CA) [cit. 2014-05-01]a. Dostupné z: <http://eegroup.pbworks.com/w/page/41764304/GlennDeliege>

DRENTHEN, Martin. *Martin Drenthen Homepage*. Martin Drenthen CV. [online]. [cit. 2014-05-01]b. Dostupné z: <http://home.xmsnet.nl/drenthen/index.html>

DRENTHEN, Martin a Jozef KEULARTZ. *Milieuethiek*. Academia.edu [online]. [cit. 2014-05-01]c. Dostupné z: <http://www.academia.edu/528654/Milieuethiek>

GABRIEL, Jiří. *Slovník českých filozofů*. Rudolf Kolářský. 1. vyd. V Brně: Masarykova univerzita, 1998, 697 p. ISBN 80-210-1840-2. [cit. 2014-05-01] Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/kolrsk.html>

JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie, Dvanáct rozhlasových přednášek*, Praha, 1996, orig. poprvé vydán 1953, ISBN: 80-86005-05-4

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bud' - alebo*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2007. 838 s. Ad fontes. ISBN 978-80-7149-913-8.

KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakl., 1998, 203 p. Studijní texty (Sociologické nakladatelství), sv. 17. ISBN 80-858-5063-X.

KOHÁK, Erazim a Marie SKÝBOVÁ. *Zorným úhlem filosofa: Vybrané články a přednášky z let 1992 - 2002*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2004, 72 – 84, 109 – 180, 212 - 217. Filosofické texty. ISBN 8085996383.

KOLÁŘSKÝ, Rudolf. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Vyd. 1.

Praha: Filosofía, 2011, 154 s. Filosofie a sociální vědy, 38. ISBN 978-807-0073-612.

NAESS, Arne, Glasser, Harold, ed. a Drengson, Alan R., ed. *The selected works of Arne Naess. Volume X, Deep ecology of wisdom: explorations in unities of nature and cultures: selected papers*. Dordrecht: Springer, ©2005. lxxix, 688 s. ISBN 1-4020-3727-9.

SEED, John, ed. *Mysliet' ako hora: k stretnutiu Rady všetkých bytostí*. 1. slov. vyd. Piešťany: Nadácia Zelená alternatíva, 1993. 123 s. Knižnica Zelenej alternatívy. ISBN 80-85740-00-1.

SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Vyd. 1. Praha: Práh, 2001. 259 s. ISBN 80-7252-042-3.

SKÝBOVÁ, Marie. *Etika a příroda: proč brát morální ohledy na přírodu?*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 193 s. ISBN 978-808-7378-809.

ŠEBEŠOVÁ, Petra a Petra ŠIMONOVÁ. *Environmentální výchova pro ZŠ a SŠ -- Tři kroky k aktivnímu vyučování*. Portál, 2013. ISBN 978-80-262-0503-6.

THE CENTER FOR SUSTAINABLE ECONOMY. *Ecological Footprint* [online]. Santa Fe, New Mexico [cit. 2014-05-01]. Dostupné z: <http://myfootprint.org/>

THE GORILLA FOUNDATION. *Koko's world*. Koko.org [online]. Woodside, CA, © 2006 [cit. 2014-05-01]. Dostupné z: <http://www.koko.org/world/>

UITGEVERIJ LEMNISCAAT. *Hans Achterhuis. Hans Achterhuis - Biografie* [online]. [cit. 2014-04-21]. Dostupné z: <http://www.hansachterhuis.nl/index.php?page=biografie>

ZWEERS, Wim. *Op zoek naar een ecologische cultuur: milieufilosofie in de jaren negentig*. Baarn: Ambo, c1991, 280 p. ISBN 90-263-1153-2.