

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Katedra teorie kultury (kulturologie)
Obecná teorie a dějiny umění a kultury – kulturologie

Zdenka Sokolíčková

**Alternativní paradigma dneška:
Pokorný antropocentrismus, znovuzakouzlení světa
a přijetí závazku vůči životu**

Today's alternative paradigm:
Considerate humanity with a revived sense of wonder at the world
and a commitment to life

Disertační práce

vedoucí práce – PhDr. Jitka Ortová, CSc.

2010

PROHLAŠUJI, ŽE JSEM DISERTAČNÍ PRÁCI VYKONALA SAMOSTATNĚ S VYUŽITÍM UVEDENÝCH PRAMENŮ A LITERATURY.

V PRAZE DNE 07. 07. 2010

ZDENKA SOKOLÍČKOVÁ

DĚKUJI PANÍ DOKTORCE JITCE ORTOVÉ

ZA JEJÍ LASKAVOU POMOC BĚHEM MÉHO DOKTORSKÉHO STUDIA,

ZA PODPORU VE CHVÍLÍCH POCHYB

A ZA TO,

ŽE VE MNĚ PŘED LETY SVOU VĚCNOSTÍ VZBUDILA HLUBOKÝ ZÁJEM O OBOR KULTURNÍ EKOLOGIE.

Abstrakt

Disertační práce *Alternativní paradigma dneška: Pokorný antropocentrismus, znovuzakouzlení světa a přijetí závazku vůči životu* je pokusem o revizi západního obrazu světa, konkrétně uchopení vztahu mezi člověkem a jeho prostředím. Odborný profil práce spočívá v oblasti environmentální etiky, východiska a metody jsou odvozeny z kulturologického přístupu ke studiu lidské kultury a jejích aspektů.

Cílem práce je nabídnout oživený pohled na vzájemnou relaci mezi člověkem a světem, který je prostřednictvím lidské kultury nevyhnutelně přetvářen. Kritická reflexe západního přístupu k životnímu prostředí, odvozeného z převládajícího paradigmatu vykazujícího znaky ekologické neudržitelnosti, je tématem ve společenských vědách opakovaně zpracovávaným již několik desetiletí. Perspektivou disertační práce je síť vztahu o třech proměnných – člověk, interpretace jeho místa ve světě, a zacházení se životním prostředím z této interpretace vycházející.

Tři pilíře disertační práce jsou nazvány pokorný antropocentrismus, znovuzakouzlení světa a přijetí závazku vůči životu. První z nich je výstupem analýzy dvou protichůdných environmentalistických škol, antropocentricky a neantropocentricky zaměřené. Oba bloky zahrnují množství poloh, lišících se radikálností přístupu, ale lze je od sebe zásadně odlišit dle kritéria důležitosti, kterou příkládají fenoménu člověka. Práce osvětluje základní rozdíly i společnou platformu obou způsobů environmentalistického myšlení, a formuluje alternativní postoj, označený jako pokorný antropocentrismus. Člověk je uznán jako poznávací epicentrum, ale jeho vztah ke světu je určován schopností pokory vůči celku, který jej zahrnuje a zároveň přesahuje.

Pilíř znovuzakouzlení světa je přepracováním weberovské teze o odkouzlení světa. Prostor, který člověk zabydluje skrze kulturu, je chápán jako otevřený systém, jenž se mění v lidských očích na základě způsobu jeho vnímání. Považujeme-li svět za mechanický shluk objektů, je to důsledkem reduktivního obrazu světa, který zakořenil v mysli příslušníků západní kultury. Znovuzakouzlení světa je procesem, jenž lze zahájit oživením vícerozměrného vnímání sebe sama a následně i všeho, co nás obklopuje.

Konečně přijetí závazku vůči životu je principem, který má první dva pilíře zasadit do ekologického diskursu. Jedná se o etickou premisu, jež ústí v socio-politické požadavky všeobecné udržitelnosti lidského jednání, zvýšeného tlaku na západní kulturu ve smyslu posílené ekologické angažovanosti, a systematické práce na osobnostním rozvoji na úrovni jednotlivce.

Abstract

The dissertation, *Today's alternative paradigm: Considerate humanity with a revived sense of wonder at the world and a commitment to life*, attempts to revise the Western worldview, in particular its understanding of the relationship between humans and their environment. The scientific focus of the thesis is based in environmental ethics, while the common ground and the method derive from the approach of cultural science toward culture and its aspects.

The aim of the dissertation is to offer a revived look on the reciprocal interaction between people and the world, which is inevitably modified through human culture. Critical reflections on the Western paradigm and its ecologically unsustainable consequences have been numerous within social sciences during the last decades. The perspective of the dissertation is a web consisting of three variables – man, the interpretation of their role in the world, and treatment of the natural environment implied by this interpretation.

The three pillars of the dissertation are considerate humanity, revived sense of wonder at the world and commitment to life. The first of them is an outcome of the analysis of two opposing schools of environmentalist thought, the anthropocentric and the non-anthropocentric. Both blocks include various nuances but they can be distinguished from each other according to the level of importance they ascribe to the human element. The thesis illuminates both the main divergences and the common platform of the two approaches, and it formulates an alternative attitude labeled as considerate humanity. Human being is acknowledged as the cognitive epicentre but the human way of understanding the world is determined by the ability to practice humbleness toward the whole which is inclusive and transcendent at the same time.

The pillar called revived sense of wonder at the world re-elaborates the Weberian thesis known as the disenchantment of the world. The space inhabited by humans through their culture is seen as an open system which transforms itself according to the way of its perception. If we understand the world as a mechanistic agglomeration of objects, it is a result of a reductionist worldview that is rooted in our mindsets. Reenchantment of the world is a process that can be triggered by a re-animation of wonder at ourselves and consequently at the whole environment surrounding us.

Finally, commitment to life is a principle the purpose of which is to place the previous two pillars into the environmentalist discourse. It is an ethical premise that leads to several socio-political needs. These include overall ecological sustainability of human behaviour, increased pressure on the Western culture toward intense ecological commitment, and constant work on personal development on the individual level.

Obsah

1 Úvod.....	8
1.1 Stanovení a odůvodnění tématu disertační práce	9
1.2 Nástin vědeckého kontextu disertační práce.....	10
1.3 Teoretická východiska, současný stav poznání.....	11
1.4 Cíl disertační práce a pracovní hypotézy.....	16
1.5 Použité vědecké metody, postup vypracování	18
2 Alternativní paradigma dneška: Skutečná potřeba nebo iluze intelektuálů?.....	21
2.1 Sociální kapitál v rozleptávaném společenském řádu.....	23
2.2 Nihilismus a šílenství vně i uvnitř našeho světa	28
2.3 Paradox duchovní obrody: Návrat básníka k materialismu a racionalismu	32
3 Pokorný antropocentrismus.....	39
3.1 Akademický spor o východisko v perspektivě aktuální potřeby lépe žít.....	39
3.2 Prvotní impulsy k rozvinutí polemiky.....	40
3.3 Antropocentrický a neantropocentrický přístup jako představa řádu světa.....	42
3.4 Antropocentrismus versus neantropocentrismus – vývoj, autority, teze.....	44
3.4.1 <i>Jde o všechno: Neantropocentrické koncepce</i>	<i>44</i>
Klaus Meyer-Abich: Hluboká pravda celostního myšlení.....	44
Arne Næss a Holmes Rolston: Rozměr divokosti deep ecology.....	47
Paul W. Taylor: Od holismu k biocentrismu.....	51
Další polohy neantropocentrismu (J. Feinberg, R. Spaemann, C. Amery, M. Rock).....	56
Neantropocentrické koncepce: Shrnutí.....	59
3.4.2 <i>Jde o člověka: Antropocentrické koncepce</i>	<i>61</i>
John Passmore: Revize západního paradigmatu.....	61
Dieter Birnbacher: Universální paradigma ekologické obezřetnosti.....	69
Günter Patzig: Návrat ke kategorickému imperativu.....	72
Karl-Otto Apel: Universální makroetika spoluodpovědnosti.....	74
Antropocentrické koncepce: Shrnutí.....	77
3.5 Praktické důsledky neantropocentrického a antropocentrického přístupu.....	78
Robin Attfield: Na hranici mezi mělkou a hlubokou ekologií.....	82
John Baird Callicott: Environmentální filosofie na sklonku tisíciletí.....	87
Vittorio Hösle: Ekologická krize teoreticky a prakticky.....	90

3.6 Představení koncepce pokorného antropocentrismu	98
3.6.1 Terminologie.....	100
Antropocentrismus a myšlení Gregory Batesona.....	103
3.6.2 Pravidla vědeckého uvažování podle Maxe Webera	105
Výchozí předpoklady otázkou osobní víry.....	105
Vnitřní konzistence osobního přesvědčení a vědeckého názoru.....	107
Vnitřní konzistence hypotézy samotné s realitou.....	108
Úsilí o přiblížení se pravdě, která pulsuje v životě.....	109
Věda jako vodítko pro hledání odpovědi.....	110
3.7 Pokorný antropocentrismus: Shrnutí.....	111
4 Znovuzakouzení světa.....	113
4.1 Kouzlo odkouzleného světa: Weberovský výklad a aktuální kulturně ekologické otázky.....	113
4.1.1 Původní obsah a konotace termínu odkouzlení světa.....	114
4.1.2 Odkouzlení světa ve vazbě na aktuální kulturně-ekologickou problematiku.....	118
4.1.3 Povaha a paradoxy moderního racionalismu.....	120
4.1.4 Weberovská etika v aplikaci na etiku ekologickou.....	126
4.2 Kouzlo znovuzakouzeného světa: Smysl a řád v existenciální pustině každodennosti.....	131
4.2.1 Obsah termínu znovuzakouzení.....	132
Morris Berman: Znovuzakouzení s pomocí vědy.....	133
Theodore Roszak: Znovuzakouzení s vyloučením vědy.....	139
4.3 Přehled východisek k rozpracování potřeby znovuzakouzení světa.....	141
4.4 Potenciální důsledky znovuzakouzení světa pro ekologickou etiku.....	146
4.5 Znovuzakouzení světa: Shrnutí.....	150
5 Přijetí závazku vůči životu.....	152
5.1 Potřeba třetího pilíře pro alternativní paradigma dneška.....	152
5.2 Dosavadní kontext úcty k životu v ekologické etice:	
Etické principy Alberta Schweitzera.....	154
5.3 Dosavadní kontext principu odpovědnosti v ekologické etice:	
Etické principy Hanse Jonase.....	158
5.4 Přepřacování nauky úcty k životu a principu odpovědnosti:	
Jejich pokorně antropocentrický rozměr.....	162
5.5 Přepřacování nauky úcty k životu a principu odpovědnosti:	
Jejich význam ve znovuzakouzeném světě.....	170

5.6 Přijetí závazku vůči životu: Shrnutí.....	173
6 Závěr.....	174
6.1 Shrnutí hlavních zjištění v kulturologickém kontextu.....	174
6.2 Nástin pokračování práce na tématu.....	179
7 Bibliografie.....	182

„HUMAN HAPPINESS?
IF A HARMLESS DRUG WERE INVENTED
UNDER THE INFLUENCE OF WHICH ALL PEOPLE WOULD BE INTENSELY AND HARMONIOUSLY HAPPY,
ONLY WORKING ENOUGH TO PROVIDE EACH OTHER WITH SUSTENANCE AND THE DRUG
- WOULD THAT BE A GOOD GOAL FOR MEN?
THAT WOULD BE MAXIMUM HAPPINESS, MINIMUM PAIN. ... I AM NOT ANSWERING THE QUESTION
— AT PRESENT.“
Robinson Jeffers

1 Úvod

Nejhlubší filosofické otázky zůstávají bez odpovědi, ale upřímné úsilí o jejich zodpovězení je jedinou zárukou, že se člověk dosud neuchýlil k droze maximálního štěstí. Řešení hádanky jak 'být' hledá každý člověk svou metodou, svým vlastním životem teď a tady. Zároveň se ale povahou lidské existence zabývá věda, vědecký aparát uzpůsobený k podrobnému studiu všeho, co laik potkává bezděčně a bez akademického zaujetí.

Předmětem této disertační práce je zásadní otázka, která spolu s proměňující se světovou kulturou nabývá na naléhavosti. Chceme se ptát po způsobu vztažení se dnešního člověka ke světu, který obydluje. Avšak dříve, než bude téma patřičným způsobem zúženo, je nutné osvětlit, proč se stalo odrazovým můstkem pro veškerou snahu, která byla do vypracování tohoto textu vložena.

Každý vědec i vědecký aspirant, nemá-li jeho práce být účelem pro sebe sama, musí k předmětu svého studia zaujímat dvousečný postoj upřímného zanícení. Nejvýraznějším zastáncem tohoto postoje je německý sociolog Max Weber, jehož zásady metodického a autentického myšlení chceme v rámci této práci přejímat. Weber považuje prostou racionální kalkulaci ve spojení s laboratorním přístupem za nedostačující. Věda vyžaduje rovněž vášně, zápal pro věc (*Rausch*) a autentický způsob myšlení (*Einfall, Eingebung*).¹ Vědecká metoda vždy vede k překonatelným výsledkům, v ryzí vědě se ale musí uplatnit i kreativita. Jistě, zpochybnitelnost vědeckých závěrů je nezbytným předpokladem jejich relevance (dogma je principem náboženství nebo ideologie, nikdy principem vědy). Autentičností zde však není míněna libovůle, ale investice tvůrčího potenciálu jedince do vyřešení problému, který se mu jeví jako naléhavý.

Osobní vášně pro výzkum, o jehož důležitosti je člověk bytostně přesvědčen, s sebou přináší dvě protikladné skutečnosti. Za prvé, výchozí znepokojení vede k nutkání rozšiřovat své znalosti o problematice a bez ustání nad problémem uvažovat, bez ohledu na to, zda se

¹ M. WEBER, 1922.

nacházíme u psacího stolu či v dopravním prostředku – člověk chce vědět a poznávat nepřetržitě. Takto silná motivace je základní podmínkou k tomu, aby doba strávená studiem a interpretací zjištěných poznatků zůstávala osmyslněná.

Druhým, nepříznivým důsledkem přesvědčení o významu studovaného tématu je tendence nabalovat na ústřední otázku nové a nové rozměry problému. Potřeba propojovat, která vychází ze samotné disciplíny kulturologie, je sama o sobě vzhledem k tématu velkou výhodou. Stává se ale překážkou ve chvíli, kdy jsme omezeni časem či rozsahem vyčleněnými pro účely stanoveného úkolu.

Při sestavování této disertační práce oba jevy probíhaly souběžně. V tuto chvíli není autorka textu schopna odhadnout, nakolik se podařilo vyvážit hrozbu druhého prospěšností prvního. V každém případě ale přesvědčení o oprávněnosti volby tématu během studia nepolevilo, ba naopak, s ohledem na vývoj společenských událostí posledních let ještě posílilo.

1.1 Stanovení a odůvodnění tématu disertační práce

Způsob vztažení naší společnosti ke světu, v němž žijeme, je zkoumán hned několika vědními disciplínami. Tato disertační práce vychází z požadavku kulturologie na vytvoření specifické, co nejbohatší a tak i nejpřesnější výkladové mřížky. Od jádra kulturologie, jímž je lidská kultura jako taková ve všech svých polohách a projevech, se práce nevzdaluje, pouze volí jeden konkrétní úhel pohledu. Je jím vztah člověka a jeho prostředí, respektive otázka po úpravě stávajícího vzorce tohoto vztahu.

Při formulaci tématu disertační práce se částečně vycházelo z výsledků práce diplomové, jejímž cílem bylo zmapování alternativních výkladů lidského místa v přírodě napříč přírodními a humanitními vědami i sférou literatury, především poezie. Důležitým milníkem na cestě k definování záběru práce bylo rozhodnutí věnovat se i nadále potřebě alternativy, ale tentokrát již pouze v kontextu dějin a současnosti filosofie a okcidentální vědy. Od tématu potřeby revize obrazu světa jsme tedy dospěli k revizi tohoto obrazu výlučně s využitím potenciálu, který skýtá společnost Západu. Západní společností je zde míněn především celek evropské a severoamerické kultury; v textu se opakovaně objevuje termín euro-atlantická civilizace.

Konkrétní důvody, které nás vedou k samotné potřebě úpravy daného vzorce, jsou rámcově osvětleny v kapitole 2 *Alternativní paradigma dneška : Skutečná potřeba nebo iluze intelektuálů?* Zde je nutné ještě upřesnit, v jakém smyslu užíváme slova paradigma, jehož pochopení je zcela klíčové pro veškerý vlastní text práce.

Kuhnovský termín, který byl uveden na akademickou půdu v eseji *Struktura vědeckých revolucí*,² již dnes náleží ke klasické terminologii humanitních věd. Často s ním nakládá také

² *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago : University of Chicago Press, 1962. Česky *Struktura*

kulturologie, která se snaží o pochopení jevu, který nazýváme kulturou a který zásadním způsobem ovlivňuje vzhled a charakter prostředí, v němž se tato kultura formuje a rozvíjí. Budiž řečeno, že výraz paradigma chápeme jako mnohorozměrný a zastřešovací pojem, uplatnitelný i za hranicemi vědy. Paradigmatem je zde celek uvažování o veškeré žité realitě, přičemž toto uvažování má své základy v pevně zakořeněné představě o vlastním já. Jinými slovy, hledáme-li alternativní paradigma dneška, hledáme možnosti jak nově či ob-noveně přemýšlet o člověku coby vlivném faktoru proměn na tváři Země.

I takto vymezený záběr práce je příliš široký, proto musel být blíže ujasněn. Alternativní paradigma dneška, které může a nemusí být v průběhu studia identifikováno, má být postaveno na třech základních pilířích. Těmito opěrnými body musí být takové koncepce, které zaručí stabilitu a udržitelnost menšinového obrazu světa, a to jak z hlediska filosoficko-antropologického, tak z hlediska epistemologického a etického.

Souslednost vypracování jednotlivých pilířů byla zvolena tak, jak to vyžaduje náročnost jednotlivých koncepcí a logika jejich souvislosti. Na prvním místě je filosoficko-antropologická definice takzvaného pokorného antropocentrismu. Jedná se o pokus o zakotvení takové představy o člověku, která skloubí výjimečnost lidského postavení ve světě s rovnocenností jeho pozice vůči ostatním složkám ekosystému.

Jakmile můžeme pevně uchopit fenomén člověka, lze přistoupit k epistemologickým a etickým otázkám spojeným s problematikou kulturní ekologie. Jaký je svět pro pokorně antropocentrického člověka a jak s ním takový člověk nakládá? První otázkou se zabývá pilíř znovuzakouzlení světa. Účelem oddílu je nastínit, v čem spočívá ekologická hrozba odkouzleného světa nebo přesněji řečeno iluze o jeho odkouzlení. Výraz znovuzakouzlení nemá navozovat představu návratu k před-kritickému či před-vědeckému myšlení, nýbrž opětovného nastolení celostního vnímání světa v jeho složitosti.

Posledním pilířem je přijetí závazku vůči životu, což je autentický termín označující charakter nakládání se sebou sama a s prostředím tak, jak nutně vyplývá z předchozích dvou hypotéz. Bude-li dobře vybudována koncepce pokorného antropocentrismu a znovuzakouzlení světa, teze o přijetí závazku vůči životu již nabude jen povahy logických závěrů.

1.2 *Nástin vědeckého kontextu disertační práce*

Analýze toho, jak dnešní člověk – člen západní společnosti – vnímá sebe sama v kontextu svého prostředí, se vedle filosofie věnují i sociologie, psychologie, kulturní antropologie, etika a další nauky. Přístupme nyní k objasnění toho, z poznatků kterých věd bude mozaika skládána a proč.

Jak už bylo zmíněno, jedním z prvotních účelů práce má být také příspěvek ke kulturologickému projektu.³ Nový pohled na problém, má-li dodržet pravidla kulturologické metody, v sobě musí zahrnovat prvky interdisciplinarity. K úskalím takové metodiky se blíže vyjadřujeme v podkapitole 1.5 *Použité vědecké metody, postup vypracování*. Přehodnocování a propojování východisek a způsobů práce s sebou však vedle nebezpečí prostého eklekticismu nese i výhodu nových obzorů, které se autorce otevírají s každým nalezením relevantního pramene. Takovým zdrojem může být i nevědecký text, například literární útvar. Tato myšlenka vychází z polemiky, která se v oboru studia lidské kultury rozvíjí již od konce padesátých let a která je známá jako diskuse o dvou kulturách.⁴ Potenciál přemostění humanitních nauk a umění je značný, v rámci této práce však bylo zvoleno studium výhradně akademických publikací. Jedinou výjimkou je z rázu práce mírně vybočující kapitola 2 *Alternativní paradigma dneška : Skutečná potřeba nebo iluze intelektuálů?*

Kromě zmíněné výjimky, kde budou citovány i žurnalistické či básnické prameny, bude disertační práce založena na interpretaci poznatků získaných ze studií z oborů filosofie, kulturní ekologie a environmentální filosofie, méně často politologie. K tomuto vymezení došlo především na základě přesvědčení, že jak filosofie, tak environmentalistika zůstávají v neúnosné míře omezeny na existenci ve slonovinové věži akademického života. Přitom by připojení obou věd k vedoucím naukám s nejvyšším stupněm prestiže a přímého vlivu na společenský vývoj bylo více než žádoucí.

1.3 Teoretická východiska, současný stav poznání

Teoretická východiska i zhodnocení současného stavu poznání se různí pro každý ze stanovených pilířů práce. Promluvíme však nejprve k celku práce jako takové.

³ „K hlubšímu pochopení skutečných příčin a možných reálných východisek [dnešní ekologické krize] přistupujeme s následující výchozí hypotézou: V nesmírně dlouhém období, během něhož se naši předkové překročili bioevoluční práh existence, se postupně v celistvé jemně propracované struktuře uplatňovaly veškeré lidské potence, tedy instinkty, smysly, emoce, city, rátio. Následným rozvojem pouze části našich potencií postupně vzniká, a to jako jeden z hlavních rysů moderních společností, instrumentální racionalita. V jistém smyslu můžeme ekologickou krizi chápat právě jako důsledek buď oslabení, nebo dokonce ztráty oněch původních přirozených mechanismů, které se formovaly po celá tisíciletí. Logickým východiskem z krizové situace je tedy jejich obnovení, přičemž již nemáme k dispozici čas, během kterého by se mohly spontánně evolučně utvářet. Máme ovšem možnost rozvíjet poznávání všech charakteristických rysů člověka, jeho schopností, zájmů a cílů. Zřejmě jen na základě těchto poznatků lze postoupit od proklamativních požadavků ke skutečné „hlubinné“ změně životního stylu. Kulturologická koncepce [...] je [...] orientována na interdisciplinárně založený výklad podstaty, specifiky a funkcí kultury v rozmanitých životních procesech“. J. ORTOVÁ, 1996, s. 5.

⁴ „Důvod k zařazení podrobnější informace o názorech vědců a umělců, kteří do této diskuse vstoupili, do kontextu výkladu kultury jako adaptivního mechanismu vyplývá z faktu, že všichni se nějakým způsobem dotýkají otázky, z čeho pramení utváření „obrazu, modelu světa“ a jak tyto modely souvisejí s každodenními životními prožitky, tedy s naším bytím.“ Tamtéž.

Diplomová práce *Cesty k využití potenciálu lidské mysli ve vztahu k pokornému a aktivnímu zakoušení života*, obhájená na katedře kulturologie FF UK v květnu 2007, byla koncipována jako syntéza širokého spektra alternativních (především filosofických, kulturně-ekologických a literárních) přístupů k vnímání lidské mysli, která je nadána schopností uchopovat a tím i přímo přetvářet žité prostředí. Studovány byly koncepce přírodovědců jako jsou Fritjof Capra, James Lovelock, Pierre Teilhard de Chardin, Gregory Bateson nebo Konrad Lorenz. Vedle věd přírodních byla věnována pozornost i naukám humanitním, přičemž výrazné místo zde zastávali myslitelé jako Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Henry David Thoreau, Mahátma Gándhí, Albert Schweitzer, Arne Næss nebo Timothy Leary. Poslední oddíl diplomové práce se zaměřoval na prozaiky a básníky, kteří se ve své tvorbě věnovali témuž tématu, jmenovitě nejasnostem ve fungování lidského myšlení ve vztahu ke světu, který člověk obývá. Patřili sem například Antoine de Saint-Exupéry, Richard Bach, Gary Snyder, Nanao Sakaki nebo William Blake.

Jak je z výše uvedeného výčtu zřejmé, výběr autorit nebyl omezen časově, geograficky ani kulturně. Práce se soustředila na obhajobu poměrně vyhraněných představ o místě člověka v přírodě, s častými přesahy do biocentrismu, holismu a hluboké ekologie. Závěry vyplývající ze své diplomové práce považuji nadále do velké míry za platné, nicméně další studium mě přivedlo k revizi vlastního postoje a definování východiska v mírně odlišném smyslu.

Impulsem pro upravení úhlu pohledu byla především reflexe mizivé politické a společenské uplatnitelnosti radikálních environmentalistických škol. Teoretickým východiskem pro zkoumání alternativního paradigmatu dneška byla hypotéza o jeho společenské prosaditelnosti. Jak ukazuje například socioekonomická geografie, historický vývoj kultury (často spjaté s určitým teritoriem) nelze opomíjet a pokoušíme-li se nastolit nový řád, který je zcela v rozporu s dějinnou tradicí bez jakýchkoli návazností, úspěch se nikdy nedostaví. Na poli environmentální filosofie je zastáncem takového názoru například John Passmore, jehož práce je podrobněji představena v kapitole 3.4.2 *Jde o člověka : Antropocentrické koncepce*. Není v žádném případě představitelem jediným, nicméně jeho myšlení patřilo k úvodním stimulům proměny mé vlastní koncepce. Přestože se disertační práce v mnoha svých oddílech nutně noří do detailních rozborů otázek vlastních environmentální filosofii, vždy musí být vedena v patrnosti úvodní myšlenka hledání společensky realizovatelného programu změny.

Promluvíme nyní k teoretickým východiskům tří opěrných pilířů koncepce. Termín ***pokorného antropocentrismu*** je vlastní formulací, která odráží snahu vyvážit dva rozporuplné rozměry lidské existence v ekologických souvislostech. Samotný proces ukotvení termínu bude objasněn v nástinu metodologie v kapitole 1.5 *Použité vědecké metody, postup vypracování*. Z čeho ale vychází snaha o vybudování koncepce pokorného antropocentrismu?

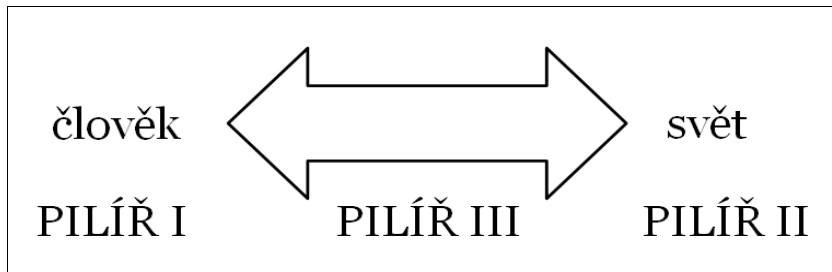
K neobvyklému postavení člověka v síti života se vyjádřili významní myslitelé 20. století, především z oboru filosofie, respektive filosofické antropologie, ale nejen z nich. Jmenujme například Ericha Fromma, Friedricha Nietzscheho, Søren Kierkegaarda, Martina Heideggera, Edmunda Husserla, Jeana Paula Sartera, Martina Bubera či Pierra Teilhard de Chardina, z českých autorit lze zmínit kupříkladu Jana Patočku nebo Jana Sokola. Je zřejmé, že předmětem filosofa je člověk a jeho svět. Avšak tento přirozený antropocentrismus, neboli racionální přijetí neschopnosti člověka zbavit se své lidské perspektivy, už není v žádném případě stejně samozřejmý v oblasti environmentální. Ba naopak, přibližně od 60. let se prosazují nejrozmanitější odvětví environmentalistického myšlení, které antropocentrismus chápou jako jednu z příčin celosvětové ekologické a společenské krize.

Celý první pilíř disertační práce je míněn jako věcné podložení hypotézy, podle které je veškerá snaha o vystavění alternativního paradigmatu na jiných než antropocentrických kořenech odsouzena k neúspěchu. K terminologii, která je v této diskusi rovněž klíčová, bude více uvedeno v kapitole 3.6 *Představení koncepce pokorného antropocentrismu*. Hlavním přínosem ale není teze, kterou již několik desetiletí prosazují další environmentalisté. Novým rozměrem diskuse má být obohacení antropocentrického učení o aspekt pokory, která je onou druhou, protichůdnou známkou lidskosti. Vycházíme z předpokladu, že redukce jakéhokoliv typu, ať už antropocentrického či ne-antropocentrického typu, je chybná a zavádějící. Lidské bytí a jednání, jakmile je vysvětlováno pouze s přihlédnutím k jedné nebo druhé rovině, je nutně vysvětlováno neúplně. Stejně tak závěry, které z takových analýz plynou pro environmentální myšlení, zůstanou neplodné.

Druhým pilířem je **znovuzakouzlení světa**, jehož teoretickým východiskem je možnost aplikace weberovské teze na environmentální oblast. Metoda Maxe Webera již nabyla povahy sociologického kánonu a přilnutí k ní má zaručit dodržení vědeckých standardů. Kromě převzetí vědeckého postupu se ale ve druhém pilíři pokusíme o revizi Weberovy představy o odkouzlení světa. Realita naší společnosti i přes veškeré procesy industrializace, mechanizace, ekonomizace a takzvané racionalizace nemohla být svého 'kouzla' neboli mnohorozměrnosti zcela zbavena. Hypotéza je opřena o tvrzení, že je-li vždy nezbytně vícerozměrný člověk (jak ukážeme v pilíři I), nemohou být žádné aspekty z prostředí beze zbytku vypreparovány. 'Kouzlo' je tedy ve světě stále přítomno a alternativní paradigma dneška má napomoci jeho opětovnému odhalení a stimulaci jeho plnohodnotného vnímání.

Poté, co bude osvětlen přístup k člověku a následně ke světu, který obývá a proměňuje, zbývá poslední pilíř, zaměřený na základní principy vztahování se mezi dvěma zkoumanými entitami. Dvousměrnost má být zaručena i v této poslední oblasti, a to tím spíše, že se jedná o pojednání na téma relace. Výraz **přijetí závazku vůči životu** je opět vlastní formulací, která

vychází hlavně z interpretace díla dvou osobností z oboru environmentální etiky, a sice Alberta Schweitzera a ještě výrazněji Hanse Jonase. Níže uvedené schéma zachycuje logiku práce z hlediska tří vzájemně propojených pilířů.



Práce s informačními zdroji a prameny se pro každý pilíř bude odvozovat od potřeb daného tématu.

Pojetí alternativní koncepce dneška, jak bude představena v disertační práci, je výsledkem autentických úvah a neexistuje dosud v dané podobě. Její složky budou nicméně koncipovány na základě interpretace již publikovaných statí. Titulů, které se věnují analýze převažujícího paradigmatu západní společnosti a nutnosti jeho revize, je nebývalé množství. V dějinách filosofie lze vlastně kráčet až k samotným kořenům kontinentálního myšlení, dějiny kulturní ekologie jsou nesrovnatelně kratší, ale na druhou stranu přinesly mnoho nejrozmanitějších příspěvků, které se našeho tématu výlučně dotýkají.

V žádném případě se nelze omezit na české prostředí, přestože i na našem území zvláště v posledních dekádách vychází publikace, které se vyjadřují k otázkám environmentální etiky. Mezi nejvýraznější české osobnosti věnující se problému ujasnění postavení lidského faktoru v proměnách našeho prostředí by patřili například Václav Bělohradský, Erazim Kohák, Hana Librová, Václav Mezříčský nebo Bedřich Moldan. Zároveň v České republice vznikají odborná pracoviště, jejichž náplň se částečně kryje s náplní tohoto doktorského projektu. Patřilo by sem Centrum pro otázky životního prostředí Univerzity Karlovy, Katedra sociální a kulturní ekologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy či Katedra environmentálních studií na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Tato disertační práce nicméně zůstává prací kulturologickou a tudíž nemůže jednoznačně zapadnout do přístupů specializovaných environmentalistických pracovišť.

Z českých publikací posloužily jako odrazový můstek například práce Erazima Koháka *Zelená svatozář : Kapitoly z ekologické etiky* nebo Rudolfa Kolářského a Oldřicha Suší *Filosofie a současná ekologická krize*. V obou případech jde o přehledné a nehodnotící shrnutí nejpřínosnějších prací, které se soustředí na mosty mezi filosofickým a ekologickým myšlením. Výrazná je rovněž osobnost Josefa Šmajse, který například v práci *Filosofie – Obrat k Zemi* nabízí vlastní evolučně ontologickou reflexi dějů probíhajících mezi lidským a přírodním

světem. Jsou tedy k dispozici jak přehledové publikace, tak inovační přístupy a samostatné teorie.

Téma práce však přímo vyžaduje co nejlepší znalost zahraničních pramenů. Přes existenci kvalitních institucí a vznikání nových a nových překladů cizojazyčné literatury zůstává většina současného poznání do češtiny nepřeložena a často též zcela nezastoupena v českých knihovnách. Sborníků, výstupů z environmentalistických konferencí a přehledů je opět velká řada, k často citovaným patří například práce Robina Attfielda *The Ethics of Environmental Concern* nebo Johna Bairda Callicotta *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*; obě publikace byly vydány v devadesátých letech. Mezi nejdůležitější italské příručky při studiu příspěvků posledních několika dekád patří výbor *L'urgenza ecologica : Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista* z roku 2003, jehož autorem je Sergio Dellavalle. Ke klíčovým německým myslitelům patří kupříkladu Vittorio Hösle, jehož práce z roku 1994 nese obdobný název jako sborník Kolářského a Suši, totiž *Philosophie der ökologischen Krise*.

Na tomto místě je třeba poznamenat, že většina citované i konzultované literatury, která byla nalezena v průběhu rešerší odstartovaných studií přehledových publikací, se váže k pilíři I a částečně též k pilíři III. Pilíř II, totiž znovuzakouzení světa, je zcela novým pokusem o aplikaci (a revizi) sociologické teorie v environmentální oblasti.

Jak lze tedy zhodnotit současný stav poznání, pokud se jedná o jednotlivé pilíře disertační práce? Logická návaznost kapitol byla osvětlena výše a její dodržení bude klíčové i pro práci s informačními zdroji.

Koncepce pokorného antropocentrismu je syntézou a pokusem o nový přístup k rozrůzněné a často nesmiřitelné debatě mezi radikálními holisty a radikálními antropocentriky. Kritickou je vůči nejednotnosti environmentalistů práce Bryana G. Nortona *Toward Unity Among Environmentalists*, avšak jeho úvahy se pohybují spíše na poli praxe ekologického aktivismu. Navíc se nejedná o práci nejaktuálnějšího charakteru; vychází již v roce 1991. Bližší osvětlení způsobu práce na pilíři I je uvedeno v podkapitole 1.5 *Použité vědecké metody, postup vypracování*.

Fenomén znovuzakouzení světa je v ekologickém kontextu známý, avšak nikoliv v přímé konfrontaci s prací Maxe Webera. Jeho teorie o odkouzleném světě je dobře rozpracována především v anglo-amerických a německých akademických kruzích, za všechny jmenujme například studie Günthera Rotha a Wolfganga Schluchtera *Max Weber's Vision of History : Ethics & Methods, Max Webers entzauberte Welt* od Joachima Vahlanda nebo *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment* z pera Nicholase Ganea. Weber ovšem není obvyklou autoritou, na kterou by environmentalisté navazovali, a zhodnocení jeho

díla se obvykle omezuje na rozbor samotného termínu odkouzlení. Pokud se jedná o znovuzakouzlení světa, není možné pominout jedinou práci explicitně zaměřenou na tento hypotetický proces, kterou je *The Re-enchantment of the World* od Morrisse Bermána. Publikace složená z oddílů velice nestejně kvality z roku 1981 rozkrývá některé argumenty, které jsou nosné i při konstrukci našeho druhého pilíře, celkově je však k prameni nutné přistupovat maximálně kriticky.

Poslední pilíř je věnován vztahu mezi člověkem a jeho prostředím, respektive charakteru vztahení člověka ke svému světu. Velká část literatury, která se dotýká prvního pilíře, se do jisté míry vztahuje i k poslednímu ze studovaných témat. Pro samotnou formulaci principu jsou klíčové především postavy Alberta Schweitzera, zvláště jeho pojetí nauky úcty k životu – *Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben*. Doplňuje a rozšiřuje jej dílo Hanse Jonase, především jeho do češtiny přeložený spis *Princip odpovědnosti*. Na tomto místě však nelze vyčerpávajícím způsobem odhadnout, nakolik lze jiné autority považovat za relevantní pro třetí pilíř, neboť jeho formulace je přímo závislá na úspěšném zakotvení těch předchozích.

1.4 Cíl disertační práce a pracovní hypotézy

Jaká nacházíme při studiu současného stavu poznání v oboru bílá místa? Existuje nějaký rozpor mezi teorií a praxí, který by měla disertační práce odstranit či se o to alespoň pokusit? Na následujících stránkách nastíníme hlavní cíl práce a vyslovíme pracovní hypotézy, jejichž falsifikace (či sběr argumentů v jejich prospěch) bude předmětem vlastního textu disertace. Neuspokojivou se v dosavadním výzkumu jeví: a) míra syntetičnosti v porovnání s mírou analytičnosti; b) míra interdisciplinarity.

Při studiu místa (západního) člověka v přírodě se odborníci často uchylují k obhajobě vlastní pozice, kterou již předem zaujali na ose environmentalistických škol, případně zakládají vlastní teorie a vytvářejí na této ose nové intervaly. Jedním z hlavních cílů této práce není vytvořit novou teorii, která má zaujmout místo po boku teorií stávajících (což by samo o sobě bylo vzhledem k propracovanosti současných teorií úkolem příliš nesnadným). Přínos práce nemá spočívat ani v usmíření proti sobě stojících environmentalistických směrů, neboť o to se již pokoušel neúspěšně například Bryan Norton a bylo by zbytečné opakovat epistemologickou chybu, na kterou již bylo v minulosti upozorněno. Alternativní koncepce, které jsou od druhé poloviny 20. století pečlivě a systematicky promyšleny, však postrádají schopnost bezpečně se opřít o složitou síť faktorů zahrnujících filosofické, antropologické, epistemologické a etické uchopení žité reality. Často představují pronikavé analýzy, avšak ve svých závěrech se znovu vychýlí ze směru, který by je vedl blíže k pravdivější syntéze využívající výhod dědictví západní kultury. Tato disertační práce chce nabídnout revizi vějíře alternativ, který se před společností

otevívá, a vyzdvihnout jejich nejsilnější devizy, jimiž jsou pokorný antropocentrismus, znovuzakouzení světa a přijetí závazku vůči životu.

Druhým problémem je specializace, typická pro západní vědu a nepříznivá pro pokrok ve studiu témat, která z principu vyžadují interdisciplinaritu. Disertační práce je nicméně takovou formou odborného textu, který rovněž předpokládá schopnost doktoranda věnovat se dopodrobna úzkému výseku z problematiky oboru. Proto bude třeba najít rovnovážný stav mezi výzkumem na konkrétní téma a zřetelem na velice široké souvislosti tématu s dalšími oblastmi. Cílem disertační práce je tedy uplatnění kulturologické metody při práci na otázce z environmentální oblasti.

Přistupme nyní k formulaci pracovních hypotéz v tom pořadí, v jakém se budou objevovat v textu disertační práce.

1. Zhoršující se klima západní společnosti a stav životního prostředí není výrazem dějinné nutnosti. Existují principy vlastní naší kultuře, jejichž oživení a prosazování ve veřejném životě může přinést opětovný celospolečenský vzestup, stejně jako jejich umlčení a diskreditace vedly ke zhoršení podmínek k životu.
2. Ne-antropocentrické environmentalistické myšlení je postaveno na chybném předpokladu, že člověk může vystoupit ze své vlastní podstaty a zcela opomenout výjimečné místo, jež zaujímá v přírodním kontextu. Antropocentrismus je třeba nově definovat tak, aby v sobě zahrnoval rozměry privilegovanosti i pokory.
3. Vícerozměrnost člověka je odrazem vícerozměrnosti světa, který obývá. Stejně jako nelze plně redukovat člověka na bytost, která má být údajně výsledkem převážení newtonovsko-descartovského paradigmatu, nelze významově vyprázdnit ani naše prostředí k životu. Odkouzlení světa je iluzí, která je vyvolána změnou vnímání, nikoliv změnou reality jako takové.
4. Neobvyklé postavení člověka ve světě s sebou přináší neobvyklé výhody i závazky. Obojí musí člověk z principu povahy svého bytí přijímat, neboť rezignace na plnění povinností s sebou do budoucna přinese nemožnost uplatňovat svá privilegia.
5. Existující alternativní paradigmatu dneška jsou ve své šíři zdrojem inspirace. Přetrvává však potřeba formulovat takovou alternativu, která nebude odtržena od konkrétní možnosti ovlivňovat politický a společenský vývoj.

1.5 Použité vědecké metody, postup vypracování

Disertační práce bude mít plně povahu teoretické studie, což zároveň představuje jednu z jejích slabin, tím spíše, že aspiruje na interdisciplinaritu a propojení s praktickým životem

jedince. Je znovu na místě zmínit Maxe Webera a jeho pracovní postupy. V sociologii jde teoretické bádání vždy ruku v ruce s empirickým výzkumem. Hodnota Weberových děl nespočívá jen v genialitě, s níž Weber dokázal ve společnosti rozpoznat abstraktní ideje a mechanismy, které sehrávaly klíčovou roli, a formulovat je do podoby teoretických premis. Důležitou součástí jeho studia bylo i zaobírání se konkrétními jevy za pomoci metodologických nástrojů empirické sociologie. Teoretická a empirická stránka věci musí korespondovat, aby byla zaručena věrohodnost obou.

Metodologií této disertační práce je pouze studium pramenů, které se v oboru filosofie, sociologie nebo environmentální etiky dotýkají dané otázky. Zůstáváme tedy pouze u teoretického rozměru problematiky a empirická složka je redukována na kusé komentáře k dílům, které jdou svým záběrem hlouběji do každodenní praxe (statistiky Francise Fukuyamy, reportáže Barbary Ehrenreichové, výzkumné zprávy OSN a podobně).

Součástí této práce není žádný terénní výzkum, který by mohl zde prezentované teze podpořit. Uvědomujeme si, že zde narážíme na vážný nedostatek, jenž je nicméně opodstatněn aktuálními časovými možnostmi a jehož odstranění by vedlo k neúměrnému rozšíření textu. Environmentální problematice se autorka hodlá profesně nadále věnovat s tím, že byl diplomovou a nyní disertační prací vytvořen teoretický rámec pro pokračování ve studiu, které již má ve větší míře obsahovat i empirickou složku. Jedním z možných směrů, jímž se specializace autorky může do budoucna ubírat, je zaměření na environmentální otázky v rámci politické entity, která dění v západní společnosti klíčovým způsobem ovlivňuje, totiž Evropské unie.⁵

Alternativní paradigma dneška, jak bude představeno v této disertační práci, je výsledkem neodvozeného uvažování na základě studia co možná nejbohatšího přehledu literatury. Vysvětleme nyní stručně, podle jakého klíče budou prováděny rešerše relevantních zdrojů a dle jakého algoritmu bude probíhat selekce motivů a úvah z jednotlivých prací.

Obecně lze konstatovat, že rozsah v úvahu připadající literatury je v rámci jediné disertační práce v plné míře neobsáhnutelný. Je tomu tak i proto, že bezesporu existují publikace v jiných jazycích, než které autorka práce v odpovídající míře ovládá. Proto bude nutné vybírat takové autority, jejichž práce jsou dostupné v českém, anglickém, německém nebo italském jazyce. Zároveň musí být dohledatelné ve fondech institucí, k nimž má autorka během doktorského studia přístup. K nim patří veškeré knihovní fondy, jejichž užívání může zprostředkovat Národní knihovna České republiky, dále Staatsbibliothek Berlin (Německo),

⁵ Oporou v tomto směřování mají být znalosti a zkušenosti autorky získané během magisterského studia mezinárodního a interdisciplinárního programu Euroculture. Toto studium má být ukončeno v roce 2011 získáním double degree, vysokoškolského diplomu z české a zahraniční univerzity (Univerzita Palackého v Olomouci, Rijksuniversiteit Groningen).

Università degli Studi di Trento (Itálie) a Bibliotheek Rijksuniversiteit Groningen (Nizozemí). Zvláště při výběru zahraničních publikací byla důležitým kritériem novost pramene, v ideálním případě vydaného během posledních pěti až deseti let.

Využívány budou dále elektronické informační zdroje, které zpřístupňuje Karlova univerzita, a vybrané spolehlivé internetové zdroje jako například books.google.com, a to především jako užitečná virtuální databáze pramenů, které nemohou být v Evropě získány v tištěné podobě.

Poznamenejme, že na základě osobního uvážení budou veškeré citace, které jsou autorkou překládány z cizího jazyka do češtiny, v poznámkách pod čarou reprodukovány v plné míře v originálním znění.⁶ Toto rozhodnutí je odůvodněno upřímnou snahou o co nejpoctivější přístup k interpretaci zahraničních pramenů, u nichž nemá čtenář možnost konfrontace s autorizovaným českým překladem (a často ani možnost získat cizí literaturu v českých knihovních fondech). Takových překladů bude v disertační práci poměrně velké množství. Proto, dovolí-li to čtenáři vlastní jazyková vybavenost, bude mít možnost ověřit si správnost výkladu komentovaného díla.

Koncepce pokorného antropocentrismu vyžaduje podrobnou revizi stávajících teorií, které se pohybují v rozmezí od radikálního holismu po radikální antropocentrismus. V závěru prvního pilíře chceme navrhnout vlastní přístup k filosoficko-antropologicko-epistemologické otázce, jak člověk vnímá sebe a svůj okolní svět. Bude tedy nutné alespoň rámcově představit odpovědi, kterými dnes věda disponuje. Při výběru autorit, kterým se zásadnějším způsobem budeme věnovat, sloužily jako vodítko výše uvedené přehledové publikace (Kohák, Kolářský a Suša, Dellavalle, Attfield, Callicott a další). Užší výběr témat bude v rámci prvního pilíře dán tím, nakolik bude možné učení daného odborníka zužitkovat při formulaci koncepce pokorného antropocentrismu.

Při práci na pilíři znovuzakouzení světa bude postup mírně odlišný. V první části oddílu bude představena teze o odkouzlení světa, jak ji ve svém díle prezentoval Max Weber. Práce s primárními prameny bude doplňována studiem sekundární literatury. Weberiana jsou rovněž nevyčerpatelná, obzvláště v německy mluvící akademické obci. Volba příslušných pramenů bude udávána frekvencí citace v těch environmentalistických publikacích, které se k weberovské teorii vyjadřují, a výsledky knihovních rešerší. Vzhledem k tomu, že přebíráme výraz 'znovuzakouzení světa', jenž ve své stejnojmenné práci užívá Morris Berman (rovněž citován či zmíněn v několika z klíčových přehledových učebnic), zaujmeme kritické stanovisko i k jeho pojetí. Výstupem druhého oddílu bude přepracování weberovské teze o odkouzlení světa

⁶ V případě, že je citace překládána z jiného než původního jazyka, uvádíme v poznámce pod čarou pouze sekundární zdroj a jazyk, z něž byl překlad vytvořen.

s odkazem na environmentální souvislosti.

Poslední pilíř je kompilací příspěvku Alberta Schweitzera a Hanse Jonase v perspektivě toho, čeho jsme dosáhli v předchozím bádání u prvního a druhého pilíře. Tento oddíl již nebude pokud možno zatížen sekundární literaturou. Pokusíme se o vlastní interpretaci díla obou myslitelů v kontextu jak pokorného antropocentrismu, tak znovuzakouzeného světa.

Komplementární k práci s odbornou literaturou budou okrajové reflexe dalších zdrojů a pramenů, které se v průběhu práce naskytnou. Ať už se jedná o zmínky literárních prací, filmových či dokumentárních snímků nebo prosté komentáře aktuálního dění, jejich uvedení v poznámce pod čarou nebo dokonce bližší představení v textu práce bude motivováno snahou ilustrovat teoretické poznatky praktickou informací. Tyto prameny však v některých případech rychleji zastarávají, proto by při eventuální revizi textu v budoucnosti musely být nahrazeny svými novějšími obdobami.

Úskalím zvolené metody řešení je jistá míra subjektivity výběru autorit a koncepcí, kterým bude věnována větší pozornost. V určitém rozsahu se takové zaujatosti nelze vyhnout, neboť vyplývá jak z předchozích zkušeností autorky, tak z okolností samotného tříletého doktorského studia. Čtyřměsíční pobyt na studijní stáži v italském Tridentu v prvním ročníku (2007/2008), dvouměsíční pracovní stáž v Berlíně a dvouměsíční opakovaný studijní pobyt v Itálii v ročníku druhém (2008/2009) a konečně pětíměsíční studijní pobyt v holandském Groningen v ročníku posledním (2009/2010) ovlivnil, s jakými publikacemi a přístupy studentka přišla do styku.

Vysoká míra selektivnosti při značném rozsahu relevantní literatury je nezbytná a je možné, že se někdy upřednostní známý, avšak méně efektivní zdroj před zdrojem, který by byl v daném kontextu vhodnější, avšak nebyl jako takový vyhodnocen či nebyl vůbec zaznamenán. Tato skutečnost však práci nepřináší moment libovolnosti, ale spíše ji přirozeným způsobem váže na časové a prostorové podmínky, v nichž probíhá.

„BUĎTE REALISTY, ŽÁDEJTE NEMOŽNÉ.“

Heslo studentského revolučního hnutí 60. let

2 Alternativní paradigma dneška: Skutečná potřeba nebo iluze intelektuálů?

„Tradiční odkaz – mýty, bohové, transcendence, hodnoty – byl rozleptán v procesu odkouzení světa. Vědecko-technická racionalizace je příčinou neschopnosti učinit konečnou volbu čistě na základě rozumu. Výsledkem je polyteismus hodnot a neudržitelnost rozhodnutí, ona přihlouplost předpisů a zbytečnost zákazů. Ve světě ovládaném vědou a technikou se morální imperativy jeví účinné asi jako brzdy z kola přimontované na jumbo jet. Pod ocelovým příklopem nihilismu není místo pro ctnost nebo morálku“.⁷

Slova italského filosofa Franca Volpiho (1952 – 2009) vyznívají jako rezignace proroka; člověk pozorující procesy ve své společnosti dojde k závěru, že je svědkem hlubokého propadu lidskosti, ztráty vlastní kulturní podstaty ústící do slepé uličky nihilismu. Obdobných komentářů se nám z řad intelektuálů, především humanitně orientovaných, dostává tak často, že nabývají povahy klišé. Skepse vůči vždy a všude proklamované krizi prostupuje náš svět. Na akademické půdě se apokalyptické vize rozkladu západní společnosti stávají pouze další látkou ke studiu, vyprazdňuje se jejich naléhavost působící jako hysterie. V ulicích je z úst do úst mechanicky předáván vzkaz o recesi ekonomické a ekologické, aniž by byl schopen vyburcovat člověka ke snaze o odpor či odpovědnou reakci.

Převládající paradigma⁸ je analyzováno a výsledkem této analýzy je zklamání. Zdá se ale, že tentokrát pocit nespokojenosti nepřináší touhu po změně, po volbě alternativy či alespoň po pokusu pozměnit jádro onoho vědecko-technického obrazu světa. Od 60. let jsme pravidelně zpravováni o faktu, že směřování západní společnosti je třeba korigovat, pokud se nechceme nořit do stále markantněji vyvstávajících problémů ještě hlouběji. Nedá se říci, že bychom byli vůči těmto proroctvím hluchí. Naopak, znepokojení by mělo pramenit ze skutečnosti, že zprávám o dramatických proměnách světa, jak jej známe, nasloucháme s lhostejností někoho, kdo si není

⁷ „Oggi i riferimenti tradizionali – i miti, gli dèi, le trascendenze, i valori – sono stati erosi dal disincanto del mondo. La razionalizzazione scientifico-tecnica ha prodotta l'indecidibilità delle scelte ultime sul piano della sola ragione. Il risultato è il politeismo dei valori e l'insostenibilità delle decisioni, la stessa stupidità delle prescrizioni e la stessa inutilità delle proibizioni. Nel mondo governato dalla scienza e dalla tecnica l'efficacia degli imperativi morali sembra pari a quella dei freni di bicicletta montati su un jumbo. Sotto la calotta d'acciaio del nichilismo non v'è più virtù o morale possibile.“ F. VOLPI, In: U. GALIMBERTI, 2008, s. 17.

⁸ Slovy Thomase Kuhna, paradigma je teorií s otevřeným koncem, těžištěm profesionální víry, nepružnou krabicí, do níž se vědci snaží vtěsnat přírodu. Jinak řečeno, jde o rozšířený způsob přemýšlení o světě a naší roli v něm neboli o většinovou představu o povaze a fungování reality.

tak docela jist, má-li co ztratit.

Když mluvíme o alternativním paradigmatu dneška jako o jakési ideové mřížce, která by měla plnit funkci vodítka pro přítomnost a tím i budoucnost, znamená to zároveň odmítnutí vítězství nihilismu. V obratu k přítomnosti jako k možnosti namísto neměnné danosti je přítomen prvek naděje.

„Lépe o ní nemluvit (o naději)
ale blížít se k ní a přibližovat ji
i bližnímu svému třebaže jsem ji uviděli
jen jednou jenom na okamžik
a jen jako přízrak fatu morganu
lepšího světa který tady už byl
byl a zas bude
byl bude a je“.⁹

Právě fenomén naděje, v níž je skryt princip smyslu pro to, co děláme, je klíčovým pro veškeré úvahy nad stavem dnešního světa. „*Naděje* je otevřeností vůči možnému. Upíná se k „novým nebesům“ a „novým zemím“, které nám slibuje náboženství, utopie, revoluce, osobnostní proměna, jíž se bojíme, protože jsme připoutáni ke své identitě coby k *faktu* a nikoliv coby k neurčitému a neuzavřenému *procesu budování*“.¹⁰ Pouze v naději, že naše konání může vést ke zlepšení stávající situace za současné znalosti minulosti, lze přistoupit k vlastní existenci v čase a prostoru, který nám byl vymezen bez možnosti volby.

Po úvodní kapitole zde zařazujeme oddíl, jehož funkce je rovněž uvozovací, avšak tentokrát se jedná spíše o vstup do problematiky jako takové. Smyslem této kapitoly je spíše esejistické nastínění důvodů, pro které bylo dané téma zvoleno za předmět doktorského projektu. Pokusíme se o mozaikovitý náčrt nynější situace, přičemž poprvé a zároveň naposledy v rámci této disertační práce budou propojována svědectví humanitních vědců a básníků.

Klíčů k výběru autorit bylo několik. Patří sem míra aktuálnosti příspěvku (zásadní práce mladší deseti let), širší spektrum profesní a zároveň politické orientace (žurnalistika, politologie, historie, filosofie; levice, pravice) a novost syntézy přístupů (nedostupnost zdrojů v českém prostředí, hledání nových souvislostí).

V kapitole věnované rozkládajícímu se společenskému řádu zmíníme Francise Fukuyamu,

⁹ J. TOPOL, 1997, s. 300.

¹⁰ „La *speranza*, infatti, è l'apertura del possibile. Essa fa riferimento a quei „nuovi cieli“ e a quelle „nuove terre“ che sono promessi dalla religione, dall'utopia, dalla rivoluzione, dalla trasformazione personale che siamo soliti temere, perché arroccati alla nostra identità assunta come un *fatto* e non come un'indeterminabile e mai conclusa *costruzione*.“ U. GALIMBERTI, 2008, s. 146.

jehož práce je velice často citována v souvislosti s momentální celospolečenskou situací západní civilizace. Fukuyama je pro naše téma zajímavý jednak částečnou revizí svého postoje z 90. let a také možností získat z díla konzervativního myslitele argumenty podporující tezi o potřebě nového paradigmatu. Komplementárním příspěvkem k Fukuyamovi jsou eseje americké novinářky Barbary Ehrenreichové. Tato volba je odůvodněna jejím opačným politickým přesvědčením, komentářem obdobných témat (avšak nikoliv s vědeckými ambicemi), vysokým stupněm aktuálnosti a naprostou nedostupností pramene v ČR.

Dalším pod-tématem je specifický symptom stagnující a upadající společnosti, totiž odmítnutí hodnot, a odchylky od společensky udržitelného chování. Prvním autorem je zde Umberto Galimberti, žijící italský filosof, jehož myšlení je v České republice méně známé (žádná z jeho publikací není dosud do češtiny přeložena) a přitom se k otázce rozpadu hodnot a nutnosti paradigmatických změn vyslovuje neotřelým způsobem. S Galimbertiho prací se autorka seznámila během své studijní stáže v severoitalském Tridentu. Úvahy doplňují práce dvou starších autorů, Morrise Bermana a Herberta Marcuseho. Bermanovu (po vědecké stránce mnohdy spornou) práci uvádíme, protože bude důležitá při zpracovávání druhého pilíře, a to znovuzakouzení světa. Volba Marcuseho práce *Jednorozměrný člověk* je založena na nosnosti jeho teze do dnešní doby a možnosti představit ji v dnešním světle.

Kapitola je zároveň protkána úryvky z básnického díla českého autora Josefa Topola a amerického tvůrce Robinsona Jefferse. Výběr právě Topolova díla je ryze subjektivní; autorce textu je básník blízký, jeho práci zná a je přesvědčena o oprávněnosti vztažení jeho myšlenek ke studovanému tématu. Robinson Jeffers je v odborných publikacích zmiňován jako zástupce menšinové tradice v západní politice a sociální filosofii, která může vést ke skutečné revizi paradigmatu (spolu s P. Kropotkinem, M. Bookchinem, H. D. Thoreauem, C. Sandburgem a dalšími).¹¹ Konečné rozhodnutí vyzdvihnout právě Jefferse je opět subjektivní, založené na dlouhodobé osobní zálibě v jeho verších. Pohled básníka je uzavřen osobností Egona Bondyho, v němž se snoubí celoživotní zájem o filosofii a politiku s básnickou vidoucností, a jehož poslední spis se znovu přímo váže k našemu tématu.

2.1 Sociální kapitál v rozleptávaném společenském řádu

Abychom mohli začít hovořit o hledání alternativy, je třeba vymezit to, co je přijímáno jako první a nejčastější volba. Teoretických statí zabývajících se abstraktním pojmenováváním pravidel a norem, které hýbou s euroamerickou společností přibližně od poloviny 19. století a které se zrodily na úsvitu novověku, je celá řada. Americký filosof, spisovatel a politolog Francis Fukuyama (*1952) sice ve svých pracích často tíhne ke stavění universálních teorií o dynamice

¹¹ B. DEVALL; G. SESSIONS, 1989.

společenského vývoje,¹² jeho publikace *Velký rozrát : Lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*¹³ však nabízí cenný vhled do statistik a prosté popisy vnějších projevů vývoje. Jaká je dnešní společnost a z čeho je odvozován patos zvěstovatelů krize?

V úvodu uvedené studie Fukuyama konstatuje, že v období mezi 60. a 90. lety došlo ve většině rozvinutých zemí ke zhoršení sociálních podmínek, rozrátu hodnot a úpadku mravů.¹⁴ Fukuyama byl a zůstává liberálním demokratem, avšak míra volnosti, kterou je ochoten nastavit odosobněným hybným silám živelného kapitalismu, klesá s reflexí znehodnocování kapitálu sociálního. Právě sociální kapitál je ústředním pojmem zmiňované práce a Fukuyama jej definuje jako „soubor neformálních hodnot nebo norem, kterými se řídí příslušníci určité skupiny a které jim umožňují spolupracovat“.¹⁵ Od ztotožnění se s touto kolektivní strukturou se odvíjí naše myšlení a jednání. Stručně řečeno, existujeme v souladu s optikou sdíleného společenského kapitálu, který udržuje společnost v chodu.

Indikátory, jimiž Fukuyama stabilitu sociálního kapitálu měří, jsou: míra důvěry ve společenské instituce, trestná činnost, fungování instituce rodiny (porodnost, sňatkovost, rozvodovost, nemanželská reprodukce, způsoby kohabítace partnerů atd.), míra nerovnosti distribuce kapitálu a fungování instituce náboženství. Jinými slovy, nejprve poukáže na základní stavební kameny západní společnosti a následně posuzuje jejich pevnost na sklonku tisíciletí.

Zdrojem a mediátorem sociálního kapitálu je podle Fukuyamy rodina. Jestliže jsou tedy funkce nukleární rodiny redukovány na pouhé syrové rozmnožování bez dalšího formování jedince, je toto tvárné individuuum vlastně formováno negativně. Mladý člověk si odnáší poznání, že ve světě nelze hledat pevnou oporu, jestliže hranice mezi žádoucím, přijatelným a patologickým se stírají. Společnost nevyžaduje soudržnost, solidaritu a zasazení do síťových vztahů; po jedinci je vyžadován individualismus, vyznávání pluralismu a posilování tolerance.

„Proč se tolik problémů dneška vnímá jako problém intolerance a nikoli jako problém nerovnosti, vykořisťování nebo nespravedlnosti? Proč je navrhovaným prostředkem nápravy tolerance a nikoli emancipace, politický boj, či dokonce ozbrojený boj? Přímá odpověď tkví

¹² Vizionářský charakter Fukuyamova uvažování dobře ilustruje jeho monumentální jazyk, který obratně užívá už při pojmenování svých prací. Hovoří o „konci dějin“, „posledním člověku“, „post-humánní budoucnosti“ nebo „velkém rozrátu“.

¹³ *The Great Disruption : Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York : Free Press, 1999. Česky Praha : Academia, 2006.

¹⁴ Obratem je potřeba zmínit, že by bylo mylné představovat si hodnoty nebo mravy jako něco daného a tudíž neměnného. Když Fukuyama mluví o rozpadu společenského řádu, míní tím řád postavený na pilířích novověkého obrazu světa. Studujeme tedy jednu z mnoha etap jedné z mnoha kultur, přičemž důležitost celého výzkumu stojí na jediné prosté skutečnosti, totiž že se jedná o naši kulturu ve fázi, ve které prožíváme své životy.

¹⁵ F. FUKUYAMA, 2006, s. 29.

v základní ideologické operaci stoupence liberálního multikulturalismu, kterou je „kulturalizace politiky“. Politické rozdíly [...] jsou naturalizovány a neutralizovány jakožto rozdíly „kulturní“, to jest rozdíly různých „způsobů života“, které jsou čímsi daným, čímsi, co nelze překonat. [...] „Ideologii“ v tomto konkrétním slova smyslu nazývám takové uchopení reálného problému, které při jeho označování zamlžuje zásadní kontury rozlišení“.¹⁶ Citován zde přirozeně není Francis Fukuyama, ale jeho ideový a politický odpůrce, slovinský sociolog a filosof levicového zaměření, Slavoj Žižek (*1949). Je ale pozoruhodné, že v myšlení dvou tak protichůdných autorit lze vysledovat určité paralely, přičemž zde je nejpodstatnější jedna z nich. Všimněme si, že ani Fukuyama, ani Žižek nejsou ochotni přijmout princip pluralismu za stavební kámen západní společnosti, má-li přežít. Posedlost tolerancí jinakosti má být u každého z nich nahrazena zcela jiným společenským řádem; shodnou se však na tom, že do centra našeho paradigmatu se dostalo pod rouškou humanitního ideálu cosi vysoce škodlivého.

Idealizovaná a ideologizovaná možnost volby a vyvázání se z neporušitelných vazeb vedly od 50. let do současnosti nejen k rozmělnění tíživých vazeb, ale i důležitých sociálních pojítek. Přestávají-li být sdíleny normy etického chování, tvrdí Fukuyama, dochází k oslabování důvěry a takzvané mravní miniaturizaci. Tradiční instituce¹⁷ se stávají neatraktivními či dokonce podezřelými, propagován je mravní a kulturní relativismus.

Z kulturologického hlediska je zajímavá Fukuyamova představa o kořenech sociálního řádu a sociálního kapitálu. Mají být dva: biologický a racionální. Z lidské přirozenosti údajně vyplývá pnutí k vytváření pravidel, lidský rozum je zase nástrojem k nacházení řešení. Proto Fukuyama tak kriticky přistupuje k dílu antropologů jako byli Franz Boas, Margaret Meadová nebo Ruth Benedictová; podle nich neexistuje něco jako biologická determinace a ke studiu fungování lidských společností stačí poznat kulturní a sociální vzorce.¹⁸

Fukuyama ve svých úvahách zabíhá na pole kulturní antropologie a nazývá sebe sama představitelem takzvané nové biologie, podle níž příroda udává, že se učíme, a kultura determinuje, co se učíme. Od přírody je člověk bytostí politickou a společenskou (*Homo sociologicus*), nikoliv izolovaným a sobeckým jedincem. Je to schopnost vytvářet sociální kapitál, která se stala hlavní evoluční výhodou člověka oproti ostatním živočichům.

Shrňme doposud řečené. Společnost Spojených států amerických, západní Evropy, ale i dalších zemí, které dříve či později přijaly za své západní paradigma postavené kromě jiného na principech občanské společnosti a liberální demokracie, prožívá jistý druh zlomu. Tento zlom

¹⁶ S. ŽIŽEK, 2008, s. 7.

¹⁷ Poznamenejme znova, že tato tradice není tradicí odvěkou, ale spíše jen posledních několika staletí a především století devatenáctého.

¹⁸ Zmínění antropologové byli vlivní zejména v 1. polovině 20. století; dnešní antropologické školy připisují biologické determinaci opět významnou roli.

nebo rozvrat lze dokumentovat poměrně dramatickým vývojem v jednotlivých sociálních sférách (rodina, náboženství, volný čas, práce a další).

Zdá se, že společenský řád, který se samotnému Fukuyamovi ještě v 90. letech zdál téměř bezchybným a proto ideálním, neobstojí tváří v tvář silám, které se v globální společnosti daly do pohybu. I Fukuyama však zakončuje svoji práci s nadějí v možnost rekonstrukce sociálního řádu.

Nastínili jsme znepokojení amerického pravicového filosofa, který byl jako poradce úzce spojen s érou prezidenta George W. Bushe juniora. Našli bychom nějaké společné rysy Fukuyamovy koncepce s kritikou (euro-)amerického modelu, jak ji prezentuje například levicově orientovaná americká novinářka a politická aktivistka Barbara Ehrenreichová (*1941)?¹⁹

Její dosud předposlední kniha nese název *Tahle země je jejich zemí : Zprávy z rozděleného národa*.²⁰ Ehrenreichová se zde dotýká několika témat, které pálí americkou společnost. Lze na nich snadno dokumentovat, jak společnost, která přestává sdílet vidění světa, přestává být společností a mění se v chaotický agregát protkaný patologickými jevy.

„Po dobu asi jednoho roku na začátku milénia byli Američané doslova stíženi záchvatem jednotnosti. Neměli jsme dostatečně děsivého a tedy i stmelujícího nepřítele od té doby, co se rozložil Sovětský svaz v roce 1991, a nyní přišel nový, schopný smrtelně zranit Světové obchodní centrum řezákem na karton. [...] Propíchnuti džihadisty, zafačovali jsme se vlajkovitými triky a tričky, samolepkami a plackami, dokonce i spodním prádlem a plaveckými úbory. 'Sjednoceni vytrváme,' hlásaly nálepky na náraznících, a 'Tyhle barvy nepouští'“.²¹

Ehrenreichová se vysmívá americké posedlosti chlubit se vlastenectvím ve chvíli, kdy je národní soudržnost zcela rozhlodána vnitrostátními problémy. Úzkost z existence ve společnosti, která je vůči jedinci nepřátelská a v níž neexistuje základní záruka sociální spravedlnosti, je projikována do uměle vytvářených nepřátel. Ať už to jsou vágně definovaní teroristé zvnějšku nebo imigranti zevnitř, americká veřejnost je masírována ujištěními, že

¹⁹ Ehrenreichové rukopis je osobitý a knihy, které úspěšně vydává, neaspirují na povahu akademické práce. Právě proto jsou tato s jazykovou bravurou napsaná díla spolehlivými bestsellery, nicméně v českém prostředí jde o autorku téměř neznámou a její knihy nebyly dosud do češtiny přeloženy. Zde představená práce z roku 2008 (viz níže) není zastoupena v žádné z českých knihoven.

²⁰ *This Land is Their Land : Reports from a Divided Nation*. New York : Metropolitan Books; Henry Holt and Company, 2008.

²¹ „For a year or so at the beginning of the millennium, Americans were swept up in a spasm of unity. We hadn't had an enemy scary enough to pull us together since the USSR deconstructed in 1991, and now here was one capable of bringing down the World Trade Center with box cutters. [...] Transfixed by the jihadists, we wrapped ourselves in flags-flag sweaters, T-shirts, decals, lapel pins, even underwear and bathing suits. 'United we stand', proclaimed the bumper stickers, and 'These Colors Don't Run.'“ B. EHRENREICH, 2008, s. 1.

trudnou realitu USA na začátku 21. století způsobují právě oni.²²

A jaká jsou ona témata, k nimž politické elity cíleně mlčí? Částečně se překrývají s indikátory, které Fukuyama používá k měření kvality sociálního kapitálu. Ehrenreichová se vyslovuje k problematice růstu chudoby na jedné a blahobytu na druhé straně, k funkčnosti institucí jako rodina, náboženství nebo práce. Základní kameny demokratické společnosti se ve světle její velice konkrétní a věcné analýzy zdají neobyčejně vratkými; ideový základ paradigmatu je vyhlodán zevnitř a zůstává jen vnější slupka, povrchní atributy příslušnosti k obrazu světa, který již neexistuje.

Pro ilustraci uveďme několik čísel týkajících se životních podmínek v zemi, jejíž standard je stále metou rozvojových zemí. „Jestliže tato válka byla rozpoutána, aby odvedla pozornost od korporálních skandálů v roce 2002, jak tvrdí jedna teorie, pak od ní tato pozornost musela být rychle opět odváděna. O pět let později, a po děsivém odhalení Abu Ghraib,²³ už jsme utratili 505 miliard, ztratili čtyři tisíce amerických životů a dosáhli pověsti párie mezi národy“.²⁴ Značné výdaje na zbrojení a vedení válečných konfliktů navíc plynou ze státní poklady paralelně s rozevíráním pověstných nůžek uvnitř země. Ze statistik publikovaných v předních amerických denících vyplývá, že, obrazně řečeno, každý rok posílá každá jednotlivá domácnost spodních 80 procent šek na \$7,000 hornímu 1 procentu. Rozdíly v platovém ohodnocení jsou nepřiměřeně strmé; údržbář na vysoké škole je ohodnocen \$19,000 za rok, rektor pak až \$870,000 za rok, má tedy 45x vyšší příjem. Ohromující čísla nabízí Ehrenreichová také v oblasti zdravotnictví. S hořkou nadsázkou uvádí, že by měl stát povolit poskytování základní veterinární péče dětem ze sociálně slabších rodin. Předešlo by se tak zbytečným tragédiím, jako například když lékař odmítne ošetřit zanícený zub nepojištěnému chlapci, který na následky infekce zemře. Absurditami jsou, zdá se, Spojené státy americké přímo zachvácené. Nezaměstnaní, jimž zbývá několik let do důchodu, volí cestu drobného zločinu, čímž se jim otevírá možnost využít „největšího státního programu na podporu bydlení“, totiž vězeňského systému. Omezení svobody je zde vyváženo postelí a stravou zdarma, což není v realitě USA s dramaticky rostoucí nezaměstnaností žádnou samozřejmostí. Mohli bychom pokračovat statistikami

²² K úsilí hledat nápadné náměty pro média v zájmu odpoutání pozornosti od skutečných politických otázek viz např. stať *Zločin veďdejší dej nám dnes* (*Dacci oggi il nostro delitto quotidiano*) Umberta Eca, publikovaná 3. října 2005 v italském L'Espresso. Dostupné na adrese: <http://espresso.repubblica.it/dettaglio-archivio/1114440&print=true>

²³ Jedná se o vězení v blízkosti Bagdádu, které během války v Iráku po pádu režimu Saddáma Hussaina využívaly americké vojenské síly. V roce 2003 vyšlo najevo, že Abu Ghraib se stalo dějištěm zruďného mučení zadržených osob právě ze strany Američanů.

²⁴ „If the war had been launched as a distraction from the corporate scandals of 2002, as one theory goes, it soon became something we needed distraction from. Five years later, and after the hideous revelations of Abu Ghraib, we've spent \$505 billion, lost four thousand American lives, and achieved the status of a pariah among nations.“ B. EHRENREICH, 2008, s. 5.

dokumentujícími nepostradatelnost ilegální pracovní síly pro americký trh nebo zoufalé vyhlídky univerzitně vzdělaných, nucených přijímat špatně placenou práci vyžadující minimální kvalifikaci.

Tahle země je jejich zemí ale vyvolává mnohem obecnější otázky než tu zpochybňující USA jako zemi neomezených možností. Citovali jsme Ehrenreichovou, abychom poukázali na nefunkčnost moderního západního paradigmatu, jemuž už společnost v podstatě nevěří. „Dnešní moc již nepotřebuje ucelený ideologický systém, který by její vládě dodával legitimitu; může si dovolit vyjádřit nepokrytě pravdu o sobě samé – přiznat jako své motivy honbu za ziskem či nelitostné prosazování ekonomických zájmů“.²⁵ Na tento výrok Žižek navazuje tvrzením, že jakákoliv kritika ideologie je v takovém případě nesmyslná, neboť není nikoho, kdo by ji chtěl hájit. Ani my se zde nebudeme do kritiky paradigmatu dneška pouštět; postačí nám konstatování, že svět již není jeho prismatem vnímán, a to dokonce ani těmi, kteří jej v jeho nejvulgárnější podobě ještě příležitostně označují za funkční.

První esej knihy Barbary Ehrenreichové, z níž jsme citovali výše, je zakončena v duchu nezlomné naděje. To i navzdory neudržitelné realitě Spojených států amerických, realitě, která je zbytkem světa vzata na vědomí teprve v souvislosti s ekonomickou recesí, prohloubenou během let 2008 a 2009. „Ale líbí se mi myšlenka, že v našich srdcích můžeme najít nějaký skutečný důvod pro jednotu, uvědomění si společného východiska a kolektivního úsilí. [...] A možná jednoho dne znova získáme dokonce dost sebedůvěry na to, abychom tenhle smysl pro jednotu a vzájemnou provázanost rozšířili na všechny lidské bytosti, ať už žijí kdekoliv na planetě“.²⁶

Jinými slovy:

„Zlo převládá ale nenarodil jsem se
abych se tomu vyhýbal:

Abych to změnil“.²⁷

2.2 Nihilismus a šílenství vně i uvnitř našeho světa

Mezi příznaky nastupující společenské anomie patří již zmíněná ztráta zájmu o klíčové hodnoty nebo jejich vykloubení z původního smyslu. O problému autenticky svědčí italský

²⁵ S. ŽIŽEK, 2008, s. 22.

²⁶ „But I like to think we could find in our hearts some true ground for unity, some awareness of a common condition and collective aspiration. [...] And maybe, someday, we would even regain the confidence to extend that sense of unity and connectedness to all of our fellow human beings, wherever they may reside on the planet.“ B. EHRENREICH, 2008, s. 7.

²⁷ J. TOPOL, 1997, s. 316.

myslitel Umberto Galimberti (*1942).

Galimberti se v práci *Znepokojivý host : Nihilismus a mládež*²⁸ věnuje krizi, kterou prožívají dnešní dospívající lidé. Procesy nástupu nihilismu²⁹ neboli absence víry (důvěry) v cokoli nesoucí smysl jsou evidentním kulturním rozpadem, neboť západní společnost si uvykla považovat život za naplněný, jestliže je prožit v kontextu osmyslněného horizontu.³⁰

Kdybychom chtěli parafrázovat subjektivistu Prótagora, řekli bychom, že v moderní éře je mírou všech věcí technika, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou. Je to technika ve spolupráci s vědou, na jejichž „rozhodnutí“ záleží, zda je jev uznán za hodný pozornosti či nikoliv, zda je vnímán jako skutečný či iluzorní. „Hvězdy onemocněly. [...] I světlo onemocnělo. [...] I čas onemocněl. [...] I život onemocněl se svými přibližnostmi a nejistotami deklarovanými soudobou biologií, pro kterou je život pouhou zduřeninou hmoty, náhodou proměněnou v nutnost. Nemocný je i logos roztržštěný v okrajové jazyky, zatímco by s sebou měl, jak naznačuje jeho jméno, nést jednotu rozumu. Ale pokud jsou všechny velké entity nemocné a kultura jejich choroby prezentuje jako vrozené, jakýma očima se ještě můžeme dívat na nebe?“³¹

Ukažme si konkrétní, ba snad až příliš konkrétní fenomén, jemuž Galimberti zaslouženě věnuje pozornost a který bude výmluvným symptomem potřeby alternativního paradigmatu dneška. Ve druhé polovině 90. let došlo především v severní Itálii k rozšíření na první pohled zcela nesmyslného druhu kriminality. Skupiny nezletilých osob trávily volný čas tak, že z dálničních nadjezdů házely na projíždějící auta těžké kameny. Kromě značných materiálních škod docházelo i k vážným zraněním a dokonce úmrtím. Děti byly většinou záhy zadrženy a Itálie zmateně sledovala soudní procesy s těmito mladými násilníky, kteří, zdá se, ubližovali pouze bezděky. Vše nasvědčovalo tomu, že auta míhající se pod mostem byla pro tyto mladé lidi jednoduše prázdná.

„Prázdné hlavy, tak prázdné, jak si to nikdo z vás nedokáže ani představit. Našel jsem prázdnotu, nic. Až se budete moci seznámit se všemi spisy tohoto příběhu, pochopíte jejich strašlivou prázdnotu.“³²

²⁸ *L'ospite inquietante : Il nichilismo e i giovani*. Milano : Feltrinelli, 2008.

²⁹ Termín pochází od ruského básníka a prozaika Ivana Sergejeviče Turgeněva (1818 – 1883), důkladně problém rozpracoval Friedrich Nietzsche (1844 – 1900).

³⁰ U. GALIMBERTI, 2008.

³¹ „Le stelle si sono ammalate. [...] Anche la luce è malata. [...] Anche il tempo è malato. [...] Anche la vita è malata con le approssimazioni e le incertezze segnalate dalla biologia contemporanea, per la quale la vita è una semplice tumefazione della materia, un caso trasformato in necessità. Malato è anche il logos frantumato in lingue regionali quando dovrebbe portare con sé, come dice il suo nome, l'unità della ragione. Ma se tutte le grandi entità sono malate e se la cultura viene a mostrare le loro malattie come costituzionali, con che occhi possiamo guardare ancora il cielo?“ Tamtéž, s. 22 – 23.

³² „Teste vuote, come nessuno di voi può immaginare. Ho trovato il vuoto, il nulla. Quando potrete conoscere tutti i materiali di questa storia, capirete il loro vuoto tremendo.“ Tamtéž, s. 107.

Výpověď prokurátora A. Cuvy na tiskové konferenci z 21. ledna 1997 ilustruje bezradnost, která musí nutně přemoci člověka, jenž ještě převládající způsob myšlení považuje za legitimní a správný. Galimberti případ interpretuje z perspektivy hrozby nihilismu. Pachatelem násilného aktu je zde člověk, který je lhostejný, bez schopnosti navazovat vztahy, nepřipravený vnímat druhého člověka jako lidskou bytost neboli jako hodnotu samu o sobě. Za takových okolností nemůžeme „děti z nadjezdů“, tyhle křehké mýdlové bubliny bez očekávání a nadějí, soudit podle našeho práva, protože potrestat za vraždu někoho, kdo nechápe, že je vrahem, se zcela míjí s účelem moderního práva. Galimberti pokračuje poukazem na ztrátu symbolického jazyka, který právě v období kulturního rozkladu zůstává jediným prostředkem účinné komunikace. Během soudního procesu bylo stále zřejmější, že jazyk rozumu, jazyk chladné logiky našeho světa k souzeným neproniká a ponechává je spočívat v ne-lidských představách o světě, v němž není rozdíl mezi životem a smrtí. Až přihlížející sestra usmrčené ženy v návalu smutku a zoufalství bezděčně pochopila, že je to jediné symbolický jazyk, který může k uším doposud hluchých přenést vzkaz z „našeho“ světa; jazyk prokletí. Teprve magická, ne-racionální, ne-moderní kletba prorazila bariéry, které nutně vznikají mezi dvěma lidmi vnímajícími svět jako dva světy zcela sobě nepodobné. Akt čiré bezmoci pomohl těmto mladým lidem uslyšet, že auta pod mostem nebyla prázdná neboli že mezi skutečností a videohrou je rozdíl.

Obdobná analýza nemoci jako projevu vystoupení z jednoho paradigmatu za současné neschopnosti přijmout jinou, ale rovněž uspořádanou představu o světě, je uvedena v publikaci *Znovuzakouzení světa*³³ amerického kulturologa Morrise Bermana (*1944).³⁴ I tady je identifikován problém nefunkčnosti symbolického jazyka, tentokrát v kontextu méně neobvyklého, ale stejně těžko pochopitelného jevu ve společnosti, totiž schizofrenie. Berman popisuje situaci, v níž německý psychiatr Kraepelin v roce 1905 přivedl do posluchárny před své studenty schizofrenika. „Jakmile je dotázán, kde je, odpovídá: 'To chcete taky vědět? Řeknu vám, kdo je nyní měřen a stále měřen a má být měřen. Všechno to vím a mohl bych vám to říct, ale nechci.' [...] Ačkoliv [pacient] bezpochyby rozuměl všem otázkám, nepodal nám jedinou užitečnou informaci. Jeho řeč byla [...] pouhým řetězcem nespojitých vět bez jakékoli návaznosti na danou situaci“.³⁵ Těžko by mohl být střet dvou paradigmat, západního a chorobného, jasněji čitelný. Schizofrenik ve skutečnosti podává velice cennou informaci, totiž o

³³ *The Reenchantment of the World*. Ithaca; London : Cornell University Press, 1981.

³⁴ Bermanovo myšlení bude blíže rozpracováno v kapitole věnované právě principu znovuzakouzení světa.

³⁵ „When asked where he is, he says, 'You want to know that too? I tell you who is being measured and is measured and shall be measured. I know all that, and I could tell you, but I do not want to.' [...] Although [the patient] undoubtedly understood all the questions, he has not given us a single piece of useful information. His talk was [...] only a series of disconnected sentences having no relation whatever to the general situation.“ M. BERMAN, 1981, s. 225.

skutečnosti, že ví o existenci představy o světě toho druhého, ale z nějakého důvodu ji odmítá a brání se jí. Pacient není v nejednoznačném světě schopen dekodovat běžnou metakomunikaci a jeho reakcí na vlastní izolovanost je propad do duševní nemoci. Zatímco schizofrenie je obranou extrémní a patologickou, vypořádání se s víceznačností světa prostřednictvím humoru či umělecké tvorby je společensky funkční a žádoucí.³⁶

Dovolme si poukázat ještě na jednu souvislost s otázkou, kdo je tu vlastně nemocen, zda násilník (viz děti z nadjezdů) a blázen (viz Kraepelinův schizofrenik), nebo celá takzvaně zdravá a většinová společnost.

„[...] šílenství celku dává zelenou šíleným jednotlivým činů a mění zločiny proti lidstvu v racionální podnikání“.³⁷ A na jiném místě: „Rozhodující není psychologický rozdíl mezi uměním tvořeným v radosti a uměním tvořeným ve smutku, mezi zdravím a neurózou, nýbrž rozdíl mezi uměleckou a společenskou skutečností. Rozchod se společenskou skutečností, její magické či racionální překračování, je podstatnou kvalitou dokonce toho nejafirmativnějšího umění; to je odcizeno právě té veřejnosti, k níž se obrací“.³⁸

Německo-americký filosof Herbert Marcuse (1898 – 1979) ve své nejznámější studii *Jednorozměrný člověk*³⁹ pracuje s pojmem duševního (či spíše duchovního) onemocnění v ambivalentním významu, jak jej naznačil Galimberti i Berman. Na základě daného paradigmatu je vedena jasná hranice mezi tím, co je uznáno za zdravé a tedy dovolené, a tím, co je považováno za chorobné a tedy nepřípustné. Člověk, jenž paradigma bez výhrad přijímá, si nepokládá otázku, zda je tato hranice nastavena správně a zda nejsou oba významy rozmlženy či dokonce zaměněny. Ve chvíli, kdy je paradigma zpochybněno, je legitimní položit i otázku, která by se v době únosného fungování představy o světě zdála zcela nesmyslnou.⁴⁰

Když se vrátíme k otázce položené v nadpisu této kapitoly, začíná být zřejmé, že odpověď je poměrně jednoznačná. Potřeba alternativního paradigmatu je potřebou přirozenou a kulturně universální. Tato alternativa nemusí nutně znamenat naprostý a bezvýhradný odklon od paradigmatu původního, nazývejme jej třeba tradičním. Stačí jistá modifikace, úprava, třeba

³⁶ M. BERMAN, 1981. Blíže k otázkám humoru, imaginace a kreativity coby svébytným lidským projevům ve vztahu k vnímání světa viz publikace pražského psychologa a filosofa kultury Vladimíra Boreckého, např. *Odvrácená tvář humoru*. Liberec, Praha : Dauphin, 1997; *Imaginace, hra a komika*. Praha : Triton, 2005.

³⁷ H. MARCUSE, 1991, s. 63.

³⁸ Tamtéž, s. 70.

³⁹ *One-Dimensional Man*. Boston : Beacon Press, 1964. Česky Praha : Naše vojsko, 1991.

⁴⁰ Pozoruhodný fenomén převrácení zavedeného řádu, jakéhosi vyvržení vnitřností samých základů kultury v zájmu zachování stávajícího systému, systematicky studuje kulturní antropologie. Jedním příkladem za všechny budiž instituce slavnosti *naven*, kterou u Iatmulů na Nové Guineji studoval ve 20. letech 20. století Gregory Bateson. Viz BATESON, Gregory. *Naven*. Stanford : Stanford University Press, 1958. Stručně viz V. SOUKUP, 2004; podrobně viz M. BERMAN, 1981, zvláště s. 202 – 212.

i jen dočasné přizpůsobení té části mřížky, která je již příliš zkostnatělá a nelze ji uplatnit na jisté anomálie, na jisté nezodpověditelné hádanky. Ačkoliv se tedy sousloví „krize západní společnosti“ a „nutnost změny“ pomalu ale jistě staly klišé, stojí za nimi více než jen u teorie zastydlá pojednání intelektuální elity kritizované společnosti. Nacházíme se v situaci, která ze své podstaty vyžaduje transformaci překonaného způsobu myšlení. Potřebujeme se uvolnit z pasti, která nám zabraňuje v komunikaci se všemi, co nápor karteziánského dogmatu dohnaného ad absurdum nemohou dále snést a k nimž východisko přichází v podobě nihilismu a patologie ducha.

„Tělo zkáze musíme ponechat
ale uniknem duší“⁴¹

2.3 *Paradox duchovní obrody: Návrat básníka k materialismu a racionalismu*

„Nemá-li naděje v beznadějně, nenalezne to, / neboť je to nevypátratelné a nepřístupné“.⁴² Těmito a dalšími slovy se presokratik Hérakleitos z Efesu (asi 540 – 480 př. n. l.) přibližuje poznání, že cesta k tomu, co je skutečně důležité, nebývá přímá. Ba dokonce vyžaduje zdánlivě paradoxní, logicky se vylučující postoje; jakoby jedine v ambivalentnosti byla zahrnuta jednoznačnost.

Představili jsme několik pohledů na současný stav společnosti, která se stále považuje za dominantní ideovou mocnost. Popsali jsme několik rozšířených jevů, které naznačují spíše dekadentní tendence v euroamerické kultuře, jejíž ideologie ztratila své opěrné body v myslích svých příslušníků. Pokusme se nyní propojit myšlení dvou básníků, tvořících v rozestupu téměř 100 let, v naprosto jiném dobovém, geografickém, politickém i kulturním kontextu, přesto oba v rámci společnosti, jejíž povaha je zde středem našeho zájmu.

Robinson Jeffers (1887 – 1962) byl americkým básníkem a myslitelem, jehož dílo bylo z filosofické perspektivy vyloženo americkým literárním kritikem a historikem Radcliffem Squiresem v práci *Věrnosti Robinsona Jefferse*.⁴³ Tato práce nám bude východiskem pro komentář Jeffersova odkazu v kontextu zkoumání cesty k alternativnímu paradigmatu.

Návrat básníka k materialismu a racionalismu, jenž stojí v nadpisu této podkapitoly, je u Jefferse opodstatněn drastickou konfrontací romantické povahy se situací, v níž se svět nacházel na počátku 20. století a především v souvislosti s duchovním marasmem 1. světové války. Jeffers vnímá ideál humanismu jako zcela zrazený a opakovaně útočí na člověka, odvrací

⁴¹ J. TOPOL, 1997, s. 224.

⁴² HÉRAKLIETOS Z EFESU, In: Z. KRATOCHVÍL, 2006. Jedná se o zlomek B 18.

⁴³ *The Loyalties of Robinson Jeffers*. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1956. Publikace bohužel není zastoupena v žádné z českých veřejných knihoven.

se od něj pro jeho neschopnost zbavit se přízemních vášní a mylných představ o vlastní důležitosti.⁴⁴ Zdá se tedy, že bychom Jefferse mohli řadit k myslitelům, kteří člověka považují za takzvaný „omyl evoluce“;⁴⁵ skutečně se staví do pozice věčného misantropa a tragika, opovrhujícího davem a prostředím velkoměsta. Na první pohled musí Jeffersovo dílo vyznívat v duchu totální skepse, s častými reminiscencemi na Buddhu, Lukrecia, Schopenhauera a některé polohy myšlení Friedricha Nietzscheho.

„Svět je nemocen změnou, déšť se mění v jed,

Země je propast, je čas umírání.

Úponky umdlévají, laskavost přírody

Stravuje co její krutost dříve posílila.

Stoje na samém hrotu času, je čas začít s umíráním“.^{46*}

Jeffersovy verše zde evokují cyklické teorie z filosofie dějin, jak je známe v podání Oswalda Spenglera nebo Giambattisty Vica. Básník je přesvědčen, že společnost vstupuje do posledního civilizačního stadia a je to právě tato domněnka, která je výchozím impulsem pro mnohé z Jeffersových básnických skladeb.

Je však Jeffers skutečně antihumanistou? Taková interpretace by byla zavádějící pro svoji částečnost. Nalezneme u něj novotvar *nehumanismus* (*inhumanism*), jehož náplň se blíží spíše přísné kritice nežli zavržení. Jeffersova poezie je plná smutku nad lidským údělem, nad utrpením, které je způsobeno lidskou pošetilostí, ale skrze nějž vede cesta k moci. Nehumanismus bojuje za objektivitu na úkor subjektivity ve smyslu sdílené morálky, sdílených principů, jimiž můžeme svůj život řídit a dělat jej tak lepším. Jeffers osciluje mezi polohou zoufalství a naděje; naděje, že člověk má své místo v universu a jeho úkolem je důstojně se této role zhostit.⁴⁷

„Lidé se jednoho dne stanou tak mocnými

⁴⁴ R. SQUIRES, 1956.

⁴⁵ Jeffers se nezdráhá vyjádřit zklamání nad člověkem explicitně: „[...] lidské pokolení / bylo zvrácené už od počátku. Vypadá jako / zpackaný pokus, který se vymknul kontrole / a měl by být zastaven.“ („[...] the breed of man / has been queer from the start. It looks like a / botched experiment that has run wild / and ought to be stopped.“) In: Tamtéž, s. 144. Výraz *queer* je zde přeložen jako *zvrácený*, neboť je v tomto významu užit autorem. Uvědomujeme si však, že dnes slovo nabývá jiného smyslu, a sice ve spojitosti s konceptem politického aktivismu bojujícího proti heteronormativě.

⁴⁶ „The world sickens with change, rain becomes poison, / The earth is a pit, it is time to perish. / The vines are fey, the very kindness of nature / Corrupts what her cruelty before strengthened. / When you stand on the peak of time it is time to begin to perish.“ In: Tamtéž, s. 60. Jde o citát ze skladby *Rozbitá rovnováha* (*The Broken Balance*) publikované roku 1929 ve výboru *Dear Judas and Other Poems*.

* Přestože byla značná část díla Robinsona Jefferse přeložena do češtiny Kamilem Bednářem, nepodařilo se dohledat, zda vybrané úryvky existují v české verzi. Vlastní překlad je co nejpřesnější, ale nejedná se o přebásnění.

⁴⁷ R. SQUIRES, 1956.

Až se bude zdát, že ovládají nebesa a zemi,
 Že rozumí hvězdám a veškeré vědě –
 Ať se mají na pozoru. Cosi číhá ve skrytu.

V každé květině je ostrí nože. Ve stínu každého ohně je lev⁴⁸.

Životním posláním Robinsona Jefferse tedy není náрек nad člověkem uvrženým vlastní nedokonalostí do bahna nesnesitelné existence. Básník se zde pokouší přivést člověka k jeho morální podstatě (*self*) skrze moudrost učení přírody.⁴⁹ Jeffersova metoda je odlišná od metody Whitmanovy, Eliotovy nebo Snyderovy, ale jeho aspirace jsou totožné. Byla-li v předchozí podkapitole správně osvětlena podstata nihilismu jako světonázoru, v němž není místo pro žádné východisko z beznaděje, pak musí být nyní zřejmé, že je-li Jeffers řazen k nihilistům, jedná se o fatální omyl.

Americké představy o demokracii a osobní svobodě připadaly Jeffersovi stejně trpce úsměvné, jako dnes připadají Barbaře Ehrenreichové. Skutečná svoboda je podle Jefferse cudná a namáhavá, prosperující otroctví krácející ruku v ruce s degenerující rozmařilostí jeho doby jí tedy být nemohlo.⁵⁰

Co se pak skrývá pod pojmy racionalismus a materialismus, po jejichž návratu Jeffers volá? Zde je třeba jít za hranice obvyklé představy, že oba principy tvoří základy novověké osvícenské tradice vystavěné na Descartově učení. V Jeffersově odkazu jakoby tyto termíny získaly nový, restitutivní význam. Člověk je bytost vícerozměrná, zmítaná svými spontánními vášněmi i vedená chladnou logikou, náchylná k morálnímu úpadku i vždy znova vztahující ruce k čemusi, co jej přesahuje. Přijetí všech poloh lidské existence stojí na počátku cesty za oním alternativním paradigmatickým, které je komplexnější a proto také labilnější než paradigma postavené na výběru určitého výseku z lidské podstaty. Být racionálním znamená vědomě přistoupit na současnou primitivnost i civilizovanost člověka, být materialistou znamená „vstoupit do pustiny vlastní duše“ („to enter his own soul's desert“) a učit se tam, jak nejlépe trpět.

Egon Bondy, vlastním jménem Zbyněk Fišer (1930 – 2007), byl českým básníkem a filosofem, nerozlučně spjatým s undergroundovou scénou komunistického Československa. Bondy je autorem množství básnických sbírek, prozaických děl i dramát, od 60. let psal filosofické spisy zaměřené na ontologické otázky a pracoval na dějinách filosofie se širokým

⁴⁸ „In future days men will become so powerful / That they seem to control the heavens and the earth, / They seem to understand the stars and all science – / Let them beware. Something is lurking hidden. / There is always a knife in the flowers. There is always a lion just beyond the firelight.“ R. SQUIRES, 1956, číslo strany nedohledáno. Jedná se o úryvek z básnické skladby *The Cretan Woman*.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ Tamtéž.

časovým i prostorovým záběrem. Vůbec poslední prací, která za jeho života vyšla, byl útlý politologický spisek *O globalizaci*.⁵¹ Promluvíme krátce právě o této poslední zveřejněné Bondyho práci, neboť jsme přesvědčeni, že v hutné a syrové podobě dobře vystihuje pronikavý způsob uvažování básníka o aktuálních tématech.

Citujme z předmluvy Jana Buriana: „Největším problémem analýzy současného světového systému je uvíznutí v paradigmatech starých několik desítek, ba i stovek let. Nejde o vytvoření absolutně bezrozporného systému. Sám Bondy poznamenává: 'Nikdo dnes nemá záruku, že jeho představy v tomto bodě jsou ty jediné správné.' Bondyho práce je často brainstorming, který předkládá nové inspirace angažovaným vědcům schopným interdisciplinárního dialogu, intelektuálům vnímajícím svoji odpovědnost v přelomové době, ale hlavně obyčejným lidem, kteří zcela prakticky vidí reálnou možnost globální katastrofy a hledají možnosti, jak přispět k proměně společnosti“.⁵²

Bondyho příspěvek do kulturologické diskuse o stavu dnešní společnosti není za poznámky k odkazu Robinsona Jefferse zařazen náhodou. Ačkoliv není mezi oběma autory žádná přímá spojitost dobová ani formální, je jim společný hluboký skepticismus a zároveň hluboká láska k člověku. Jeffers i Bondy, na jiném kontinentu, v jiném systému a jiném čase poukazují na nebezpečí plynoucí ze samého jádra způsobu lidské existence ve 20. století. Hrozba lenosti či neochoty pozdvihnout sebe sama nad zploštěné, hyper-antropocentrické bytí, je pro oba básníky celoživotním tématem. Bondyho studie *O globalizaci* zůstává dílem básníka, neboť je v dobrém slova smyslu poznamenána jeho celostním a poetickým myšlením, které je vlastní lidem vyrovnávajícím se s nejednoznačností světa kolem nás.

Přístupme k Bondyho metodě a následně k otázkám, které si kladou všichni doposud zmínění autoři (Berman, Fukuyama, Ehrenreichová, Galimberti, Žižek aj.). „Abychom mohli jasně a přesvědčivě formulovat nějaký nový soubor idejí, potřebujeme mít chtě nechtě jasnou sociální a ekonomickou analýzu“.⁵³ Bondy setrval celý život věrný původnímu učení Karla Marxe, jehož práce není cenná pouze z perspektivy nejvyššího ideálu, kterého se nehodlá vzdát, ale především pro precizní a pokornou metodologii. Bondy proto začíná studiem kulturní, ekonomické a sociální situace společnosti, o jejíž funkčnosti pochybuje.

Na počátku je vyslovena domněnka, že subjekt v kapitalistickém systému zůstává podřízen pánovi v podobě neviditelné ruky trhu a stává se obětí zbožního fetišismu.⁵⁴ Pak má Bondy pravdu, když říká: „Z člověka se stává příslušník atomizovaného, osamělého davu (to říkal už Riesman v 50. letech a to nebyl žádný marxista) a vzniká u něj hluboká existenciální

⁵¹ *O globalizaci*. Brno : L. Marek, 2005.

⁵² J. BURIAN, In: E. BONDY, 2005, s. 5 – 6.

⁵³ Tamtéž, s. 14.

⁵⁴ S. ŽIŽEK, 2008.

vnitřní tíseň. Dochází u něj k deformaci charakteru a psychiky, je z něj loutka závislá na droze fetišizovaného konzumu a 'zábavy'. Je zbaven intelektu, je polovzdělaný, frustrovaný až k sadismu a nenávisti, iracionálně motivovaný, politicky zneužívaný⁵⁵. Bondy ovšem dokáže toto věcné konstatování přetavit do filosofické aspirace; cílem snah věci změnit má být lidská důstojnost a solidarita.

V jedné z následujících kapitol bude podrobně nastíněn spor mezi antropocentriky a holisty, jinými slovy mezi obhájci specificky lidského vnímání světa a obhájci vnímání universálního. Bondy je racionalistou a materialistou v tomtéž smyslu, v němž je jím Jeffers. Z antropocentrické perspektivy přirozeně přechází do perspektivy celostního způsobu uvažování a s trochou nadsázky lze říci, že se stává mystikem. Řeč je o šancích na změnu dominantního paradigmatu: „Faktor, který může spolupůsobit, je proměna lidského vědomí.⁵⁶ To se po celé planetě začíná před našima očima proměňovat poměrně rychle. V důsledku zostřujícího se střetu vykořisťovatelů a vykořisťovaných, katastrofální ekologické situace a ztráty tradičních hodnot začíná lidem současný společenský pořádek připadat už ne jako daný přirozenou evolucí, nebo zákony přírody, nebo vůlí boží, ale začíná se jevit jako bordel a nepořádek [...]“.⁵⁷

Je ještě namístě zmínit, že Bondy často staví svá zobecnění na studiu věcných i komentovaných statistik OSN, které jsou pravidelně zveřejňovány.⁵⁸ Z jednoho dokumentu OSN, publikovaného v roce 2007, si zde dovolíme obsáhleji citovat. Uvedení následujících pasáží je opodstatněno snahou uzavřít oddíl věnovaný filosofickému rozměru básníka (v daném kontextu) zcela pragmatickým nástrojem komunikace, poezii zdánlivě vzdáleným – statistickou zprávou.

„Svět se od roku 1987⁵⁹ radikálně proměnil – z hlediska sociálního, ekonomického i ekologického. Světová populace vzrostla o více než 1,7 miliardy z přibližně 5 miliard. Světová ekonomika se rozvíjela a je nyní poznamenána rostoucí globalizací. V celosvětovém měřítku se HDP per capita zvýšil z \$5 927 v roce 1987 na \$8 162 v roce 2004. Tento růst je nicméně

⁵⁵ E. BONDY, 2005, s. 33.

⁵⁶ K otázce změny vědomí, její potřeby, postupů a dosavadního výzkumu existuje celé množství studií. Pro základní orientaci lze doporučit například: BATESON, Gregory. *Mysl & příroda : Nezbytná jednota*. Praha : Malvern, 2006; CAPRA, Fritjof. *Tkáň života : Nová syntéza mysli a hmoty*. Praha : Academia, 2004; HUXLEY, Aldous. *Brány vnímání*. Praha : DharmaGaia : Maťa, 1996; SKOLIMOWSKI, Henryk. *Účastná mysl : Nová teorie poznání a vesmíru*. Praha : Mladá fronta, 2001; TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Místo člověka v přírodě : Výbor studií*. Praha : Svoboda-Libertas, 1993.

⁵⁷ E. BONDY, 2005, s. 38 – 39.

⁵⁸ Zdroje jsou volně přístupné na adrese:

<http://www.un.org/en/development/progareas/statistics.shtml>

⁵⁹ V roce 1987 byl Světovou komisí pro životní prostředí a rozvoj pod vedením Gro Brundtlandové vydán dokument *Naše společná budoucnost (Our Common Future)*. Kompletní text je volně ke stažení na adrese <http://www.ourcommonfuture.org/>.

v jednotlivých regionech zastoupen zcela nerovnoměrně. Světový trh se za posledních 20 let stal dynamičtější, a to především díky globalizaci, lepší komunikaci a nízkým přepravním nákladům. Technologie se rovněž proměnila. Komunikace se rozvíjela na základě revolučního růstu v oblasti telekomunikací a Internetu. V celosvětovém měřítku se počet uživatelů mobilních telefonů zvýšil ze 2 osob z tisíce v roce 1990 na 220 osob z tisíce v roce 2003. Počet uživatelů Internetu vzrostl z 1 osoby z tisíce v roce 1990 na 114 osob z tisíce v roce 2003. Konečně došlo k významným politickým změnám. Populační a ekonomický nárůst s sebou přinesl zvýšené požadavky na zdroje. [...] Světová komise pro životní prostředí a rozvoj (WCED) si před 20 lety uvědomila, že environmentální, ekonomické a sociální otázky jsou vzájemně propojeny. [...] Hybné síly změny, jako populační růst, ekonomické aktivity a vzorce spotřeby, jsou původcem zvýšeného tlaku na životní prostředí. Vážné a vytrvalé překážky udržitelného rozvoje stále existují. [...] Degradace životního prostředí podryvá možnosti rozvoje a ohrožuje budoucí pokrok. Zároveň ohrožuje veškeré aspekty důstojné lidské existence. [...] Jistý pokrok směrem k udržitelnému rozvoji byl učiněn od roku 1987, kdy byl zveřejněn dokument WCED *Naše společná budoucnost*. [...] Mezinárodní vyjednávání jsou nicméně blokována pro otázky rovnosti a odpovědného sdílení. [...] Účinné politické odpovědi jsou nezbytné na všech úrovních řízení. [...] Společnost je schopná změnit způsob, jakým je nakládáno s životním prostředím, a to tak, aby byl stabilizován rozvoj a kvalita lidského života“.⁶⁰

OSN dává k dispozici analýzu dat, faktů a měřitelných skutečností, postupuje na základě stávajícího paradigmatu vědy. Její činnost však nemůže zůstat bez rozměru smyslu celého úsilí

⁶⁰ „The world has changed radically since 1987 – socially, economically and environmentally. Global population has grown by more than 1.7 billion, from about 5 billion people. The global economy has expanded and is now characterized by increasing globalization. Worldwide, GDP per capita (purchasing power parity) has increased from US\$5 927 in 1987 to US\$8 162 in 2004. However, growth has been distributed unequally between regions. Global trade has increased during the past 20 years, fuelled by globalization, better communication, and low transportation costs. Technology has also changed. Communications have been revolutionized with the growth of telecommunications and the Internet. Worldwide, mobile phone subscribers increased from 2 people per 1 000 in 1990 to 220 per 1 000 in 2003. Internet use increased from 1 person per 1 000 in 1990 to 114 per 1 000 in 2003. Finally, political changes have also been extensive. Human population and economic growth has increased demand on resources. The World Commission on Environment and Development (WCED) recognized 20 years ago that the environment, economic and social issues are interlinked. [...] Changing drivers, such as population growth, economic activities and consumption patterns, have placed increasing pressure on the environment. Serious and persistent barriers to sustainable development remain. [...] Environmental degradation is therefore undermining development and threatens future development progress. Environmental degradation also threatens all aspects of human well-being. [...] Some progress towards sustainable development has been made since 1987 when the WCED report, *Our Common Future*, was launched. [...] However, some international negotiations have stalled over questions of equity and responsibility sharing. [...] Effective policy responses are needed at all levels of governance. [...] Society has the capacity to make a difference in the way the environment is used to underpin development and human well-being.“ *Global Environment Outlook 04 : Environment for Development*, 2007, s. 36 – 37. Text je dostupný na adrese:

http://www.unep.org/geo/geo4/report/GEO-4_Report_Full_en.pdf

o pojmenování stávající situace, totiž zvýšení kvality existence člověka na Zemi. Je zřejmé, že po identifikaci klíčových oblastí musí dojít k pokusu o formulaci konkrétních opatření, které mohou ke zlepšení pomoci. OSN prezentuje vlastní nástroje, stejně jako Egon Bondy i Robinson Jeffers. Jednotlivé cesty se mohou v jednotlivostech diametrálně odlišovat a také se liší. Znovu však tvrdíme: nelze předpokládat, že ekonomická, politická, sociální a kulturní sféra kdy zůstanou statickými. Svět, jehož je západní společnost součástí, se za její účasti dynamicky proměňuje.⁶¹ Ať už se reflexi těchto proměn věnuje, básník, filosof nebo analytik Organizace spojených národů, první pracovní výstup je stále týž. Totiž že chceme-li sami sobě umožnit lidsky žít, nelze trvat na zachování *statu quo*.

V úvodu kapitoly jsme se dotkli fenoménu naděje, který je nejlabilnější a zároveň nejsilnější devizou člověka v jeho existenciálních bojích. Z výše citované zprávy GEO-4 je zřejmé, že ať vyznívají výsledky výzkumu sebedramatičtěji a sebevýhrušněji, zdráhá se kolektiv autorů propadnout nihilismu; místo rezignace vyslovuje naději.

Navzdory veškerým patologiím, kterých jsme denně svědky, jsme nadáni schopností věci měnit k lepšímu, a to už tím, že se o změnu vůbec pokusíme. Alternativní paradigma dneška, za jehož možné pilíře mohou být považovány principy pojmenovány jako pokorný antropocentrismus, znovuzakouzení světa a přijetí závazku vůči životu, má svůj zárodek v důležité součásti lidské přirozenosti – odporu k nihilismu a potřebě lépe žít.

„Potolikrát upadnout
vstát znovu
tolikrát se postavit
znovu padnout
a obojí platí“.⁶²

⁶¹ A vždy se proměňoval. Není třeba užívat divadelního jazyka údajně se blížící apokalypsy, postačí si plně uvědomit možné dopady aktuálních trendů a odpovědně s nimi pracovat při přípravě strategie do budoucna.

⁶² J. TOPOL, 1997, s. 253.

„AN ENLIGHTENED ANTHROPOCENTRISM ACKNOWLEDGES THAT, IN THE LONG RUN, THE WORLD'S GOOD ALWAYS COINCIDES WITH MAN'S OWN MOST MEANINGFUL GOOD.“

Paul Shepard

„DĚJINY JSOU A BUDOU JEN POTUD, POKUD BUDOU LIDÉ, KTEŘÍ NECHTĚJÍ POUZE 'ŽÍT', NÝBRŽ JSOU PRÁVĚ V ODSUTKU OD POUHÉHO ŽIVOTA OCHOTNI KLÁST A HÁJIT ZÁKLADY SPOLEČENSTVÍ VZÁJEMNÉHO RESPEKTU.“

Jan Patočka

„WHAT IS MAN THAT HE SHOULD BE PROUD?“

Robinson Jeffers

3 Pokorný antropocentrismus

3.1 Akademický spor o východisko v perspektivě aktuální potřeby lépe žít⁶³

Ve druhé polovině 20. století, přesněji řečeno od 60. let, se profiluje bohatá a mnohvrstevnatá akademická diskuse na téma nevyváženého vztahu člověka a jeho životního prostoru. Polemika se během 70. a 80. let stáčí na formální rozpornost dvou přístupů k problematice, a sice konflikt antropocentrismu a koncepcí jemu oponujících, pro přehlednost sdružovaných pod formální termín 'ne-antropocentrismus'.⁶⁴ Formují se dvě vize ideálního založení environmentální etiky, které vycházejí ze vzájemně neslučitelných východisek. Do diskuse přispívají vědci napříč celým spektrem humanitních nauk, přírodovědci i umělci. Spor holismu a antropocentrismu trvá již více než 50 let, během nichž zaznamenávají oba směry střídavě narůstající a klesající popularitu.

Sledování akademické diskuse, založené na úsilí o racionální podložení jednoho ze dvou úhlů pohledu tak, aby druhý musel být nevyhnutelně a s konečnou platností zamítnut, vyvolává několik otázek.

Za prvé, jestliže se účastníci sporu neshodnou na základních kamenech, na nichž lze dále kulturně-ekologické teorie stavět, liší se rovněž v prvotní motivaci vůbec do diskuse přispět? Jinými slovy, co je odrazovým můstkem celé polemiky a je toto východisko stejné, obrazně

⁶³ V roce 2003 vyšla v Itálii přehledová publikace s názvem *Ekologická naléhavost : Cesta napříč literaturou skrze návrhy ekologické etiky*, v níž turínský filosof a politolog, prof. Sergio DellaValle, nabízí souborný pohled na dosavadní vývoj v diskusi nad znovunastolením morálních norem s ohledem na ekologickou problematiku. Zahrnutí jsou především německy a anglicky mluvící autoři. Práce bude v rámci této kapitoly hlavním zdrojem odkazů na další autority, otázky a směry. Viz S. DELLAVALLE, 2003.

⁶⁴ Řadíme sem zoocentrismus, biocentrismus, ekocentrismus, systémovou etiku, fyziocentrismus, teocentrismus a holismus. Základní přehled může nabídnout např. B. BINKA, 2008. Jejich zastánci se pohybují napříč akademickými vědami (přírodní vědy, humanitní nauky), ale i mimo vědecké sféry (umění, náboženství). Tato práce se blíže věnuje pouze akademickým příspěvkům, ovšem s konstatováním, že umělecké výpovědi jsou často přesvědčivější a srozumitelnější. Za irelevantní považujeme pouze pseudo-mystické vizionářské pokusy bez uchopitelného ideového základu.

řečeno, pro obě strany barikády?

Vzhledem k tomu, nakolik se během svého trvání debata především v německém a anglo-americkém prostředí rozvinula, nastolíme v úvodu alespoň základní přehled o vývoji problému, stěžejních pozicích, autoritách a pracích. Důraz přitom nebude kladen na striktní chronologii či vyčerpávající výčet příspěvků, nýbrž na vytyčení nejdůležitějších milníků a objasnění klíčových termínů, principů a dogmat.

Za druhé, jestliže oba tábory vycházejí ze stejných obav, ze stejného znepokojení a stejné potřeby jednat, čím je dána rozpornost jejich cest, jak se s problémem na akademické rovině vypořádat? Ve kterém bodě práce na řešení problému se uvažování neantropocentriků a antropocentriků rozchází?

Za třetí, jsou-li prostředky obou myšlenkových směrů v protikladu vůči sobě navzájem, nakolik se tato neshoda promítá i do konečných návrhů řešení? V čem se liší neantropocentricky a antropocentricky podložená environmentální etika? Jaké jsou finální důsledky příklonění se na jednu, či na druhou stranu?

Za čtvrté, existuje možnost uvést bipolární charakter debaty na rovinu konstruktivní jednosměrné iniciativy, směřující k praktickému prosazení principů environmentální etiky do každodenní reality západní společnosti? Jak se spor o východisko jeví v perspektivě potřeby lépe žít, tváří v tvář neaktuálnějším výzvám vztahu člověka ke světu, jenž mění?

Nalezení odpovědi na zmíněné čtyři otázky nás přivede k podložení syntetické, kulturologické koncepce environmentalismu.

3.2 Prvotní impulsy k rozvinutí polemiky

Hledání místa člověka v přírodě, snaha o definování jeho pozice a následná dedukce jeho práv a povinností úzce souvisí s odvěkým úsilím filosofické antropologie. Způsob, jakým západní společnost nakládá se svým bezprostředním i globálním (či lépe řečeno světovým) životním prostředím, vyvolává potřebu na tento postoj kriticky reagovat. Od 70. a 80. let 20. století dochází v Evropě i USA k omezeným pokusům etablovat účinné ekologické normy. S rozvojem globalizace se ekologické svědomí (neboli politická ochota tyto normy dodržovat) euroamerické civilizace opět částečně umlčelo. Touha po změně praxe se odráží do teoretického snažení vědy, v tomto případě ekologické etiky, o nalezení vhodných argumentů na podporu změny postoje člověka vůči jeho okolí. Cílem níže uvedených koncepcí tedy není nic menšího než radikální přehodnocení převládajícího způsobu uvažování nad světem; uvažování, které má již několik desetiletí nepříznivé dopady na kvalitu života jednotlivce v lokálním ekosystému, a v celkovém měřítku i na ekosystém planetární.

Nastolení morálních norem v zájmu harmonické, či přinejmenším kontrolované a co nejméně konfliktní, koexistence člověka a přírody vyžaduje několik upřesnění.⁶⁵ Předně je zde otázka, nakolik je vůbec etika životního prostředí relevantní. Ačkoli by se mohlo zdát, že již prostá existence člověka ve světě vyžaduje pravidla soužití (stejně jako existence člověka ve společnosti), v masovém měřítku tomu tak evidentně není. Dochází dokonce i k popírání negativního vlivu člověka na ekosystém. Tato práce vychází z přesvědčení, že pokud zvnitřněné morální normy dokáží v dlouhodobé perspektivě přimět člověka k respektování kolektivních a universálních zájmů, je nám takových norem třeba.

Pokud se jedná o vztah ekologické problematiky a praktického rozumu, platí, že morální normy jako takové apelují vždy na smysl pro odpovědnost jednotlivce. Nelze se tedy spokojit s ustanovením politicko-právních norem a zanedbat procesy individuální interiorizace mravních základů pro odpovědné jednání. Na druhou stranu však takové vodítko usměrňující jednání nesmí být opuštěno v podobě jakéhosi myšlenkového polotovaru, ale musí mít rovněž možnost prosadit se v daném politickém systému.

Impulsem k úvahám na téma závislosti a propojenosti člověka se zbytkem světa je neharmoničnost tohoto vztahu. Ta se v dramatické míře projevila ve druhé polovině 20. století v podobě krátkozrakých zásahů do prostředí, jehož degradace v konečné fázi škodí přirozeně i člověku samotnému. Toto východisko – upřímné přesvědčení o potřebě změny chování a myšlení západního člověka – je společné jak zastáncům neantropocentrické, tak antropocentrické pozice.

Vzhledem k tomu, že oba myšlenkové směry vstupují do věcné akademické diskuse, znamená to, že přijímají pravidla odborného dialogu, jak je zakořeněn v povaze západní vědy. Racionalita západního typu⁶⁶ je velice blízká antropocentrismu⁶⁷ a naopak vzdálená jeho odpůrcům, jak bude osvětleno níže. Nicméně ve chvíli, kdy vědec vyslovuje svoje přesvědčení a prezentuje své argumenty, to vše motivováno zděšením nad sebedestruktivními tendencemi západní kultury, přistupuje na její racionalitu. Morální normy ekologické etiky, ať už vzešlé z kteréhokoli z obou směrů, musejí mít racionální základ. Tento základ je přímým dědictvím novověké západní vědy, která do značné míry přispěla k prosazení světonázoru, proti němuž

⁶⁵ S. DELLAVALLE, 2003.

⁶⁶ J. ORTOVÁ, 1997.

⁶⁷ Antropocentrismus bývá vykládán dvojím způsobem, a to ve své vulgární (radikální) a umírněné variantě. Přehledně tyto interpretace vysvětluje např. B. NORTON, 1991. V českém prostředí je obhájcem tzv. slabého antropocentrismu např. V. Hála, spor z pohledu biocentrického stanoviska reflektuje např. R. Kolářský. „[...] všem antropocentrickým koncepcím filosofie životního prostředí je společná snaha odlišit se od naivního a bezohledného antropocentrismu, jenž neposkytuje prostor kritické reflexi lidských potřeb zájmů a hodnot: nikoli antropocentrismus jako takový, ale příliš úzce pojatý antropocentrismus lze považovat za duchovní zdroj současné ekologické krize.“ R. KOLÁŘSKÝ, 2000, s. 719. Tyto impulsy budou rozvinuty ve vlastní koncepci pokorného antropocentrismu, jenž tvoří první pilíř disertace.

nyní tato jí stále věrná argumentace brojí.

Paradox, spočívající v nevyhnutelném akceptování principů západní vědy i ve chvíli, kdy ji hodláme vystavit radikální kritice, dle mého názoru svědčí ve prospěch pokorně antropocentrického postoje. Obě studovaná myšlenková hnutí nicméně vycházejí z totožné potřeby ekologické morální renesance a obě si za prostředek sdělení svých tezí volí západní vědu.

3.3 Antropocentrický a neantropocentrický přístup jako představa řádu světa

Nyní je nezbytné vyložit alespoň rámcově základní stavební kameny obou proti sobě stojících přesvědčení. Na první pohled je jádrem teoretického konfliktu váha, kterou přikládají emocím, poetičnosti a duchovnosti, respektive přísné logičnosti, racionalitě a systematičnosti. Od této preference se následně odvíjí veškerá argumentace týkající se epistemologie, axiologie a morálních práv.

Lze odvodit již z etymologie termínu, že myslitelé stojící na straně antropocentrismu chápou člověka jako středobod světa, úběžnici, k níž se okolní dění vztahuje a jež je měrou všech věcí. Pouze člověk je zdrojem všech hodnot, které sám vkládá do světa, úcta k vnějšmu prostředí je založena na výsledcích vědeckého zkoumání a lidská bytost je jediným nositelem morálních práv i povinností.

Neantropocentrický způsob uvažování je opakem uvažování antropocentrického; nezczitelné a vlastní hodnoty jsou přítomné v každém jsoucnu, úcta k přírodě je založena na mystickém zážitku komplexní propojenosti, morální práva jsou v některých případech připisována i mimolidským entitám. Uvnitř tohoto směru lze rozlišit několik nuancí, lišících se od sebe stupněm odklonu od antropocentrické, tedy na člověka orientované pozice.⁶⁸

Potřeba zapojit se do diskuse a představit vlastní způsob uvažování nad kritickým stavem myslí západní společnosti a neadekvátním nakládáním se životním prostředím je u obou táborů totožná. Již při prvním kroku k řešení se ale přístupy nesmiřitelně rozcházejí. Bylo řečeno, že se antropocentrická i neantropocentrická argumentace, trvají-li na akademické relevanci celé debaty, musí držet mantinelů vymezených západní vědou. Jinými slovy, musí zůstat uvnitř limitů, které vymezuje západní racionalita.⁶⁹

⁶⁸ Např. Dellavalle je charakterizuje jako tři formy fyziocentrismu. Patocentrismus připisuje morální hodnotu bytostem schopným utrpení, biocentrismus všem živým tvorům, radikální fyziocentrismus celku přírody. Synonymem pro poslední uvedený směr je výraz hluboká ekologie či holismus.

⁶⁹ Jak ukázal Thomas Kuhn, předpokladem pro uznání problému jakožto vědeckého je jeho hádankovitost, neboli položení otázky tak, aby byla jasně vymezena pravidla omezující povahu přijatelných řešení a kroky, jimiž lze řešení dosáhnout. Těmito pravidly je explicitní vyjádření vědeckých zákonů, pojmů a teorií. Jako další závaznou podmínku příslušnosti k vědeckému prostředí identifikuje Kuhn snahu porozumět světu, zvyšovat přesnost a rozšiřovat oblast, v níž se svět jeví jako uspořádaný.

Čím je tedy dán výběr jedné z cest? Jaký mechanismus vede vědce k přijetí paradigmatu, které jej nadále směřuje v jeho příští argumentaci a ovlivňuje celou povahu jeho zkoumání? Platí sice, že v souladu s kánonem západní vědy je problém řešen klasickým postupem 1) vyslovení hypotézy, 2) sběr empirického materiálu a vystavění argumentace, 3) přijetí či zamítnutí hypotézy, 4) formulace teorie, 5) vyvození praktických důsledků. Často je ale zřejmé, že autor je o výsledku svého bádání přesvědčen již na začátku celého vědeckého procesu.⁷⁰

Povaha osobní představy řádu světa ovlivňuje veškeré uvažování o světě a má obrovské množství důsledků v oblasti praktické morálky. Způsoby předávání a zakořenění kulturního kódu v mysli individua jsou předmětem zájmu mnoha humanitních disciplín; jinak se k problému staví psychologie, jinak kulturní antropologie, jinak sociologie, nicméně otázka zůstává táž. Důležitým vodítkem k nalezení alespoň provizorní odpovědi je subjektivita. Jde o subjektivní příklon ke způsobu vztahování se ke světu, jenž je danému člověku, ať už vědci či laikovi, blízký. Pouze díky subjektivnímu přesvědčení o správnosti vědeckého úhlu pohledu lze hledat a nacházet argumenty v jeho prospěch.

Tento faktor nabývá v otázce našeho sporu extrémního vlivu. Rozumové podložení obou směrů je schopno dostat požadavkům západní vědy, ale teprve od chvíle, kdy je ve prospěch jednoho z nich rozhodnuto osobou konkrétního vědce. Akt příklonu k jednomu z proudů ze zřejmých důvodů nemůže být racionální povahy, proto lze toto přesvědčení modifikovat či dokonce zcela zvrátit, opět na základě subjektivních pohnutek.

Teoretické rozpory antropocentrismu a neantropocentrismu budou nastíněny v následující podkapitole. Pracovním závěrem dosavadních úvah je tvrzení, že při sledování debaty je třeba mít na zřeteli subjektivitu vstupní angažovanosti jednotlivých autorit, které do svých vědeckých úvah promítají osobní představu řádu světa, v němž žijí.

Soubor všech těchto závazků je pojmové, teoretické, instrumentální i metodologické povahy. Je zřejmé, že to bude spíše neantropocentrický způsob uvažování, který bude mít ve svých extrémních polohách potíže se do těchto striktně vymezených hranic západní vědy vtěsnat.

⁷⁰ Tento rys se viditelněji projevuje v humanitních vědách, ale bezesporu se s ním potýká i západní přírodověda. Mechanismus přizpůsobení vnějších okolností vnitřnímu přesvědčení, individuální vizi, je častým námětem filosofie vědy. Důsledky problému budou podrobeny bližšímu zkoumání v kapitole věnující se Maxi Weberovi a jeho pojetí vědy jako povolání.

3.4 *Antropocentrismus versus neantropocentrismus*⁷¹ – *vývoj, autority, teze*

3.4.1 *Jde o všechno: Neantropocentrické koncepce*

Když v roce 1971 americký biolog a ekolog Barry Commoner (*1917) formuloval ve své práci *Uzavírající se kruh*⁷² 3. zákon ekologie slovy „nature knows best“, vstoupilo ekologické myšlení do své anti-industrialistické a anti-liberální fáze. V následujících letech se od sebe částečně oddělila kontinentální ekologická etika, reprezentovaná především německými mysliteli, kteří se často odvolávali například na Goetha či Schellinga, a anglosaská ekologická etika, jejímž zakladatelem je norský ekolog a filosof Arne Næss (1912 – 2009).⁷³

Následuje ilustrativní přehled jednotlivých větví a linií environmentalistického myšlení, přítomného v soudobém diskursu.⁷⁴

Klaus Meyer-Abich: Hluboká pravda celostního myšlení

Kontinentální etika, jejímž představitelem je například německý fyzik a filosof vědy Klaus Michael Meyer-Abich (*1936), je spíše metafyzického a organistického charakteru. Shrňme teze jedné z jeho stěžejních prací, *Věda pro budoucnost : Holistické myšlení v rámci ekologické a společenské odpovědnosti*,⁷⁵ a pokusme se podtrhnout nejdůležitější pilíře této linie ekologického myšlení.

Když si Meyer-Abich pokládá otázku, jak vyřešit problémy, s nimiž bychom se bez vědy a techniky vůbec nemuseli potýkat, odpovídá rezolutním požadavkem celostního myšlení. Kritizuje vědu za nepropojenost nauk, za paralelní vývoj společnosti a vědy bez skutečné vzájemné komunikace. Nakolik nám věda říká to, co potřebujeme vědět pro budoucnost?

Koncepce odvolávající se na podstatu a celostní povahu universa často argumentují subjektivisticky a vědomě v duchu hodnotového zabarvení. Tak i Meyer-Abich odmítá představu hodnotově oproštěné vědy a techniky, neboť vznikají a zůstávají v rukou člověka,

⁷¹ V obecnější rovině, jež se s dosud užívanou terminologií (antropocentrismus, neantropocentrismus) do značné míry překrývá, lze vývojové linie etického ekologismu dělit na: a) koncepce odvozené od universální podstaty (nejvlastnější a nejobecnější povahy světa); b) koncepce autokritického subjektivismu. Viz S. DELLAVALLE, 2003.

⁷² *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York : Knopf, 1971.

⁷³ Dělení na kontinentální a anglosaský proud převzato ze S. DELLAVALLE, 2003.

⁷⁴ Vybíráme autority na základě několika kritérií: a) pokrytí nejen anglofonní oblasti (obvykle nadměrně zastoupené na úkor dalších evropských škol); b) frekvence citací v přehledových publikacích (výchozím bodem S. DELLAVALLE, 2003); představení reprezentativních, ale nikoliv notoricky známých koncepcí (např. Meyer-Abich či Rolston namísto Næss).

⁷⁵ *Wissenschaft für die Zukunft : Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*. München : Beck, 1988. Dalším relevantním titulem tohoto autora by mohla být práce *Praktische Naturphilosophie : Erinnerung an einen vergessenen Traum*. München : Beck, 1997.

hodnotové neutrality neschopného. Jako zvláště slepá k této skutečnosti (*wertblind*) se jeví přírodověda, která programově odmítá svoji vztaženost k hodnotám. Rozpory nespočívají ve vědě, říká Meyer-Abich, neboť ta nezná protimluvů; rozpory tkví toliko v konkrétních vědcích.

Niels Bohr rozlišoval dva druhy pravdy; vědeckou, jejímž opakem je omyl, a hlubokou, jejímž opakem je jiná hluboká pravda. Meyer-Abich výslovně uvádí, že holismus⁷⁶ i antropocentrismus jsou hlubokými pravdami a nedají se proto ani vyvrátit, ani dokázat. Přesto se přiklání na stranu holismu⁷⁷ v souvislosti s fenoménem odpovědnosti. Odvolává se na goetheovské pojetí přírody coby femininní živoucí bytosti a na teorii *Umweltu*⁷⁸ německého biologa a filosofa estonského původu, Jakoba von Uexküllu (1864 – 1944).

Meyer-Abich rozlišuje vědění uchování (*Erhaltungswissen*) a vědění ničení (*Zerstörungswissen*), přičemž druhé je založeno na mechanismu (reprezentovaným autoritami jako Descartes, Harvey či Haeckel) a první na holismu. Ten se stává filosofií politického člověka,⁷⁹ jehož politické vědomí si je vědomo jak přirozených základů života, tak komplexní propojenosti veškeré přírody. Cestu holismu definuje jako cestu směrem k oduševnění (*Beseeltheit*) světa. Obtížné přijímání holistických východisek identifikuje Meyer-Abich jako kulturní slabinu (*Kulturschwäche*) západní společnosti.

„Dostali jsme se do krize, která je do značné míry krizí našeho začlenění do celku, jehož jsme součástí. V ideálu vzájemného propojení politiky a pravdy však spočívá životní síla, která může zachránit i průmyslovou společnost. Naší nadějí je, že věda a technika mají charakter procesu, hnutí. Propojení politiky a pravdy v rámci tohoto hnutí nás může uchránit nebezpečí omezení přesvědčení, že lze mít pravdu a dokonce ji vnucovat druhým. Pravdu nemůžeme mít, pravda se děje a tím se stává dějinami. Vztahovat k sobě politiku a pravdu nikoliv jako danosti, nýbrž jako procesy, to vyžaduje určitou kulturu, jíž se nám prozatím nedostává. Důkladně se zabýváme jednotlivými kroky, až ztrácíme ze zřetele celek cesty. Když se skrze diskursivní procesy dostaneme k veřejnému názoru na to, co bychom měli do budoucna vědět, týká se to právě pokračování oné cesty. Holistické myšlení v návaznosti na ekologickou a společenskou odpovědnost je k tomu vodítkem. Umožňuje vědu pro budoucnost a budoucnost

⁷⁶ Uvádíme zde termín holismus místo neantropocentrismus, neboť se již zabýváme konkrétní polohou, nikoliv zastřešující abstraktní kategorií.

⁷⁷ Ukázkovým příkladem subjektivního motivu, směřujícího vědce k hlubokému přesvědčení o správnosti jednoho ze dvou myšlenkových trendů, je právě vyznání Meyer-Abicha. Jeho otec, Adolf Meyer-Abich, rovněž působil jako filosof na univerzitě v Hamburku a je autorem koncepce ideálu poznání, *Erkenntnisideal*. Jeho syn ji přejímá navzdory skutečnosti, že všeobecně uznávanější a známější je *Idealtypus* Maxe Webera. Publikace *Věda pro budoucnost* je autorovu otci věnována a z textu jsou zřetelně cítit čistě emotivně podmíněné sympatie vůči holistickému způsobu myšlení.

⁷⁸ Blíže viz J. VON UEXKÜLL, 2006.

⁷⁹ Autorem teze je A. Meyer-Abich. Povinnost odpovědného občana zajímat se o politiku vychází již od Perikla.

pro průmyslovou společnost. V něm dokonce spočívá nová víra ve vědu“.⁸⁰

Holistické myšlení má v tradici kontinentální ekologické etiky charakter cesty k obrodě veškerého, tedy nejen vědeckého smýšlení o člověku a světě. Nese v sobě ducha mesianismu. Přesto uznává západní vědu jako nástroj, s nímž je třeba při etablování holistického světonázoru počítat, ba dokonce bez nějž by tato myšlenková obnova západní společnosti vůbec nebyla uskutečnitelná.

Pozoruhodná je Meyer-Abichova teorie, podle které není vědecká etika člověka nutně nezbytnou institucí.⁸¹ V souladu s holistickým, transcendentalistickým přesvědčením Meyer-Abich opakovaně apeluje na člověka, aby se snažil za každých okolností žít v souladu se svou podstatou. Tvrdí, že v lidské podstatě je zakódována příslušnost k celému universu a odvolává se v této souvislosti na učení Mikuláše Kusánského. Člověk je tím, čím musí být, a musí být tím, čím je. Tato definice v kruhu je podmíněna idealistickým přesvědčením Meyer-Abicha (a holistů všeobecně), že člověk dojde seberealizace, pokud jedná v souladu se svojí přirozeností, která je holistické a tedy hluboce etické povahy. Základní otázkou etiky se místo „Jak mám jednat?“ stává „Kdo jsem?“. Jakmile si člověk uvědomí, kým je a jaké zaujímá v universu místo, změní se jeho povědomí o sobě samém a tím i jeho praktické jednání. Přirozená lidská etická intuice je bezpečným ukazatelem směru, jímž se člověk má ubírat. Důležitá je rovněž relace, vztah k druhé bytosti a skrze ni k celému okolnímu světu. To, co jsem, dlužím těm, kteří mě obklopují, a světu jako celku. Z toho plyne morální závazek člověka vůči přírodě, z níž vzešel.

Nejslabším principem takto formulované etiky je samozřejmost, s níž je definována lidská přirozenost. Aniž bychom se chtěli jakkoliv ztotožňovat s neodarwinistickými nebo sociobiologickými teoriemi, je třeba uznat vícerozměrnost lidské povahy. V člověku se snoubí fenomény tak odlišné, jako je altruismus či láska k bližnímu a egoismus či agresivita. Tvzení, že člověk má biologicky zakódovaný holistický světonázor, je přinejmenším diskutabilní, především s ohledem na vývoj západní společnosti během posledních dvou staletí. Stejně tak

⁸⁰ „Wir sind in einer Krise geraten, die im wesentlichen eine Krise unserer Einordnung in das Ganze ist, von dem wir ein Teil sind. In dem Traum, Politik und Wahrheit aufeinander zu beziehen, liegt jedoch eine Lebenskraft, die auch die Industriegesellschaft retten kann. Unsere Chance ist, daß Wissenschaft und Technik als ein Prozeß, also als Bewegung angelegt sind. Politik und Wahrheit in dieser Bewegung zu verbinden, kann uns vor der Gefahr positioneller Verengungen entlasten, in denen jemand die Wahrheit zu haben und gar anderen aufdrängen zu dürfen meint. Sie ist nicht zu haben, sondern sie geschieht und wird dadurch Geschichte. Politik und Wahrheit nicht als Gegebenheiten, sondern prozessual aufeinander zu beziehen, erfordert jedoch eine Kultur dieser Bewegung, und daran mangelt es noch. Wir nehmen einzelne Schritte sehr genau und verlieren darüber den Weg aus den Augen. Wenn es durch diskursive Prozesse zu einer öffentlichen Meinung kommt, was wir für die Zukunft wissen sollten, betrifft dies den weiteren Weg. Das holistische Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung ist dazu eine Orientierung. Es kann eine Wissenschaft für die Zukunft und eine Zukunft für die Industriegesellschaft ermöglichen. In ihm liegt sogar wieder eine Hoffnung auf die Wissenschaft.“ K. M. MEYER-ABICH, 1988, s. 172.

⁸¹ S. DELLAVALLE, 2003.

neobstojí předpoklad, že ryzí individuální morální intuice, založená toliko na pocitovém zhodnocení situace, je bezpečným měřítkem a autoritou pro usměrňování lidských aktivit na Zemi.⁸² Jakkoliv může takový způsob myšlení vzbuzovat osobní sympatie a inspirovat k hlubší reflexi, nelze jej pokládat za relevantní a především vyčerpávající řešení stávající situace.

Arne Næss a Holmes Rolston: Rozměr divokosti deep ecology

Přejděme nyní k anglosaské holistické ekologické tradici. Zakladatelem hluboké ekologie (*deep ecology*) je Arne Næss, autor termínu i koncepce ekosofie,⁸³ podle nějž tvoří veškerá příroda a život jeden celek. Pospolitost přírody prospívá celému Bytí, nejen jednotlivým jouscům. Aby ale všechny články mohly tvořit sjednocený celek, je nezbytnou podmínkou ztotožnění, hluboce zakořeněný pocit sounáležitosti.

Hluboká ekologie dle Næsse může vycházet z jakéhokoli náboženství, metafyziky či filosoficko-racionální reflexe; její premisy zůstávají totožné.⁸⁴ Západní racionalita v tomto systému není jedinou a nejvyšší autoritou, nýbrž je rovnocenným nástrojem uchopení světa vedle množství nástrojů alternativních.

Subjektivita a její platnost kladená na roveň objektivitě se v jeho (v češtině vydané) práci *Ekologie, pospolitost a životní styl*⁸⁵ objevuje jako významný argument pro návrat ke kvalitě života, důležitější než životní úroveň. Kvalitní život pak přímo závisí na seberealizaci, jejíž výzva je u Næsse vizuálně a emotivně působivá v podobě jakéhosi výkřiku, universálního imperativu: Seberealizaci! Tato proměna pocitově nepodbarvených dogmat v přiznanou procítěnost se svým účinkem blíží veršům, které taktéž nevsázejí na jedinou úzce vymezenou interpretaci, ale na zvnitřnění dojmu.

O generaci mladším představitelem zmíněného proudu ekologické etiky je americký filosof, pastor presbyteriánské církve a redaktor časopisu *Environmental Ethics*, Holmes Rolston III (*1932), který ve své koncepci holistického environmentalismu podtrhuje mimo jiné

⁸² Hořkým důkazem toho, že osobní pocit oprávněnosti konání nemůže v žádném případě dostačovat jako etická směrnice, je následující anekdota. Událost je vzpomenuhá v eseji z roku 2002 *Die arglose Bestie* Carla Ameryho, jehož příspěvek bude krátce zhodnocen v závěru této podkapitoly. Amery vzpomíná na rozhovor v časopise *Newsweek* s představitelem WTO, jenž se upřímně zděsil, když mu redaktor vyjmenoval katastrofální důsledky celosvětových globalizačních snah. Reakcí na tato obvinění byla jistě dobře míněná věta: „Kdybychom si to všechno měli vztahovat na sebe, znamenalo by to přece, že jsme pořádné bestie.“ („Wenn wir das alles an uns ziehen würden, wären wir in der Tat eine hübsch große Bestie – quite a beast.“) C. AMERY, 2007, s. 165.

⁸³ Næssova ekosofie T není vědou, ale světonázorem. Jako takový by neměl být mechanicky přebírán, ale každé uvědomělé individuuum by mělo být schopno vytvořit si svou vlastní ekosofii, tedy postoj ke světu a k sobě samému.

⁸⁴ S. DELLAVALLE, 2003.

⁸⁵ *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989. Česky Tulčík : Abies, 1993.

význam estetického soudu. Rolstonovo pojetí axiologie je přehledně zpracováno například v práci *Zdivočelá filosofie : Environmentální etika*⁸⁶ a dá se říci, že poměrně přesně ukazuje teoretický rozpor holismu a antropocentrismu v otázce hodnot.

Postoj člověka k přírodnímu prostředí u Rolstona vychází ze dvou základních přesvědčení, a sice že:

- a) hodnoty v mimolidském světě existují nezávisle na lidské perspektivě;
- b) zachování přírodních zdrojů a obyvatelného prostředí je povinností dnešních obyvatel Země vůči příštím generacím.

Ekologickou etiku chápe Rolston jako závaznou a člověkem v podstatě nemodifikovatelnou (na rozdíl např. od etiky lékařské), protože je odvozena z vlastních (*intrinsic*) hodnot v přírodě obsažených, jejichž existenci člověk nemůže ovlivnit.

Ve chvíli, kdy je pochopení místa člověka v přírodě motivováno vystavením morálních hodnot usměrňujících lidské jednání na pozici ochránce a správce, je nicméně implicitně uznáno jisté výsadní postavení člověka ve zbytku ekosystému. Přestože můžeme Rolstona považovat za reprezentanta radikálního holismu, nemůže se ze zřejmých důvodů vyhnout připsání specifické role člověku, vybavenému extrémní schopností do svého okolí zasahovat. Jinými slovy, i holistický způsob myšlení sklouzne vždy k antropocentrickému uvažování ve chvíli, kdy vyjde najevo, že ze všech jsoucen je pouze člověku třeba ekologické etiky.

Ústředním zákonem v holistické ekologické teorii je princip homeostáze, přičemž je morální povinností člověka přispívat ke směřování k rovnováze a zachovat život⁸⁷ včetně lidského. Svoboda vlastního růstu musí být nezbytně omezena, aby mohl být stabilizován celkový ekosystém. Rolston chápe přírodu jako zdroj našich hodnot, jako jejich základ. Zachování rovnováhy ekosystému je v takovém případě podmínkou zachování hodnot a médiem etické činnosti je přírodní rovnováha. Při odvozování morálních požadavků charakteru MÁ BÝTI nelze zcela vycházet pouze z empirického popisu JEST; přírodní fakta a přírodní hodnoty existují spíše paralelně a jsou objevovány společně.

Rolston uznává možnost z rétorických či pragmatických důvodů usilovat o maximalizaci prospěchu pro lidstvo, nicméně vždy směrem k maximalizaci prospěchu pro ekosystém. Neodporuje však vývoji v zájmu totálního zakonzervování a počítá s lidským potenciálem kreativity, otevřenosti a dynamiky. Člověk musí koneckonců sám vybudovat svůj etický systém, neboť přírodu coby amorální entitu následovat v tomto ohledu nelze. Příroda nedodrhuje žádné ze základních pravidel morálky, protože není schopna vědomého jednání v tom smyslu, jak

⁸⁶ *Philosophy Gone Wild : Environmental Ethics*. New York : Prometheus Books, 1989.

⁸⁷ K problematice zachování života, např. z perspektivy Hanse Jonase, blíže v kapitole věnované třetímu pilíři, přijetí závazku vůči životu.

termínu rozumí člověk.

Na druhé straně je příroda jedinečným rezervoárem hodnot, které by člověk měl uznat a využít, avšak nikoliv zekonomizovat. Když Rolston vyzývá k následování přírody, nemyslí tím napodobování její a-etiky, ale její uznání coby souboru přírodních hodnot. Zachování hodnot, jejichž tvůrcem není člověk, je podstatou morální kvality postoje vůči přírodě.

Vztah mezi člověkem a přírodou chápe Rolston do značné míry na bázi jednosměrného výchovného procesu. Příroda je pro něj nositelem orientační funkce, ukazatelem toho, kdo jsme, v jakém prostředí existujeme a jaké jsou naše aspirace. Setkání s přírodou, ať už venkovského či divokého charakteru, je stejným způsobem formující jako studium na univerzitě. Byla to příroda, která obdařila člověka vlastnostmi, jež mu umožňují si ji podmanit. Tridimenzionalita člověka je dána absolvováním zkušenosti s městským, venkovským a divokým ekosystémem.

Antropocentrismus je kritizován ve dvou ze svých poloh: buď je člověk vrcholem a středem v jemu podřízeném světě, nebo pesimisticky ponechaný vlastní autonomii v nepřátelském kosmu. Pravdivý a komplexní vztah mezi člověkem a jím obývaným světem Rolston charakterizuje trvalou nejednoznačností: „Ambivalence je zde již dlouho. Příroda je divočinou a zároveň rájem, je démonická i božská, spojencem i nepřítelem, džunglí i zahradou, zraňující i uzdravující, prostředkem pro člověka i cílem sama pro sebe, komoditou i veřejným majetkem, zemí stimulující lidskou plodnost a zároveň zjitřující lidské city. [...] Věčná oscilace: agresivita/poddajnost, exploatace/úcta, boj/harmonie, člověk izolovaný/člověk připoutaný ke své krajině, nezávislost/propojenost, člověk jako dobývající stavitel/člověk jako biotický občan“.⁸⁸

Individualistická etika⁸⁹ se projevuje jako krátkozraká a je třeba nahradit ji kolektivní vizí. Zde se Rolston odvolává na nutnost a morální povinnost dnešních generací zachovat možnost důstojného života pro budoucnost,⁹⁰ což bude umožněno skrze následování všeobecně přijímaného reprodukčního a kulturního projektu. Současný projekt, aktuální životní styl, je pro

⁸⁸ „The ambivalence has long been there. Nature is wildness yet paradise, demonic yet divine, asset yet enemy, jungle yet garden, harsh yet healing, means for man yet end in itself, commodity yet community, the land provoking man's virility yet evoking his sentimentality. [...] There is oscillation: aggressiveness/submission, exploitation/respect, struggle/harmony, insular man/man grafted to his landscape, independence/relatedness, man the conquering engineer/man the biotic citizen.“ H. ROLSTON, 1989, s. 58.

⁸⁹ Kritika existencialistické filosofie a absence její pozitivní etiky se zřetelem na ekologickou problematiku viz V. HÖSLE, 1994a.

⁹⁰ „We pass away but we pass life on.“ (Umíráme, ale předáváme život.) H. ROLSTON, 1989, s. 62. „We cannot genuinely care here unless we care what happens after we are gone.“ (Nemůžeme se upřímně starat o současnost, jestliže nás nezajímá, co se stane, až zde nebudeme.) Tamtéž, s. 107. Precizní zpracování logické argumentace potřeby zachování podmínek pro život příštích generací viz H. JONAS, 1997.

člověka škodlivý jak biologicky, tak eticky. Etická zralost se projevuje rozšířením odpovědnosti a začleněním „já“ do „my“. Morální paradox holistické etiky spočívá v tom, že brání ohledu na druhé je prospěšné mně samotnému.

Dovolme si stručnou poznámku, že ani Rolstonova holistická koncepce není schopna zcela se oprostít od podtržení specifičnosti pozice člověka v rámci ekosystému. Deklaruje absolutní vyváženost požadavků a nároků jednotlivých živočišných a rostlinných druhů i jiných, takzvaně neživých entit na své ekologické niky. Uvědomuje si však, že aby takový způsob přemýšlení přijal člověk, jehož ekologická ukázněnost je nejpotřebnější, je nezbytné ospravedlnit odpovědné zacházení s prostředím právě z antropocentrické perspektivy. Taková argumentace se jeví jako naprosto oprávněná, nicméně nezapadá do ortodoxního holistického světonázoru a svědčí tak proti jeho logické soudržnosti.

Rolston odmítá antropocentrismus tvrzením, že věci jsou tím, čím jsou ve vztahu k jiným věcem, tedy ani člověk nestojí na piedestalu, nadřazený zbytku světa. Sám přitom ve své práci zmiňuje Einsteinovu teorii relativity a fenomén přibližnosti, který se během druhé poloviny 20. století plně v přírodních vědách etabloval a práce s co nejpřesnější a funkční přibližností (místo pozitivistické rigidní objektivity) se stává rutinou. Není to právě vztah mezi pozorovatelem a pozorovaným, které je samo pozorovatelem, jenž přináší subjektivizovanou přibližnost, umožňuje omezené poznání a přilnutí k adekvátnímu etickému systému?

Pohrdání Windelbandovým či Jamesovým oddělení faktu od hodnoty je v perspektivě holistické kritiky dobře pochopitelné, méně však obžaloba člověka, který k sobě své vnější okolí vztahuje na základě vjemu. Holismus zůstává uvězněn v kruhu zdvojených a vyprázdněných důkazů, když poukazuje například na kulturní univerzálnost takové přírodní hodnoty, jakou je krása barev podzimu. Odmyslet si v tomto případě člověka je již skutečně filosofickým eskamotérstvím, které se v konečné fázi jeví jako zcela zbytečné.

Na místě je naopak Rolstonova výzva k respektování integrity ostatních entit, s nimiž člověk ekosystém sdílí, neboť i ony jsou nadány aristotelovskou *arete* – jsou dokonalými představiteli svého druhu, nositeli individuální integrity, jedinečnosti a neopakovatelnosti.⁹¹ Stejně aktuální je tvrzení, že kvalita konzumní společnosti se projeví v tom, zda dokáže nezkonsumovat zbývající divočinu, je-li ovšem ještě jaká.

Holistické ekologické etice je dále společný požadavek vyvinutí mezidruhového altruismu, opět s příchutí odporu k antropocentrické perspektivě: „Etika dominantní třídy druhu *Homo sapiens* se zdá příliš specializovanou, pečující o blahobyť jen jednoho z několika milionů druhů jakožto o objekt morální povinnosti. Pokud je potřeba změna paradigmatu, co se týče spektra

⁹¹ „We ought not to kiss toads into men.“ (Neměli bychom ropuchy polibkem proměňovat v lidi.) H. ROLSTON, 1989, s. 128.

věcí, o něž má být pečováno na základě morální povinnosti, tím hůře pro etické systémy, které jsou v proměňujícím se prostředí nefunkční a nepřiměřené. Antropocentrismus, jenž s nimi byl spojen, byl tak jako tak jen fikcí. Něco newtonovského a nikoliv einsteinovského, něco morálně naivního je v přesvědčení, že lze žít v referenčním rámci, kde se jeden druh považuje za absolutní, a hodnotí vše ostatní na základě užitečnosti⁹². Avšak navzdory těmto neantropocentrickým hodnotám obsaženým v přírodě může pouze člověk coby myslící tvor reflektovat jejich význam poznávací, etický a metafyzický. Zaslouhuje v takovém případě antropocentrismus absolutní odmítnutí či spíše radikální revizi?

Konečně poslední významnou složkou Rolstonovy ekologické etiky, která je rovněž typickým rysem úsilí o holistickou revoluci v myšlení, je emocionální ráz vztahu jednotlivce k univerzu. Environmentální etika musí vždy vycházet z upřímnosti osobního životního stylu, jenž se stává podmínkou k dosažení emocionální prosperity. Synonymem takové ekologické etiky je ekologie emocí či kontinuity.⁹³

Specifickou linii neantropocentrických koncepcí představuje biocentrismus neboli přesvědčení, že každý život má hodnotu sám o sobě. Stěžejní autoritou biocentristického hnutí je švýcarský teolog, hudebník, filosof a lékař, Albert Schweitzer (1875 – 1965). Patřil by sem i německý filosof, autor teorie principu odpovědnosti, Hans Jonas (1903 – 1993).⁹⁴ Věnujme se krátce několika dalším myslitelům, kteří svojí prací rovněž spadají do biocentristického směru.

Paul W. Taylor: Od holismu k biocentrismu

Klasickou publikací biocentrismu je *Úcta k přírodě : Teorie environmentální etiky*,⁹⁵ kterou vydal americký filosof a environmentalista Paul W. Taylor (*1945). Přírodní svět je u Taylora definován jako celkový soubor přírodních ekosystémů planety, respektive jejich živých složek. Oproti radikálnímu holismu jsou tedy coby subjekty a zároveň objekty morálních či pre-morálních práv a povinností vyloučeny neživé entity. Biocentrická koncepce kritizuje antropocentrismus v jeho důsledcích, avšak její odmítnutí oprávněnosti antropocentrické pozice je méně rezolutní.

⁹² „There is something overspecialized about an ethic, held by the dominant class of *Homo sapiens*, that regards the welfare of only one of several million species as an object of duty. If this requires a paradigm change about the sorts of things to which duty can attach, so much worse for those ethics no longer functioning in, nor suited to, their changing environment. The anthropocentrism associated with them was fiction anyway. There is something Newtonian, not yet Einsteinian, besides something morally naive, about living in a reference frame where one species takes itself as absolute and values everything else relative to its utility.“ H. ROLSTON, 1989, s. 218.

⁹³ Analogické koncepty, spadající rovněž do kategorie (často mimoevropské) holistické ekologické etiky, vypracoval například americký filosof John Rodman, americký kulturní ekolog Joseph W. Meeker, norský ekofilosof Sigmund Kvaløy Setreng nebo americký ekolog George Tyler Miller.

⁹⁴ Viz třetí pilíř, přijetí závazku vůči životu.

⁹⁵ *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*. Princeton : Princeton University Press, 1986.

Taylor konstatuje, že vědecké objasnění fungování ekosystémů nestojí na holistické koncepci stabilního ekvilibria, v němž má každý prvek svoji nezczitelnou hodnotu. Má člověk o udržení této všeobecné rovnováhy usilovat? Taylor nabízí jako řešení vytvoření vlastního konkrétního systému morálních principů a správně poznamenává, že vágní požadavek „rovnováhy v přírodě“ v konfrontaci s aktuálními ekologickými výzvami nedostačuje. Environmentální etika se v jeho díle stává snahou o racionální založení morálky, kterou se má řídit lidské jednání v souvislosti s živými složkami přírodních ekosystémů; ekologická etika musí vycházet z definice místa lidské civilizace v přírodním světě. V Taylorově teorii úcty k přírodě se přibližujeme k autokritickému subjektivismu, jenž setrvává v antropocentrické pozici opřené o západní racionalitu, avšak obohacenému o biocentrický rozměr.⁹⁶

K vytvoření ekologické etiky je dle Taylora třeba zodpovědět 4 základní otázky:

- 1) Existují vůbec nějaké etické závazky člověka vůči ekosystému?
- 2) Pokud ano, jak se odlišují od mezilidských morálních závazků?
- 3) Jak lze tyto případné závazky věcně odargumentovat, jak dokázat jejich platnost?
- 4) V jakém jsou vztahu k lidským cílům?

Antropocentrická i biocentrická ekologická etika se shodují v názoru, že morálním činitelem je inteligentní a autonomní individuum, nikoliv člověk jako živočišný druh. Odlišné je však jejich pojetí morálního předmětu, který se v antropocentrickém pojetí kryje s konceptem morálního činitele. Biocentrický přístup chápe jako morální předmět každý živý organismus, přičemž každý morální činitel je i morálním předmětem, ale ne naopak (novorozenec nebo těžce mentálně retardovaný člověk je morálním předmětem, ale nikoliv morálním činitelem, stejně tak pes, shluk bakterií či strom). Anorganické složky přírody nejsou ani morálními činiteli, ani morálními předměty (na rozdíl od radikálního holismu), avšak jejich poškození je sekundárně nebezpečné pro morální předměty, jichž se jejich degradace dotýká.

Ve chvíli, kdy zvířata a rostliny uznáme za morální předměty, a kdy souhlasíme, že je lze lidským zacházením kladně či záporně ovlivňovat, je třeba diskutovat o našich povinnostech a závazcích vůči nim (konceptuální tvrzení). Základním závazkem vůči lidským i mimolidským morálním předmětům je kladné ovlivňování jejich existence (normativní tvrzení). Antropocentrické teorie se s biocentrickými shodují na konceptuálním tvrzení, ale popírají platnost tvrzení normativního.

Pokud se týče váhy morálních závazků vůči mimolidským a lidským morálním

⁹⁶ Taylor druhy environmentální etiky rozděluje na antropocentrickou (zástupcem je např. J. Passmore či H. J. McCloskey) a biocentrickou, kterou zastupuje sám. Souhlasí s tvrzením amerického filosofa Kennetha E. Goodpastera, že všechny živé bytosti si zaslouží morální zřetel, což ještě neimplikuje plné morální právo.

předmětům, vznikají přirozeně mezi různými nároky konflikty. Taylor upozorňuje na antropocentrický argument, že naše intuitivní morální citění popírá označení všech živých organismů za morální předměty. Kromě toho, že tento výrok lze odmítnout rovněž na intuitivní bázi, zakládá Taylor svoji kritiku na konstatování, že intuitivní morální citění je závislé na výchově a je tudíž individuální, bez nároku na zobecnění.

Jaké jsou formální podmínky pro morálně platné principy? Patří sem: universální aplikovatelnost (všeobecná platnost pro všechny morální činitele), absence osobního zájmu (mohou, ale nemusí se s osobním zájmem překrývat), normativnost a nadřazenost mimo-morálním normám.

V rámci etiky člověka je morální činitel středem autonomního systému volby a hodnocení, a je schopen udávat svému životu směr na základě zvnitřněných hodnot. Jinými slovy, člověk je schopen volit, co je pro kvalitu jeho života lepší,⁹⁷ pokud sám sebe považuje za bytost směřující k nějakému cíli, mající budoucnost a konsistentní osobnostní identitu. Bytí osobností (*personhood*) je souborem čností prokazujících zralost a integritu, která činí bytost osobou⁹⁸ (*person*). Schopnost praktikovat svoji vlastní autonomii předpokládá a dokonce vyžaduje schopnost učit se zároveň podporovat autonomii těch druhých.

Principy etiky člověka se od principů environmentální etiky příliš neliší. Na počátku stojí systém víry, přijatých a zvnitřněných domněnek. Dalo by se říci, že se jedná o jakási etická dogmata (jejich konkrétní původ je vedlejší, ať už jde o filosofická, vědecká či náboženská přesvědčení). Systémem víry je ospravedlněn absolutní a obecný morální postoj, který se následně projevuje v souboru jednotlivých pravidel a standardů chování a jednání.

To ovšem znamená, že v úvodu procesu vystavení konzistentní a odpovědné osobní morálky musí dojít k příklonu na stranu jednoho z dogmatických táborů, přičemž má člověk na výběr od radikálního holismu přes biocentrismus až k mechanickému antropocentrismu. Tento fakt je třeba brát v potaz při studování racionální argumentace toho či onoho směru; objektivní odstup je v plné míře vyloučen.

Taylor odmítá přijetí stability a vnitřní integrity ekosystému za etickou normu (na rozdíl od Aldo Leopolda, Holmese Rolstona či Paula Shepharda) a požaduje racionální základ pro environmentální etiku člověka.⁹⁹ Své biocentrické přesvědčení staví na postoji nazývaném „úcta

⁹⁷ „We must decide for ourselves what we shall do with our lives. This is not true of other species.“ (Musíme sami rozhodnout, co uděláme se svými životy. Totéž neplatí pro ostatní druhy.) P. TAYLOR, 1986, s. 103.

⁹⁸ *Personhood* nemůže být dosaženo například u nevláčetelně nemocných – vegetujících lidí, na druhou stranu může tohoto stádia vývoje osobnosti dle Taylora dosáhnout například velryba či šimpanz. Tento výrok má dalekosáhlé důsledky v oblasti bioetiky.

⁹⁹ Taylor pracuje vždy s precizní terminologií; rozlišuje mezi environmentální etikou a etikou biokultury, kam spadá lidské zacházení se zvířaty a rostlinami v uměle vytvořeném prostředí, kde jsou přírodní

k přírodě“, zahrnujícím dva stěžejní koncepty. Prvním z nich je koncept dobra živé bytosti (dítě, květina, živočišný druh či celá biotická komunita mohou být kladně ovlivněny, hromada písku nikoliv), druhým je koncept inherentní ceny¹⁰⁰ (*inherent worth*). Úcta a morální povinnost se vážou toliko na nositele inherentní ceny. „Jednání je správné a povahové rysy jsou morálně oprávněné v případě, že vyjadřují či ztělesňují jistý konečný morální postoj, který nazývám úcta k přírodě“.¹⁰¹

Environmentální etika musí být racionální v západním slova smyslu. S rozumovostí zakořeněnou v západní tradici je však spjatý rovněž exploatační pud, jenž lze nicméně tolerovat pouze do té míry, v níž se nerozchází s konečným morálním postojem úcty k přírodě.

Shrňme stručně biocentrický pohled na přírodu z lidské perspektivy:

- a) člověk je rovnocennou složkou živé komunity planety Země;
- b) kvalita života organismu je závislá nejen na vnějším prostředí, ale i na vztazích k dalším živým tvorům;
- c) všechny organismy jsou nositeli vlastního teleologického cíle;
- d) člověk není nadřazen jiným živým bytostem.

Slabinou biocentrického přístupu je opět jeho pojetí člověka; přijmeme-li poslední ze čtyř jmenovaných tezí, nic nám nebrání ztotožnit se i s dalším Taylorovým tvrzením, a sice že vymření lidského druhu by pro planetární ekosystém bylo přínosem a úlevou. Takové přesvědčení je nejen psychologicky a filosoficky zhoubné, ale rozchází se i se samotným biocentrismem v tom smyslu, že člověk je bezpochyby nositelem inherentní ceny a jeho masové

složky plně pod kontrolou člověka. Etika biokultury zahrnuje sociální instituce a pravidla pro praxi v oblastech jako zemědělství, chov zvířete, lesnictví apod. Základy etiky biokultury však přirozeně vychází z jí nadřazené environmentální etiky, která v souladu s biocentrickým paradigmatickým odmítá chápat živé organismy jako prosté nástroje, volně využitelné v zájmu prospěchu člověka.

¹⁰⁰ V této souvislosti je třeba rozlišovat mezi třemi pojmy, a sice *intrinsic value* (vlastní cíl, hodnota sama o sobě), *inherent value* (specifická vzácnost, např. krása, historický význam, osobní vztah; kategorie je nutně závislá na subjektivním soudu) a *inherent worth* (náležící pouze entitám, u nichž lze mluvit o jejich dobru, bez ohledu na připisovanou *intrinsic* či *inherent value*). Pro ilustraci rozdílů mezi termíny uveďme konkrétní příklad. Na Vysočině se v novoměstském regionu nedaleko vesnice Pohledec nachází Vávrova skála, vyvýšenina vzniklá mrazovým zvětráváním zdejších magmatických rul, zasazená do malebné krajiny. Z biocentrické perspektivy lze mluvit o *intrinsic value*, vlastní nezczizitelné hodnotě tohoto místa, bez ohledu na to, zda jej osobně známe či nikoliv. *Inherent value* Vávrovy skály spočívá v mém případě v intenzivních osobních vzpomínkách z dětství a dospívání a v hluboko zakořeněném smyslovém vjemu, který mám spojený s bezprostředním okolím této lokality. O *inherent worth* však v tomto případě mluvit nelze; Vávrově skále nelze prokázat jednáním ze strany člověka ani dobro, ani zlo. Prospět či uškodit lze březovému lesu či druhu jedlého bodláku, jenž se zde vyskytuje, ale nikoliv samotné skále. Morálně podmíněný postoj úcty je v tomto případě vyloučen, což však neodporuje iracionální osobní náklonnosti k místu, která přirozeně rovněž ovlivňuje naše jednání. Není zde však řeč o morální povinnosti, nýbrž o prosté citové vazbě.

¹⁰¹ „Actions are right and character traits are morally good in virtue of their expressing or embodying a certain ultimate moral attitude, which I call respect for nature.“ P. TAYLOR, 1986, s. 84.

vymřeni by bylo z etického hlediska neoprávněné a politováníhodné. Se svým antropologickým negativismem stojí Taylor na straně antihumanismu,¹⁰² jenž je legitimním, avšak bezvýhodným postojem k člověkem obývanému světu.

Že se jedná spíše o provokaci nežli o skutečné opovržení člověkem, je zřejmé z Taylorova tvrzení, že přijetí biocentrického světónázoru by mělo vést ke zvýhodnění morálních činitelů (jimiž jsou pouze lidé a nikdo jiný) a jejich lepší orientaci ve světě. Ideálním stavem by byla racionalita myšlení a soudu, osvícenství faktu a rozvinutá schopnost vnímat realitu, to vše v kombinaci s biocentrickým přístupem.

Uchopení lidské racionality je u Taylora přesto mlhavé a nejednoznačné. Na jedné straně označuje lidskou schopnost racionálně uvažovat za nikterak vzácnou a v podstatě rovnocennou dovednostem, které jsou vlastní jiným příslušníkům rostlinné a živočišné říše (např. létání či fotosyntéza). Na straně druhé je celý jeho systém environmentální etiky na rozumu postaven, člověk se díky němu stává jediným morálním činitelem a získává specifickou moc zasahovat do svého okolí. Dle umírněného výkladu Taylorovy práce je člověk neutrální entitou, radikální interpretace umožňuje chápat člověka jako zcela negativní faktor.¹⁰³

Může však příslušník západní společnosti vystavět nový, ekologicky odpovědný světónázor na konstatování, že vše, co se mu doposud jevilo jako klíčové, je ve skutečnosti bezvýznamné, a že pokud člověk zmizí z povrchu zemského, zmizí jediný činitel zla? V následujících kapitolách budou představeny a vyloženy koncepce, které v tomto směru holismu a biocentrismu odporují a usilují o obrát k člověku ve světě, nikoliv ke světu bez člověka.

Na závěr výkladu environmentální etiky Paula Taylora uvedme mnohovrstevnatou citaci, která vznáší bezpočet otázek, jež dosud nebyly zodpovězeny. „Většina z nás obyvatel současného světa vyrostla v bytostně antropocentrické kultuře, v níž je inherentní nadřazenost člověka ostatním druhům považována za samozřejmost. Bude třeba velkého úsilí, chceme-li dosáhnout vlastního osvobození od tohoto zažitého vnímání rostlin a zvířat. Tento cíl však z praktického hlediska není neuskutečnitelný. Nic nám nebrání, abychom uplatňovali svoji autonomii a racionalitu při postupné přeměně soudobého světa ve svět ideální“.¹⁰⁴

¹⁰² Coby kořeny myšlenky lidské nadřazenosti identifikuje Taylor řecký humanismus, středověkou ideu velkého řetězce bytí a metafyzický dualismus Reného Descarta. Rozdíl mezi anti-humanismem a ne-humanismem byl osvětlen v komentáři k myšlenkám Robinsona Jefferse.

¹⁰³ Zastánci biocentrismu by zde oprávněně namítli, že Taylor člověka neztrácuje a naopak usiluje o soulad mezilidské a ekologické etiky. Člověk se nemusí ničeho zásadního (ani sebe sama) vzdát, aby se naučil harmonicky žít. Za upozornění, že Taylorův výrok o člověku coby postradatelné přítěži pro planetu nesmí být zcela vytržen z kontextu, děkuji prof. R. Kolářskému.

¹⁰⁴ „Most of us in the contemporary world have been brought up in a thoroughly anthropocentric culture in which the inherent superiority of humans over other species has been taken for granted. Great efforts will be needed to emancipate ourselves from this established way of looking at nonhuman animals and

Další polohy neantropocentrismu (J. Feinberg, R. Spaemann, C. Amery, M. Rock)

K otázce morálních práv z hlediska biocentricky orientované ekologické etiky se vedle Taylora obsáhleji vyjádřil i další americký filosof, Joel Feinberg¹⁰⁵ (1926 - 2004). Feinberg sdílí ne-holistické přesvědčení v tom smyslu, že za morálního činitele uznává pouze autonomní lidskou bytost. Morální povinnost má člověk jedině vůči svému bližnímu, což však nevyklučuje existenci povinností ve vztahu k dalším živým organismům. Skutečnost, že drtivá většina členů biosféry není schopna své nároky na plnění morální povinnosti vymáhat, ještě neznamená, že tyto povinnosti nevstupují samotnou existencí jejich nositelů v platnost.

Zastupovat lze dle Feinberga každou bytost, která vykazuje jistý zájem, jenž v sobě evidentně obsahuje každá forma života. Ve své argumentaci se Feinberg blíží spíše poli bioetiky, nicméně na tomto místě si zaslouží pozornost jeho zhodnocení problému morální povinnosti současné lidské generace vůči generacím budoucím. Podle Feinberga jsou budoucí lidé nositeli potenciálních morálních práv v ještě menším měřítku než nenarozené plody. Vymření lidské rasy by proto bylo tragédií z čistě antropocentrické perspektivy, avšak nebyla by porušena ničící práva.

Ačkoliv Feinberg poměrně striktně nastavuje hranici, po kterou je ještě smysluplné hovořit o vymahatelnosti potenciálního morálního práva, zůstává biocentrikem, když říká: „Po několik staletí zacházíme my lidé s bohatstvím této Země zcela bezohledně, jakoby zvířata, která jsou nyní naživu, a generace, které budou žít v budoucnosti, neměly ve vztahu k nám žádné nároky. Filozofové se nesnažili zabránit, ale naopak napomáhali rozšíření přesvědčení, že zvířata a budoucí generace nepatří k těm, jimž by člověk mohl připsat nějaká práva, a že nejsou členy, ba dokonce ani vzdálenými „spoluobyvateli“ našeho morálního společenství. [...] Uznání práv příslušníků ohrožených druhů (naši vlastní rasu nevyjímaje) je tím nejmenším, co pro ně můžeme udělat. Ale i to málo už je přece jen něčím“.¹⁰⁶

Německý katolicky orientovaný filosof a pedagog Robert Spaemann (*1927) bývá ze

plants. But it is not beyond the realm of practical possibility. Nothing prevents us from exercising our powers of autonomy and rationality in bringing the world as it is gradually closer to the world as it ought to be.“ P. TAYLOR, 1986, s. 313.

¹⁰⁵ Teze Joela Feinberga a následně i Roberta Spaemanna jsou čerpány z příspěvků do sborníku *Ökologie und Ethik*, 1991.

¹⁰⁶ „Seit einigen Jahrhunderten gehen wir Menschen sehr rücksichtslos mit den Gütern dieser Erde um, geradeso als ob die Tiere, die jetzt leben, und die kommenden Generationen, die einmal hier leben werden, keinerlei Ansprüche uns gegenüber hätten. Die Philosophen haben dem nicht abgeholfen, sondern im Gegenteil sogar behauptet, Tiere und zukünftige Generationen gehörten nicht zu jenen Wesen, denen man jetzt Rechte zubilligen könne, sie zählten gegenwärtig nicht zu den Mitgliedern, nicht einmal zu den entfernten „Hausgenossen“ unserer moralischen Gemeinschaft. [...] Die Anerkennung der Rechte der Angehörigen bedrohter Arten (einschließlich unserer eigenen Rasse) ist das allerwenigste, was wir für sie tun können. Aber dieses wenige ist auch schon etwas.“ J. FEINBERG, In: *Ökologie und Ethik*, 1991, s. 173 – 174.

strany racionalistických a pragmatických antropocentriků kritizován za své radikální požadavky vůči státu jako společenské instituci. Spaemann mluví o takzvané snesitelné zátěži, která musí být akceptována na základě konsensu, jemuž předchází institucionalizovaná a otevřená celospolečenská debata. Stavebním kamenem Spaemannovy koncepce je dějinná kontinuita, o kterou také opírá svoji argumentaci ve prospěch budoucích generací. Jednoznačným a hlavním subjektem odpovědnosti zde však není jednotlivec, nýbrž stát schopný nést odpovědnost za důsledky svých rozhodnutí.

I Spaemanna lze řadit mezi biocentriky, a to především s odvoláním na jeho výroky, že nelze rozlišovat formy více nebo méně hodnotného života. Změna v neprospěch života musí být vždy dostatečným důvodem zásah nepodniknout. Když člověk ničí přírodu, ničí tím základ svého vlastního bytí. „Je zcela zřejmé, že štěstí člověka souvisí právě s bohatstvím, které se na něj přímo nevztahuje. Redukce světa na to, co jsme v dané chvíli schopni vnímat a zakoušet, by nám zabránila ve veškerém potěšení, neboť k němu patří i příchut „nevyčerpatelnosti“. Vědět, že poznatelné a viditelné je vždy více než aktuálně poznané a viděné, je podmínkou pro to, aby se člověk mohl ve světě cítit doma“.¹⁰⁷

Pro úplnost jmenujme ještě dvě autority, které by svým uvažováním patřily spíše k universalistickému, transcendentalistickému ekologickému uvažování.

První z nich je německý publicista, spisovatel a dramatik Carl Amery (1922 – 2005). Amery se aktivně účastnil politického života jako obhájce politických principů Strany zelených a mezi jeho nejcitovanější práce patří nástin ekologických dějin lidstva z roku 1976 s názvem *Příroda jako politika*.¹⁰⁸ Historie lidstva je zde chápána jako řetězec autodestruktivního využívání klíčových zdrojů přežití, přičemž toto nebezpečí je nedostatečně vnímáno kvůli antropocentrické vizi světa. Amery volá po vědecké revoluci, jejíž výsledkem by mělo být ustanovení ekologie do role vůdčí vědy, která doprovází veškeré úsilí takzvaných materialistických věd a určuje morální a politické jednání člověka. Člověk už se nemůže spokojit s transformováním světa, ale musí se naopak zaměřit na jeho zachování a přijmout odpovědnost za budoucí biosférický život.¹⁰⁹

Konečně představitelem katolicky orientovaného ekologického smýšlení je německý

¹⁰⁷ „Es ist offenbar so, daß das Glück des Menschen gerade mit dem nicht auf ihn bezogenen Reichtum des Wirklichen zusammenhängt. Die Reduktion der Welt auf das, was wir im Augenblick wahrzunehmen und zu genießen vermögen, würde jeden Genuß zerstören; denn zu diesem gehört ein Hintergrund der „Unerschöpflichkeit“. Zu wissen, daß das Wißbare und Sichtbare immer *mehr* ist als das aktuell Gewußte und Gesehene, ist eine Bedingung dafür, daß der Mensch in der Welt heimisch sein kann.“ R. SPAEMANN, In: *Ökologie und Ethik*, 1991, s. 194.

¹⁰⁸ *Natur als Politik*. Reinbeck bei Hamburg : Rowohlt, 1976.

¹⁰⁹ S. DELLAVALLE, 2003.

teolog Martin Rock¹¹⁰ (*1932), jenž se ve svém díle věnuje vztahům mezi etikou, náboženstvím a sociálními otázkami.¹¹¹ Smysl a hodnota věcí je pro Rocka zakotvena v teologii, přičemž stvoření světa je chápáno jako posvěcení celku přírody. Proto musí teologie přírody hrát důležitou roli při jejím znovuoobydlování.

Na Rockově způsobu uvažování je dobře znát, že interpretace Starého zákona se diametrálně liší u kulturních ekologů z ateistického a křesťanského prostředí. Zatímco kritika starozákonního ospravedlnění lidské domyšlivosti je leitmotivem mnoha prací na téma vzniku západního antropocentrismu, Rock užívá pasáže týkající se vztahu člověka a přírody jako důkazu jejich kosmického spojení a vzájemné závislosti. Člověk má být dobrým správcem, ale nikoliv majitelem; tím zůstává nejvyšší autorita, křesťanský Bůh. Vinu za roztržení jednoty mezi člověkem a přírodou nese Descartes a Bacon, ekologická krize je krizí vědy a obrazu člověka a světa, a také důsledkem fundamentalistické víry ve všemohoucnost techniky. Rocka řadíme do přehledu koncepcí odvozených od universální (zde nábožensky podložené) podstaty, neboť explicitně chápe přírodní svět jako rezervoár hodnot a ctností, které můžeme spolu s degradací přírodního prostředí pozbýt.

Je zřejmé, že Rockovy teze nejsou v kontextu kulturně-ekologické diskuse nijak ojedinělé a že základním rozlišovacím prvkem je jeho přilnutí ke křesťanskému obrazu světa, skrze nějž dochází k všeobecně rozšířeným přesvědčením.

Emotivní báze náboženské víry se projevuje v Rockových formulacích, kdy označuje destrukci životního prostředí za projev dezertifikace vnitřního světa, etické a emoční smrti. Stejně jako Amery, i Rock analyzuje soudobé civilizační návyky a zvyklosti, poznamenané pokřiveným a odosobněným přístupem ke světu. Pouze odpovědné chování jednotlivce v jeho osobním životě může vést k plošnému zakořenění tří základních premis Rockova holismu, a to:

- a) chápání světa jako celku;
- b) chápání přírody a člověka jako nerozdělitelné jednoty;
- c) povinnosti zachovat možnost žít pro budoucí generace.

Rock je přesvědčen, že pouze křesťanská víra může vést k plnému zvnitřnění těchto tezí, a to díky důrazu, jenž klade na ctnosti naděje, lásky a víry. Je zcela nasnadě, jaká se nabízí kritika takového způsobu uvažování. Předně jsou v křesťanské ekologické etice vždy hodnoty v přírodě

¹¹⁰ Dellavalle řadí Rocka mezi autory koncepcí odvozených od universální podstaty, avšak ve skutečnosti je Rockův systém zároveň antropocentrický, neboť jakožto vycházející z křesťanství musí nutně člověka chápat jako Bohem privilegovaného tvora. Ve sborníku D. Birnbachera (viz bibliografie) je Rock z tohoto důvodu řazen mezi antropocentricky orientované myslitele.

¹¹¹ Uvádíme zde Martina Rocka s vědomím, že existují i další autoři, jejichž práce by daný směr environmentalistického myšlení mohly dostatečně reprezentovat. Současným kontroverzním představitelem neantropocentrické ekoteologické etiky je například německý filosof a teolog Eugen Drewermann (*1940).

chápany jako sekundární a nikoliv vlastní a nezczizitelné (stvořitelem zůstává Bůh). Neméně důležitý je argument, že křesťanství je pouze jednou z mnoha variant náboženské orientace a z principu se tak stává nemožným jeho normy plošně vyžadovat. Křesťanský apel na jednotlivce může být účinný ve specifickém kulturním prostředí, nelze s ním však počítat jako s hybatelem universálního procesu společenské změny směrem k odpovědné ekologické etice.

Neantropocentrické koncepce: Shrnutí

Představili jsme nyní část významných autorit, které lze řadit k celostně, universalisticky orientovaným environmentalistům. Pokusme se shrnout řečené do několika tezí, které vyjadřují povahu neantropocentrické ekologické etiky. Na závěr podkapitoly zformulujeme otázky, které toto myšlenkové hnutí vznáší vůči antropocentricky orientovaným etickým systémům. Poté se je pokusíme prostřednictvím výkladu stěžejních antropocentrických autorit a teorií zodpovědět.

Společným prvkem práce všech jmenovaných myslitelů je drastická kritika západního paradigmatu, přičemž jednotlivé koncepce se mezi sebou liší ve stupni odmítnutí celku západního světónázoru. Nejradikálnější je z tohoto pohledu hnutí hluboké ekologie. Autority jako James Lovelock, Gary Snyder či Fritjof Capra překračují při formulaci svých teorií hranice západní vědy a hledají inspiraci ve východním myšlení, mystickém zážitku či intuitivním a emotivním uchopování žité reality.¹¹² Jejich práce si našly své specifické příznivce, nicméně v odborných kruzích bývají odsuzovány pro popularizátorství a nevědeckost. Úspěšnost těchto autorů však zcela evidentně spočívá v jejich schopnosti srozumitelně se vyjádřit ke znepokojení západní civilizace nad společenskou a ekologickou situací ve světě.

Cestou nabízenou radikálním holismem, který v rámci této práce reprezentuje například Klaus M. Meyer-Abich, je odklon od zhoubné racionalistické tradice Západu a především sesazení člověka z pozice nadřazeného, privilegovaného druhu. Základní výzvou tohoto myšlení je přestat nahlížet na svět z perspektivy člověka a začít jej vnímat skrze prisma vzájemně provázaného a živoucího celku.

Radikální holismus je do značné míry založen na předpokladu, že osoba, která se rozhodne tento světónázor přijmout za vlastní, rezignuje na chápání sebe sama jako centra prožívané skutečnosti. Vzhledem k tomu, že tento požadavek je nutně iracionálního charakteru, nejsou nabídnuty uspokojivé racionální argumenty či vodítka, zda a jak k takovému zavržení antropocentrického úhlu pohledu může dojít. Hluboká ekologie se tak stává šlechtnou a pokornou cestou individua, které je připraveno vědomě změnit své vnímání světa tím, že se zcela zřekne západní kulturní identity.

Je pravda, že nepravděpodobnost uskutečnění tak dramatické paradigmatické revoluce

¹¹² Blíže k tématu viz Z. SOKOLÍČKOVÁ, 2007.

neznamena naprostou nerealizovatelnost. Přesto se v kontextu momentálního světového směřování jeví takový celospolečenský obrat jako utopický. Opouštíme tedy hlubokou ekologii s tím, že je více než vhodným nástrojem, jak modifikovat obraz světa jednice, avšak není dnes v niších silách prosadit extrémní holismus jako dominantní paradigma západní společnosti. Jedním z hlavních důvodů tohoto selhání je dějinná kontinuita a myšlenková tradice Západu, v níž takto extrémní přesvědčení nemá žádné kořeny.

Měkčí forma neantropocentrismu, biocentrismus, již s sebou nese větší naději na prosazení, ačkoliv i biocentrické paradigma vyžaduje poměrně dramatickou proměnu společenského systému. Nevzdaluje se tolik západní vědecké tradici a u některých představitelů tohoto směru je znát úsilí o vybudování racionální argumentace v zájmu politické průchodnosti a co nejširší podpory veřejnosti. Pro rigidní, médií a masovou kulturou zdeformovanou mysl člena západní společnosti je biocentrismus schůdnější než hluboká ekologie. Je tomu tak z toho důvodu, že v menší míře vyzývá k celostní duchovní proměně a více hovoří o pragmatických stránkách věci, ať už jde o oblast práva či ekonomie.

V některých rysech se umírněné formy neantropocentrického uvažování blíží koncepci pokorného antropocentrismu, jenž bude nastíněn v závěrečném oddílu této kapitoly. Je zde přítomen rozměr autonomie jedince v kombinaci s nadáním racionálního uvažování, existuje tu snaha o využití stávajících politických nástrojů k prosazení dílčích cílů (ačkoliv tuto snahu najdeme např. i u radikálního holisty Ameryho).

S antropocentrickou ekologickou etikou má neantropocentrická myšlenková orientace společného nepřítele: bezohlednou nadvládu nad přírodou, vnímání přírodního prostředí jako prostého nástroje k uspokojení lidských potřeb, ekonomický a materiální růst v závislosti na zvyšování lidské populace na Zemi, slepou důvěru v nevyčerpatelnost zdrojů, víru ve všemohoucnost vědy a techniky, konzum, centralizovanou a globalizovanou společnost.¹¹³

Z jakého důvodu se myslitelé, které představíme na následujících stránkách, rozhodli reagovat na stejné ohrožení prostřednictvím antropocentrické obrody? Co je hlavním argumentem, jenž svědčí ve prospěch na člověka orientovaného, člověkem akceptovaného a pro člověka výhodného řešení celoplanetární nestability? Je oprávněné tvrzení, že změna je možná jedině při naprostém opuštění západního způsobu přemýšlení o světě?

Někteří z výše zmíněných myslitelů projevují ve svém díle značnou přílnavost ke kulturní tradici Západu (katolicky orientovaný Rock, filosofický diskurs dodržující Jonas či Meyer-Abich a další). Přístupme nyní ke kritické analýze antropocentrických koncepcí, které nabízí alternativní, ale přesto Západu vlastní menšinové myšlenkové proudy. Dalším krokem pak bude studium praktické roviny obou protichůdných postojů.

¹¹³ B. DEVALL; G. SESSIONS, 1989.

3.4.2 Jde o člověka: Antropocentrické koncepce

Přístupy, kterým za východisko a měřítko oprávněnosti slouží člověk a jeho zájmy, bývají označovány jako antropocentrické. Jestliže existuje v rámci vědecké obce vzácná shoda v přesvědčení, že člověk – představitel vyspělé západní společnosti – stojí v centru řádu světa, pak je zřejmé, že antropocentrické koncepce souzní se západním způsobem myšlením lépe. Následuje ilustrativní výběr zastánců (osvíceného, slabého, umírněného) ekologického antropocentrismu,¹¹⁴ na kterém bude možné si ukázat základní rysy antropocentrismu a pokračovat v hledání odpovědí na otázky nastolené v úvodu kapitoly.

John Passmore: Revize západního paradigmatu

Jedním z prvních myslitelů, který se na poli nové nauky – environmentální etiky – pohyboval s jasně formulovanou antropocentrickou argumentací, je australský filosof John Passmore (1914 – 2004). Jeho práce *Odpovědnost člověka za přírodu : Ekologické problémy a západní myšlení*¹¹⁵ vzbudila mezi environmentalisty značný rozruch a rozpoutala akademickou polemiku, která byla ještě v 90. letech poměrně bouřlivá.

Hned v úvodu své knihy Passmore shrnuje stav západní společnosti a zároveň světového ekosystému konstatováním, které bychom mohli označit za klišé, kdyby jeho obsah nebyl stále naléhavější. A sice že člověk evidentně nemůže dále existovat způsobem, jakým existoval doposud, neboť západní způsob života je jednoduše neslučitelný se zachováním podmínek nutných pro budoucí důstojný život.¹¹⁶ Základní a neustále se vracející Passmoreovou tezí je, že při řešení situace označované jako ekologická krize¹¹⁷ je nezbytné nepodlehout pokušení odvrhnout veškeré západní myšlenkové dědictví.

Tyto upřímné pochyby se 35 let po publikování *Odpovědnosti člověka za přírodu* jeví jako zcela bezpředmětné. Západní myšlenkové dědictví nebylo zavrženo, ale ani podrobena kritické analýze. Passmore své myšlenky formuluje v době, kdy se plně rozvíjí hnutí *deep ecology*. Pokusy tohoto hnutí o oživení spirituality a emocionalitu v ekologickém myšlení tehdy racionálně orientovaní environmentalisté považovali za hrozbu. S dnešním časovým odstupem nezbývá než konstatovat, že myšlenky hluboké ekologie byly mnohem méně účinné, než jejich

¹¹⁴ Volba autorit byla i tady podmíněna kritériím širě záběru (evropští i mimoevropští západní myslitelé) a důležitosti příspěvku (míra citovanosti, aktuálnost).

¹¹⁵ *Man's Responsibility for Nature : Ecological Problems and Western Thoughts*. New York : Charles Scribner's Sons, 1974.

¹¹⁶ Že vlastní problém ekologické etiky nespočívá v podložení norem, neboť potřeba záchrany ekosystému je více než zřejmá, ukazuje jednoznačně například německý filosof Vittorio Hösle (*1960). Tím, co se nedaří, je prosazení konkrétního a kolektivního postupu. Viz V. HÖSLE, 1994a.

¹¹⁷ Mezi původní významy řeckého slova κρισις patří rozhodnutí, soud, odsouzení, souboj schopností či síly, událost vyžadující rozhodnutí (např. válečný konflikt) a rozhodující moment v nemoci (ve smyslu náhlý obrat k lepšímu nebo k horšímu). Blíže viz H. G. LIDDELL, R. SCOTT, 1968.

zastánci doufali a než se jejich odpůrci obávali.

Skepticky je v Passmoreově antropocentrické analýze nahlíženo na výzvu k vytvoření nové etiky či dokonce nové metafyziky; environmentální etika s duchovním, ne-západním rozměrem je vnímána jako autoritářský primitivismus. Do neomysticismu životního prostředí, vůči němuž se vyhraňuje, zahrnuje Passmore příklon k orientálním náboženstvím, sakralizaci a personalizaci přírody, odmítnutí konceptu *Homo faber*, odklon od liberálně-demokratických hodnot a démonizaci veškerého pokroku a růstu.¹¹⁸

Když v roce 1949 vyšly Leopoldovy *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*,¹¹⁹ zazněla naplno kritika západního etického systému pro jeho lhostejnost vůči rostlinám, zvířatům a Zemi vůbec. Passmore však považuje Leopoldovo stanovisko za zjednodušující. Absolutně odmítavě se staví k dalšímu z hlasitých odpůrců klasických západních idejí, Lynnu Whiteovi. Dnes notoricky známý Whiteův příspěvek do časopisu *Science* z roku 1967¹²⁰ pobouřil především dvěma myšlenkami. Za prvé, White obviňuje křesťanskou nauku z prvního impulsu ke vzniku ekologické krize, a to skrze výhradně lidským prospěchem motivovaný výklad Starého zákona. Za druhé, v Historických kořenech naší ekologické krize je popřena naděje, že by cestu ven z dramatické situace mohla připravit věda a technika. Obojí Passmore neguje a dbá na stabilní odůvodnění svého antropocentrického stanoviska.

Whiteova interpretace Starého zákona je kritiky často pokládána za svévolnou a limitující. Člověk se zde jeví jako absolutní vládce, který o Bohem stvořený svět pečuje pouze s vidinou zajištění vlastního blahobytu. Passmore takový klíč ke čtení židovských mudrců nepřijímá a nabízí svůj, jenž postupem času získá v environmentalistickém diskursu přízvisko „člověk jako dobrý pastýř“. V této perspektivě je člověk stále svrchovaným správcem, který ale v první řadě usiluje o dobro svého stáda, přičemž takové pojetí již implikuje jisté etické závazky vůči svěřeným živým bytostem.

Jestliže se Passmore osmělí k výtkám vůči ideovému základu dnešní euroamerické civilizace, charakterizuje jej výhradně jako řecko-křesťanský, nikoliv jako židovsko-křesťanský, jak bývá v podobných úvahách zvykem. Byl to stoicismus a následně arogantní varianta křesťanství, která vedla k rozšíření vulgárního přesvědčení, že veškeré pozemské statky existují čistě pro člověka a ten je oprávněn s nimi nakládat bez jakýchkoli morálních skrupulí. Tato tradice je explicitně vyjádřena v učení Francise Bacona a René Descarta, a zhmotnila se v plné míře v období průmyslové revoluce. Důležité je říci, že tento způsob myšlení není jedinou a

¹¹⁸ S. DELLAVALLE, 2003.

¹¹⁹ *Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York : Oxford University Press, 1949. Česky Tulčík : Abies, 1999.

¹²⁰ “The Historical Roots of Our Ecological Crisis.” *Science* 155 (1967): 1203 – 1207. Česky “Historické kořeny naší ekologické krize.” *Filosofický časopis* 48, 5 (2000): 765 – 779.

zřejmě ani správnou cestou, jak aplikovat metaforické poselství Bible do praktického života. Passmore upozorňuje na ztrátu pokory, ctnosti tolik důležité pro následovníky Ježíše Krista (ostatně jako pro vyznavače všech světových náboženství), a na potlačení mnoha rozměrů původního bohatství významů skrytých v Písmu svatém.

Když se ohrazuje proti krátkozrakosti domněnky, že by nás mystika mohla zachránit tam, kde to nedokáže technologie, zdůrazňuje především potenciál západní vědy převádět mystéria v problémy a tím hledat konkrétní řešení. Nedostatky spočívají v ignoraci komplikovanosti procesů, v neochotě pracovat na interdisciplinárních oblastech výzkumu, nikoliv v kritické metodě samotné.¹²¹

Banalizovaná a egoistická varianta (nepravé) křesťanské víry není jediným nebezpečným dogmatem, které hrálo svoji roli v patologickém vývoji západního paradigmatu. V *Odpovědnosti člověka za přírodu* je stručně, ale pregnantně identifikován marxismus¹²² jako myšlenkové hnutí, které přestože nerozvíjí přímo baconovsko-descartovské paradigma, přispělo k prosazení světonázoru, jenž je v konečné fázi obecně označován jako západní.

Vraťme se k Passmoreově tvrzení, že není třeba hledat nové, nezápadní zdroje pro vytvoření environmentální etiky, neboť tyto jsou v našich dějinách obsaženy, a sice v podobě menšinových, alternativních proudů. Nalezeny jsou hned dva, oba antropocentrické, ale nikoliv radikální. Prvním z nich je již zmíněná představa člověka – správce. Kořeny této tradice vidí Passmore u postplatoniků, například u Iamblicha;¹²³ chápání člověka jako bytosti seslané Bohem na Zem proto, aby aktivně pečoval o pozemské záležitosti, se znova objevuje u raně novověkých vzdělavců¹²⁴ a výjimečně u některých teologů ze současnosti.

Kritiku této skutečně jen málo rozšířené perspektivy předznamenává sám Passmore, když uvádí, že v křesťanské tradici není takový postoj reálně obsažen; v celých dějinách křesťanského myšlení se nesetkáváme s jasnou deklarací, že zachování krásného, zdravého a bohatého přírodního světa může dopomoci člověku ke spasení. Stejně oprávněné je však jeho konstatování, že z tohoto hlediska nemá smysl obracet se k východním filosofickým a náboženským systémům. Obsahují sice často ideál nepoškozování, ale člověku je v současné době třeba aktivní, konstruktivní a účinné strategie, zahrnující naopak ideál zasahování ve

¹²¹ S. DELLAVALLE, 2003.

¹²² Téma souvislostí mezi původním učením Karla Marxe, marxistické ideologie a ekologickým smýšlením je příliš obšírné, aby zde mohlo být byt jen naznačeno. Jedná se bezesporu o otázku, která by zasluhovala podrobné zpracování, zde však pro zájemce o přiblížení odkážeme na dvě autority bez dalšího komentáře. BOOKCHIN, M. *Our Synthetic Environment*. New York : Knopf, 1974; BOOKCHIN, M. *The Ecology of Freedom : The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto : Cheshire, 1982. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*. Praha : OIKOYMENH, 1997.

¹²³ Asi 245 – 325, asyrský myslitel, známý především svým výkladem pythagorejské filosofie.

¹²⁴ Například ve spisech anglického právníka Matthewa Halea (1609 – 1676).

smyslu péče.

Druhým alternativním paradigmatem přítomným v pozadí dominantního západního způsobu uvažování o světě je představa člověka – zlepšovatele. I ta jde v jistém smyslu proti základnímu křesťanskému dogmatu, a sice nikoliv člověk, ale pouze Hospodin je nadán schopností upravovat a vylepšovat. Nicméně toto „vylepšení“ přírody neboli její humanizaci chápe Passmore jako ideál vhodný pro řešení současné katastrofální kvality života na Zemi pro většinu jejích obyvatel. Humanizací myslí usnadnění podmínek pro využití přírody člověkem za současné snahy jí porozumět (respektovat látku, nepřetvářet ji proti její povaze) a dále estetizovat.¹²⁵ Člověk je zde v centru universa v tom smyslu, že jej neuzavírá svou pouhou přítomností, ale jeho dotvářením.

Ideál člověka – zlepšovatele Passmore nachází v židovské tradici, v platonismu i v německém idealismu a metafyzice, kde je přírodou nazývané prostředí člověkem již nutně přetvořené, prostředí, nad nímž člověk nevládne jako tyran, nýbrž jako přirozený pán.

Dále cituje francouzského paleontologa, biologa a filosofa Teilharda de Chardin (1881 – 1955), jenž rozpracoval ve své teorii místa člověka v přírodě myšlenku, že příroda je entitou založenou na stávání se, na konstantní změně,¹²⁶ a proto je nutné s ní komunikovat, nikoliv usilovat o oproštění se od ní.

Konečně Passmoreův současník, německo-americký sociolog Herbert Marcuse (1898 – 1979) se k modelu člověka – zlepšovatele dostává skrze marxistickou interpretaci vývoje vztahu mezi člověkem a přírodou. Přírodu si je podle Marcuseho třeba nejprve podmanit, abychom ji následně mohli osvobodit. Příčinou neuspokojivého současného stavu je nedostatečné úsilí vyvíjené směrem k humanizaci a oduševnění přírody.¹²⁷

Takový způsob uvažování je evidentně neudržitelný a neobhajitelný v perspektivě dnešní reality důsledků sebeupřímnější snahy o ovládnutí přírody v zájmu libovolného ideálu.

¹²⁵ Myšlenka, že člověk je schopen prohloubit přirozenou krásu přírodních jevů, se setkává vždy buď s nadšeným přijetím, či s absolutním odmítnutím. Postoj, který konkrétní člověk k tomuto názoru zaujme, je vždy v souladu s jeho celkovým obrazem světa. Osoba s antropocentricky laděným smýšlením neakceptuje přesvědčení, že člověk nemá čím přispět k estetické kvalitě přírody; problém dále souvisí i s postojem vůči hodnotám (nejen estetickým), respektive jejich původu. K tématu se v protichůdném duchu vyjadřuje např. v předchozí podkapitole představený Paul W. Taylor. Vrátime se k problému později ve shrnutí. Na tomto místě ještě uvedme jako zástupce opozičního, anti-antropocentrického hnutí anglického romantického malíře Johna Constabla (1776 – 1837), jenž je údajně autorem výroku „V přírodě jsem nikdy neviděl nic ošklivého.“ Tento názor s ním sdílel i další ze zakladatelů neantropocentrického ekologického myšlení, americký přírodovědec skotského původu, John Muir (1838 – 1914).

¹²⁶ Princip neustávajícího procesu změny je formulován již ve zlomcích presokratického filosofa Hérakleita z Efesu (asi 535 – 475 př. n. l.), který je dle mého názoru jedním z nejdůležitějších myslitelů antiky pro environmentalistické myšlení.

¹²⁷ J. PASSMORE, 1974.

Myšlenka, že lze uplatnit násilí v zájmu nastolení harmonického soužití do budoucna, se v dějinách lidstva dosud nikdy neosvědčila a není nejmenší důvod domnívat se, že tomu kdy bude jinak.¹²⁸

Kdybychom měli shrnout v několika větách Passmoreovo stanovisko vůči v 70. letech vehementně prosazované potřebě neantropocentrické ekologické etiky, mohli bychom konstatovat následující. Upínání se k jakémukoliv typu metafyziky je neúčinné či dokonce kontraproduktivní. Člověk je obdařen schopností rozumně zvážit povahu přírodních podmínek a společně s oživením své přirozené smyslovosti vypracovat pravidla, na jejichž základě může v souladu s nejaktuálnějším vědecko-technickým poznáním šetrně zasáhnout.

Jakkoliv se Passmoreova antropocentrická etika může jevit jako arogantní, její podstata se lépe vyjevuje v praktických doporučeních, které formuluje v kontextu jednotlivých ekologických hrozeb. Passmore modeluje ideální reakci na ohrožení v důsledku znečištění ovzduší, vody a půdy, následkem neuspokojivé strategie ochrany a zachování přírodní rozmanitosti, a tváří v tvář dramatickému populačnímu růstu. A zde, v místech, kde se teorie těsně dotýká ekologické praxe, dostává Passmoreova filosofie odpovědnosti člověka za přírodu podobu antropocentrismu nikoliv zpupného, nýbrž pokorného.

Jmenujme základní praktické principy ekologické etiky, jež se objevují v Passmoreových úvahách a které budou v závěru tohoto oddílu převzaty jako jedny z pilířů pokorného antropocentrismu.

1) Odmítání jakékoliv společenské daně za zásah do přírodního prostředí je utopistické. Každá situace musí být analyzována jednotlivě a rizika podniknutí i nepodniknutí zásahu musí být samostatně zvážena. Jestliže je klíčovým problémem začít jednat, nelze vyžadovat okamžité a konečné vyřešení problému. Člověk je bytostí, která vedle rozumu při usměrňování svého jednání uplatňuje zároveň své iracionální pohnutky. Utopismus založený na racionálním zhodnocení situace jako mezní bohužel není schopen uspět v konfliktu s tendencí dnešních lidí setrvávat v omylu konzervatismu a podceňovat potřebu změny. Z tohoto důvodu je nutné vystavět teoreticko-praktickou ekologickou etiku v podobě umírněného, ale dlouhodobě závazného a tvrdě vynucovaného systému hodnot a norem. Jeho přijetí je nezbytné plošně napříč euroamerickou civilizací, a to s nadějí, že bude následně s možnými kulturně podmíněnými modifikacemi přijat i v dalších společenstvích.

2) Argument, že jakýkoliv krok vylučující se s vulgární antropocentrickou vizí světa musí být zcela vyčerpávajícím vědeckým způsobem prokázán jako účinný, je třeba trvale

¹²⁸ Mahátma Gándhí (1869 – 1948), klíčová osoba v indickém hnutí nezávislosti, je příkladem opačného filosoficky podloženého a v praxi aplikovaného přístupu, jenž se ukázal v dlouhodobé perspektivě jako překvapivě funkční.

odmítnout.¹²⁹ Toto odmítnutí však nelze provést na základě úvahy, která se vyjadřuje jiným jazykem než zmíněný argument. Jedná se o hluboký omyl nejen z perspektivy takzvané nevědecké, spontánní a iracionální, ale rovněž z hlediska nejnovějších zjištění moderních „tvrdých“ nauk. Člověk je nucen naučit se pracovat s kvalitou přibližnosti a akceptovat nedokonalé poznání v zájmu poznání méně nedokonalého.

3) Během 18. století se postupně a s nástupem průmyslové revoluce definitivně rozešlo veškeré ekonomické uvažování se zkoumáním člověka a společnosti ostatních nauk.¹³⁰ Tuto propast mezi mechanismy hospodářských systémů a zbytkem aplikovaného duchovního potenciálu je nutné překonat. Společný etymologický původ názvů věd ekonomie a ekologie naznačuje, kterým směrem se ekonomické myšlení musí ubírat. Obě disciplíny, zůstaneme-li na poli vymezeném antropocentrickým uvažováním, usilují o co nejefektivnější využití dostupných zdrojů, jejich metody k dosažení tohoto cíle jsou však katastrofálně nesourodé. Redefinice zdroje (v ideálním případě opuštění termínu) a překonání všeobecného kritéria kvantity je nezbytné pro účinnou spolupráci těchto v principu příbuzných oborů.

4) Člověk dokáže odpovědně existovat, pouze pokud je ochoten chápat sebe sama v dějinné kontinuitě. Odvržení všeho, čeho bylo doposud dosaženo, by mělo zhoubné následky, psychologické pro jedince a kulturní pro společnost. Kritická revize momentálně praktikované etiky vyžaduje morální sílu, avšak cit pro morálku patří do evoluční výbavy druhu *Homo sapiens sapiens*.¹³¹ Je zcela nerealistické a nevhodné prezentovat potřebu morální obrody člověka vůči jeho přirozenému životnímu prostoru jako akt vystoupení z kulturního kontextu a historického času morálního uvažování. Ekologická etika by měla pomoci posílit existující morální principy zakódované v mysli člověka, avšak umlčené během posledních dvou staletí nevyváženým obrazem světa.

5) Precizní a vícerozměrné informování veřejnosti vyspělých zemí o současném stavu prostoru, který je člověku vymezen k přežití, povede ke změně chápání ekologicky motivovaných rozhodnutí. Představa, že pitná voda, čistý vzduch a zdravé jídlo budou vždy dostupné bez zvláštního lidského přičinění, se transformuje do racionální snahy o jejich dlouhodobé zajištění v kontextu lidského společenství jako celku, nejen privilegovaných států. Osobní i kolektivní náklady na péči o zachování podmínek důstojného života musí být

¹²⁹ Proti ekologicky motivovanému zásahu do prostředí však nehovoří jen popírači ekologických problémů či zpochybňovači účinnosti navrhovaných opatření. Stejně svazující by bylo i do všech důsledků přijmout první zákon ekologie Barryho Commonera, který tvrdí, že každé naše parciální jednání v plné míře ovlivňuje celek. I když platí, že nejsme schopni plně předvídat totální soubor následků našeho konání, rezignace na něj nemá smysl ve chvíli, kdy nezasahování znamená pokračování v neudržitelném rozvoji.

¹³⁰ V. HÖSLE, 1994b.

¹³¹ Viz LEAKEY, R. *The Origin of Humankind*. London : Wiedenfield and Nicholson, 1994. Česky *Původ lidstva*. Bratislava : Archa, 1996.

prezentovány jako zcela bezpodmínečné, čímž se diskuse nad jejich akceptovatelností stává bezpředmětnou.

6) Popření morálního závazku současných obyvatel Země vůči jejím budoucím obyvatelům má jediný fatální následek, a sice popření existence ekologických problémů. Jestliže přijímáme fakt, že se kvalita života člověka snižuje s tím, jak devastuje prostor, který obydluje, musíme přijmout i rozhodnutí proti těmto patologickým aktivitám zakročit. Vzhledem ke komplexnosti ekosystémových mechanismů se nelze spokojit s dočasným řešením, ale je třeba hledat řešení dlouhodobá a průběžně usilovat o jejich realizaci. Ve chvíli, kdy se shodneme na potřebě postupně vybudovat všestrannou strategii přežití (v ideálním případě nikoliv pouze přežití holého), akceptujeme tím i morální závazek vůči budoucím generacím.¹³²

Na závěr komentáře Passmorovy *Odpovědnosti člověka za přírodu* je třeba upozornit na případné nedostatky jeho antropocentrického paradigmatu. Objevilo se mnoho kritických zhodnocení, přičemž některé poukázaly na reálné slabiny jeho myšlení, některé však jeho práci částečně dezinterpretovaly. Příkladem negativního kritického přístupu k Passmorově výkladu západního myšlenkového odkazu v kontextu ekologických výzev jsou kategorická stanoviska amerického filosofa a environmentalisty Eugena C. Hargrovea (*1944) v jeho knize *Základy environmentální etiky*.¹³³

Hargrove je v určitém ohledu konstruktivní, například při zavržení Passmorova skeptického postoje vůči osobní iniciativě jedince, jehož odpovědná akce je na pozadí miliard lidí jednajících nezodpovědně naprosto zbytečná. Stejně oprávněné jsou jeho pochybnosti nad Passmorovým idealizováním postoje člověka – zlepšovatele, v němž není prostor pro obdiv divoké přírody a existuje nebezpečí, že nebude dost pozornosti věnováno její ochraně.¹³⁴ Jiné interpretace jsou však předkládány naprosto zkráceně.

Neplatí, že Passmore vnímá západní myšlenkovou tradici jako vůči přírodě nepřátelskou, ani že nemá smysl pracovat na budování environmentalistické etiky. Pokud jde o první výtku, Passmore zcela výslovně potvrzuje, že v dějinách evropského duchovního vývoje je přítomen menšinový proud, jenž se k přírodě staví jinak, harmoničtěji než kořistnický, druhově egoistický model světa. Co se týče námítky druhé, je nesmyslná už proto, že Passmore se aktivně na poli environmentalistické etiky angažoval, což evidentně hovoří ve prospěch jeho zájmu o rozvoj oboru. Jeho práce je příspěvkem k modernímu environmentalistickému diskursu; radikálně

¹³² Passmore rozvádí jednotlivé filosofické školy z pohledu jejich argumentace ve prospěch převzetí odpovědnosti za budoucí obyvatele Země (I. Kant, J. G. Fichte, J. Bentham, J. Rawls a další).

¹³³ *Foundations of Environmental Ethics*. Englewood Cliffs; New Jersey : Prentice Hall, 1986. V rámci této práce je čerpáno z italského překladu.

¹³⁴ E. C. HARGROVE, 1990.

popírá pouze potřebu ekologické etiky zcela a naprosto nové.¹³⁵ Passmore obhajuje hledání kořenů koncepce udržitelného bytí člověka v existujícím kulturním a duchovním dědictví před snahami zcela západní tradice opustit.

Konečně poslední z Hargrovových příliš zjednodušujících a zavádějících kritik spočívá v jeho nepřesném výkladu Passmorova pojetí estetické hodnoty ve vztahu k přírodě. Je pravda, že upřednostňování vize člověka – zlepšovatele zde vede k favorizování člověkem upravené krajiny před divočinou. Explicitní vyjádření, že umělecká tvorba je vždy a plně nadřazená krásnu přírodnímu nebo dokonce že estetické cítění v západní kultuře není hluboce zakořeněno, však u Passmora nenajdeme.¹³⁶

Jedním z nejslabších míst Passmorova pojetí vztahu mezi člověkem a přírodou¹³⁷ je jeho racionální ospravedlnění ochrany divočiny. Passmore se omezuje na ekonomický, rekreační, vědecký a estetický potenciál. Všechny tyto možnosti v sobě divoká příroda (existuje-li ještě jaká) bezesporu zahrnuje, avšak o výčet vyčerpávající se nejedná. Je překvapivé, jak málo jsou environmentalisté – příslušníci jednoho nebo druhého tábora – ochotni přijmout fakt, že ten druhý má pravdu přinejmenším zčásti. Nelze zpochybnit, že v divočině existují hodnoty vázané čistě na člověka, a že by proto její ztráta znamenala oslabení lidských možností. Zároveň v prostředí, kde nenacházíme stopy své vlastní činnosti, zůstáváme zasaženi i těžko definovatelnou silou něčeho mocného a zároveň křehkého, co nemůžeme vyložit utilitaristicky.

Revizi vyžaduje i Passmorovo glorifikující zhodnocení západní kultury jako takové. Přestože říká, že nehodlá upírat pozitivní hodnoty jiným kulturám, podtrhuje jedinečnou kvalitu naší společnosti v oblastech diversifikace kultur, rozsahu osobních svobod, celkové humánnosti a schopnosti přibližovat se ideálu dokonalé společnosti. To neznamena, že by Passmore byl slepý k jevům jako je například kořistnické zacházení s rozvojovými zeměmi skryté za dobrou vůli šířit demokratické hodnoty. I tak je však přesvědčen, že má západní kultura mnoho co nabídnout a její potenciál není ani přes početné nepříznivé jevy vyčerpán. Jedná se o komplikované téma, které se nedá shrnout do několika vět; zároveň je třeba Passmorovy výroky časově kontextualizovat. Během posledních dekád dvacátého století a na začátku století jedenadvacátého došlo ke stagnaci či dokonce regresi aplikace vybojovaných

¹³⁵ "An ethic [...] is not the sort of thing one can simply decide to have; 'needing a new ethic' is not in the least like 'needing a new coat'." (Etika není něco, co se můžeme prostě rozhodnout mít; 'potřeba nové etiky' není vůbec totéž jako 'potřeba nového kabátu'.) J. PASSMORE, 1974, s. 56.

¹³⁶ Naopak, například výroky Oscara Wilda, v nichž odsuzuje přírodní krásno k podřízenosti krásnu uměleckému, Passmore cituje jako příklad arogance.

¹³⁷ Slovní spojení „vztah mezi člověkem a přírodou“ se natolik ustálilo, že si jen málokdo povšimne paradigmatického otisku, který je v něm obsažen v plné míře. Toto „a“ v sobě zahrnuje dva rozměry. První z nich staví obě kategorie do kvalitativní opozice (analogicky „rostliny a zvířata“), druhý je staví do jednosměrné závislosti (analogicky „srdce a tělo“). Viz V. HÖSLE, 1994b.

práv a svobod v mnoha zemích západní Evropy¹³⁸ a potenciál euroamerické civilizace se momentálně zdá být zablokovan neschopností nadhledu nad ekonomickými nesnáze.

V oblasti morálních práv zůstává Passmore vyhraněným antropocentrikem, tedy nepřiznává zvířatům, rostlinám ani půdě žádný morální nárok na odpovědné zacházení. Tato informace, veskrze pravdivá, se rovněž v kritice jeho práce opakovaně objevuje.¹³⁹ Málokdy je však doplněna tím, že Passmore plynule navazuje potřebou nalezení semínka (*seed*) odpovědného zacházení s mimolidským v západní kultuře. A také jej nachází; jak ve zdůrazňování principu zachování rozmanitosti ekosystémů (druhá diverzita, různorodost krajiny, přirozený urbanismus), tak v principu úcty k životu, rozpracovaném především Albertem Schweitzerem. Passmore se brání tendencím k „uctívání“ živého tvora. Příběh evoluce člověka jasně ukazuje, že musí dát přednost sobě, chce-li přežít.¹⁴⁰

Dieter Birnbacher: Universální paradigma ekologické obezřetnosti

Antropocentrický proud neboli mělká ekologie, reprezentovaná zde dílem Johna Passmore, v některých bodech koresponduje s myšlenkovým hnutím utilitarismu. Jedním z jeho aktuálních zastánců je německý etik, sociální filosof a antropolog Dieter Birnbacher (*1946), editor početných sborníků zabývajících se eticko-ekologickým diskursem.

Utilitaristé chápou jako subjekt morálních práv každou entitu schopnou utrpení. Do této kategorie spadají vedle člověka i takzvaně vyšší živočichové, své místo zde však nemají živočichové takzvaně nižší, rostliny, biotopy, ekosystémy ani krajiny. Birnbacher v tomto duchu kritizuje obhajobu existence vlastních (*intrinsic*) práv v přírodě a samozřejmě jednoznačně odsuzuje veškerou teologizující argumentaci, kterou je vše přesahující úzké hranice universálního vzorce utilitarismu. Právě všeobecná platnost je pro tento způsob uvažování klíčovou otázkou; nejsou vyloučeny jiné (myšleno více entit zahrnující) individuální morální preference, avšak nelze vyžadovat plošné uznávání a respektování těchto norem. Je třeba podotknout, že ačkoliv v rámci utilitarismu není drtivá většina složek planetárního ekosystému uznána za předmět morálních nároků, neznamená to, že tyto nemají být nijak člověkem chráněny.¹⁴¹

Když srovnáme utilitaristický a holistický výklad smyslu a poslání ekologie jako vědy, dojdeme k pozoruhodnému kontrastu. U ne-antropocentricky orientovaných vědců je ekologie

¹³⁸ Dramaticky se od ideálu svobodné a demokratické společnosti v posledních dekáдах vzdálila například stále bigotnější a xenofobnější Itálie.

¹³⁹ R. ATTFIELD, 1991; B. DEBALL, G. SESSIONS, 1989; P. TAYLOR, 1986 a další.

¹⁴⁰ Nejbanálnějším argumentem je fakt, že musíme zabít, abychom se najedli. Toto platí i v případě vegetariánů či veganů, neboť i rostlina je živý organismus, jehož existenci musíme ve svém zájmu eliminovat.

¹⁴¹ D. BIRNBACHER, 1991.

chápana jako základní, klíčová, deskriptivní a zároveň normativní věda. Naproti tomu utilitaristé mají ekologii za vědu, která nám říká, jak se daný ekosystém za studovaných podmínek zachová, ale mlčí o tom, jak se máme zachovat my.¹⁴²

Zastavme se na okamžik u tohoto rozporu. Birnbacher na podporu své teze uvádí, že ekologie je ve stejném postavení jako medicína – říká nám, jak je vhodné jednat, pokud si chceme zachovat zdraví, nelze však z jejích závěrů vyvozovat závazná pravidla chování pro všechny. Tentýž příklad zcela obráceně interpretuje v předchozí podkapitole představený Holmes Rolston. Ekologie není totéž co (moderní) medicína, deskriptivní věda v pravém slova smyslu. Když lékařství buduje na svých poznatcích lékařskou etiku, vytváří umělý systém hodnot, přímo aplikovatelný na mateřský obor. Ekologie se však pohybuje v oblasti studia objektivních, člověkem nezmanipulovatelných hodnot, a normativní ekologická etika je tak s ekologií neoddělitelně spjatá. Podle tohoto přístupu nás znalost fungování ekosystému rovnou povede k formulaci morálních hodnot, norem a pravidel chování.

Když se problém vezme do důsledků, jedná se o otázku, jestli je ekologie moderní vědou a pokud ne, zda je to ke škodě věci. Pokud bychom trvali na Rolstonově stanovisku, že v ekologii neexistuje jasná hranice mezi vědeckými údaji a etickými implikacemi, pak je tímto ekologie z akademického hlediska pro mnohé zdiskreditována.¹⁴³ Obtíže přicházejí ve chvíli, kdy je holisty takový závěr přivítán jako ideální, neboť moderní věda je jednou z hlavních příčin narůstající vratkosti ekologické rovnováhy.¹⁴⁴

Zde opět narážíme na další diskutovanou vlastnost přírodního prostředí. Neantropocentrické, utilitaristické, ekonomizující myšlení obvykle považuje ekosystémové ekvilibrium za výmysl ekologů, kteří do přírody přenášejí své falešné představy o ní.¹⁴⁵ Tak i Birnbacher odmítá koncepci rovnováhy s tím, že stabilní stav v přírodě by vylučoval vývoj k lepšímu. Navíc, pokud již přistoupíme na myšlenku, že existují mechanismy udržující ekosystém ve více či méně vyváženém stavu, pak jsou mediátory těchto procesů z lidské perspektivy dosti nežádoucí fenomény typu hladomorů, epidemií či násilných střetů.

Utilitarismus si klade za cíl vybudování všeobecně platné, všemi přijatelné etiky. Z tohoto hlediska nabízí plodnou kritiku etického systému vycházejícího z Bible. I v případě, že lze biblická podobenství interpretovat jako důkaz, že člověk je na Zemi seslán chránit přírodu na

¹⁴² D. BIRNBACHER, 1991.

¹⁴³ K pokusu o rehabilitaci ekologické etiky blíže viz např. B. BINKA, 2008. Na s. 11 Binka konstatuje, že „empirická báze přírodních věd negarantuje automatické právo na platnou zobecňující kritiku filosofických disciplín včetně etiky.“ Ve své práci usiluje o identifikaci skutečných slabin ekologické etiky (nikoliv oněch prvoplánově kritizovaných) a rovněž o nalezení nedostatků, které mohou být dalším vývojem v oboru odstraněny.

¹⁴⁴ Protiargumenty například viz G. PATZIG, 1971.

¹⁴⁵ Popírání statiky v přírodě coby výtvaru lidské mysli viz například K. BOULDING, 1995.

Boží pokyn, nelze z toho vyvozovat universálně platné morální premisy.¹⁴⁶ A to čistě z toho důvodu, že křesťanství je pouze jedním z několika světových náboženství.

Existují nicméně dramatické rozdíly mezi zástupci utilitaristického environmentalistického myšlení, co se týče příklonu k typům podložení morálních norem. Birnbacher nabízí jejich přehledné rozdělení na dva druhy:¹⁴⁷

- a) teleologické – ústí v etiku odpovědnosti, odvolávají se na mimo-morální statky vydobyté skrze dodržování normy, stěžejní ctností je obezřetnost, myšlenkovým hnutím je utilitarismus;
- b) deontologické – ústí v etiku záměru, apelují na autonomní morální hodnotu dodržení normy, klíčovými ctnostmi jsou spolupráce a sociální spravedlnost, základním dogmatem je kategorický imperativ.

Sám se přiklání k prvnímu z obou základů etiky, neboť kritizuje deontologickou etiku pro její konečný cíl – dokonalost morálky. A jeho argumenty ve světle devastace životního prostoru obstojí; příroda se v deontologické etice, jejímž představitelem je například Tomáš Akvinský a především Imanuel Kant, stává prostředkem, nikoliv cílem. Kořistnické zacházení s mimolidským světem je v rámci kantovské etiky odsouzeníhodné z toho důvodu, že poškozuje lidskou morálku a oslabuje ji tak ve vztahu k bližnímu, nikoliv například pro sám akt krutosti vůči zvířeti.

Člověk sice stojí částečně stranou od zbytku přírody, ale má vůči ní morální závazky a povinnosti, protože příroda je schopna utrpení. Platí, že morální subjekt musí zvážit intenzitu tohoto utrpení a také míru odpovědnosti vůči mimolidským entitám ve srovnání s mírou odpovědnosti vůči lidským bytostem. I když tedy zůstávají v Birnbacherově perspektivě morální předměty hierarchizovány (s člověkem na vrcholu pomyslné pyramidy), je dobro mimolidské přírody dobrem samo o sobě.¹⁴⁸

Spolu s odmítnutím metafyzického vitalismu Alberta Schweitzera a ekologického estetismu (jenž nemůže být chápán jako objektivní kritérium, neboť krása je dle Birnbachera a antropocentriků obecně do přírody vkládána teprve subjektem, jenž ji vnímá, čili člověkem) Birnbacher formuluje svoji konečnou výzvu. Západní paradigma a přístup jím modelovaného člověka k přírodě musí být radikálně přehodnocen, avšak na základě ryze racionální úvahy. Správnou cestou je uvážlivé plánování a rozvoj technologií, nikoliv romantické či mystické

¹⁴⁶ D. BIRNBACHER, 1991.

¹⁴⁷ Tamtéž.

¹⁴⁸ Otázka přiznání práva morálního předmětu na určité zacházení versus povinnosti morálního činitele jednat určitým způsobem byla diskutována již v úseku věnovaném dílu P. W. Taylora. Birnbacher v této souvislosti jmenuje rovněž již naznačené přístupy Joela Feinberga a Johna Passmora. Tamtéž.

vize.¹⁴⁹

Günter Patzig: Návrat ke kategorickému imperativu

Srovnáme-li stanovisko Dietera Birnbachera a německého filosofa Güntera Patziga¹⁵⁰ (*1926), jenž v návaznosti na utilitarismus usiluje o zodpovězení nevyřešených otázek, dojdeme přes odlišná východiska k totožným závěrům.

V úvodu své práce s výmluvným titulem *Etika bez metafyziky*¹⁵¹ vyslovuje Patzig dvě teze, které mají pro studium západního paradigmatu a jeho kritiku velký význam. Předně je přesvědčen, že ne všechny normy se vztahují toliko na konkrétní lidská společenství, a tudíž lze vyvodit soubor norem všeobecně platných. Jak lze tento výrok interpretovat dnes, téměř 40 let poté, co byl zveřejněn?

Euroamerická civilizace skutečně v průběhů svých dějin opakovaně projevila vysokou tendenci k prosazování takzvaně universalistických hodnot a norem, které se vždy nesly v duchu údajné osvěty a povznesení kulturní úrovně společnosti založené na odlišné představě světa. Z této perspektivy se tedy utilitarismus se svým prosazováním kulturně nepodmíněných pravidel jednání stává problematickým. Navíc se ukazuje, že v posledních letech upřednostňované paradigma multikulturalismu je jen další fází eurocentrického vnímání světa. Tentokrát jsou hodnoty euroamerické civilizace nahrazeny požadavkem kulturní tolerance v zájmu mírového soužití.¹⁵² I tato výzva však vyrůstá ze základů evropského způsobu myšlení a multikulturalismus zůstává uvězněn v intencích snahy dominantní kultury plošně realizovat své ideály.¹⁵³ Pokud zůstáváme skeptiky vůči myšlence multikulturalismu, nabývá původní poslání

¹⁴⁹ D. BIRNBACHER, 1991.

¹⁵⁰ Patziga nelze v žádném ohledu považovat za kulturního ekologa; věnuje se problematice představy o světě v perspektivě hrozby ekologického kolapsu z čistě filosofického hlediska. Představujeme jeho koncepci coby příklad kantovského přístupu k ekologické etice.

¹⁵¹ *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen : Ruprecht, 1971.

¹⁵² Ke kritice principu kulturní tolerance viz S. ŽIŽEK, 2008. Odmítáním konceptů respektu a tolerance v dnešní globální kultuře se vyznačují také například neodarwinisté Sam Harris nebo Richard Dawkins. Přestože je jejich argumentace namířena především proti veškerým typům religiozity, v některých bodech může být inspirativním východiskem i pro jiné oblasti lidské činnosti. Viz S. HARRIS, 2004; R. DAWKINS, 2006.

¹⁵³ „Coby deskriptivní termín, multikulturalismus označuje soužití lidí s různými kulturními identitami ve společném státě, společnosti nebo společenství. Coby preskriptivní termín je spojován s přesvědčením, že rasové, etnické a jiné skupiny by si měly zachovat své kulturní rozdíly uvnitř společnosti, nicméně by měly koexistovat na principu vzájemné tolerance a respektu.“ („As a descriptive term, multiculturalism refers to the coexistence of people with many cultural identities in a common state, society, or community. As a prescriptive term, it is associated with the belief that racial, ethnic, and other groups should maintain their distinctive cultures within society yet live together with mutual tolerance and respect.“) *Dictionary of the Social Sciences*. Craig Calhoun, ed. Oxford University Press 2002. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press. Charles University - Main Account. 1 March 2010 <<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t104.e1123>>

Jako základní problém celého konceptu se mi jeví fakt, že jde o zřejmý produkt západní (euroamerické

utilitarismu nového rozměru, a sice snahy o definici společných hodnot v kulturně smíšeném společenství, jímž je například Evropská unie. Výzkumné a vzdělávací programy zaměřené na definici evropské kulturní identity a nalezení všemi sdílených hodnot nabývají s výhledem na další rozšíření Unie na intenzitě, prozatím však s mizivými výsledky.

Druhou a klíčovou Patzigovou tezí je, že morální normy musí být podloženy racionálně, respektive musí je jako racionální vnímat ten, jenž přistoupí na jejich vyznávání. Toto přesvědčení vychází z představy, že člověk je sice bytostí spontánní a emotivní, ale své jednání do určité míry reguluje prostřednictvím rozumu. Tyto dvě složky, lépe řečeno dvě polohy jediné lidské podstaty, musí inklinovat ke stejným normám, pokud mají být dodržovány vědomě a zároveň upřímně.

Podle utilitaristů člověk jedná správně, jestliže jeho jednání ve vyrovnané míře prospívá všem dotčeným bytostem. Vyhodnocování alternativ je založeno na zvažování všech pravděpodobných důsledků.¹⁵⁴ Kritériem povahy jednání je pro Patziga (a zde se od Birnbachera diametrálně odlišuje) Kantův kategorický imperativ. U odpůrců kantovské etiky bývá často uváděn příklad, v němž nám kategorický imperativ ukládá nelhat za žádných okolností a proto je naší morální povinností například prozradit úkryt pronásledovaného přítele jeho budoucímu vrahovi. Patzig si je této mezery v Kantově systému vědom a proto imperativ redukuje na kritérium *Handlungscharakteren* (povaha, charakter jednání), nikoliv *Handlung* (jednání). Formální předpoklad života společnosti je zajištěn skrze dodržování jednoduchého pravidla kategorického imperativu, ovšem obsah a cíle společenského působení už je třeba zvážit na základě kritérií utilitarismu.

Patzigova etika je antropocentrická a racionalistická, i když jeho myšlení zahrnuje i konečný rozměr lidského rozumu, jenž se potýká s etickými otázkami. Nelze dokázat, proč by člověk měl morální požadavky dodržovat. Rozum je schopen odůvodnit jednotlivé kroky, ale vstupní informace, totiž že je třeba chovat se morálně, musí být přijata individuálně a iracionálně. Samostatná, autentická morální reflexe je nezbytnou složkou úvah každého jedince.

Řadíme Güntera Patziga mezi antropocentriky, kteří vidí možnost zlepšení podmínek života ve společnosti jediné v návaznosti na přijetí racionální, na Kanta navazující etiky. Například požadavek zachování podmínek vhodných pro pokračování existence člověka na Zemi pro něj není rozumově podloženou a tedy ani vymahatelnou normou. Stejně tak zachování

civilizace) a jako takový implicitně obsahuje principy, na nichž je tato kultura postavena. V základech multikulturalismu již je obsažena podvědomá kulturní nerovnost.

¹⁵⁴ Utilitarismus bývá neoprávněně kritizován za to, že je jeho praktikování vyloučeno už pro samotný fakt nemožnosti důsledky chování plně předvídat. Patzig tuto námitku odmítá s tím, že utilitarismus spoléhá pouze na vysokou míru pravděpodobnosti. Nesmyslnost požadavku stoprocentní předpovědi dále viz K. BOULDING, 1995.

diversifikovaného ekosystému u Patziga vychází z předpokladu, že je rozmanitost prostředí výhodná z perspektivy dlouhodobých zájmů člověka. Utilitarismus se tak vědomě pohybuje v mezích západní racionality, avšak usiluje o universální řešení aktuálních problémů v celosvětovém měřítku.

Karl-Otto Apel: Universální makroetika spoluodpovědnosti

V kontextu intersubjektivních vazeb a komunikace založené na konstruktivním dialogu vypracoval svůj systém diskursivní etiky německý filosof Karl-Otto Apel (*1922). Apel zůstává na poli etiky a morální filosofie, a environmentalistická témata přebírá jako impulsy k rozvoji svého filosofického systému. Stav, který nazývá ekologickou krizí, chápe jako výzvu pro etiku jako takovou.¹⁵⁵ Životní situace člověka, která je odedávna ve své podstatě tragická a kritická, je východiskem pro morální filosofii, jež je evoluční odpovědí druhu *Homo sapiens sapiens* na nejednoznačné postavení ve světě.¹⁵⁶

Apelova výzva je komplexní a radikální. Abychom mohli v multikulturním, vícerozměrném světě překročit limity pozice, role a funkce jedince v konkrétní, v dějinách zakořeněné společnosti, je třeba vybudovat takzvaně post-konvencionální a post-tradiční universalistickou etiku. Historizující a relativizující pozice musíme opustit ve prospěch přijetí plné odpovědnosti za budoucí následky našeho jednání. Podle Apela nedostačuje zaručit udržitelnost lidského jednání prostřednictvím právních norem, jejichž nedodržení je sankcionováno. Nerespektovat pravidla uprostřed hrozby ekologického kolapsu by znamenalo tento kolaps provokovat, proto musí být nalezen nejen legální, ale i morální konsensus napříč lidským společenstvím.

Znova a znova kladená otázka, a sice jak prokázat za pomocí racionálních argumentů, že musíme a můžeme přijmout odpovědnost a tak i změnit své chování, se objevuje i v Apelově obhajobě diskursivní etiky. Pilířem jeho vize komunikační společnosti je využívání jazyka

¹⁵⁵ Krize coby výzva se stává oblíbeným leitmotivem analýz celosvětového vývoje zhruba od léta 2008, kdy nejprve USA, poté Evropa a následně i další státy a kontinenty pocítily tlak narůstající ekonomické krize. Pseudoapokalyptická sentimentální představa, že kritický stav je ve skutečnosti pootevřením vrátek směrem k ideálnímu stavu společnosti, se opakovaně objevuje v médiích, v politických projevech i v environmentalistickém diskursu. Na vizi politické změny byla postavena úspěšná volební kampaň současného amerického prezidenta Barracka Husseina Obamy. Italský dokumentární snímek Ermanna Olmiho s názvem *Terra Madre*, jenž byl uveden na berlínském Berlinale v zimě 2009, zachycuje mimo jiné indickou aktivistku v oblasti ekologické potravinové produkce Vandanu Shivu, která podtrhuje význam historického okamžiku pro změnu myšlení. Tato změna, tento údajný bod obratu však prozatím zůstává jakousi verbální vějíčkou s vyprázdněným, respektive dosud nenaplněným obsahem. Srov. *Terra madre*, režie Ermanno Olmi, Itálie, 2009.

¹⁵⁶ S. DELLAVALLE, 2003. Výklad příspěvku Karla-Otto Apela převzat z úryvku zahrnutého do uvedeného Dellavallova sborníku. Původním zdrojem APEL, K.-O. "The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics." In: ØFSTI, Audun (ed.) *Ecology and Ethics*. Melbu : Nordland Akademi for Kunst og Vitenska, 1992, s. 219 – 260.

v rámci spolupráce uvnitř společenství. Nová spoluodpovědnost může být vytvořena a ukotvena jedině prostřednictvím rovného a universálního diskursu, který těží z rozmanitosti jeho účastníků. Apel podporuje vznik metainstitucí, které by pečovaly o rozvoj a udržení všeobecného diskursu zaměřeného na témata, která se dotýkají všech členů komunikační společnosti.¹⁵⁷ Diskursivní etika by měla být schopna založit formálně-procedurální metanormy, které by usměrňovaly principy, na jejichž základě fungují společenské instituce.

Zdá se tedy, že se jedná spíše o precizně formulovanou metodu, která má vést k dosud neznámému obsahu – souboru norem, které pomohou člověku vyrovnat se s komplikovanou situací, ve které se na konci 20. století nacházel a která se zhoršuje na počátku století dvacátého prvního.

Apelův etický universalismus, který v mnoha rozměrech není vzdálen představě Birnbachera či Patziga, má pomoci najít způsob, jak učinit kompatibilními rozdílné požadavky na autonomii a systémy hodnot střetávající se v multikulturní společnosti dneška. Pro tento ideální etický systém užívá Apel termínu universální makroetika spoluodpovědnosti.

Originálním a poměrně sugestivním způsobem přistupuje Apel k filosofické antropologii. Jak vyplývá z výše uvedeného, nelze nerozeznat antropocentrický rozměr Apelova myšlení; diskursivní etika je konec konců možná jedině v rámci racionálně a na člověka orientované společnosti. Na druhé straně však u Apela najdeme jednoznačnou obžalobu moderní, západní, post-osvícenské představy světa, v němž autonomní rozum a subjekt tvoří centrální orientační bod veškeré epistemologie a etiky. Jedná se tedy o nahrazení izolovaného, samostatného soudu soudem kolektivním, kritickou společnou analýzou.

Je rovněž třeba povšimnout si Apelovy kritiky arogantní antropocentrické domněnky, že člověk je schopen zničit podmínky pro život na planetě Zemi jako takové. Je skutečností, že člověk systematicky devastuje prostor, který potřebuje k životu jako biologický druh (Apelovými slovy svoji ekosféru), avšak není údajně v jeho moci anihilovat celý planetární ekosystém.¹⁵⁸

K tomuto tvrzení můžeme pouze dodat, že nedisponujeme průkaznými argumenty pro ani proti. Je však pravděpodobné, že byla-li vyslovena obava z ohromující moci člověka negativně zasahovat do prostředí, které je s jeho činností spojeno jen sekundárně, pak nebyla motivována lidskou pýchou, ale naopak obezřetností. Jsou to holisté a nikoliv antropocentrici, kdo upozorňuje na plošné dramatické následky lidské aktivity.

¹⁵⁷ Aktuálním a specifickým pokusem o zajištění celosvětové, plynulé a hutné diskuse o klíčových tématech je projekt The World Café, viz www.theworldcafe.com.

¹⁵⁸ Obdobné stanovisko zastává soudobá evoluční biologie a neodarwinismus. „Pokud vůbec něco znamená módní pojem ekologická krize, pak nikoli nějaké zásadní a bezprecedentní ohrožení biosféry (zpupná představa, že člověk dokáže zničit biosféru, je jenom novodobou reinkarnací někdejšího poroučení větrům a deštům), ale prostě mizení světa, který známe a ve kterém se cítíme doma.“ J. ZRZAVÝ, D. STORCH, S. MIHULKA, 2004, s. 277.

Vraťme se však ještě k pojmu komunikační společnosti, která je často citovaným Apelovým konstruktem. Rozlišuje mezi komunikační společností reálnou a ideální. Reálná je založena na jazyce s intersubjektivní platností (což vyplývá již ze samotné podstaty jazyka coby kódu užívaného na základě všeobecně sdílených pravidel) a ideální na konsensu z užívání jazyka vyplývajícím. Toto pnutí směrem k ideální komunikační společnosti je pragmaticko-transcendentálním základem diskursivní etiky.

Zároveň jde o překonání kantovské etiky v tom smyslu, že se ruší absolutní oddělení objektu od subjektu a usiluje se o porozumění mezi subjektem a ko-subjektem. Tímto ko-subjektem je pouze bližní, respektive bytost schopná argumentovat. Další obyvatelé a složky přirozené lidské ekosféry nemají právo na zapojení se do etického diskursu, protože nejsou schopny racionální komunikace. Snaha o zachování podmínek pro existenci člověka je však úzce propojená se zachováním všech vzájemně propojených sítí interakce, které se v ekosystému prolínají. Ekologickou krizi dle Apela nelze překonat bez pomoci technologie, kterou vytváří *Homo faber*, ale z principů spoluodpovědnosti a reciprocity vyplývá, že člověk žije v mnohosměrné komunikaci napříč prostorem, jenž obývá a za nějž ručí.

Apelovská etika stojí na nezpochybnitelných normativních podmínkách pro fungování morální společnosti, jako jsou pravdomluvnost, upřímnost, rovnost práv a rovnost povinností přijmout odpovědnost. Každá z těchto norem ale musí být přezkoumána z hlediska své pravdivosti a platnosti prostřednictvím praktického diskursu – universální doktríny musí být přeformulovány po zralé úvaze na základě skutečného stavu věcí.

V této poloze Apelova myšlení lze nalézt jednu z důležitých znovuobjevených premis environmentalistického myšlení. To se od 70. let do současnosti jen sotva dokáže vyprostit z pasti bezpočtu dualismů, přičemž tím nejzrádnějším je distinkce mezi teorií a praxí. Apel tuto propast překlenuje mostem komunikace, mostem výměny informací a revizí teoretických výroků skrze jejich praktické důsledky.

Diskursivní etiku životního prostředí rozvíjí německý filosof Jürgen Habermas (*1929).¹⁵⁹ Antropocentrická morálka vyrůstající z demokratických principů u Habermase plní funkci mechanismu ochraňujícího jinak extrémně zranitelného člověka, který není bez etického systému schopen hájit svoji integritu. Apelova i Habermasova myšlenka je nosná, zbývá ovšem vyřešit problém nedostatečné účasti občanů na politice, neúčinnosti rozhodování a deficitu v kompetentnosti.¹⁶⁰ Jinými slovy, antropocentrická etika zakořeněná v důvěře v demokracii a osvícené světoobčanství zůstává nedosaženým ideálem, který s rostoucí entropií řádu světa ztrácí na inspirativnosti.

¹⁵⁹ Viz např. J. HABERMAS, 1991.

¹⁶⁰ S. DELLAVALLE, 2003.

Antropocentrické koncepce: Shrnutí

Představení zastánci antropocentricky orientované (ekologické) etiky jsou s výjimkou Australana Passmora žijícími německými filosofy. Systematická a puristická hlavní linie německého myšlenkového odkazu tak zůstává otištěna i do proudu německého environmentalistického myšlení. V každém případě nám stručný výklad Passmorovy výzvy návratu k menšinové západní tradici uvažování o světě, Birnbacherova požadavku universalnosti ekologicky zaměřených morálních norem a Apelovy etiky spoluodpovědnosti pomohl přiblížit antropocentrickou vizi řešení naléhavých otázek dneška.

Ve shrnutí předchozího oddílu jsme se ptali, jaký je hlavní argument ve prospěch příklonu k lidské perspektivě namísto neantropocentrického, organistického uvažování. Etické systémy ekologů – antropocentriků jsou přinejmenším stejně sourodé jako systémy jejich odpůrců. Zdá se, že se nelze rozhodnout pro žádnou z variant na základě komplexního soudu zahrnujícího racionální i iracionální argumenty. Tvrdíme, že se nedá dospět ke konečnému řešení sporu, aniž by byla upozaděna jedna z vrstev lidských mentálních reakcí. Oba proudy jsou motivovány touž obavou, týmž uvědoměním si hrozby, které je lidské společenství vystaveno pro krátkozrakou necitlivost vůči složitým ekologickým procesům, jichž je součástí.

Jedinou výhodou antropocentrického přístupu je fakt, že nevyžaduje překročení a vymanění se z kulturní identity. Ekologická hnutí se rozvíjejí již po dobu několika desítek let a je zřejmé, že schopností skutečně vystoupit ze své příslušnosti k euroamerické civilizaci je nadáno jen velice málo jedinců. Navíc lze z kulturologického hlediska říci, že finální zbavení se kulturní výbavy, kterou člověk jako člen společnosti získal během procesů socializace a enkulturace, je pouhou iluzí. I v případě, že západní paradigma odmítáme a zvnitřňujeme paradigma odlišné, zůstává toto rozhodnutí ukotveno na pozadí minulé zkušenosti, jíž se nemůžeme nikdy zbavit, stejně jako se nemůžeme naráz zbavit všech vlastních vnitřních orgánů.¹⁶¹ Tohoto vnitřního limitu, jehož překonání je nejisté a nejednoznačné, si je antropocentrismus vědom. Navíc nabízí možnost vyzdvihnout z myšlenkové tradice euroamerické civilizace její opomenutá, menšinová hnutí, která jsou slučitelná s potřebou revidovat celkový obraz, ale nevyžadují jeho vytváření od samého počátku.

Na druhé straně je zřejmá dvojsečnost představy, že jsme schopni na základě racionální úvahy vybrat z kulturního základu našeho obrazu světa to kvalitní a opustit to škodlivé. Neexistuje žádné kritérium, podle něž bychom takovou selekci mohli provést, vyjma požadavku

¹⁶¹ Konečně platí, že nevratné opuštění kulturní výbavy člověka by bylo aktem vrhajícím takového člověka v chaos a odsuzujícím jej k naprosté neschopnosti ve světě se orientovat. Jakmile je paradigma opuštěno, aniž by bylo plynule nahrazeno uspořádaným paradigmatickým novým, vše je naráz zbaveno smyslu a vzájemných souvislostí. Příkladem individuální a ne-zdravé snahy vybudovat si vlastní aparát sloužící k vypořádání se s okolní realitou jsou paralelní světy schizofreniků.

přiblížit se tímto cíleným výběrem hodnot a norem k harmoničtějším soužití se světem, který obydlujeme. I tady je však nasnadě otázka, kdo a na základě čeho usoudí, zda daná tradice, pravidlo chování či ekonomické jednání tuto podmínku splňuje, či nikoliv.

Nechceme těmito úvahami v žádném případě propadnout morálnímu relativismu či dokonce nihilismu. Jejich cílem je pouze ukázat na úskalí, která skýtají oba přístupy. Pracovním závěrem je, že antropocentricky orientované koncepce ekologické etiky jsou méně náročné z hlediska míry kritiky obrazu světa, který žijeme prostřednictvím své kulturní determinace. Neantropocentricky orientovaná hnutí vyžadují radikálnější a nejistý krok mimo prostor, který je nám důvěrně znám, a především ochotu připustit, že kulturní vzorce, které rozpoznáváme jako legitimní a správné, jsou naopak z dlouhodobého hlediska nevýhodné. Schopnost připustit si, že životní styl, který jsme doposud vnímali jako normální (ve smyslu zdravý), je ve skutečnosti patologický, však není všeobecně rozšířena.

V následujícím oddílu zhodnotíme, jaké jsou praktické implikace polemiky. V posledním oddílu kapitoly budeme moci nastínit, k jakým výsledkům se kulturní ekologie dobrala během 90. let, jaký je její celkový význam na konci prvního desetiletí 21. století, a vyslovit hypotézy týkající se budoucnosti diskursu.

3.5 Praktické důsledky neantropocentrického a antropocentrického přístupu

Pozornost myslitelů pohybujících se na poli kulturní ekologie, respektive ekologické etiky, upoutala již začátkem 80. let vlastní neschopnost zástupců disciplíny shodnout se na východisku bádání, které by vedlo ke konstruktivní a především kolektivní strategii prosazování získaných poznatků do každodenní praxe. Zatímco tvrdé přírodní vědy jako biologie, fyzika či medicína postupují ve studiu díky přilnavosti k paradigmatu normální vědy,¹⁶² humanitní vědy a mezivědní výzkumné projekty se jen těžko shodují na tom, z čeho vycházet, na čem dále stavět a k čemu vůbec směřovat. Je holým faktem, že dokud nebude panovat konsensus ohledně toho, co a proč je třeba chránit, nebude možné se přesunout k účinné debatě na téma, jak a v jakých časových horizontech tuto ochranu zaručit.¹⁶³

Pokusme se shrnout požadavky, které pro společnost a její aktuální životní strategii vyplývají z teoretických přístupů postavených na biocentrickém, organickém a holistickém myšlení.

Jedním z opakujících se témat je otázka závazku vědců propojovat výsledky své práce s politickým a společenským vývojem. Tímto souzněním nejsou míněny praktiky totalitních

¹⁶² K termínu a souvisejícím procesům blíže viz T. KUHN, 1997.

¹⁶³ K diskusi na téma užitečnosti humanitních nauk obecně viz sborník *K čemu dnes humanitní vědy?*, 2008.

režimů, kdy ideologie diktovala vědě, co má či nemá potvrdit jako platné. Naopak, jestli se věda skutečně blíží pravdě, musí být vědecky ověřená fakta vzata v potaz a politické elity nemohou tyto informace přecházet jako nerelevantní, nespolehlivé či dokonce záškodnické. Je smutnou skutečností, že prohloubené poznání fungování ekosystému, statistická data ukazující na plošné a dlouhodobé znečištění měst, vodních toků, zemědělských půd či ovzduší, ani alarmující prognózy ohledně udržení alespoň bazální rovnováhy ve společnosti se doposud nestaly opravdovým tématem politických diskusí. Zdiskreditování nelogické odtrženosti ekonomie a politiky od přírodních i humanitních věd je jednou z priorit například Klause Meyer-Abicha,¹⁶⁴ jenž dále podtrhuje odpovědnost vědců vůči společnosti hned z několika hledisek.

Vědec je dle Meyer-Abicha zodpovědný za to, jaké otázky pokládá, neboť již ve formulaci otázky je částečně zakódována i odpověď na ni. Morálka tedy vstupuje do hry při nastolení problému. Toto zdánlivě banální konstatování nabývá na významu, jakmile si uvědomíme, že se v žádném případě nejedná o přístup typický pro moderní západní vědu. Jejím cílem je stále objektivita zbavená veškerého hodnotového či etického aspektu. Požadavek klást vědecké otázky s ohledem na jejich etické implikace ve vztahu k člověku či životnímu prostředí není běžnou praxí a pokud by byl vážně vznesen, setkal by se bezesporu s tvrdou kritikou.¹⁶⁵ Stejně naléhavá a stejně nevyslyšená zůstává výzva k informování nejen o tom, co víme, ale i o tom, co nevíme. Volání po interdisciplinaritě, které je slyšet již celá desetiletí, zůstává ve větším měřítku bez odezvy, ba dokonce je za mezioborový přístup vydáván eklekticismus či prostá paralelnost různých uzavřených systémů.

Není to ale jen odborník, kdo nese vinu za problematické následky moderní vědy. Rovněž veřejnost má svůj podíl na vývoji směrem ke stále parciálnějšímu a od reálné praxe odtáženějšímu výzkumu. Ve své vizi participativní demokracie a celospolečenského dialogu se Meyer-Abich, zdá se, přibližuje apelovské a habermasovské ideji komunikační společnosti a etice diskursu. Pokud bude veřejnost projevovat zájem o takové vědecké bádání, které povede k řešení aktuálních problémů, a zároveň o jeho přístupnost laikům, bude vyvinut na vědeckou obec tlak, jenž může napomoci změně postavení vědy v dnešní společnosti.¹⁶⁶

¹⁶⁴ K. MEYER-ABICH, 1988.

¹⁶⁵ Od vydání spisu *Člověk-stroj* od Julienu Offray de La Mettrie uplynulo více než 260 let a neexistuje pravděpodobně soudný člověk, který by považoval metaforu lidské bytosti coby mechanického stroje za vyčerpávající. Táž představa, tentokrát aplikovaná na pozemskou faunu a flóru, však stále dominuje v oboru zemědělství a chovu užitkové zvěře. Dne 17. 5. 2009 odvysílala italská státní televize RAI v rámci investigativního programu Report dokument s názvem *Carne per tutti (Maso pro všechny)*, kde mimo jiné hovoří hodnotitel kvality šlechtěných kravských plemen určených na nadstandardní produkci mléka. Bez nadsázky jsou zde používány termíny jako karoserie, motor a palivo. Dokument je dostupný na adrese:

<http://www.rai.tv/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-1825a169-47be-420b-bce2-ffd675fa17fc.html?p=0>

¹⁶⁶ Obdobné myšlenky v oblasti politiky viz J. PASSMORE, 1974.

Velmi konkrétně formuluje praktická opatření vyvoditelná ze své koncepce Holmes Rolston.¹⁶⁷ Environmentální etika v každodenním životě vybízí k dodržování následujících maxim: odmítnutí nákladů v podobě lidského utrpení, upřednostňování zájmů Země nad zájmy firmy, umožnění přístupu k pozitivním i negativním údajům, přijetí odpovědnosti za minulé rozhodnutí, nepodceňování hrozeb pro budoucnost, upřednostňování nekonzumního zboží, podpora recyklace, uvážlivé využívání cenných (ve smyslu vzácných, zranitelných i krásných) prostředí a zdrojů, odmítnutí produkce v přírodě nerozložitelného toxického odpadu, uznání nerůstových (intelektuálních, sociálních) sektorů ekonomie, vyhýbání se nevratným změnám, ochrana přirozené diversity, respektování ekosystému jako prověřené ekonomiky, úcta k životu, upřednostňování druhu spíše nežli jednotlivce a vnímání přírody jako veřejného bohatství.

Rolston vyjmenovává i jednotlivé normy, které by měly být zavedeny ve vztahu podnikání a životního prostředí.¹⁶⁸ „Neexistuje nic takového jako zdravá ekonomie postavená na nemocném prostředí“.¹⁶⁹ Znovu se zde setkáváme s pozastavením se nad tím, jak vytrvale zůstávají ekonomické úvahy mimo kontext ekologických problémů.

Obdobný systém etických pravidel nabízí koncepce úcty k přírodě Paula W. Taylora. Principy nekonání zlého, nezasahování, věrnosti důvěře v člověka vložené a restitutivní spravedlnosti patří mezi jeho stěžejní morální premisy. Důležitější než omezený soubor pravidel, který autor formuluje, je důraz na celkový přístup k etické praxi z holistické perspektivy. U Taylora najdeme tezi, že prosté dodržování uměle nastavených limitů morálního jednání nestačí; je třeba systematicky kultivovat osobnost a rozvíjet standardy lidských ctností. Podtrhněme zde onen proces kultivace, který je důležitější než jeho výsledek. Význam třibení smyslů a výchovy k ekologickému a celostnímu myšlení zdůrazňuje také například katolický environmentalista Martin Rock.¹⁷⁰

Problém morálních práv, který je v polemice znova a znova bez výsledku ožíván, řeší Taylor z perspektivy své teorie úcty k přírodě razantně. Totiž morální práva, jejich existenci či neexistenci v případě zvířat, rostlin či jiných složek ekosystému považuje za zcela irelevantní. Pokud přijmeme postoj úcty k přírodě, stává se nepodstatným, zda je ovlivňovaná entita nositelem morálních, legálních či žádných práv – rozměr úcty přetrvává v každém případě.¹⁷¹

¹⁶⁷ H. ROLSTON, 1989.

¹⁶⁸ Doporučení pro rozhodovací procesy v oblasti obchodu a podnikání: upřednostňovat hodnoty nekomerčního charakteru, udržovat přírodní prostředí mimo volný trh, nekonzumovat přírodní prostředí k uspokojení potřeb menšiny, rozšiřovat možnosti volby, explicitně vyjadřovat latentní hodnoty v rámci kvantitativních modelů, chránit zájmy menšiny vyžadují-li nezasahování, nepodceňovat difúzní hodnoty (argument, že aktivita poškodí hodně lidí, ale v malé míře, je nepřijatelný), uznat iracionálnost modelu donekonečna expandujícího pokroku, znovuoobjevit latentní hodnoty v přírodě.

¹⁶⁹ „There is no such thing as a healthy economy built on a sick environment.“ H. ROLSTON, 1989, s. 173.

¹⁷⁰ S. DELLAVALLE, 2003.

¹⁷¹ Pro úplnost vyjmenujme ještě Taylorovy priority, které je v konkrétním případě vždy třeba zvážit a

Politické priority formuluje například holista a zároveň politický aktivista Carl Amery.

Řadí sem:

- vytvoření ekologických hospodářských systémů, které budou fungovat v souladu s ekosystémy přírodními;
- znovuoživení lokálních demokracií a ekonomik tak, aby mohla být omezena přeprava zboží;
- udržitelné zemědělství ustanovit jako normu;
- co nejrychleji nahradit fosilní a nukleární zdroje energie zdroji obnovitelnými;
- zredukovat příliš vysokou míru individuální přepravy skrze adekvátní nabídku veřejných dopravních prostředků;
- daňovou povinnost přesunout z pracovní činnosti na činnost spojenou s užíváním surovin a energie, znečišťováním a plýtváním;
- zásadně reformovat finanční hospodářství;
- co nejrychleji převést výdaje na zbrojení do oblasti programů na ozdravení prostředí.¹⁷²

V tuto chvíli je zřejmé, že konkrétní, praktické cíle environmentalistů jsou jedny a tytéž. Tábory jsou zneprátelené pouze na poli teorie; pokud jde o východiska a výstupy, liší se velice málo. Ukažme si to na příkladu Johna Passmore, jehož teoretické zázemí jednoznačně spadá do kategorie racionální, antropocentrické a prozápadní ideologie.

Otázky znečištění ovzduší, půdy, vodstva a dalších složek životního prostředí, problém ochrany druhů i kontroly populačního růstu odmítá Passmore řešit jak utopisticky, tak konzervativně. Přiklání se k variantě, která se blíží Ameryho požadavku přesunutí daňové povinnosti na znečišťovatele a zpřísnění kritérií, na jejichž základě přijímáme určitou společenskou daň jako cenu za technologický, vědecký či ekonomický pokrok. Objevuje se potřeba přepracování analýzy zisků a ztrát a rozhodovacích procesů, odmítnutí radikální verze hospodářství volného trhu, zapojení nekvantifikovatelných faktorů do racionálních úvah, upřednostňování recyklace, potlačení produkce i spotřeby určitých druhů zboží, podpora udržení diversity ekosystému, etický ideál úcty k životu a podobně.

Existují samozřejmě okruhy problémů, na které se jednotlivé myšlenkové proudy dívají poněkud odlišně,¹⁷³ ale ve skutečnosti neexistuje shoda vždy ani v rámci jednoho hnutí (viz

nastavit jejich hierarchii, která není pevně daná. Jedná se o princip sebeobrany, proporcionality, nejmenšího zla, distributivní spravedlnosti a restitutivní spravedlnosti. Posledním kritériem při rozhodování v morálně sporných situacích má podle Taylora být etický ideál harmonie mezi lidskou civilizací a přírodou, což je koncepce současně nosná i vágní.

¹⁷² C. AMERY, 2007.

¹⁷³ Extrémní neshody najdeme, pokud srovnáme krajní póly obou proudů, tedy ryzí hlubokou ekologii a

např. Günter Patzig a jeho spíše ojedinělá argumentace ve prospěch rozvoje atomové energie). Naším cílem bylo nicméně prokázat, že přestože je logický aparát jednotlivých koncepcí environmentální etiky protichůdný, motivace pro jejich vytváření i konkrétní požadavky na politickou, ekonomickou a společenskou praxi jsou do velké míry shodné.

Toto zjištění nemá znamenat, že celá diskuse je uměle vytvořeným pseudovědeckým tématem, naopak. Lze dojít k povzbudivému závěru, a sice že existuje velké množství argumentů zakotvených v různých myšlenkových tradicích a filosofických školách, které podporují změnu stávajícího paradigmatu. Terminologií Thomase Kuhna, byla prokázána existence takového množství anomálií, které se vymykají výkladovému schématu dominantní vize světa, že existuje reálná šance na její opuštění.

Na následujících stránkách zhodnotíme, jakým způsobem na diskusi reagovalo environmentalistické myšlení na konci 80. a začátku 90. let. Vybrali jsme 3 významné osobnosti, které vystupují v mezinárodním kontextu a na které odkazují přehledové publikace zabývající se problematikou filosofie ekologické krize.¹⁷⁴ Výběr autorit byl rovněž motivován snahou o pokrytí různých poloh reflexe problému. Jde o britského filosofa Robina Attfielda,^{*} amerického filosofa a religionistu Johna Baird Callicotta (*1941) a německého filosofa Vittoria Hösleho (*1960).

Robin Attfield: Na hranici mezi mělkou a hlubokou ekologií

„Ať je etická teorie jakkoliv důležitá, současné problémy vyžadují víc než jen teorii, mají-li být vyřešeny, a také víc než přeorientování a osobní nasazení jedince. Řešení budou muset být řešeními koordinovanými; tím pádem vstupují do hry politické a často mezinárodní akce a opatření“.¹⁷⁵ Robin Attfield, profesor filosofie na cardiffské univerzitě a člen pracovního týmu UNESCO v oblasti environmentální etiky, ve své publikaci *Etika ekologického znepokojení*¹⁷⁶ kriticky nahlíží na dosavadní vývoj disciplíny.

Attfieldovo stanovisko by se dalo pojmenovat jako překračující limity mělké ekologie, ale skeptické vůči východiskům ekologie hluboké. Blíží se passmorovskému úsilí vzkřísit alternativní principy implicitní v západní myšlenkové tradici, nicméně odmítá

nejkonzervativnější verzi mělkého antropocentrického ekologického aktivismu.

¹⁷⁴ Viz např. R. KOLÁŘSKÝ, O. SUŠA, 1998.

* Rok narození Robina Attfielda se nepodařilo dohledat.

¹⁷⁵ „Important as ethical theory is, contemporary problems call for more than theory if they are to be solved, and for more than personal reorientation or commitment too. Solutions will need to be coordinated solutions; and thus political and often international actions and policies are involved.“ R. ATTFIELD, 1991, s. xviii.

¹⁷⁶ *The Ethics of Environmental Concern*. Athens; London : University of Georgia Press, 1991. První verze titulu byla publikována již v roce 1983.

antropocentrismus jako vyčerpávající a dostačující přístup umožňující řešení ekologické krize.

Attfield se pouští do zhodnocení doposud identifikovaných možných příčin devastace životního prostředí a ukazuje, jak se mnohé environmentalistické studie zaměřují na parciální problémy či zaměňují důvody krize za její symptomy.

Jedním z dílčích faktorů, které prohlubují problém znečištění a vyčerpání přírodních zdrojů, ale i sociálních nerovností, je nárůst lidské populační křivky.¹⁷⁷ Attfield ukazuje, že populační exploze není příčinou, nýbrž katalyzátorem procesů, které mají negativní vliv na kvalitu prostoru, který člověk obývá. Navíc neplatí, že každá kultura a každý jedinec plundruje Zemi a proto je člověk z evolučního hlediska pro ekosystém neprospěšný,¹⁷⁸ jak tvrdí někteří radikální myslitelé odporující antropocentrické perspektivě. Aby byla definitivně popřena přímá závislost devalvace prostředí na hustotě osídlení, uvádí Attfield, že znečištění je velmi kritické i v oblastech, které přelidněné nejsou. Tyto oblasti se často kryjí s teritoriem euroamerické civilizace.

Zastavení populačního růstu tím pádem nemusí vést k vyřešení ekologických problémů; kromě toho je zcela nejasné, jak by mohl být současný trend ve vývoji rozšíření člověka na Zemi organizovaně pozměněn pomocí morálně ospravedlnitelných metod.¹⁷⁹ Populační teorie není zcela nepravdivou, ale ani vyčerpávající odpovědí na otázku zmírnění dopadů lidské aktivity na planetární ekosystém. Antropocentrická představa, že lze paradigmatickou změnu nahradit souborem opatření limitujících růst lidské populace, nebere v úvahu mnohé z rozměrů současného stavu životního prostředí. Na druhé straně připravenost neantropocentriků obětovat jeden z životních úkolů lidského jedince, a sice reprodukci, se nutně setkává s odporem zakořeněným v samotné lidské evoluční výbavě.

¹⁷⁷ Přestože je evidentní, že porodnost celosvětově klesá, bude přinejmenším do roku 2050 docházet k další expanzi lidské populace. V červenci 2009 dosahuje počet lidí na Zemi 6,8 miliard. Bude-li porodnost nadále klesat, dosáhne počet lidských obyvatel Země v polovině 21. století počtu asi 8 miliard, zůstane-li konstantní, může dosáhnout až 10,5 miliardy. Blíže k prognózám vývoje viz aktuální statistická ročenka OSN dostupná na adrese:

http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2008/wpp2008_highlights.pdf

¹⁷⁸ „People are not a cancer.“ (Lidé nejsou rakovina.) R. ATTFIELD, 1991, s. 11.

¹⁷⁹ Existuje množství neziskových a mezinárodních organizací, které usilují alespoň o kontrolovaný populační růst, především v rozvojových zemích. Zde vstupuje do hry navíc problém pohlavně přenosných chorob, které v masovém měřítku znemožňují obyvatelstvu již tak zbídačených států zajistit pro sebe a svou rodinu alespoň elementární podmínky pro důstojný život. Bohužel není dodnes v západní společnosti vyřešena etická otázka dobrovolné antikoncepce, kterou můžeme exportovat v zájmu např. boje proti AIDS. Vliv katolické církve zůstává v tomto ohledu doposud velice silný. Papež Benedikt XVI. ve svém veřejném projevu na africké půdě v polovině března 2009 uvedl, že užívání ochrany při pohlavním styku nepomůže vyřešit problém šíření viru HIV. Je evidentní, že dokud bude možné mnohaletou systematickou práci často dobrovolnických subjektů v této oblasti zcela znehodnotit výrokem hlavy římskokatolické církve, nebudeme schopni přejít od léčby k prevenci. V širším kontextu tím není míněna pouze prevence ve smyslu lékařském. Podobné případy negace zcela jasně funkčních řešení dílčích problémů ze strany mocných autorit lze najít i ve sféře ekologických opatření.

Obdobně na hraně, co se týče oprávněnosti, jsou teorie obžalovávající moderní technologii a kapitalistický systém. Attfield opakuje pravdu, která může znít banálně, avšak v odborné diskusi je stále zpochybňována; totiž že nelze všechny technologické vynálezy chápat buď jako jednoznačně škodlivé, nebo jako jednoznačně prospěšné.

Technologie je společně s vědou nástrojem, který má člověku pomoci lépe uspět ve snaze zabezpečit vše, co potřebuje k životu. Lidský duch investoval do rozvoje v těchto oblastech nevídané množství svého, byť nevyčerpatelného, potenciálu. Představa, že je za zlo na světě odpovědná mrtvá hmota oživená silou lidského myšlení (zemědělské stroje, chemické přípravky, celá průmyslová mašinerie), nevede k žádnému řešení, nýbrž ke zcela nerealistickému extremismu.

Teorie, podle níž stojí za současnou ekologickou krizí kapitalistický způsob hospodářství, je rovněž pravdivá pouze zčásti. Doposud nebyl uveden do praxe žádný systém, který by byl jednoznačně v souladu s principy trvale udržitelného rozvoje. Ekonomická a ekologická krize, která dnes postihuje státy bez ohledu na příslušnost vlád k levici či pravici, jasně ukazuje, že je třeba hledat jiné, třetí, alternativní cesty.

Konečně Attfield zmiňuje dvě teorie, které se již více blíží hloubkové analýze komplexní situace, v níž se nachází západní společnost a která ovlivňuje i další kultury po celém světě. Jedná se o útoky na ideály blahobytu a růstu. Touha prvního a druhého světa po ekonomickém zisku je bezesporu jedním z pilířů paradigmatu, které se uchytilo v západní společnosti a ověřilo se i jako meta pro společnosti s odlišnými kulturními kořeny. Individuální konzum ve vyspělých státech, který nastoupil coby základní strategie po fázi frenetické poválečné produkce, je v každém případě vzorcem chování narušujícím vztah mezi člověkem a přírodou. Nelze ale tvrdit, že ekologická krize je zapříčiněna jen neukojitelnou potřebou spotřebovávat. Abychom mohli mluvit o skutečných vinících, musíme najít pramen této potřeby. Klíč nabízí například americký sociolog Robert King Merton, když ukazuje, jak jsou osobní ambice a vzdělání v USA řízeny kulturním cílem profesního úspěchu, jenž vede k finančnímu zajištění. Kulturní cíl je zde v rozporu s existujícími institucionálními prostředky.¹⁸⁰ Kromě nedosažitelnosti se však tento kulturní cíl ukázal být zároveň ekologicky neudržitelným.

Jako nejuniverzálnější tedy zbývá teorie, podle které je to všeobecná idea růstu a expanze, jež vedla k degeneraci životního prostředí, snížení kvality života a vzniku hrozby celosvětového kolapsu. Jedná se o kritiku legitimní vůči politickým a hospodářským systémům Západu i Východu. Co je však důležitější, dotýká se otázky představy světa, která je otištěna do mysli jednotlivců v procesech socializace a enkulturace, a která následně usměrňuje jejich jednání. Attfield upozorňuje, že ne každý růst je zhoubného charakteru, nicméně růst exponenciální je

¹⁸⁰ R. K. MERTON, 2007.

neudržitelný vždy.

Antropocentricky i holisticky orientovaní ekologové, etikové a filosofové se na nevhodnosti dominantního kulturního vzorce shodují, jak bylo ostatně naznačeno v předchozích oddílech. Obloukem se vracíme k prapůvodnímu jádru neshody mezi oběma směry ekologického myšlení, a to: Je možné revidovat kulturní vzorec naší společnosti za současného zachování alespoň některých jejich dějinných a ideových kořenů?

„Konečně, rád bych všem udělal jedno všeobecné napomenutí – aby uvažovali nad tím, jaké jsou pravé cíle poznání, a aby jej vyhledávali nikoliv pro potěšení ducha, pro soupeření či nadvládu nad druhými, ani pro zisk, slávu nebo moc, ani pro žádnou z těch podřadných věcí, nýbrž kvůli účelnosti a potřebnosti pro život, a aby jej zdokonalovali a řídili s láskou. To pro touhu po moci padli andělé, to pro touhu po poznání padl člověk; ale dobroty nemůže být nikdy příliš a nikdy nemůže ohrozit ani anděly, ani lidi.“¹⁸¹ Autorem tohoto citátu je překvapivě Francis Bacon, jeden z myslitelů, kteří jsou znova a znova (spolu s Descartem, Newtonem a dalšími) zatracováni pro fatální posílení západního paradigmatu. Attfield tvrdí, že ani Bacon, ani Descartes, ani nikdo jiný z velkých duchů evropského myšlenkového odkazu by nebyl nakloněn krátkozrakým, okamžitým ziskem motivovaným aktivitám, které dlouhodobě ohrožují život na planetě Zemi. Jestliže byla bez výhrad přijata jejich racionální metoda, zcela v pozadí zůstaly morálka a teologie, které byly bez výjimky v těchto vlivných ideových systémech obsaženy.¹⁸²

Následující Attfieldem navržená teze sice může na první pohled vyznít jako příliš neurčitá a alibistická, avšak ve skutečnosti jako jediná – na hraně mezi mělkou a hlubokou ekologií – vystihuje vícerozměrnost lidského postavení ve světě. Člověk podle ní není ani od přírody oddělen (jak naznačují nábožensky laděné nauky), ani není její prostou mechanickou součástí (jak chce věřit moderní věda).

Z toho analogicky vyplývá, že požadavek těch koncepcí, které v kontextu této práce nazýváme pokorným antropocentrismem,¹⁸³ spočívá v zachování kulturního jádra euroamerické civilizace za současného zdiskreditování vulgárních mutací jistých vzorců chování, jako je nekoordinovaná snaha o zlepšení podmínek pro život nebo úsilí o šíření paradigmatu napříč

¹⁸¹ „Lastly, I would address one general admonition to all – that they consider what are the true ends of knowledge, and that they seek it not either for pleasure of the mind, or for contention, or for superiority to others, or for profit, or fame, or power, or any of those inferior things, but for the benefit and use of life, and that they perfect and govern it in charity. For it was from lust of power that the angels fell, and from lust of knowledge that man fell; but of charity there can be no excess, neither did angel or man ever come in danger by it.“ F. BACON (1620), In: R. ATTFIELD, 1991, s. 39 – 40.

¹⁸² Zcela odlišného názoru je například americký filosof, editor sborníku *Philosophy and Environmental Crisis* z roku 1974, William Blackstone. „There is no room for an ecological ethics within the Cartesian metaphysics.“ (V rámci karteziánské metafyziky není pro ekologickou etiku místo.) In: Tamtéž, s. 55.

¹⁸³ Termín bude v plné míře vysvětlen v závěru kapitoly.

kulturami.¹⁸⁴ Tento názor zahrnuje i rozměr odpovědnosti, a to nejen vůči tomu, co nás obklopuje v přítomnosti, ale i vůči světu budoucímu. „Samozřejmě nevíme, jaký přesně bude vkus našich vzdálených potomků, ale je nepravděpodobné, že by zahrnoval zálibu v rakovině kůže, erozi půdy nebo zaplavení nízko položených oblastí v důsledku tání ledovců“.¹⁸⁵ Podle Attfielda existuje instituce práva na existenci, ale má jej pouze takový život, který má šanci být šťastný. Živoření v otřesných podmínkách mnohých zemí třetího světa (ale i na okraji takzvané vyspělé společnosti), kterému rozvinutý svět přihlíží, nelze nazývat důstojným životem, jenž je příjemné žít.¹⁸⁶ Proto máme morální povinnost s nasazením všech sil usilovat o zlepšení situace těch, kteří trpí, a zároveň zabránit narození dalších, kteří by byli vystaveni utrpení bez vyhlídky na zlepšení stavu věcí.

Hraniční je i Attfieldovo stanovisko v otázce hodnot obsažených v mimolidském světě. „Cokoliv má zájmy samo o sobě, to je morálně relevantní, přičemž realizace těchto zájmů má vlastní hodnotu“.¹⁸⁷ Nezůstává tedy uvězněn v antropocentrické perspektivě popírající na člověku nezávislé hodnoty v přírodě, avšak neříká zároveň, že zájmy mimolidských entit mají vždy a za každých okolností přednost před zájmy člověka.

Jaká je tedy Attfieldova ekologická etika, čerpající jak z idejí klíčových pro rozvoj západního způsobu vztahování se ke světu, tak z jejich kritiky hlubokými ekology? Důležitými čtenostmi se stávají obezřetnost a skromnost. Celosvětová ekologická krize vylučuje morální pluralismus, ale na druhou stranu environmentální etika nemůže být konkrétně přijata, pokud bude v rozporu s kulturním jádrem. Princip hospodárnosti a umírněnosti v zájmu prospěchu jedince i společenství v dlouhodobé perspektivě je však do určité míry přítomen ve všech světových kulturách. Praktickými metami se stává zajištění podmínek pro život budoucím generacím, stabilizace populačního růstu, omezení aplikace škodlivých technologií v rozvojových zemích, nastavení kvót spotřeby neobnovitelných zdrojů, vyrovnání růstu populace snížením konzumu, ochrana druhů a habitatů v kontextu celého ekosystému.

¹⁸⁴ Pokorný antropocentrismus coby postoj ke světu však dle mého nedostačuje ve snaze o prosazení revize soudobého paradigmatu. Tato práce proto hodlá nabídnout další dva pilíře změny, a sice znovuzakouzení světa a přijetí závazku vůči životu.

¹⁸⁵ „Of course, we don't know what the precise tastes of our remote descendants will be, but they are unlikely to include a desire for skin cancer, soil erosion, or the inundation of low-lying areas as a result of the melting of the ice-caps.“ Autorem citátu je britský morální a politický filosof Brian Barry (1936 – 2009). In: R. ATTFIELD, 1991, s. 98.

¹⁸⁶ Úderně je aktuální problém zpracován například v novinovém článku německého sociologa Ulricha Becka *Ty zničené životy, které bohatí nevidí* (*Quelle vite devastate che i ricchi non vedono*), publikovaném 8. září 2009 v italském národním deníku La Repubblica. Text je dostupný na adrese: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2009/09/08/quelle-vite-devastate-che-ricchi-non-vedono.html>

¹⁸⁷ „Whatever has interests of its own has moral standing and the realization of those interests has intrinsic value.“ R. ATTFIELD, 1991, s. 161.

Implementace těchto hodnot má být dosaženo prostřednictvím výchovy, vzdělávání a podpory rozvoje imaginace.

John Baird Callicott: Environmentální filosofie na sklonku tisíciletí

Americký environmentální filosof John Baird Callicott (*1941), jenž se do hloubky zabývá dílem Aldo Leopolda, si ve své práci *Za etiku Země : Eseje z environmentální filosofie*¹⁸⁸ klade prostou otázku. Jaké je postavení environmentální filosofie na konci 20. století v rámci její mateřské nauky, filosofie, i v kontextu světa vědy jako takové?

Odpověď lze snadno najít v mizivém zájmu laické veřejnosti a pohrdání akademiků. Jestliže jsou dílčí principy ekologické etiky místy přijímány jednotlivci coby zásady pro osobní životní styl, v případě politických elit schopných prosadit plošně pravidla udržitelného způsobu života jsou obdobné snahy skutečnou výjimkou. Téměř universálně je možné tvrdit, že pokud je nějaká z ekologických norem schválena na celostátní či mezinárodní úrovni, nikdy tak není učiněno z jiné než radikálně antropocentrické perspektivy. V rozvinutých zemích v podstatě neexistuje žádný viditelný tlak vědecké obce na vlády, který by znatelně posouval celospolečenský diskurs. Navíc se environmentální etika těší rozvoji především v anglofonních oblastech (USA, Kanadě a Austrálii) a ryzí filosofie (především ta kontinentální) ji chápe spíše jako hybridní a spornou nauku s jednoznačně nižším statusem než ostatní tradiční filosofické disciplíny.

Callicott přitom tvrdí, že soudobá filosofie vyměnila původní „moudrost“ za „chytrost“ a zcela rezignovala na opravdovou aplikaci svých poznatků a metod do reálného života. Filosofie není dnes ani hluboká, ani prozíravá; je odtržená od každodennosti a usiluje toliko o zachování *status quo*. Jediným odvětvím, které se zabývá nejaktuálnějšími problémy západní společnosti, jinými slovy, jedinou filosofií, která hledá odpovědi na otázky týkající se existence člověka v jeho životním prostoru, je environmentální etika. Pouze zde zůstává filosofie v úzkém kontaktu se sociálními, ekonomickými a politickými institucemi, a jedině tak nabývá celé snažení teoretiků smyslu.

Environmentální etika má coby věda atypickou pozici. Nedosáhla akademického uznání a je jen minimálně vyučována na vysokých školách. Na druhé straně je jednou z velice mála humanitních věd, které reagují na změnu paradigmatu v přírodních vědách. Radikální proměna vnímání světa na základě objevů Einsteina, Heisenberga, Plancka, Bohra a dalších se dosud do společenských věd promítla jen v minimální míře. Disciplíny zůstávají izolované, postavené na absurdní snaze zkonstruovat co nejobjektivnější metodologii, pro niž je často získání dat cílem

¹⁸⁸ *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*. New York : State University of New York, 1999.

samo o sobě. Schopnost interpretace, aplikace a kontextualizace je často upozaděna coby vedlejší; oproti tomu environmentální etika (stejně jako nejmodernější medicína nebo zemědělství) je na těchto procesech postavena.

Náruživost, s jakou Callicott mluví o nezvratnosti paradigmatické změny na počátku 21. století, je nakažlivá. Tento zlom má vést k celostnímu myšlení a návratu k antickému (a renesančnímu) ideálu všestranného rozvoje jedince aktivně participujícího na společenském dění. Smysl pro ekologické hodnoty a nadání uvažovat komplexně je podle Callicotta součástí evoluční výbavy našeho druhu; problémem je falešné informování o povaze světa ze strany politických, výchovných a vzdělávacích institucí a médií.

Odmítnutí ekofašismu, který vychází z hluboké ekologie, ale zcela postrádá úctu k člověku, je pro Callicotta nezbytným krokem na cestě ke stabilizaci pozice environmentalistů v rámci politické a hospodářské diskuse. Vyzývání k masové redukci lidské populace či lhostejnost k budoucnosti lidské rasy nemají v ekologické etice 21. století místo. Je třeba zachovat si antropocentrické stanovisko, i když v revidované podobě.

Callicott si uvědomuje, co je hlavní hybnou silou společenského dění v informační éře. Požaduje vyčerpávající informování veřejnosti o prostorově blízké i vzdálené realitě, protože platí, že znalost veškerých důsledků může pozitivně ovlivnit lidské jednání. Je zarážející, jak právě v době vrcholně efektivní komunikace zůstávají opomíjeny či ignorovány klíčové skutečnosti, ať už jde o otázku lidských práv či stavu životního prostředí. Úmyslná dezinformace je samozřejmě fenoménem, který provází celé doložené lidské dějiny. Bohužel ani Internet není médiem rezistentním vůči cenzuře, jak ukazuje například dnešní Čína. Callicott však přesto věří, že virtuální sítě mohou být jedním z nástrojů šíření ekosystemického myšlení, a je fakt, že obdobné hlasy zaznívají i ze středu početných alternativních subkultur.¹⁸⁹

Otázka lidské přirozenosti a přítomnosti či absence universálních morálních hodnot v evolučním jádru člověka jako biologického druhu má pro environmentální etiku zvláštní význam. Sám Darwin viděl člověka jako bytost s vrozeným morálním cítěním, jehož potlačení by nutně vedlo k dysfunkci ve společnosti a tedy i ohrožení přežití druhu.¹⁹⁰ Modifikace tohoto základního kódu je naštěstí procesem neobyčejně zdoluhavým, na druhé straně v oblasti

¹⁸⁹ Příkladem rozkladu rigidního systému vlivem fungování kolektivních komunikačních a informačních sítí může být nejnovější trend v oblasti hudebního průmyslu. Bez ohledu na úporné snahy vydavatelských gigantů a firem zaměřených na ochranu autorských práv se nedaří zastavit proces hromadného sdílení dat, přičemž tento fenomén nabývá stále političtějšího rozměru. Nejaktuálnějším dokladem této tendence je úspěšná kandidatura do Evropského parlamentu švédské Strany pirátů (Piratpartiet), která ve volbách v červnu 2009 získala přes 7% hlasů a tím i jeden poslanecký mandát.

¹⁹⁰ Od originálního darwinismu se očividně jeho soudobá neodarwinistická odnož diametrálně odlišuje. Callicott s notnou dávkou posměchu komentuje argumentaci Richarda Dawkinse. Pokud říkáme, že člověk je sobecký, protože má sobecké geny, je to jako tvrdit, že člověk je mikroskopický, protože jsou jeho geny mikroskopické.

zvnitřňovaných idejí je člověk výjimečně pružným. Kulturní prostředí formuje plastické morální smýšlení člověka; proto má smysl investovat do výchovy a vzdělávání. Vědecké objevy, intra- a interkulturní kritická reflexe vedou k dostatečně rychlé změně obrazu světa v mysli člověka. Tato teze je epistemologickým základem environmentální etiky.

Revizi etiky Země můžeme shrnout jedinou Callicottovou parafrází nejčastěji citovaného výroku Aldo Leopolda. Srovnejme obě premisy:

- Věc je správná, jestliže vede k zachování integrity, rovnováhy a krásy biotické komunity. Je špatná, vede-li jinam.¹⁹¹
- Věc je správná, jestliže vede k narušení biotické komunity pouze v normálním prostorovém a časovém měřítku. Je špatná, vede-li jinam.¹⁹²

Je zřejmé, že Callicott ve své koncepci etiky Země upouští od radikálních vizí, opírajících se převážně o emocionální základ lidského myšlení. Činnost člověka skutečně zasahuje do ekosystému způsobem, jemuž se nevyrovná ekologická stopa žádného jiného rostlinného či živočišného druhu. Má-li člověk dál existovat, musí ekosystém nadále svou přítomností „narušovat“. Důležité je dosáhnout konsensu, za jakou hranici nelze jít ani za cenu určité společenské daně. Neudržitelná je v současné době především rychlost, s jakou se devastace životního prostředí šíří po celé planetě. Lidské společenství musí i v budoucnu v zájmu vlastního přežití měnit své okolí, ale nesmí jej plundrovat, naopak, může svou činností ekosystému i prospívat. „Lidské ekonomické aktivity nejen že mohou koexistovat spolu se zdravými ekosystémy, ale dokonce je mohou i posilovat“.¹⁹³

Zajištění shody je podmíněno odmítnutím morálního universalismu, proti němuž se Callicott staví stejně jako Attfield. Environmentální etika, má-li být pro člověka užitečnou, musí vycházet z jediné metafyziky (jediného konceptu ekologické morálky, lidské přirozenosti a morální psychologie). Callicott se často odvolává na sociální etiku Davida Huma a humanistickou etiku Charlese Darwina, které daly společně základ environmentální etice dneška. Morální pluralismus, který je věčnou brzdou v procesech přijetí společných opatření proti pokračujícímu zhoršování kvality života na Zemi, má být nahrazen takzvaným vícenásobným komunitarismem (společná morální filosofie a morální teorie, rozmanité specifické etiky).

Callicott sice není antropocentrik, ale nenachází v přírodě žádné objektivní hodnoty (na

¹⁹¹ „A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.“ A. LEOPOLD, 1989, s. 240. Publikace byla vydána poprvé v roce 1949.

¹⁹² „A thing is right when it tends to disturb the biotic community only at normal spatial and temporal scales. It is wrong when it tends otherwise.“ J. B. CALLICOTT, 1999, s. 138.

¹⁹³ „Human economic activities may not only coexist with healthy ecosystems, but they may actually enhance them.“ Jedná se o další parafrázi výroku A. Leopolda. In: Tamtéž, 1999, s. 330.

rozdíl od Attfielda, Rolstona, Taylora, Devalla či Sessionse). Jeho etická teorie je universalistická a zároveň subjektivistická. Na hodnotiteli závislé uznání *intrinsic value*, která přesahuje instrumentální užitek, by podle něj umožnilo provést potřebné změny v legislativě a přispělo by k výraznému zlepšení situace na poli praktické ekologie. Zavádí pojem *environmental wellness*, neboli optimální podmínky v rámci životního prostředí, jenž má pozitivní vliv na fyzický, emoční a duchovní stav člověka.¹⁹⁴

„Ekosystémové zdraví – neboli normální výskyt ekologických procesů a funkcí – je objektivním stavem ekosystémů, ačkoliv koncept ekosystémového zdraví skýtá jistý prostor pro osobní a sociální determinaci nebo konstrukci. [...] Biodiversita, biologická integrita a ekosystémové zdraví, ač propojeny, nejsou identickými či zaměnitelnými koncepty. Společně představují vzájemně se doplňující ochranné normy“.¹⁹⁵ Příroda je pro Callicotta hierarchicky integrovaným souborem ekosystémů, do něž ten lidský neodlučitelně patří. Ekologická integrita, která je všeobecně platnou normou pro radikální hlubokou ekologii, připadá v rámci Callicottovy etiky v úvahu pouze v místech, která jsou cenná pro vyšší biodiverzitu a kde je jejich obydlení člověkem z tohoto pohledu nežádoucí. Oproti tomu místa, která člověk již obývá a využívá, je třeba udržovat ve stavu výše upřesněného ekologického zdraví.

V Callicottově práci je zřetelně cítit snaha o posílení morálního kreditu člověka a víra ve schopnost zužitkovat přirozenou vnímavost vůči životnímu prostředí. Důležitou korekcí leopoldovské etiky země (či spíše jejích pozdějších radikálních interpretů) je podtržení přináležitosti člověka k ekosystému a významu lidské činnosti pro okolní svět. Callicott vidí člověka jako bytost, která se nemůže vrátit do biblického ráje, a proto se musí pokusit o vytvoření ráje pozemského. Tato představa ideálního světa samozřejmě zůstává pouhou představou, nikdy v plné míře dosažitelnou metou. Nástroje, které však v úsilí o přiblížení se utopické vizi musí být využity, sahají od výchovy přes školství a média až k politice. Environmentální etika se v Callicottově díle vzdaluje omezenému poli nedocenené akademické disciplíny a sestupuje do každodenní praxe, jak by ostatně pravá věda měla činit vždy.

Vittorio Hösle: Ekologická krize teoreticky a prakticky

Kritikem filosofického myšlení, které se nestává organickou součástí živoucí kultury a

¹⁹⁴ Tento trend lze vysledovat v současné medicíně, která odmítá chápat zdraví pouze jako absenci nemoci. Ideální nastavení lidského organismu, který harmonicky funguje v souladu se svým okolím, je metou moderní medicíny namísto mechanistické představy hladce pracujícího, od prostředí izolovaného stroje. Blíže viz např. O. C. SCHARMER, 2009.

¹⁹⁵ „Ecosystem health – or normal occurrence of ecological processes and functions – is an objective condition of ecosystems, although the concept of ecosystem health allows some room for personal and social determination or construction. [...] Biodiversity, biological integrity, and ecosystem health, while related, are not identical or interchangeable concepts. Together they represent complementary conservation norms.“ J. B. CALLICOTT, 1999, s. 364.

nepouští se do kulturně-politických reflexí, je německý filosof italského původu Vittorio Hösle (*1960). Ve svých studiích se věnuje oblasti transcendentální pragmatiky a interpretaci děl významných německých filosofů 20. století, jejichž myšlení lze dát do souvislosti s ekologickou a především kulturní a lidskou krizí současnosti. Komentuje především Georga Wilhelma Friedricha Hegela, Karl-Otto Apela, Hansa Georga Gadamera, Jürgena Habermase a Hansa Jonase.

Hösle je ostrým kritikem soudobé filosofie, kterou obviňuje z odtazičnosti a neschopnosti reagovat na problémy dnešního člověka a nabídnout mu vodítko k nalezení řešení. Teoretickou dimenzi problematiky rozebírá Hösle ve své práci *Krise současnosti a odpovědnost filosofie*,¹⁹⁶ zatímco spíše prakticky a kulturně-ekologicky je zaměřen mladší a maximálně aktuální titul *Filosofie ekologické krize*.¹⁹⁷

Vyjděme nejprve z Hösleho teoretické analýzy krize rozumu. Ačkoliv je soudobá filosofie velice plodná, nemá ke skutečnému životu mnoho co říci a filosofické spisy jsou vydávány pouze pro úzký okruh odborníků. Hypertrofovaná specializace ve filosofii nadále přetrvává, a to navzdory tomu, že by filosofie neměla představovat pouze další z úzce profilovaných věd, ale naopak určovat místo speciálních nauk v celku vědění. Filosofie podle Hösleho podléhá redukcionismu, nepřekračuje hranice vysokoškolské disciplíny, nedokáže odporovat požadavkům univerzality speciálních nauk a relativizovat je, čímž sama sebe obírá o schopnost syntézy a potřebné věcné kritiky moderní vědy.

Důležitým motivem Hösleho uvažování je princip existence v dějinné kontinuitě. Neznalost dějin ducha totiž neosvobozuje, nýbrž vede ke slepotě. Vědět, kterými fázemi již lidské myšlení prošlo, a být schopen tyto etapy vyložit v kontextu celospolečenských (ekonomických, politických, kulturních) dějin, to jsou předpoklady smysluplného zamýšlení se nad filosofickými otázkami teď a tady. Subjekt, jenž redukuje vše minulé na prostý objekt a chápe dějiny jen jako seznam událostí a osob bez jakéhokoliv podstatnějšího vztahu k dnešku, redukuje na objekt sebe sama.

Dovolme si zde krátký komentář Hösleho důsledné snahy neviset se svým myšlením v jakémisi intelektuálním vakuu. Dovednost chápat svět jako entitu, která je charakteristická určitým vývojem, určitou formací a proměnami závislými na bezpočtu vnějších a vnitřních faktorů, musí být nutně stimulována v člověku již od raného dětství. Současný systém základního a středního školství se však příliš pomalu probouzí k aktivitě, kterou lze pojmenovat jako mezioborovost. Je to především základní a střední školství, které musí žáka a studenta

¹⁹⁶ *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie : Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München : Beck, 1994. Kniha vyšla poprvé v tomtéž nakladatelství v roce 1990.

¹⁹⁷ *Philosophie der ökologischen Krise*. München : Beck, 1994.

připravit pracovat se vstupními informacemi jako s materiálem k autentickému myšlenkovému propojení a zpracování. Vysoké školství by pak následně mělo primárně stavět na této schopnosti zároveň analyticky a synteticky myslet v časové kontinuitě. Jen tak dojde k propojení toho, co se člověk učí ve škole a jak žije.

„Tahle lhostejnost, tahle neschopnost spojovat to, čím se člověk vědecky zabývá, se světem, ve kterém žije, je tím nejhlubším důvodem vnitřní nespokojenosti většiny humanitních vědců a jejich pocitu odcizení a emocionální vyprahlosti, kterou veškerá čilá podnikavost a patetická potřeba být vědcem nemůže dlouhodobě zamlčet.“¹⁹⁸ Krize evropského myšlení, slepá ulička, do níž jej zavedlo oddělení hlubokého osobního zápalu pro ideu od prostého shromažďování poznatků, je podle Hösleho daná nepřipraveností kontextualizovat, zobecňovat, aplikovat. Je proto příznačné, že filosofii ekologické krize se vůbec nevěnují univerzitní profesori a akademičtí vědci, nýbrž lidé ze zcela jiných, zdánlivě nesouvisejících oborů. Zdá se, že potřebného nadhledu jsou schopni spíše spisovatelé (Carl Amery), jazykovědci (Manon Maren-Grisebach) nebo fyzikové (Fritjof Capra), jejichž zdánlivý diletantismus je plně ospravedlnitelný schopností vznášet skutečně relevantní otázky. Je to právě umění oslovit čtenáře s tématem, které je pro něj alespoň podvědomě otevřené, které činí z filosofujících spisů nefilosofů k nelibosti specialistů bestsellery.

Z Hösleho argumentace je zřejmé, že odmítá postmodernistické úsilí o rozklad moderního paradigmatu, neboť v jeho interpretaci je postmoderna spoluodpovědná za nástup morálního relativismu a ztrátu víry v universální morální hodnoty.¹⁹⁹ Hösleho tedy můžeme řadit k obhájčům všeobecně platných morálních hodnot. Zároveň je odpůrcem jeho slovy trivializovaného nietzscheovského myšlení progresivních a levicových intelektuálů formovaných během 60. a 70. let, které obviňuje z nekoherentnosti teoretického přesvědčení a praktického jednání.

Kdybychom měli tuto výtku zobecnit, základem účinného hledání cest z neuspokojivé situace dnešní společnosti je soulad postojů a vzorců jednání v osobě člověka-filosofa. Nelze podnikat opatření, jestliže není stav analyzován v dějinném a politickém kontextu a jestliže

¹⁹⁸ „Diese Gleichgültigkeit, diese Unfähigkeit, zwischen dem, womit man sich „wissenschaftlich“ beschäftigt, und der Welt, in der man lebt, zu vermitteln, ist nun der tiefste Grund für die innere Unzufriedenheit der meisten Geisteswissenschaftler und für ihr Gefühl der Entfremdung und emotionalen Austrocknung, über die all die geschäftige Betriebsamkeit und das Pathos, objektive Wissenschaftler zu sein, auf die Dauer nicht hinwegtäuschen können.“ V. HÖSLE, 1994a, s. 21.

¹⁹⁹ Terčem Hösleho kritiky se stává například *pensiero debole* žijícího italského filosofa Gianni Vattima (*1936), levicově orientovaného myslitele a politika. Ve Vattimově díle lze jednoznačně nalézt opěrné body konstruktivního příspěvku k otázce usměrnění lidské činnosti v zájmu vyvážení jednotlivých složek kulturního jádra. Jen těžko můžeme Vattima osočit ze zlovyků postmoderny nenávidějící rozum, jakými jsou politická lhostejnost, etický nihilismus nebo cynismus. Například v titulu *Technika a existence* z roku 2002 lze dokonce identifikovat některé styčné plochy s Hösleho myšlením, například co se týče pojetí smyslu filosofie. Viz G. VATTIMO, 2002.

přetrvává propast mezi osobním ideovým přesvědčením a vnějšími kroky. Hösle bojuje proti relativismu a iracionalismu, jehož projevy vidí například v odmítání přijetí morální normy zachovat důstojné životní podmínky pro nadcházející generace. Postmoderní nihilismus, hodnotové prázdno a absence nového světonázoru jsou negativními dopady rozkladu křesťanství coby tradičního legitimizačního systému Evropy a úpadku metafyziky. Hösle nevnímá překonání paradigmatu postaveného na křesťanství za nepříznivé samo o sobě; problémem je morální vakuum, které zde po vyčpění potřeby upínat se k transcendentnu zůstalo. Jedinou odpovědí na nihilismus je liberalismus, přičemž důsledky masového přilnutí k vyprázdněné filosofii osobního úspěchu výkonných a izolovaných lidských jednotek pociťujeme na vlastní kůži.

Je očividné, že ekologická krize posiluje potřebu koncepce vztahu mezi přírodou a duchem. O vypracování takového systému se podle Hösleho snažil marxismus, silný především ve své schopnosti oslovit konkrétní třídu v konkrétním dějinném okamžiku, propojit etické a politické otázky, rozpoznat patologické dobové fenomény a nabídnout jejich řešení. Hnutí však ztroskotalo na vulgární interpretaci Marxova učení, které samo o sobě mělo dvě základní slabiny. Především zcela ignoruje přirozené pnutí člověka coby myslícího a cítícího tvora k něčemu, co jej přesahuje, ať už je „to“ chápáno jako Bůh či jiná nad-lidská morální autorita. Dále jeho metafyzika dějin komplikuje založení udržitelné (environmentální) etiky a jeho futuristická etika je teoreticky neudržitelná a v současné chvíli i nebezpečná, ať už pro svůj přístup k životnímu prostředí či vypuštění asketických ideálů, pro společnost konzumu tolik potřebných.

Hösle identifikuje i další proudy moderní filosofie, které se dotkly problému dichotomie člověk versus příroda. Řadí sem scientismus a kritický racionalismus, představovaný Ludwigem Wittgensteinem, Karlem Popperem či Maxem Weberem. V Hösleho perspektivě jsou však u Wittgensteina věcné problémy redukovány na problémy jazykové a filosofie je omezena na logiku. Dále Popper není schopen podložit normativní principy etiky a estetiky a filosoficky zůstává mělčí než marxismus, ačkoliv je politicky méně ohrožující. Weber zase popírá možnost racionálně zodpovědět otázku, který hodnotový systém by měl být universálně přijat.²⁰⁰

K rozkladu hodnotové racionality kromě scientismu a kritického racionalismu přispěl podle Hösleho i existencialismus a hermeneutika; další směry aspirující na vyřešení vztahu mezi člověkem a přírodou. Sartre, Camus ani Heidegger neodpovídají na palčivé otázky

²⁰⁰ Při konzultacích disertační práce jsem byla upozorněna na skutečnost, že Hösleho kritika je v tomto případě nemístná. Hösle uměle vyhledává nedostatky tam, kde bylo usilováno o zcela jiné cíle. Karl Popper jako filosof vědy či Max Weber jako sociolog si nekladli za cíl vytvořit normativní základ (ekologické) etiky, proto není možné jejich systémy z tohoto důvodu považovat za selhávající. Za připomínky (pozn. pod čarou 200 a 201) děkuji PhDr. Jitce Ortové, CSc.

vyvěrající ze 20. století tak, aby tyto mohly být překročeny a spolu s nimi i převládnutí technické instrumentální racionality.²⁰¹ Jediným filosofickým směrem, který se skutečně ptá „Co máme dělat?“ tváří v tvář úpadku kvality života na Zemi, je transcendentální pragmatika.

Duchovní výzva krize rozumu je transcendentální pragmatikou nahlížena jako potřeba propojení intersubjektivní s kritickou reflexí. Ve svých požadavcích na konečné zdůvodnění (*Letztbegründung*) připomíná německý idealismus, který byl rovněž velkolepým filosofickým projektem. Jejím zakladatelem je Karl-Otto Apel, který na začátku 70. let dochází k přesvědčení, že etika je racionální povahy a může proto být rozumově zdůvodněna. Apel kritizuje výše zmíněné filosofické směry 20. století, v nichž pro etiku není místo, ale neztotožňuje se ani s etickými teoriemi Moora či Schelera, kteří rezignují na rozumové uchopení zdůvodnění etických norem a spoléhají tolika na intuici.

Základními dvěma principy regulativní etiky Karl-Otto Apela, na něž Vittorio Hösle v mnohém navazuje a jehož považuje za jednoho z nejkreativnějších filosofů společnosti, jsou:

- 1) ve veškerém dění musí jít o to, aby bylo zajištěno přežití lidského druhu coby komunikativní společnosti;
- 2) ve veškerém dění musí jít o to, aby se v reálné komunikační společnosti uskutečnila ideální komunikační společnost.

Apelova etika má charakter etiky odpovědnosti a člověk řídicí se jejími normami se zavazuje racionálně argumentovat; snažit se o dosažení rozumného konsensu i s těmi, s jejichž názory nesouhlasí; a chránit existující podmínky pro dosažení cíle – realizace ideální komunikační společnosti. Apel se inspiruje u Habermase a Rawlese, když tvrdí, že morální soudy nejsou prostými subjektivními pocity ani jednoduchým opakováním náboženských dogmat, nýbrž manifestacemi intelektuální kompetence.²⁰²

Hösle do značné míry přejímá argumentaci transcendentální pragmatiky ve chvíli, kdy přechází z pole teoretických filosofických úvah do oblasti filosofie ekologické krize. Důležitým výchozím požadavkem, který Hösle jako filosof vznáší na soudobé přispěvatele do diskuse na téma konfrontace s nepříznivými důsledky lidské činnosti na planetě, je striktní propojování teorie a praxe. Jestli hluboká ekologie často nepřesáhne metafyzické úvahy nad místem člověka v přírodě a formulaci velice obecných a nekonkrétních premis a norem, antropocentrická ekologická etika zase neobstojí před potřebou vícerozměrnosti paradigmatu a ustrne na úrovni dílčích opatření mimo kontext. Nestačí pouze konstatovat metafyzickou dimenzi nebezpečí, ani prosazovat do širší koncepce nezasazené praktické kroky.

²⁰¹ Viz výše. Existencialisté se snažili především otázky pokládat a spíše záměrně na ně neodpovídali, nelze je tedy z neochoty nabídnout řešení vinit.

²⁰² Blíže viz V. HÖSLE, 1994a.

Jaký je v rámci Hösleho úvah úkol kulturní ekologie? Je jím znovuzískání metafyzického domova pro člověka technické civilizace. Aby mohlo dojít k propojení autonomie rozumu a samostatného bytí přírody, musí se ekologie (člověka) stát novým paradigmatem politiky.

Předně Hösle již ve svých moskevských přednáškách z roku 1990, které tvoří sborník *Filosofie ekologické krize*, upozorňuje země východního bloku na skutečnost, že životní styl západní společnosti je v jádru nemorální a dlouhodobě neudržitelný. Proto mělo být hned po převratu v roce 1989 dbáno na to, aby západní paradigma bylo přijato v revidované formě, oproštěné od vykořisťovatelského přístupu k přírodě a perverzního hodnotového žebříčku s materiálním blahobytem bez duchovního rozměru na jeho vrcholu.²⁰³

Jako obzvlášť politicky nepohodlná se může jevit Hösleho teze, že zajištění sociálního míru ve vyspělých zemích je vyvažováno agresivní zahraniční politikou včetně plundrování „cizích“ přírodních zdrojů. Taková byla realita na začátku 90. let; momentálně se politická agrese obrací k cizím elementům ve vlastních státech, což je kromě institucionalizovaných nástrojů diskriminace přistěhovalců a sociálně slabých posilováno i občanskými iniciativami příklánějícími se k radikální pravici.²⁰⁴

Má-li dojít ke změně paradigmatu ve prospěch byť antropocentrické, ale celostní ekologické perspektivy, je třeba redefinovat vztah přítel – nepřítel. Přirozená dialektika vývoje lidského společenství ovšem vylučuje možnost, že bychom existovali bez identifikace společného nepřítele, ať už by šlo o sousední národ či nebezpečnou chorobu. Proto by podle Hösleho za kolektivního nepřítele měla být označena ekologická krize, k jejímuž řešení však lze dojít jedině mírovou cestou. Takový paradigmatický a tudíž i politický převrat však nelze uchopit v tradičním rozlišení na pravici a levice, a to tím méně, čím větší rozdíly vznikají i v rámci těchto dvou klasických politických křídel. Hösle však nevyzývá k žádnému radikálnímu rozchodu s dosavadními dějinami politického myšlení; v každém okamžiku podtrhuje význam lidské existence v kontinuitě za pomoci kritického zpracování zkušeností z minulosti. Kdo se necítí jako součást všeobjímajícího dějinného vývoje, nemůže cítit odpovědnost vůči budoucnosti.²⁰⁵

Otázce kořenů ekologické krize byly od vydání Whiteova článku v roce 1967 věnovány stovky stran odborných statí a vznikla vcelku svébytná polemika na téma příčin devalvace

²⁰³ V roce 2009 slavíme 20 let od série politických převratů v řadě zemí, které všechny bez výjimky napodobují dodnes životní strategie zemí západního bloku a postupem času tak i na ně začínají doléhat důsledky vlivu masové kultury a konzumního jednání. Je smutnou pravdou, že prozíravá vystoupení humanitních vědců zůstávají dokonce i ve velice dlouhých časových horizontech bez odezvy mezi politickými elitami.

²⁰⁴ Opět lze použít příkladu červnových voleb 2009 do Evropského parlamentu, kdy mandáty získaly extrémní nacionalisté v Maďarsku, Holandsku, Rakousku, Velké Británii, Finsku a Rumunsku.

²⁰⁵ V této tezi se Hösle přibližuje základům hluboké ekologie.

životního prostoru člověka. Vittorio Hösle shrnuje základy ekologické krize v dějinách lidského ducha následovně. V moderní éře došlo k nevídanému rozkolu mezi účelovou a hodnotovou racionalitou. Přestože měl člověk morální nedostatky od nepaměti, nikdy nedisponoval takovou mocí jako nyní. Industriální společnost (jíž je patrně myšlena také společnost dnešní, která je již spíše společností virtuálního prostoru) je postavena na moderní vědě, moderní technice a kapitalistickém hospodářství. Nová přírodní filosofie se musí vzdát představy, že příroda je lidskou konstrukcí, a dále dualismu mezi subjektem a objektem.²⁰⁶

Hösle přehledně představuje vývoj lidské představy o světě, jak procházela přes stadia archaické, antické, řecké, křesťanské a moderní kultury. Jeho přístup je syntetický v tom smyslu, že uvažuje v rovině nutně antropocentrické racionality, ale chápe člověka jako bytostnou a rovnocennou složku ekosystému. Podmanění přírody, tolik akcentované v moderním paradigmatu industriální společnosti, nutně vede i k podmanění a kontrole člověka, neboť ten je její součástí. Moderní technika je postavena na principu vnímání objektů jako něčeho, čím ve skutečnosti nejsou, a na základě této mylné představy je bezohledně využívá. Jsou produkovány umělé potřeby a ztrácí se spojnice mezi člověkem a okolním světem, ekonomická teorie je zcela oddělena od humanitních oborů včetně etiky. Environmentální etika, jejíž plné etablování může přispět k zastavení laviny moderní techniky, zahrnuje princip morální autonomie. Přitom se ale subjektivismus nesmí vylučovat s vědeckým přístupem, jinými slovy, ani etická teorie nesmí rezignovat na objektivitu.

Nová etapa pojetí místa člověka v přírodě má kráčet ruku v ruce s nekompromisní změnou hospodářského systému²⁰⁷ a filosofie vědy. Hösle nechce v žádném případě západní vědu ničit či umlčet; potřebným kvalitativním krokem je přechod k interdisciplinaritě a celostnímu myšlení. Mezioborovost se u Hösleho stává přímo etickou povinností a z pomalé reakce na výzvu interdisciplinaritě obviňuje školství, média i církve, tedy klíčové instituce formující lidskou osobnost.

Pokud jde o základy Hösleho ekologické etiky, navazuje na Kanta s tím, že na objekt pozemských povinností povyšuje i celek přírody. Rozšíření skupiny nositelů nároku na morální konsideraci opodstatňuje tím, že jsou v ní obsaženy vlastní hodnoty a podílí se tím na ideálních strukturách. Cítí ale nutnost obohatit Kantovu etiku o rozměr emocionálního souznění s normou, což Kant zcela opomíjí a selhává tak v otázce motivace jedince přijmout jeho systém za vlastní.²⁰⁸ Hösle ukazuje, jak se od středověku zcela převrátil vztah mezi „vědět“ a „věřit“.

²⁰⁶ Hösle upozorňuje, že objektivní idealismus již dávno není oblíbenou filosofií, stále ale přetrvává jako poznávací a ontologická teorie.

²⁰⁷ Zásahy do volného trhu, které v současné době pod tlakem hospodářské krize podporují i tradičně konzervativní státy, bohužel nejsou konsekvencí přehodnocení celkové představy o světě, ale opět jen parciální snahou o odvrácení ekonomického kolapsu bez přesahu do kulturního jádra společnosti.

²⁰⁸ Přepřelování Kantovy etiky s ekologickým podtextem blíže viz G. PATZIG, 1971.

Dnešní společenské vnímání ekologické krize můžeme vystihnout slovy „Vím, že nás čeká ekologická katastrofa, ale nevěřím tomu.“ Rozumová analýza stavu je tedy sice nezbytná, ale není to dostačující nástroj k aktivizaci společnosti.²⁰⁹ Vzorce jednání lze proměnit při uspokojivém racionálním odůvodnění nutnosti této změny dosavadních zvyklostí, ale ještě účinnější je hodnotová a psychologická kritika.

Oproti například Johnu Passmorovi, který lehce podceňuje význam individuální změny životního stylu, je Vittorio Hösle přesvědčen o absolutní a nezastupitelné potřebě začít u sebe sama. Souvisí to s významem, který přikládá konzistenci osobního přesvědčení a celkového světonázoru. Jeho ekologická etika je bytostně humanistická; ke změně paradigmatu je potřeba milovat člověka a svět.

Ve třech z pěti přednášek uveřejněných v práci *Filosofie ekologické krize* se Hösle dotýká otázky vytvoření přijatelného společenského a hospodářského řádu. Nabízí ekologicko-sociální tržní hospodářství, v němž je zajištění života budoucím generacím důležitější než zajištění blahobytu pro generace současné, kde není DPH ukazatelem zdravého vývoje společnosti, kde dochází k radikální daňové reformě a přidělování státních subvencí na základě ekologických kritérií.

Hösle navrhuje zároveň i možné protiargumenty odporující tlaku směrem k zavedení tohoto typu ekologicko-sociálního hospodářství. Prvním z nich je argument závisti. Ve chvíli, kdy dojde k zavedení ekologických omezení a za jejich překročení bude nutné platit vysoké daně (např. zpoplatnění nadměrného využívání osobního automobilu), budou si takový luxus moci dovolit jen nejbohatší vrstvy obyvatelstva. Tato námitka je zcela platná, avšak prostá závist nesmí být důvodem k nepřijetí reformy, tedy přinejmenším pokud existuje vůle věřit v člověka a ochota obětovat osobní pocit nespravedlnosti pro odvrácení nespravedlnosti kolektivní vůči těm, kteří přijdou po nás.

Druhou, závažnější výtkou by mohl být fakt, že dojde-li k přijetí tak radikálních ekologických opatření jen na lokální úrovni (např. jen izolované státy v rámci EU), budou tato společenství drasticky znevýhodněna na globálním trhu statků a služeb. Existuje sice světové hospodářství, ale žádný světový stát, a proto nelze zaručit masové odsouhlasení změn. I tato námitka platí, nicméně Hösle nekompromisně deklaruje povinnost vyspělých států tato omezení přijmout jako první a přenechat rozvojovým zemím právo na pozvolnější směřování k ekologicko-sociální změně ekonomického řádu. Tato povinnost se odvíjí od pravidla, podle kterého ten, kdo má větší moc, má zároveň i větší odpovědnost.

Přestože by se mohlo zdát, že Hösleho ekologicko-sociální řád odporuje v některých ohledech principům demokracie, platí z dlouhodobého hlediska pravý opak. Nepřijmout

²⁰⁹ V tomto přesvědčení nacházíme další styčný bod mezi Höslem a hlubokými ekology.

politická opatření v zájmu odvrácení místní ekologické a následně sociální krize znamená pohřbívat demokracii, protože nevyhnutelný budoucí globální konflikt bude vyžadovat nedemokratické postupy.

Klíčovým problémem celoplanetární ekologické i sociální krize je Třetí svět. Ačkoliv ve vyspělých zemích existuje tendence věřit, že konflikt Východ x Západ bude vystřídán konfliktem Sever x Jih, můžeme dospět k uspokojivému východisku z nevyrovnaného poměru sil a světového bohatství pouze skrze společná řešení. Izolace rozvojových zemí, a to jak ekonomická, tak fyzická prostřednictvím odmítání uprchlíků, nemůže mít jiný efekt než prohloubení jejich bídy. Abychom mohli mluvit o pokroku, je nutné usilovat o zlepšení životních podmínek plošně. Pokrok na limitovaném prostoru již teď bohatých států je v kontextu zbytku hladovějícího světa nejen potenciální ekonomickou regresí, ale i znetvořením podstaty lidskosti.

Vittoria Hösleho jistě nemůžeme označit za holistu, avšak jeho přístup zřetelně přesahuje antropocentrickou perspektivu směrem k ekosystémovému, síťovému uvažování o dnešním světě. „Současná světová kultura je ten nejsložitější gobelín, jaký byl kdy utkán; nyní rozeznáváme, že jeho podklad – subjektivita snažící se na sebe strhnout vládu nad světem – tento vzor v dlouhodobém měřítku rozkládá. Dokážeme oddělit vzor od podkladu, aniž bychom zničili tu úžasnou složitost? To je úkol, před nímž dnes stojíme; a přesto můžeme říci, že se nám dostává intelektuální, politické a morální výzvy, na niž možná nestačíme, ale která nám přinejmenším nedává pocítit naši nepotřebnost“.²¹⁰

3.6 Představení koncepce pokorného antropocentrismu

Obsáhlý úvod, předcházející samotnému představení vlastní koncepce pokorného antropocentrismu, má hned několik opodstatnění.

Předně bylo nutné osvětlit, jakými dvěma cestami se ekologického myšlení během druhé poloviny 20. století vydalo. Ačkoliv vyšlo najevo, že existují výrazné rozdíly mezi jednotlivými školami v rámci obou epistemát, lze tyto dva proudy rozlišit na základě jednoduchého klíče. Zatímco neantropocentrismus usiluje o vymazání člověkem formované představy o světě, antropocentrismus se jí nadále drží. Nejedná se o banální spor, neboť radikální odlišnost v přístupu vede k neschopnosti učinit poznatky vzájemně slučitelnými, což následně vylučuje účinnou spolupráci odborníků v oblasti praxe.

²¹⁰ „Die gegenwärtige Weltkultur ist der komplexeste Wandteppich, der je gewebt worden ist; wir erkennen jetzt, dass seine Unterlage – die die Weltherrschaft an sich reißen wollende Subjektivität – dieses Muster auf die Dauer zersetzt. Werden wir es schaffen, dieses Muster von seiner Unterlage abzulösen, ohne seine wunderbare Komplexität zu zerstören? Das ist die Aufgabe, vor der wir heute stehen; und immerhin lässt sich dies sagen, dass uns eine intellektuelle, moralische und politische Herausforderung zuteil geworden ist, die uns vielleicht überfordert, die uns aber wenigstens nicht das Gefühl gibt, nicht gebraucht zu sein.“ V. HÖSLE, 1994b, s. 146.

Druhým důvodem pro tak obšírný výklad jednotlivých autorit a koncepcí v daném sporu byla snaha o nabídnutí alespoň rámcového přehledu dosavadního výzkumu. Znalost dějin relativně mladého oboru environmentální etiky je nezbytná, chceme-li se pokusit o formulaci syntézy. Viděli jsme, že diskuse zahrnuje otazníky v nejobecnějších teoretických východiscích, nesrovnalosti v terminologii i různé stupně politické a občanské angažovanosti jednotlivých autorů. Odmítáme však přistoupit na stanovisko, že jestliže neexistuje shoda uvnitř odborné debaty, je třeba oboru přenechat nejprve izolovaný, akademický prostor, kde se diskurs bude mít možnost uspořádat. Téma je příliš důležité na to, aby bylo odsouzeno ke stagnaci kvůli rozkolu mezi těmi, kteří se mu věnují.

Klíčovou publikací, která byla jedním z prvních pokusů o konstruktivní překonání ideových rozdílů, je práce amerického environmentalisty Bryana G. Nortona (*1944) *Ke sjednocení environmentalistů*.²¹¹ Norton přirozeně není schopen vyřešit otázku, který ze základních principů (antropocentrický či neantropocentrický) je správný. Odpověď na ni ani neexistuje a Norton na sebe svou pochybností o smysluplnosti celé diskuse jen zbytečně přitáhl oprávněnou kritiku. Přínos jeho přístupu spočívá v jiném poselství. Vnitřní rozpory environmentalistického hnutí nejsou zhoubné samy o sobě – naopak, diverzita uvnitř disciplíny je jen žádoucí. Problémem je neschopnost environmentalistů účinně komunikovat se širokou veřejností, politickými elitami počínaje a občanskou základnou konče. Abychom mohli navrhnout integrovanou teorii environmentálního managementu, říká Norton, potřebujeme porozumět roli člověka v přírodních procesech. A takové porozumění nemůže být než komplexní.

„Leopold pochopil, že budeme potřebovat veškeré kulturní zdroje, ekologickou vědu, morální tradice a průkopnický duch, abychom vytvořili kulturně funkční koncepci dobra. V tomto smyslu se Leopold romantik a Leopold manažer sjednotili v osobě Leopolda naturalisty“.²¹² Norton se na stěžejní autoritu ekologie odvolává ve snaze prokázat, že environmentalisté postupně formují své postoje a nepřijímají jeden či druhý bez výhrad a v plné míře. Nabízí však ještě jeden argument ve prospěch své hypotézy možné konvergence. Veškeré ekologicky motivované (přírodu v potaz beroucí) jednání lze ospravedlnit také z lidské perspektivy, pokud přijmeme hypotézu o naději, že lze žít dobrý život.

„Lidé musí chápat a hodnotit z realistické perspektivy skrze uznání své role v širším ekologickém kontextu“.²¹³ Jako realistická perspektiva nyní může být nabídnuta koncepce

²¹¹ *Toward Unity Among Environmentalists*. New York; Oxford : Oxford University Press, 1991.

²¹² „Leopold recognized that we would need all of our cultural resources, ecological science, moral traditions, and pioneering spirit to forge a culturally viable conception of the good. In this sense, Leopold the romantic and Leopold the manager achieved a united persona in Leopold the naturalist.“ B. NORTON, 1991, s. 60.

²¹³ „Humans must understand and value from a realistic perspective by recognizing their role in the larger

pokorného antropocentrismu.

Každé úsilí o výběr jednotlivých prvků z vůči sobě ostře vymezených celků je vystaveno nebezpečí libovольnosti a eklekticismu. Koncepce pokorného antropocentrismu, jak bude nastíněna na následujících stránkách, by se ráda takové účelové nahodilosti vyhnula. Proto se při jejím představení (a následně i při představení koncepce znovuzakouzení světa a přijetí závazku vůči životu) budeme striktně držet Weberovy představy o základních pravidlech vědy.²¹⁴

3.6.1 Terminologie

Počáteční formulace hypotézy je možná jedině s pomocí precizní terminologie. V jakém kontextu zde užíváme slova *pokorný* a slova *antropocentrismus*? Začneme s antropocentrismem, jenž je běžně užíván ve 4 základních významech, které se liší podle toho, jaká vědní nauka je užívá. Následují hesla ze slovníků genetiky, psychologie, (politické) filosofie a ekologie.

„Antropocentrismus nebo také antropomorfismus. 1. Vysvětlení přírodních fenoménů a procesů v perspektivě lidských hodnot. 2. Domněnka, že člověk nabývá klíčového významu ve vesmíru či statutu konečného cíle stvoření. 3. Připisování lidských vlastností mimolidským organismům“.²¹⁵

„Uvažování o problému z úzce vymezené lidské perspektivy, především za současného opomíjení či přezírání jiných živočichů, či přemrštěná představa o významu lidského druhu ve vesmíru [...] Z řeckého *anthropos* člověk či lidský druh + *kentron* střed“.²¹⁶

„Termín z environmentální politické filosofie označující etický systém soustředěný kolem člověka, obvykle opoziční vůči ekocentrismu. Otázka distribuce hodnot napříč lidskou a mimolidskou přírodou je jednou z hlavních nesnází environmentální etiky v posledních třiceti letech. Antropocentrismus spočívá v přesvědčení, že lidé jsou výlučnými nositeli vlastní

ecological context.“ B. NORTON, 1991, s. 255.

²¹⁴ Dílčí nadpisy v tomto oddílu jsou přeformulováním principů zmíněných ve Weberově příspěvku k filosofii vědy z let 1917 – 1919. M. WEBER, 1922.

²¹⁵ „Anthropocentrism also called anthropomorphism. 1. explanation of natural phenomena or processes in terms of human values. 2. assuming humans to be of central importance in the universe or ultimate end of creation. 3. ascribing human characteristics to a non-human organism.“ *A Dictionary of Genetics*. Robert C. King, William D. Stansfield and Pamela K. Mulligan. Oxford University Press 2007. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press. Charles University - Main Account. 10 August 2009 <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t224.e0387>

²¹⁶ „Viewing or considering an issue from a narrowly human perspective, especially when disregarding or disdaining other animals, or an exaggerated conception of the significance of the human species in the universe. [...] From Greek *anthropos* man or the human species + *kentron* the centre. *A Dictionary of Psychology*. Edited by Andrew M. Colman. Oxford University Press 2009. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press. Charles University - Main Account. 10 August 2009 <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t87.e511>

hodnoty či mají vyšší hodnotu než mimolidská příroda. Proto je přijatelné využívání zdrojů přírodního světa pouze za účelem lidského prospěchu. Toto stanovisko se dočkalo kritiky ze strany ekocentrických filosofů, pro které je antropocentrismus v podstatě synonymem pro druhový předsudek či 'lidský rasismus'. V poslední době pramení obhajoba antropocentrismu ze strany ekologů z tvrzení, že antropocentrická etika je vhodným nástrojem pro podložení péče o životní prostředí. Dostatečně komplexní či osvícené porozumění lidskému blahobytu přinese uznání hodnoty mimolidského světa pro člověka i nad rámec čistě ekonomicko-instrumentálního chápání. Pokud je existence ne-antropogenního prostředí brána jako stěžejní pro lidský blahoby, pak mohou být požadavky na ochranu životního prostředí ve svém původu antropocentrické povahy, ale už ne tak nejisté, jako se jeví ekocentrismu. Výhoda antropocentrismu je založena na tom, že umožňuje vznesení těchto požadavků v rámci stávajícího morálního systému^{.217}

„Světónázor, v němž jsou lidé zdrojem veškerých hodnot, neboť koncept hodnoty je lidským výtvorem, a v němž je příroda chápána pouze jako prostředek k dosažení lidských cílů“^{.218}

Z těchto 4 definic pouze jedna překračuje obvyklý pejorativní výklad termínu a zmiňuje hlavní devizu antropocentrismu – jeho slučitelnost s aktuální představou o světě, jak je

²¹⁷ „A term from environmental political philosophy denoting a human-centred ethical system, usually contrasted with ecocentrism. The question of the distribution of value across human and non-human nature has been one of the central preoccupations of environmental ethics over the last 30 years. The anthropocentric belief is that human beings are the sole bearers of intrinsic value or possess greater intrinsic value than non-human nature. It is therefore acceptable to employ the resources of the natural world for only human ends—a view that has come in for sustained criticism from ecocentric philosophers, who argue that it amounts to little more than a species bias, or ‘human racism’. Recent ecological defences of anthropocentrism claim that an anthropocentric ethics is adequate to the task of grounding care for the natural environment. A sufficiently complex or enlightened understanding of human well-being will acknowledge the value of the non-human world to humans in more than merely economic-instrumental terms. If the existence of a non-anthropogenic environment is taken as essential to human well-being, then demands for environmental protection can be anthropocentric in origin but no more contingent than ecocentrism claims to be; the advantage of anthropocentrism is that it allows these demands to be made within a familiar moral framework.“ *The Concise Oxford Dictionary of Politics*. Ed Iain McLean and Alistair McMillan. Oxford University Press 2009. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press. Charles University - Main Account. 10 August 2009

<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t86.e45>

²¹⁸ „A worldview that sees humans as the source of all value, since the concept of value itself is a human creation, and that sees nature as of value merely as a means to the ends of human beings.“ *A Dictionary of Environment and Conservation*. Chris Park. Oxford University Press 2007. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press. Charles University - Main Account. 10 August 2009

<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t244.e393>

rozšířena uvnitř a částečně i vně euroamerické společnosti. Passmore, Birnbacher, Patzig, Apel, Habermas, Attfield, Callicott, Höhle a další myslitelé vědomě přistupují na reduktivní úhel pohledu, neboť jsou si vědomi neudržitelnosti jiného než antropocentrického paradigmatu v antropocentricky nastavené společnosti.

K termínu antropocentrismus je však třeba dosadit ještě upřesňující adjektivum, které by vyvrátilo pochybnosti nad tím, v jakém smyslu je zde pojem užíván; zda jako nástroj dominance, nebo jako odrazový můstek epistemologie. Navrhujeme za tento přívlastek zvolit slovo *pokorný*.²¹⁹ Výraz je možné užívat v několika významech, zde jej chápeme jako vyjádření vědomé zdrženlivosti a uváženého respektu vůči něčemu, co nás přesahuje. Nevnímáme pokoru jako projev podřízenosti či dokonce poníženosti, nýbrž jako akt kontemplativní úcty.

Pokora je tradičně jednou z křesťanských ctností, přičemž ctnost je charakterovou vlastností, která je ve všeobecná vážnosti a je hodná následování. Pokora nepatřila mezi ctnosti v antickém Řecku vyjma stoické školy, nevyrovnané jsou názory na pokoru i mezi novověkými etiky. Zcela odlišné pojetí pokory najdeme u Nietzscheho a Ricoeura. Citujme heslo z oxfordského filosofického slovníku, kde se slovo pokora objevuje v našem kontextu, tedy v souvislosti s ekologickou etikou. „Etika se potýká s otázkami lidských potřeb a tužeb: dosažením štěstí či distribuce zboží. Ústředním problémem ekologického myšlení je otázka nezávislých hodnot v oblasti ochrany druhů nebo zachování divočiny. Taková ochrana může být podporována coby prostředek pro obvyklé lidské cíle, například když jsou zvířata chápána jako budoucí zdroje léků či jiných benefitů. Mnozí ale požadují neutilitární, absolutní hodnotu složek a prostředí v divočině; jejich hodnota údajně spočívá právě v jejich naprosté odtrženosti od lidských životů. Divočina nám pomáhá najít naše místo v přírodě a pokud nejsme schopni docenit tuto hodnotu, není to pouze estetické, ale i morální selhání způsobené nedostatkem pokory a úcty. Problémem zůstává vyjádření této hodnoty a využití v argumentaci proti utilitarismu, jenž umožňuje přírodní oblasti a vymírající druhy využívat v podstatě libovolně.“²²⁰

²¹⁹ V řečtině existuje podstatné jméno *tapeinophrosyne*, z něž vychází latinské *humilitas*. Přitom *humilis* znamená *nízko*, *nízce*, od *humus* neboli *země*. České slovo *pokora* může být do angličtiny přeloženo různě, například jako *humility*, *modesty* nebo *humbleness*. Některá synonyma v sobě zahrnují aspekt podřízenosti, jiná skromnosti či umírněnosti. V němčině překládáme pokoru jako *Demut*, což pochází z *deomuoti*, kterýžto výraz je spojen se *služebníkem* a jeho *uřlí*, respektive *oddaností*. Autorem německého termínu je Martin Luther. Francouzština, italština i španělština odvozuji své výrazy z latiny (*humilité*, *umiltà*, *humildad*). Ruština užívá slovo *смирение*.

²²⁰ „Most ethics deals with problems of human desires and needs: the achievement of happiness, or the distribution of goods. The central problem specific to thinking about the environment, is the independent value to place on such things as preservation of species, or protection of the wilderness. Such protection can be supported as a means to ordinary human ends, for instance when animals are regarded as future sources of medicines or other benefits. But many would want to claim a non-utilitarian, absolute value for the existence of wild things and wild places; it is in their very independence of human lives that their value consists. They put us in our proper place, and failure to appreciate this value is not only an

Sousloví *pokorný antropocentrismus*, pokud by zde antropocentrismus byl chápán v jedné ze tří výše uvedených reduktivních definic, by mohlo vyznívat dokonce jako protimluv. Již je ale zřejmé, že antropocentrická vize světa v rámci této práce nenabývá negativního, hodnotícího rozměru. Antropocentrismus je zde uznán za jediný a přirozený výkladový klíč, který člověk pro okolní svět i sebe sama má a automaticky jej aplikuje. Pokusme se toto tvrzení, pro zastánce umírněného i radikálního neantropocentrismu nepřijatelné, obhájit.

Je snadné hledat a nacházet argumenty ve prospěch antropocentrismu u autorit, které se k tomuto myšlenkovému nastavení otevřeně hlásí. V přehledu odborníků, které jsme v souladu s Dellavallovým dělením charakterizovali jako autory koncepcí autokritického subjektivismu, bychom takových opěrných bodů našli celou řadu. Nejpodrobněji jsme se jejich identifikaci věnovali v oddílu pojednávajícím o Johnu Passmorovi, velkou relevanci především pro přesun akademické diskuse do veřejného prostoru jsme zaznamenali u Karl-Otto Apela.

Abychom však mohli osvětlit, jak je míněno naše pojetí antropocentrismu coby epistemologické mřížky, musíme najít opodstatnění pro tuto domněnku i u autorit, které se otevřeně hlásí k holistickému světonázoru. Naším úkolem bude ukázat, jak je antropocentrické myšlení a vnímání přítomné i v celostních přístupech.

Antropocentrismus a myšlení Gregory Batesona

Jedinečný zjev osobnosti Gregory Batesona (1904 – 1980), amerického antropologa, ekologu a biologa, je vhodným příkladem ryzího a konsistentního holistického přístupu. Bateson nebyl zařazen do přehledu environmentalistů, proto se k jeho výjimečnému myšlenkovému odkazu vrátíme alespoň na tomto místě.

Jádrem Batesonovy holistické metafyziky je nutnost epistemologické nedokonalosti. Mysl je fenoménem natolik složitým a vymykajícím se reduktivnímu přístupu, že nemůže v plné míře nikdy poznat sebe sama.²²¹ Komplexnost mysli je dána tím, že je odrazem nesčetných částí celé přírody. Navíc je *ne-věcí (no-thing)*, neexistuje fyzicky, ale pouze ve svých vlastních myšlenkách.²²² Podle Batesona probíhá myšlení v příbězích, přičemž tyto vnitřní příběhy jsou charakterizovány kontextem a smyslem.²²³ Klíčovou tezí Batesonovy teorie poznání je tedy

aesthetic failure but one of due humility and reverence, a moral disability. The problem is one of expressing this value, and mobilizing it against utilitarian arguments for developing natural areas and exterminating species more or less at will." "environmental ethics" *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Simon Blackburn. Oxford University Press, 2008. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press. Charles University - Main Account. 11 August 2009

<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t98.e1097>

²²¹ M. BERMAN, 1981.

²²² G. BATESON, 2006.

²²³ Tamtéž.

sířovitost, respektive spirálovitá propojenost věcí a jevů. Bateson popírá, že by lidská mysl jednoho konkrétního člověka existovala jako izolované, jasně ohraničené jsoouco. Místo této mechanistické představy se Bateson přiklání k názoru, že lidské myšlení je vícerozměrnou, časově i prostorově neomezenou entitou.²²⁴ Jde tedy proti vulgární interpretaci karteziánského paradigmatu a upírá logice a kvantitativnímu měření schopnost proniknout za povrch studovaných jevů.

Bateson však přirozeně nepropadá naivní představě, že lidská mysl by byla zcela bezbřehou a nezávislou výspou holismu. Věnoval se studiu domorodých kultur a měl možnost setkat se s odlišnými, kulturně podmíněnými obrazy světa, které přímo ovlivňovaly myšlení a vnímání svých členů.

Když Bateson kritizuje instrumentalizované, karteziánsko-newtonovské paradigma, nenabízí jako východisko extrém příklonu k východním náboženským systémům nebo pseudovědeckému hnutí New Age. Ze začarovaného kruhu kolektivního šílenství lze vystoupit jedině za zachování schopnosti racionálně uvažovat a zároveň ochoty obohatit paradigma o mimetický rozměr.²²⁵

Definitivně nyní opustíme pojetí antropocentrismu v jeho hodnotícím významu a budeme jej nadále používat výhradně jako názvu pro evolučně nastavený způsob vnímání a myšlení člověka.

Teorie poznání, říká Bateson, je vždy nutně osobní. Každý člověk má vlastní odpověď na otázku po povaze vědění. Zároveň je zřejmé, že nikdo není schopen obsáhnout vědění ve vyčerpávající míře a proto jeho soukromé znalosti tvoří jen nepatrný výsek z vědění takzvané kolektivního.²²⁶

Člověk, konkrétní bytost s konkrétní biologickou výbavou a formovaná konkrétní kulturou, je tady jakýmsi procesem. Procesy, vztahy, souvislosti i vývoj jsou důležitými tématy pro úvahy z oblasti obecné ekologie i ekologie člověka. Každá entita, každé jsoouco je jakýmsi záchytným bodem v těžko ohraničitelném prostoru, jemuž říkáme svět. Takovým bodem je i člověk, míněno nikoliv jako kategorie, ale jako jedinec. Antropocentrismus je v myšlení holistů přítomen právě v tomto rozměru. Osobnost je universem o sobě – nesmírně složitý celek vnitřního života odráží nepředstavitelnou složitost vnějšího prostředí. Relativizování poznání by bylo slepou uličkou, neslučitelnou s posláním západní vědy. Ani Bateson však nehodlá ustoupit z principů vědy, kritizuje pouze její samoúčelné požadavky na specializaci a odbourání snah o kontextualizaci. Ať tak či onak, i antropocentrismu oponující člověk je výchozím bodem svého

²²⁴ Zde bychom mohli hledat paralely s úvahami francouzského paleontologa Teilharda de Chardin. Viz např. P. TEILHARD DE CHARDIN, 1993.

²²⁵ M. BERMAN, 1981.

²²⁶ G. BATESON, 2006.

přemýšlení o světě, který se mu jeví jako organická síť. Ačkoliv můžeme jen těžko mluvit o středu nekonečného prostoru, každý obraz světa potřebuje svůj energetický zdroj, jímž je v případě člověka on sám.

Jak pokora, tak antropocentrismus v naší koncepci vycházejí z holistických úvah, přičemž první z obou složek je postojově a hodnotově zabarvenou, druhá pak má čistě povahu vrozeného nástroje poznávání. Je třeba ale už na začátku upozornit, že tyto dvě složky nelze od sebe oddělit. Antropocentrismus neboli (triviálně řečeno) pohled na svět vlastníma očima musí v úsilí o kultivaci ekologické etiky jít ruku v ruce se současně racionální i emotivní pokorou.

3.6.2 Pravidla vědeckého uvažování podle Maxe Webera

Výchozí předpoklady otázkou osobní víry

Žádná věda, dokonce ani přírodověda, není ve svých prvotních impulsech prostá domněnek, jejichž přijetí je závislé výhradně na osobním přesvědčení konkrétního badatele. Uvedme základní předpoklady, které stojí u zrodu koncepce pokorného antropocentrismu s vazbou na dosavadní vývoj v environmentálním diskursu.

První zástupci rodu *Homo* se ve východní Africe objevují zhruba před 2,5 až 1,9 milionu let. Nadbiologickým způsobem adaptace k vnějšímu prostředí tohoto rodu, jenž prošel množstvím vývojových stadií od raných hominidů žijících před více než 22 miliony let, je kultura.²²⁷ Člověk je jediným živočišným druhem, který si v přírodním světě vytváří svět vlastní, umělý. Přestože je místo člověka v planetárním ekosystému neobvyklé právě pro jeho potřebu vytvářet kulturu, zůstává druh *Homo sapiens sapiens* přirozenou součástí přírody. Přísluší do dějin evoluce stejně jako kterákoliv jiná entita a zůstává svým vývojem stejně determinován. „V těsné spřaženosti života a prostředí, která se rodu *Homo* nemůže netýkat, vznikaly a do celistvé čím dál strukturovanější podoby se formovaly veškeré lidské charakteristické znaky, tj. imaginace, tvořivost, schopnost logického úsudku, stejně jako altruismus, teritoriální chování, agrese atd. Po staletí se tyto vlastnosti promítaly do utváření naší niky, čili do tvorby předmětného světa, který tuto strukturovanou celistvost nejen odrážel, ale mechanismem zpětných vazeb také upevňoval.“²²⁸ Člověk je tedy specifickou, ale přesto rovnocennou (tedy ani privilegovanou, ani méněcennou) součástí složitého systému, jenž se na Zemi vyvíjí od samého počátku. Lidská schopnost budovat kulturu určuje jeho pozici v rámci celku, ale nemá charakter kvalitativního skoku. Jinými slovy, v perspektivě rámcového ekosystému jako takového má lidská ekologická nika charakter ojedinělý, ale není cennější či méně podstatná než ekologické

²²⁷ V. SOUKUP, 2004.

²²⁸ J. ORTOVÁ, 1996, s. 60.

niky jiných organismů.

Tolik k pohledu obecnému, pokud možno objektivnímu z hlediska evoluce jako nehodnotícího (ve smyslu člověkem nehodnoceného) přírodního procesu. Pokud bychom se zastavili u této perspektivy, jevílo by se nám úsilí o záchranu podmínek pro lidský život stejně důležité, jako snaha o ochranu prostředí, které ke své existenci potřebuje jakýkoliv jiný druh. Říkáme-li jakýkoliv, myslíme to doslova. Kdybychom přistoupili na ideu, že vlastní (*intrinsic*) hodnota druhu *Homo sapiens sapiens* nepřevyšuje vlastní hodnotu žádného jiného druhu, jak tvrdí radikální holismus, ale i některé jeho měkčí varianty, znamenalo by to v praxi totální vystoupení z antropocentrické pozice. Takový krok by nutně musel vést k odvržení podstaty lidskosti, čili ne-lidskosti. Proto považujeme za nezbytné otevřeně přiznat, že zachování podmínek pro lidské „bytí v úplnosti“ je pro ekosystém cenné, ale pro člověka klíčové. Tento výrok může vyznívat banálně; existují však seriózní hnutí v rámci ekologické etiky, která by jej považovala za neplatný. Hrozba takového přesvědčení se zdá nemalá, především ve chvíli, kdy by bylo vhodné soustředit se na konkrétní a systematickou práci namísto sporu o podstatu.

Je to jediné antropocentrismus, čili vytváření obrazu světa na základě lidské zkušenosti (neboť jiné se nám z principu nedostává), který je možným východiskem pro veškeré změny v povaze našeho *Weltanschauung*. Chceme-li, můžeme to nazývat subjektivním rozměrem činnosti zaměřené na potírání lhostejnosti vůči (lidskému) světu. Bez něj ale žádná ekologická etika nemůže obstát; během evoluce zmizelo bez zásahu člověka z povrchu Země bezpočet druhů a systém tím nikdy vážně neutrpěl. Civilizační smrtí bychom utrpěli my sami, a proto se musíme snažit jí předejít.

Jak vyplývá z citace na téma evoluční výbavy člověka, utvářené během více než 2 milionů let, je naše nastavení stejně složité, jako je složitý náš svět. Ačkoliv se i nadále mezi evolučními biology i kulturními antropology vedou spory o to, co je a co není součástí lidské přirozenosti, v jednom ohledu nemusíme mít pochyb. Žádný druh není nastaven tak, aby cíleně usiloval o znemožnění vlastní existence. Je vyloučeno, aby devastace životního prostředí a lokální úpadek kvality života byly projevem jakési naprogramované krátkozrakosti. Odmítáme-li představu, že naše společnost podléhá historicky předurčenému vývoji, který dnes směřuje k jejímu zániku, přijímáme tím zároveň za vlastní osud odpovědnost.²²⁹

Člověk je oproti ostatním formám života zvýhodněn zvláštním typem výkonného vědomí.²³⁰ Naše znalosti o tomto fenoménu jsou ve skutečnosti poměrně kusé a není zcela zřejmé, zda je člověk jeho jediným nositelem či dokonce zda je lidské vědomí tou nejpokročilejší

²²⁹ K přímé spojitosti mezi zdravou geneticky naprogramovanou normou a morálním jednáním viz K. LORENZ, 1997.

²³⁰ K tématu specifičnosti lidského vědomí viz např. A. HUXLEY, 1996; R. PENROSE, 1999. H. SKOLIMOWSKI, 2001.

formou.²³¹ V každém případě lze hovořit o jistém druhu privilegovanosti či evoluční výhody. Každé nadání mocí s sebou ale přináší i zbytnělou povinnost, respektive zesílený morální závazek vůči těm, kteří touto mocí nedisponují. Ze skutečnosti, že člověk disponuje výjimečným nadáním, které má přímou souvislost s jeho vlivem na prostředí, tak vyplývá i jeho výjimečný stupeň zodpovědnosti za jeho jednání.²³²

Oddělení faktu od hodnoty na poli vědy je v situaci, kdy se společenský diskurs k otázce hodnot intenzivně vrací, dlouhodobě neudržitelné.²³³ Tím spíše musí na odtrženost od kulturního hodnotového žebříčku rezignovat ekologie, respektive ekologie člověka. Chceme-li zkoumat postavení člověka v prostředí (přírodním i umělém), nelze vypustit ze zřetele problém promítnutí hodnot do našeho myšlení a jednání. Zároveň vše, co bylo doposud o východiscích koncepce pokorného antropocentrismu řečeno, nabývá i charakteru hodnoty ve smyslu něčeho, k čemu je žádoucí směřovat. Pokus nerozlišovat fakt a hodnotu jako absolutně nepřibuzné a nesouvisející kategorie je tedy současně objektivním předpokladem i subjektivní aspirací.

S tím souvisí i poslední ze vstupních tezí, totiž že (environmentální) etika nemá smysl, setrvává-li v oblasti teorie. Teoretické poznatky by měly přímo prolínat do praktických požadavků, vycházejících ze strany vědců samotných, ale i prostřednictvím občanských iniciativ a následně politických elit. Aplikace praktických opatření následně musí zasáhnout nejdůležitější společenské instituce s vysokou mírou vlivu na formování osobnosti, mezi něž patří oblasti vzdělávání, politiky, mediální komunikace a další.

Vnitřní konzistence osobního přesvědčení a vědeckého názoru

Koncepce pokorného antropocentrismu by postrádala veškeré věrohodnosti, jestliže by nebyla zároveň žita. Cesta, při níž byly zkoumány odlišné polohy antropocentrismu a holismu, byla zároveň i cestou iniciační. Přirozeně neplatí, že by se vědecké dohady měly stát jakýmsi osobním náboženstvím, naopak. Řeč je o potřebě neoddělovat striktně odborné poznatky od zkušeností z každodenního života. Vědecká hypotéza musí vždy splňovat podmínky falzifikovatelnosti (Popper) a její vyvrácení by nikdy nemělo znamenat rozpad osobního universa konkrétního badatele. Totální lhostejnost v osobním životě vůči tomu, co je prosazováno v životě profesním, však nutně musí vést k izolovanosti vědy od reality, což je dle

²³¹ Existují dohady spekulující o vysoké úrovni vědomí u šimpanzů, delfinů, velryb či chobotnic.

²³² Výjimečným nadáním samozřejmě disponuje svým způsobem každý rostlinný i živočišný druh a nakonec i anorganické složky ekosystému (viz např. schopnost bezpohlavního rozmnožování, fotosyntézy, létání, vidění ve tmě, vulkanické síly apod.). V těchto případech však nelze hovořit o související odpovědnosti, protože je to jediné vědomí a s ním i možnost vlastní nadání usměrňovat, od něhož se odvíjí existence morální povinnosti.

²³³ K provázanosti faktu a hodnoty blíže v pracích Gregory Batesona, k nutnosti o objektivitu přesto v rámci možností usilovat viz práce Maxe Webera.

našeho názoru projevem ztráty jejího významu.

Vnitřní konzistence hypotézy samotné s realitou

Člověk je vyčerpávajícím způsobem nezachytitelná zkušenost²³⁴ a stejné povahy je i svět, který jej obklopuje. Realita se mu tedy nutně pouze nějak „jeví“ a člověk toto jevení se ještě sekundárně zpracovává ve své mysli. Prismatem, skrze nějž člověk na realitu nahlíží, je kultura. Neobjektivní pohled na svět je následně subjektivně analyzován; příslušnost ke stejné kultuře ještě očividně nezaručuje totožný světonázor.

„Nic v nás není více zakořeněno nežli vědomí, že jsme sami sebou, lidskou bytostí mezi lidskými bytostmi, ale také a především jedinečnými a neopakovatelnými individui. Jsem dítětem vlastních genů, zkušeností, které se každý den rozšiřují co do počtu i co do různorodosti, řetězců náhodných voleb [...], a jsem tvořen svým tělem se všemi jeho charakteristikami, a svým vědomím sebe sama, které je vyživováno mými vzpomínkami, mými sklony a mými přesvědčeními.“²³⁵ Jak potom může být řeč o vědě, jestliže je veškeré myšlení determinováno nekontrolovatelnými procesy enkulturace a socializace, v nichž hraje roli vedle množství dalších faktorů i náhoda?

Západní věda si přibližně od období renesance vypracovala množství, obrazně řečeno, bezpečnostních mechanismů, které zaručují maximální stupeň objektivity i navzdory bytostné subjektivitě lidského myšlení. Tento vědecký aparát je cennou devizou moderní západní vědy a jen díky němu bylo vědecké myšlení schopné dosáhnout tak vysokého stupně poznání. V oblasti normální vědy (Kuhn) jsou členové odborné obce přirozenými nositeli a zároveň ochránci vědeckého paradigmatu, které trvá na dodržování akademického diskursu; jakmile je z diskursu vybočeno, „pachatel“ je zdiskreditován coby diletant.²³⁶

²³⁴ J. SOKOL, 2002.

²³⁵ „Niente è più radicato in noi della consapevolezza di essere noi stessi, esseri umani fra esseri umani, ma anche e soprattutto individui singoli, unici e irripetibili. Io sono figlio dei miei geni, delle mie esperienze, che aumentano ogni giorno in numero e varietà, di una serie di scelte arbitrarie [...], e sono fatto del mio corpo, con tutte le sue caratteristiche, e della mia coscienza di me, che si nutre primariamente dei miei ricordi, delle mie inclinazioni e delle mie convinzioni.“ E. BONCINELLI, 2008, s. 136.

²³⁶ Příkladem vědeckého diletantismu může být do jisté míry práce Morrise Bermana, jehož myšlení bude bráno v úvahu v kapitole věnované znovuzakouzlení světa. Jeho titul *Znovuzakouzlení světa* se dočkal záporné kritiky, přičemž námitky většiny odpůrců jeho tezí je třeba přijmout, především tam, kde je prokázán onen odklon od vědeckého aparátu a zákonů odborného bádání. V Bermanův prospěch ale svědčí jeho upřímná snaha formulovat teorie, které by lépe odpovídaly na dosud nezodpovězené hádanky (Kuhn), neboli úsilí o nastolení vnitřní konzistence mezi hypotézou (posléze teorií) a vnímanou realitou. „Jestliže *Znovuzakouzlení světa* nepřináší žádný odborný příspěvek pro oblast historie vědy, je třeba uznat, že témata, kterým se Berman věnuje, jsou aktuální a je o ně zájem. [...] Proto mohou futurologové a teoretici z různých oborů shledávat Bermanovu práci inspirující, přestože historici vědy spíše nikoliv.“ (If *The Reenchantment of the World* makes no scholarly contribution to the history of science, one must recognize nonetheless that the issues Berman raises are of contemporary interest. [...]) Therefore

Obě extrémní polohy – pozitivismus i pseudovědecká mystika – jsou pro hledání odpovědí na aktuální otázky nedostatečné a nevhodné. Realita v perspektivě západní společnosti nese známky obou poloh přístupu k poznání, racionálního i intuitivního. Koncepce pokorného antropocentrismu reaguje na tuto skutečnost a aspiruje na předestřenou dvousložkovost. Antropocentrismus zde plní funkci nástroje, skrze nějž pronikáme do jazyka vědy, zatímco pokora je reflexí jeho hranic.

Úsilí o přiblížení se pravdě, která pulsuje v životě

Paradox vědeckého snažení spočívá ve skutečnosti, že se s pomocí svého aparátu snaží přiblížit pravdě o fungování světa, čímž se od ní zároveň vzdaluje. Uspořádaný jazyk vědy nemůže pojmut složitost systému, který studuje. Na druhé straně je věda jedinou institucí, která hovoří o realitě řečí rozumu (mýtus nebo náboženská metafora rovněž vykládají realitu, ale nedávají prostor k racionálnímu zpochybnění). Trvalé napětí mezi uchopováním pravdy a jejím rozmlžováním, které věda jako jakási věčně se pohybující pružina prožívá, je jejím nedostatkem a zároveň charakteristikou.

„Mýlí se však [myslitelé počínaje Anaximandrem], když se domnívají, že lidské tázání a zdůvodňování přivede člověka přímo do centra jsoucího v jeho integritě, k věčnému a božskému. O tom může být řeč jen nepřímo, když se člověk na této cestě tázání a zdůvodňování nenechá donutit, aby ji opustil, a zároveň v témže okamžiku každý výsledek znovu problematizuje“.²³⁷ Patočka zde hovoří o filosofii, zdá se ale, že to platí i ve vztahu k západní vědě obecně, která se mylně domnívá, že je majitelem pravdy. „Proto je třeba, aby ti, kteří se domnívají, že jsou vlastníky podstatného vědění, vědění lidského a občanského dobra, politického vědění, byli usvědčeni z nevědomosti, a těm, kteří sice určité vědění mají, ale jen přejaté nebo speciální, aby bylo ukázáno, že vědění, které mají, není jejich vlastní nebo že to není vědění ve vlastním slova smyslu“.²³⁸

Když vyslovujeme koncepci pokorného antropocentrismu, snažíme se postihnout dvousečnost přístupu člověka k sobě a svému světu. Pokorný antropocentrismus je pouze pracovním výkladovým schématem, ale cíleně se snaží vyhnout úskalí jednorozměrnosti (Marcuse) radikálních poloh, antropocentrismu i holismu. Jestliže první přechází mlčením kontext, do nějž je člověk evolucí zasazen, druhý ignoruje fakt, že se z perspektivy vlastního pohledu nelze nikdy vyvázat.

Budování teoretických konstruktů je vždy motivováno porozuměním, současně však

futurologists and theoreticians of all sorts may find Berman's work stimulating, even though historians of science are not likely to do so.) B. J. T. DOBBS, 1983, s. 106.

²³⁷ J. PATOČKA, 1992, s. 65.

²³⁸ Tamtéž, s. 65 – 66.

znamená krok mimo pulsující žitou realitu. Mechanismy umělecké tvorby jsou odlišné, ale otázka po „pravdivosti“, respektive „šalebnosti“ je na místě také. Pokorný antropocentrismus v sobě zahrnuje pokus toto omezení přiznat a přijmout je za své bytostné epistema.

Koneckonců Max Weber protestoval proti pozitivistickému purismu, jenž chce poučovat o tom, že hledání norem v rozumu nebo v přírodě je pouhou iluzí, skrze svůj věřící/důvěřivý *decizionismus (gläubiges Dezisionismus)*.²³⁹ Filosofie, říká Weber, je v odkouzleném světě více než kdy dříve otázkou charakteru. To je sice vzhledem k aktuální situaci ve světě třeba chápat jako výhrůžku, zároveň se zde ale skrývá hluboký humánní rozměr Weberova myšlení.

Věda jako vodítko pro hledání odpovědi

Posledním principem, který zde uvedeme jako extrahované nepsané pravidlo vědy, jak ji chápal Max Weber, je princip kladení otázek. Weber si byl dobře vědom, že vyčerpávající odpověď věda nemůže nikdy poskytnout a kdyby se o to pokusila, bude to znamenat nepřijatelné zjednodušení skutečnosti či jinou její deformaci. Proto chápe smysl vědeckého tázání v nabídce jistého systematického vodítka pro hledání odpovědi.

Volání po konkrétním a explicitním řešení problémových oblastí je v oboru environmentální etiky obzvláště hlasitým. Vzpomeňme například na kritiku Poppera, Wittgensteina, Webera, Sartra, Camuse nebo Heideggera ze strany Vittoria Hösleho; popouzí ho jejich neochota nabídnout jednoznačnou odpověď. Zdá se však, že právě ve schopnosti položit důležitou otázku spočívá hlavní přínos těchto velkých postav z dějin lidského myšlení. Jestliže odvětví aplikované vědy, především v přírodovědných či technických oborech, musí konkrétní řešení navrhnout, humanitní a interdisciplinární nauky nemohou.

Věříme, že některé otázky nadnesené během cesty k teoretickému konstruktu pokorného antropocentrismu mohou být vodítkem k nalezení osobní odpovědi.

²³⁹ J. VAHLAND, 2001.

3.7 Pokorný antropocentrismus: Shrnutí

V zájmu přehlednosti nyní sestavíme tabulku, do níž budou zaneseny základní principy, nosné pro naši koncepci pokorného antropocentrismu. Tabulka zahrnuje odkazy vždy na jednu autoritu, v jejímž díle lze téma vysledovat jako jeden z hlavních motivů. Každá položka tabulky by přirozeně mohla obsahovat odkaz na bezpočet jmen. Uvádíme zde vždy jen jediného myslitele, jehož uvažování je v dané souvislosti autentické a nabízí přesvědčivou argumentaci ve prospěch teze.

Pokorný antropocentrismus		
		Zdroj
Kontext	západní kulturní tradice	J. PASSMORE
	západní věda	T. KUHN
Principy	kolektivní etika odpovědnosti	H. JONAS
	autonomie a seberealizace jedince	A. NÆSS
	uznání limitů lidského poznání	A. WHITEHEAD
	rezignace na volbu mezi racionalismem a iracionalismem	M. WEBER
	člověk jako právoplatná složka planetárního ekosystému	P. W. TAYLOR
	člověk jako specificky evolučně vybavená složka planetárního ekosystému	R. LEAKEY
	rezignace na striktní odlišení faktu od hodnoty	G. BATESON
	důsledné propojování teoretických poznatků a praktických opatření	V. HÖSLE
	naděje jako otevřenost vůči možnému	U. GALIMBERTI
Požadavky	zachování podmínek pro důstojný život člověka v dlouhodobém horizontu	H. ROLSTON
	rezignace na vágní princip kulturní tolerance → konkrétní politická řešení	S. ŽIŽEK
	ekologie jako způsob myšlení postupně prosazovaný do oblastí vzdělávání, výchovy, politiky, mediální komunikace – potřeba konstruktivního dialogu	K.-O. APEL
	společenský řád zahrnující prvky hierarchie i síťovitosti	F. FUKUYAMA
	kultivace individuální autonomie	J. PATOČKA

Tato disertační práce se zatím věnovala objasnění důvodů, které vedly k výběru výše uvedených principů. Zvolený kontext, západní kulturní tradice a specificky západní věda, je opodstatněn třetí částí tabulky – požadavky koncepce pokorného antropocentrismu jako polohy ekologického myšlení. Jejich prosazování předpokládá zachování struktur, které historicky přináležejí k paradigmatu euroamerické společnosti dneška, za současného obratu ke spíše

umlčovaným hodnotám.

Jako základní charakteristiku pokorného antropocentrismu bychom na závěr mohli uvést jeho neúplnost, úmyslnou nedořečenost. Ukončíme kapitolu věnovanou jednomu ze tří pilířů našeho přístupu odkazem na filosofické dílo Jana Patočky. Patočka v závěru svého přednáškového cyklu na téma Sókratés uvádí, že člověk je jsoucno s otazníkem. Ve své podstatě není člověk celkově dán, jeho podstata je čímsi historickým a apeluje na něj, aby se sám dotvořil.²⁴⁰ Toto dotváření dle našeho názoru nemůže být jiné než antropocentrické a zároveň pokorné.

²⁴⁰ J. PATOČKA, 1990.

„WE SHALL NOT CEASE FROM EXPLORATION
AND THE END OF ALL OUR EXPLORING
WILL BE TO ARRIVE WHERE WE STARTED
AND KNOW THE PLACE FOR THE FIRST TIME.“

T. S. Eliot

„CLEARLY IT IS TIME
TO BECOME DISILLUSIONED, EACH PERSON TO ENTER HIS OWN SOUL'S DESERT
AND LOOK FOR GOD – HAVING SEEN MAN.“

Robinson Jeffers

„WER SCHAU WÜNSCHT, GEHE INS LICHTSPIEL.“

Max Weber

4 Znovuzakouzlení světa

4.1 Kouzlo odkouzleného světa: Weberovský výklad a aktuální kulturně ekologické otázky

Označování našeho věku za odkouzlený nabývá v poslední době téměř charakteru klišé. Samotný český neologismus je věrným překladem německého *Entzauberung*,^{241,242} v sociologickém a historickém kontextu užívaného termínu, který vychází z konceptu sekularizované moderní společnosti Maxe Webera.

Abychom mohli výraz v jeho současné nadužívanosti jednoznačně uchopit, je třeba nejprve definovat, co pod souslovím odkouzlený svět rozumíme, respektive jak se v naší kulturně-ekologické perspektivě mění původní pojetí Maxe Webera. V tomto ohledu je třeba dále vyjasnit některé otázky, které mají značnou váhu při obhajobě eventuální potřeby opačného, jak však bude rozvedeno níže nikoliv zpětného procesu znovuzakouzlení.

Předně, je současný svět kouzla zbavený v absolutním měřítku? Či je pouze prost toho, čím se vyznačoval před nástupem modernizace a racionalizace západní společnosti, ale toto

²⁴¹ První vědecké užití termínu *Entzauberung der Welt* se datuje do roku 1913, kdy jej Weber použil v eseji *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, jež je zahrnut do souborné publikace *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1922. V roce 1788 však zazněly v Schillerově básni *Die Götter Griechenlands* výrazy odbožštěná příroda (*die entgötterte Natur*) a odduševněné slovo (*das entseelte Wort*), a to již ve významu pozitivistického obratu a znehodnocení obrazivosti. Umění je pak pro Schillera legitimní obranou umělce, který potřebuje k životu estetickou náhražku ztraceného mytického světa, jež podstoupil odhodnocení (*Abwertung*). J. VAHLAND, 2001.

²⁴² V nejaktuálnější české překladové studii *Max Weber : Metodologie, sociologie, politika*. OIKOYMENH : Praha, 2009 uvádí editor Miloš Havelka termín demytologizace coby ekvivalent německého *Entzauberung*, případně jej opisuje souslovím „zbavení kouzla“. Volba cizího slova namísto srozumitelného jednoslovného českého převodu není nijak odůvodněna. V kontextu této disertace bude užíváno výhradně termínu odkouzlení.

kouzlo bylo nahrazeno kouzlem jiného charakteru? Pokusíme se problematizovat weberovskou tezi o procesu, na základě něhož už lidé nevysvětlují svůj svět a kosmos pomocí magických sil, ale naopak se spoléhají na vědu a racionální formy myšlení. V analogii na kritiku západní společnosti, jak ji nabídlo několik klíčových myslitelů 20. století,²⁴³ zpochybníme ryze západní racionality v tom smyslu, že se ve svých důsledcích dlouhodobě projevuje jako rozumu odporující. V této souvislosti bude třeba blíže se věnovat samotné povaze okcidentálního rozumu, nejprve v perspektivě Weberova díla a následně v aplikaci na kulturně-ekologické otázky.

4.1.1 Původní obsah a konotace termínu odkouzlení světa

Max Weber se problematikou odkouzlení světa zabýval v souvislosti s dějinami náboženství, konkrétně především s nástupem protestantismu a jeho rolí při rozmachu a zakořenění kapitalistických principů²⁴⁴ do kulturního jádra západní společnosti.^{245,246} Ve své sociologii náboženství Weber hovoří o moci protestantismu spočívající ve vyloučení magie coby nástroje spásy, kterou kalvinistický a luteránský výklad světového řádu nahradil důslednou racionální metodou veškerého lidského života.²⁴⁷ Není to ale jen oblast evropského náboženství na sklonku středověku, do níž spadá začátek postupného odkouzlování vnějšího prostředí i vnitřního života člověka. Fenomén je úzce spojen s rozvojem a rostoucím vlivem evropské novověké vědy. Max Weber věnoval velkou část svého rozsáhlého výzkumu právě procesům

²⁴³ Klasickými díly v tomto ohledu jsou například HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie : úvod do fenomenologické filozofie*. Praha : Academia, 1996; ORTEGA Y GASSET, José. *Úkol naší doby*. Praha : Mladá fronta, 1969. Inspirativní rovněž zůstává MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk*. Praha : Naše vojsko, 1991.

²⁴⁴ Weber chápe kapitalismus jako osud celého lidstva, nikoliv jako obyčejný kulturní jev. Systém Weber považuje za protipřírodní (*widernatürlich*) a útočící na lidskou duši prostřednictvím rozkladu morální integrity. J. VAHLAND, 2001.

²⁴⁵ Češtině se podařilo vypořádat se s Weberovým termínem brilantně, na rozdíl od jiných jazyků. V anglosaské jazykové oblasti existují spory o ideální překlad, přičemž se použití třístí mezi doslovnou variantu *demagification*, opisnou verzi *demystification* a z francouzštiny vypůjčeným *disenchantment*. České *od-* evokuje činitele děje (*od* někoho či něčeho, jinými slovy někým nebo něčím, viz *odstranit*, *odvést*, *odhlásit* apod., čímž je vyjádřena existence původce, ať už explicitně či implicitně), přesně jako německé *ent-*. Poznamenejme ještě, že německá předpona *ent-* je neodlučitelná, čili v žádné slovesné formě ji od základu slovesa nelze od-trhnout. Akt původce tedy zůstává za každých okolností nezpochybnitelný a nezvratný. Tak i Weberovo odkouzlení světa má svoji jasně identifikovatelnou příčinu a široké důsledky, nejen pro funkci a společenskou hodnotu náboženství, v kterémžto kontextu jej Weber studoval.

²⁴⁶ Klíčové Weberovy stati o procesu zakořenění kapitalismu v okcidentální racionalitě jsou v zásadě dvě. První je *Vorbemerkung* z roku 1920, otištěná v *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1920-1921. Druhou je *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, vydaná na pokračování v letech 1904-1905 v *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* a následně zahrnutá do výše uvedených sebraných spisů o sociologii náboženství. V českém překladu jsou stati dostupné v M. WEBER, 1997; M. WEBER, 2009.

²⁴⁷ M. LOUŽEK, 2005.

formování vědeckého racionalismu a zkoumání jeho příspěví k dramatické přeměně struktury obrazu světa západní společnosti.

Jsou to vědci a intelektuálové, kteří mají největší podíl na procesu odkouzlení světa. Moderní učenec je oním činitelem děje, to *od* něj je přibližně od 16. století²⁴⁸ svět zbavován své tajemnosti a neprostupnosti a člověk vůči němu ztrácí respekt a bázeň. Bouřlivý rozvoj vědy v novověku a překotný nárůst její exaktnosti a systematickosti byl motivován úsilím o překonání ne-vědeckých, ne-racionálních a tedy ne-smyslných představ o chodu a povaze světa, k němuž se člověk nutně musí nějakým způsobem vztahovat a vymezovat, aby přežil. Dosud zakouzlený svět postrádal kauzalitu v moderním slova smyslu a příčiny pro dnešního člověka banálních jevů byly vysvětlovány mlhavými domněnkami o konání a pohnutkách bohů či démonů.²⁴⁹

Dalo by se tedy říci, že tím, oč svět svým odkouzlením přišel, je všechno to, co jej překračovalo. Nepoznatelné síly přímo z jiného světa nebo přinejmenším z námi nenahlédnutelných sfér toho známého byly odmítnuty a jejich moc absolutně popřena. Nevypočitatelné se stává pouze prozatím nevypočítaným, veškeré entity jsou nahlíženy v metafoře objektu, který lze ovládnout propočtem.²⁵⁰ Tradiční svět řízený náboženskými hodnotami se mění ve svět řízený neosobními kapitalistickými vztahy a koncepty racionální vědy. Důsledkem je směřování ke kulturnímu nihilismu, kdy je individuum toliko instrumentálním prostředkem k dosažení specifického cíle.²⁵¹ Věda se stává jedinou objektivní a tedy i kritickému myšlení podléhající výkladovou mřížkou a rozšiřuje a prohlubuje naši znalost pravé povahy okolního světa i člověka samotného.

Pokud jsme užili slovo *pravé*, je třeba upozornit na jeho spřízněnost s konceptem *pravdy* jakožto mety, ke které se moderní západní věda cíleně snaží přibližovat. Max Weber se vyslovil k problému hodnotové zbarvenosti, respektive neutrality vědy opakovaně. Narážíme zde na fascinující rys weberovského myšlení, totiž vnitřní antagonismus jeho výroků, které právě pro svoji vícerozměrnost získávají na všeobecné platnosti. Německost Weberova díla spočívá v jeho pečlivosti promyšlení jednotlivých konceptů a všudypřítomné snaze zůstat věrný oné čisté západní vědě, v jejímž kontextu sám pracoval. Pouze zevnitř této kultury lze koneckonců jak nahlédnout její pozitivní a negativní stránky, tak v jejím vlastním a srozumitelném jazyce tyto poznatky předat k dalšímu přezkoumání. Weberovi byl vzdálen relativismus v jakékoli podobě a

²⁴⁸ Weber nicméně zaznamenává postupné odkouzlování světa řádově po dobu celých posledních tisíciletí; proces podle něj začíná už u starověkých židovských proroků.

²⁴⁹ R. SWEDBERG, 2005.

²⁵⁰ M. LOUŽEK, 2005.

²⁵¹ N. GANE, 2002.

sám se ke své práci stavěl, dalo by se říci, přímo vášnivě.²⁵² Nelze tedy u jeho bádání hovořit ani o žádné absenci citového náboje. Hodnota pravdy jako posledního cíle a smyslu vědy je mu vlastní a tvrdí, že ji musí nutně vyznávat každý, kdo se na vědeckém poli pohybuje. Osobní závazek k hodnotám a jejich překlad do světských cílů je pro Webera otázkou přitakání sobě sama.²⁵³ Mějme však na paměti, že ona aplikace hodnot do pozemských aspirací je pro Webera možná jedině a pouze v rámci institucionálního řádu společnosti. Jinými slovy, v terminologii Spinozově lze být disidenty a usilovat o změnu systému, ale nikoliv za účelem naprostého systémového rozvratu.²⁵⁴

Tento fakt souvisí s tím, že jedinec, lidské individuum se vždy bude ze své podstaty bránit redukcí na prostý objekt a dokonce ani kdyby se své subjektivity vzdát chtělo, nebude mu to umožněno. I v odkouzleném světě bude samotný aktér tohoto činění nucen přistoupit na skutečnost, že čisté poznání je abstraktním konceptem odsouzeným k neúspěchu už ve chvíli, kdy se jím konkrétní lidská mysl začne zaobírat. Každý, včetně moderních evropských vědců, vědomě či nevědomě do svého vědeckého úsilí zahrnuje hodnotící hledisko. Nejedná se o selhání či prozatímní nedokonalost, nýbrž o substanci lidství, jejíž eliminace není nejen žádoucí, ale ani uskutečnitelná. Ne náhodou Weber vedle Marxe za jednoho z největších myslitelů označoval Friedricha Nietzscheho, ačkoliv nelze říci, že by pokračoval v jeho odkazu.

„Vskutku: bez hodnotových idejí badatele by neexistoval žádný princip, podle něž volit objekt zkoumání, a žádné smysluplné poznání individuálně skutečného, a jako je zcela nesmyslná každá práce na poznání *individuální* skutečnosti bez přesvědčení badatele o *významu* daných kulturních obsahů, tak mu bude směr jeho práce udáván jeho osobní vírou a rozložení hodnot do barevného spektra v zrcadle jeho duše. A hodnoty, ke kterým se vztahují objekty vědcova výzkumu, budou odpovídat 'pojetí' celé dané epochy, čímžto budou rozhodující nejen pro to, co je na jevu považováno za 'hodnotné', nýbrž i pro, co na něm bude považováno za relevantní či bezvýznamné, 'důležité' či 'nedůležité'“.²⁵⁵

²⁵² M. LOUŽEK, 2005.

²⁵³ Tamtéž.

²⁵⁴ Na druhé straně právě schopnost znemožnit jakoukoli vůli vymezit se vůči dominantnímu systému do takové míry, aby mohlo být usilováno o jeho radikální restrukturalizaci, ba až rozložení ve prospěch ustavení řádu nového, považuje Herbert Marcuse za nejrafinovanější zbraň kapitalistického systému rozvinuté industriální společnosti.

²⁵⁵ „Gewiß: ohne Wertideen des Forschers gäbe es kein Prinzip der Stoffauswahl und keine sinnvolle Erkenntnis des individuell Wirklichen, und wie ohne den Glauben des Forschers an die *Bedeutung* irgendwelcher Kulturinhalte jede Arbeit an der Erkenntnis der *individuellen* Wirklichkeit schlechthin sinnlos ist, so wird die Richtung seines persönlichen Glaubens, die Farbenbrechung der Werte im Spiegel seiner Seele, seiner Arbeit die Richtung weisen. Und die Werte, auf welche der wissenschaftliche Genius die Objekte seiner Forschung bezieht, werden die 'Auffassung' einer ganzen Epoche zu bestimmen, d.h. entscheidend zu sein vermögen nicht nur für das, was als 'wertvoll', sondern auch für das, was als bedeutsam oder bedeutungslos, als 'wichtig' oder 'unwichtig' an den Erscheinungen gilt.“ M. WEBER, 1989, s. 85.

Kromě hodnot a idejí individuální povahy jsou pro člověka determinující hodnoty a ideje jeho vlastní kultury, čímž je definitivně potvrzena nemožnost existence zcela nezávislých pojmů a vědeckých systémů.²⁵⁶

Společně s Weberem jsme došli k závěru, že navzdory veškerému odkouzlení a veškeré adoraci plně poznatelné kauzality je člověk vystaven individuálnímu rozhodnutí, zda daný objekt poznání uzná či neuzná za tohoto poznání hodný. Tato volba musí být nutně učiněna na základě subjektivního postoje k životu a světu a ten, jak se Weber domníval a jak moderní psychologie prokázala, je tvořen racionálními stejně jako neracionálními složkami v přinejmenším vyrovnaném poměru. Vztah k hodnotám je pro Webera konstitutivní při vytváření veškerých teorií týkajících se historie či sociálních věd,²⁵⁷ není však důvod se nedomnívat, že je tomu v přírodních vědách jinak, byť v méně viditelné míře.²⁵⁸

Zmiňme na tomto místě krátce Kuhnovu teorii struktury vědeckých revolucí, jejíž publikování vyvolalo pozoruhodný ohlas a do značné míry je na esej reagováno dodnes.

Kuhnovým klíčovým termínem je paradigma, neboli obecně uznávané vědecké výsledky, které v dané chvíli představují pro odborné společenství oblast relevantních problémů a modelů jejich řešení. Ačkoliv Kuhn vycházel primárně ze zkušenosti přírodních věd, které se navenek jeví „tvrději“ než vědy společenské, opakovaně v práci uvádí myšlenku, že jednotlivá paradigmatata za každých okolností obsahují i jistý prvek libovольnosti, respektive osobní či historické nahodilosti. Konečně i přijetí nového paradigmatu, které popírá a překračuje zastaralou představu řádu, je v poslední fázi věcí osobní víry.

Z předchozích úvah lze vyvodit důležitý pracovní závěr. Max Weber ukázal, že proces odkouzlení se dotknul veškerých sfér lidského světa, a to ve vyčerpávající míře. Jediná entita, kterou transformace obrazu světa nemohla zcela modifikovat, protože je vůči objektivizačním pokusům ze své přirozenosti odolná, je člověk sám. Tato teze nám poslouží jako východisko pro pozdější rozpracování charakteru znovuzakouzení světa, jemuž se budeme věnovat v dalších kapitolách.²⁵⁹

²⁵⁶ W. SCHLUCHTER, 1998.

²⁵⁷ M. WEBER, 1989.

²⁵⁸ Jako argument ve prospěch tohoto tvrzení lze použít například teorii sociomorfního modelování v dějinách evropské biologie. Viz například výklad díla Charlese Darwina u Stanislava Komárka, úvod do problematiky v práci KOMÁREK, Stanislav. *Obraz člověka v dílech některých významných biologů 19. a 20. století*. Brno : Nadace Universitas Masarykiana, 2003.

²⁵⁹ Na okraj lze uvést ještě jednu z interpretací díla Maxe Webera, která s naší tematikou souvisí. Jedná se o weberovský výklad z pera žijícího kanadského sociologa Rogera O'Toolea, který do původního převážně religionistického aspektu procesu odkouzlení světa zahrnuje rovněž degradaci a znehodnocení estetického rozměru lidské existence. O'Toole vznáší otázku po případné roli umění ve snaze o odčinění škod napáchaných hypertrofií západního paradigmatu, čímž se odvolává na již zmiňovaného Nietzscheho, jehož myšlenkový odkaz Webera do značné míry zaměstnával a znepokojoval. Viz R. O'TOOLE, 1996.

Na závěr vstupu do problematiky odkouzlení světa ještě poukážeme na jeden problémový okruh, kterému se Max Weber coby historik a sociolog přirozeně nevěnoval. Je jím vnímání tohoto procesu a jeho důsledků z pohledu psychologie jedince. Reflektuje jedinec tuto skutečnost? Pokud ano, činí tak vědomě, či nikoliv? Mohlo by se zdát, že pokud individuum vůbec žádné obtíže ve spojení s vlivem dominantního typu racionality nedeclaruje, je celá formulace a kritika procesu odkouzlení světa umělá. V kontextu této práce je však takové tvrzení odmítáno s tím, že s největší pravděpodobností žádné kvantitativní sociologické šetření nemůže dost dobře postihnout úzkost a odcizenost člověka moderní éry.²⁶⁰ Jak odhalila už psychoanalýza, není-li fenomén výslovně přiznán, ještě to neukazuje na jeho neexistenci. I když přistoupíme na myšlenku, že jistá existenciální osamělost a dezorientace je osudem člověka v kterékoli dějinné době, mnohé aktuální sociální jevy ukazují na zvýšenou míru tíživosti bytí člověka v současnosti (viz komentář k publikacím B. Ehrenreichové, F. Fukuyamy nebo U. Galimbertiho).

4.1.2 Odkouzlení světa ve vazbě na aktuální kulturně-ekologickou problematiku

S původním termínem odkouzlení světa, spojeným především s potlačením náboženské představy řádu ve prospěch vědecké explanace, bude na následujících stránkách nakládáno v lehce pozměněném významu. Nejprve bude do sousloví vložena rovina současné existence člověka v jeho ekologické nice, celoplanetární kultuře. Následně bude zproblematicována představa o „odkouzlenosti“ světa a nabídnuta mírně odlišně koncipovaná představa světa, jenž si své bohy a démony zachoval, pouze se změnila jejich vnější povaha.

Co všechno si lze představit pod oním kouzlem, kterého byl svět člena západní společnosti zbaven v důsledku komplexních společenských procesů, přičemž těmi nejdůležitějšími byly racionalizace a rozvoj moderní vědy?

Předně je důležité zmínit, že ve všech vědomých a záměrných důsledcích modernizačních, globalizačních a industrializačních procesů byl a je většinou společnosti spatřován posun k lepšímu. *Kouzla*, či spíše by se hodilo užít slovo s pejorativnějším zabarvením *čáry* ve smyslu pochybné předsudečnosti, o něž se jedná, byla při upevnění západního paradigmatu do jeho současné podoby brána coby překonání- a vymýcení-hodná. Do značné míry takovými skutečně byla. Západní společnost s tradičním jádrem v evropské kultuře, ale obohacená o některé prvky kultury severoamerické, v mnoha ohledech dosáhla ve světovém měřítku jedinečné úrovně. Ať

²⁶⁰ Alespoň minimální ilustraci může v této věci poskytnout dlouhodobý sociologický výzkum, který Katedra teorie kultury (kulturologie) FF UK provádí periodicky od roku 1992 ve třech českých městech, Blatné, Českém Krumlově a Velkém Meziříčí. Ačkoliv někteří lidé vyjadřují nespokojenost s konkrétními oblastmi života, abstrahující otázky po všeobecných pocitech bezmoci a osamělosti zodpovídají záporně. Pátrání po příčinách tohoto jevu by na tomto místě bylo čistou spekulací, nepotvrzení hypotézy však neznamená její vyvrácení.

už se jedná o pracovní podmínky, systém vzdělávání, rovnost pohlaví, koncept aktivního občanství a lidských práv, materiální blahobyt, princip rasové, etnické a náboženské tolerance a další sféry života jejích členů, euroamerická civilizace dospěla s pomocí svých jasně vymezených priorit významných met.

Aby mohl být boj za typické západní výsady úspěšný, musela být vedle kulturních vzorců, které se v průběhu vývoje staly nefunkčními, obětována i řada takových, které se nefunkčními pouze jevily. Na konci 19. století se ukazuje, že do vztahu kultury (coby obrazu světa) a jejích duchovních složek (umění, filosofie, náboženství aj.) vstoupil nový element, který záhy mnohé z předchozích zastínil, a sice vědecko-technický svět. „Všechny přírodní nauky nám dávají odpověď na otázku: Co máme dělat, když chceme svůj život technicky ovládnout? *Zda* ho ale máme a chceme technicky ovládnout a konečně *zda* to má vůbec smysl: - to zcela opomíjejí nebo pro své účely automaticky předpokládají“.²⁶¹

Epocha je charakterizována vírou v pokrok a nadřazenost evropské civilizace (což mohou být a také byly dobré záminky ke kolonizaci národů jiných kontinentů).²⁶² Jestliže Weber mínil odkouzlením světa uvadnutí víry v moc neuchopitelných sil náboženského charakteru, s možností pohlédnout zpět na dalších sto let života společnosti se nabízí toto spektrum rozšířit na oblasti umění či filosofie nebo na reálnou povahu západního typu demokracie.

V nejobecnější rovině se dá říci, že odkouzlen nebyl svět, neboť ten zůstal nezměněn.²⁶³ Odkouzlen byl jeho obraz v myslích lidí, tedy každodenní realita jednotlivce. Tuto tezi podporuje například i Hans Jonas, když se brání označení vnějšího světa za odkouzlený, a tvrdí, že v přírodě nadále působí tajemné a na člověku nezávislé síly.²⁶⁴ Můžeme však jít ještě dále a rozvést pracovní závěr, že člověk, který má být původcem procesů odkouzlení světa (v posledních staletích především prostřednictvím moderní západní vědy), zůstává přesto „zakouzlen“ svými tužbami a žádostmi, hodnotovými orientacemi a morálními zásadami. To by znamenalo, že svět, myšleno obraz světa v lidské mysli, nemůže být iracionálního v plné míře zbaven. Tak i současný západní postoj člověka k přírodě a chápání vlastního místa v ní není v kontextu ekologických úvah racionální,²⁶⁵ nýbrž jednoduše konformní vůči dominantnímu

²⁶¹ „Alle Naturwissenschaften geben uns Antwort auf die Frage: Was sollen wir tun, wenn wir das Leben technisch beherrschen wollen? Ob wir es aber technisch beherrschen sollen und wollen, und ob das letztlich eigentlich Sinn hat: - das lassen sie ganz dahingestellt oder setzen es für ihre Zwecke voraus.“ M. WEBER, 1922, s. 541 - 542.

²⁶² G. VATTIMO, 2002.

²⁶³ K tomuto výkladu se přiklání i interpret Weberova díla, německý literární vědec Joachim Vahland. Upozorňuje, že odkouzlení světa bývá často mylně chápáno tak, jako by svět byl nevratně zbaven své bývalé vlastnosti. Absurdita takové domněnky se rovná přesvědčení, že naše planeta byla plochá až do chvíle, kdy byla objevena její kulatost. Blíže viz J. VAHLAND, 2001.

²⁶⁴ H. JONAS, 1997.

²⁶⁵ Karl Popper označuje za racionální jednání takové, kdy je mezi různými možnostmi zvolena ta, jež je

obrazu světa.

Používáme-li termínu odkouzlení v souvislosti s kulturně-ekologickými otázkami, které vznášejí aktuální stav společnosti a prostředí, ve kterém je nucena existovat, nemáme na mysli weberovskou absenci nepoznatelného a transcendentního, ale spíše ignoraci těchto fenoménů, případně jejich náhradu v podobě neméně i-racionálních přesvědčení.

4.1.3 *Povaha a paradoxy moderního racionalismu*

V díle Maxe Webera zaujímá problém racionalismu²⁶⁶ významnější místo než koncept odkouzlení světa, respektive druhý přirozeně vyplývá z prvního. Weber se vznikem evropského racionalismu zabývá v mnoha pojednáních;²⁶⁷ vyberme stěžejní poznatky a pokusme se jejich platnost a aktuálnost posoudit téměř sto let po Weberově vystoupení.

Při analýze celku moderní evropské kultury se Weber zaměřuje na nástup moderního kapitalismu, který záhy převádí právě na téma racionalizace. Usiloval o vysvětlení jedinečné západní varianty racionalismu v historických souvislostech, což vyžadovalo mezikulturní a religionistické srovnávání. Weber si dobře uvědomoval neobyčejný potenciál západního paradigmatu, které už na počátku 20. století vykazovalo nevídanou schopnost vytlačovat jiné kulturní kódy. Je sice kulturní partikularitou a primární smysl coby interpretační klíč má pro příslušníky západní civilizace (patří takzvaně k našemu hermeneutickému východisku), ale je schopen efektivní difúze do jiných kultur. Proto se stává také universálně dějinným problémem a každý člověk coby kulturní bytost (*Kulturmensch*) je nucen se k racionalismu nějakým způsobem vztáhnout.

Jak už bylo zmíněno výše, ve weberovském myšlení zastává důležité místo teorie hodnot, respektive konfliktu hodnot, což se následně promítá i do jeho etických koncepcí. Weber konstatuje, že již v řeckém obrazu světa je latentně obsaženo povědomí tohoto hodnotového konfliktu, který je radikalizován prostřednictvím převládnutí racionality západního typu. „Polis je místem, kde se rodí evropská racionalita, zde dochází na rozdíl od kultur Orientu k desakralizaci vědění. [...] Filosofický způsob osvojení světa je tak od svého počátku v Řecku jako nikde jinde, v žádném jiném kulturně-civilizačním okruhu, v přímém a nesmiřitelném protikladu vůči veškeré numinozitě – odkazu na vyšší, tajuplné a nevysvětlitelné síly: to, co se

nejméně vratná (flexibilní, opravitelná za nepříliš vysokou cenu). B. DEVAL; G. SESSIONS, 1989.

²⁶⁶ Weber pojem racionalismus používá ve třech významových rovinách: a) jako schopnost ovládat svět skrze propočítání – empirická znalost a know-how → rovina vědecko-technologická; b) jako systematizaci významových vzorců – puzení k ukládání řádu do kosmu → rovina metafyzicko-etická; c) jako metodický způsob života – důsledek institucionalizace konfigurací významů a zájmů → rovina praktická. G. ROTH; W. SCHLUCHTER, 1984.

²⁶⁷ Čerpáno převážně z W. SCHLUCHTER, 1998; M. WEBER, 1989; M. WEBER, 1992; G. ROTH; W. SCHLUCHTER, 1984.

provozuje ve filosofii, je od počátku [...] radikálně kritickým, konstruktivně-destruktivním myšlením“.²⁶⁸ Weber jej charakterizuje jako typ uvažování, kdy má specifické teoretické myšlení (cíle, kalkulace) praktické důsledky, a který v rámci kapitalistického systému vede k zatuhnutí (*Erstarrung*) kultury a společnosti (projevy jsou odcizení, osamělost a anarchie konkurence).

Axiologické otázky úzce souvisí s Weberovým pojetím vědy. Vztah vědy a hodnot má dva póly. Prvním z nich je Weberův kategorický požadavek hodnotové a ideologické neutrality vědy, která se má vyjadřovat toliko k tomu, co jest, a nikoliv už k tomu, co má být (rozvedení tohoto problému v podkapitole týkající se weberovské etiky). Na druhé straně už jsme nastínili Weberovo hluboké přesvědčení, že hodnotovou neutralitu nelze vyžadovat od vědce samotného; ten musí zákonitě lnout k jistému hodnotovému okruhu. V prvním bodě této koncepce Weber odmítá materialismus, ve druhém objektivně-idealizující koncepcí vývoje, jak je známe například u Hegela. Když se tedy ptá po objektivitě společenskovedních a sociálně-politických poznatků,²⁶⁹ přiznává vědě charakter místa, kde se hledá pravda nezávisle na kulturní determinaci; i pro příslušníka jiné kultury musí vědecká pravda souznít s myšleným řádem empirické zkušenosti.²⁷⁰ Věda tímto aspiruje na porozumění, na rozdíl od politiky, která je zacílená na pocity. Weber odsuzuje jejich zaměňování, avšak z pohledu historika uznává, že spolu nutně souvisí. To znamená, že je člověk jen stěží schopen zabránit spontánní abstrakci a splývání JEST a MÁ BÝTI.

Vedle vědeckého způsobu myšlení je dalším pilířem moderního racionalismu důraz na ekonomickou výhodnost. Dokonce i instituce, které nemají primárně ekonomický účel (např. náboženství), jej v kapitalistické společnosti nabývají alespoň sekundárně. Weber takto rozlišuje ekonomicky relevantní jevy (*ökonomisch relevante Erscheinungen*) a ekonomicky podmíněné jevy (*ökonomisch bedingte Erscheinungen*). Redukce kulturních problémů na ekonomické příčiny však pro Webera jednoznačně není vyčerpávajícím vysvětlením a pilíř západního kapitalismu se tak stává jeho interpretační slabinou.

Na druhé straně se však Weber staví odmítavě i ke snaze formulovat nejvšeobecnější, nejuniverzálnější společenské zákony. Teorie s takovými aspiracemi označuje za bezcenné a tvrdí, že poznání obecného není cílem kulturních věd. Jedná se jen o metodologickou berličku; sám Weber vypracoval pomocný model takzvaného ideálního typu (*Idealtypus*), který je jen heuristické a ne dogmatické povahy.²⁷¹ Nezpochybňuje tedy potřebnost a užitečnost teorie,

²⁶⁸ O. ŠEVČÍK, 2002, s. 17 – 18. K fenoménu *techné* v kultuře antického Řecka viz M. MACHOVEC, 1998. Machovec, stejně jako například Nietzsche, považuje helénismus za úpadkové období.

²⁶⁹ WEBER, M. “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.” In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1922.

²⁷⁰ „... die Geltung einer denkenden Ordnung der empirischen Wirklichkeit.“ M. WEBER, 1989, s. 58.

²⁷¹ Jde o Weberovu metodu sociologie porozumění, kterou sám označuje za racionalistickou. Ideální typ je konstruován jako prototyp účelového jednání tak, aby iracionálně motivované jednání mohlo být

pouze poukazuje na fakt, že naturalistický monismus a touha po identifikaci objektivních zákonů se v přemrštěné míře objevily i ve společenských vědách. Veškeré konstrukce abstraktních termínů a typologií chce Weber chápat jako prostředek, nikoliv jako cíl.²⁷² Nejvyšším cílem společenských věd by podle něj mělo být poznání kulturních významů konkrétních historických souvislostí.

Weber výslovně varuje před smíšením teorie a dějin vycházejícím z naturalistických předsudků (z tohoto vědeckého hříchu obviňuje scholastiku a marxismus). Od toho, jak je nastaven problém, se odvíjí i utváření termínů. Zároveň neplatí, že lze oddělit teoretický koncept od praktické aplikace. Jestliže je ideál volného trhu coby obraz světa či norma sám o sobě směšný, ve chvíli, kdy je v reálné každodennosti nadřazen tradičnímu obchodnickému moudru, je schopen napáchat citelné škody, k čemuž během 20. století skutečně došlo.

Už z tohoto stručného shrnutí Weberova pojetí vědy, myšleno západní vědy, je jasné zřejmé, že Weber bytostně odmítá iluzi moderního racionalismu o vlastní objektivitě. Není to tedy objektivita sama, ale přesvědčení o ní, které vedlo k prosazování zdánlivě nenásilného odkouzlování světa novověkého Evropana.

Odmítnutí radikální pozitivistické snahy docházet k vyčerpávajícím odpovědím je zřejmé z Weberova přesvědčení, že jestliže otázka nemůže být vůbec nebo plně zodpovězena, ještě to neznamená, že je zcela lichá (*müßig*). Hovoří zde v kontextu historie, kdy skutečná dějepisná interpretace vyžaduje schopnost abstrakce, což předpokládá pluralismus výkladů.²⁷³ Objektivizace jde ruku v ruce s determinismem, říká Weber, přičemž oba principy jdou proti povaze lidské kultury.

Weberova urputná platónská snaha vyvarovat se dogmatičnosti jej koneckonců vedla i k volbě jeho stěžejních disciplín, historie a sociologie, které označuje za empirické vědy o lidském jednání. Na druhou stranu klade vědy dogmatické, mezi něž řadí právo, logiku, estetiku a etiku. Dogmatické vědy primárně usilují o nalezení toho správného a platného, jinými slovy toho, co má být.

Vraťme se však k charakteru západního typu racionality, jak jej Weber vykládá například ve svém předznamenání k *Sebraným statím k sociologii náboženství*. Nastolena je komplexní interpretováno jako odchylka od racionálního chování. Zde se znova objevuje přesvědčení, že čistá racionalita je realitě lidského jednání a myšlení vzdálená či je alespoň navýsost výjimečná. Weber přímo uvádí, že čím jsou tyto ideální typy světa vzdálenější (*weltfremd*), tím lépe plní svoji funkci pomocného teoretického konstruktů.

²⁷² Musí-li však vědec volit mezi nereálnými, ve smyslu nejasnými pojmy, a ideálně-typologickými, tedy jasnými, musí jeho volba padnout na ty jasné, tedy vědecké.

²⁷³ Weber je vůbec pro svou nakloněnost diferenciaci, kulturnímu pluralismu a individuaci oblíbeným myslitelem postmodernistů. Nejpozoruhodněji na něj reagují F. Lyotard, M. Foucault a J. Baudrillard. Všichni postmodernisté však Weberovi odporují v tvrzení, že procesům racionalizace nelze uniknout. Blíže viz N. GANE, 2002.

otázka, totiž „... jaký řetězec okolností vedl k tomu, že právě na půdě západní společnosti, a jen tady, vznikly kulturní jevy, které – jak si přinejmenším rádi sami představujeme – leží v linii vývoje univerzálního významu a platnosti“.²⁷⁴ Identifikováno je několik fenoménů, které přispěly k ustavení obrazu světa, jenž byl vlastní evropské civilizaci na počátku 20. století a který v mírně modifikované podobě a s viditelnými trhlinami, avšak na stejných základech, přetrvává do současnosti a ovlivňuje lidské společenství v globálním měřítku. Patřil by sem helénistický racionální duch, empirie a experiment, filosofická a teologická životní moudrost, systematickosti a myšlení v pojmech či kanonické právo. Weber sem řadí také vybranost a jemnost umění, novinový tisk, systém odborného vzdělávání, instituci parlamentu nebo kapitalistický řád.

Ve zvládnuté podobě se často objevují povrchní kritiky euroamerického paradigmatu v tom smyslu, že je za jeho jádro označováno prosté usilování o zisk. Jak Weber správně poznamenává, snaha o zajištění blahobytu, včetně toho materiálního, je vlastní většině lidí a všem kulturám. Náznak moderního racionalismu Západu tedy není z historického hlediska jevem neznámým, a to ani časově ani prostorově. Důležitý je poznatek, že se jedná o specifickou formu přirozené lidské tendence, která je postavena na racionálním provozu za účelem maximální ziskovosti, zvláštním způsobu organizace práce, zhodnocování kapitálu a v ideálním případě nekonečném navyšování rozpočtu. Prastaré a univerzální kulturní jevy, jako je postava podnikatele či princip svobodného obchodu, se v západní společnosti proměnily v extrémně efektivní a dominantní, a to díky splnění předpokladu oddělení domácnosti a podniku, a vzniku racionálního účetnictví. V této souvislosti Weber jmenuje a rozvádí ještě mnohá další západní kulturní specifika (buržoazie versus proletariát, kategorie občana, racionální socialismus, protestantství a puritánství aj.), která jsou s problémem racionality západního typu spřízněna. My se však na tomto místě v rekapitulaci Weberova příspěvku zastavíme a poukážeme na (z našeho pohledu) klíčovou slabinu studovaného paradigmatu, a sice výchozí myšlenkový limit jeho domnělé rozumnosti.

Jestliže je moderní racionalismus založen na rozumu (na úkor ne-rozumných složek lidské existence) a za svůj nejpádňější argument si zvolil moderní vědu, postačí poukázat na původní ne-rozumnost právě této jeho nejvyšší karty. Je třeba vrátit se od zevšeobecnujících soudů k jedinci, který staví svůj světonázor na neochvějnosti a dalo by se říci neosobnosti vědy. Max Weber, velikán evropské sociologie, myslitel za každých okolností věrný imperativu neutrality vědy, konstatuje na počátku 20. století, že věda (ani ta přírodní) si s chladnou kalkulací a laboratorním přístupem nevystačí. Je to individuum, ať už badatel, student či

²⁷⁴ „... welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen.“ M. WEBER, 1989, s. 238.

pedagog, který musí do svého snažení investovat dvě ze zásady neobjektivní kvality: téměř manický zápal pro věc (*Rausch*) a spontánní vnuknutí (*Eingebung*). Jestliže jedná do určité míry iracionálně původce děje, může děj samotný vyznít jako ryze racionální? „Rozšiřující se intelektualizace a racionalizace tedy neznamená rozšiřující se všeobecné znalosti o podmínkách, v nichž člověk žije, nýbrž něco jiného. Znamená znalost či víru v to, že kdyby člověk chtěl, mohl by se to kdykoliv dozvědět, že tedy ze zásady neexistují a nepůsobí žádné tajemné nevypočitatelné síly a člověk může naopak veškeré věci – v principu – ovládat skrze kalkul. To ovšem znamená: odkouzlení světa“.²⁷⁵ V kontextu této práce je zastáváno stanovisko, že čistá racionalita kalkulu a technických prostředků, s nimiž je svět ovládán a využíván v intencích západní představy o řádu, je pouze domněnkou, jejíž přijetí není ničím než věcí osobní víry.

Poznamenejme, že aby mohla být kritika této masové slepoty k iracionálním základům moderního racionalismu vyslovena a má-li být adresátem člen euroamerické civilizace, musí k tomu být použito jejího vlastního jazyka, čímž může být vedle vědy stejně dobře literatura nebo (audio-)vizuální umění.

Dalším problémem, který nepřetržitě zaměstnává historiky a především filosofy vědy, je otázka po jejím vyšším smyslu. Moderní nauky 20. století se podle Webera vzdaly aspirací na přibližování se Bytí, Pravdě, Přírodě či Bohu a neusilují o výklad smyslu světa. Zdá se však, že ačkoliv moderní věda žádný vyšší smysl přímo nedeklaruje, tento se jednoznačně promítá do obrazu světa, který je s její pomocí modelován. Dalo by se tvrdit, že věda skutečně neinterpretuje žitou skutečnost; ona ji vytváří. K objasnění této myšlenky by mohl přispět stručný komentář díla Weberova vrstevníka Alfreda Whiteheada *Dobrodružství idejí*,²⁷⁶ vydaného 13 let po Weberově smrti.

Whitehead prezentuje dějiny lidského rodu s ohledem na rozmanitost jeho mentální zkušenosti a hned v úvodu své práce vyjadřuje přesvědčení totožné s weberovským závěrem, že totiž čisté poznání neexistuje a věda je za každých okolností provázena emocemi a individuálními záměry.²⁷⁷ Kulturní historii západní civilizace lze podle Whiteheada posuzovat z několika hledisek, přičemž všechny musí být samy o sobě nezbytně reduktivní povahy. S tématy této kapitoly, povahou moderní racionalizace a odkouzlení světa, souvisí obě Whiteheadem předestřená výkladová schémata. Buď se dějiny naší civilizace mohou jevit jako

²⁷⁵ „Die zunehmende Intelektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.“ M. WEBER, 1996, s. 17.

²⁷⁶ *Adventures of Ideas*. Cambridge : Cambridge University Press, 1933. Česky Praha : OIKOYMENH, 2000.

²⁷⁷ Protože každá interpretace historie idejí musí být nutně odvozena od subjektivního intelektuálního hlediska, je i Whiteheadovo *Dobrodružství idejí* dílem subjektivní mysli, a stejně tak tento text.

proces ekonomického růstu přerušovaného obdobími úpadku, nebo jako kolísání lidského ducha mezi pozemskou a nadpozemskou orientací (spojené úzce s institucemi náboženství a morálky).

Stejně jako Weber, neodsuzuje Whitehead prvoplánově princip svobodného obchodování a podnikavého ducha, neboť si uvědomuje jejich kulturní univerzálnost a přirozenost.²⁷⁸ Když však hovoří o základních faktorech, ovlivňujících osud sociálních skupin, řadí mezi ně i potřebu přítomnosti transcendentních sil a cílů; fenomén, který byl dle Weberových pozorování ze světa na přelomu 19. a 20. století definitivně vytlačen. Jakým způsobem pak věda formuje západní obraz světa, zbavený mnohovrstevnatosti nepoznatelného? Nezahrnuje do něj žádné elementy ctnosti, úcty, řádu, metafyziky, hodnot lidské existence.

Obloukem se vracíme k požadavku Maxe Webera na hodnotovou neutralitu vědy, která má svoje jediné a největší omezení v osobě vědce. Zrekapitulujme stěžejní závěry, vyplývající z vybraných weberovských argumentací, a nechme je vyústit ve finální otázku. Následuje výčet výroků o povaze a důsledcích procesů moderní racionalizace.

- Západní obraz světa se vůči alternativním paradigmátům vymezuje kladením důrazu na racionalitu, objektivitu a kapitalistický politicko-ekonomický systém.
- Vznikl jako specifická směs dějinně a geograficky podmíněných faktorů, avšak projevil schopnost dominovat v celoplanetárním měřítku.
- Požadavek moderní vědy na nepřítomnost subjektivních elementů a nejvyšší možnou specializaci v odborné práci je do současné doby aktuální, od svého prvopočátku je však postaven na chybném předpokladu uskutečnitelnosti a nakonec i smyslu takového záměru.
- Domněnka, že moderní věda coby pilíř západního paradigmatu neovlivňuje postoj člověka ke světu a sobě samému, je chybná. Rovněž přesvědčení, že pokud jej ovlivňuje, je to bezvýhradně směrem k lepšímu pochopení pravého řádu věcí, je scestné.

Max Weber cituje Lva Nikolajeviče Tolstého, který odsoudil moderní vědu jako beze smyslu. Věda není k ničemu, říká Tolstoj, protože nám neříká, co máme dělat, ani jak máme žít. Weber ovšem nenechává svoji práci vyznít v tomto duchu. I když je západní obraz světa se svou moderní vědou jen jedním z možných, i on nabízí určitá vodítka. Racionalita ve smyslu svědomitého sloužení věci, o jejímž smyslu je člověk bytostně přesvědčen, vede k naplnění poslání, ať už se jedná o vědu, politiku či umění.

²⁷⁸ Konečně mezi Weberem a Whiteheadem existuje více zajímavých paralel (např. Weberův charakter byrokracie a Whiteheadova funkce rutiny, vztah teorie a metody, hrozba myšlenkového ustrnutí civilizace, téma pokroku versus téma konečnosti aj.).

4.1.4 Weberovská etika²⁷⁹ v aplikaci na etiku ekologickou

Pokusme se nyní shrnout některé Weberovy poznatky týkající se problému etiky, nejdříve obecně a poté v souvislosti se západním obrazem světa, jak byl nastíněn v oddílech o odkouzlení světa a principu racionalizace. V pracích o ekologické etice bývá Max Weber citován jen zřídka, avšak určitá interpretace jeho díla dovoluje klást weberovskou etiku do vztahu s uvažováním o potřebě nové (environmentální) etiky člověka.

Když Weber rozvádí otázky po povaze, vývoji a sférách lidské etiky, dotýká se často tří témat, která jsou právě v kontextu ekologické etiky těmi z nejzásadnějších. Za prvé je to problém smyslu, respektive bipolarnosti lidského vztahu ke smyslu věcí – hledání a zároveň vytváření. Za druhé zde máme konflikt mezi JEST a MÁ BÝTI při definování cílů a interpretaci vědeckých poznatků. Konečně nejhutnějším okruhem otázek je ten soustředující se okolo fenoménu odpovědnosti.

Věnujme se nejprve problému smyslu, respektive osmyslnění obou rozměrů lidské existence – té fyzické ve vnějším světě a té duchovní ve světě vnitřním. Jak již bylo nadneseno, ačkoliv se Weber k žádnému náboženství přímo nehlásil, zdráhal se označit sám sebe za člověka nenáboženského²⁸⁰ a nikdy ve svých úvahách duchovní rozměr neupozaduje. Názor, že lidská bytost vědomě ke světu zaujímá postoj a vkládá do něj smysl, už je v kontextu kulturních věd klasickým, jeho plné konotace však stále nejsou dostatečně brány v potaz.

Když byla náboženská představa řádu vytlačena modelem nenáboženským, zůstala nepovšimnuta skutečnost, že i tvrdá vědecká teorie musí reagovat na přirozenou lidskou touhu po osmyslnění. Tak jsou naturalistický monismus a touha po identifikaci objektivních zákonů jen jinou, novou podobou nejvyšších cílů lidského úsilí. Etické povinnosti, které vyplývaly z představy zakouzleného světa, se transformovaly do etických povinností vyplývajících z odkouzleného, respektive *jinak* zakouzleného světa.

Uplynulé století, které umožňuje aktualizaci a posouzení platnosti Weberova tvrzení o odkouzlení západního světa, ukazuje, že svět nebyl a nemohl být odkouzlen zcela. Mohl být pouze zbaven jednoho druhu kouzla ve prospěch druhého, stejně jako nemohl přijít o svůj

²⁷⁹ Teze z Weberova příspěvku k etice přejaty převážně z G. ROTH; W. SCHLUCHTER, 1984.

²⁸⁰ V dopise z roku 1909 adresovaném Ferdinandu Tönniesovi Weber píše: „Je skutečností, že jsem absolutně nevnímavý v náboženských otázkách a že nemám ani schopnost, ani potřebu v sobě stavět jakékoli náboženské monumenty. [...] Když jsem však sám sebe podrobil pečlivému zkoumání, musel jsem uznat, že nejsem ani anti-nábožensky, ani nenábožensky založený. V tomto ohledu se považuji za mrzáka, zakrnělého člověka, jehož osudem je upřímně si přiznat, že se s touto situací musí smířit. [...] Pro Vás musí být teolog liberálního smýšlení (ať už katolík nebo protestant) naprosto zruďný coby typický představitel pozice kdesi na půli cesty; pro mě je z lidského hlediska nekonečně cennější a zajímavější [...] než intelektualistické (a v zásadě laciné) farizejství naturalismu, které je neodpustitelně módní a v němž je mnohem méně života než v náboženské pozici (záleží samozřejmě na konkrétním případě).“ In: G. ROTH; W. SCHLUCHTER, 1984, s. 82 – 83. Přeloženo z angličtiny.

smysl, ale mohl být pouze vybaven smyslem pozměněným.

Weberova interpretace vlivu protestantské a puritánské etiky na širokou škálu společenských institucí a především na prosazení západního typu kapitalismu je všeobecně známá. Pro další aplikaci weberovských poznatků na ekologickou etiku je zásadní zdůraznit, že jakýkoli obraz světa, ať už hinduistický, taoistický, židovský, katolický nebo protestantský, nabízí člověku vodítka k pochopení lidského místa ve světě a tedy i praktický návod k rozlišování adekvátního (etického) jednání. Max Weber si povšiml jevu, který západní věda až do současné doby nebyla schopna a ochotna připustit, totiž toho, že ačkoliv věda proklamuje rezignaci na výklad místa člověka v přírodě s etickými přesahy, neodlišuje se v tomto nijak od náboženských systémů.

Tak tedy i odkouzlený svět potřebuje konstrukci obrazu řádu a současně s vědou, mystifikující svým bojem proti náboženskému předsudku, nevědomky přijímá i její iracionální východiska (důvěru v autonomní hodnotu kumulativních znalostí a následně akumulace kapitálu). Příslušník západní kultury je nadále utvrzován ve Velké Iluzi, tentokrát obzvláště dovedně jím samým zamaskované.

Ve chvíli, kdy Weber přistupuje k otázce, jak volit mezi dualistickým teocentrem a monistickým antropocentrem, dotýká se problému, k němuž hlubší úvahy nad ekologickou etikou vždy nutně dospějí. Věrný svému odporu k ploché redukci komplikovaných témat lidské existence v historickém a sociologickém kontextu, nabízí Weber nereduktivní a tím pádem nutně neúplné řešení. Volá po takzvaném dualistickém antropocentrismu, pro který je sebekontrola a ovládání světa etickým problémem a morální otázkou. Jinými slovy, člověk vyzrálý z fáze scientistické euforie musí přijmout život v jeho napětí mezi JEST a MÁ BÝTI, mezi úmyslem a výsledkem jednání, mezi odmítnutím empirického světa jako bezcenného a uznáním jeho autonomie.

Jestliže bude v následujících kapitolách nabídnuto alternativní paradigma postavené mimo jiné na pilíři pokorného antropocentrismu, vychází tato koncepce částečně i z Weberova osobního a hluboce morálního přesvědčení, že zbavit se antropocentrismu moderní člověk nemůže. Vývoj západní společnosti, jehož byl člověk činitelem a zároveň svědkem, nedovoluje žádnou resuscitaci neantropocentrického přístupu ke světu. Lidská bytost 21. století musí, chce-li s pokorou a kriticky přistupovat ke svým morálním povinnostem a právům, přijmout odkouzlený (či jinak zakouzlený) svět jako fakt.

I když si Weber cenil obětování intelektu ve prospěch náboženské orientace nad relativizováním a sklony k prorocství svých vědeckých kolegů, považoval náboženskou víru za důkaz odmítnutí statečně nést úděl své doby. V souladu s tímto spíše cítěným než vyargumentovaným tvrzením musí i ekologická etika, dokud chce zůstat způsobilým aktérem na

akademické půdě, opustit ahistorické, byť monumentální výzvy biocentrismu. Člověk, příslušník euroamerické civilizace, která dovedně šíří vlastní obraz světa na úkor obrazů světa jiných kultur, zůstává člověkem vědy. Její nejsilnější zbraní v upřímné snaze o formulaci nové ekologické etiky je jedinečná schopnost zaujmout kritické stanovisko ke světu, z něhož sama vyrůstá.

V krátkosti se ještě vraťme k naznačené filosofické a morální tenzi mezi ideálním stavem a skutečností, o jejíž rozpuštění se racionální západní věda pokusila. Jak Weber správně vyložil, moderní západní racionalismus je nenáboženský, ale vychází z racionalismu náboženské povahy, v nejryzejší podobě přítomného v kalvinistickém učení. Funkce náboženství jako společenské instituce spočívá mimo jiné v tom, že se snaží uspokojit potřebu ospravedlnit nedokonalý svět a nejrůznější diskrepance, s nimiž se člověk setkává ve své každodennosti. Protestantický dualismus nabídl řešení v podobě rozbití bezprostředního vztahování se člověka ke světu (potlačení emotivního rozměru vztahu člověka ke světu, *Gefühlskultur*) a ruku v ruce s procesem odkouzlení rozšiřoval propast mezi náboženskými a následně vědeckými postuláty a empirickou realitou.

Důsledky prosazení světského vědeckého světonázoru mají dvojí tvář; na jedné straně přebírá funkci víry, která má umožnit co nejméně zneklidňující existenci ve světě, jenž neodpovídá ideálu, na straně druhé tento rozpor sám posiluje. Zdá se, že je vrcholně obtížné najít rovnováhu mezi ideály příliš zatíženou vědou, která se stává pouze nástrojem v ruce demagoga (viz vědecké zázemí politických a sociálních utopií 20. století), a vědou usilující o naprostou oproštěnost od hodnot a idejí s morálním podtextem. Zatímco pokusy o podřízení vědy utopickému cíli byly ve 20. století s ohledem na historické události opakovaně odmítnuty, otázka relevance vztahu vědy a etiky je stále nevyřešena.

Jak ve svém díle nastínil Max Weber, hodnotová neutrálnost vědy je žádoucí a možná pouze v jistých limitech, které nelze při probírání tématu souvislosti mezi západní vědou a adekvátním etickým systémem opomíjet. Tato omezení jsou dána subjektivní povahou individua, které se vědecké činnosti věnuje, a které nutně a přirozeně do své práce do jisté míry otiskuje svá hodnotová, morální a další přesvědčení. „V souladu s konečným postojem je pro jednoho každého tohle d'áblem a ono Bohem, a jeden každý musí se rozhodnout, co že pro něj bude d'áblem a co Bohem“.²⁸¹ Vědec si musí být za každých okolností vědom nebezpečí, které by vyvstávalo ve chvíli, kdy by o implementaci osobních přesvědčení do vědeckých výsledků usiloval vědomě a cíleně. Nemůže však potlačit sebe sama při výběru studované látky ani při její elaboraci. Protože je člověk bytostí, která si svůj svět vystavěla i s etickými principy a morálními

²⁸¹ „Je nach der letzten Stellungnahme ist für den einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist.“ M. WEBER, 1922, s. 546.

zásadami, nemůže se této kulturní nadstavby nikdy zbavit, tím spíše ne v oblasti vědy, která je rovněž ryze lidským kulturním konstruktem.

Tak i věda, i když výslovně popírá jakoukoli zodpovědnost za případné etické souvislosti svých primárních výstupů, zůstává touto odpovědností povinována skrze osobu konkrétního vědce. Vzhledem k tomu, že člověk jako *Kulturmensch* si v sobě nese svůj obraz světa, bez nějž by nebyl schopen zaujmout stanovisko k ničemu včetně sebe sama, odráží se tato představa řádu i do vědy (a ta jej zpětně reflektuje směrem k člověku v jakési metaforické soustavě zrcadel kulturních kódů). Jestliže tedy člověk musel v každém historickém věku čelit nesrovnalostem mezi JEST a MÁ BÝTI, neřeší je ani prohlášení západní vědy za výsostné hájemství a-etičnosti. Tím méně ve chvíli, kdy euroamerická civilizace nenachází mravní vodítko v žádném náboženském systému a zahrnuje pluralitu a náboženskou toleranci mezi své stěžejní pilíře. Západní věda evidentně není náboženstvím v pravém slova smyslu, avšak ve sférách, kde náboženství umlčela, musí sama nabídnout odpovědi, byť (stejně jako v teologii) nedokonalé.

Výrazy *odpověď* a *odpovědnost* vycházejí ze společného slovního základu.²⁸² Ten, kdo je odpovědný, musí odpovídat, jinak řečeno nesmí mlčet.²⁸³ Max Weber věnoval fenoménu odpovědnosti velkou pozornost, především v souvislosti s definováním a hodnocením etiky smýšlení (*Gesinnungsethik*) a etiky odpovědnosti (*Verantwortungsethik*). Zopakujme, že odkouzlený svět je odosobněný, nebratrský, a že oprávněnost skutku je hodnocena skrze míru jeho legálnosti, nikoliv morálnosti. Proto si člověk musí vybudovat nový etický systém, v konformitě s nímž může následně korigovat svoje jednání. Ve svých politologických úvahách Weber identifikuje dva etické póly, a sice upřednostňování vnitřní a nejvyšší hodnoty a podstaty aktu (etika smýšlení) versus důraz na konkrétní výstup aktu (etika odpovědnosti).

Představme nejprve Weberovu analýzu dvou možných etických postojů včetně jeho osobního stanoviska (v interpretaci W. Schluchtera). Když Max Weber na konci druhé dekády 20. století²⁸⁴ přednášel v Mnichově své dva proslovy, které byly následně vydány pod názvy *Věda jako povolání*²⁸⁵ a *Politika jako povolání*,²⁸⁶ dotknul se v syntetické a přesto konkrétní podobě tíživé otázky etických důsledků vědecké a politické činnosti. Ačkoliv Weber trval na maximální abstraktnosti, objektivitě a úmyslné neaktuálnosti své práce, oba projevy vyznívají jako morální apel, který bezesporu Německo ve složitém období před prohrou ve světové válce a

²⁸² Srov. anglické *response* a *responsibility*, německé *Antwort* a *Verantwortung* nebo ruské *omeem* a *ответственность*.

²⁸³ Tak i v sókratovském dialogu existovalo pravidlo, že kdo se má vyslovit, nesmí se práva na slovo vzdát, musí za ně přijmout odpovědnost, pronést je.

²⁸⁴ K přesné dataci obou projevů a sporům o ni viz G. ROTH; W. SCHLUCHTER, 1984, s. 113 – 116. Datace se rozcházejí do období 1917 – 1919.

²⁸⁵ *Wissenschaft als Beruf*

²⁸⁶ *Politik als Beruf*

těsně po ní potřebovalo. Předpokladem pro věrné přimknutí k etickým zásadám je konzistentní osobnost (*Persönlichkeit*), neboli vyrovnaný vztah vnitřně vyznávaných hodnot a cílů a účelově racionálního jednání.

Oba typy etiky, etika smýšlení i etika odpovědnosti, vyžadují určitý rozměr vyššího povolání a zároveň odpovědnosti za konkrétní činy, avšak rozcházejí se v tom, co z těchto dvou principů považují za důležitější. Kde se etika smýšlení, jinak též absolutní etika odvolává na konečnou abstraktní ideu a podceňuje moderní vědu coby neschopnou osmyslnit svět, tam etika odpovědnosti neboli kriticky politická etika bere v úvahu výsledek daného činu ve specifickém kontextu a je v úzkém sepětí s vědeckou neutralitou. Weber obě etiky chápal jako protichůdné a upřednostňoval etiku odpovědnosti s tím, že v některých situacích musí politik rovněž jednat v souladu s vyšší hodnotou, kterou vyznává.²⁸⁷

Důležitá je právě plastičnost Weberova etického uvažování. Je-li politika snahou o dosažení toho, co má být, a věda nástrojem, jak poznat to, co jest, musí být obě na sobě pro svou odlišnou povahu vzájemně institucionálně nezávislé. Věda, respektive vědec však musí mít obousměrnou svobodu, totiž svobodu *od* vměšování se do politiky i svobodu *k* vstupování do politických záležitostí. Není to expertova mysl, která dokáže vyřešit problémy života, ale může zprostředkovat poznatky, které mohou pomoci přiblížit se ideálnímu stavu.

Weberova kritika společenských dopadů reduktivní aplikace vědy na žitou skutečnost byla během 20. století bezpočtukrát komentována a vznikaly variace na weberovské interpretace vztahu vědy, politiky a etiky. Zásadní pozorování však poskytl už Weber a ačkoliv po jeho smrti došlo k mnoha událostem a bylo odstartováno mnoho procesů, které s problémem úzce souvisely, díky neobyčejné Weberově schopnosti zobecňovat a přesto nezjednodušovat jsou tyto teze stále platné. Západní paradigma je zvláště od 2. poloviny 20. století mnohými mysliteli nahlíženo jako zhoubné a postavené na nezdravých základech; Weber však prokázal, že západní vědecký racionalismus je silný díky své otevřenosti kritice a proto by neměl být odmítnut ve prospěch úniku k nezápadnosti, ať už náboženské, filosofické či jiné.

V této práci bude dále zmiňován etický koncept Hanse Jonase, již jsme se dotkli učení Karl-Otto Apela. Oba myslitelé pracovali s vědomím potřeby nové etiky pro západní společnost, která by reagovala na aktuální ekologické výzvy. Max Weber se ekologické problematice nevěnoval, přesto můžeme z jeho díla vybrat několik stěžejních bodů, které lze použít při formulování potřeby znovuzakouzlení světa coby jednoho ze tří principů alternativního paradigmatu dneška.

- Hledání smyslu ve vnějším řádu věcí patří k přirozeným potřebám člověka. Smysl, který člověk do světa vkládá, se odráží v etickém systému, který musí v zájmu své legitimacy

²⁸⁷ Někteří badatelé chápou oba druhy etiky přímo jako komplementární. Blíže viz J. VAHLAND, 2001.

souznít s daným obrazem světa.

- V úvahách o etickém systému vhodném pro soudobý svět nelze ignorovat ani zcela odsoudit vývoj západního typu racionality. Dualistický antropocentrismus je cestou, která nabízí vedle principu kritického myšlení i princip odpovědnosti a vícerozměrného vztahování se ke světu.
- Moderní západní věda nemůže být ze své podstaty člověkem vytvořené instituce zcela prostá etického rozměru. Proto je relevantní otázka vztahu vědy a etiky.
- Etika všeobecně, nikoliv pouze ta vědecká, se musí vyrovnat s problémem, zda akcentovat vyšší cíl bez ohledu na konkrétní výstup jednání či nikoliv. Vystává dilema odpovědnosti, které figuruje v každém tázání se po povaze potřebné environmentální etiky dneška.
- Weberovská metodologie může být pro oblast ekologické etiky užitečná v tom smyslu, že přesné vymezení ideálního typu či stavu za současného přiznání jeho utopického charakteru vede k lepšímu porozumění realitě.

4.2 Kouzlo znovuzakouzleného světa: Smysl a řád v existenciální pustině každodennosti

Otazníky, které se vznášejí nad domněnkou o odkouzlení světa, nejsou o nic méně naléhavé ani v případě požadavku znovuzakouzlení. V předchozí kapitole jsme weberovský koncept postavili do perspektivy ekologického myšlení a ukázali jsme, že svět nebyl a nemohl být odkouzlen zcela, nýbrž bylo toliko pozměněno nastavení naší mysli vůči světu. Zbavení přírody bohů a odtržení duše od slova (Schiller) je poetickým vyjádřením Weberovy sociologické teorie o proměně společenské reality. Zahájení procesu odkouzlení světa nelze přesně datovat; názory se různí od nástupu osvícenství přes vystoupení Reného Descarta a reformaci Martina Luthera dokonce až k židovským prorokům. Tím spíš nelze mluvit o historickém zasazení koncepce znovuzakouzlení světa, která je ve své definici ještě vágnější a z metodologického hlediska ještě hůře uchopitelná.

Přesto však existují jisté záchytné body v dějinách lidského myšlení, které více či méně jasně odkazují ke vzniku ideje znovuzakouzlení, z německého *Wiederverzauberung*. Práce, které pojednávají o Weberově příspěvku k dané otázce, opakovaně zmiňují německé myslitele 19. století, především Nietzscheho a Schopenhauera.²⁸⁸ U Schopenhauera je prokázáno přímé užití výrazu, a to ve spojení s přívlastkem *estetické*.²⁸⁹ Filosofie zde tedy navazuje na sféru

²⁸⁸ J. VAHLAND, 2001.

²⁸⁹ Podrobně k otázce estetického znovuzakouzlení světa viz K. LICHTBLAU, 1996. Plná verze textu je dostupná na adrese:

umění, z níž metaforický obrat vzešel, a v jejímž podání je srozumitelný. Krásno má přispět k návratu osmyslněného světa – Weberův popis stávajícího stavu se proměňuje v prorocké komentáře k budoucímu vývoji společnosti.

Kromě Schillera můžeme najít odkazy k myšlence odkouzlení, respektive znovuzakouzlení také u mnoha dalších tvůrců epochy romantismu. Jmenujme Richarda Wagnera, Novalise nebo Johanna Wolfganga Goetheho. Důsledně tuto ideu stopovat je však obtížné; tématu se dotklo bezpočet osobností rovněž v celých dějinách filosofie (Marcus Aurelius, Mistr Eckhart, Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Henry David Thoreau a další).

Pokusme se nejprve stručně postihnout charakteristiky požadavku po znovuzakouzlení světa. Poté budeme termín moci vsadit do teritoria kulturní ekologie a zabývat se eventuálním přínosem konceptu pro ekologickou etiku.

4.2.1 Obsah termínu znovuzakouzlení

„Po dobu více než 99 procent lidských dějin byl svět zakouzlen a člověk vnímal sebe sama jako jeho nedílnou součást. Dramatický obrat ve vnímání během pouhých zhruba 400 let rozvrátil kontinuitu lidské zkušenosti a integritu lidské duše. Téměř již zničil i celou planetu. Jediná naděje [...] spočívá ve znovuzakouzlení světa“.²⁹⁰

Největším úskalím publikací, které se věnují otázce paradigmatické vyprahlosti soudobé euroamerické společnosti, je jejich sklon k vědeckému diletantismu. Na jedné straně je tento nedostatek vcelku pochopitelným, neboť odpor k obrazu světa postrádajícímu jakékoliv rozměry transcendentna vede ke skepsi vůči západní vědě. Na straně druhé je však ke škodě věci, když pronikavý poznatek či nápaditá formulace zůstanou uvězněny pod balastem odborných nepřesností a zbrklých závěrů, které se následně dočkají ostré kritiky ze strany akademické obce. Myšlenky všímavých glosátorů tak zůstávají odsouzeny k pověsti pseudovědeckých spekulací, místo aby se jimi seriózně zabýval někdo ochotný přistoupit na klasický vědecký aparát.

Příkladem takové práce je již dříve citované *Znovuzakouzlení světa* od Morrise Bermana nebo *Kde končí pustina : Politika a transcendence v postindustriální společnosti* od

http://www.gesellschaftswissenschaften.uni-frankfurt.de/index.pl/-kulturkrise_und_soziologie_um_die_jahrhundertwende

²⁹⁰ „For more than 99 percent of human history, the world was enchanted and man saw himself as an integral part of it. The complete reversal of this perception in a mere four hundred years or so has destroyed the continuity of the human experience and the integrity of the human psyche. It has very nearly wrecked the planet as well. The only hope [...] lies in a reenchantment of the world.“ M. BERMAN, 1981, s. 23. Berman užívá před slovem znovuzakouzlení neurčitý člen, což znamená, že povaha úsilí o znovuzakouzlení světa není jednoznačně daná a cesty k doposud „neurčitému“ procesu jsou otevřené.

amerického historika a sociologa Theodora Roszaka. Oba zdroje budou důležitým opěrným bodem pro náš výchozí komentář koncepce znovuzakouzlení světa. Budeme se zároveň snažit reagovat na hlavní výtky, které se objevily po jejich vydání, a posuzovat relevanci obou titulů pro ekologickou etiku na začátku 21. století. Nejprve však obě práce stručně představme v jejich celkovém záběru.

Morris Berman²⁹¹: Znovuzakouzlení s pomocí vědy

Znovuzakouzlený svět je u Morrise Bermana humanizovaná kultura, v níž příroda hraje jinou, podstatnější roli než dnes. Západní společnost vnímá jako systém, pro který je typická narůstající entropie, ekonomický a technologický chaos, provokování ekologické katastrofy, psychické odcizení a dezintegrace jejích členů. Máme-li najít řešení pro soudobé problémy, je třeba jít hlouběji než obvyklá sociální či ekonomická opatření.

Bermanova práce si klade vysoký cíl, a sice shrnout metafyzická východiska moderní éry, tedy od 16. století (respektive od počátku 17. století) do současnosti. Klíčovým problémem vědecké revoluce je zde ztráta smyslu a významu. V zakouzleném světě premoderní epochy byl život projevem příslušnosti k oživenému celku a lidské vědomí mělo účastnou povahu (*participative consciousness*).²⁹² Posledním koherentním vyjádřením účastného vědomí je pro Bermana alchymie.²⁹³

Zlom, který dle Bermana prožíváme, není důsledkem událostí ve 20. století. Spíše neodvratně vyplouvá na povrch celá staletí stará logika. Dnes je vědecké paradigma nemožné udržet do budoucna, stejně jako muselo zkolabovat křesťanské paradigma pod náporom společenských změn v 17. století. Berman uznává, že se nelze vrátit k alchymii či animismu (jak mu neprávem vytýkají někteří recenzenti), a vybízí k formulaci holistického, participativního socio-politického paradigmatu.

Obsáhle se Berman věnuje analýze doby, v níž se moderní paradigma zrodilo. Porovnává

²⁹¹ Morris Berman (*1944) je americkým kulturním historikem a sociálním kritikem. Vystudoval matematiku a dějiny vědy, působí jako vysokoškolský pedagog v Evropě a severní Americe. Specializuje se na historii západní kultury a myšlení. Mezi jeho nejvýznamnější tituly patří trilogie *The Reenchantment of The World* (1981), *Coming to Our Senses: Body and Spirit in the Hidden History of the West* (1989), *Wandering God: A Study in Nomadic Spirituality* (2000). V posledních letech se věnuje především aktuální kritice společenského vývoje v USA. <http://morrisberman.blogspot.com/>

²⁹² Termín *participatory philosophy* užívá Henryk Skolimowski ve své teorii účastné mysli. Bermana nikdy necituje, přestože Skolimowského práce vychází až 13 let po práci Bermanově. Přitom existuje mezi jejich uvažováním množství paralel a značných podobností i v terminologii (srov. Bermanovo Učení III a Skolimowského Mysl III, Bermanovo „probuzení k extázi“ a Skolimowského „významný zážitek“ aj.) Skolimowski také vyzdvihuje význam Gregory Batesona pro otázku účastné mysli, přičemž Berman před ním toto téma rovněž velice podrobně a fundovaně zpracoval. Srov. H. SKOLIMOWSKI, 2001.

²⁹³ K tématu alchymie v kontextu kulturní ekologie viz J. BERGIER; L. PAUWELS, 1990. Bermanův zápal pro alchymii je přirozeně terčem nevybíravé kritiky.

vliv platónského (racionálního) a aristotelovského (empirického) myšlení na západní obraz světa a podotýká, že věci až do středověku nebyly „jednoduše tím, čím byly“.²⁹⁴ Symbolické myšlení bylo masově odbouráno s vystoupením Descarta a Bacona, u nichž se racionalita a empirismus stávají nástroji dokonalého poznání a pravda se přibližuje konceptu užitečnosti. Podstatou lidského úsilí se stává „konat“ a nikoliv „být“, a pochopení světa je kladeno na roven jeho modifikaci ve prospěch člověka. Technologie, která je projevem lidské evoluce od nepaměti, je teprve v 17. století povýšena na filosofii.

Berman kritizuje Baconův mechanistický přístup k mysli, Descartovu hypertrofovanou potřebu jistoty a Galileovu odduševnělou fyziku, složenou z ideálních místo z reálných stavů. Tato etapa v dějinách je pro něj vrcholem neparticipativního, neúčastného myšlení.²⁹⁵ Když pouhých 85 let po Galileově smrti umírá Isaac Newton, je již uznávaným zastáncem „správné“ představy o světě, pro niž je důležitější jevy měřit než jim porozumět. Dopady karteziánského paradigmatu však zesiluje teprve plošná industrializace. Berman cituje amerického sociologa rakouského původu Petera Bergera, jenž vysvětloval úspěšnost idejí nikoliv v závislosti na míře jejich pravdivosti, ale na dovednosti propojit se s aktuálními sociálními procesy. Právě průmyslová revoluce umožnila novověkému odduševnělému racionalismu uplatnit se v dosud nevídané míře.

Raná moderní doba byla svědkem kolapsu feudální ekonomie, nástupu kapitalismu a dramatických změn v sociálních vztazích. Zcela se proměňuje chápání vesmíru a přírody, způsob objasňování jevů, pojetí pohybu, času i látky. Znalosti přestávají být návodem k životu, jinými slovy, co je pravdivé, není ještě automaticky dobré. Svět, který je zjednodušen na aritmetický problém, vylučuje víru v posvátný vztah mezi individuem a prostředím, do něž je vsazeno. Kvantifikace se stává klíčem k osobnímu úspěchu, rodí se přesvědčení, že „čas jsou peníze“. Cyklické vnímání času (Eliade) je vystřídáno časem lineárním.

Berman prosazuje celostní (*gestalt*) myšlení coby představu o fungování světa propojené se socioekonomickým kontextem. Odmítá radikální tvrzení, že realita je pouhým kulturním konstruktem, s tím, že člověk potřebuje vědomí možnosti přibližovat se pravdě. Není pravda, že každé paradigma (čarodějnictví, aristotelismus nebo marxismus) je stejně pravdivé jako ta ostatní. Naše vnímání je určující pro náš obraz, realita nicméně jest.

²⁹⁴ Působivě je zachyceno symbolické uvažování ve filmové tvorbě amerického režiséra Davida Lynche, jenž je znám úmyslným opomíjením léčby své psychické poruchy. Například v jeho televizním seriálu *Městečko Twin Peaks* z 90. let se jedním z klíčových záříkád a zároveň vodítek k odhalení pravdy stane výrok „Sovy nejsou tím, čím se zdají být.“ Pro srovnání uveďme ještě úryvek z básně Wallace Stevens *Muž s modrou kytarou* z roku 1935: „Řekli mu: 'Ty s tou modrou kytarou / nehraješ věci tak jak jsou.' // Muž odpověděl: 'Věci tak jak jsou / se mění, hrány modrou kytarou.'“ W. STEVENS, 1973. Berman oceňuje schopnost zacházet s věcmi v jejich dialektickém, ambivalentním rozměru, především u středověkých a raně novověkých alchymistů.

²⁹⁵ Berman zde cituje Weberův koncept instrumentální (*zweckrational*) mysli.

Na druhé straně je podle Bermana rovněž zkreslující představovat si, že čím hlouběji jdeme do minulosti, tím omylnější tehdejší paradigma bylo. K premodernímu myšlení pronikáme jen stěží, koneckonců o pošlapání poetické, homérské mentality se pokoušeli již Sókratés a Platón. V židovské tradici je participativní vědomí vnímáno jako hřích, v platónské tradici spíše jako patologie. Dnes, prohlašuje poněkud kontroverzně Berman, se dokážeme participativnímu vnímání²⁹⁶ přiblížit pouze prostřednictvím intenzivního erotického zážitku či v momentu panické hrůzy.

Již zmíněná alchymie pro Bermana představuje příklad *imago mundi*, kde není rozlišováno mezi mentálními a fyzickými procesy a kde je důraz kladen na vnitřní souvislosti pro moderního člověka zcela nesouvisejících jevů a objektů.²⁹⁷ Návrat k alchymistickému paradigmatu by dnes nutně působil jako obskurní anachronismus, avšak inspirace jeho symbolickým jazykem není vyloučena.

I premoderní paradigmatu, měla-li být úspěšná, musela být pro dobového člověka dokazatelná a proto i uvěřitelná. Teprve to moderní nepoužívá mechanismus jako metaforu, nýbrž jako skutečnou podstatu fungování světa – zcela se odbourává symbolická platforma.²⁹⁸ V sedmnáctém a osmnáctém století došlo k rozdělení posvátné a manipulativní složky vědy, přičemž ta první ztratila smysl a relevanci. Odmítnutí dialektického rozumu vede ke kolapsu ekologické (holistické tradice).²⁹⁹ Dalším faktorem důležitým pro odklon od esoterismu je odmítnutí prvků magie v katolické církvi, která je respektovala jako svoji součást ještě během středověku. Stručně řečeno, vládnoucí evropské elity, světské i církevní, zaútočily na hermetickou tradici ve prospěch tradice mechanistické.

Berman ve *Znovuzakouzení světa* nabízí snad až příliš atraktivní zpracování života a díla

²⁹⁶ Za případovou studii by se v tomto ohledu dalo považovat publikaci *Vedle mne jste všichni jenom básníci*, v níž Miloslav Topinka přibližuje životní úsilí Jeana Arthura Rimbauda. M. TOPINKA, 1995. Byly již nalezeny i jiné cesty, jak se pozměněnému vnímání přiblížit, Berman má ovšem pravdu, když vylučuje pouhý intelektuální základ této proměny a poukazuje na roli, kterou v boji proti reduktivnímu paradigmatu sehrává tělo.

²⁹⁷ Alchymie je konkrétním důkazem, že Evropan po dlouhá staletí nevnímal svět o mnoho jinak, nežli představitelé takzvaných primitivních národů.

²⁹⁸ Skrze citaci amerického antropologa Paula Riesmana Berman poukazuje na to, že objekty zkoumání kulturních antropologů jsou pro své pozorovatele vždy jen nositeli raritní koncepce světa. Působilo by přinejmenším podivně, kdyby antropolog přistoupil na to, že obraz světa studovaných domorodců je souborem poznatků o tom, jak svět „doopravdy“ funguje. To i přesto, že obor již překonal fázi, v níž mimoevropská kulturní prizmata považoval jednoznačně za chybná.

²⁹⁹ Slavoj Žižek charakterizuje dialektické přemýšlení o světě těmito principy: konflikt protikladů, vývoj od nižšího k vyššímu stadiu, příroda jako sjednocené a koherentní vše. Oproti tomu metafyzický pohled zahrnuje: harmonickou evoluci, kruhový pohyb, klid a nehybnost, přírodu jako nahodilé seskupení objektů. S. ŽIŽEK, 2008. Kdybychom se Žižekova dělení striktně drželi, bylo by snadné usvědčit Bermana z protimluvů. Obhajuje dialektické myšlení, aby v závěru své práce mohl formulovat metafyziku zítřka.

jedné z klíčových postav novověkého řádu, a sice Isaaca Newtona.³⁰⁰ Spekuluje o jeho dětství a psychických dispozicích, cituje Newtonovy soukromé spisy a staví jej do role člověka, který je přesvědčeným alchymistou a kouzelníkem, ale své bádání je nucen prezentovat ve světle rodícího se epistematu čisté vědy. Tento Bermanův příspěvek je sice nadměru diskutabilní, otevírá však bezpochyby otázky, které zpochybňují černobílé analýzy zrodu moderního myšlení.

V kapitole nazvané Prolegomena budoucí metafyziky buduje Berman post-karteziánské paradigma na kritice epistemologie moderní vědy. Tvrdí, že zahrnuje participativní myšlení i navzdory tomu, že to otevřeně popírá.

Berman se do značné míry opírá o myšlení britského fyzikálního chemika, ekonomy a filosofa vědy maďarského původu, Michaela Polanyiho (1891 – 1976). Ten chápal proces poznání nikoliv jako čistou racionalitu, ale jako existenciální proces, v němž je vždy nutně zahrnut fenomén významu (poznávající je obsaženo v poznávaném). Ačkoliv je participativní myšlení ve vědě dodnes chápáno jako hereze (což dosvědčují odborné reakce na některé překvapivě čtenářsky populární tituly autorů z hraničních oborů), Berman upozorňuje, že je od 20. let legitimní součástí fyziky, v níž neexistuje nezávislý pozorovatel.

Znovu připomeňme, že Berman nehodlá na cestě k znovuzakouzenému světu opustit pole vědy; jeho cílem je etablovat takový vědecký přístup, který by účastné pozorování (*participant observation*) nepovažoval za krok zpět, ale naopak dopředu.

Motivem, kterému Berman přiřkládá velkou důležitost, je tělo v poznávacím procesu. Prožitek, který musí zahrnovat složku intelektuální i smyslovou, je praktickým nástrojem tichého/mlčenlivého poznání (*tacit knowing*).³⁰¹ Blíže se věnuje koncepcím Carla Gustava Junga a Wilhelma Reicha, opomenout (i když s výhradami) nemůže ani velikána teorie nevědomí, Sigmunda Freuda. Jejich práci staví do protikladu k profesionální civilizaci kategorizace a kontroly mužskou silou a dominancí. Společenské ne-řády dneška dává za vinu úsilí o vykořenění holistického vnímání, které ovšem není uskutečnitelné nikdy v plné míře.³⁰² Berman nekritizuje akt diskriminace (oddělení sebe sama od zbytku světa) jako takový, ale zpochybňuje jeho nadměrné upřednostňování na úkor identifikace. Hypertrofované ego, které Berman v euroamerické civilizaci nachází, nelze nyní uměle potlačovat, ale mělo by být modifikováno a překračováno.

Teorii paradigmatických revolucí Thomase Kuhna Berman interpretuje v reichovské

³⁰⁰ Jednoznačně negativní kritika tohoto Bermanova oddílu viz B. J. T. DOBBS, 1983.

³⁰¹ Zahuštění neologismy je v Bermanově práci bezesporu překážkou pro pochopení jeho úvah.

³⁰² Projevem patologické snahy obnovit alespoň v určitých chvílích schopnost vnímat svět celostně může být například útěk k drogám či alkoholu. Projevem plného potlačení lidskosti (ve smyslu skutečného vykořenění z celku) je případ „dětí z dálničních nadjezdů“ komentovaný v oddíle věnovaném U. Galimbertimu.

perspektivě. Anomálie, která se vymyká oficiálnímu výkladovému schématu, v nás budí úzkost (tedy zároveň intelektuální i tělesnou a emoční reakci), čímž vzniká nutková potřeba změny paradigmatu právě v zájmu utišení této úzkosti.

Další autoritou, kterou Berman bere v úvahu při obhajobě své teze o falešné definitivnosti západního paradigmatu, je americká filosofka umění a žačka Ernsta Cassirera, Suzanne Langová. Langová tvrdí, že klíčové změny ve filosofii nenastávají se zodpovězením tradičních otázek, ale změnou dotazování. Neboli, nový filosofický směr, namísto aby staré otázky zodpovídal, je odmítá.

Cennou kapitolou Bermanovy práce je *Metafyzika zítřka*, v níž podrobně komentuje myšlení Gregory Batesona.³⁰³ Částečně jsme již Batesona a Bermanovy črty k němu zmínili u pokorného antropocentrismu. Takto Berman charakterizuje batesoniánský obraz světa (v kontrastu ke karteziánskému):

„Fakt a hodnota neoddělitelné. Příroda se odhaluje v našem vztahu k ní a fenomény lze poznat jedině v kontextu (účastné pozorování). Nevědomá mysl je primární; cílem je moudrost, krása, půvab. Popisy jsou směsicí abstraktního a konkrétního; kvalita má přednost před kvantitou. Mysl/tělo, subjekt/objekt jsou vždy dvěma aspekty téhož procesu. Propojenost (jednotlivé proměnné v systému nelze zdůrazňovat); nemůžeme v principu znát více než jen zlomek reality. Logika je zároveň/i (dialektická); srdce tluče v přesných algoritmech. Holismus: 1. Proces, forma, vztahy jsou primární. 2. Celky mají vlastnosti, které části nemají. 3. Živé systémy, nebo Mysli, nejsou redukovatelné na své složky; příroda je živá“.³⁰⁴

Moderní společnost je podle Batesona neschopná sebekorekce a typická závislostí (na jídle, drogách, penězích, tabáku, úspěchu). Takový stav musí vést ke kolapsu, vyhoření systému. Zatím fungujeme na principu *ethics of maxima*, který by měl být nahrazen *ethics of optima*, pro nějž jsou inspirací homeostatické systémy v přírodě.

Konečným varováním je u Batesona tvrzení, že chorobnost prostředí se odráží v každém jednotlivci, jenž prostředí obývá. Procesy aklimatizace (kulturolog by řekl *adaptace*) se mohou snadno svést v procesy budování závislosti. Příkladem budiž víra v technologická řešení

³⁰³ V českém překladu je dostupná například práce *Mysl a příroda : Nezbytná jednota*. Praha : Malvern, 2006. Ke klíčovým patří publikace *Steps to an Ecology of Mind : Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco : Chandler, 1972.

³⁰⁴ „Fact and value inseparable. Nature is revealed in our relations with it, and phenomena can be known only in context (participant observation). Unconscious mind is primary; goal is wisdom, beauty, grace. Descriptions are a mixture of the abstract and the concrete; quality takes precedence over quantity. Mind/body, subject/object, are each two aspects of the same process. Circuitry (single variables in the system cannot be maximized); we cannot in principle know more than a fraction of reality. Logic is both/and (dialectical); the heart has precise algorithms. Holism: 1. Process, form, relationship are primary. 2. Wholes have properties that parts do not have. 3. Living systems, or Minds, are not reducible to their components; nature is alive.“ M. BERMAN, 1981, s. 238.

problémů zaviněných (staršími) technologiemi.

Poslední kapitolou *Znovuzakouzení světa* je Politika vědomí, kde Berman usiluje o propojení svých teoretických východisek s perspektivou reálných revolučních společenských změn. Na Batesonově učení ukazuje jeho nejednoznačnost, respektive pochybuje, zda by své požadavky Bateson byl ochoten prosazovat pro konzervativce neakceptovatelnými prostředky.

U Batesona se objevují následující představy o ideálním řádu, jenž by měl být nastolen v souladu s holistickým paradigmatem: snová a smyslová kultura, důležitými vědami psychologie a ekologie, proměněný společenský status dětí a starých lidí, stimulována tolerance k jinakosti, orientace od Ega směrem k Self. Lidská kultura bude vnímána spíše jako kategorie přírodní historie, jako „polopropustná membrána mezi člověkem a přírodou“.³⁰⁵ Společnost bude směřovat k decentralizaci, člověk bude místo kariéry usilovat o budování svého života, ekonomii budoucnosti bude směs socialismu v malém měřítku, kapitalismu a přímého barteru (*economics* se promění v *ecologics*). Sociální a ekonomické změny údajně nebudou vyprovokovány touhou po změně jako takovou, ale bytostnou potřebou. Protestantská etika (Weber) se rozloží zevnitř. Ke kategoriím posvátna budeme nově náležet my sami, druhý člověk, naše země, náš domov a vše, co nám umožňuje žít.

Berman tvrdí, že intelektuální cestou se lze dobrat na hranici probuzení k extázi (*awakening to ecstasy*), abychom však skutečně pochopili koncept *vast ecology* v plné míře, musí dojít rovněž k zážitku překračujícímu racionální úvahu. Iracionalita v rukou politických elit však dosud vedla pouze k nedemokratickým systémům; z gurma se stává dogmatik, demagog, tyran, vůdce. Proto je politická aplikace holismu dosud nevyřešenou otázkou.

V samém závěru Bermanovy práce najdeme citaci bioregionalistů Petera Berga a Raymonda Dasmanna, kteří propagují termín znovuo bydlení (*reinhabitation*). „Znovuo bydlení znamená naučit se žít-v-místě v oblasti, která byla narušena a poškozena skrze minulou exploataci. Zahrnuje sepětí s místem na základě znalosti zvláštních ekologických vztahů, které fungují v jeho rámci a kolem něj. Znamená rozumějící aktivity a rozvíjející se sociální chování, které život v daném místě obohatí, obnoví jeho životopodpůrné systémy a nastolí ekologicky a sociálně udržitelný vzorec existence v něm. Jednoduše řečeno, zahrnuje plné bytí v místě a s místem“.³⁰⁶

Každá civilizace, říká Berman, vysílá ke zbytku světa určitý vzkaz. Západní společnost

³⁰⁵ Autory metafory jsou Jerry Gorsline a Lynn House.

³⁰⁶ „Inhabitation [...] means learning to live-in-place in an area that has been disrupted and injured through past exploitation. It involves becoming native to a place through becoming aware of the particular ecological relationships that operate within and around it. It means understanding activities and evolving social behavior that will enrich the life of that place, restore its life-supporting systems, and establish an ecologically and socially sustainable pattern of existence within it. Simply stated it involves becoming fully alive in and with a place.“ In: M. BERMAN, 1981, s. 294 – 295.

vejde ve známost pro sílu a následné selhání karteziánského paradigmatu, které by již kolem roku 2020 mohlo být kulturním reliktem. Neanimistické znovuzakouzlení světa povede ke konci egocentrického vědomí a myšlení.

Theodore Roszak³⁰⁷: Znovuzakouzlení s vyloučením vědy

V předmluvě ke své práci z roku 1972 *Kde končí pustina : Politika a transcendence v postindustriální společnosti*³⁰⁸ Theodore Roszak uvádí, že 60. léta byla posledním zpochybněním racionality a oprávněnosti industriální kultury. Kritika se v této dekádě zaměřovala především na odcizení a chřadnutí lidské duše, která se nedokáže vyrovnat s vědeckým světonázorem.

Naše instituce podporují inovace jedině v rámci urbanisticko-průmyslového systému a brání skutečné kulturní změně.³⁰⁹ Ideologie vědy dovoluje jen racionální, praktickou a takzvané normální vnímavost. Očištění a otevření bran vnímání (Blake, Huxley) je podle Roszaka hlavním úkolem dneška, neboť ke znovuzakouzlení světa³¹⁰ nemůže jinak v sekularizovaném a diskriminujícím klimatu dojít. Kultura lidské celistvosti a naplnění, říká Roszak, začíná u znovuoobjevení duchovního rozměru. Ten může být rehabilitován jedině v nové revoluci, jejímž prorokem není Marx, nýbrž William Blake.

Roszak se podrobně zabývá artificialností našeho prostředí a zkoumá, do jaké míry je ještě sekundární svět lidských výtvorů adaptivní a kde již začíná patologie. Chápe kulturu jako přirozenou, nicméně odvozenou od přírody. Proto nemůže kultura nikdy plně nahradit systém, z něž se rozvinula, a na tomto argumentu také stojí jeho ochránářské požadavky. Roszakův jazyk je místy až žurnalistický, pracuje s ironií a pointou. Příroda, vysvětluje, nerovná se západ slunce či vůně narcisů. Příroda je universálním kontinuem, jehož jsme podmnožinou.

Existenciální pustina každodennosti se rozmáhá v souvislosti s nepřiměřeným automobilismem, neekologickým zemědělstvím a přetechnizováním života jako takového. Technika roste pod tlakem chronického technologického nezdaru, zatímco systémový přístup by přinesl lepší výsledky a mnohem dříve. Ke spolupráci ale nevyzývá jen odborníky z přírodních a humanitních věd; přizváni by měli být také básníci, malíři, teologové.

Jak by se prostřednictvím občanské demokratické sebeobrany mělo zabránit dalšímu

³⁰⁷ Theodore Roszak (*1933) je americký sociolog a historik. Vystudoval dějiny na Princetonské univerzitě a nyní je emeritním profesorem Kalifornské státní univerzity. Mezi jeho nejznámější práce patří *The Making of a Counter Culture*. New York : Doubleday, 1969.

³⁰⁸ *Where the Wasteland Ends : Politics and Transcendence in Postindustrial Society*. New York : Doubleday, 1972. Česky Praha : Prostor, 2005.

³⁰⁹ Tato myšlenka je rozvinuta již u Herberta Marcuseho.

³¹⁰ Tento termín sám Roszak nepoužívá, ale jeho úvahy jsou v poměrně přesném souladu s Bermanovou teorií. Blízkost obou postojů ostatně zmiňují i recenzenti, viz např. D. A. HOLLINGER, 1983.

rozpínání superkultury (Boulding)? Naše bdělost upadá úměrně tomu, jak efektivně je v náš prospěch přerozdělován blahobyť a jak účinně se rozmáhá kulturní totalitarismus. Dovolujeme vědě, aby přispívala k upevnění vlády technokracie. Naše ortodoxní vědomí, nositel „jediné vize“, cíleně potlačuje vnitřní vesmír člověka. Nevědomí, sen, mytická identita, umění; to vše jsou fenomény, které nejsou uznány za nástroje poznání.

Otupělé smysly, umrtvené oko a ucho, které potřebují ostré světlo a hlasitý zvuk, aby vůbec došlo k intenzivnímu smyslovému zážitku, modelují naše mdlé a odcizené představy o světě. Vedle smyslovosti trpí i tělesnost a naše nesmrtelná, z těla vypreparovaná duše se jen těžko smiřuje se smrtelností své tělesné schránky. Smrt je vnímána jako porážka rozumu, selhání moderní medicíny. Cokoli organického – souvisejícího s tělesnou podstatou člověka – se stává společensky nevhodným, čímž je podporována intolerance k životnímu prostředí vůbec.

Stejně jako Berman, poukazuje Roszak na zhoubné úsilí křesťanské církve vymýtit veškerou magii a autentickou moc přírody z náboženského prožívání světa. Roszak jde ale ve své obhajobě iracionálního mnohem dále než Berman; revoluční politickou úlohu by podle něj měla sehrát právě mystika. Volá po návratu k animismu, naturalismu a gnózi. Náboženstvím dneška se přitom stala věda, s momentem vědecké revoluce jako vrcholem modloslužebnictví.

Rozzak se (opět stejně jako Berman) často odvolává na Williama Blakea, který za hlavní nepřátele vizionářské síly považoval Bacona, Locka a Newtona. Roszak přidává Descarta, Hobbese, La Mettrie, Pavlova a Watsona. V duchu této tradice musí být výsledek vědeckého myšlení vždy očištěn od osobnostních rysů, musí být anonymním. Z vědy se tak vytrácí kvalita vědomí a ducha, nepostradatelné pro zdraví kultury. Na nejdůležitější složku vědy je povýšena metodologie, objektivita je vymítačem fantasmat.

Produkce poznatků neintegrováných do života je ale stejně nezodpovědné jako plození dětí, o které se dále nestaráme. Věda je přitom daleka nezaujatosti a apolitičnosti. Ovlivňuje naši hodnotovou a estetickou vnímavost, naši potřebu svobody a důstojnosti, touhu po moci. Příslib hmotného prospěchu, liberální demokracie a ideál neomezeného vědeckého pokroku jsou v dlouhodobé perspektivě v rozporu s rovnostářskou politikou, protože nepřejí lidské sounáležitosti a bratrství.

Rozzak nazývá dnešní kulturu kulturou pustiny, v níž je věda odříznuta od lidských hodnot. Dochází k intelektuální a informační zahlcenosti, je živěn mýtus o nevyhnutelnosti pokroku, čímž se ekonomika nutně stává neekologickou. Instrumentální expertiza v rámci technokratické hierarchie už přestává být racionální; věda paradoxně nabývá esoterické povahy, když namísto veřejného poznání zůstává přístupná jen výlučné skupině odborníků. Pokud by se odcizení v dominantní kultuře mělo nadále rozšiřovat, dojde k ohrožení stability sociálního řádu. Vědecký redukcionismus vede k erozi představy člověka jako něčeho jedinečného a

božského.

Stejně jako jsou identifikováni zástupci „jediné vize“, představuje Roszak celou řadu obhájců transcendentalismu a symbolismu. Patřil by sem antinaturalista Blake, romantik Wordsworth a především Goethe. Z Goetheho myšlení autor vybírá hlavně následující motivy: polarita a syntéza, harmonie celku, integrace vědy a tradiční moudrosti.

Velký důraz je v Rozsakově práci kladen na symbolický rozměr složek kultury. Za hlavní problém dneška považuje ztrátu transcendentní energie, která byla odedávna v symbolech skryta a kterou z nich redukcionistická věda v zájmu objektivitě odčerpala. S krizí symbolického myšlení je spojena i krize jazyka.

Význam, jenž Roszak přikládá ekologii, je odvozen od jeho zcela nevědeckých představ o ideální povaze této nauky. Měla by být kontemplativní a terapeutickou disciplínou, založenou takřka na intuitivním poznávání přírodních harmonií.

Kde končí pustina vrcholí výzvou k zásadní proměně vnímavosti vědeckého myšlení. Naplnění výzvy si Roszak slibuje od heretiků na okraji současné kultury, kteří napomohou směřování k postindustriální společnosti, v níž dojde k deurbanizaci (Mumford), novému rozvoji řemesel i komunikačních technologií. Ekonomika stálosti (nulový růst, přehodnocení priorit, dobrovolná skromnost) vystřídá ekonomiku neudržitelného rozvoje. Posun v politickém myšlení musí mít samozřejmě vliv i na etické otázky, především ve vztahu k Třetímu světu a k oblastem, které jsou v současnosti řešeny pouze technologickými inovacemi.

Městsko-průmyslový systém je celkově hodnocen jako neúspěšný kulturní experiment, který je třeba nahradit vizionářským společenstvím. Přechod k novému paradigmatu pojmenoval Roszak velká obnova, probuzení z jediné vize, apokatastáze.

4.3 Přehled východisek k rozpracování potřeby znovuzakouzení světa

Při kritickém zhodnocení dvou představených prací vyjde najevo, které z Bermanových a Roszakových tezí můžeme přijmout v našem kontextu. Předně se neustále vrací otázka po rozdílu mezi pravdou o světě a jeho jevení se, které je přímo závislé na dobovém paradigmatu. Jak Berman, tak Roszak nabízejí vlastní analýzu dnešní společnosti (myšleno společnosti 60. a 70. let 20. století) a zavádějí vlastní pojmy k jejímu uchopení. Mají však společné zdůrazňování významu kultivace vnímání, které zůstává v epoše industriálního urbanismu (Roszak) fatálně omezené.

Stojí za zmínku, že chceme-li se dostat blíže k dějinám problému, jak nahlédnout (Patočka) pravdu neboli dobro, není vhodné zůstat pouze na poli vědy. Nemůžeme se nyní pustit do podrobného studia otázky po básnické vidoucnosti, protože téma je neobyčejně

rozsáhlé. Jména jako William Blake, Novalis, Friedrich Hölderlin, Arthur Rimbaud, Roger Gilbert-Lacomte, Robinson Jeffers nebo Wallace Stevens nicméně mohou být úvodem do pozoruhodné oblasti, jejíž relevance pro společenské vědy zůstává zatím poměrně opomíjena.³¹¹

Avšak zpět k obsahu termínu znovuzakouzlení. Jestliže je městská industriální kultura ohrožená sebezničením,³¹² nabízí se dohad, zda fenomén, o nějž se sama připravila, by jí nemohl znova přinést chybějící stabilitu. Oním fenoménem je zde transcendence, duchovní rozměr. Osud duše, momentálně degradované na překonaný a nepotřebný koncept, je totiž osudem celého společenského systému.³¹³

Téma je tedy důležité nikoliv pouze jako jakýsi konstrukt, který nám může být nápomocný při prostém studiu společnosti „od pracovního stolu“. Má velký význam pro formulaci vhodné politické strategie do budoucna.

Politika, říká Roszak, hledá morální podporu v kultuře. Kulturou je zde patrně míněno paradigma, tedy soubor uznávaných idejí, norem a pravidel. Jsou-li politická opatření v souladu s převládajícím paradigmatem, získávají si automaticky souhlas většinové společnosti. Politika se stává ztělesněním společně sdílené reality – kolektivní krajiny myslí, hranice pro zkušenost normality. Tím je politika psychologicky i metafyzicky zakotvena a získává svoji stabilitu.³¹⁴

Je příznačné, že Roszakův interdisciplinární, mnohvrstevnatý přístup, kdy se odmítá pouštět do suchých (od hodnot oproštěných) glos bez politického rozměru, je ve své odvaze zároveň z odborného hlediska nepřijatelně vizionářský. Znova se vrací ambivalentní postoj k hodnotové zabarvenosti vědeckého myšlení Maxe Webera, znova se ukazuje jako nosný přístup Gregory Batesona. U Bermana i Roszaka nutně ústí ve volání po revoluční proměně – v paradigmatu a tím i v politickém uspořádání.³¹⁵ Nové paradigma má mít sociální, politický a environmentální rozměr a bude tedy znamenat konec politiky, jak ji dosud známe.³¹⁶ Vrcholem paradigmatické revoluce bude vítězný zápas o osvobození vizionářských sil uvržených do

³¹¹ V českém kontextu je v tomto ohledu výjimečnou prací nedávno vydaný *Hadí kámen*, kde je těžko zpracovatelné téma vidoucnosti sugestivně a srozumitelně podáno. Kniha vzbuzuje pochybnosti, zda se může věda k zásadním lidským otázkám vyslovit stejně věcně, jako to dokáže poezie. Blíže viz M. TOPINKA, 2008. Tuto diskusi zahajuje již v roce 1959 Charles P. Snow svou přednáškou o dvou kulturách, české veřejnosti bylo téma přiblíženo sborníkem *Umění ve století vědy* z roku 1988. Ke vztahu básnictví a myšlenky znovuzakouzlení přírody a světa viz např. VON STUCKARD, 2002.

³¹² T. ROSZAK, 2005.

³¹³ Tamtéž. Stejná myšlenka se objevuje i u Jana Patočky.

³¹⁴ T. ROSZAK, 2005.

³¹⁵ Berman musí kritizovat Batesonovu vlažnost, pokud se týče revolučního obratu v politickém a společenském zřízení. Bateson zůstával disidentem, ale nechtěl se stavět do pozice renegáta; jeho myšlení by za určitých podmínek mohlo být slučitelné s politickým konzervatismem.

³¹⁶ M. BERMAN, 1981. Na propojení ekonomie, společnosti a životního prostředí je postavena celá koncepce trvale udržitelného rozvoje. Hlavním aspektem této myšlenky není ani tak ekologický rozměr, jako spíše politická (od slova *polis*) změna.

podřadné městsko-industriální reality.³¹⁷

Výše uvedené teze mají bohužel nulový apelativní potenciál. Jednou z příčin je zvolená rétorika, která nepříjemně evokuje řečová schémata utopických a totalitárních systémů, především levicových.³¹⁸ V souladu s východisky a principy pokorného antropocentrismu opustíme vizionářské závěry citovaných autorit a zformulujeme upravenou koncepci znovuzakouzlení světa, v níž zdůrazníme environmentální rozměr.

Poměrně nosným tématem, které se objevuje u Roszaka, je existenciální pustina každodennosti. Naše umělé prostředí má charakter pouště, přestože by se mohlo zdát, že překypuje pestrostí a blahobytem. Naše existence, říká Roszak, postrádá dimenzi tragiky, degeneruje v ní vědomí a ničí se smysl pro vlastní odpovědnost. Pustina spočívá ve vyprázdněnosti veřejného prostoru a ubohosti ideového zázemí naší zbagatelizované každodenní reality. Naše vnímavost, jak smyslová, tak pocitová, je umrtvována. Hodnotově pustá je i naše „škola vědomí“, totiž věda.³¹⁹

Když byla řeč o Weberově pojetí odkouzlení světa, vyslovili jsme hypotézu, že svět nemohl být odkouzlen definitivně, ale jen zakouzlen nově, jinak. K tomuto dohadu se přiklání i Roszak, když vnímá západní vědu jako náhražku náboženství, avšak s tím rozdílem, že nenabízí rozměr účasti. S rostoucí specializací se věda stává stále ezoteričtější a odtrhává se od veřejnosti.³²⁰ Kouzlo odkouzleného světa tedy spočívá ve vědě, která nabízí vlastní výkladové schéma světa v protikladu k magické a mystické realitě světa předvědeckého.³²¹

Jestliže se ptáme po možnostech znovuzakouzlení světa, je zároveň zřejmé, že se nemůže jednat o procesy zahrnující boj proti instituci západní vědy. Její limity jsme přijali za výchozí kontext pro aplikaci koncepce pokorného antropocentrismu a i s pilířem znovuzakouzlení světa hodláme setrvat uvnitř západního odborného diskursu.

³¹⁷ T. ROSZAK, 2005.

³¹⁸ Srov. S. ŽIŽEK, 2008. Žižek přesvědčivě argumentuje ve prospěch levicových idejí a na úkor fašistické ideologie. Osvícenský ideál rozumového uchopení problému a tedy i následné schopnosti „rozumně“ uznat případnou vlastní chybu a „napravit se“ je podstatou levicového hnutí za osvobození člověka z pout, která si sám nasazuje. Fašistická ideologie žádnou racionalitu nenabízí; nepřítel je předem identifikován a nemá možnost svoji stigmatizaci zvrátit. Radikální levice je tedy antropocentričtější než radikální pravice, neboť uznává fenomén rozumu. Žižek tím vysvětluje i zdánlivě absurdní scénáře stalinských monstrprocesů, kdy oběti pronášely kající výpovědi a „žalovaly“ na sebe vykonstruované prohršky. Rozum, v této fázi již zcela zdeformovaný ve svou vlastní karikaturu, musel veřejně uznat své pochybení a tak se „očistit“. V nacistickém Německu by veřejné doznání Žida ke spiknutí proti německému národu pozbývalo veškerého smyslu. Fašismus, na rozdíl od socialismu, za nic nebojuje, nýbrž pouze vede válku. Tato obsáhlá poznámka k Žižekově analýze zde má své odůvodnění. Chtěli jsme tím upozornit na fakt, že ačkoliv mohou být Bermanovy a Roszakovy výzvy ve své podstatě racionální a tedy relevantní, o jejich přijetí bude rozhodnuto, teprve až prokáží životnost své osvícenské základny.

³¹⁹ T. ROSZAK, 2005.

³²⁰ Tamtéž.

³²¹ Ke kritice Comtovy triády stupňů vývoje lidského myšlení viz J. PATOČKA, 1992.

Není ani možné nabízet alternativu *vedle* západní vědy, jak to činí Roszak. Bermanovo stanovisko je v tomto ohledu inspirativnější. Vybírá z dějin myšlení autoritu, která dokázala obstát v náročném úkolu vypracování alternativní teorie, jež naprosto rozbourává stávající dogmata vědy, aniž by vědu zdiskreditovala či aniž by věda mohla zdiskreditovat ji. Touto teorií je kybernetická epistemologie Mysli z pera Gregory Batesona. Na tomto místě chceme poukázat na výjimečnost harmonického zasazení alternativního přístupu do paradigmatu vědy.

Propojení vědy a umění, citlivá interpretace symbolického jazyka, jenž je pro člověka základním komunikačním nástrojem, a přirozená návaznost etických premis na vědecké poznatky. To jsou devizy Batesonova holistického porozumění, nahlédnutí pravdy o potřebě změny. Ke znovuzakouzení světa, pro který je věda funkčním a výkonným nástrojem při uchopování skutečnosti, musí přispět věda sama.

Zde by Roszak pravděpodobně nesouhlasil. Přejímáme z jeho práce analýzu dneška, která je ve své pronikavosti přirovnávána k Sorokinově *Krizi našeho věku*,³²² ale neztotožňujeme se s jeho kompletním odmítnutím západní vědy coby původce většiny společenských zel. Prvním bodem, který zmiňujeme jako charakteristický pro požadavek znovuzakouzení světa, je zachování odborného diskursu a snaha o oživení duchovního a humanistického potenciálu, který je v něm obsažen.

„Vskutku, Roszakova mystická jednostrannost a anti-vědecký hon na čarodějnice jsou tak extrémní, že i ten nejvlažnější pozitivista spěchá s obranou ohrožované vědy na pomoc nevinné ideologii sekulárního humanismu – s tvrzením, že navzdory destruktivním cílům, pro které byla věda v naší době zneužita, vědecké úsilí bylo a zůstává osvobozující silou, a že tato světská snaha nabýt poznání obsahuje duchovní a humanistický potenciál“.³²³ Roszak skutečně ignoruje mnohé z dějinné dialektiky, v níž se osvětlená západní věda rozvíjela.³²⁴ Jeho útok na vědeckou aroganci a neochotu přiznat, že celkový obraz světa se musí skládat z více částí, je bezesporu oprávněný. Platí také, že normální věda (Kuhn) postupem času ztratila kontakt s intuitivním a kreativním myšlením a věnuje se místy výzkumu, jenž dojde k závěrům, které se před- či nevědeckému myšlení musí zdát banální.³²⁵ Kritika filosofických důsledků slepé aplikace

³²² *The Crisis of Our Age : The Social and Cultural Outlook*. New York : E. P. Dutton & Company, 1941. Česky Praha : Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, 1948. Analogie zmíněna v P. BLUMBERG, 1973.

³²³ „Indeed, Roszak's mystical bias and anti-science witch hunt are so extreme that even the most lukewarm positivist rushes to the defence of science under such attack to reassert the innocent ideology of secular humanism – that despite the obvious destructive ends for which science has been used in our time, nonetheless the scientific enterprise has been and continues to be a liberating force, and that this secular pursuit of knowledge possesses spiritual and humanistic potential.“ P. BLUMBERG, 1973, s. 594.

³²⁴ M. CURRAN, 1973.

³²⁵ „Lze si představit drastičtější zkomoleninu, než když humanističtí intelektuálové zásadně trvají na takové úrovni intelektu, která si vyžaduje celoživotní profesní studia a vyčerpávající debaty, spoustu

vědeckého myšlení na komplikovanou žitou skutečnost je však jedna věc, kritika vědy jako zcela nepotřebného a nebezpečného dogmatu věc druhá.

Terminologie, která by připadala v úvahu pro otázku znovuzakouzení světa, je v odborné literatuře zcela neujasněná. Zdá se, že každý autor, který se k problému vyslovuje, zavádí nové pojmy, vytváří novotvary a specificky pracuje s překladem termínů stávajících. Setkáváme se s „teorií logických typů“, „Učením III“, „taoistickou anarchií“, „modální osobností“, „orgastickým uspokojením“, „mechanistickou výchovnou praxí“, „schizmogenezí“ a „guruismem“ u Morrise Bermana,³²⁶ s „pravdivými zážitky“, „transcendentálními resonancemi“, „primordiálními energiemi“, „orgasmy vnímání“ a „náhlými extázemi“ u Theodora Roszaka.³²⁷

Navíc, jak vyplývá z předchozího textu, některé koncepty jsou poměrně koherentní, avšak pro nás připadá v úvahu pouze výsek určitých teorií, respektive přijímáme jejich vstupní hypotézy a sesbírané poznatky, ale odmítáme plné přijetí jejich závěrů.

Když Berman navrhuje, jak napomoci vytvoření post-karteziánského paradigmatu, sám přiznává potřebu zakotvit jej v racionálním uvažování. „Příštím krokem při tvorbě post-karteziánského paradigmatu, zdá se, bude postavit participativní vědomí na pevnou biologickou základnu, neboli prokázat na fyziologické bázi existenci 'inherentní pravdy nebo řádu ve vztahu mezi člověkem a přírodou'“. ³²⁸ To je úkolem spíše pro moderní neurologii.³²⁹ Post-karteziánské paradigma, které má převládnout ve znovuzakouzeném světě, tedy nemůže fungovat mimo dějinnou kontinuitu naší civilizace.

vyumělkované metodologie a uzavřeného výzkumu, a to jen proto, aby pak vyprodukoval alespoň zrnko lidského porozumění, opatrně formulovaného a téměř utopeného v odvolávkách na důkazy? Dozvídáme se pak z takových 'objevů', že lidé pravděpodobně nejsou pouhými stroji..., že láska je zřejmě pro zdravý vývoj člověka velmi důležitá..., že 'vrcholné zážitky' asi mají jakýsi osobní i kulturní význam..., že živočišné možná mají 'cíleně orientované potřeby'..., že lidské bytosti jsou pravděpodobně vybaveny emočním nitrem a že se brání, když se s nimi zachází jako s pouhými statistickými čísly nebo pouhými předměty..., že participace na dění zřejmě dokáže uspokojovat víc než pouhé pasivní pozorování nebo konání na základě pouhých příkazů... Kolik knížek jsem každoročně nucen vzít do ruky a po prvních dvou kapitolách je otráveně odložit, protože mi tu zas nějaká ubohá duše nabízí tunu údajů a argumentů, poněvadž chce demonstrovat pravdy, které by měly být axiomy naší běžné lidské zkušenosti? Kdyby našim paleolitickým předkům, kteří by našemu hlubokomyslnému humanismu jistě neaplaudovali, někdo sdělil citovaná 'kontroverzní nová zjištění', museli by se v úžasu ptát: 'Jakou cestou se lidé dobrali až k takovému zhloupnutí, že si nyní musí od píky dokazovat, že 2 + 2 jsou 4?'“. T. ROSZAK, 2005. s. 415.

³²⁶ „... 'the Theory of Logical Types,' 'Learning III,' 'Taoist anarchy,' 'the modal personality,' 'orgastic gratification,' 'mechanistic childrearing practices,' 'schismogenesis,' and 'guruism'.“ B. J. T. DOBBS, 1983, s. 105-106.

³²⁷ „... 'viridical experiences,' 'transcendent resonances,' 'primordial energies,' 'orgasms of perception,' 'sudden ecstasies'.“ P. BLUMBERG, 1973, s. 592.

³²⁸ „The next step in the creation of a post-Cartesian paradigm, it would seem, is to place participating consciousness on a firm biological basis, that is, to demonstrate in physiological terms the existence of an 'inherent truth or order in the conjunction between man and nature'.“ M. BERMAN, 1981, s. 152.

³²⁹ Pro základní vhled do problematiky lze doporučit například: F. CRICK, 1997; F. KOUKOLÍK, 1997; J. SEARLE, 1994; C. ZIMMER, 2006.

Obsahem pojmu znovuzakouzlení tedy není potlačení racionální složky vnímání ani definitivní odmítnutí „jediné vize“ (Roszak). Spíše by mělo jít o její obohacení o fenomény, které západní kultura nikdy nepřestala vést v patrnosti, pouze byl oslaben jejich význam. Patří sem vše, co bylo již zmíněno v souvislosti s pokorným antropocentristem. Svět může být znovuzakouzlen tak, že se na něj člověk bude znova jako na zakouzlený dívat. Posun musí vycházet z našeho vlastního myšlení, to však musí být v tomto smyslu soustavně stimulováno. Roszak má pravdu, když vyžaduje proměnu napříč oblastí sociální, politickou i environmentální. Není však možné odmítnout vědě možnost se na této revizi paradigmatu podílet, neboť v teritoriu západní kultury již získala výsadní postavení v otázce formování veřejného (kolektivního) vědomí.

Vedle dalších, spíše faktografických nepřesností, je hlavním problémem Bermanovy i Roszakovy práce jejich vágnost, pokud se týče konkrétních společenských sil, které by mohly ke znovuzakouzlení světa a kultivaci (ve smyslu zúrodnění) existenciální pustiny každodennosti přispět.³³⁰ Z tohoto hlediska jsou oba tituly bezcenné; nenabízejí žádný fundovaný sociologický vhled, který by dosahoval kvality Weberovy analýzy společenských procesů, kdy spolehlivě identifikuje hybatele změn.

Je těžké určit, kdo bude v post-ideologické a post-třídní společnosti (Žižek) vůdčím propagátorem alternativního obrazu světa. Pravděpodobně se však nebude jednat pouze o menšiny všeho druhu, které vždy snáze překonávají poznávací prizma hlavního společenského proudu. Ve chvíli, kdy se západní kultura potýká s rozleptáváním veškerých základů své vlastní identity (od ekonomie přes rodinu až k politickému myšlení), bude otázce po změně přístupu vystaven každý její člen. Výjimkou tedy nebudou vedle minorit ani elity, ať už politická, vědecká či kulturní. Je-li v něčem pravdivé přesvědčení holistů, pak v domněnce, že bez husté sítě nositelů nového paradigmatu skrz naskrz celou společností nemůže být nastartován řetězec reforem ve všech klíčových oblastech společenského řízení.³³¹

4.4 Potenciální důsledky znovuzakouzlení světa pro ekologickou etiku

Veškerý komentář k požadavku znovuzakouzlení světa je nyní třeba zasadit do oblasti, kterou se zabývá ekologická etika. Naším cílem není příspěvek k filosofii vědy, ale hledání styčných bodů pro akty morálního jednání, jehož subjektem je člověk. Je-li v souladu s alternativním paradigmatem dneška tvrdit, že můžeme jen stěží oddělit ekologii člověka od

³³⁰ Berman žádnou konkrétní skupinu ani neidentifikuje. Ke kritice návrhu T. Roszaka viz P. BLUMBERG, 1973; M. CURRAN, 1973.

³³¹ Berman chápe technicko-vědeckou civilizaci moderní Evropy jako určující pro celoplanetární dějiny. Ke kritice tohoto eurocentrismu viz D. A. HOLLINGER, 1983.

ekologie jako všeobecné nauky,³³² oblast etiky připadá v úvahu pouze pro svět lidí.

Jakou roli bude vědomý příklon k perspektivě znovuzakouzeného světa hrát při budování aktuálního ekologicko-etického přístupu? Předně má znovuzakouzení světa charakter výkladového rámce, jenž je dobře slučitelný s aktuálním ekologickým myšlením. Vztah myslí k přírodě je klíčovou otázkou pro ekologii člověka³³³ a znovuzakouzení světa není ničím jiným než změnou relace mezi myslí a přírodou. Pokud souhlasíme s tím, že člověk nikdy odkouzlen nebyl a proto jeho cítění a iracionalita stále ovlivňuje jeho jednání, je třeba tento fakt brát v potaz, když aplikujeme objektivní poznatky vědy na neobjektivní realitu.³³⁴

Máme za to, že ekologická etika, ať už v podání jednotlivých antropocentrických či neantropocentrických škol, se jen obtížně prosazuje do praxe proto, že dopady omezeného paradigmatu na společnost dosud nedokázaly rozpohybovat reálný společenský proces změny. Ekologické myšlení během posledních desetiletí vyprodukovalo množství působivých a solidních idejí, které mají teoretický potenciál oslovit, avšak stále se tak neděje. Zdá se, že zástupce euroamerické civilizace na počátku 21. století je vůči silným idejím lhostejný.

„Lidé se bojí idejí. Dávají přednost suchým faktům každodenního života. Ale ti, kteří se bojí idejí, nakonec nemohou zachytit jejich smysl. To je asi největší nebezpečí, jež nás ohrožuje v nové kapitole dějin lidstva. Avšak tato kapitola bude načata ne mnoha, ale jen několika, jako tomu bylo vždy v minulosti. Dnes je ale nebezpečí neskonale větší, protože oni mnozí, sjednoceni v pokrytectví pod tlakem konformity a zredukováni na mrtvý bod jalové spokojenosti a politické nezralosti, mají větší slovo než v minulosti, neboť masová média ovládají jejich vědomí dříve, než si vůbec uvědomí, oč běží. Navíc nedůvěřují neobvyklému, dalekosáhlému a provokativnímu zápalu vidoucích rebelů. Je o tolik snazší a o tolik útěšnější spolehnout se na to, co je známo, co lze spatřit nebo čeho se lze dotknout, a přemostit propast mezi starým a novým útekem k romanticismu. Odpovědnost spočívající na bedrech těch několika je hroživá.“³³⁵

³³² P. SHEPARD, 1969.

³³³ G. BATESON, 2006; A. PORTMANN, In: P. SHEPARD, 1969.

³³⁴ Analogicky s Batesonem uvažuje i A. W. WATTS, In: Tamtéž.

³³⁵ „People are afraid of ideas. They prefer the dry facts of daily life. But those who are afraid of ideas lose their meaning in the end. This is perhaps the greatest danger which surrounds this new chapter in the history of mankind. And yet this chapter will be opened not by the many but by the few, as it has always happened in the past. But today the danger is infinitely greater, for the many, united in mediocrity by the pressure of conformity and reduced to the dead level of utter complacency and political immaturity, are far more decisive than ever in times past, because the media of mass communications take hold of their conscience before they are even aware of what is going on. They distrust, moreover, the unusual, the far-reaching, and the defiant passion of the clear-sighted rebels. It is so much easier and so much more comforting to rely on what is known, on what can be seen and touched, and to bridge the gap between the old and the new by a flight into romanticism. The responsibility which rests on the few is tremendous.“ E. A. GUTKIND, In: W. L. THOMAS, 1970, s. 10.

Jak už bylo zmíněno u kritiky Roszaka a jak je zřejmé i z předchozí citace, i sebesugestivnější vyličení současné celospolečenské krize selhává ve chvíli, kdy má ukázat, jak se vývoj bude posouvat dále a kdo má stát u zrodu revoluce. Existují samozřejmě nejruznější prognózy; západní věda však končí u zasazení přítomnosti do řetězce událostí plynoucích z minulosti. Omezením i výhodou západní vědy je, že nemá nic společného s futurologií.³³⁶ Budoucnost je nepředpověditelná, protože neexistuje žádná spolehlivá teorie vývoje lidstva.³³⁷

Lze ale takové tvrzení nějak sloučit s úsilím o formulaci ekologické etiky? Není etika naukou, která má právě vést k usměrňování budoucího jednání? Ano i ne. Už bylo poznamenáno, že Max Weber považoval etiku za jednu z dogmatických a nikoliv empirických věd, jichž si cenil více. Nemá potom smyslu chtít etiku stavět na roveň sociologie – musí z ní vycházet, ale nutně se pouští do úvah, které pro sociologii již nejsou relevantní. Ekologická etika se opírá o znalosti, které shromažďují přírodní i společenské vědy. Ze své podstaty nemůže být parciální a je nucena aspirovat na nejvyšší cíle, přestože je zřejmé, že konečného poznání dosáhnout nemůže.³³⁸

Ve znovuzakouzeném světě nabírá ekologická etika již vyhraněný směr. Kde neexistuje konečné poznání, neexistuje ani konečná hierarchie či striktní dualismus a člověk přestává být z přírody vyčleněn. Etický systém zůstává lidským výtvořem, ale nelze oddělit umělé prostředí lidského světa od prostředí, z něž přirozeně vyrůstá a s nímž je v neustálé interakci.

Dále se pro oblast etiky otevírají i další sféry, které odkouzlený svět chápal jako hodnot a mravních norem prosté. Nejedná se pouze o vědu; i politika, která se ještě v 60. a 70. letech v našem civilizačním okruhu vyznačovala bojem silných idejí a která je dnes ideově zcela vyprázdněná, znovu získává reálnou náplň. Rekonstrukce společenského řádu se ve znovuzakouzeném světě stává potřebou, avšak s vědomím, že se musí nutně jednat o navždy provizorní a nedokonalé zřízení. Sociální utopie³³⁹ se ve světě, který se ze své podstaty brání redukci, nemůže prosadit; člověk nepředstírá znalost a vrací se k základním otázkám, protože takové tázání nabývá ve znovuzakouzeném světě znova smyslu.

Na počátku této kapitoly stojí citát T. S. Eliota, amerického básníka, od něž si Theodore Roszak vypůjčil metaforu pustiny a který bývá často dáván do protikladu vůči ne-humanistickým a ne-evropským básníkům Stevensovi či Jeffersovi. Nasnadě jsou pochybnosti, zda není na místě tento v literárních kruzích již zažitý poznatek zproblematizovat – je to jedna

³³⁶ Na chybné úvaze byla postavena teorie o konci dějin Francise Fukuyamy, zastarává teorie třetí vlny Alvina Tofflera, nepřichází ani sluneční věk Fritjofa Capry.

³³⁷ L. MUMFORD, In: W. L. THOMAS, 1970.

³³⁸ K hrozbě zatuhnutí v definitivní odpovědi viz J. PATOČKA, 1992.

³³⁹ Ve smyslu společenského zřízení, které je postaveno na zbytnění jediného aspektu fungování lidské pospolitosti a které má tendenci k totalitnímu prosazování ideologie.

z údajných vědeckých pravd, stejně jako ta, že řešení otázek problémů životního prostředí lze hledat pouze ze dvou hledisek. Buď je možné usilovat o řešení za současné konformity vůči stávajícímu systému a tím uznat převažující představu o místě člověka v přírodě, nebo lze stávající systém radikálně kritizovat a tím požadovat totální obrození všech společenských institucí (včetně etiky, epistemologie, vědy, ekonomiky, politiky).

Avšak stejně jako nemůžeme s určitostí říci, zda se universalistické, těžko dešifrovatelné a přesto vnitřně pravdivé verše Wallace Stevense nedotýkají stejných otázek jako básně T. S. Eliota, neměli bychom uvíznout v dualismu environmentalistického myšlení. Bipolarita je koneckonců anachronickým rysem eurocentrického myšlení. Nejedná se pouze o stále zažité dělení světa na kapitalistický Západ a komunistický Východ; dokonce i dějiny filosofie bývají vykládány jako nůžky rozevřené už u protikladnosti systémů dvou presokratických vrstevníků, Parmenida a Hérakleita z Efesu. Ve znovuzakouzeném světě je ovšem místo pouze pro jedinou poezii, jedinou bytí, jedinou ekologii i jedinou etiku. Přirozeně mohou existovat různá východiska a různé cesty, ale otazník zůstává stále týž a stále nezodpovězen.

Řešení, která nabízejí jednotlivé myšlenkové směry v rámci environmentalistického diskursu, nejsou ze své podstaty komplementární, neboť považují shodu na výchozí pozici za klíčovou. Potřeba nové kulturní orientace (Kohák), transformace ekologických problémů v sociální otázky (Shrader-Frechettová), autokritika a kulturní pokora (Gunn), nebo potřeba nové filosofie (Rolston)³⁴⁰ – environmentální etika je rozmetávána zevnitř jednotlivými mysliteli, kteří chtějí prosadit vlastní, soukromé paradigma.

Poloze, která je zde prezentována jako odpovědné bytí uprostřed znovuzakouzeného světa, se blíží uvažování Eugene C. Hargrovea, z jehož práce bylo citováno v pasážích věnovaných Johnu Passmorovi. Hargrove volá po stabilizaci celé debaty,³⁴¹ která prozatím působí jako nepřehledné tržiště, kde, obrazně řečeno, každý hlásá své učení stoje na krabici od banánů. V kuhnovské terminologii ekologická etika ještě nedospěla do fáze normální vědy, její paradigma dosud nebylo zformulováno, což je také důvod, proč nemůže jít dopředu a místo systematického bádání se točí v kruhu kolem výchozích premis.

Možným důsledkem přijetí role obyvatele znovuzakouzeného světa (kterýžto termín sám o sobě nemá žádnou důležitost a může být nahrazen jiným, vyjádří-li lépe jeho obsah) pro ekologickou etiku by mohlo být zahájení práce na „tiché změně“ (Boulding).

³⁴⁰ C. POLI, 1994.

³⁴¹ In: Tamtéž.

4.5 Znovuzakouzlení světa: Shrnutí

Stejně jako u pilíře pokorného antropocentrismu, schematicky zde uvádíme základní východiska, principy, požadavky a inspirativní zdroje pro pilíř znovuzakouzlení světa.

Znovuzakouzlení světa		Zdroj
Kontext	západní věda, především hraniční přístupy	G. BATESON
	aktuální kolaps kulturního vzorce Západu	F. FUKUYAMA
	nepřehledný diskurs environmentální etiky	E. HARGROVE
Principy	člověk v plné míře ze své podstaty neodkouzlitelný	M. WEBER
	rovnocennost racionálních a iracionálních složek v procesu poznání	T. ROSZAK
	vědecká analýza jako užitečný, nicméně reduktivní nástroj	M. WEBER
	znovuzakouzlený svět jako přirozený rezervoár pro revidovanou ekologickou etiku	M. BERMAN
	lidské štěstí v přímé vazbě na zdravé (znovuzakouzlené) prostředí	A. LEOPOLD
	rezignace na extremistickou a revoluční rétoriku	K. BOULDING
	zpochybnění zažitých bipolárních faktů	M. BERMAN
Požadavky	pravda v přímé vazbě na dobro	J. PATOČKA
	oživení duchovního a humanistického potenciálu vědy	J. PASSMORE
	věda, politika, vzdělání, výchova, média a další instituce nositeli revidovaného paradigmatu	T. ROSZAK
	uznání (nikoliv pouze tolerance) mimovědeckých nástrojů poznání jako legitimních	M. BERMAN

Nejdůležitější vlastností znovuzakouzleného světa je nemožnost trvale izolovat jakoukoli z jeho složek od celku. Takto pozměněné paradigma sice dovoluje vědě setrvat u svého osvědčeného aparátu, ale vyžaduje po ní následně krok směrem k syntéze, zpětnému zasazení studovaného jevu do jeho původního místa.

Americký teoretik urbanismu Eric A. Gutkind chápe moderní vývoj vztahu člověka k životnímu prostředí jako posun od JÁ – TY k JÁ – ONO.³⁴² Nestor americké psychologie a autor teorie žebříčku potřeb Abraham Maslow k otázce říká tolik: „Jestliže něco nebo někoho milujete na úrovni bytí, tehdy se můžete těšit z jeho sebeaktualizace, jinak řečeno, nebudete se snažit zasahovat do jeho života. Budete ho totiž milovat takového, jaký je sám o sobě. A jestliže někoho milujete takového, jaký je, pak jej (či ji) dokážete nahlížet v jeho skutečné, nedotčené, nepoškozené přirozenosti, tj. *objektivně*. Čím je větší vaše láska k jeho bytí, tím menší je vaše

³⁴² E. A. GUTKIND, In: W. L. THOMAS, 1970.

potřeba slepoty“.³⁴³ Znovuzakouzený svět by se tak měl pro člověka opět stát oním TY, živoucí entitou, která si zaslouhuje objektivizaci prostřednictvím emocionálně zabarveného vztahu.

³⁴³ A. MASLOW, In: T. ROSZAK, 2005, s. 315.

„EHRFURCHT UND SCHAUDERN SIND WIEDER ZU LERNEN,
DASS SIE UNS VOR IRRWEGEN UNSERER MACHT SCHÜTZEN.“

Hans Jonas

„WE WANT TO STAND UPON OUR OWN FEET AND LOOK FAIR AND SQUARE AT THE WORLD
-- ITS GOOD FACTS, ITS BAD FACTS, ITS BEAUTIES, AND ITS UGLINESS;
SEE THE WORLD AS IT IS AND BE NOT AFRAID OF IT.“

Bertrand Russell

5 Přijetí závazku vůči životu

5.1 *Potřeba třetího pilíře pro alternativní paradigma dneška*

„Člověk má zvláštní odpovědnost chránit a moudře nakládat s přírodou, která se na Zemi vyvíjela po miliony let. Zachování přírody, včetně fauny a flóry, musí být přiznána důležitost při plánování ekonomického rozvoje“.³⁴⁴

Alternativní paradigma dneška, které je ústředním tématem této práce, v tuto chvíli stojí na dvou základních pilířích. První z nich je spíše epistemologického charakteru. **Pokorný antropocentrismus** byl vyložen na pozadí dějin ekologické etiky jako syntetický postoj, jenž vychází z přitakání podstatě našeho uvažování o světě. Způsob formování obrazu světa musí mít svůj zdroj, své epicentrum, a tím nemůže být nikdo jiný než člověk. Ekologická povýšenost, která by z prostého antropocentrismu mohla čerpat své argumenty (a skutečně tak činí), ztrácí půdu pod nohama ve chvíli, kdy je antropocentrická vize světa usměrněna přijetím pokory coby zásadní ctnosti.

Druhým pilířem je **znovuzakouzelní světa**. Zde se od výkladu pohledu na svět přesouváme spíše do roviny vztahu mezi jednotlivými nástroji lidského poznání. Znovuzakouzlený svět je místem k životu, kde se přiznává význam západní vědě, jdoucí v osvícenské tradici, ale neopomíjí se ani další, takzvaně neobjektivní složky představy řádu. Symbolické, poetické, imaginativní myšlení je komplementární k myšlení racionálnímu, a jednotlivé odlišné přístupy získávají relevanci v diskusi na téma místa člověka v přírodě. Ve znovuzakouzleném světě není etika podvod,³⁴⁵ ale potřeba.

Výše zmíněné pilíře však udržují koncepci alternativního paradigmatu stále spíše ve filosofické rovině, přestože jsme se opakovaně snažili odkázat na ekologické implikace probíraných názorů. Poslední základnou se proto musí stát princip, který úvahy jednoznačně posune do ekologického diskursu. Je jím **přijetí závazku vůči životu**, což je autentická

³⁴⁴ Čtvrtý princip Stockholmské deklarace, která se stala výstupem konference OSN o lidském životním prostředí v roce 1972. In: B. MOLDAN, 2009, s. 89.

³⁴⁵ Jak tvrdí neodarwinisté, v českém prostředí například Jan Zrzavý. In: B. BINKA, 2008.

kompilace dvou učení – nauky úcty k životu Alberta Schweitzera a principu odpovědnosti Hanse Jonase. Hned v úvodu budiž učiněna poznámka, že prvním krokem při elaboraci obou nauk bude opuštění jejich křesťanského východiska; pokusíme se princip přijetí závazku vůči životu obhájit bez opory o náboženskou metafyziku.

„Proti miliardám let dějin Země je 6 000 let lidské tradice jako první vteřina nové periody přetváření planety. Proti statisícům let, během nichž podle kosterních nálezů již žily lidské bytosti, jsou dějiny podané tradicí jen prvopočátkem toho, co se z člověka může stát poté, co z těžkopádně se opakujících stavů uvedl sám sebe do pohybu. Šest tisíc let je sice z pohledu našeho krátkodobého pobývání velmi dlouhá doba [...]. Ale perspektiva dějin Země mu [člověku] přináší vědomí krátkosti jeho počínání a vědomí situace jeho ještě prvních počátků; všechno ještě leží před ním, čehož neklamným důkazem se zdá být rychlost technických výtvarů od desetiletí k desetiletí. Přece se však konečně může ptát, zda celé lidské dějiny nejsou jen přechodnou epizodou v dějinách Země; člověk by mohl zaniknout a opět vyklidit pole nesmírnému časovému trvání pouhých dějin Země“.³⁴⁶

Německý filosof Karl Jaspers psal tato slova v roce 1932, avšak ze své pravdivosti dodnes nic neztratila. Naopak, během druhé poloviny 20. století ještě nabyla na razantnosti. „Antropocén je dobou charakterizovanou všestrannou lidskou expanzí planetárního rozsahu. Procesy a změny na tváři Země jsou na rozdíl od minulosti v rozhodující míře ovlivňovány lidmi, jejich technickou civilizací. Období přineslo výraznější změny ve vztazích lidí a přírody než kterékoli jiné v lidské historii. Změny se výrazně urychlují, za posledních 50 let jsou v mnoha směrech větší než celé předchozí dějiny“.³⁴⁷ Člověk, jenž byl extrémně vlivným aktérem na poli planetárního ekosystému již v Jaspersově době (a filosof si uvědomoval, nakolik je v takové chvíli důležité, aby člověk byl sám sebou), sehrává dnes roli ještě mnohonásobně náročnější. Rozpohybovaná lidská kultura pohnula celým světem, který ve svých otřesech musí nutně zasáhnout zpět i původce změn.

Radikální antropocentrismus v odkouzleném světě ekologickou etiku nepotřeboval a stejně tak se v této perspektivě jeví pokusy o usměrňování rozbujelé civilizace jako zpátečnické. Od 60. let 20. století, pod tlakem nezpochybnitelných škod napáchaných na životním prostředí, se však systematicky pracuje na formulaci záchranného mechanismu, jenž nabyl podoby koncepce (trvale) udržitelného rozvoje.³⁴⁸

³⁴⁶ K. JASPERS, 2008, 184.

³⁴⁷ B. MOLDAN, 2009, s. 81.

³⁴⁸ Překlad anglického *sustainable development* není zcela jednoznačný. Od roku 1992 se odborné komise snažily o nalezení nejvhodnějšího ekvivalentu. Nejprve byl užíván přívlastek „trvale“ (J. Vavroušek, F. Koukolík), v současnosti převažuje tendence k jeho vypuštění s odůvodněním, že o trvalosti nelze v souvislosti s ekosystémem vzhledem k jeho principiální dynamičnosti mluvit nikdy. Je však otázkou, zda slovo „trvale“ mělo skutečně odkazovat k věčnému zakonzervování stavu v určitém dějinném

Již jsme citovali čtvrtý princip konference, kterou zaštiťovalo heslo *Only One Earth*. Jeho jádrem je přilnutí k biocentrické etice, jinými slovy, ohled je brán na všechny formy života a člověk je morálním činitelem – nositelem morální povinnosti jednat na základě úcty k životu a přijetí vlastní odpovědnosti. Stockholmská deklarace, která je vlastně jakousi Deklarací práv člověka a občana planetárního ekosystému, je postavena na právu člověka na důstojný život v přijatelných podmínkách a zároveň na jeho povinnosti umožnit budoucím generacím vznést na totéž právo vlastní nárok. Na následujících stránkách se pokusíme ukotvit nauku úcty k životu a princip odpovědnosti v základech, které pro ně skýtají koncepce pokorného antropocentrismu a znovuzakouzení světa. Výstupem bude formulace třetího principu alternativy, kterou chceme představit nikoliv jako abstraktní akademický konstrukt, ale jako reálné vodítko pro ekologickou a politickou akci.

5.2 Dosavadní kontext úcty k životu v ekologické etice: Etické principy Alberta Schweitzera

Než přistoupíme k modifikaci teorie, která vznikla již v roce 1923, bude třeba stručně ji představit v jejím originálním významu a konotacích do dnešní doby. Přestože je nauka úcty k životu Alberta Schweitzera poměrně dobře všeobecně známa, může být návrat k původnímu textu inspirativním ponorem ke kořenům, které snad skýtají prostor pro širší interpretace.

Německý, přesněji řečeno alsaský teolog, hudebník, filosof a lékař, Albert Schweitzer (1875 – 1965), zformuloval svůj návrh etického systému v rámci své práce *Kultura a etika*³⁴⁹ jako reakci na úzké a antropocentrické zaměření dobového ekologického myšlení. První črty k nauce úcty k životu jsou datovány do roku 1915.³⁵⁰ Je třeba hned na úvod zmínit, že Schweitzerova myšlenka neměla být pouze součástí filosofického a etického, ale také teologického diskursu. Koncepce je shrnuta v útlém spisku *Nauka úcty k životu*,³⁵¹ který je přepisem Schweitzerovy přednášky³⁵² z 20. října 1952 na Francouzské akademii věd.

Schweitzer vychází z premisy, že člověka nemůže zajímat pouze dobro jeho, nýbrž celé společnosti, a proto je nezbytné rozšířit okruh solidarity. Zkoumá dějiny myšlenky bratrství všech lidí a přitakání životu a naopak také odporu k pozemskému světu. Soulad s přirozeným

okamžiku, nebo zda spíše šlo o souvislost s „trváním“ snesitelných podmínek k životu. Za upozornění na nejasnost v terminologii děkuji PhDr. Jitce Ortové, CSc. K mezinárodní diskusi na toto téma blíže viz např. sborník *The Politics of Sustainable Development*, 1997.

³⁴⁹ *Kultur und Ethik*. München : Beck, 1923. Slovensky *Kultúra a etika*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1986.

³⁵⁰ G. M. TEUTSCH, 1985. Tamtéž blíže k datacím jednotlivých publikací, v nichž byla nauka úcty k životu obsažena.

³⁵¹ *Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben*. Berlin : Union, 1963. Česky Praha : Supraphon, 1974; Praha : DharmaGaia : Kontinenty, 1993.

³⁵² Přednáška nesla název „Das Problem der Ethik in der Höherentwicklung des menschlichen Denkens.“

postojem ke světu, prosvětskou etiku nachází v tradiční čínské a izraelské myšlenkové tradici, dále u Zarathustry a myslitelů renesance.

Podrobuje kritice tradiční indický světonázor, postavený na iluzivnosti světa a nemateriální, neměnné a věčné podstatě všeho. Nenásilí interpretuje jako pouhé nekonání zla, což ještě neznamená konání dobra. Soucit pro něj není citem přirozeným, ale spíše metafyzickým.

Teoretickou etiku, kterou Schweitzer identifikuje například u Epiktéta, Marca Aurelia, Kanta či Huma, charakterizuje jako veskrze subjektivní, což znamená její složité uvedení do praxe. Základní tezí v tomto procesu je tvrzení, že je nutné ji při hlubším zkoumání rozšířit na všechno živé a stvořené. Principem Schweitzerovy etiky je úcta k životu, jež však neustále musí být doprovázena i hlubokou úctou k sobě samému. Takovým etickým chováním vůči každé bytosti dospíváme k duchovnímu pojetí univerza.

Prostřednictvím úcty k životu se člověk stává hlubším a životnějším způsobem zbožný. Svět nutně zůstává podle Schweitzera pro člověka tajemným, ovšem rezignace na konečné poznání nemusí v žádném případě znamenat bezradnost i vůči životu samému. „Pravá etika začíná tam, kde končí potřeba slov“.³⁵³ Duchovní jednání je koneckonců vždy na poznání běhu světa nezávislé.

Ačkoliv je Schweitzerova etika stavěna do protikladu vůči antropocentrismu, Schweitzer coby věřící křesťan vychází z otázek, které si člověk klade tvář v tvář záhadě stvoření. Neusiluje tedy o potlačení lidské perspektivy; konec konců v křesťanském učení člověk není v žádném přírodě ostatním formám života kladen na roveň. Částečně antropocentrickým je tak i Schweitzerův jazyk. „Pak naším bližním není jen člověk. Našimi bližními jsou veškerá stvoření. Proto věřím, že pojem úcty k životu propůjčuje našim úvahám lidskosti více hloubky, velikosti a působivosti“.³⁵⁴ Schweitzer, stejně jako například Goethe a oproti například Jeffersovi, pokládá lidskost za měřítko své etiky.³⁵⁵

Že však Schweitzerova etika směřuje ke kritice antropocentrismu je znát z jeho snahy nově definovat hranice morálního a vystihnout podstatu morální hodnoty.³⁵⁶ „Etika úcty k životu neuznává žádnou relativní etiku. Dobré je v jejím rámci jen uchovávat a podporovat život. Veškeré ničení a poškozování života, ať už za jakýchkoliv okolností, považuje za špatné“.³⁵⁷

³⁵³ „Wahre Ethik fängt an, wo der Gebrauch der Worte aufhört.“ A. SCHWEITZER, 1963, s. 39.

³⁵⁴ „Also ist unser Nächster nicht nur der Mensch. Unsere Nächsten sind alle Wesen. Deshalb glaube ich, dass der Begriff der Ehrfurcht vor dem Leben unseren Gedanken der Humanität mehr Tiefe, mehr Größe und mehr Wirksamkeit verleiht.“ A. SCHWEITZER, Werke 5, 1971, s. 165.

³⁵⁵ G. M. TEUTSCH, 1985.

³⁵⁶ B. BINKA, 2008; E. KOHÁK, 2000; G. M. TEUTSCH, 1985.

³⁵⁷ „Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben erkennt keine relative Ethik an. Als gut läßt sie nur Erhaltung und Forderung von Leben gelten. Alles Vernichten und Schädigen von Leben, unter welchen Umständen

Nauka úcty k životu nerozlišuje vyšší a nižší, hodnotnější a méně hodnotný život, ačkoliv je člověk přirozeně v některých situacích nucen subjektivně volit. Pak ovšem musí i převzít za své rozhodnutí zodpovědnost.³⁵⁸

Schweitzer si je vědom, že každá etika musí být pod tlakem proměňujících se hodnot ve společnosti v průběhu času vystavena nebezpečí otupení, potlačení a zpochybnění. Imunitu má etice úcty k životu zajistit diskreditace zacílení na vnější úspěch. I když se jednání v souladu s ní může zdát jako kapka ohleduplnosti v moři bezohlednosti, propůjčuje lidskému životu smysl a činí ho cenným.³⁵⁹

K dalším zástupcům biocentrické environmentální etiky jsou řazeni například Paul Taylor či Holmes Rolston,³⁶⁰ oba představení v kapitole věnované neantropocentricky orientovaným myslitelům. Schweitzerova koncepce je nicméně stále brána v potaz jako autentický pokus opustit vykořisťovatelskou morálku a přejít k širšímu pojetí odpovědnosti.³⁶¹

Nauka úcty k životu je nejznámějším etickým principem, který bývá v souvislosti s Albertem Schweitzerem citován. Schweitzer sám však svoji etiku stavěl ještě na druhém principu, který je méně klasickým, nicméně pro ekologickou problematiku stejně významným. Jedná se o závazek štěstí,³⁶² který můžeme stručně charakterizovat jako povinnost nechápat příznivé okolnosti, které nám usnadňují náš život, jako nárokové. Člověk, který je zvýhodněn vůči jiným, musí cítit závazek splatit dobro, kterého může využívat, tam, kde se dobra nedostává. Schweitzer svým vlastním životem bezpochyby chtěl dát konkrétní příklad, ať už jsou zpětné interpretace prospěšnosti jeho působení v Africe jakékoliv.

Uvádíme zde závazek štěstí v kontextu kritiky západního paradigmatu. Vyjdeme z hypotézy, že přestože západní obraz světa je odpovědný za mnohé negativní jevy a procesy ve společnosti a životním prostředí, podařilo se euroamerické civilizaci vybudovat takové vnější podmínky pro život, které jejím členům přinášejí jednoznačný užitek ve srovnání s životními podmínkami v jiných civilizačních okruzích. I když můžeme mít bezpočet výhrad vůči způsobu měření kvality života, existuje dostatek ukazatelů (například vysoká úroveň zdravotnické péče, dosud přijatelná míra nezaměstnanosti, téměř absence negramotnosti a kvalitní vzdělávací

es auch erfolgen mag, bezeichnet sie als böse.“ A. SCHWEITZER, Werke 2, 1971, s. 387.

³⁵⁸ Tato teze připomíná citlivá rozhodnutí Aldo Leopolda při zásazích do fauny a flóry území, za něž odpovídal; usmrčenému zvířeti či pokácenému stromu nebyla upřena jejich hodnota, ale jejich odstranění bylo na základě zkušenosti a schopnosti odhadnout následky považováno za žádoucí.

³⁵⁹ G. M. TEUTSCH, 1985.

³⁶⁰ B. BINKA, 2008.

³⁶¹ G. M. TEUTSCH, 1985.

³⁶² Zdrojem pro shrnutí věnované principu závazku štěstí je H. SPIEGELBERG, 1975. Herbert Spiegelberg (1904 – 1990), americký filosof - fenomenolog, jenž měl alsaské kořeny stejně jako Schweitzer, je zároveň autorem termínu (*good fortune obligates*). Schweitzer sám se věnoval spíše rozpracování nauky úcty k životu a závazku štěstí se nikdy nedočkal terminologického upřesnění.

system, bohatá struktura v oblasti trhu práce i volného času a další), které nezpochybnitelně dokazují, že západní společnost je v mnoha ohledech nebývalým způsobem vyspělá. Tato vyspělost je tedy a priori k dispozici každému jedinci, který má (tady již parafrázujeme Schweitzera) to štěstí, že se do západní společnosti narodí. Zde není člověk nucen překonávat překážky, které jsou v jiných zemích a na jiných kontinentech nepřekonatelné; život jednotlivce není dostatečně dlouhý na to, aby byla odstraněna byť jen jediná z nich.

Jak ale definuje závazek štěstí sám Schweitzer? „Další myšlenka [vedle úcty k životu], která sehrála důležitou roli v mém životě, je tato: to, čeho se nám v životě dostane díky štěstí a náhodě, nemůžeme brát jako samozřejmost, nýbrž musíme vykonat jakousi oběť díkuvzdání [*Dankopfer*] v podobě aktu pomoci či služby“.³⁶³ Spiegelberg si všimá, že tato idea je v etice, a tím spíše v ekologické etice, precedentem.³⁶⁴ V dějinách lidského náboženského myšlení se sice objevila myšlenka povinnosti splatit darované, ale nikdy svému bližnímu, nýbrž mimolidské vyšší moci (obecně řečeno v podobě náboženské poslušnosti). Schweitzerovo etické egalitářství má důležité důsledky pro sociální etiku, kterou ovšem v kontextu této práce odmítáme zcela izolovat od etiky ekologické.

Máme již představu o principu závazku štěstí; zbývá ještě vysvětlit, co míní Schweitzer samotným termínem štěstí. „Schweitzer objasnil, že štěstí zahrnuje 'nejen majetek a další příznivé okolnosti, ale také zdraví, schopnost pracovat [...] a dokonce i klidný spánek.' Zdá se, že do své definice nezahrnoval štěstí v jeho utilitárním smyslu pozitivního naladění mysli“.³⁶⁵ Spiegelberg navrhuje pracovní formulaci závazku štěstí takto: „Šťastnější dluží méně šťastným náhradu s ohledem na jejich znevýhodnění“.³⁶⁶

Schweitzer a jeho prostřednictvím i Spiegelberg, který jeho slova interpretuje, nabízejí sled argumentů ve prospěch této teze. Avšak odmítnutí protiargumentu, který je nevíce nasnadě (Proč nemám právo bez závazku využít příležitosti, kterou jsem získal bez vlastního přičinění?), není ničím víc než otázkou osobního přesvědčení. Schweitzer jde za hranice morální filosofie a vystupuje v pozici proroka, volajícího po probuzení nového morálního svědomí.³⁶⁷ Budeme-li se

³⁶³ A. SCHWEITZER, In: H. SPIEGELBERG, 1975, s. 228. Přeloženo z angličtiny.

³⁶⁴ Jisté spřízněné myšlenky Spiegelberg identifikuje například ve francouzském myšlení konce 18. století, kde je však solidarita omezena na určitou společenskou třídu, a dále u Nietzscheho, který má ovšem rovněž daleko k rozšiřování okruhu solidarity, naopak, investováno je u něj toliko do nadčlověka. Schweitzer a jeho „bližní“ ve smyslu „živý“ je tedy v tomto ohledu skutečným pionýrem.

³⁶⁵ „Schweitzer made it plain that luck included "not only possessions and favorable other life circumstances but also health, ability to work [...] and even healthy sleep." What he did not seem to include is happiness in the utilitarian sense of a pleasure-filled state of mind.“ H. SPIEGELBERG, 1975, s. 229.

³⁶⁶ „The more fortunate owe to those less fortunate a compensation in proportion to their handicaps.“ Tamtéž, s. 231.

³⁶⁷ H. SPIEGELBERG, 1975, s. 231.

držet rozlišení antropocentricky a neantropocentricky orientovaných myslitelů (viz Pilíř I), je zřejmé, že přestože je Schweitzerova etika v prvotním impulsu antropocentrická, přechází přes svou vrcholnou podobu biocentrismu až k holistickému, universalistickému pokusu o revoluci vnímání a myšlení. Pokusíme se nabídnout vlastní odpověď v perspektivě pokorného antropocentrismu v podkapitole 5.4 *Přepřerování nauky úcty k životu a principu odpovědnosti: Jejich pokorně antropocentrický rozměr*, kde zároveň vztáhneme dominantní učení úcty k životu k principu závazku štěstí.

5.3 Dosavadní kontext principu odpovědnosti v ekologické etice: Etické principy Hanse Jonase

Stejně jako u nauky úcty k životu, i princip odpovědnosti bude nejprve nezbytně stručně charakterizovat a objasnit původní souvislosti této myšlenky v dějinách ekologické etiky. Jeho autorem je Husserlův a Heideggerův žák Hans Jonas (1903 – 1993), německý filosof židovského původu, jenž prožil velkou část svého života v emigraci v USA, Palestině a Kanadě. Zatímco Albert Schweitzer je znám i pro širokou veřejnost, především jako laureát Nobelovy ceny míru z roku 1952, osobnost Hanse Jonase figuruje toliko v akademickém prostředí, specificky v oboru morální filosofie.

Stěžejním dílem, v němž Jonas svou koncepci principu odpovědnosti rozvedl, je stejnojmenná práce *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, vydaná poprvé v Německu roku 1979.³⁶⁸

Jonas vychází z tvrzení, že člověk je jediným tvorem, který může být nositelem odpovědnosti, z čehož vyvozuje, že ji musí přijmout.³⁶⁹ Jeho argumentace je kritizována těmi, kteří odmítají z JEST vyvozovat MÁ BÝTI. Svoboda je zde komplementární k odpovědnosti, jejíž apel je dán již samotnou existencí věcí.

Mezi dvěma ontologickými póly (lidskou svobodou a obsahem hodnoty bytí) se nachází odpovědnost coby etický mediátor, katalyzátor jednání. Čím větší máme moc, tím větší je zároveň naše odpovědnost. Dnešní moc člověka, říká Jonas, dosahuje takové míry, že i jeho prosté působení v rámci rutiny moderní civilizace se stává etickým problémem.^{370,371}

³⁶⁸ *Das Prinzip Verantwortung : Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1979. Česky Praha : OIKOYMENH, 1997.

³⁶⁹ S. DELLAVALLE, 2003.

³⁷⁰ Tamtéž.

³⁷¹ „Staré předpisy etiky „vztahu k bližnímu“ týkající se spravedlnosti, milosrdenství, poctivosti atd. nepochybně stále ještě ve své intimní bezprostřednosti platí pro nejbližší, každodenní oblast vzájemných lidských vztahů. Tato sféra je však zastíněna rozšiřujícím se dosahem kolektivního jednání, v němž jednajících, čin a účinek nejsou již těmi, jimiž byli v oblasti vztahu k nejbližším, a jimž je díky jejich nesmírným silám etice vnucena nová dimenze odpovědnosti, o které se jí předtím nikdy nesnilo.“ H. JONAS, 1997, s. 27.

Jonasova práce je jednoznačně zaměřena do budoucnosti; analyzuje současnost s evidentním úmyslem definovat normy, které pomohou jednání usměrňovat v zájmu zlepšení situace. Jonas sám věcně analyzuje problém sociální utopie (hlavně marxismu), neboť se cíleně snaží vyhnout nebezpečí, že i jeho koncepce vyzní jako v praxi nerealizovatelná představa snového řádu.

Pro vytvoření etiky budoucnosti je podle Jonase třeba:

- rozšířit povědomí o následcích našeho jednání;
- zpracovat koncepci dobra (toho, čím má člověk být).

Pokud se týče šíření znalosti důsledků našich aktivit, vyžaduje Jonas propojení západní vědy s intuicí a pocitovou stránkou věci, což by odpovídalo výzvě k přijetí představy znovuzakouzeného světa. Koncepce dobra by pak měla stát na dvou zdrojích, a sice dějinách a metafyzice.³⁷²

Jak tomu obvykle u metafyziků bývá, v zájmu obhájení objektivitu svého vědeckého postoje se snaží opřít své poznatky o údajně nezpochybnitelné koncepty (přestože vždy zůstávají pouhým dohadem, ať už u neodarwinistů nebo u teologů). Také Jonas vyslovuje tezi, že součástí lidské podstaty (přirozenosti) je schopnost mít odpovědnost, z čehož plyne imperativ zajistit existenci v odpovídající kvalitě pro budoucí nositele odpovědnosti.³⁷³ Dogmaticnost (která však není nedostatkem, nýbrž nutností, jak jsme vysvětlili v kapitolách věnovaných mylné představě o hodnotové neutralitě vědy) se projevuje tam, kde Jonas vyžaduje apriorní přijetí tvrzení, že odpovědnost samo o sobě jest hodnotou.³⁷⁴ Jinými slovy, má smysl ji kultivovat.

Citát, který uvozuje celý oddíl věnovaný pilíři přijetí závazku vůči životu, obsahuje druhou složku Jonasovy koncepce, která sehraje úlohu motivačního činitele. Vedle úcty, říká Jonas, je v lidech třeba znovu probudit strach.³⁷⁵ Hrůza z toho, že by se mohla naplnit nejpesimističtější prognóza, má vést například ke střízlivosti konzumu či dobrovolnému upuštění od takzvané svobody bádání v oblasti biologické manipulace s člověkem. Pokud by společnost nebyla ochotna přijmout mechanismus strachu coby brzdy nezdravého vývoje dobrovolně, bylo by

³⁷² S. DELLAVALLE, 2003.

³⁷³ Tamtéž.

³⁷⁴ Nicotě nelze přisoudit žádnou hodnotu, říká Jonas, a proto je lepší zachování alespoň něčeho, nežli totální destrukce.

³⁷⁵ Jen velice těžko lze při čtení Jonasových slov setrvat v myšlenkových analogiích pouze u nejabstraktnějšího pojetí strachu coby morálního hybatele směrem k lepší morálce. Samo se nabízí využití fenoménu strachu v tradičním křesťanském učení. Od oprávněné snahy nenechat člověka propadnout dojmu, že není čeho se obávat a tím pádem že lze jednat bez ohledu na důsledky, vyvolává vulgární katolická i protestantská etika v jednotlivci hrůzu, která už nemá s přitakáním životu nic společného. Z dějin křesťanství připomeňme čarodějnické procesy, aktuálním tématem je démonizace dobrovolného odchodu ze života či snaha vyděsit ženy, které mohou v souvislosti s existenciálními těžkostmi či zdravotními okolnostmi uvažovat o potratu.

legitimní zvolit cestu násilí. K čemu dojde pod hrozbou úděsných následků v budoucnosti, to je omluvitelné.^{376,377}

Nová dimenze odpovědnosti v kombinaci s takzvanou heuristikou strachu je u Jonase dána následujícími výzvami nejmodernější éry: zranitelností přírody, uznáním nevědomosti ve vědě, připuštěním mravního práva biosféry a potřebou průniku morálky do sféry technického zhotovování v podobě veřejné politiky. Jonasovským imperativem se stává 'Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi.'³⁷⁸

Nejdůležitějším úkolem, který se dnešní člověk musí snažit splnit, je zachování samotné existence lidstva.³⁷⁹ Zde je Jonas jednoznačně antropocentrikem, přestože jinde hovoří o morálním nároku biosféry, což by odpovídalo spíše stanovisku biocentrismu. Odpovědnost se u Jonase váže úzce na povinnost zůstat věrný ideji člověka, což je ústřední téma Jonasovy nauky o bytí.³⁸⁰

Jonas se vypořádává s otázkou bezmoci subjektivity ve věku všudypřítomné objektivizace.³⁸¹ Ptá se, jaký podíl v účelovém charakteru celkového jednání (kdy účel je plně lidským pojmem) lze připsat subjektivní, prožitkové složce. Skutečnost subjektivity ve světě je tak objektivní jako věci tělesného charakteru, říká Jonas, a dodává, že život je vlastním účelem těla a obsažen v přírodě spočívá v přirozenosti věcí. „A nyní by určitě bylo třeba říci o subjektivitě přírody to, že není partikulární a svévolná, a že před našimi soukromými přáními a názory má všechny přednosti celku před částmi, trvalého před pomíjejícím, mocného před nepatrným“.³⁸²

V *Principu odpovědnosti* se Jonas snaží vyvrátit údajný historický fakt odkouzlení světa; *Entzauberung* je iluzí, neboť v přírodě jsou účely a hodnoty obsaženy. A má-li entita schopnost obsahovat účely (neboli může-li v ní člověk účely vysledovat), lze je považovat za dobro o sobě, které jako takové vyžaduje náš souhlas.

U Jonase je důležité správně postihnout jeho argumentaci pro ustanovení imperativu přitakání životu. Život je pro něj ztělesnění přímé konfrontace bytí s nebytím a jeho přijetí v plné míře znamená zároveň soukromé chtění a kolektivní uplatnění moci v jeho prospěch.

³⁷⁶ H. JONAS, 1997; S. DELLAVALLE, 2003.

³⁷⁷ Ze zcela jiného úhlu pohledu dochází k legitimitě teroru slovinský marxista Žižek, stručně viz např. článek Pavla Barši *Jak se zachránit z buržoazní nudy* ve vydání Lidových novin z 10. října 2009. Dostupné v online archivu deníku na adrese:

http://www.lidovky.cz/jak-se-zachranit-z-burzoazni-nudy-dl3-/ln_noviny.asp?c=A091010_000110_ln_noviny_sko&klic=233683&mes=091010_o.

³⁷⁸ H. JONAS, 1997.

³⁷⁹ Tamtéž.

³⁸⁰ Tamtéž.

³⁸¹ Podrobněji viz H. JONAS, In: S. F. SPICKER, H. T. ENGELHARDT (ed.), 1976, s. 143 – 161.

³⁸² H. JONAS, 1997, s. 121.

Kritickým je přechod od chtění k moci – touha po sebezáchově je člověku dána, ale jen těžko ji bude prosazovat jako stěžejní cíl. Jonas si je vědom, že fakt tohoto nezávislého dobra ještě neznamená, že svobodná vůle o něj skutečně začne usilovat.³⁸³ To je otázkou ryze individuální. Dá se ale vynutit uznání, že by se o přežití lidského rodu usilovat mělo. Pokud se nepodaří probudit v jedinci přímo poslušnost, má smysl alespoň vyvolat pocit viny.³⁸⁴

Tajemství paradoxu morálky spočívá v opuštění vlastního já v zájmu věci tak, aby tento radikální krok dal vzniknout vyššímu Já.³⁸⁵ Aby bylo individuum k takovému přesahu motivováno, musí do hry vstoupit klíčový činitel Jonasovy etiky – odpovědnost. Emotivnímu hnutí myslí, které v člověku vyvolává pocit odpovědnosti, předchází racionální uznání objektivní potřeby etiku odpovědnosti přijmout. Konečné slovo však má iracionalita v nás, která je schopna uvést vůli do pohybu na základě subjektivní pohnutky.³⁸⁶

Bylo by mylné domnívat se, že Jonas své úvahy buduje na dětinské naivní důvěře v apriorní morální kvality člověka. Tvrdí pouze, že člověk je „v možnosti“ morální bytostí, neboli že lidé mají schopnost nechat se citově zasáhnout.³⁸⁷

Na tomto místě je třeba připomenout, že spojnice mezi etikou a odpovědností není zcela novým projektem, v němž bychom Hansi Jonasovi mohli připsat prvenství. Kategorizaci etických východisek se věnoval již Max Weber, jehož ostatně Jonas ve svém *Principu odpovědnosti* cituje. Weberova *Verantwortungsethik* je takovou hnací silou, která se obrací především ke konkrétnímu a jistému výstupu jednání, na rozdíl od *Gesinnungsethik*,³⁸⁸ která nehledí dále než k nejvyššímu ideálu.³⁸⁹ Jonas dává přednost etice odpovědnosti z následujícího důvodu: zákon nemůže být sám o sobě předmětem či příčinou úcty, ale bytí může vyvolávat úctu a podněcováním lidského citu mravnímu zákonu dopomoci k platnosti.³⁹⁰

Naučit se odpovědnosti znamená naučit se obávat se o osud toho, co je hodno bytí a co má

³⁸³ Toto neplatí jen o minimálním cíli – zachování podmínek pro život. Přestože je například evidentní, že mírové soužití je samo o sobě prospěšné veškerým zúčastněným aktérům (válečný stav neprospívá dokonce ani ekonomice), v praxi je tato skutečnost vytrvale ignorována.

³⁸⁴ V tom, jak je Jonasova etická teorie ryzí, je zároveň i odsouzena k nepopularitě. Stavět prosazení svých myšlenek na tom, že jejich pozitivním výstupem bude masové vzbuzení pocitu hanby, je legitimním, avšak velice neperspektivním postojem. I princip odpovědnosti je však založen na hlubokém emotivním prožitku, v němž si uvědomíme vlastní morální povinnost.

³⁸⁵ Zdá se zřejmé, že Jonas je v krajních polohách svého myšlení ochoten chápat jednotlivce jako prostředek k dosažení cíle žádoucího pro velkou skupinu jednotlivců. Lidská bytost jako prostředek je pro některá aktuální myšlenková hnutí (např. neodarwinismus) zcela přijatelnou tezí, pro jiné naopak zcela nepřijatelnou (především nábožensky orientované směry).

³⁸⁶ H. JONAS, 1997.

³⁸⁷ Tamtéž.

³⁸⁸ V překladu Jonase od Břetislava Horyny je *Gesinnungsethik* překládána jako čistá etika smýšlení.

³⁸⁹ Což však neznamená, že by vyžadovala menší mravní sílu. Jonasovým příkladem ztělesnění *Gesinnungsethik* je osobnost německé komunistky Rosy Luxemburgové.

³⁹⁰ H. JONAS, 1997.

být milováno. Takovým je bezpochyby člověk, ale s ním i jeho domov v nejširším smyslu slova, tedy biosféra. Člověk MÁ BÝT, tvrdí Jonas, ale pouze jako člověk, nikoliv jen jako stvoření redukované na fungování základních životních funkcí. Udržení otevřeného horizontu možností je přímo odvislé od zachování vyhovujícího životního prostředí.³⁹¹

Vyjmenujme ještě další Jonasovy etické maximy, které budou důležité pro interpretaci jeho myšlení v rámci pilíře přijetí závazku vůči životu:

- ctnost nesmí být snadno dosažitelná, ale ani nedostupná;
- utrpení vede k morálnímu zbídačení;
- ve všech oblastech lidské činnosti má svobodný systém přednost před systémem autoritativním;
- v současné situaci jsou namísto skromné cíle spíše než velkolepé utopie;
- svoboda je možná jedině ve střetávání se s nutností;
- přirozenost člověka je otevřená dobru i zlu.³⁹²

„Paradoxnost naší situace spočívá v tom, že musíme získat zpět ztracenou úctu k hrůze, pozitivní z představy negativního: *úctu k tomu, co člověk byl a je, ze zhrození se z toho, čím by se mohl stát* a co na nás jako tuto možnost z předjímané budoucnosti upřeně hledí. Jedině úcta, tím že nám odhalí 'posvátné', to znamená něco za žádných okolností *nedotknutelného* (a to je možné spatřit i bez pozitivního náboženství), nás může ochránit před tím, abychom znesvěcovali přítomnost kvůli budoucnosti, abychom nechtěli budoucnost vykoupit za cenu přítomnosti. Strach stejně tak jako naděje nás nesmějí svádět k tomu, aby se vlastní účel – *rozkvět člověka v nepokřivené lidskosti* – odsouval na později, a mezitím se právě tento účel znesvěcoval použitými prostředky“.³⁹³

5.4 Přepřacování nauky úcty k životu a principu odpovědnosti: Jejich pokorně antropocentrický rozměr

V závěru prvního pilíře jsme schematicky osvětlili kontext, v němž je pokorný antropocentrismus zakořeněn, a také nastínili principy a požadavky, které z dodržení těchto principů vyplývají. S ohledem na charakter představené koncepce na následujících stranách vyložíme nauku úcty k životu a princip odpovědnosti tak, aby posunuly pokorný antropocentrismus od epistemologie k praktické ekologické a politické agendě.

Obě stěžejní autority, na něž se třetí pilíř této práce odvolává, usilovaly do značné míry o

³⁹¹ H. JONAS, 1997.

³⁹² Tamtéž.

³⁹³ Tamtéž, s. 318. Kurzíva Z. S.

definování etické strategie, která by mohla nabýt universální platnosti bez ohledu na kulturní okruh, v jehož rámci by byla implementována.

Schweitzerova nauka úcty k životu je formulována na základě studia přístupů ke světu a životu napříč světovými kulturami a Schweitzer nestaví do popředí západní kulturu, ani jako hlavního adresáta svých slov, a už vůbec ne jako výsadní zdroj inspirace pro své myšlení. Závazek štěstí, přestože se nabízí prvoplánová interpretace ve smyslu pokárání členů blahobytné západní společnosti, je míněn všeobecně – i ve zbídačené komunitě v zemi Třetího světa existují lidé, kteří jsou oproti jiným bez vlastních zásluh nějak zvýhodněni (fyzickými schopnosti, inteligencí či talentem) a tím i zavázáni prokázat svému bližnímu službu coby splátku za dar, o nějž ani nebylo požádáno.

Jonas se sice nevěnuje analýze cizích kultur a soustředí své úsilí k vyvrácení slepých větví západního myšlení, ale jeho etika odpovědnosti je rovněž universalistická. Jonasova práce je více než Schweitzerova poznamenána narůstající hrozbou nevratného poškození životního prostředí, a proto je ve svém ekologickém rozměru naléhavější a také autoritativnější. Jeho princip odpovědnosti může být bezpochyby přejat jako směrnice pro individuální jednání, avšak Jonas opakovaně upozorňuje na veřejnou (politickou) potřebu tento imperativ kolektivně přijmout. Nemluví se o člověku – příslušníku západní společnosti, ale o člověku jako filosofické entitě.

Jak opakovaně osvětluje Slavoj Žižek, požadavek multikulturalismu a kulturní tolerance je do značné míry pouze novou verzí eurocentrismu, který se snaží zbytku světa vnutit z jeho perspektivy ušlechtilé paradigma. Nebo jak problém výstižně komentoval americký antropolog Sol Tax, „pokrok nelze rozdávat jako lízátka a tedy ani za něj vyžadovat vděčnost“.³⁹⁴ Jinými slovy, nelze se spoléhat na bezvýhradné přijetí stanoviska, které se (mylně) jeví svým zastáncům jako kulturně universální a tudíž plošně vymahatelné. Přijetí závazku vůči života, jak syntézu Jonasovy a Schweitzerovy koncepce nazýváme, proto má být nabídnuto:

a) jako morální požadavek vznášený na jednotlivce bez ohledu na jeho kulturní příslušnost;

b) jako politická direktiva platná pro společenství náležející do euroamerického civilizačního okruhu.

Pokud se týče přitakání individua zmíněnému principu, nemůže se evidentně jednat o požadavek absolutní. Jeho přijetí stojí na racionální úvaze a emocionálním souznění každého jednotlivce, který je svoboděn k vlastní morální volbě. Etika je schopna předložit argumenty ve prospěch svých tezí, ale nemá a nesmí mít nástroje k jejich prosazení silou. Proto se dále

³⁹⁴ „Progress is not something that can be handed out like lollipops and thereby produce gratitude.“ S. TAX, In: W. T. THOMAS, 1970, s. 958.

nebudeme otázce individuální morálky věnovat a zaměříme se na druhý aspekt možného rozšíření.

Podíváme-li se na aktuální vývoj na nadnárodní západní politické scéně, formuje se zde vedle Spojených států amerických bezprecedentní politická entita, která je v evropském kontextu zcela ojedinělou, a proto i těžko předvídatelnou. Od roku 1992 nese název Evropská unie a prochází dynamickým vývojem od utilitárního spojení několika ekonomicky vyspělých zemí západní Evropy k autonomii politicky, ekonomicky i ideově sjednoceného společenství na rozsáhlém teritoriu, které dnes zahrnuje regiony západní, severní, střední, jižní a jihovýchodní Evropy, a které má šanci rozšířit se i do oblastí Evropy východní a dokonce i k zemím, které k Evropě nenáleží geograficky, nýbrž toliko kulturně.

Diskuse na téma postavení Evropské unie v dalším vývoji kontinentu ve světovém kontextu jsou příliš obsáhlé na to, aby mohly být v rámci této práce byť jen stručně shrnuty. Neméně komplikovaná je otázka principů, na kterých Evropská unie buduje svoji strategii ve vztahu k životnímu prostředí. Chceme se však vyslovit k tomu, nakolik může Evropská unie sehrát roli hybatele změn v nadnárodní, mezinárodní i národní politice s environmentálními cíli.

K východiskům koncepce pokorného antropocentrismu patří západní kulturní tradice a západní věda. Oba fenomény jsou zároveň i výchozími pilíři Evropské unie, které je vzdálená jakákoliv představa implementace ne-vědeckých nástrojů poznání a která vyrostla z evropského kulturního prostoru v návaznosti na specifickou dějinnou situaci. Důležitým ideově referenčním bodem zůstává osvícenství s jeho antropocentrickou akcentací rozumu, politickým ideálem je nadále demokracie.

Prvním principem, který jsme při představení koncepce pokorného antropocentrismu uvedli, byla kolektivní etika odpovědnosti. Vzhledem k tomu, že problémy dotýkající se životního prostředí neznají hranice (Passmore), nelze tento požadavek chápat ve smyslu vnitrostátním. Kolektivem je zde míněno lidské společenství jako takové. Politická a společenská realita jsou však odlišné a je tedy potřeba jej zúžit na co nejširší možný celek, v rámci kterého lze doufat v možnost kolektivní etiku odpovědnosti prosadit coby institucionalizovaný prostředek k dosažení kulturního cíle (Merton). Takovým kulturním cílem by bylo prožití života v lidských podmínkách a zajištění šance na důstojný život i pro ty, kteří přijdou po nás (Jonas). Jako hybná myšlenka v procesu formulace a prosazování této strategie může sloužit (antropocentricky zabarvená) úcta k životu a závazek štěstí (Schweitzer).

Kolektivní odpovědnost je v rámci Evropské unie známým a přijímaným závazkem. Přestože se báze, na níž fungují, velice odlišuje v jednotlivých orgánech Unie, a tato pravidla se výrazně mění s ratifikací Lisabonské smlouvy, například Evropská komise coby jeden z nástrojů

evropské vlády nese kolektivní odpovědnost za rozhodnutí, která vydává. Etika Evropské unie se blíží spíše etice odpovědnosti než etice přesvědčení (Weber) – je pragmatická a plně se řídí aktuální politickou a ekonomickou situací. Znova však zdůrazněme, že společná odpovědnost za řešení otázek, které se dotýkají celého společenství, je v Evropské unii běžně vznášeným nárokem. Jinými slovy, máme zde existující a fungující strukturu, do které není třeba snažit se prosadit jeden z klíčových principů alternativního paradigmatu dneška. Tento princip již získal plnou legitimitu a je tedy spíše třeba soustředit se na jeho maximální využití.³⁹⁵

Dalším bodem v seznamu idejí určujících pro pokorný antropocentrismus byla autonomie a seberealizace jedince, kterou jsme přejali od představitele hluboké ekologie Arne Næsse. Samostatnost, myšlenková nezávislost a možnost uskutečnit svůj vlastní životní projekt jsou jádrem etického uvažování a jednání. U Jonase je každá bytost svým vlastním účelem, Schweitzer hovoří o nutnosti zůstat věrný sám sobě; u obou je etika společnosti odvislá od autentické etiky individua.

Individuální morálka nemůže být skrze instituce Evropské unie stimulována přímo, ale s pomocí principu kolektivní odpovědnosti může být dlouhodobě modelována. Vytrvalý rozvoj samostatného úsudku v zájmu vlastního prospěchu za současného (sic) přijetí hrozby kolektivní viny ale může vést k snazší implementaci konkrétních opatření. První dva principy pokorného antropocentrismu se takto vzájemně potkávají a Evropská unie má naději, že úspěšně rozvine obojí, přestože ve své politické agendě více akcentuje první z nich.

Nedílnými součástmi pokorného antropocentrismu, v nichž se dramaticky rozchází s vulgární podobou antropocentrického obrazu světa, jsou uznání limitů lidského poznání, rezignace na volbu mezi racionalismem a iracionalismem a na striktní oddělení faktu od hodnoty.³⁹⁶ Jak do tohoto obrazu zapadá přijetí závazku vůči životu? Lze tuto otázku vztáhnout k soudobé politické praxi v Evropě?

Na prvním místě je třeba zopakovat, že ani jedna z výše zmíněných tezí nemá znamenat rozchod s osvícenskou tradicí v plné míře či jakýsi idealizovaný návrat k pre-modernímu či

³⁹⁵ Přehledně k procesům, na jejichž základě funguje usměrňování EU v otázkách životního prostředí, viz B. MOLDAN, 2009, především s. 278 – 282.

³⁹⁶ „Vědění [se] stává jednou z nejnaléhavějších povinností, která přesahuje vše, co se kdy předtím od jeho poslání vyžadovalo, a toto vědění se musí vyrovnat s celým kauzálním rozměrem našeho jednání. Avšak fakt, že se mu ve skutečnosti vyrovnat *nemůže*, to znamená, že předvídací vědění zaostává za technickým věděním, jež dává našemu jednání moc, sám nabývá etického významu. Propast mezi silou předvídacího vědění a mocí jednání vytváří nový etický problém. Uznání nevědomosti je pak rubem povinnosti vědění, a tím součástí etiky, která musí učit nás samotné stále nezbytnějšímu dozoru nad naší nezměrnou mocí. Žádná dřívější etika nemusela brát ohled na globální podmínky lidského života a na vzdálenou budoucnost, ani na existenci lidského rodu. To, že právě ty jsou dnes v sázce, vyžaduje, stručně řečeno, nové pojetí práv a povinností, pro něž žádná dřívější etika a metafyzika nenabízí ani principy, o hotové nauce ani nemluvě.“ H. JONAS, 1997, s. 29.

náboženskému obrazu světa, v němž je člověk ztracen pod náporem sil přesahujících jeho kompetence. Naopak, jedná se o přijetí antropocentrického hlediska v jeho plné, nikoliv pouze zredukované míře. Člověk jako vícesložková, vícerozměrná entita, vybavená evolučně rozmanitými nástroji poznání a tím i přetváření světa, uznává šíři svých možností současně s její konečností.

Hans Jonas i Albert Schweitzer budovali své etické systémy na vědecké bázi a zároveň na pozadí své soukromé křesťanské víry. Zbožnost či jinak řečeno vůle kultivovat duchovní rozměry lidskosti však nemusí nutně čerpat z některého ze světových náboženství. I když jsou jejich nauky universalistické, musely nutně zapustit kořeny v individuálním a tedy i subjektivním přesvědčení. Tvrdíme zde, že přijetí závazku vůči životu je uskutečnitelné i na bázi rovněž subjektivního, leč ne-náboženského vnímání světa, ovšem pouze v případě, že přijmeme za vlastní pokorně antropocentrický obraz světa.

V této otázce setrvává strategie Evropské unie striktně v mezích antropocentrismu, který se v západní společnosti začal plošně prosazovat již před několika staletími. „Evropská unie usiluje o udržitelný rozvoj Evropy, založený na [...] hospodářství směřujícím ke [...] společenskému pokroku³⁹⁷ a zlepšování kvality životního prostředí. Podporuje vědecký a technický pokrok“.³⁹⁸

Osvícenská idea pokroku zde nadále zastává ústřední místo a vývoj k lepšímu za pomoci vědy a techniky je stále vnímán jako žádoucí a především jediná možná cesta. Není pochyb, že stále kvalitnější věda a její technologické aplikace mohou být jedním z vodítek na cestě ven z komplikované situace, v níž se světová kultura v čele s tou západní nachází. Sekularizace západní společnosti byla jistě klíčovou pro svobodný rozvoj vědy, jejíž výsledky jsou ohromující. Rétorika Evropské unie nicméně vybírá z evolučního kapitálu člověka opět jen smysl pro inovace a technologie, aby zároveň zjednodušila smysl pro estetično, hodnotově ukotvenou morálku a sociální citění (Leakey) na výhodné, avšak nikoliv nezbytné doplňky. Velkou devizou Evropské unie je její ne-náboženskost, avšak její slabinou je ochablý duchovní rozměr světského úsilí Evropana. Jinak řečeno, ani laický (super)stát, pokud opomíjí ty složky lidskosti, v nichž idea pokroku nehraje žádnou roli, nemůže být z dlouhodobého hlediska stabilní.

³⁹⁷ K otázce specificky morálního pokroku se Jonas vyjadřuje v tom smyslu, že jde o legitimní koncept v horizontu lidského jednotlivce, ale neexistuje zde žádná analogie se společností jako takovou. Viz H. JONAS, 1997, především s. 237 – 242. Rovněž Schweitzer chápe etiku jako čin naší duchovní samostatnosti, která se u jednotlivce může rozvíjet po celý život. Viz A. SCHWEITZER, 1963. Pro srovnání lze uvést racionalistické pojetí mravního pokroku u Betrandu Russella, který jej chápe jako objektivní a pro společnost dosažitelnou metu, jíž jsou do cesty kladeny překážky v podobě náboženské rigidnosti. Viz B. RUSSELL, 2004.

³⁹⁸ B. MOLDAN, 2009, s. 96. Citováno je zde z pasáží Lisabonské smlouvy věnovaných udržitelnému rozvoji.

Přijetí závazku vůči životu je v přímé souvislosti s dalšími požadavky pokorného antropocentrismu, které jej tentokrát nevymezují vůči radikálnímu antropocentrismu, nýbrž radikálnímu holismu. Patří sem chápání člověka jako právoplatné a zároveň specificky vybavené složky planetárního ekosystému. Předpokladem vyjádření úcty vůči životu obecně je zachování úcty vůči životu vlastnímu. Je-li člověk schopen vážít si sebe sama a obávat se o svůj osud ve smyslu materiálním i duchovním, může stejnou úctou a obavou cítit i ve vztahu k bližnímu ve schweitzerovském smyslu slova. Uvědomění si výjimečného nadání, jehož je člověk jako živočišný druh nositelem a které se po dlouhá tisíciletí utvářelo v procesu sapientizace, může zároveň vést k akceptování závazku štěstí, jak jej chápe Albert Schweitzer. Obhajoba zmíněných dvou tezí není v evropském politickém kontextu potřebná, neboť je plně součástí aktuálního paradigmatu.

Pokorný antropocentrismus je rozepjat mezi protipóly, které se dotýkají v kruhovitě podstatě lidské existence. Vedle racionalismu je uznána emocionalita, vedle objektivita subjektivita, vedle teorie praxe. Své etické dílo se Schweitzer pokusil realizovat v každodennosti svého vlastního života, což i přes nedostatky, které jeho teoretické i praktické úsilí bezesporu mělo, evidentně dosvědčuje ryzost jeho odborného postoje. I Hans Jonas se snažil své myšlenky aplikovat například na oblast bioetiky, kde se konkrétní lékařské opatření odvozuje z obecných filosofických východisek. Reálné uskutečnění teoretických ideálů, přimknutí se k nim i v osobním životě nejlépe dosvědčuje konzistenci v myšlení člověka, ať už se profesně věnuje vědě či umění.

Úzká spolupráce mezi vědou a výzkumem a výkonnou a politickou mocí je důležitým předpokladem paradigmatické proměny. Jestliže pro teorii musí být zaručena nezczizitelná svoboda, bez ideologických, náboženských či jiných dogmatizujících překážek, nelze ji chápat jako zcela pro sebe existující a uzavřený svět. Svobodná věda přese všechno nemá právo na ignoraci nevědeckých aspektů života a svobodná společnost nemá právo ignorovat vědecké poznatky. „Pánem planety dnes lidstvo prostě je – ať už k tomu došlo jakkoliv a ať už se to komukoliv líbí nebo ne. Příroda se v antropocénu stala součástí lidského světa, Země je planetou lidí a lidským světem. Odpovědnost za ni prostě máme. Odpovědnost je lidstvo jako celek i každý jednotlivě. Týká se to nejen představitelů států, institucí a velkých podniků, ale každého člověka v jeho soukromém i veřejném životě. Zodpovědnost je různá podle „kompetencí“, které všichni máme, ale klade nárok na svědomí každého člověka“.³⁹⁹ Přijetí závazku vůči životu znamená naslouchání strachu i naději, což vede k probuzení odpovědnosti (Jonas). Jak princip strachu, tak princip naděje jsou zde chápány jako kladné motivující síly, která v nás podporují otevřenost vůči možnému (Galimberti).

³⁹⁹ B. MOLDAN, 2009, s. 292 – 293.

Mezi konkrétní požadavky, které pokorný antropocentrismus na alternativní paradigma dneška vznáší, patří:

- 1) zachování podmínek pro důstojný život člověka v dlouhodobém horizontu;
- 2) překročení a rozvinutí vágního principu kulturní tolerance → konkrétní politická řešení;
- 3) ekologie jako způsob myšlení postupně prosazovaný do oblastí vzdělávání, výchovy, politiky, mediální komunikace – potřeba konstruktivního dialogu;
- 4) společenský řád zahrnující prvky hierarchie i síťovitosti;
- 5) kultivace individuální autonomie.

Schweitzerovo a Jonasovo myšlení jsou pro většinu těchto bodů relevantními referenčními body, snad s výjimkou odmítnutí kulturní tolerance coby všeléku na změny způsobené sociokulturní globalizací. Závazek vůči životu slouží jako universální argument ve snaze o jejich prosazení. Lze jej charakterizovat jako na přítomnost a budoucnost orientovaný (ad 1), praktický (ad 2 a 3), vícerozměrný (ad 4) a ukotvený v západní tradici osobní svobody (ad 5).

Vrátíme-li se zpět k hledání etablovaných struktur v dnešním systému, které mohou principy pokorného antropocentrismu a přijetí závazku vůči životu v ekologické rovině propagovat, najdeme následující analogie.

Strategie udržitelného rozvoje je aplikací prvního z požadavků na ochranu jistého standardu pro život. V roce 2002 byl přijat takzvaný Šestý akční program Evropské unie v oblasti životního prostředí, který podporuje „pozitivní a konstruktivní roli Evropské unie jako vedoucího partnera v ochraně životního prostředí v globálním měřítku a ve snaze o dosažení udržitelného rozvoje“.⁴⁰⁰

Tuto větu lze chápat zároveň i jako přijetí schweitzerovského závazku štěstí, kdy evropské společenství uznává svou privilegovanost (jistě, do značné míry danou vlastními zásluhami, především díky rozvoji západní vědy). Toto zvýhodnění je nicméně dáno k dispozici všem členům, tedy i těm, kteří na jeho rozkvětu aktivně nepracují a toliko jej přijímají jako fakt. Společenství však prokazuje etickou vyspělost tím, že čím dál tím více chápe svou vyspělost zároveň jako závazek vůči těm, kterým se jí nedostává.

Tentýž program se zároveň zaručuje za prosazování výše zmíněného třetího imperativu, konkrétně jde o „obsáhlý dialog se zúčastněnými, zvýšení environmentálního uvědomění veřejnosti a účasti veřejnosti v této oblasti“⁴⁰¹ a „plnou integraci požadavků na ochranu

⁴⁰⁰ B. MOLDAN, 2009, s. 280.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 279. Do centra zájmu se zde dostává analogie na komunikativní společnost Karl-Otto Apela.

životního prostředí do všech politik a činností Společenství“.⁴⁰²

Hans Jonas ukazuje na fenoménu informovanosti, nakolik jsme schopni správně formulovat strategii pro budoucnost. Evropská unie dnes usiluje o „zvýšení environmentálního uvědomění veřejnosti a účasti veřejnosti v této oblasti“,⁴⁰³ což je zároveň podpůrným opatřením pro zajištění jak hierarchického, tak síťovitého principu při formulování společných zásad.

Směrnice Evropské unie v oblasti ochrany životního prostředí nelze v žádném případě považovat za nijak radikální; procesy směřující k přijetí direktiv Unie v jednotlivých členských státech jsou zdoluhavé. Na druhou stranu je třeba uznat, že útvar Společenství představuje nový typ autority, který může sehrát velice významnou roli při sjednocování ekologicky uvědomělé politiky v celém evropském teritoriu. Přednost má bezpochyby člověk, ale lidskost je koneckonců ústředním měřítkem jak u Schweitzera, tak u Jonase. Zajištění uspokojivé úrovně kvality života pro člověka je konečným cílem, kterého nelze dosáhnout bez péče o vše, co jej obklopuje a spoluvytváří jeho ekologickou niku (jíž je kultura vyrůstající z přírody).⁴⁰⁴

Pokud bychom měli říci, která ze dvou nauk, jež společně tvoří náš princip přijetí závazku vůči životu, je více romantická či utopistická, patrně by se jednalo o Schweitzerovu úctu k životu.⁴⁰⁵ Důrazněji Jonas, avšak přinejmenším na metafyzické úrovni i Schweitzer vybízí k postupné proměně našeho chování dnes, abychom mohli spoluurčovat směřování společnosti v budoucnu, ovšem tak, aby přítomnost nebyla obětována. Neúnosně vysoké nároky na člověka dneška ve jménu člověka zítřka by ze zjevných důvodů a oprávněně nebyly přijaty, což by mohlo vést k celkovému polevení v revizi současného paradigmatu. Ideální etické maximy etiky přesvědčení (Weber), jakou je například přijetí závazku vůči životu, ztrácí veškerou svou užitečnost bez etiky odpovědnosti (Weber), která bere v úvahu konkrétní politická řešení a konkrétní důsledky jednání. Přijetí závazku vůči životu je ve své pokorně antropocentrické rovině přitakáním světu a životu, jenž je plně v rukou myslícího a cítícího člověka.

„Kdo se oddal etickému přitakání světu a životu, pro toho je budoucnost člověka a lidstva předmětem obav i naděje. Osvobodit se od nich znamená uvrhnout sebe sama do ubohosti; přijmout je znamená bohatství. Naší útěchou v těžkých časech je, že člověk, nevěda, zda se čeho z lepší budoucnosti dočká, čistě s důvěrou v sílu ducha dláždí cestu pro nadcházející kulturní lidstvo“.⁴⁰⁶

⁴⁰² B. MOLDAN, 2009, s. 279.

⁴⁰³ Tamtéž, s. 280.

⁴⁰⁴ Jonas tento princip charakterizuje jako věrnost bytí.

⁴⁰⁵ Bohuslav Binka považuje Schweitzerovu nauku za solitérní a nedostatečně filosoficky fundovanou. Kvalitnějším konceptem biocentrismu je pro něj dílo Paula Taylora. Viz B. BINKA, 2008.

⁴⁰⁶ „Wer sich ethischer Welt- und Lebensbejahnung ergeben hat, dem ist die Zukunft des Menschen und der Menschheit Gegenstand der Sorge und des Hoffens. Von diesem Sorgen und Hoffen frei zu werden, ist Armut; ihm ausgeliefert zu sein, ist Reichtum. So ist es unser Trost in schwerer Zeit, daß wir, ohne zu

5.5 Přepracování nauky úcty k životu a principu odpovědnosti: Jejich význam ve znovuzakouzeném světě

Znovuzakouzení světa jsme v kapitole věnované tomuto pilíři zasadili do kontextu západní vědy zvláště v jejích hraničních přístupech, aktuálního kolapsu kulturního vzorce Západu a nepřehlednosti diskursu environmentální etiky.

Začněme od konce; Albert Schweitzer i Hans Jonas nepředstavují autority, které by nabídky nějakou smířčí a universální koncepci v rámci ekologické etiky. Schweitzer je jednoznačně zástupcem biocentrismu, Jonase můžeme řadit k neantropocentricky orientovaným myslitelům ovlivněným náboženským obrazem světa. Jejich práci jsme však zvolili za východisko postoje, který je zde pracovně nazván přijetím závazku vůči životu, neboť jejich myšlení vykazuje výjimečné znaky původnosti a zároveň otevřenosti k dalšímu rozpracování.

Oba filosofové podrobují západní paradigma poměrně ostré kritice z perspektivy pro něj typického vztahování se ke světu. Městsko-industriální civilizace (Roszak) je u nich analyzována jako neperspektivní model uspořádání společnosti, jehož dominance i v budoucnu by znamenala prohloubení stávajících nedostatků až na životně neúnosnou úroveň. Hledání alternativy se ale zároveň musí stát centrálním úkolem svobodné západní vědy, která má na etablování neudržitelné představy světa svůj podíl.⁴⁰⁷

Přijetí závazku vůči životu⁴⁰⁸ ve znovuzakouzeném světě znamená explicitní uznání skutečnosti, že věda není hodnotově neutrálním prostorem, neboť v procesu vědecké kreativity vstupuje do hry faktor intuice a představivosti, což jsou výsostné domény ne-racionální tváře člověka. Racionální argumenty ve prospěch odpovědného nakládání se sebou sama a s životním prostředím vyžadují pro svou konečnou platnost také iracionální bázi přijetí. Krása vědy, spočívající v její neschopnosti dávat konečné odpovědi (Dawkins), je ve znovuzakouzeném světě umocněna obdobnou vlastností etiky.

„Etika pozitivních a jasných odpovědí se náhle stává velmi problematickou, protože jistota, kterou člověku poskytuje, se mění v bariéru, kterou kolem něho staví. [...] Filosofická

wissen, was wir noch von von besserer Zukunft erleben können, nur im Vertrauen auf die Macht des Geistes, einer kommenden Kulturmenschheit die Wege bahnen.“ A. SCHWEITZER, 1960, s. 368.

⁴⁰⁷ Otázky bioetiky, které Schweitzer i Jonas svým způsobem řeší, zde dále nerozvíjíme. Autorka tohoto textu vnímá argumenty obou myslitelů jako nesnesitelně zatížené křesťanským pojetím metafyziky, avšak na kritiku těchto přístupů není v rámci této práce prostor. Budiž konstatováno, že celá koncepce alternativního paradigmatu dneška zůstává věrná ideálu vědy nepodřízené jakékoliv mimolidské autoritě, jak ji chápe například Bertrand Russell.

⁴⁰⁸ Je třeba jasně říci, že přijetí závazku vůči životu chápeme zcela mimo některé proudy, které mohou užívat obdobné rétoriky, avšak na diametrálně odlišném myšlenkovém pozadí. Jedná se jak o směr označovaný jako ekoterorismus, tak o náboženský fundamentalismus, jenž zneužívá fenoménu života pro účely omezení morální svobody jednotlivce i společnosti.

(etická) kultivace spočívá na uvědomění si vlastních slepých skvrn, na respektu k hranicím dosahu vlastních teorií a na připravenosti své názory měnit, pokud jsou v rozporu se skutečností nebo důsledky teorií, které považujeme za platné. Etická teorie nemůže definovat dobré ani smysluplně popsat svět hodnot vědeckým jazykem. Cílem každé etiky je kultivace člověka a ta se stává nemožnou, jsme-li si každou svojí odpovědí jistí⁴⁰⁹. Nejistota a z ní plynoucí obava jsou zároveň zdrojem naděje a hnacím motorem neutuchajícího úsilí o lepší současnost a budoucnost (Schweitzer, Jonas, Galimberti).

Iluze, že svět může být odkouzlen, je vyvrácena poznáním, že člověk není schopen zbavit se vlastní minulosti, která zůstává zakouzelná. Dějinná kontinuita je předpokladem funkčnosti jakýchkoli změn v paradigmatu – člověk není uzpůsoben k děláním tlustých čar za historií vlastního přemýšlení o světě. Přijetí závazku vůči životu je současně přijetím toho, co si neseme na cestě bytí.

Třetí pilíř alternativního paradigmatu dneška je nejtěsněji spojen se specifickou otázkou ochrany životního prostředí, respektive lidské motivace k ní. Dovolme si na tomto místě uvést rozsáhlejší citaci z aktuální práce českého environmentalisty a politika Bedřicha Moldana, jenž dobře shrnuje potřebu morální povinnosti člověka uvažovat v intencích širších než je horizont izolovaného vlastního života jednotlivce.

„Epocha antropocénu je obdobím mimořádně rychlé a nesmírně rozsáhlé expanze našeho biologického druhu *Homo sapiens sapiens*. Je nás mnohonásobně více než před 200 lety a žijeme po materiální stránce nesrovnatelně lépe. Nebe, pod kterým žijeme, však není bezoblačné, nad obzorem a zčásti i přímo nad námi jsou mraky, které hrozí lijákem, bouří či přímo přírodní katastrofou. Nechceme strašit tím, že se blíží neodvratitelná a snad fatální environmentální krize. Jak jsme však už zdůraznili, úspěch antropocénu nebyl zadarmo, ale nezaplatili jsme my lidé, ale příroda naší planety, která nám poskytovala své služby a kterou jsme zásadně změnili. Připravme se na to, že přírodním službám bezodkladně musíme věnovat podstatně větší pozornost, než je tomu dosud a výrazně zvýšit své úsilí o jejich trvalé zachování. [...] Minulé epochy lovecko-sběračské a zemědělské vyústily do situace stabilizované, z našeho dnešního pohledu globálně environmentálně udržitelné. [...] Dnešní situace je však zajisté nová právě v tom, že má globální charakter, na rozdíl od kterékoliv situace historické. Vážné problémy v oblasti environmentálních důsledků lidských aktivit mají globální charakter, není z nich úniku. Tato nová dimenze však nemusí přinést fatální důsledky, pokud se podaří dostatečně rychle změnit současné trendy, které se jeví jako environmentálně neudržitelné. [...] To je jedna z velkých výzev přítomnosti. Snad všechny významné státy světa (včetně jejich seskupení, jako jsou OSN, OECD nebo EU) tuto výzvu berou velmi vážně: Směřování k trvalé

⁴⁰⁹ B. BINKA, 2008, s. 140.

udržitelnosti se stalo důležitou součástí strategie jejich dalšího rozvoje“.⁴¹⁰

Závazek vůči životu je tady definován jako přímé spojení mezi lidským štěstím (kvalitou života, sociálním blahobytem) a zdravým prostředím, respektive jako povinnost vyvíjet maximální úsilí směrem k plošnému zkvalitnění obojího. Ve znovuzakouzeném světě je pravda opětovně navázána na dobro a politika zahrnuje mezi své priority ochranu světa, avšak nikoliv před člověkem, nýbrž v jeho, a nejen jeho, zájmu.

⁴¹⁰ B. MOLDAN, 2009, s. 85 – 86. Na druhou stranu musíme mít na paměti, že instituce, které Bedřich Moldan zmiňuje, vyvěrají ze západní civilizace. V současné době prochází například oblast východní Asie pozoruhodným rozvojem, avšak environmentální otázky jsou zde řešeny nedostatečně. Západní civilizace je jen jednou z vlnných a do budoucna bude nutné koordinovat i působení dalších světových regionů. To přirozeně znamená překonávání velice vytrvalých kulturních bariér.

5.6 Přijetí závazku vůči životu: Shrnutí

I třetí pilíř shrneme v závěru kapitoly schematicky v podobě tabulky obsahující východiska, hlavní teze a konkrétní požadavky.⁴¹¹

Přijetí závazku vůči životu		Zdroj
Východiska	úcta k životu	A. SCHWEITZER
	závazek štěstí	A. SCHWEITZER
	princip odpovědnosti	H. JONAS
Principy	člověk morálním aktérem v ekologické etice	A. LEOPOLD
	vyvážený poměr mezi kulturně univerzálními cíli a kulturně relativními prostředky	R. MERTON
	morální zatížení západní kultury	V. HÖSLE
	existence v dějinné kontinuitě – znalost minulosti, vnímavost k přítomnosti, obavy o budoucnost	J. PATOČKA
	vícerozměrnost	H. MARCUSE
	západní pojetí osobní svobody	J. PASSMORE
	ochrana přírodní i kulturní informace (dědictví)	B. NORTON
Požadavky	trvalá udržitelnost jako meta pro co nejširší lidské společenství	G. BRUNDTLAND
	povinnost vyspělých zemí investovat do ochrany životního prostředí úměrně vlastnímu blahobytu	A. SCHWEITZER
	nikdy nekončící proces kultivace morálky jednotlivce	H. JONAS

Rozsáhlost kapitol od prvního ke třetímu pilíři klesá; pokorný antropocentrismus bylo nutné usadit do poměrně složitého teritoria environmentální etiky, která se v posledních desetiletí rozrůstá, co se týče koncepcí i terminologie. Znovuzakouzení světa je etablovaným, ačkoliv spíše opomíjeným konstruktem, jehož stopování bylo možné omezit na několik vybraných autorit, které jsou pro jeho vznik a rozvoj klíčové. Požadavek přijetí závazku vůči životu je již pouhou elaborací dvou myšlenkových odkazů, navíc eklektického charakteru.

Shrnutí třetího pilíře tak plní spíše funkci mostu, který vede od teorie z oblasti ekologické etiky k morálce a politice. Přijetí závazku vůči životu v tom významu, který jsme se pokusili osvětlit, je již úkolem, který může být naplněn v životě jednotlivce. „Možného je obvykle dosaženo skrze usilování o nemožné, které leží za jeho hranicemi“.⁴¹²

⁴¹¹ V některých případech není možné tezi připsat výhradně jediné autoritě. Uvádíme zde ten zdroj, který se v kontextu práce jeví jako nejvlivnější. Princip vyváženého poměru mezi kulturně univerzálními cíli a kulturně relativními prostředky je obecnou kulturologickou tezí s důsledky pro mezikulturní komunikaci.

⁴¹² M. WEBER, In: N. GANE, 2002, s. 156. Přeloženo z angličtiny.

„NEVER DOUBT THAT A SMALL GROUP OF COMMITTED CITIZENS CAN CHANGE THE WORLD.
INDEED, IT'S THE ONLY THING THAT EVER HAS.“

Margaret Mead

„FOLLOW YOUR JOURNEY: DO WHAT YOU LOVE, LOVE WHAT YOU DO.“

Otto C. Scharmer

6 Závěr

„Stále větší část našich těžkostí vzniká z toho, že jednotlivci i instituce jednají a rozhodují podle zastaralého obrazu světa, v rozporu s principy oboustranně výhodné nájemní smlouvy se svým přirozeným domovem. Proto se obracíme nejen na intelektuální veřejnost, ale i na politiky a všechny odpovědné občany: myslete a jednejte v souladu se zásadami dlouhodobě možné spolupráce se Zemí“.⁴¹³

Účelem závěrečné kapitoly je zhodnocení výsledků dosažených během doktorského studia a shrnutí nových poznatků, včetně jejich zasazení do oboru, který disertační práci zastřešuje, a návrh dalšího výzkumu.

Výše uvedená citace z nedávno vydané práce Josefa Šmajse *Filosofie – Obrat k Zemi* vystihuje svým způsobem smysl tohoto finálního oddílu. V první řadě chceme zhuštěně prezentovat základní teze, které podpírají obnovený a aktualizovaný obraz světa. Tato zjištění budou kontextualizována v pomyslném prostoru nauky, která se označuje jako kulturologie a aspiruje na vysokou míru syntetičnosti. Jedině interdisciplinarita je schopna otisknout obraz reality tak, aby se jí alespoň vzdáleně blížil. Zároveň má nová, mezioborová věda znovu vrátit poznání jeho původní účel – ulehčení orientace člověka ve světě. V českém prostředí se kulturologii tyto ambice dosud nepodařilo naplnit. Tato disertační práce je v podstatě ukázkou způsobu myšlení, který kulturologie stimuluje a který se sám o sobě stává návodem, jak uchopit vědecký problém. Tím je v našem případě nefunkční, vyčpělá představa o světě, jenž se člověku mění před očima a vynucuje si pozornost, kterou mu dosud nejsme sto dostatečně věnovat.

6.1 Shrnutí hlavních zjištění v kulturologickém kontextu

Tato disertační práce je pokusem o nabídnutí odpovědi na otázku po povaze a odůvodnění oné „oboustranně výhodně nájemní smlouvy“, kterou člověk musí chtě nechtě uzavřít s prostředím, ve kterém žije. Povědomí o neudržitelnosti kořistnického paradigmatu, které západní kultura ochotně přijala, jakmile jí to dovolila vědecko-technická vyspělost, je již na začátku 21. století všeobecně rozšířeno. Dnes již není třeba „vědecky“ dokazovat, že životní prostředí pod vlivem vulgárního antropocentrismu strádá a proměňuje se takovým tempem,

⁴¹³ J. ŠMAJS, 2008, s. 411.

keré už je téměř nemožné zpomalit.⁴¹⁴ „Koho chtějí bozi znevýznamnit, toho raní slepotou“.⁴¹⁵ Intelektuální elita Západu či její výsek si ještě zbytky zraku uchoval a těžkopádně, avšak vytrvale se snaží předat vzkaz elitám politickým, jak je zřejmé například na vývoji v rámci Evropské unie. Víme, že máme-li si udržet kvalitu života, k níž jsme se dopracovali, bude třeba pozměnit institucionální prostředky (Merton), jimiž je důstojných životních podmínek dosahováno. Jestliže existuje shoda na tomto „že“, odpověď na otázku „jak“ zůstává roztržštěna v množství zaručených receptů.

Testovali jsme pět základních hypotéz skrze mřížku o třech vrstvách; z hlediska člověka, světa a vzájemné relace obou. Za ekologickou niku člověka jsme označili kulturu, která vyrůstá z přírody a která se nemůže ze závislosti na svém mateřském systému vyvázat. Odmítli jsme evoluční determinismus a antihumanismus s tím, že lidské společenství není odsouzeno k prostému zániku, či alespoň prozatím nikoliv. Kultura zůstává autentickým lidským způsobem adaptace. Zánik přírody i zánik kultury by znamenal ukončení lidské existence na Zemi. Potřebujeme oba systémy, abychom mohli „být“.

Alternativní paradigma dneška má být šancí pro západní kulturu, která prokázala značnou vitalitu a pokrokovost, ale nešťastně rezignovala na ty složky obrazu světa, které by jí zaručily delší životnost. Tváří v tvář spektakulárnímu dění ve východní Asii, jež se chystá zaujmout místo, které několik posledních staletí náleželo euroamerické civilizaci, se slepota Západu zdá zcela zřejmou. Naši představu o světě je třeba revidovat, protože hrozí, že nosné myšlenky budou definitivně opuštěny, zatímco západní zlovyky se úspěšně rozšíří do dalších civilizačních okruhů. Difuze neudržitelného, ale přitažlivého paradigmatu (či přesněji řečeno jeho antropocentrické slupky) by znamenala konečné a nevratné narušení rovnováhy planetárního ekosystému. Alternativní paradigma dneška má sloužit jako nástroj, díky němuž bude možné fatálním důsledkům takového směřování předejít.

Snažili jsme se najít ty prvky a ideje, které jsou Západu vlastní a jejichž cílený rozvoj může posílit možnosti do budoucna pro nás i naše životní prostředí. Alternativy je třeba ve třech směrech. V uchopení člověka, ve vnímání světa a v regulaci nakládání s naším domovem.

První pilíř disertace byl označen jako **pokorný antropocentrismus**. Cesta k formulaci této koncepce vedla přes pochopení stávajících environmentalistických teorií z oblasti ekologické etiky, jejich konvergencí a divergencí. Ptali jsme se po fenoménu člověka a jeho pozici v přírodě. Výsledkem podrobného studia jednotlivých myšlenkových škol je koncepce, která balancuje na hranici umírněného antropocentrismu, opírajíc se o schopnost pokory. V

⁴¹⁴ Jako přesvědčivý vhled do dějin 20. století z environmentální perspektivy může posloužit např. J. R. McNEILL, 2002.

⁴¹⁵ S. KOMÁREK, 2008, s. 160.

kontextu západní kulturní tradice (Passmore) a západní vědy (Kuhn) jsme sestavili provizorní seznam principů, na nichž může být alternativní paradigma dneška postaveno. Patří sem kolektivní etika odpovědnosti (Jonas), potřeba autonomie a seberealizace jedince (Næss), uznání limitů lidského poznání (Whitehead), rezignace na volbu mezi racionalismem a iracionalismem (Weber) a oddělení faktu od hodnoty (Bateson), uchopení člověka coby právoplatné (Taylor) a specificky evolučně vybavené (Leakey) složky ekosystému, důslednost v propojování teorie a praxe (Hösle) a posílení naděje coby otevřenosti vůči budoucnosti (Galimberti). Tvrdíme, že seriózní zvážení koncepce pokorného antropocentrismu může vést ke zvýšení šance na zachování dlouhodobých podmínek pro důstojný život člověka na Zemi (Rolston), vypracování konkrétních politických řešení namísto vlašné rétoriky (Žižek), zavedení konstruktivního a mnohvrstevnatého dialogu napříč zásadními institucemi (Apel), kombinaci hierarchie a síťovitosti v novém společenském řádu (Fukuyama) a v neposlední řadě kultivaci individuální autonomie (Patočka), která zůstává výrazně zbytnějším prvkem západní kultury.

Protože mluvíme o pokusu revitalizovat západní obraz světa, otevřeně se hlásíme k jeho antropocentrickému jádru. Jedním z cílů prvního pilíře bylo vypracování argumentace, na jejímž základě můžeme s konečnou platností odmítnout krátkozrakou představu o světě coby objektu vhodném k vyplundrování. Antropocentrismus je definován nově, s klíčovým důrazem na pokoru, díky níž je místo člověka v přírodě chápáno jako ambivalentní, delikátní a ústící ve vyvážený poměr možností a závazků.

Jakmile se promění naše pojetí člověka jako takového, mění se i náš pohled na vnější svět. V druhém velkém oddílu disertace jsme interpretovali Weberovu teorii odkouzlení světa ve světle koncepce pokorného antropocentrismu. Výstupem úvah je návrh koncepce **znovuzakouzlení světa**, která je rovněž ukotvena v kontextu západní vědy, tentokrát však s pozorností upřenou především k hraničním a interdisciplinárním přístupům (Bateson), k nimž má patřit i kulturologie. Potřeba znovuzakouzlení světa vychází z obav z nevratné dysfunkčnosti západní kultury (Fukuyama); zopakujme, že bez kultury není Země pro člověka více domovem.

Nepřehledný, rozkolísaný a nejednotný diskurs environmentální etiky (Hargrove) jen posiluje naši slepotu k procesům, které se odehrávají v naší bezprostřední blízkosti, ba dokonce za naší asistence. Naším cílem nebylo vystavět univerzální most mezi environmentalisty, ale spíše ukázat, že svět je bez kouzla pouze pro toho, kdo je ochoten vnímat sebe sama jako hmotu. S pomocí myšlenkového odkazu Maxe Webera jsme podložili tvrzení, že v plné míře je člověk neodkouzlitelný. Jako takový může a měl by využívat racionálních i iracionálních nástrojů poznání (Roszak). Vzdalujeme se tedy adoraci vědy coby jediného spolehlivého zdroje⁴¹⁶

⁴¹⁶ „[...] s růstem vědecké produkce se zvětšuje naše bezradnost, rozestupuje se propast mezi proveditelným a obhajitelným. Věda a technika se nám vzdalují, ztrácíme schopnost odlišit relevantní poznatky od irelevantních, životně důležité výsledky vědeckého bádání od takových, jež život ohrožují. A

(Weber), ale zachováváme její místo ve snaze poznat lépe svět, z něžž se zrodila lidská ekologická nika. Její kořeny tím pádem nespočívají v samostatně bezcenném a tudíž volně vy/zne-užitelném přírodním prostředí, nýbrž v zakouzleném světě (Berman), jehož potenciál nemůžeme nikdy zcela ovládnout či vyčerpat. Chce-li si člověk zachovat naději na šťastný život, momentálně dostupný jen nepatrně privilegované vrstvě za neúnosnou ekologickou cenu, musí o něj usilovat v přímé vazbě na zdravou přírodu (Leopold). Ekoterorismus či jakákoliv jiná forma revolučního extremismu nemůže uspět bez použití násilí, navíc s nejasným výsledkem. Práce na revizi paradigmatu za současného uplatnění cenných kulturních deviz Západu (lidská práva, demokracie, individualismus atd.) je časově náročná, ale má větší pravděpodobnost, že přinese v rámci mateřské kultury své plody. Dva z dlouhodobého hlediska nevýhodné kulturní prvky však musí být ze západního obrazu světa odstraněny. Prvním z nich je tendence k redukcionismu a sklon k bipolárnímu, respektive černobílému vidění (Berman). Druhým je apriorní oddělování kvality pravdy od kvality dobra, které je třeba k pravdě znova vztáhnout (Patočka).

Znovuzakouzlení světa je pilířem, který výrazným způsobem proměňuje pojetí vědy a chápání její role v našem životě. Oživuje se její duchovní a humanistický potenciál (Passmore) a zároveň se po jejím boku objevují další instituce jako je politika, vzdělávání, výchova, média nebo umění, které jsou rovněž plnoprávnými nositeli upraveného paradigmatu (Roszak). Tyto nástroje poznání jsou v konečné míře uznány jako rovnocenné (Berman). Jinými slovy, znovuzakouzlený svět vidí vědu jako vzácný instrument, který se vyvinul v rámci západní kultury, ale který nemůže nahradit žádnou z ostatních kulturně evolučních výsad, jichž se člověku rovněž dostalo. Od pokorného antropocentrismu jsme se dostali k znovuzakouzlenému světu, jenž zpětně vznáší pozměněný nárok na vzájemné vazby obou aktérů, člověka a jeho prostředí.

Třetí pilíř alternativního paradigmatu dneška se váže k principu, který logicky vyplývá z upravené definice místa člověka v přírodě. **Přijetí závazku vůči životu**, myšlenka extrahovaná z odkazu Alberta Schweitzera a Hanse Jonase, je jednoznačně zakotvena v poloze MÁ BÝT; nejedná se o deskriptivní, nýbrž o preskriptivní tezi. Jeho největším úskalím je mechanické zobecnění. Cesta k aplikaci přijetí závazku vůči životu začíná u jednotlivce bez ohledu na kulturní příslušnost, ale se zvláštní naléhavostí musí být brána v potaz v kontextu společnosti západní. Ta je na základě schweitzerovského závazku štěstí zvýhodněna na úkor ostatních kultur, čímž stoupá míra povinnosti a zužuje se spektrum strategií, které je možno volit. Říkáme-li závazek vůči životu, máme na mysli život všeobecně, spočívající primárně v přírodním systému, i život člověka, odvislý od přírody i kultury.

bylo by naivní si myslet, že výsledky vědecké práce jsou neutrální.“ F. WUKETITS, 2006, s. 178.

Poslední hypotézou, která byla uvedena v úvodním nástinu výchozí pozice, je oprávněnost potřeby politicky a společensky aplikovatelné alternativy. Tomuto aspektu nebyla v disertační práci věnována dostatečná pozornost, respektive zůstával na okraji soustředěného zájmu. V průběhu studia se podložení teoretické báze ukázalo jako komplikovanější, než se jevilo na jeho počátku, a práce tak nepřesáhla hranice environmentální etiky a filosofie. Dotkli jsme se okrajově role Evropské unie, která se stává výrazným aktérem na poli environmentálních aktivit evropského kontinentu a snaží se o převzetí role iniciátora globálních opatření v zájmu ekosystému i lidské kultury. Je to právě postupná a organizovaná *změna* celospolečenského diskursu v rámci integračních procesů na různých místech světa, jež stýká nejzajímavější a zároveň nejpotřebnější oblast pro budoucí intenzivní výzkum.

Než však přejdeme k závěrečnému zhodnocení příspěvku disertace, je nezbytné podrobněji ukázat, jak výše uvedené výsledky zapadají do aspirací kulturologie coby společenské vědy. Výjimečnost kulturologické perspektivy spočívá v její schopnosti věcně se zabývat problémy, které specializované nauky nemohou ze své podstaty uchopit v celé jejich šíři. Zaměřuje se na studium kultury, která hraje klíčovou roli v nejrůznějších životních procesech.⁴¹⁷ Jedinou cestou, jak konstruktivně kritizovat ustálený kulturní vzorec, je kritika zevnitř; není přirozeně vyloučena ani analýza celků, do nichž sami svou kulturní příslušností nenáležíme, ale jen málokdy můžeme skutečně přispět k jejich bytostné proměně. Současné environmentální výzvy vyžadují pečlivou a vážně míněnou revizi západního paradigmatu, které po několik staletí prospívalo na úkor své vlastní dlouhodobé udržitelnosti. Kulturologie má potenciál osvětlit proces, který vedl k jeho prosazení, i identifikovat jeho podstatu a důsledky. Skrze lepší porozumění jeho slabinám a silným stránkám jej můžeme směřovat k dalšímu, ekologicky uvědomělejšímu stádiu.

Alternativní paradigma dneška jsme koncipovali jako pokus o zcelení představy o světě, která byla pod vlivem rozmanitých okolností, sehrávajících významnou roli ve vývoji západní společnosti, roztržena a zdeformována. Protože je však tato představa o světě přirozenými procesy enkulturace a socializace zvnitřňována každým jednotlivým členem společnosti, přestává být vědomou a stává se základním formujícím prvkem našeho myšlení a jednání. Věnovali jsme se třem aspektům lidského způsobu bytí ve světě, a sice pojetí lidské pozice v přírodě, z ní vyplývajícímu výkladu žité skutečnosti a usměrňování interakcí mezi člověkem a jeho přirozeným domovem.

Kulturologický požadavek interdisciplinarity byl naplněn jen zčásti; hranice mezioborovosti udávalo specifické zaměření práce. Vzhledem k tomu, že z principu nemůže kulturologie vytvářet vlastní „specializaci“ se vším, co k vědeckému aparátu úzce profilované

⁴¹⁷ Srov. J. ORTOVÁ, 1996.

nauky patří, musí se umět orientovat v systémech, které již byly vytvořeny ostatními vědami. Když jsme se obraceli k teoriím filosofů, etiků, sociologů, antropologů či politologů, nečinili jsme tak ovšem se zájmem o jejich příspěvek k souboru poznání té které mateřské disciplíny. Snažili jsme se prosít jejich učení pomyslným kulturologickým sítem a nalézt myšlenky, které se dají interpretovat v perspektivě hledání oživeného paradigmatu, jež je schopno pružně reagovat na potřeby dneška.

Jestliže je některé z témat méně propracované či je k jeho elaboraci využito neúplného výčtu inspirativních zdrojů (k čemuž dochází v humanitních naukách v podstatě vždy), příčinou je soubor faktorů, z nichž bylo možné ovlivnit pouze několik. Jak bylo nastíněno v úvodu disertace, svou roli sehrává dosavadní vzdělání a všeobecná formace autorky tohoto textu, a studijní okolnosti tříletého doktorského studia. Výběr zdrojů byl udáván snahou představit vyrovnaný vzorek zásadních autorit environmentálního myšlení zhruba od 70. let 20. století do dneška a zároveň přiblížit práce zahraničních autorů, které jsou v českém prostředí méně známé. Důležitým kritériem byla také aktuálnost prací; snažili jsme se zahrnout tituly vydané během posledních 5 až 10 let.

Naším cílem bylo ukázat, že západní paradigma, environmentalisty často nesprávně považované za zcela zavrženíhodné, skýtá dostatečný prostor pro svoji vlastní revitalizaci. Zdrojem této reanimace mají být jeho přirozené složky, k nimž náleží pokora a schopnost vnímat sebe sama i své prostředí jako cennou a tedy i morálně závaznou entitu. Západní kultura se může dále rozvíjet, změní-li se její postoj k přírodnímu prostředí z pohodlného parazitismu na vědomě a odpovědně regulovanou symbiózu.

6.2 *Nástin pokračování práce na tématu*

Disertační práce může v podobě, v níž bude předložena k obhajobě, sloužit jako základní teoretické východisko pro analýzu současných regionálních a globálních environmentálních problémů včetně jejich společenských a politických implikací. Zdá se, že je zapotřebí v pravém smyslu toho slova kulturologického nadhledu, abychom mohli porozumět dramatickým změnám, které se udávají na tváři Země i uvnitř lidského společenství.

Témat, které problém alternativního paradigmatu dneška otevírá, je bezpočet. Jedno z nich, Evropská unie, její myšlenkové pilíře a jejich vliv na tvorbu plošných ekologických opatření, již bylo zmíněno v posledním pilíři. Konkrétním příkladem navázání na řešenou problematiku může být analýza silných a slabých stránek evropské strategie nakládání se životním prostředím.⁴¹⁸ Kulturologického zázemí lze využít zejména v interpretaci

⁴¹⁸ V rámci navazujícího magisterského studia oboru Euroculture, do něž je doktorandka zapsána na Palackého univerzitě v Olomouci a Rijksuniversiteit Groningen, lze k této problematice přistoupit v mezinárodním kontextu. V rámci diplomové práce, která bude v anglickém jazyce obhajována na začátku

environmentalistických přístupů; existuje množství věcných evaluací způsobu, jakým Evropa přistupuje k životnímu prostředí, ale chybí vysvětlení jeho (ne)funkčnosti na kulturní bázi. Jaké hodnoty a jaké principy, vlastní evropskému obrazu světa, se promítají do našeho vnímání ekologických problémů a do návrhů jejich řešení? Jak se liší bottom-up od top-down přístupů, jaké je spektrum alternativ a lze některou z nich označit za „evropštější“ nežli ostatní a proč?

Je zřejmé, že pozice Evropy ve světě je stále více oslabována a starý kontinent a jeho kultura ztrácí význam tradičního zdroje inspirativních a úspěšných idejí, které rychle prosakují do kultur jí málo příbuzných i zcela vzdálených. Politické elity Evropské unie však často nešetří prohlášeními o budoucí konkurenceschopnosti regionu a o udržení jeho místa v čele světových velmocí. Důraz, který je kladen na rátio (v užším slova smyslu ekonomický rozvoj, věda a technika), je neúměrně větší než důraz na ostatní složky lidské evoluční výbavy. Západní obraz světa zůstává redukcionistický a zastaralý.

Na druhou stranu je zhruba od 70. let možné vysledovat velmi pozvolnou změnu celospolečenského diskursu, která je zapříčiněna evidentními změnami v přírodním prostředí. Budoucnost Evropy může být do značné míry odrazem toho, nakolik se jí podaří zužitkovat a urychlit změnu vnímání, která je prozatím těžkopádná a málo efektivní, ale přece jen viditelná. Environmentální problémy žádají řešení, která nemohou být pouze lokálního charakteru. Jakýkoli typ integrace, ať už politický nebo ekonomický, s sebou musí nést integraci kulturní, neboť kultura zastřešuje všechny ostatní instituce, politiku a ekonomii nevyjímaje. A je to právě kultura, která sehrává zásadní roli při formulování a implementaci ekologicky motivovaných zásad.

V perspektivě alternativního paradigmatu dneška tak je možné analyzovat horizontální opatření a direktivy Evropské unie, ale i národní strategie, občanské iniciativy nebo alternativní komunitní projekty. Jakmile zjistíme, které myšlenky jsou pro přírodu i kulturu dlouhodobě výhodné, můžeme pracovat na jejich rozvoji a zároveň neztrácet čas a energii investováním do projektů, které zůstávají uvězněny v paradigmatu minulého století.

Teritorium, které je v současné době součástí Evropská unie, je značné, díváme-li se na něj zevnitř instituce samotné. Při pohledu na atlas světa je však zřejmé, že ani sebevětší úsilí, zůstane-li limitováno na prostor vymezený evropské pevnosti, nemůže tvářit v tvář globálním ekologickým otázkám stačit. Rozvinuté i rozvojové země budou nuceny spolupracovat, bude-li úmysl zvrátit neudržitelný běh celosvětového směřování upřímný. Dalším okruhem témat, která se tak nabízejí, je možná spolupráce více světových regionů v oblasti environmentálních

roku 2011, se bude doktorandka věnovat právě tomuto tématu. Název diplomové práce: *What Do We Mean By Strong Europe : European virtue and vanitas in environmental perspective*. Školitelé: Prof. Gaudenz B. Assenza, D.Phil. M.P.A. (Palackého univerzita v Olomouci), Dr. Erwin H. Karel (Rijksuniversiteit Groningen). Zadáno v listopadu 2009.

strategií.⁴¹⁹

Tento vhled do dalších souvisejících témat má prokázat, že doktorský projekt není myšlen jako jednorázová a samoučelná aktivita. Přestože se během studia vyskytlo množství metodologických i teoretických obtíží a ne všechny byly úspěšně vyřešeny, zůstává zvolené téma nosné pro budoucí výzkum.

Závěrečné slovo nechť je věnováno úvaze nad účelem řádného (a tudíž nikoliv mimořádného) studia, jehož výsledkem je i tato disertační práce. V úvodu *Eseje o lidském rozumu* John Locke píše: „Říše učenosti nepostrádá v tomto čase mistrné budovatele, jejichž velkolepé návrhy na pokrok věd zůstanou trvalými památníky, které budou moci obdivovat potomci, ale ne každý smí doufat, že se stane Boylem nebo Sydenhamem. A v této době, která plodí takové učence jako velkého Huygenia a nesrovnatelného pana Newtona, vedle několika dalších obdobného významu, je už dost ctižádosti v tom, zaměstnává-li se člověk jako pomocník alespoň dílčím čištěním půdy a částečným odklizením toho braku, který překáží cestě za poznáním“.⁴²⁰

⁴¹⁹ Prvním pokusem doktorandky v tomto směru je zatím spíše kompilační studie s názvem *Bezvýznamnost hranic a významnost kultury : Environmentalismus jako spojnice mezi evropským a asijským integračním procesem z kulturní perspektivy*, kterou vypracovala v rámci výše zmíněného studijního programu jako ročníkovou práci na Rijksuniversiteit Groningen. Cílem studie má být srovnání evropského a východoasijského obrazu světa skrze analýzu přístupu k ekologickým problémům, které nemohou jednotlivé státy řešit samostatně. Výchozí hypotézou je tvrzení, že přestože ekologické procesy v žádném směru neberou ohled na člověkem vytvořené hranice mezi autonomními státními celky, nelze jim porozumět, pokud nevezmeme v potaz kulturní faktory, které vstupují do hry v různých fázích (ať už jako příčina, katalyzátor nebo nástroj řešení). Výstupem by mělo být zjištění, zda a případně jaké můžeme identifikovat společné kulturní cíle, které by mohly posloužit jako most mezi jinak vzájemně jen těžko slučitelnými představami o světě. Kulturní bariéra je často příčinou diplomatického selhání a ekologické problémy dneška jsou natolik fatální, že si již nemůžeme kulturní analfabetismus dovolit. I v této oblasti mohou být zjištění vyplývající z disertační práce použity, a sice jako kontrolní mřížka, která ukazuje na (ne)udržitelnost daného principu, na jeho kulturní přenositelnost a společenskou prosaditelnost. Název práce: *Where No Boundaries Matter But Culture Does : Environmental concern as a linkage between European and Asian integration processes from a cultural perspective*. Vedoucí práce: Prof. Rien T. Segers. Zpracováno v květnu 2010.

⁴²⁰ J. LOCKE, 1984 (původní vydání 1690), s. 31. Kurzíva Z. S.

7 Bibliografie

AMERY, Carl. *Arbeit an der Zukunft*. München : Leuchterhand Literaturverlag, 2007. ISBN 3-630-62123-6.

AMERY, Carl. *Natur als Politik*. Reinbeck bei Hamburg : Rowohlt, 1976. ISBN 3-498-00010-1.

ATTFIELD, Robin. *The Ethics of Environmental Concern*. Athens; London : The University of Georgia Press, 1991. ISBN 0-8203-1349-1.

BAIRD CALLICOTT, John. *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*. New York : State University of New York, 1999. ISBN 0-7914-4083-4.

BAKER, Susan (ed.) *The Politics of Sustainable Development : Theory, Policy and Practice within the European Union*. London; New York : Routledge, 1997. ISBN 0-415-13873-6.

BATESON, Gregory. *Mysl a příroda : Nezbytná jednota*. Praha : Malvern, 2006. ISBN 80-86702-19-7.

BATESON, Gregory. *Naven*. Stanford : Stanford University Press, 1958. ISBN 0-804-70520-8.

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind : Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco : Chandler, 1972. ISBN 0-87668-950-0.

BERGIER, Jacques; PAUWELS, Louis. *Jitro kouzelníků : Úvod do fantastického realismu*. Praha : Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0086-3.

BERMAN, Morris. *The Reenchantment of the World*. Ithaca; London : Cornell University Press, 1981. ISBN 0-8014-1347-0.

BLACKSTONE, William (ed.) *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens : University of Georgia Press, 1974. ISBN 0-8203-0343-7.

BINKA, Bohuslav. *Environmentální etika*. Brno : Masarykova univerzita, 2008. ISBN 978-80-210-4594-1.

BIRNBACHER, Dieter (ed.) *Ökologie und Ethik*. Stuttgart : Reclam, 1991. ISBN 3-150-09983-8.

BONCINELLI, Edoardo. *L'etica della vita : Siamo uomini o embrioni?* Milano : Rizzoli, 2008. ISBN 8-817-02005-2.

BONDY, Egon. *O globalizaci*. Brno : L. Marek, 2005. ISBN 80-86263-60-6.

BOOKCHIN, Murray. *Our Synthetic Environment*. New York : Harper and Row, 1974. ISBN 0-06-090363-5.

BOOKCHIN, Murray. *The Ecology of Freedom : The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto : Cheshire, 1982. ISBN 0-917352-09-2.

BOULDING, Kenneth; BOULDING, Elise. *The Future : Images and Processes*. Thousand Oaks; London; New Delhi : Sage Publications, 1995. ISBN 0-8039-5789-0.

BRUNDTLAND, Gro Harlem et al. *Naše společná budoucnost : Světová komise pro životní prostředí a rozvoj*. Praha : Academia; Ministerstvo životního prostředí České republiky, 1991. ISBN 80-85368-07-2.

BURCKHART, Holger; GRONKE, Horst (ed.) *Philosophieren aus dem Diskurs : Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2002. ISBN 3-8260-2334-X.

CAPRA, Fritjof. *Tkáň života : Nová syntéza mysli a hmoty*. Praha : Academia, 2004. ISBN 80-200-1169-2.

COMMONER, Barry. *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York : Knopf, 1971. ISBN 0-394-42350-X.

CRICK, Francis. *Věda hledá duši : Překvapivá domněnka*. Praha : Mladá fronta, 1997. ISBN 80-204-0633-6.

DAWKINS, Richard. *The God Delusion*. London : Bantam Press, 2006. ISBN 978-0-552-77429-1.

DELLAVALLE, Sergio (ed.) *L'urgenza ecologica : Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*. Milano : Baldini Castoldi Dalai, 2003. ISBN 88-849-0378-5.

DEVALL, Bill; SESSIONS, George. *Ecologia profonda : Vivere come se la natura fosse importante*. Torino : Edizioni Gruppo Abele, 1989. ISBN 88-767-0126-5.

EHRENREICH, Barbara. *This Land is Their Land : Reports from a Divided Nation*. New York : Metropolitan Books; Henry Holt and Company, 2008. ISBN 08-050-8840-7.

FUKUYAMA, Francis. *Velký rozvrat : Lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*. Praha : Academia, 2006. ISBN 80-200-1438-1.

GALIMBERTI, Umberto. *L'ospite inquietante : Il nichilismo e i giovani*. Milano : Feltrinelli, 2008. ISBN 88-071-7143-7.

GANE, Nicholas. *Max Weber and Postmodern Theory : Rationalization versus Re-enchantment*. London; Hampshire : Palgrave Macmillan, 2002. ISBN 0-333-93058-4.

Global Environment Outlook 04 : Environment for Development. Paris : United Nations

Environment Programme, 2007. ISBN 9-280-72836-9.

HABERMAS, Jürgen. "Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption." *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991, s. 219-226. ISBN 3-518-28575-0.

HARGROVE, Eugene C. *Fondamenti di etica ambientale : Prospettive filosofiche del problema ambientale*. Padova : Franco Muzzio, 1990. ISBN 88-702-1534-2.

HARRIS, Sam. *The End of Faith*. New York : W. W. Norton & Company, 2004. ISBN 0-393-03515-8.

HOLUB, Miroslav; VANĚK, Jiří (ed.) *Umění ve století vědy*. Praha : Mladá fronta, 1988. ISBN 99-0000-349-X.

HÖSLE, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München : Beck, 1994a. ISBN 3-406-38377-7.

HÖSLE, Vittorio. *Philosophie der ökologischen Krise*. München : Beck, 1994b. ISBN 3-406-34024-5.

HUSSERL, Edmund. *Krise europäischer Wissenschaften und transzendentaler Philosophie : Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7.

HUXLEY, Aldous. *Brány vnímání*. Praha : DharmaGaia; Maťa, 1996. ISBN 80-85905-28-0.

JASPERS, Karl. *Duchovní situace doby*. Praha : Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1646-1.

JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti*. Praha : OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-06-2.

KOHÁK, Erazim. *Jan Patočka : Filosofický životopis*. Jinočany : H & H, 1993. ISBN 80-85787-21-0.

KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář : Kapitoly z ekologické etiky*. Praha : SLON, 2000. ISBN 80-85850-86-9.

KOLÁŘSKÝ, Rudolf; SUŠA, Oldřich. *Filosofie a současná ekologická krize*. Praha : Filosofia AV ČR, 1998. ISBN 80-7007-116-8.

KOLÁŘSKÝ, Rudolf. "Sbližování antropocentrických a neantropocentrických koncepcí." *Filosofický časopis*, 48, 5 (2000): 717-727. ISSN 0015-1831.

KOMÁREK, Stanislav. *Obraz člověka v dílech některých významných biologů 19. a 20. století*. Brno : Nadace Universitas Masarykiana, 2003. ISBN 80-210-3173-5.

KOUKOLÍK, František. *Možek a jeho duše*. Praha : Makropulos, 1997. ISBN 80-86003-08-6.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči : Pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*. Praha : Herrmann & synové, 2006. ISBN 80-87054-00-8.

KUHN, Thomas. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha : OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-54-2.

LEAKEY, Richard. *Původ lidstva*. Bratislava : Archa, 1996. ISBN 80-7115-031-2.

LEOPOLD, Aldo. *Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York : Oxford University Press, 1989. ISBN 01-950-5928-X.

LICHTBLAU, Klaus. *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende : Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1996. ISBN 3-518-58237-2.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford : Clarendon, 1968.

LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Praha : Svoboda, 1984.

LORENZ, Konrad. *Odumírání lidskosti*. Praha : Mladá fronta, 1997. ISBN 80-204-0645-X.

LOUŽEK, Marek. *Max Weber. Život a dílo : Weberovské interpretace*. Praha : Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0812-X.

MACHOVEC, Milan. *Filosofie tváří v tvář zániku*. Praha : Zvláštní vydání, 1998. ISBN 80-85436-61-2.

MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk : Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha : Naše vojsko, 1991. ISBN 80-206-0075-2.

McNEILL, John Robert. *Something New Under the Sun : An Environmental History of the Twentieth-Century World*. London; New York : W. W. Norton & Company, 2000. ISBN 0-393-04917-5.

MERTON, Robert King. *Studie ze sociologické teorie*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-86429-70-0.

MEYER-ABICH, Klaus Michael. *Wissenschaft für die Zukunft : Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*. München : Beck, 1988. ISBN 3-406-33121-1.

MOLDAN, Bedřich. *Podmaněná planeta*. Praha : Karolinum, 2009. ISBN 978-80-246-1580-6.

NÆSS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl : Náčrt ekofie*. Tulčák : Abies, 1993. ISBN 80-88699-09-6.

NORTON, Bryan George. *Toward Unity Among Environmentalists*. New York; Oxford : Oxford University Press, 1991. ISBN 0-19-506112-8.

O'TOOLE, Roger. "Salvation, Redemption and Community : Reflections on the Aesthetic Cosmos." *Sociology of Religion* 57, 2 (1996): 127-148. ISSN 1069-4404.

ORTEGA Y GASSET, José. *Úkol naší doby*. Praha : Mladá fronta, 1969.

ORTOVÁ, Jitka. *Kulturní a sociální ekologie I*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-224-9.

ORTOVÁ, Jitka. *Kulturní a sociální ekologie II*. Praha : Karolinum, 1997. ISBN 80-7184-398-9.

ØFSTI, Audun (ed.) *Ecology and Ethics*. Melbu : Nordland Akademi for Kunst og Vitenska, 1992. ISBN 8-291-14800-7.

PASSMORE, John. *Man's Responsibility for Nature : Ecological Problems and Western Thoughts*. New York : Charles Scribner's Sons, 1974. ISBN 0-7156-0756-1.

PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha : Lidové noviny, 1992. ISBN 80-7106-017-8.

PATOČKA, Jan. *Sókratés : Přednášky z antické filosofie*. Praha : SPN, 1990. ISBN 80-04-24383-0.

PATZIG, Günter. *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

PENROSE, Roger. *Mikrosvět, makrosvět a lidská mysl*. Praha : Mladá fronta, 1999. ISBN 80-204-0780-4.

POLI, Corrado (ed.) *Etica ambientale : Teoria e pratica*. Milano : Guerini, 1994. ISBN 88-780-2473-2.

RANDÁK, Jan; NOVÁK, Aleš (ed.) *K čemu dnes humanitní vědy?* Praha : Univerzita Karlova v Praze, 2008. ISBN 978-80-7308-234-5.

ROLSTON, Holmes. *Philosophy Gone Wild : Environmental Ethics*. New York : Prometheus Books, 1989. ISBN 0-87975-556-3.

ROSZAK, Theodore. *Kde končí pustina : Politika a transcendence v postindustriální společnosti*. Praha : Prostor, 2005. ISBN 80-7260-146-6.

ROTH, Günther; SCHLUCHTER, Wolfgang. *Max Weber's Vision of History : Ethics & Methods*. Berkeley; Los Angeles; London : University of California Press, 1984. ISBN 0-520-05226-9.

RUSSELL, Bertrand. *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London : Routledge, 2004. ISBN 0-41532-510-2.

SEARLE, John Rogers. *Mysl, mozek a věda*. Praha : Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0509-7.

SHEPARD, Paul. *The Subversive Science : Essays Toward an Ecology of Man*. Boston : Houghton Mifflin Company, 1969. ISBN 0-39505-399-4.

SCHARMER, Otto C. *Theory U : Leading from the Future as It Emerges*. San Francisco : Berrett-Koehler Publishers, 2009. ISBN 15-7675-76-33.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Die Entstehung des modernen Rationalismus : Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998. ISBN 3-518-28947-0.

SCHWEITZER, Albert. *Aus meinem Leben : Selbstdarstellungen und Erinnerungen*. Berlin : Union, 1988. ISBN 3-372-00211-3.

SCHWEITZER, Albert. *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*. Berlin : Union, 1971.

SCHWEITZER, Albert. *Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben*. Berlin : Union, 1963.

SCHWEITZER, Albert. *Kultur und Ethik : Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München : Beck, 1960.

SKOLIMOWSKI, Henryk. *Účastná mysl : Nová teorie poznání a vesmíru*. Praha : Mladá fronta, 2001. ISBN 80-204-0918-1.

SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie : Člověk jako osoba*. Praha : Portál, 2002. ISBN 80-7178-627-6.

SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Cesty k využití potenciálu lidské mysli ve vztahu k pokornému a aktivnímu zakoušení života*. Diplomová práce. Praha : Katedra teorie kultury (kulturologie) FF UK, 2007.

SOROKIN, Pitirim. *Krise našeho věku*. Praha : Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, 1948.

SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0337-3.

SPICKER, Stuart Francis; ENGELHARDT, Hugo Tristram (ed.) *Philosophical Dimensions of the Neuromedical Sciences*. Dordrecht; Boston : D. Riedel, 1976. ISBN 90-277-0672-7.

SQUIRES, Radcliffe. *The Loyalties of Robinson Jeffers*. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1956.

SWEDBERG, Richard. *The Max Weber Dictionary : Key Words and Central Concepts*. Stanford : Stanford University Press, 2005. ISBN 0-8047-5095-5.

ŠEVČÍK, Oldřich. *Architektura historie umění : Kulturně-civilizační vývoj v Evropě od*

antiky do počátku 19. století. Praha : Grada, 2002. ISBN 80-247-0345-9.

ŠMAJS, Josef. *Filosofie – Obrat k Zemi*. Praha : Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1639-3.

TAYLOR, Paul Warren. *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*. Princeton : Princeton University Press, 1986. ISBN 0-691-07709-6.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Místo člověka v přírodě : Výbor studií*. Praha : Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0309-9.

TEUTSCH, Gotthard Martin. *Lexikon der Umweltethik*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht; Düsseldorf : Patmos, 1985. ISBN 3-525-50119-6.

THOMAS, William L. (ed.) *Man's Role in Changing the Face of the Earth*. Chicago : The University of Chicago Press, 1970. ISBN 0-226-79604-3, 0-226-79605-1.

TOPINKA, Miloslav. *Hadí kámen*. Brno : Host, 2008. ISBN 978-80-7294-251-0.

TOPINKA, Miloslav. *Vedle mne jste všichni jenom básníci*. Praha : Trigon, 1995. ISBN 80-85320-62-2.

VAHLAND, Joachim. *Max Webers entzauberte Welt*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2001. ISBN 3-8260-1909-1.

VATTIMO, Gianni. *Tecnica ed esistenza*. Milano : Bruno Mondadori, 2002. ISBN 88-424-9586-7.

VON STUCKARD, Kocku. "Reenchanting Nature : Modern Westren Shamanism and Nineteenth-Century Thought." *Journal of the American Academy of Religion* 70, 4 (2002): 771 – 799. ISSN 0002-7189.

VON UEXKÜLL, Jakob. *Umwelt : Koncepce žitého světa jakoba von Uexkülla*. Praha : Pavel Mervart, 2006. ISBN 80-86818-24-1.

WEBER, Max. *Autorita, etika a společnost : Pohled sociologa do dějin*. Praha : Mladá fronta, 1997. ISBN 80-204-0611-5.

WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1922.

WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha : OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-389-6.

WEBER, Max. *Rationalisierung und entzauberte Welt*. Leipzig : Reclam, 1989. ISBN 3-379-00403-0.

WEBER, Max. *Wissenschaft als Beruf*. Berlin : Duncker & Humblot, 1996. ISBN 3-428-08817-4.

WHITE, Lynn. "Historické kořeny naší ekologické krize." *Filosofický časopis* 48, 5 (2000), 765 – 779. ISSN 0015-1831.

WHITEHEAD, Alfred. *Dobrodružství idejí*. Praha : OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-009-2.

WUKETITS, Franz Manfred. *Přírodní katastrofa jménem člověk : Vývoj bez pokroku*. Praha : Granit, 2006. ISBN 80-7296-047-4.

ZIMMER, Carl. *Jak se duše stala tělem : Výzkum mozku mění svět*. Praha : Galén, 2006. ISBN 80-7262-332-X.

ZRZAVÝ, Jan; STORCH, David; MIHULKA, Stanislav. *Jak se dělá evoluce : Od sobeckého genu k rozmanitosti života*. Praha; Litomyšl : Paseka, 2004. ISBN 80-7185-578-2.

ŽIŽEK, Slavoj. *Podkova nade dveřmi : Výbor z textů*. Praha : AVU, 2008. ISBN 978-80-87108-10-9.

Internetové zdroje

BARŠA, Pavel. "Jak se zachránit z buržoazní nudy." *Lidové noviny*, 10. 10. 2009.

http://www.lidovky.cz/jak-se-zachranit-z-burzoazni-nudy-dl3-/ln_noviny.asp?c=A091010_000110_ln_noviny_sko&klic=233683&mes=091010_0.

BECK, Ulrich. "Quelle vite devastate che i ricchi non vedono." *La Repubblica*, 8. 9. 2009.

<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2009/09/08/quelle-vite-devastate-che-ricchi-non-vedono.html>

BLUMBERG, Paul. Review (untitled). Reviewed work(s): *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society* by Theodore Roszak. *Contemporary Sociology*, 2, 6 (1973): 591 – 595.

<http://www.jstor.org/stable/2062444>, navštíveno 15. 8. 2009

CURRAN, Mark. Review (untitled). Reviewed work(s): *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society* by Theodore Roszak. *College English*, 34, 7 (1973): 1017 – 1022.

<http://www.jstor.org/stable/375246>, navštíveno 15. 8. 2009

DOBBS, Betty Jo Teeter. Review (untitled). Reviewed work(s): *The Reenchantment of the World* by Morris Berman. *Isis*, 74, 1 (1983): 105 – 106.

<http://www.jstor.org/stable/232292>, navštíveno 10. 8. 2009

HOLLINGER, David Albert. Review (untitled). Reviewed work(s): *The Reenchantment of the World* by Morris Berman; *Between Science and Values* by Loren R. Graham. *The American Historical Review*, 88, 2 (1983): 359 – 360.

<http://www.jstor.org/stable/1865411>, navštíveno 10. 8. 2009

JACOB, Margaret. Review (untitled). Reviewed work(s): *Science and Society in Restoration England* by Michael Hunter; *John Evelyn and His World : A Biography* by John Bowle; *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy : An Introduction to Debates of the Scientific Revolution, 1450-1750* by Brian Easlea; *The Reenchantment of the World* by Morris Berman. *Journal of the History of Ideas*, 43, 2 (1982): 331 – 339.

<http://www.jstor.org/stable/2709208>, navštíveno 10. 8. 2009

SPIEGELBERG, Herbert. Good Fortune Obligates: Albert Schweitzer's Second Ethical Principle. *Ethics*, 85, 3 (1975): 227 – 234.

<http://www.jstor.org/stable/2380050>, navštíveno 17. 10. 2009

Online slovníky

A Dictionary of Environment and Conservation. Chris Park. Oxford University Press 2007. *Oxford Reference Online*.

A Dictionary of Genetics. Robert C. King, William D. Stansfield and Pamela K. Mulligan. Oxford University Press 2007. *Oxford Reference Online*.

A Dictionary of Psychology. Edited by Andrew M. Colman. Oxford University Press 2009. *Oxford Reference Online*.

Dictionary of the Social Sciences. Craig Calhoun, ed. Oxford University Press 2002. *Oxford Reference Online*.

The Concise Oxford Dictionary of Politics. Ed Iain McLean and Alistair McMillan. Oxford University Press 2009. *Oxford Reference Online*.

The Oxford Dictionary of Philosophy. Simon Blackburn. Oxford University Press, 2008. *Oxford Reference Online*.

Krásná literatura

KOMÁREK, Stanislav. *Zápisky z Orientu*. Praha : Dokořán, 2008. ISBN 978-80-7363-175-8.

STEVENS, Wallace. *Muž s modrou kytarou*. Praha : Odeon, 1973.

TOPOL, Josef. *Básně*. Praha : Torst, 1997. ISBN 80-7215-027-8.

Další zdroje

United Nations website – statistické ročenky zaměřené na jednotlivé sféry rozvoje:

<http://www.un.org/en/development/proareas/statistics.shtml>

http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2008/wpp2008_highlights.pdf

Terra madre. Režie Ermanno Olmi. Itálie, 2009.

Carne per tutti. RAI Report, vysíláno 17. 5. 2009.

<http://www.rai.tv/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-1825a169-47be-420b-bce2-1fd675fa17fc.html>

