

Česká zemědělská univerzita v Praze

Provozně ekonomická fakulta

Katedra humanitních věd



Bakalářská práce

Filosofie a životní prostředí

David Vála

© 2010 ČZU v Praze

Obsah

1.1.1. Úvod	4
2.1.1 Cíl a metodika práce	6
2.1.2. Textová hermeneutika.....	7
2.1.3. Adekvace.....	10
2.2.1. Etika – slovo úvodem.....	10
2.2.2. Etika – obecný úvod.....	11
2.2.3. Definice etiky.....	11
2.2.4. Morálka a mravnost.....	12
2.2.5. Etika jako praktická disciplína filosofie.....	15
2.2.6 Trisekce etiky.....	16
2.2.7. Svoboda.....	19
2.2.8. Odpovědnost.....	24
2.2.9. Atributy odpovědnosti.....	29
3.1.1. Hans Jonas a hlavní teze Principu odpovědnosti.....	35
3.1.2. Tradiční etika a její atributy.....	40
3.1.3. Proč atributy etiky minulosti nadále neplatí?.....	43
3.1.4. Princip odpovědnosti jako imperativ pro zachování života.....	52
3.2.1. Předmět odpovědnosti - Bytí jakožto příroda i ontologická idea člověka.....	57
3.2.2. Příroda a bytí - účelnost a hodnota.....	57
3.2.3. Od uznání „jest“ k „má být“.....	62
3.2.4. Objekt odpovědnosti - soudobé lidstvo jakožto její nositel.....	65
3.2.5. Referenční subjekt - budoucí lidstvo.....	71
4.1.1. Závěr.....	73
5.1.1. Seznam literatury.....	77

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že svou bakalářskou práci Filosofie a životní prostředí jsem vypracoval samostatně pod vedením vedoucího bakalářské práce a s použitím odborné literatury a dalších informačních zdrojů, které jsou citovány v práci a uvedeny v seznamu literatury na konci práce. Jako autor uvedené bakalářské práce dále prohlašuji, že jsem v souvislosti s jejím vytvořením neporušil autorská práva třetích osob.

V Praze dne 30. listopadu 2010

Poděkování

Rád bych touto cestou poděkoval PhDr. Zdeňku Bíglovi za odborné vedení práce a připomínky k textu. Dále bych rád poděkoval mé rodině za veškerou podporu, které se mi v průběhu studií dostávalo. Velmi si jí cením a hodně pro mne znamená. Bez výše uvedeného by tato práce patrně nikdy nevznikla.

Filosofie a životní prostředí

Philosophy and environment

Souhrn

Bakalářská práce se zabývá problémem vztahu etiky k životnímu prostředí a přírody. Prizmatem etiky pro technickou civilizaci, kterou ve svém díle *Princip odpovědnosti* rozpracoval Hans Jonas, obhajuje na základě filosofické argumentace nutnost ukotvení nových etických principů ve vztahu člověka a přírody. Výkladem atributů dosavadní etiky a jejich srovnáním se současnou situací dokazuje, že staré etické koncepce nadále neplatí, a nebo přinejmenším tváří v tvář hrozící ekologické katastrofě selhávají. Práce hájí tezi, že se moderní civilizace prostřednictvím techniky a technologického vývoje vzdálila okruhu, jenž etická učení minulosti byla schopna pojmut. Technologický pokrok učinil lidstvo nesmírně mocným, přičemž tuto moc nelze nadále vnímat výlučně jako přínos, nýbrž je nutné konstatovat faktické ohrožení člověka i přírody. Povaha lidských zásahů do okolí se díky technologické moci výrazně změnila, a to jak z hlediska času, tak rovněž prostoru. Nemá-li dojít ke globálnímu kolapsu civilizace, která prostřednictvím techniky nadále ničí přírodu, je nutné destruktivní sílu techniky a technologií dobrovolně omezit. Jedním z možných řešení se nabízí právě etika pro technickou civilizaci, jejímž výkladem se bude tato práce zabývat

Summary

The bachelor work dealing with problem of ethic and environment. With prism of ethic for technical civilization which Hans Jonas has introduced in his work *Principle of responsibility* this thesis argue for new ethic principles in relations between human and nature. The thesis interpreting the attributes of former ethics and compare them with actual situation of ecological crisis. The thesis also argue for keynote of Hans Jonas's thinking that technical progression threaten the human being and nature too. This means that technical progression made mankind truly powerful but on the other hand it made human being also able to destroy itself. Causations of human interventions have changed in term of time and verge. Mankind should restrict the destruct power of technologies in order to preservation and safeguarding of human being and nature. Ethic for technical civilization is one of the feasible solutions how do that and this thesis is going to introduce it.

Klíčová slova: filosofie, životní prostředí, člověk, bytí, etika, morálka, technika, technologická moc, příroda, ekologická krize, hans jonas, odpovědnost, svoboda, heuristika strachu

Keywords: philosophy, environment, human being, ethic, morale, technic, technological power, nature, environmental crisis, hans jonas, responsibility, freedom, heuristics of fear

„Může lidský rozum zvládnout to, co lidský rozum vymyslel?“

Paul Valéry

1. Úvod

Filosofie jakožto věda měla vždy zásadní postavení v rozhodujících otázkách lidského bytí a smyslu lidské existence. Hledala odpovědi na nejzákladnější problémy, které se vztahovaly k bytí, jsoucnu, člověku a světu jako celku. Název bakalářské práce „Filosofie a životní prostředí“ odkazuje na propojení dvou témat, která spolu zdánlivě nesouvisí: *filosofie* a *životní prostředí*. Čtenáři nezasvěcenému do této problematiky proto bude poněkud divné, aby se *životním prostředím* zabývala právě *filozofie*. Příroda resp. životní prostředí jsou přeci jen komplexní a velice složité celky, které by víc než cokoliv jiného zasluhovaly právě komplexní studium za přispění exaktních přírodních věd.

Tak se také skutečně dělo. Jako lidstvo jsme v průběhu dějin nastrádali velice cenné informace, které v průběhu posledních několika let vyústily ve významné objevy v oblasti molekulární biologie, genetiky či jaderné fyziky. Zároveň je však stále více zjevné, že s rostoucím pokrokem a technologickými vymoženostmi dochází také k rozsáhlému a nevratnému poškozování přírody. Velmi často slýcháváme o ekologických katastrofách, globálních změnách klimatu, devastaci biotopů, krizi surovinových zdrojů a jiných. Je nesporné a evidentní, že jako lidstvo se potýkáme s globálními problémy trvalé udržitelnosti důstojných podmínek života na Zemi, které lze souhrnně označit jako ekologická krize.¹

Ekologická krize zaskočila i samotnou filosofii. V průběhu dějin byla ta část praktické filosofie, která se zabývala morálními problémy člověka – etika, zaměřena spíše antropocentricky – tzn. na mezilidské vztahy a oblastí mimolidského světa – přírodou se nezabývala. Nebyl k tomu patrně důvod, neboť lidstvo nebylo početné a jeho moc a rozsah zásahů do okolí byly značně omezené. Situace se však v průběhu dějin změnila. Hustota zalidnění Země poslední tři stolení výrazně stoupá, technologická moc a rozsah lidských zásahů do okolí jsou ke stavu v minulosti neúměrně větší. Lidstvo je díky své technologické vyspělosti velmi mocné, zároveň však tato moc ohrožuje jeho samotnou existenci, stejně jako existenci celé přírody. Potřeba nové etiky a hledání trvale udržitelného způsobu života na Zemi je proto v posledních čtyřiceti letech stále více aktuálním tématem.

Samotná ekologická krize je velice složitý a komplexní problém. Proto by se měl při jejím studiu uplatňovat interdisciplinární – tedy mezioborový přístup. Filosofii lze po výtce

¹ Pojmeme ekologická krize zde označujeme kritické narušení rovnováhy přírodních ekosystémů. Toto narušení vzniká činností člověka, předně pak v důsledku jeho neustále se zvyšujících hmotných nároků na přírodu a její zdroje. Lidské zásahy příroda již není schopna napravovat přirozeným procesem autoregulace a dochází tak ke kritickému narušení homeostázy přírodních systémů. Ve filosofii je ekologická krize chápána rovněž jako jakési *ekologické probuzení* člověka, kdy si jako lidstvo začínáme plně uvědomovat, že s kořistnickým přístupem k přírodě již nadále nevystačíme.

považovat za nejzákladnější vědu, či snad dokonce vědu věd, neboť vzhledem k jejímu universálnímu charakteru patrně neexistuje oblast lidského jednání a působení, jež by nebyla filosofickému uvažování či filosofické reflexi podrobena. A právě z tohoto důvodu by měla i filosofie zaujmout k současné ekologické krizi určité stanovisko a svým výkladem přispět k poznání a řešení této krize. Otázky vzniku a podstaty ekologické krize totiž nejsou pouze otázkami přírodovědnými, jak by se mohlo na první pohled zdát. Jsou to také otázky existenciální, neboť se díky nim vracíme k základním otázkám o smyslu lidského pobývání na Zemi, o smyslu bytí a existence života samého. Pro tyto důvody je lze zcela bez pochyby považovat také za otázky filosofické.

Bakalářská práce „Filosofie a životní prostředí“ se bude zabývat etikou, jakožto disciplínou praktické filosofie, kterou bude zkoumat ve vztahu k životnímu prostředí. Výchozí látkou pro studium a zpracování této práce mi byla především etická koncepce Hanse Jonase. Jonas v 70. letech 20. století uveřejnil svébytnou etickou teorii, v níž se snažil nastínit celostní pohled na etický problém technikou zmítaného a odcizeného člověka, který svým působením a jednáním stále více devastuje přírodu a životní prostředí. Snažil se v ní popsat základní etický princip, kterým by lidstvo mělo poměřovat své konání vůči přírodě a toto konání dále promýšlet z hlediska dlouhodobých dopadů na budoucí generace. Základním principem a zároveň ústředním pojmem jeho etické teorie se mu stává odpovědnost, která k svobodnému člověku neodmyslitelně náleží. Svobodný člověk je nepochybně tvorem morálním. Jedině on je schopen, na rozdíl od svých zvířecích přátel, rozumové reflexe svého jednání, jediné on umí jednat i jinak než na základě pudů. Pak je ale také nutné zdůraznit, že právě jeho svobodné jednání musí být vždy neodlučitelně spjato s odpovědností. Odpovědnost zde vystupuje jako středobod všeho konání vůbec a analogicky s člověkem jako jedincem toto platí pro celé lidstvo.

Jestliže jsme v rámci námi iniciované technologické emancipace dosáhli nesmírné svobody v tom, čeho všeho jsme schopni dosáhnout, a co vše můžeme realizovat, je také nutné, abychom za takovéto jednání přijali plnou odpovědnost. Bez této odpovědnosti, která je imanentní součástí lidské svobody, je totiž lidstvo, slovy Jonase, jako onen definitivně odpoutaný Prométheus. Obdarovaný doposud nikdy nepoznanou silou, kterou mu poskytuje věda a technika, volá po etice, která dobrovolným omezením zastaví jeho moc, aby se sám sobě nestal strůjcem zkázy. Tuto etiku *pro technickou civilizaci*, jak ji Jonas v úvodu své knihy sám nazval, bakalářská práce představí v hlavních bodech.

2.1.1. Cíl a metodika práce

Cílem práce je zdůvodnit nutnost ustanovení nových etických principů, které by reflektovaly vztah člověka k přírodě resp. životnímu prostředí. Hlavním předmětem bádání zde bude etická odpovědnost člověka vůči životnímu prostředí. Ačkoliv se v etických teoriích určitě nejedná o nový pojem, v současné situaci přistupuje odpovědnost k člověku resp. lidstvu ve zcela novém kontextu. Společně s nebývale silnou technologickou mocí, kterou soudobé lidstvo disponuje, změnila se kvalitativní povaha lidských zásahů do okolí. Takováto změna jednání ale vyžaduje rovněž změnu náhledu na etickou odpovědnost za takovéto jednání. Touto výchozí tezí se bude bakalářská práce dále zabírat.

V první části textu budou vymezeny základní teoretické pojmy jako *etika, morálka, mravnost, svoboda, odpovědnost a povinnost*. Poukážeme na rozdíl mezi *etickou povinností* a *etickou odpovědností* a rozebereme pojem *svobody*, který budeme přesněji specifikovat v kontextu historického náhledu a chápání tohoto pojmu. Dále bude uvedena základní trisekce etiky, čímž bude první, řekněme ryze teoretická část práce uzavřena.

Druhá část práce se bude soustředit na samotný výklad Jonasova díla. Nejdříve se pokusíme vymezit základní atributy etiky minulosti, tyto atributy dále srovnáme se současnou morální situací lidstva, čímž objasníme, proč předpoklady dosavadních etických koncepcí nadále neplatí. V návaznosti na tento stěžejní argument, který nám zmíněná komparace implikuje, odůvodníme nutnost ustanovení nových etických principů. Po tomto srovnání, které je pro další výklad výchozí, se přesuneme k samotné interpretaci Jonasova textu, kde se budeme zabírat předně etickou odpovědností, jakožto ústředním pojmem Jonasovy etické koncepce.

V souvislosti s odpovědností budeme řešit především tyto základní otázky: *Odkud se etická odpovědnost bere? Jakou má povahu? Kdo je jejím nositelem? Za co je tento nositel vlastně odpovědný? A konečně: Před čím nebo komu by se měl nositel této odpovědnosti zodpovídat?*

Jako základní literární zdroj pro zpracování bakalářské práce mi posloužila Jonasova etická koncepce, kterou předložil ve svém stěžejním díle *Princip odpovědnosti*.² Tuto filosofickou práci jsem srovnával s řadou dalších – převážně filosofických textů, se kterými jsem se v průběhu zpracování tohoto tématu střetával. Výběr literatury byl deduktivní,

² JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technickou civilizaci*. Praha : OIKOYMENH, 1997. 318 s. ISBN 80-86005-06-2.

postupoval jsem na základě principu *sněhové koule*,³ přičemž jsem novou studijní látku nacházel převážně v citovaných odkazech a bibliografiích literatur, které jsem studoval a u nichž bylo možné předpokládat obdobné tématické zaměření. Z hlediska tématického okruhu sehrála stěžejní roli přirozeně literatura filosoficko-etická, která nějakým způsobem reflektovala vztah člověka a životního prostředí. Dále pak samozřejmě texty, které interpretovaly, citovaly či jinak poukazovaly na Jonasovo etické myšlení, mimo jinými také práce mých kolegů, kteří se tématy etiky a životního prostředí již zabývali v rámci svých vlastních absolventských prací.

2.1.2. Textová hermeneutika jako metodika práce

Základní metodou pro zpracování bakalářské práce byla zvolena textová hermeneutika – kvalitativní interpretační metoda, jež pracuje s textem, který se dále snaží objasňovat, interpretovat a vyložit jej. Tímto je čtenářům jednak umožněn vhled do merita zkoumaného problému, jednak se tato metoda snaží o uchopení problému v celé jeho perspektivě a šíří.

Samotný pojem *hermeneutika* (odvozený patrně z řeckého slovesa *hermeneuein* – objasňovat, vysvětlovat, tlumočit, překládat; viz také *hermeneutiké techné* – umění výkladu)⁴ je známý již z období starého Řecka. Některé literární zdroje⁵ poukazují na sepětí etymologie slova s historickým kontextem doby jeho vzniku a etymologii odvozují od mýtické postavy řeckého boha Hermése. Ten v řeckých mýtech figuruje jako posel bohů, jehož hlavním úkolem bylo lidem tlumočit boží vůli a znamení. Hermés tak činil tato boží poselství srozumitelnými a jasnými.⁶

V původním významu hermeneutika tedy skutečně představovala umění výkladu – zpravidla se jednalo o interpretaci starých textů, mýtů či právních formulí.⁷ K její velké popularizaci a následnému rozšíření přispěli jednak stoikové, kteří ji za přispění alegorie

³V kvalitativním výzkumu se takto označuje postup, kterým se tazatel resp. výzkumník snaží dostat k dalším respondentům cílové skupiny, kteří by na jím zkoumané téma mohli pohovořit, tzn. k respondentům, jež jsou z hlediska jeho výzkumu relevantní. V praxi to znamená, že nalezením jednoho relevantního respondenta či informátora se skrze jejich následné doporučením dostáváme k dalším a dalším respondentům, až se nám okruh respondentů rozšíří na požadovaný počet. Analogicky to samé platí pro literaturu a sekundární zdroje. Pakliže máme zpracovat určité téma, seznámíme se základní literaturou (v mém případě se jednalo o doporučenou literaturu k bakalářské práci) a dále postupuje dle zacílení práce studiem odkazů na další literaturu a texty s obdobným zaměřením.

⁴ Kolektiv autorů . *Filosofický slovník* . 2. rozšířené vydání . Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. Hermeneutika , s. 167. ISBN 80-7182-064-4.

⁵ UMLAUF, Václav . Hermeneutika . [online]. 2007, [cit. 2010-10-18]. Dostupný z WWW: <<http://film.ff.cuni.cz/rozcestnik/metodika/hermeneutika.pdf>>.

⁶ Tamtéž, s. 1

⁷ Kolektiv autorů . *Filosofický slovník* . 2. rozšířené vydání . Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. Hermeneutika , s. 167. ISBN 80-7182-064-4.

užívali pro výklad mýtů, ale také řecký filosof a teolog Filón Alexandrijský, který hermeneutiku používal pro exegezi (slovní a věcný výklad v teologickém slova smyslu) Starého zákona. Tato funkce hermeneutiky trvala prakticky po celé období středověku, neboť byla užívána předně jako základní metoda pro výklad a interpretaci Bible.⁸

V novověkém filosofickém diskurzu chápeme hermeneutiku jako vědeckou interpretační metodu, která si klade za cíl porozumět a dále interpretovat určitý text.⁹ Hlavním představitelem a předním teoretikem soudobé hermeneutiky byl Hans-Georg Gadamer (1900–2002), který ve svém díle *Pravda a metoda*^{10 11} konstituoval základní teoretická východiska hermeneutiky jakožto společenskovední metody. Opozičně tak reagoval na tendence části tehdejších společenských vědců, kteří se v humanitních vědách pokoušeli zavést přírodovědný způsob argumentace. Gadamerovo pojetí hermeneutiky se rovněž vymezilo proti starší verzi hermeneutické teorie Friedricha Schleiermachera a Wilhelma Diltheye, kteří interpretaci textu chápali jako určitou formu vcítění se do původního textu a návrat k původním myšlenkám jeho autora, včetně jeho historické a společensko-kulturní tradice.¹²

Čím se tedy Gadamerovo pojetí hermeneutiky od jiných interpretačních metod liší a na čem tato metodologie vlastně stojí? Předně je nutné říci, že Gadamer akcentuje lidskou zkušenost a otevřenost k tázání, neboť tyto považuje za základní prvky lidského porozumění: „rozumět nějakému mínění znamená rozumět mu jako odpovědi na nějakou otázku.“¹³ Gadamer tak prakticky říká, že máme-li nějakému textu porozumět, je nutné k němu už předem přistupovat s určitými otázkami: „Co v textu hledáme?“ „Jaké odpovědi očekáváme?“ „Jaké informace by nám text měl přinést?“ „Co si o textu myslíme?“ apod. Tuto fázi Gadamer označuje jako předběžné porozumění a „pro konkrétní práci s textem to znamená snahu o aktivní účast na rozmluvě, kterou text poskytuje: smysl textu je tedy vždy společným dílem toho, kdo jej zanechal, a toho, kdo s ním dále pracuje“^{14 15} Hermeneutika se snaží jít „za“ samotný text právě oním aktivním dotazováním se. Tato část metody je pro

⁸ Tamtéž, s. 167

⁹ UMLAUF, Václav . Hermeneutika . [online]. 2007, [cit. 2010-10-18]. Dostupný z WWW: <<http://film.ff.cuni.cz/rozcestnik/metodika/hermeneutika.pdf>>.

⁹ Tamtéž, s. 1

¹⁰ GADAMER , Hans-Georg . *Pravda a metoda : Nárys filosofické hermeneutiky*. 1. . Praha : Triáda, 2010. 415 s. ISBN 978-80-87256-04-6.

¹¹ Originál svazku v němčině vyšel roku 1960 pod názvem *Wahrheit und Methode*

¹² POKORNÝ , Petr . *Hermeneutika jako teorie porozumění : od základních otázek jazyka k výkladu bible*. 1. Praha : Vyšehrad , 2006. 508 s. ISBN 80-7021-779-0.

¹³ Kolektiv autorů . *Filosofický slovník . 2. rozšířené vydání* . Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. Hermeneutika , s. 167. ISBN 80-7182-064-4.

¹⁴ Tamtéž, s. 168

¹⁵ V souvislosti s tímto se často uvádí příklad problematiky kvalitního překladu z cizího jazyka. Dobrý překlad předpokládá, že jeho překladatel rozumí textu minimálně stejně dobře jako původní autor. Překlad je pak v určitém ohledu nutně víc než původní text.

pochopení textu velmi důležitá, neboť máme-li pochopit jeho význam, je nutné tento význam chápat právě jako odpověď na naše otázky.

Specifickým rysem Gadamerovy hermeneutiky jest, že u interpretovaného textu zdůrazňuje složku *předporozumění* (Vorverständnis). Toto předporozumění vzniká na základě tradice, znalostí, výchovy a vzdělání, které se interpretovi textu dostalo. Znamená to tedy, že hermeneutika předpokládá že „každý výklad je nutně vázaný předsudky a podmínkami, za nichž je jedině možný (...), neexistuje rozumění, které by bylo zcela prosto všech předpokladů, které by mohlo dosáhnout „čisté“ pravdy.“¹⁶

Zde vidíme, že textová hermeneutika v Gadamerovo pojetí přiznává rovněž určité *předsudky* (Vorurteil), s kterými fakticky každý poznávající subjekt k objektu poznávání přistupuje. Tyto předsudky nechápe výlučně negativně, například prizmatem fenomenologické metody, která se předsudků snaží zbavit procesem fenomenologické redukce, kdy naše předběžné poznání „uzávorkuje“, čímž je dosaženo onoho pravého poznání. Přesněji řečeno, díky fenomenologické redukci jsou veškeré předsudky a dosavadní znalosti o objektu našeho poznání touto redukcí odstraněny, čímž je umožněno subjektu poznání nahlédnout věci samé, tak, jak samy o sobě skutečně jsou.¹⁷ Hermeneutika naopak předsudky pokládá za nutnou součást procesu porozumění, bez nichž není porozumění možné. Pakliže máme určitému problému porozumět, musíme o něm již něco vědět.¹⁸ Předsudky jsou zkrátka chápány jako nezbytné východisko každého poznávacího procesu, neboť dle Gadamera neexistuje porozumění, jež by bylo předsudků prosto (vždy zde synergicky působí vzdělání, společnost, výchova a další nabyté znalosti interpreta textu).

V souvislosti s působením předsudků v procesu porozumění se často hovoří o tzv. hermeneutickém kruhu, kdy: „člověk dospívá k porozumění tak, že si nejprve vytvoří předběžnou představu (Vorverständnis), kterou potom s textem nebo věcí konfrontuje a na základě takového porovnání si vytváří představu lepší. Nikdy se neobejde bez předběžného mínění čili předporozumění, podstatné je právě to, že si toto mínění ověřuje a je ochoten je změnit. Protože tento postup se obvykle opakuje, lze mluvit o „kruhovém“ procesu či

¹⁶ Tamtéž, s. 168

¹⁷ Kolektiv autorů . *Filosofický slovník* . 2. rozšířené vydání . Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. Fenomenologie , s. 120. ISBN 80-7182-064-4.

¹⁸ Zdůrazňuje se zde a ctí ono Aristoteléské „*celek je víc než souhrn jeho částí*“, kdy Gadamer jednoduše akcentuje nutnost pochopení celku na základě jeho dílčích částí a poznatků o nich, přičemž tyto dílčí části a poznatky můžeme zpětně plně pochopit až v celku souvislostí. Částem můžeme porozumět jedině z celku, avšak celek samotný je nám přístupný jen skrze jeho části. Ani celek ani jeho části nemůžeme plně pochopit odděleně. (Umlauf 2009: 2)

„kruhu“.¹⁹ Vidíme tedy, že hermeneutika nutnost předsudků zdůrazňuje, zároveň jí však nečiní problém tyto předsudky změnit, přehodnotit a upravit. Perspektiva vlastní interpretace se zde prolíná s perspektivou samotného textu,²⁰ Gadamer dokonce hovoří o „splývání horizontů“,²¹ kde interpret poměřuje svá vlastní východiska s autorovými tezemi, přičemž tato forma polemiky dává vzniknout onomu porozumění a poznání.

2.1.3. Adekvace

K adekvaci mohu říci, že textová hermeneutika se mi jeví z hlediska předpokladu aktivní participace čtenáře na původním textu s jeho následnou interpretací pro bakalářskou práci s filosofickým zaměřením poměrně vhodná. Nespornou výhodou této metody jest, jak ostatně velmi dobře ve svých metodologických poznámkách²² uvedl Mgr. Kala, že se nesnaží vyloučit vše, co nelze pojmout aparátem pojmového myšlení. Kala přímo říká, že se tak hermeneutika výrazně odlišuje „*například od obsahové analýzy, která není schopna operovat s ničím, co nelze abstrahovat v pojem.*“²³ Hermeneutika je interpretativním porozuměním textu – tedy metodou, která samozřejmě odhaluje i významovou bohatost jednotlivých filosofických prací. Důrazem na složku předporozumění a tázání se, snaží se odhalit skutečnosti a souvislosti, které stojí „za“ textem, a ne pouze v textu samém.

Nevýhodou jest, že vzhledem k velké volnosti a aktivní participaci může interpret pro nedostatečné porozumění textu snadno sklouznout k dezinterpretaci či k jeho chybnému pochopení, což pak může mít velmi matoucí vliv na čtenáře, kteří v dané problematice nejsou příliš vzdělaní. Do jaké míry se toto povedlo eliminovat v rámci této bakalářské práce, ponechám na posouzení jiným.

2.2.1. Etika – slovo úvodem

V rámci druhé podkapitoly bude obecně definována etika a dále vymezena jakožto specifická disciplína praktické filosofie. Ve výkladu se zaměříme na obecnou trisekci etiky. V rámci této podkapitoly budou také definovány pojmy *morálka a mravnost, mravní*

¹⁹ *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Hermeneutický kruh* [online]. c2010 [citováno 18. 10. 2010]. Dostupný z WWW: <http://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Hermeneutick%C3%BD_kruh&oldid=4804460>

²⁰ UMLAUF, Václav . *Hermeneutika* . [online]. 2007, [cit. 2010-10-18]. Dostupný z WWW: <<http://film.ff.cuni.cz/rozcestnik/metodika/hermeneutika.pdf>>.

²¹ GADAMER , Hans-Georg . *Pravda a metoda : Nárys filosofické hermeneutiky*. 1. . Praha : Triáda, 2010. 415 s. ISBN 978-80-87256-04-6.

²² KALA , Lukáš . *Pojetí enviromentální odpovědnosti* . [s.l.], 2009. 88 s. Diplomová práce. Masarykova universita . Dostupné z WWW: <http://is.muni.cz/th/231119/fss_m/>.

²³ Tamtéž, s. 30

povinnost, mravní odpovědnost a svoboda, jejichž výklad a přesné vymezení je důležité pro pochopení dalších tezí, které budou v souvislosti s Jonasovým dílem představeny.

2.2.2. Etika a obecný úvod

Etika se dotýká každého z nás, dennodenně se s ní setkáváme na všech úrovních lidského jednání. Je to právě etika, které reguluje mezilidské vztahy na té nejzákladnější rovině, díky čemuž je soužití lidských společností jediné možné: „*Etika je rozsáhlý předmět. Není snad oblast života, do níž mravní rozhodování nějak nezasahuje, a stejně tak neexistuje oblast života, ve které by se etika nedala uplatnit.*“²⁴ Na jiném místě Thompson přímo říká: „*Etika je v nejširším pojetí studiem lidského chování. Otázky týkající se toho, co lidé mají dělat, proto vedou k základním otázkám o povaze a účelu lidského života (...) jde v ní spíš o hledání toho, co je správné a dobré a jak nejlépe žít.*“²⁵ Je zřejmé, že výsadní postavení, kterému se etika odjakživa těšila, souviselo především s tím, že určovala a vymezovala to, co bylo pro kvalitní a dobrý život jednotlivce, ale i celé společnosti určující a žádoucí. Jak ale etiku přesně definovat?

2.2.3. Definice a funkce etiky

Etymologický původ slova *etika* je odvozen z řeckého *ethos* – zvyk, obyčej, mrav, nebo také místo k bydlení.²⁶ Předmětem etiky je obecně lidské jednání, přičemž toto jednání etika podrobuje hodnotícím soudům z hlediska dobra a zla. Velice často si klade otázky typu: „*Co je dobré?*“ „*Co je zlé?*“ „*Jaký je smysl mého konání?*“ „*Jak bych měl jednat?*“ „*Proč mám jednat právě tak a ne jinak?*“ „*Co je záhodné?*“ „*Co je spravedlivé?*“ apod.²⁷ Etika se tedy na té nejobecnější rovině snaží rozlišit dobro a zlo a správné jednání oddělit od špatného.

V oblasti praxe slouží etika jako výkladový a teoretický rámec pro morálku – jakési sdílené normy a hodnoty, které jsou díky své akceptaci v dané společnosti závazné.²⁸ Etika morálku reflektuje, snaží se najít její obecný základ, velice často se táže po jejím zdůvodnění.

²⁴ THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. 1. Praha : Portál, 2004. Úvod, s. 11. ISBN 80-7178-806-6.

²⁵ Tamtéž, s. 14

²⁶ Kolektiv autorů. *Filosofický slovník*. 2. rozšířené vydání. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. Etika, s. 109. ISBN 80-7182-064-4.

²⁷ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 1. vyd. Praha : Zvon, 1994. 224 s. ISBN 80-7113-111-3.

²⁸ LIBROVÁ, Hana. *Pestří a zelení : kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Brno : VERONICA, ekologické středisko ČSOP, 1994. Spor o ekologickou etiku, s. 159. ISBN 80-85368-18-8.

Morální normy může etika také podrobovat kritickým soudům, velmi často je zpochybňuje a v návaznosti na to i upravuje a koriguje.²⁹

Ve výkladu Aristotelově³⁰ je lidskému jednání vždy připisována určitá mravní hodnota. Anzenbacher na tomto místě přímo hovoří o mravním hodnocení činů a lidské praxi shodně s Aristotelem přikládá taktéž mravní význam.³¹ Každý člověk tak svému vlastnímu jednání, ale i jednání druhých lidí připisuje mravní hodnotu. Tato hodnota vzniká posouzením resp. zhodnocením jedincova chování z hlediska dobra či zla.³² Jednání lidí poté chválíme, nebo naopak kritizujeme, schvalujeme a nebo odmítáme. Mravnímu hodnocení ale neunikají ani osoby samé. Říkáme o nich, že jsou buď dobré nebo zlé, mravné nebo nemravné, svědomité či nesvědomité.³³

Mravní hodnocení se dále vztahuje také na tzv. sociální útvary,³⁴ které jsou výsledkem specificky lidské činnosti. Primární hodnocení se však vždy týká mého vlastního jednání jakožto jedince, sekundárně obvykle hodnotíme osoby druhé, či ony sociální útvary. Nejpodstatnější ale nadále zůstává skutečnost, jež byla vyřčena na začátku tohoto oddílu, a sice, že mravní hodnocení se vždy vztahuje na něco specificky lidského.³⁵

Na základě této vlastnosti můžeme jediné a výlučně u člověka hovořit o jednání morálním či nemorálním, mravném či nemravném. Pro přehlednost v rámci celé práce budeme v návaznosti na Kanta³⁶ pojmy *Morálnost* a *Mravnost* striktně odlišovat.

2.2.4. Morálka a mravnost

V úvodu předchozího oddílu jsme zmínili, že pod pojmem morálka chápeme sdílené etické normy a hodnoty, které jsou v té či oné společnosti platné, jejími členy uznávané, a

²⁹ Dále uvidíme, že tato funkce etiky sehrála významnou roli i v díle H. Jonase – ten výrazně redefinoval Kantův kategorický imperativ, když časově omezenou etickou reflexi rozšířil o oblast budoucnosti. Tradiční etika totiž reflektovala pouze přítomné jednání a nezahrnovala anticipaci důsledků takového jednání do daleké budoucnosti. Jonasův příspěvek je toliko zásadním příkladem kritického zhodnocení stávajících mravních norem, že jej zmiňujeme již nyní. Jeho přesný výklad a vymezení ponecháme vzhledem k rozsahu takovéto látky na samostatný oddíl.

³⁰ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. 2. vyd. Praha : Rezek, 2003. 579 s. ISBN 80-86027-19-8.

³¹ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filosofie*. 2. přepracované vydání. Praha : Portál, 2004. Mravní hodnocení, s. 14. ISBN 80-7178-804-X.

³² Tamtéž, s. 14

³³ Tamtéž, s. 14

³⁴ Sociální útvar je sociologická kategorie, která definuje společenství lidí na základě určité příbuznosti (například na základě společného jazyka, vědomí o původu, náboženství). Pod tímto pojmem si můžeme představit kategorie jako národ, společenská vrstva, sociální třída, etnická či náboženská skupina a jiné. (Reichel 2008: 73)

³⁵ Můžeme sice mluvit o zlém býku, či věrném psu, ale v tomto případě nelze mluvit o hodnocení ve vlastním slova smyslu, nýbrž se jedná o antropomorfní výklad jednání zvířat nebo rostlin. (Anzenbacher 2004: 14)

³⁶ KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1990. 128 s. ISBN 80-205-0152-5.

tedy i závazné. Toto tvrzení je ale třeba dále upřesnit, neboť pojem *morálka* lze užívat ve dvojím významu:

V popisném, nebo-li deskriptivním významu je morálka skutečně chápána jako soubor principů, norem a etických hodnot, kterými se členové dané společnosti řídí.³⁷

V normativním významu má tento pojem ale poněkud odlišný význam. Je to morálka jednotlivce, pro kterého představuje morálně dobré jednání to, co jest z morálního hlediska shodné s jeho vlastním svědomím. V normativním pojetí je pak třeba *morálnost* resp. *morální chování* chápat jako takové chování, které je subjektivně shodné se svědomím jednajícího. Normativní morálka je subjektivní morálkou člověka a může se značně lišit od mravnosti resp. morálky deskriptivní. Prohlásíme-li tedy o někom, že „*ten člověk jedná nemorálně*“ je to do značné míry vnitřně sporné tvrzení. Jednání druhých můžeme posuzovat spíše z hlediska *mravnosti*, než z hlediska *morálnosti*.³⁸

Mravností resp. *mravním jednáním* pak máme na mysli vztah samotného jednání k mravním normám, které v té či oné společnosti platí. Často mluvíme o mravním dobru či mravním zlu, nebo také o mravném či nemravném chování.³⁹ Toto je třeba vždy vztáhnout k určitému etickému kodexu, který je v dané společnosti platný. Na tomto místě je určitě vhodné dodat, že mravnost, jakožto souhrn platných etických norem určité společnosti se může v etické literatuře mnohdy překrývat s morálkou či morálností v deskriptivním významu, neboť oba pojmy vyjadřují totožné. Morálku a mravnost budeme však nadále rozlišovat, přičemž první z nich budeme chápat jako hodnocení jedince, které se vztahuje k jeho vlastnímu svědomí, druhé z nich pak jako hodnocení jedince z hlediska společenských norem.

Pakliže výše uvedené platí, lze říci následující: „*jednání druhých lidí mohu z hlediska určité společenské mravnosti posuzovat jako mravné nebo nemravné. Nikdy však nemohu soudit o morální hodnotě jednání druhého člověka.*“⁴⁰

Velice vhodným se mi závěrem tohoto oddílu jeví komentář českého filosofa a pedagoga Jana Sokola, který se v jednom svém sborníku⁴¹ k onomu nepřehlednému a někdy až problematickému rozlišení morálky a mravnosti vyjádřil tímto způsobem: „*...skutečná morálka je opravdu mnohem víc než jen obyčej a společenský mrav, jakkoliv s nimi souvisí.*

³⁷ Kolektiv autorů . *Filosofický slovník* . 2. rozšířené vydání . Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. Morálka , s. 275. ISBN 80-7182-064-4.

³⁸ ANZENBACHER , Arno. *Úvod do filosofie* . 2. přepracované vydání . Praha : Portál , 2004. Etika , s. 265. ISBN 80-7178-804-X.

³⁹ Tamtéž, s. 265

⁴⁰ Tamtéž, s. 265

⁴¹ SOKOL , Jan . *Malá filosofie člověka : slovník filosofických pojmů* . 5. přepracované vydání . Praha : Vyšehrad , 2007. 403 s. ISBN 978-80-7021-884-6.

*Morálka v pravém slova smyslu začíná teprve tam, kde se člověk nerozhoduje podle toho, co dělají a chtějí všichni, nýbrž podle toho, co za správné pokládá on sám.*⁴² Toto lze zcela bez pochyb pokládat patrně za nejvíce určující rys morálky – ačkoliv sama vychází ze společenského kodexu, z oněch souhrmných pravidel lidského jednání, v otázkách morálky jedná se vždy a předně o jedincovo svobodné individuální rozhodnutí, které může jít mnohdy proti zvyku či mravu. Zatímco mrav umožňuje rozlišení nepochybně více povrchní – na to kdo je a není vychovaný, v morálce už jde o rozlišení poněkud jiného rázu, jde nám především o moralitu jedince: o to, co je správné a co špatné, co já sám osobně vzhledem ke svému svědomí mohu považovat za dobré a co už ne.⁴³

Tuto výraznou roli, kterou morálka v životě jedincově hraje, lze nejlépe vyjádřit onou proslulou pasáží z biblického Exodu: „*Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo. Nebudeš vypovídat ve sporu s ohledem na většinu a převracet právo.*“⁴⁴ Jde o to, že člověk se cítí být vnitřně zavázán k tomu, aby jednal dobře, bez ohledu na to, co si v té či oné chvíli vyžaduje zvyk, mravní zákon, právo, nebo jak právě jedná většina.⁴⁵ Takovéto rozhodnutí bývá pro jedince mnohdy velmi těžké, ale jeho obtížnost na druhé straně vyvažuje míra svobody, která je v takovémto rozhodnutí obsažena.⁴⁶ Člověk, který volil z jeho hlediska morálně správnou

⁴² Tamtéž, s. 197

⁴³ Tamtéž, s. 198

⁴⁴ *Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona* . Třetí přepracované vydání . Praha : Ekumenická rada církví v Československu , 1985. Druhá kniha Mojžíšova – Požadavek spravedlnosti, s. 82. ISBN není.

⁴⁵ Velmi se mi líbil příklad, s kterým jsem se setkal v souvislosti s kritikou Kantova formalismu. Ten totiž, velmi zjednodušeně řečeno, jednájcímu ukládá, aby se rozhodoval na základě dobré vůle, která řízena univerzálním mravním zákonem, činí jeho rozhodování, pokud jsou s touto vůlí v souladu, vždy dobrými. Mravní zákon – prost vši zkušenosti, je čistě formálním. Jedná se tedy o jakýsi univerzální mravní princip, který lidská rozhodnutí řídí vždy, všude a za jakýchkoliv okolností stejně dobře. Do důsledku vzato z toho pro subjekt jednání vyplývá, že svá rozhodnutí nemusí promýšlet z hlediska širších perspektiv – například s ohledem na kontext situace, v ohledu na ostatní, či z hlediska budoucnosti. Rozhodnutí, řízené dobrou vůlí, je učiněno *lege artis*, a tím se stává navždy dobrým, bez ohledu na pozdější následky. (Sokol, Pinc 2003: 15–18). Samotný příklad se týkal posouzení lhaní a lháře: pakliže je někdo lhář a vědomě lže, obyčejně takového člověka nepokládáme za příliš dobrého a váženého. Lež se však v jistém smyslu může stát výsadou a předním morálním aktem: tak například při výslechu Gestapem je zcela jistě morálně daleko lepší lhát a zapírat (třeba svou rodinu a blízké) než bych riskoval jejich životy a utrpení. Vnitřní morální rozhodnutí lhát je na tomto místě plně ospravedlitelným a morálně hodnotným aktem. Podle Kantova formalismu bychom se však měli rozhodnou přesně naopak. Dobré je prostě z principu a bez ohledu na situaci (formalismus) nelhat. Nebereme zde v úvahu životy našich bližních ani jiné okolnosti, ale řídíme se mravním zákonem, který je čistě formální, prost vši zkušenosti a jako takový nám ukládá nelhat, a to za jakýchkoliv okolností.

⁴⁶ Můj oblíbený, ač ne zrovna filosoficky zaměřený autor, Erich Fromm ve své vynikající knize *Strach ze svobody* tento prožitek svobody nazývá *aktivní realizací svobody*. Tato aktivní svoboda, na rozdíl od té pasivní – které autor přičítá především prožitek radosti nad osvobozením se od závazků a odpovědnosti (viz neomezená svoboda v oddíle 2.2.7.), je naopak s přijetím těžkého břemene odpovědnosti neodlučně spojena. Toto břemeno sebou může nést četné sankce a tresty, nikdy však ne nesvobodu. Pokud jsme skutečně prožili aktivní svobodu, rozhodli jsme se pro určité jednání na základě vlastního morálního přesvědčení a vyslovili se tak pro určité cíle, měli bychom být i dostatečně silnými, abychom za takovéto jednání přijali odpovědnost. Žádný trest nás ale nemůže zbavit onoho niterného prožitku aktivní svobody. (Fromm 1993: 27–29). Tento případ je velmi často popisován také na řadě případů nezlomnosti politických vězňů, disidentů apod. Jonas – původem Žid se na tomto

volbou, byť byla v rozporu s mravem, může být sankcionována, neboť za toto rozhodnutí nese svoji plnou odpovědnost, avšak nikdy nemůže být nesvobodným. Byla to ryze jeho vlastní volba, vyplývající z jeho vlastního niterného přesvědčení, že právě takto jediné jednal správně.

Řecký filosof Sokrates to jistě cítil podobně, když ve své obraně proti obvinění athénské obce, která jej vinila z toho, že prostřednictvím filosofie mravně kazí mládež, řekl: „na které místo se kdo postaví, pokládá je za nejlepší, tam má podle mého mínění trvat a podstupovat nebezpečí, nic neuvažuje ani o smrti ani o ničem jiném (...) děkuji vám občané athénští, ale budu poslouchat více boha než vás, a pokud budu dýchat a budu schopen, budete si jisti, že nepřestanu filosofovat.“⁴⁷ Tento citát nám může plně poskytnout představu o tom, jak moc může být morální jednání rizikové: ačkoliv byl Sokrates v právu a v podstatě nic špatného neudělal, byl odsouzen k smrti. Nepřistoupil totiž ani na nabídku Athénské obce, která za příslib svobody žádala výměnou ukončení jeho filosofické praxe. Sokrates však vnitřním puzením a morálním odhodláním „vytrvat ve filosofii“ raději podstoupil smrt, než život bez filosofie.⁴⁸

Závěrem se sluší podotknout, že ačkoliv morální jednání může vybočovat a jít proti mravu a zákonům, jak jsme ostatně na příkladu lháře, politických vězňů, ale Sokrata ukázali, nelze jej chápat vždy jako nutně antagonické, tedy jako jednání, které jde proti proudu „za každou cenu“.⁴⁹

2.2.5. Etika jako praktická disciplína filosofie

Vymezení etiky jakožto praktické disciplíny filosofie známe z učení Aristotela (384 př. n. l. – 322 př. n. l.). Ten rozlišuje tři základní kategorie lidských činností, které jsou vlastní lidskému bytí:

1) Činnost *teoretická* – týká se poznání, které zahrnuje poznání na základě prosté zkušenosti, přes vědy a vědecké teorie až k dokonalému nazírání a patření na pravdu. Filosofické disciplíny, jež se zabývají teoretickou činností člověka, jsou například ontologie,

místě zase odvolává na četné deníkové záznamy vypovídající o nezlomné víře řady trpících v koncentračních táborech, na nichž později staví argumentaci ustanovující *Pojem Boha po Osvětlení*. (Bouretz 2009: 236–252)

⁴⁷ PLATÓN, Platón. *Obrana Sokratova*. 1. vydání. Praha: ODEON, 1991. Soud se Sókratem, s. 29–30. ISBN 80-86005-96-8.

⁴⁸ KOHOUT, Jan. *Obrana Sókrata: Pantheon 2007* [online]. [s.l.], 2007. 4 s. Autorem upravený přepis přednášky. Filozofická fakulta - Universita Pardubice. Dostupné z WWW:

<http://dspace.upce.cz/bitstream/10195/35330/1/KohoutJ_Obrana%20Sokrata_Pantheon_2007.pdf>. ISBN není.

⁴⁹ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: slovník filosofických pojmů*. 5. přepracované vydání. Praha: Vyšehrad, 2007. Morálka a etika, 198 s. ISBN 978-80-7021-884-6.

epistemologie, metafyzika, filosofie vědy, logika aj. Cílem teoretických činností je právě poznání.⁵⁰

2) Činnost *praktická* – týká se lidského jednání a činů. V etické literatuře se tato činnost někdy označuje pojmem *praxe*. Mezi činnosti praktické náleží i etika. Předmětem etiky je morálka a mravnost, cílem pak mravné resp. morální jednání – tím je myšleno takové jednání, které je dobré a které má hodnotu samo v sobě.

3) Činnost *poietická*, nebo-li tvořivá (z řeckého *poiésis* – děláni, zhotovování), je činnost, která nemá hodnotu v sobě v samé, ale v tom, co je díky ní vytvářeno, tedy umělecké dílo či výrobek. Činnost poietická zahrnuje sféru zhotovování a tvoření. K poietické činnosti Aristoteles řadí jednak řemeslně technické zhotovování (oblast *techné*), ale také uměleckou tvorbu.⁵¹

Pro lepší odlišení praktické a poietické resp. tvořivé činnosti dále citujme Anzenbachera: „Tvořivá je ta činnost, která nemá cíl sama v sobě, ale v tom, co vytváří. Když se staví dům, cílem (...) prací je produkt (...) tedy onen dům. A tak k tvořivé činnosti patří jednak řemeslně technické zhotovování, jednak tvorba umělecká. Jednání (praxe) je činnost, která je hodnotná sama v sobě. Když pomáhám staré ženě (...) cílem této činnosti je činnost sama, má hodnotu sama v sobě – v tom že jednám dobře. Tvořivá činnost a jednání se přitom nevylučují, naopak tvořivá činnost může implikovat určité jednání. Tak například problematika životního prostředí ukazuje, že nemáme vytvářet všechno, co vytvořit lze, nýbrž jen to, co je také možno zodpovědět. Technici a výrobci proto mají nejen tvořit, ale také odpovědně jednat.“⁵²

2.2.6. Trisekce etiky

Po obecné definici etiky a jejím vymezení vůči morálce a mravnosti zbývá etiku dále rozdělit. Členění etiky je velice komplikované, neboť v průběhu dějin se pohledy na řešení jednotlivých etických otázek značně lišily. Vznikla tak celá řada etických koncepcí a směrů,⁵³

⁵⁰ Už samotný pojem *poznání* představuje pro filosofii extrovní oblast zkoumání. Zatímco jednotlivé vědy (např. fyzika, chemie, biologie) snaží se o poznávání skutečnosti v jednotlivých oblastech světa na základě empirické látky s její následnou verifikací, filosofie se zabývá spíše povahou, podmínkami a možnostmi poznání. Výklad pojmu a spory o jeho přesné určení se táhnou historií od dob klasické řecké filosofie – problémem poznání se zabýval například Sókratés či Platón, až k období moderní filosofie viz například pojem poznání u Edmunda Husserla. Pro tuto chvíli se tedy spokojme se zjednodušenou definicí tohoto pojmu, kdy poznání budeme chápat jako proces nazírání věcí, tak jak skutečně sami o sobě jsou. Poznání představuje určení věcí a skutečnosti tím, že nazíráme jejich vlastní bytí a jsoucnost v pravdě.

⁵¹ ANZENBAECHER, Arno. *Úvod do filosofie*. 2. přepracované vydání. Praha : Portál, 2004. Činnost, s. 193. ISBN 80-7178-804-X.

⁵² Tamtéž, s. 233.

⁵³ Například hédonismus, utilitarismus, konsekvenciální etika a jiné.

kteřé pod tento souhrnný pojem patří a kteřé filosofická literatura⁵⁴ člení na tři základní proudy: etika deskriptivní, etika preskriptivní a metaetika.

Pro náš další výklad bude podstatná především preskriptivní, nebo-li normativní etika. Ta se od té deskriptivní liší především tím, že hledá odpovědi na to, co je morálně správné a co nikoliv. Zabývá se otázkami povinnosti (co by člověk měl dělat, jak by měl jednat apod.), pokouší se stanovit, co je nutné, co se smí a nesmí, nebo co by mělo být. Důraz je kladen na ono, *co by mělo být*, nikoliv no to, *co jest*. Normativní etika vynáší hodnotící soudy a výroky, kterými se snaží naznačit, jak by lidé měli jednat. Touto svojí funkcí hrála a stále hraje významnou roli ve vývoji lidské společnosti.⁵⁵

Normativní etika reflektuje jednak otázky povinností – často se lze v souvislosti s tímto setkat s označením deontologická etika (z řeckého *deon* – vyžadované, povinné, povinnost)⁵⁶ tedy etika, jež se zabývá právy a povinnostmi jedince. Jinými slovy tato etika vyjadřuje to, *co by člověk měl*.⁵⁷ Za hlavního představitele deontologické etiky je považován německý etik a teoretik Immanuel Kant (1724 – 1804). Druhou složku normativní etiky tvoří nauka o morálních hodnotách a hodnotovém zaměření člověka – tedy axiologie (z řeckého *axios* – rovnocenný či zasloužený).⁵⁸

Další neméně podstatnou částí obecné trisekce je etika deskriptivní. Jak už je z názvu patrné, jedná se etiku popisnou. Tato nevynáší hodnotové soudy, spíše popisuje, jaký je skutečný mravní stav společnosti – tj. jaké mravní hodnoty a normy se v té či oné společnosti vyskytují a uznávají.⁵⁹ V některých společnostech se například rozlišují určitá tabu, zatímco v jiných tato neplatí. U jistých kultur můžeme pozorovat specifické příbuzenské systém, kde jsme svědky neobvyklých sňatků, kdy se například berou sourozenci apod., zatímco jinde toto není přípustné.

Deskriptivní etika se však netáže, zdali jsou tato rozhodnutí a zvyky dobré, či nikoliv. Neřeší se zde, co by člověk měl dělat, jak by měl jednat, či co by mělo být, nýbrž se zkoumá skutečnost – *to, co jest*. V rámci svého komentáře deskriptivní etika nehodnotí, zdali to či ono jednání je dobré, špatné, záhodné či nevhodné, ale spíše stroze konstatuje skutečný stav.^{60 61}

⁵⁴ Kolektiv autorů . *Filosofický slovník* . 2. rozšířené vydání . Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. Etika , s. 109. ISBN 80-7182-064-4

⁵⁵ THOMPSON , Mel . *Přehled etiky* . 1. Praha : Portál , 2004. Normativní etika , s. 12. ISBN 80-7178-806-6.

⁵⁶ *Ottův slovník naučný* . Praha : [s.n.], 1998. Deontologie , s. 309. ISBN 80-7203-187-2.

⁵⁷ THOMPSON , Mel . *Přehled etiky* . 1. Praha : Portál , 2004. Normativní etika , s. 12. ISBN 80-7178-806-6.

⁵⁸ Tamtéž, s. 12

⁵⁹ Tamtéž, s. 12

⁶⁰ Deskriptivní etika nám například skřze sociologická srovnání může říci, že Spojené státy americké jsou zemí s největším počtem exhalací a rozbujelým automobilovým průmyslem, ale už nám neřekne, že tento fakt je značně negativní z hlediska stavu ovzduší, klimatu a celkové situace životního prostředí. Takovýchto příkladů

Deskriptivní etika se velmi často překrývá s jinými vědeckými disciplínami, jako jsou například sociologie, morální psychologie, sociální a kulturní antropologie či etnologie.⁶²

Pro úplnost zbývá doplnit definici třetího směru etiky, kterým je metaetika. Ta je součástí analytické filosofie, a proto je někdy také nazývána analytickou etikou: „*Metaetika se zabývá jazykovou analýzou a reflexí jazyka s cílem objasnit sémantický význam základní mravních pojmů, jakými jsou například dobro, povinnost, spravedlnost a další, a rovněž formálně logickou správností nebo nesprávností obecných etických soudů.*“⁶³ Metaetika se tedy zabývá zkoumáním podstaty a funkce etických výroků.⁶⁴ V této části etiky jde především o jazykovou diskuzi. Zkoumáme jazyk, kterým se v rámci etických teorií vyjadřují hodnotové soudy. Metaetika vznikla v průběhu 20. stol., kdy se britští a američtí filosofové začali zaměřovat na jazykovou funkci etických výroků. Namísto jednoduché otázky: „*Je toto správné?*“ se začali ptát: „*Co to znamená, když řeknu, že je něco správné?*“ nebo „*Co dělám, když toto tvrdím?*“ apod.⁶⁵

V řadě obecných přehledů o etice se k výše uvedenému trisekčnímu členění uvádí ještě čtvrtá doplňková část a tou je etika aplikovaná. Thompson dokonce tvrdí, že aplikovaná etika je v současné době jednou z nejdůležitějších oblastí vůbec, neboť zatímco normativní etika společně s metaetikou vytvářejí teoretickou půdu, aplikovaná etika tyto teoretické konstrukce užívá pro řešení praktických problémů lidstva.⁶⁶ K nejvýznamnějším a velmi diskutovaným oblastem aplikované etiky dneška patří především ochrana životního prostředí a přírody, dále bioetika, která reflektuje otázky týkající se genetiky. Můžeme sem rovněž zařadit etiku lékařství, sexuality, vztahů či etiku života a smrti.⁶⁷ Podstatné ovšem je, že teorii etiky a její aplikovanou část uvádíme a zkoumáme vždy ve vzájemném vztahu, nelze je oddělovat a zkoumat izolovaně, neboť jsou vzájemně provázány a úzce spolu souvisí.⁶⁸

bychom našli nespočet. Thompson v jednom oddíle například říká, že deskriptivní etika bude deklarovat počet potratů v určité zemi, ale už se nebude tázat, je-li matka vůbec oprávněná potrat podstoupit.

⁶¹ KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 1998. Etika a ekologická etika, s. 13. ISBN 80-85850-63-X.

⁶² BRÁZDA, Radim. *Úvod do srovnávací etiky* [online]. Votobia. Praha: Koniasch Latin Press, 1998, 6. října 1999 13:47:04 [cit. 2010-09-13]. Deskriptivní etika, s. . Dostupné z WWW: <<http://www.phil.muni.cz/fil/etika/kniha/kniha1.html>>. ISBN 80-85917-46-7.

⁶³ Kolektiv autorů. *Filosofický slovník*. 2. rozšířené vydání. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. Etika, s. 265. ISBN 80-7182-064-4.

⁶⁴ THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. 1. Praha: Portál, 2004. Slovníček, heslo: Metaetika, s. 162. ISBN 80-7178-806-6.

⁶⁵ Tamtéž, s. 12

⁶⁶ THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. 1. Praha: Portál, 2004. Aplikovaná etika, s. 13. ISBN 80-7178-806-6.

⁶⁷ Tamtéž, s. 13

⁶⁸ Tamtéž, s. 13

Pro náš další výklad budeme pracovat s definicí etiky v preskriptivním pojetí dle Erazima Koháka,⁶⁹ který etiku chápe jako „*soubor zásad a pravidel, které člověku naznačují, jak by se měl chovat ve svém obcování s druhými*“.⁷⁰ Tuto definici budeme dále modifikovat. Předně ji rozšíříme o celou oblast mimolidského světa – tedy o oblast živé i neživé přírody. Analogicky s tímto nás bude dále zajímat extenze etické reflexe z hlediska času i prostoru. Pro hodnocení lidského jednání byla relevantní vždy přítomnost a místní určení, tedy jednání, které bylo posuzováno jako dobré či špatné v rámci *zde a nyní*.⁷¹ To byly společné znaky, kterými se etika minulosti skutečně vyznačovala. Tyto předpoklady však nadále neplatí, alespoň ne ve všech případech, což nám ukládá nutnost, tyto etické imperativy přeformulovat a doplnit.

Dříve než se do tohoto úkolu pustíme, ještě obecně pojednáme o pojmech svoboda, odpovědnost a povinnost. V jejich vzájemné souvztažnosti a plné definici lze jediné pochopit předpoklady, na kterých je etika odpovědnosti postavena, z kterýchžto pojmů vychází a které samozřejmě obsahuje. Etika odpovědnosti je etikou svobodné osoby, kterou charakterizuje svobodná volba. Osoby, která má možnost volby a která, řečeno se Sokolem: „*tím, že se přihlásila o svoji svobodu, dostala na krk také příslušnou odpovědnost*“.⁷² Odpovědnost je zkrátka korelátem svobody, bez tohoto vědomí nejsme schopni dále pokračovat.

2.2.7. Svoboda

Tradiční pojetí svobody, jak jej známe například z lidových alegorií a umění, vyjadřuje svobodu jako absolutní, tedy ničím neomezenou volnost. Filozof Jan Sokol v jedné své stati⁷³ poukazuje na výraznou roli symboliky v utváření lidských představ o svobodě. Svoboda je v běžném chápání podvědomě asociována či ztotožňována například s obrazem propuštěného ptactva z klece, symbolem zpřetrhaných okovů a pout, z kterých nesvobodný člověk vyšel apod.⁷⁴ Je dobré se u této symboliky na okamžik zastavit, protože právě ona naznačuje, jak mylné představy o svobodě mohou v lidském vědomí vzniknout. Je to

⁶⁹ Český fenomenolog, publicista a filozof reflektující problematiku ekologické krize. Viz *Zelená svatozář*, publikace zabývající se postavením etiky a životního prostředí (Nakladatelství SLON, 1998), či jako spoluautor sborníku etických směrů v ekologické filosofii nazvané *Závod s časem* (Nakladatelství Torst, 1996)

⁷⁰ KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 1998. Etika a ekologická etika, s. 13. ISBN 80-85850-63-X.

⁷¹ MACHALOVÁ, Tatiana. Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel. *Filosofický časopis*. 1997, 45, 3, s. 443-458. ISSN není.

⁷² SOKOL, Jan; PINC, Zdeněk. *Antropologie a etika*. 1. vydání. Praha: TRITON, 2003. Odpovědnost vůči druhým, s. 25. ISBN 80-7254-372-5.

⁷³ Tamtéž, s. 25

⁷⁴ Tamtéž, s. 25

především velice nebezpečná představa svobody jako naprosté volnosti, neomezenosti a individualizace, která jde ruku v ruce s absencí jakékoliv odpovědnosti a vnějšího omezení.⁷⁵

Tato mylná představa může vycházet ze zkušenosti člověka, který vnějšími omezeními nejdříve trpí a pak se je v opačném extrému snaží naprosto popřít a vytěsnit je tak ze svého vědomí. Faktor vnějšího omezení, který svým rozsahem zakoušeného nedostatku svobody poškozují jejího nositele, může být vyjádřen metaforicky právě oním ptactvem, jež je ve své plné svobodě a přirozenosti omezováno klecí. Můžeme však užít také příměru poněkud méně metaforického, který bude každodenní realitě mnohem blíže: „...*sekýrovaný zaměstnanec, který celý den něco musí a jehož se nikdy nikdo neptá, co by chtěl on sám. Z tohoto (...) vycházejí také ony běžné alegorie svobody (...) v reklamách to bývá například kovboj v širé, lidu prázdné stepi: může dělat, co chce. Těmito expresivními obrazy mobilizovala různá emancipační hnutí novověkého člověka s takovým úspěchem, že aspoň v bohatších zemích světa dosáhla individuální volnost nikdy netušeného rozsahu. I docela obyčejný člověk může v těchto společnostech věci, o nichž se dříve nesnilo ani těm nejbohatším. (...) symboly této svobody jsou především obchodní dům a samoobsluha, kde je všechno na dosah ruky, a nebo nabídkový katalog cestovní kanceláře: „Celý svět je váš“.*“⁷⁶

Člověk svazovaný vnějšími omezeními zatoužil po neomezeném prožívání svobody a novověk svými ambiciózními projekty modernity⁷⁷ byl tomuto volání v mnohém schopen vyhovět.⁷⁸ Prostřednictvím reklamy, jež vyjadřovala a stále vyjadřuje falešné obrazy svobody,⁷⁹ byla v lidech živena představa člověka – jedince, který má přece na neomezenou svobodu právo a zaslouží si ji, neboť je to právě člověk, který je jedinečný, neopakovatelný a

⁷⁵ Tamtéž, s. 25

⁷⁶ Tamtéž, s. 25, 26

⁷⁷ Je to právě novodobá technologie a automatizovaná výroba, které násobí spotřební explozi. Tyto faktory totiž na jedné straně umocňují lidskou schopnost přát si, zatímco z opačného úhlu pohledu tato přání také pomáhají plnit. (Kohák 1998: 22)

⁷⁸ KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Sociologické nakladatelství (SLON), 1998. Žlutý lak opravdu došel, s. 22. ISBN 80-85850-63-X.

⁷⁹ O tom více viz publikace *Až na dno blahobytu a Naše cesta do prvohor* sociologa Jana Kellera. V první z nich se Keller zabývá studiem destruktivních rysů postmoderních společností západních zemí, mezi něž řadí mimo jiné také plýtvání a konzumní explozi, jež jsou v současné době na hranici únosnosti a udržitelnosti. Značný podíl na existenci nadměrného konzumu připisuje reklamě, která v současné atmosféře etického vakua a relativismu hodnot snaží se ve spotřebiteli vzbudit dojem, že jedině koupě toho či onoho produktu mu přinese spokojenost, nespoutanost či snad dokonce šťastný život. To je však samozřejmě pouhé zdání a iluze. Autor tak odkazuje na onen stále více zakoušený *pocit podvedené civilizace*, kde stovky konzumních voleb nepřinášejí slibované štěstí, ale spíše otupělost, pocit zklamání a vnitřní prázdnotu. Ve své druhé knize autor poutavou argumentací zpochybňuje kult automobilu, jenž je velice často spojován s představami svrchované lidské svobody. Od historizujícího náhledu na vývoj automobilové kultury a průmyslu se přesouvá k problému statusové hodnoty, jež pro automobilisty vlastnictví automobilu představuje. Dále rozebírá psychologicko – sociální faktory, mimo jiné také vliv reklamy, které ke koupi automobilu obvykle vedou a mají proto na rozvoj automobilismu nesporný vliv. V návaznosti na tyto teze autor uvádí rozsáhlou kritiku, která se velmi ostře vymezuje vůči představě automobilu jakožto symbolu svobody a nespoutanosti člověka.

nenahraditelný. Řečeno se Sokolem a filosoficky: v moderní době se z pojmu bytí, z pojmu jednotlivého lidského života, stalo jakési absolutno.^{80 81} Na tuto absolutizaci pak volně navázala stoupající náročnost lidí, jež vrcholí dnešním stavem nadměrného konzumu a nehorázného plýtvání, přičemž pojem dostatku zůstává většině lidí cizí,⁸² dále viz Kohák:

„Co se změnilo je především naše očekávání týkající se toho, co nám věci mohou poskytnout. Tradičně lidé očekávali od věcí uspokojení svých potřeb. Se štěstím nepočítali, leda jako s nečekaným darem, který občas nenadále vystoupí do života a zanechá za sebou krásnou vzpomínku na celý život (...) To se však změnilo. Průměrný občan zemí evropského dědictví žije v přesvědčení, že má na štěstí nárok, ne-li přímo právo...“⁸³ Toto štěstí však většina lidí nespatřuje v žitém životě, tedy v tom, co mají, čeho jsou součástí a v čem tedy nepochybně štěstí spatřovat lze. Namísto toho se zaobírají tím, co ještě nemají, co jim k absolutní svobodě a nezávislosti chybí. Tato svoboda a nezávislost bývá pak někdy nešťastně ztotožňována s majetkem, finančními prostředky a vědomím toho, že „co ještě nemám, to si můžu koupit.“⁸⁴

Nesprávné chápání svobody lze vidět i v dalších atributech soudobého světa: například když si uvědomíme skutečnost, že žijeme v době, kdy lidé krom neobyčejné spotřební náročnosti, stávají se náročnými také v otázkách práv. Lukáš Kala ve své absolventské práci (ačkoliv spíše sociologicky orientované) přináší do diskuze velmi podnětný postřeh: „*Jsem toho názoru, že tradiční člověk byl orientován na povinnost. Oproti tomu moderní člověk je*

⁸⁰ SOKOL, Jan. Je život (jen) můj? . *Vesmír* . 2004, 83, s. 74. Dostupný také z WWW: <<http://www.vesmir.cz/files/file/fid/2787/aid/5560>>.

⁸¹ Sokol zde patrně s mírnou nadsázkou naráží na skutečnost, že vše se kolem lidského života točí a vše se lidskému bytí přizpůsobuje. Vztahovat pojem absolutna na lidskou existenci je však přinejmenším diskutabilní. Vystávají zde například otázky primární lidské závislosti na vzduchu, vodě, surovinách a energiích – viz například naturalistickou definici člověka. Vnímavému čtenáři se tak snadno odhalí aspekty lidské zranitelnosti, citové lability a dalších rysů, které jednoduše naznačují na skutečnost, že jako tvorové nejsme absolutní, ale spíše úzkostní, zranitelní a smrtelní. Velmi zajímavou se mi z filosofického hlediska jeví polemika nad možností odstranění lidské smrtelnosti, jakožto poslední fáze oné pomyslné absolutizace člověka, kterou Jonas zmiňuje v první kapitole *Principu odpovědnosti* (s. 43). Smrtelnost Jonas chápe jako určující atribut živého, neboť život a zrození jsou odpovědí na smrt. Smrt je také určujícím regulátorem a hlavním hybatelem onoho nikdy nekončícího koloběhu obnovy. Z jiného úhlu pohledu autor nazírá smrt jako nevyhnutelný fakt, který plně odhaluje lidskou konečnost a pomíjivost, čímž člověka nutí počítat své dny a vydávat z nich počet. S výtoky moderní vědy lze však nad odstraněním smrtelnosti zcela vážně uvažovat. Smrt se již nejvíce jako nutnost, nýbrž jako „*drobná vada*“ na kráse, jako jakási organická chyba jinak absolutního člověka. Jonas v reakci na tyto „*pošetilé sny*“ táže se po definitivní danosti lidské konstituce: jsme vůbec oprávněni lidskou smrtelností, která je nutnou a nezczizitelnou přírodní daností živého, odstranit? Máme jako lidstvo vůbec nárok do stvoření a přírodního řádu takovýmto způsobem a rozsahem zasahovat? Jsme vůbec hodni ujmout se této stvořitelské funkce a postavit tak sami sebe do role tvořící přírody? A budeme v tomto případě ještě vůbec lidé? (Jonas 1997: 43–47)

⁸² KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Sociologické nakladatelství (SLON), 1998. Žlutý lak opravdu došel, s. 22. ISBN 80-85850-63-X.

⁸³ Tamtéž, s.22

⁸⁴ FROMM, Erich. *Mít nebo být?*. 2. vydání. Praha : Naše vojsko, 1994. 170 s. ISBN 80-206-0469-3.

podle mě zaměřen spíše na svá práva. Místo odpovědnosti za to co má, se dovolává práva na to, co ještě nemá. Moc jakoby příslušela všem a odpovědnost nikomu.“⁸⁵

Pak se nám také jeví zcela normální, že máme právo jezdit autem, ačkoliv můžeme jet veřejnou dopravou či železnicí a ačkoliv víme, že bychom tím výrazně ulevili životnímu prostředí, nečiníme tak. Domníváme se, že je zcela normální a v pořádku splachovat pitnou vodou, ačkoliv jinde ve světě je o pitnou vodu značný nedostatek. Ostatně – máme přece právo. Myslíme si, že je zcela běžné a v souladu s našimi právy každého půl roku obměnit polovinu šatníku, protože zkrátka máme právo šatit se dle módních trendů a zásobovat tak naši skříň stále novými a novými kusy oblečení. To vše nám přijde jako zdravý a normální stav.⁸⁶ Neomezená svoboda ve svém plném důsledku. Takto redukované pojetí svobody je skutečně velice nebezpečné a značně zavádějící, neboť ztotožnit svobodu pouze s tím, co mohu, jednoduše není přípustné.⁸⁷

Jak tedy ale svobodu charakterizovat, aby k takovému dezinterpretacím nedocházelo? Z historie víme, že o lidské svobodě se začalo hovořit již ve starořecké tradici, kde za svobodného byl považován občan městského státu, což jej výrazně odlišovalo od nesvobodných otroků.⁸⁸ Velice důležitou byla filosofická tradice stoiků, kteří akcentovali vnitřní svobodu člověka, který měl být díky ní schopen ovládat své tužby, chtíč a vášně. Člověk je dle tohoto učení svobodný jen tehdy, když se ovládá a nejedná pouze na základě pudů či podnětů.⁸⁹ V průběhu středověku byla svoboda spíše v pozadí a její roli převzala morálka povinností a ctností.^{90 91} Až s modernitou a od ní odvislým procesem

⁸⁵ KALA, Lukáš. *Pojetí environmentální odpovědnosti*. [s.l.], 2009. 4 s. Diplomová práce. Masarykova univerzita. Dostupné z WWW: <http://is.muni.cz/th/231119/fss_m/>.

⁸⁶ Pro odlišnou hodnotovou orientaci viz Hana Librová – *Pestří a zelení: kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Librova zde prostřednictvím kvalitativního sociologického výzkumu představuje zcela opačné životní trendy rodin a jednotlivců, kteří se takto konzumně zaměřeného života zřekli a snaží se žít skromně – v modu tzv. dobrovolné skromnosti. Zmíněná komparace tak může čtenáři odhalit, jak lze ve skutečnosti žít „*bohatý život skromnými prostředky*“. Autorka se zabývá aspekty, které jednotlivce k dobrovolnému omezení vlastní spotřeby přivedly. Velmi čtivým jazykem představuje podnětná osobní stanoviska protagonistů dobrovolné skromnosti, kteří se vyjadřují rovněž k tématům ochrany životního prostředí a zvířat, přičemž se někteří z nich nevyhýbají ani filosofickým a teologickým úvahám nad duchovním rozměrem Přírody a Boha v ní.

⁸⁷ SOKOL, Jan; PINC, Zdeněk. *Antropologie a etika*. 1. vydání. Praha: TRITON, 2003. Odpovědnost vůči druhým, s. 25. ISBN 80-7254-372-5.

⁸⁸ ARISTOTELÉS. *Ústava Athénská*. 1. vydání. Praha: Baset; Arista, 2004., s. 82. ISBN 80-86410-48-X.

⁸⁹ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: slovník filosofických pojmů*. Páté přepracované vydání. Praha: Vyšehrad, 2007. Jednání a svoboda, s. 77. ISBN 978-80-7021-884-6.

⁹⁰ ONDOK, Josef Petr. *Člověk a příroda: hledání etického vztahu*. Kostelní Vydří: Karmeliánské nakladatelství, 1998. Etický problém ve starověké a středověké filosofii, s. 7. ISBN 80-7192-239-0.

⁹¹ Ondok tímto rozlišením poukazuje na poměrně zásadní skutečnost v oblastech svobody a jednání jedince: filosoficko-etická tradice starého Řecka se soustředila spíše na hledání optimálního postoje člověka vůči světu a druhým lidem, tedy na hledání jakéhosi optimálního modelu lidského jednání, které by člověku přinášelo nejvyšší míru uspokojení a pocit štěstí (viz Aristotelova *Eudaimonia* – úsilí o blaženost). Zřetel byl kladen především na jedincovo svobodné rozhodování, volby cílů a způsob jejich realizace, přičemž mu v tomto počínání měla výrazně napomáhat také ctnost (*areté*), tedy jakákoliv naučená mravní dovednost z oblasti

individualizace⁹² se začíná znovu více o svobodě jedince hovořit. Na pozadí individualizace člověka, která je chápána jako projev jeho svobodné vůle, přestává být jedinec svazován tradicemi a tradičními institucemi a do popředí se dostává sféra jeho individuálního rozhodování, čímž jedinec začíná svůj život také aktivně utvářet. Člověk sám sebe začíná vnímat jako individuum, které má možnost volby a které za tuto volbu nese odpovědnost. Jedině na tomto pozadí je svobodné jednání teprve myslitelné.⁹³

Svobodu lze tedy předně ztotožnit s lidskou schopností, která předpokládá, že jedinec se na základě svobodné (nikým nepodmíněné či vynucené) volby může samostatně rozhodovat, přičemž za tuto volbu nese vždy odpovědnost.⁹⁴ Jan Sokol svobodu vymezuje na základě třech odlišných zkušeností, které s ní jedinec má:⁹⁵ 1) svoboda zakoušená jako absence přinucení, tedy svoboda bez vnějších překážek a omezení 2) svoboda jako možnost volby – zkušenost výběru 3) svoboda jako dobrovolné omezení – svoboda vymezována vzájemnými vztahy.

Svobodu v první slova smyslu obvykle chápeme jako svobodu společenskou či politickou (například možnost svobodně vyjádřit svůj názor, svobodu slova, svobodu shromažďování apod.). Avšak ani tento typ svobody nemůže být uplatňován absolutně a bez omezení. Individuální rozhodování bývají zpravidla omezovány jednak vnějšími podmínkami – mezi ně patří zákony, mravy a zvyky, ale také svobodou druhých. Lapidárně řečeno – tam, kde začíná svoboda druhých, končí svoboda moje. Nikdo nemá právo nárokovat si absolutní svobodu na úkor svobody druhých.

Druhou zkušeností se svobodou máme na mysli svobodu jako možnost volby. Volba v tomto případě představuje schopnost rozhodovat se a vyslovovat se pro určité cíle. V úvodu

praktického života. Středověká etika na nauku ctností navázala, avšak dále se soustředila spíše na analýzu mravní povinnosti, která pro člověka do určité míry představovala i jistá omezení jednání – například prostřednictvím závaznosti a donucování. To samozřejmě do svobody jedince přinášelo i negativní aspekt. Středověká tradice se snažila vyrovnat s problémem vzniku etické závaznosti a povinnosti – řešila otázku vzniku těchto etických atributů, tázala se na jejich původ, na jejich zdůvodnění a řešila, co vlastně tyto kategorie v životě běžného člověka znamenají. (více viz Ondok 1998: 6 – 11)

⁹² Proces individualizace bývá ztotožňován s obdobím průmyslové revoluce v západních zemích, kde došlo k rozpadu vlivu tradičních institucí, jako byly náboženství, tradice, stav apod. V souvislosti s tímto procesem vzrostla svoboda jednotlivce ale i společnosti, pro kterou je rovněž charakteristický přechod od tradiční vospolitosti v moderní společnost jednotlivců. (Keller 2004)

⁹³ BILER, Stanislav . *Sociální a politické konsekvence procesu individualizace* [online]. Brno : 2008. 85 s. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií. Dostupné z WWW: <is.muni.cz/th/78585/fss_m/BILER_Diplomova_prace.doc>. ISBN není.

⁹⁴ JONAS , Hans . *Princip odpovědnosti : pokus o etiku pro technickou civilizaci* . první . Praha : OIKOYMENH, 1997. Teorie odpovědnosti: první rozlišení , s. 150. ISBN 80-86005-06-2.

⁹⁵ Pro větší přehlednost textu jsem se na tomto místě rozhodl vynechat průběžné citace, neboť bych citoval téměř každou druhou větu, kterou jsem parafrázoval a celý text bych tak zanechal ve velmi nepřehledné formě. Následný oddíl týkající se svobody je volně přepracovaným textem, který vzniknul na základě předlohy Sokolových statí: *Svoboda – ale jaká?; Jednání a svoboda a Morálka a etika*. První z nich čtenář nalezne v publikaci *Antropologie a etika* viz bibliografie, zbylé dvě pak ve sborníku *Malá filosofie člověka*.

této práce jsme ostatně řekli, že člověk je bytost rozumová, morální, což jej vyděluje z říše zvířat – z říše, kde vládou pouze pudy a instinkty. Je to právě a jedině člověk, který je schopen rozumové reflexe svého jednání a může tak jednat i jinak, než na základě pudů, podnětů nebo instinktů. Tato svoboda tedy předně představuje práci s vlastním svědomím, pečlivé zvažování a promýšlení jednotlivých možností a jejich posuzování z perspektivy určitého odstupe. V případě morálního člověka by se tedy nemělo jednat o pouhé bezmyšlenkovité jednání. Jan Sokol to lépe vyjádřit nemohl, když podotkl, že: „Člověk, který jen reaguje, udělá, co mu první napadne (...) není svobodný: dělá, co musí (...) svoboda ale znamená i přemožení „vášni“.“⁹⁶ Toto pojetí svobody tedy můžeme také ztotožnit s výše uvedeným odkazem na učení stoiků.

Pro naši práci tato možnost svobodné volby znamená ale také něco trochu jiného: tak na příkladu vztahu člověka a přírody je to velmi dobře vidět. Tento vztah je založen předně na možnosti volby, neboť je to právě člověk, kdo může, ale nemusí uznat hodnotu přírody. Kdo je schopen učinit rozhodnutí (volbu) v otázkách úcty k přírodě a přírodním celkům. Kdo může říci, zdali bude vůči přírodě pociťovat úctu nebo ji bude ničit a drancovat. Člověk pak tedy mimo schopnosti „protivit se přírodě tím nejbezohlednějším způsobem má také schopnost přemýšlet o své odpovědnosti a svobodě. Musí a je schopen vnímat hodnotu toho, co je sto zničit.“⁹⁷

Svoboda bývá taktéž popisována na modelu hry, a právě to je tématem třetí zkušenosti se svobodou, tedy svobody jako dobrovolného omezení. U kvalitní hry platí, že musí být přesně vymezeny pravidla, na jejichž dodržování dohlíží nestranný, spravedlivý soudce. Pakliže si chtějí všichni dobře zahrát, musí pravidla respektovat a řídit se jimi. Totožně to pak lze vztáhnout na lidské jednání. Svoboda je dobrovolným omezením a určením pravidel „hry“ v rámci společnosti (dříve ve vztahu k lidem, dnes tato otázka vzniká i ve vztahu člověka vůči zvířatům, ale i ve vztahu k celým přírodním celkům). Tyto pravidla můžeme chápat jako jednotlivé zákony, mravy a zvyky, ale také jako jakýsi „zákon v nás“, kterým se řídíme, kterým se necháváme vést a podřizujeme mu naše rozhodnutí, a který nás nutí omezovat se. Omezování jsme ale také vnější svobodou druhých, jak už o tom byla řeč výše. Slovy Hanse Jonase: „...svoboda může tak jako tak existovat pouze tehdy, pokud

⁹⁶ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka : slovník filosofických pojmů*. Páté přepracované vydání. Praha : Vyšehrad, 2007. Jednání a svoboda, s. 77. ISBN 978-80-7021-884-6.

⁹⁷ MATUSSEK, Matthias; KADEN, Wolfgang. Zas o něco blíž špatnému konci : rozhovor s Hansem Jonase pro týdeník Spiegel. *Nika*. 1998, 13, 8, s. 218

omezuje sama sebe. Neomezená svoboda jednotlivce ničí sebe sama tím, že není slučitelná se svobodami ostatních jednotlivců. ^{98 99}

Shrňme tedy, že pro svobodu lze tedy užít tři různá vyjádření: svoboda je vždy možností volby, svoboda je odpovědností za tuto volbu a s ní spojeným jednáním, svoboda je také do jisté míry omezením – omezena jednak pravidly, která určují mravnost té či oné společnosti, jednak také svobodou druhých.

Výše uvedené ovšem zcela bourá onu velice vágní, despotickou, či snad dokonce řečeno s Jonasem nihilistickou představu svobody,¹⁰⁰ jako neomezené volnosti s absencí odpovědnosti. Člověk vždy musí jednat s ohledem na ostatní¹⁰¹ a za svá rozhodnutí nést plnou odpovědnost.

2. 2. 8 Odpovědnost

Dříve než se přesuneme k samotnému výkladu hlavních myšlenek Jonasovy etické koncepce, slušelo by se na tomto místě ještě poněkud obecněji pojednat o etické kategorii odpovědnosti.

Odpovědnost je velice rozsáhlý pojem, jehož výskyt můžeme zaznamenat snad ve všech oblastech lidského jednání – politika, technika, vojenství, lékařství, hospodářství, právo, věda a dalších, přičemž její nejběžnější a nejčastější formou je vždy odpovědnost plynoucí z individuálního a svobodného jednání jedince.¹⁰² Jak patrně, odpovědnost je ze své

⁹⁸ Tamtéž, s. 219

⁹⁹ Velmi vhodným se mi na tomto místě jeví zmínit tezi, kterou ve své studii *Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost* předložil Erazim Kohák. Autor v ní mimo jiné analyzuje otázku lidské svobody ve vztahu k přírodě, přičemž se opírá o fenomenologii, kterou s odkazem na Husserlovo heslo „život v odpovědnosti“ chápe jako přijetí odpovědnosti za lidské jednání vůči přírodě. Kořeny ekologické krize pak logicky spatřuje v lidské nezodpovědnosti, kterou ztotožňuje s kořistnickým přístupem, drancováním a dobýváním přírody: „nejde přece o to, že lidé loví jiné živočišné druhy a užívají přírodu ke svému užitku. To dělá každý živočišný druh, v mezích, které mu stanoví příroda jako vyvážený systém. Jde o to, že přijetím svobody jsme se my, lidé připravili o přirozená omezení své činnosti, aniž bychom přijali odpovědnost za sebeomezování.“ Kohák tak v podstatě říká, že prostřednictvím vlastní emancipace, která nám přinesla nesmírnou svobodu v tom, co všechno můžeme, jsme se fakticky vzdálili regulačním vlivům přírody, protože si nyní musíme sami tyto meze stanovit a dobrovolně se ve svém působení na přírodu omezit. Dobrovolné sebeomezení autor chápe jako přijetí odpovědnosti za naši svobodu. (Kohák 1997: 368)

¹⁰⁰ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti : pokus o etiku pro technickou civilizaci*. Prvé. Praha : OIKOYMENH, 1997. Nedotknutelnost subjektu vývoje, s. 64. ISBN 80-86005-06-2.

¹⁰¹ Pojmy *ostatní* či *druzí* v současné době již nezahrnují pouze okruh bližních. Je nutné pojmy odpovědnosti, omezené svobody a svobodné volby začít chápat i v kontextu přírodních celků, které jsou našimi zásahy čím dál tím více poškozovány. Opravdová odpovědnost, ke které nás Jonas vyzývá, totiž znamená, že svá jednání budeme promýšlet z hlediska jejich dopadu na přírodu, na budoucí generace, že je budeme promýšlet globálně a s přesahem do budoucnosti.

¹⁰² SOKOL, Jan ; PINC, Zdeněk. *Antropologie a etika*. 1. Praha : TRITON, 2003. Etika jako odpovědnost, s. 19. ISBN 80-7254-372-5.

povahy velice širokou kategorií, a proto je dobré ji vždy co nejpřesněji specifikovat a vymezit tak, abychom nesklouzávali k vágnímu či abstraktnímu užívání tohoto pojmu.^{103 104}

Odpovědnost můžeme chápat jednak ve smyslu práva, toto pojetí však není předmětem naší práce, druhým typem je odpovědnost morální. Oba dva typy – jak morální, tak právní lze dále vztahovat na jednotlivce i skupiny (v případě skupin hovoříme o odpovědnosti kolektivní, týmové, skupinové, korporátní apod.).¹⁰⁵ Obě odpovědnosti můžeme dále posuzovat z hlediska času, což nám umožňuje jejich další rozlišení: *odpovědnost retrospektivní* – vztahující se na kauzální účinky jednání člověka, tedy odpovědnost za to, co už se stalo, co bylo vykonáno a *odpovědnost prospektivní*, která nám do budoucna ukládá určitou povinnost, něčím nás z hlediska budoucnosti zavazuje.^{106 107} Zatímco pro právní odpovědnost je více typické, že řeší odpovědnost retrospektivní, kdy někdo něco udělal (nebo také neudělal nic, čímž se také mohl provinít – například neposkytnutím pomoci, zanedbání povinnosti apod.), a toto provinění je následně předmětem trestního řízení a sankce, morální odpovědnost naproti tomu zahrnuje (nebo by alespoň měla zahrnovat) všechny tři časové okruhy – minulost, přítomnost i budoucnost. Říkáme tedy o ní, že je kontinuálního charakteru.¹⁰⁸ Zejména ve starověku a středověku platilo, že mravní jednání v přítomnosti resp. přítomný mravní život¹⁰⁹ předpokládá dobrý život i v budoucnu. Přítomný i budoucí život byly chápány jako prosté opakování minulosti, kde „*nikdo nebyl brán k odpovědnosti kvůli tomu, že jeho dobře miněný, promyšlený a uskutečněný čin obsahoval nezamýšlené*

¹⁰³ Tak například v rámci diskuze o ochraně životního prostředí se lze setkat jak s výzvou zavazující člověka k *odpovědnosti za životní prostředí*, tak i s výzvou zavazující *odpovědnosti k životnímu prostředí*. Jaký je v nich ale rozdíl? Co znamená *odpovědnost za životní prostředí* a jak se liší od *odpovědnosti k životnímu prostředí*? Neseme tedy *odpovědnost za životní prostředí*, nebo jsme *odpovědní vůči životnímu prostředí*? A kdo jsou to *my*? Společenské elity, politici, celé lidstvo nebo snad jednotlivci, každý sám o sobě? Tyto nejasnosti jsou pro vymezení povahy odpovědnosti dosti klíčové. Bez jejich plného určení, ve smyslu kdo, komu a za co odpovídá, může docházet ke značným dezinterpretacím a zmatkům v pochopení etických teorií, které problematiku odpovědnosti ve vztahu k životnímu prostředí řeší.

¹⁰⁴ Na vágnost a neurčitost ve vymezení pojmu odpovědnosti v rámci filosofických textů poukazují někteří autoři, například český filosof a teolog Tomáš Halík ve své přednášce *Je postmoderní kultura postsekulární?*, kterou čtenář může prostudovat ve sborníku evropských přednášek k filosofii a sociologii dějin křesťanství – *Vzýván i nevzván*. Taktéž německý filosof Hans Lenk ve své přednášce *Technika v protikladu moci – muset: kdo přejímá odpovědnost za techniku?*, předložené ve Filosofickém časopise ročník 45, 1997, číslo 1. Pro detaily viz bibliografie.

¹⁰⁵ LENK, Hans. Technik v protikladu moci - muset : Kdo přejímá odpovědnost za techniku? . *Filosofický časopis* . 1997, 45, 1, s. 113-137. ISSN 0015-1831.

¹⁰⁶ WILLIAMS, Garrath . *Internet Eyclopedia of Philosophy : A peer review academic resource* [online].Lancaster University, U.K., 2008 [cit. 2010-11-10]. Responsibility . Dostupné z WWW: <<http://www.iep.utm.edu/responsi/>>.

¹⁰⁷ V souvislosti s časovým rozlišením odpovědnosti se v některých textech můžeme setkat s dělením na odpovědnost *ex post* a *ex ante*. První z nich posuzuje kauzalitu minulého jednání, druhá z nich posuzuje a předjímá kauzalitu z hlediska budoucnosti.

¹⁰⁸ WILLIAMS, Garrath . *Internet Eyclopedia of Philosophy : A peer review academic resource* [online].Lancaster University, U.K., 2008 [cit. 2010-11-10]. Responsibility . Dostupné z WWW: <<http://www.iep.utm.edu/responsi/>>.

¹⁰⁹ Sokol pro přítomný mravní život našich předků užívá pojmu *synchronní etika*. (Sokol, Pinc 2003: 22)

pozdější následky (...) právě proto, že ve své obecnosti poznané lidské dobro je navždy stejné, lidé je uskutečňují či se proti němu proviňují v každé době a jeho pravým místem je vždy přítomnost.“¹¹⁰

Lidská odpovědnost se zkrátka vztahovala vždy na přítomné jednání či na jednání minulé s tím, že vzdálená budoucnost a s ní spojené pozdější důsledky jednání byly ponechány prozřetelnosti, osudu či náhodě.¹¹¹ Dnes si však tento lhostejný přístup k dějinnosti našeho jednání v tváři tvář ekologické krizi dovolit nemůžeme. Právě v souvislosti s ekologickou krizí proto celá řada etických teoretiků morální odpovědnosti¹¹² akcentuje rozšíření odpovědnosti *ex post* o odpovědnost *ex ante*, jež jednajícím ukládá posuzovat jeho jednání z hlediska budoucích dopadů a to jak na budoucí generace, tak i přírodu, jakožto i extenzi prostorové reflexe jednání – kdy je akcentován přechod od odpovědnosti místní k odpovědnosti globální.^{113 114}

Intencí této práce je tedy morální odpovědnost, kterou budeme chápat jako „vlastnost, která předpokládá komplementární vztah mezi skutky člověka a jeho svědomím

¹¹⁰ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha: OIKOYMENH, 1997. Změněná podstat lidského jednání, s. 26. ISBN 80-86005-06-2

¹¹¹ Tamtéž, s. 25-31

¹¹² Krom Hanse Jonase a jeho *Etiky odpovědnosti* můžeme zmínit K.-O. Apela a jeho *Diskursivní etiku*, či snad Jonasova současníka a přítele Emmanuela Lévinase a jeho *Odpovědnost za Druhého*

¹¹³ ŠUSTA, Oleg. Životní prostředí a odpovědnost: individuální volba, komunikace, institucionální rizika. *Filosofický časopis*. 1997, 45, 3, s. 426-441. ISSN 0015-1831.

¹¹⁴ Rád bych na tomto místě zmínil jednu podstatnou věc, kterou je nutné v souvislosti s přijetím *globální odpovědnosti* mít na paměti. Tomáš Halík s odkazem na Williama J. Hoye ve své přednášce *Je postmoderní společnost postsekulární?* tvrdí, že lidská snaha o přijetí globální odpovědnosti (za životní prostředí), je výrazem bohorovnosti, protože člověk si tak připisuje boží kompetenci, kterou v křesťanské tradici má jen Stvořitel. Toto úsilí oba autoři považují za nepřipustné, prázdné ba dokonce nebezpečné, neboť, kdo sám odpovědným jest za celý svět, nezná už odpovědnosti vůči žádné vyšší instanci. (Halík 2004: 120). Halík se domnívá, že odpovědnost člověka, stejně tak jeho rozum i svědomí mají vždy určité hranice a nabývají tak konečného, ohraničeného charakteru. Na jiném místě Halík přímo říká: „*nejsme a nemůžeme být subjekty globální odpovědnosti, protože nerozumíme všemu...*“. To je jistě všechno pravda, avšak já se přikláním k názoru Erazima Koháka, který onu globální odpovědnost chápe v docela jiném smyslu, ten však Halíkovi poněkud uniká. Toto pojetí globální odpovědnosti, je zcela nezávadné, nevyjadřuje bohorovnost ani spasitelské tendence člověka. Lze jej vyjádřit oním prostým heslem většiny ochranářských skupin: „*mysli globálně, jednej lokálně*“. Filosoficky řečeno, v ochraně přírody nejde o to, převzít odpovědnost za celý svět, za celou přírodu, což je skutečně nerealistické. Tohoto úkolu nejsme schopni, ani hodni. Jde spíše o to, vidět věci v kontextu, ctít ono Aristotelské „*celek je víc než souhrn jeho částí*“ a neustále mít na paměti, že vše souvisí se vším a dle toho také řídit svá rozhodnutí. Arne Neass na tomto místě hovoří o „*gestaltovém (celostním) myšlení*“, Aldo Leopold zase o úsilí „*Myslet jako hora*“. Jde zkrátka o to, snažit se pochopit souvislosti, provázanost a jednotlivé vazby mezi přírodou, člověkem s jejich vzájemnou interakcí a vlivem. Jde o snahu posuzovat problémy z hlediska integrity, stability, vyváženosti se snahou o zachování celku, přičemž onen celek lze chápat jako něco globálního, co se snažíme právě místními zásahy zachovávat. Ostatně i Jonas dokládá, že zatímco v minulosti bylo dostačující veškeré jednání posuzovat v rámci jednotlivých *polis* (městských států), dnes je pod pojem *polis* nutné zahrnout celý svět. Globální se prolíná s místním a místní s globálním, dochází tak k splývání těchto horizontů.

v intencích morálního systému, na němž člověk nesoucí odpovědnost vědomě a svobodně participuje a který přijal.“¹¹⁵

Tato definice, jakkoliv stylisticky složitá, říká o odpovědnosti dvě velice podstatné skutečnosti. Za prvé naznačuje, že odpovědnost je vztahová etická kategorie, a dále pak, že se jedná o kategorii dialogické povahy. Neznamená to nic jiného než, že onen vztah implikuje odpovědnosti jí vlastní a ve své podstatě značně elementární skutečnost, a sice, že někdo je v tomto vztahu vždy za něco (někoho) odpovědný a tuto odpovědnost dále nese vůči něčemu (někomu) jinému. Dialogická povaha navíc předpokládá, že odpovědnost resp. odpovědné jednání vždy předpokládá určitou odpověď: „*považujeme-li někoho odpovědného za jeho jednání, pak to znamená (...), že od něho očekáváme, že může rozumně odpovědět na otázku, proč jednal takto a ne jinak. Činy schvalujeme tehdy, vidíme-li, že mohou být rozumě ospravedlněny (...)* je-li zdůvodnění pochopitelné.“¹¹⁶ ¹¹⁷ Z Anzenbachera můžeme vyvodit, že odpovědnost je vždy otázkou vztahu (někdo v tomto vztahu je za něco/někoho odpovědný a tuto odpovědnost dále nese vůči něčemu/někomu dalšímu) a dialogu (nositel odpovědnosti je schopen své jednání ospravedlnit).¹¹⁸

Druhou podstatnou charakteristikou odpovědnosti – jak nám ze slovníkové definice vyplývá, je předpoklad svědomí, jenž je vyjádřen termínem *intence morálního systému* a dále předpoklad dobrovolnosti ztotožněný se svobodnou a vědomou *participací*. Svědomí je základním předpokladem pro mravní hodnocení jakéhokoliv lidského jednání.¹¹⁹ Tento předpoklad implikuje, že každá osoba (jeli rozumová a přičetná) jest schopna rozdílu mezi dobrem a zlem ve všeobecném smyslu rozpoznat.¹²⁰ Dále je zde předpoklad, že každý rozhodně ví, že dobro je rozhodně nutné konat, neboť má povahu ničím podmíněné závaznosti, a zlo je nutné nekonat.¹²¹ Řečeno s Anzenbacherem: „*toto všeobecné poznání dobra a zla (...) označujeme běžně jako svědomí.*“¹²² K onomu svědomí se pak nepochybně jedincovo morální soudy, jenž posuzující vlastní jednání a jeho důsledky, obrací. Svědomí hraje podstatnou roli v přijetí odpovědnosti, neboť je to právě odpovědnost, která je v úzkém

¹¹⁵ Kolektiv autorů . *Filosofický slovník* . 2. rozšířené vydání . Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998.

Odpovědnost , s. 297. ISBN 80-7182-064-4.

¹¹⁶ ANZENBACHER , Arno . *Úvod do etiky* . První vydání . Praha : Zvon - české katolické nakladatelství , 1994. Odpovědnost , s. 15. ISBN 80-7113-111-3.

¹¹⁷ V souvislosti s tímto se často poukazuje na etymologický původ slova z latinského *responsio, responsum* – odpověď (viz taktéž příbuznost anglických slov *responsibility* a *response* – odpovědnost, odpověď).

¹¹⁸ Tamtéž, s. 16

¹¹⁹ Tamtéž, s. 14

¹²⁰ Tamtéž, s. 14

¹²¹ Tamtéž, s. 14

¹²² Tamtéž, s. 14

vztahu s morálkou jedince.¹²³ Odpovědnost může vznikat teprve tehdy, když jedince volí svou vlastní strategii jednání,¹²⁴ když opouští „*bezpečné pole*“ mravu, zvyků a tradic a je ochoten přijmout „*podnikatelské riziko*“ spojené se svou svobodnou volbou, se svým morálním rozhodnutím.¹²⁵

Druhým předpokladem odpovědnosti je existence dobrovolnosti resp. svobody, která už byla výše několikrát zmíněna. Jestliže mravně posuzujeme lidské jednání, vždy předpokládáme, že jednající je schopen svobodně jednat a být tedy v určitém smyslu *pánem svého jednání*.¹²⁶ Jednající se tak vyslovuje pro určité cíle a rozhodnutí – mohl by sice jednat i jinak, nebo se jednání zdržet, ale sám se dobrovolně a bez vnějšího přinucení rozhodl jednat právě tímto způsobem, proto za své jednání může, a proto mu připisujeme plnou odpovědnost. Odpovědné jednání jednoduše předpokládá, že jednající osoby jsou přičetné, svobodné a schopné samostatně se rozhodovat.¹²⁷ ¹²⁸ Odtud tedy ona tolikrát zmiňovaná korelace svobody a odpovědnosti.

2. 2. 9. Atributy odpovědnosti

Německý filosof Hans Lenk v jedné své přednášce¹²⁹ definoval odpovědnost jako vztahový, strukturní a vícemístný pojem, čímž naznačil, že pro její analýzu je třeba vymezit jí jisté prvky resp. atributy: tyto definoval jako *subjekt odpovědnosti*, který je *nositelem odpovědnosti*; tento je dále *odpovědný za něco* (jednání, úkoly, situace), přičemž tuto

¹²³ SOKOL, Jan; PINC, Zdeněk. *Antropologie a etika*. 1. Praha: TRITON, 2003. Etika jako odpovědnost, s. 19. ISBN 80-7254-372-5.

¹²⁴ ARENDT, Hannah. *Vita activa: neboli O činném životě*. 1. Praha: Oikoymenh, 2007. 431 s. ISBN 978-80-7298-185-4.

¹²⁵ SOKOL, Jan; PINC, Zdeněk. *Antropologie a etika*. 1. Praha: TRITON, 2003. Etika jako odpovědnost, s. 19. ISBN 80-7254-372-5.

¹²⁶ Tamtéž, s. 15

¹²⁷ Například nesvéprávný člověk nebo dítě nemůže nést odpovědnost za věci, kterým nerozumí, v kterých není schopen učinit rozhodnutí a vyslovovat se pro určité cíle apod.

¹²⁸ Krom atributu svobody nalzáme u Jonasova vymezení odpovědnosti také atribut moci. Dle toho pak jen ti, kdo jsou mocní a dále svobodní, můžou být odpovědní. Jonas tímto mimo jiné odkazuje na nerovnoměrné rozdělení bohatství a moci v rámci dnešního světa – na svět sytých a mocných a svět bédných a bezmocných. Jistě k odpovědnosti za devastaci přírody nelze volat rozvojové státy východu a jižní polokoule, kde lidé mnohdy žijí v podmínkách více než nedůstojných a pod hranicí životního minima. Výjimku by snad mohla tvořit výzva k odpovědnosti za snížení porodnosti, neboť v řadě těchto zemí dochází k přílišnému množení, to je však docela jiná otázka, která by stála za zpracování v rámci samostatné práce. Jonas nicméně zůstává u tvrzení, že čím mocnější je určitá skupina lidí, a čím větší moc nad osudy ostatních má (například prostřednictvím zbraní hromadného ničení, kterými chudé země nedisponují), tím je jejich odpovědnost vůči ostatním lidem i přírodě větší. (Jonas 1997: 142)

¹²⁹ LENK, Hans. Technik v protikladu moci - muset: Kdo přejímá odpovědnost za techniku? . *Filosofický časopis*. 1997, 45, 1, s. 113-137. ISSN 0015-1831.

odpovědnost nese vůči jistému *adresátovi*, před jistou *instancí*, v rámci nějaké *oblasti odpovědnosti* či *oblasti jednání*.¹³⁰

Poměrně přehlednějším vymezením atributů odpovědnosti shledávám Kalovo,¹³¹ neboť celou problematiku značně ulehčuje tím, že počet atributů redukuje na tři základní: *subjekt odpovědnosti*, který je nositelem odpovědnosti, *předmět odpovědnosti* (za koho nebo za co je subjekt odpovědný) a *referenční subjekt* (před kým nebo komu se subjekt odpovědnosti odpovídá).¹³² Tyto atributy budou užity i pro analýzu povahy odpovědnosti, jak ji Jonas ve své knize popsal.

Subjektem odpovědnosti budeme chápat jakoukoliv morální osobu, která je schopna svobodného jednání a která je ochotná za toto jednání nést odpovědnost. Kala subjekt odpovědnosti blíže specifikuje na základě čtyř atributů, které jsou mu vlastní: jedná se o *svobodu*, *moc*, *kontinuitu* a *vztah*.¹³³

O svobodě již bylo napsáno velmi mnoho, avšak stále nebyla zmíněna jedna podstatná skutečnost, která ve vztahu svobody a odpovědnosti hraje zásadní roli. V předchozím oddíle jsme řekli, že svoboda jistě podmiňuje odpovědnost, neboť ta je úzce spjata s morálním – tedy svobodným jednáním a rozhodováním jedince, s kterým je neodlučitelně spojena. Pakliže zde možnost svobodného rozhodnutí chybí, hovoříme spíše o povinnosti.¹³⁴ Z výše uvedeného vyplývá následující: k odpovědnosti nelze nikoho nutit, neboť ta je považována za autonomní svobodný akt jedince, který se svou svobodou a svobodným jednáním o odpovědnost přihlásil, avšak nemusel ji přijmout.¹³⁵ Toto je ona podstatná charakteristika svobody ve vztahu k odpovědnosti, která definitivně onu korelaci svobody a odpovědnosti podtrhuje, a sice, že je zde možnost svobodného zřeknutí se odpovědnosti: „*Svobodná volba čehokoliv není vždy určujícím faktorem, neboť právě v určitých situacích se může určitá odpovědnost*

¹³⁰ LENK, Hans. Technik v protikladu moci - muset : Kdo přejímá odpovědnost za techniku? . *Filosofický časopis* . 1997, 45, 1, s. 116. ISSN 0015-1831.

¹³¹ KALA, Lukáš. *Pojetí environmentální odpovědnosti* . [s.l.], 2009. 4 s. Diplomová práce. Masarykova univerzita . Dostupné z WWW: <http://is.muni.cz/th/231119/fss_m/>.

¹³² Tamtéž, s. 4

¹³³ Tamtéž, s. 4

¹³⁴ Povinnost budeme chápat jako závazek, který subjektu ukládá určité věci dělat či nedělat. Tato může být subjektu někým uložena, a v tomto případě ji lze vymáhat a její nesplnění sankčně postihnout (viz pojem povinnosti v právu). Na druhé straně však existuje také povinnost mravní, kdy se člověk cítí být k něčemu zavázán sám od sebe (například silou svědomí), přičemž tuto mravní povinnost již vymáhat či přímo postihnout není možné. (Sokol 2007: 361). Povinnost v tomto případě implikuje myšlenku nepodmíněné nutnosti, která své zdůvodnění nalézá obvykle v subjektu povinnosti. Povinnost pak může být i protikladná k přáním a potřebám tohoto subjektu. (Blecha 1998: 323) Na tomto místě se ovšem povinnost začíná překrývat s odpovědností, respektive se ve své komplementaritě vzájemně doplňují. Jonas přímo tvrdí, že přestože je odpovědné jednání spojeno s povinností, tzn., že odpovědné jednání implikuje určitou povinnost, vždy tomuto jednání předchází svobodná volba. (Jonas 1997)

¹³⁵ SOKOL, Jan ; PINC, Zdeněk . *Antropologie a etika* . 1. Praha : TRITON, 2003. Odpovědnost vůči druhým, s. 25. ISBN 80-7254-372-5.

jevit jako povinnost (...) rozlišujícím faktorem je svobodná volba v přijetí resp. nepřijetí odpovědnosti, tedy možnost jednat nezodpovědně.“¹³⁶

Zatímco u povinnosti platí, že její nesplnění je možno společensky či jinak sankciovat,¹³⁷ nepřijetí odpovědnosti či neodpovědné jednání je maximálně možno morálně odsoudit.¹³⁸ Pro korelaci svobody a odpovědnosti navíc platí určitý vztah přímé úměry: čím větší svobodu máme, tím máme větší možnost jednotlivých voleb, tím je také naše odpovědnost za tyto volby větší.¹³⁹

Druhým atributem je *moc*. Na problematiku moci jsme lehce upozornili v předchozím oddíle, jenž se zabýval obecnou definicí odpovědnosti. Řekli jsme v ní, že Jonas vedle svobody shledává moc jako určující atribut, jež vznik odpovědnosti u subjektu odpovědnosti podmiňuje. Je-li někdo mocným, přičemž tuto moc nemusíme chápat výlučně ve smyslu schopnosti zasahovat do okolí, měnit procesy a podílet se na formování budoucnosti, i když právě toto pojetí je případ naší práce, je vždy za tato rozhodnutí také povinen převzít odpovědnost.¹⁴⁰ Rozsah a druh této moci pak logicky určuje rozsah a druh odpovědnosti.

Řekli jsme také, že k odpovědnosti nelze volat bezmocné a bědné: „*když je řeč o skromnosti a zdrženlivosti, máme my v západních průmyslových zemích značný manévrovací prostor: i po značném poklesu zůstaneme na dosti vysoké úrovni. K těm, kdo na této zemi trpí nouzí a hladem, by se nemělo přistupovat s požadavkem, aby se uskrovněovali.*“¹⁴¹ O pár vět dále Jonas otázku moci více rozvádí, přičemž neváhá nazírat tento atribut i z poněkud odlišného úhlu: „*celá věc je koneckonců otázkou moci. Když budou docházet zásoby Země – voda, suroviny, vzduch, mohli by si ti nejsilnější vynutit násilím decimování lidských potřeba a počtu lidí. Krutý základní zákon vývoje, že přežívají nejsilnější, se nesmí stát zákonem přežití lidstva. Jinak by šla naše kultura, lidskost doopravdy k čertu.*“¹⁴²

Shodně se svobodou i u moci Jonas přiznává přímou úměru, kde platí, že čím větší mocí subjekt odpovědnosti disponuje, tím větší odpovědnost mu vůči předmětu odpovědnosti

¹³⁶ KALA, Lukáš. *Pojetí enviromentální odpovědnosti*. [s.l.], 2009. 7 s. Diplomová práce. Masarykova universita. Dostupné z WWW: <http://is.muni.cz/th/231119/fss_m/>.

¹³⁷ Neplatí u morální povinnosti.

¹³⁸ Tamtéž, s. 7

¹³⁹ MACHALOVÁ, Tatiana. Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel. *Filosofický časopis*. 1997, 45, 3, s. 443-445. ISSN 0015-1831.

¹⁴⁰ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha: OIKOYMENH, 1997. Moc člověka – původ povinnosti v odpovědnosti, s. 191. ISBN 80-86005-06-2

¹⁴¹ MATUSSEK, Matthias; KADEN, Wolfgang. Zas o něco blíž špatnému konci: rozhovor s Hansem Jonasem pro týdeník Spiegel. *Nika*. 1998, 13, 8, s. 219

¹⁴² Tamtéž, s. 219

z této dispozice vzniká.¹⁴³ Jonas tuto skutečnost demonstruje na příkladě lodního kapitána, který v průběhu plavby ručí za životy pasažérů. Blaho, osud a zájem těchto druhých se dostaly díky jistým okolnostem pod jeho ochranu, což znamená, že kapitán nad těmito životy fakticky drží kontrolu, jsou v jeho moci, a tato kontrola resp. moc v sobě imanentně zahrnuje i povinnost vůči těmto pasažérům jednat odpovědně. Výkon moci bez respektování této povinnosti je zkrátka nezodpovědným a bezohledným jednáním, které lze navíc chápat jako porušení závazku odpovědnosti, jenž nám byl uložen.¹⁴⁴

Třetím atributem, který subjekt odpovědnosti určuje a podmiňuje, je *kontinuita* odpovědnosti vůči předmětu odpovědnosti. Neznamena to nic jiného než, že subjekt odpovědnosti by měl být schopen odpovědného jednání vůči předmětu své odpovědnosti po celou dobu jeho existence, tedy po dobu jeho trvání.¹⁴⁵ Na tuto vlastnost odpovědnosti jsme ostatně poukázali, když jsme řekli, že morální odpovědnost chápeme jako odpovědnost kontinuální – zaměřenou na všechny tři časové roviny, tedy na minulost, přítomnost i budoucnost. Opět uijeme Jonasova výkladu, a popíšeme kontinuální charakter odpovědnosti na příkladu mateřské odpovědnosti rodičů vůči dětem.

Jonas rodičovskou odpovědnost považuje za první a základní odpovědnost vůbec, jako jakousi prvotní ideu odpovědnosti, která je archetypálního charakteru.¹⁴⁶ Příroda lidstvu tuto dojemně nezištnou, ne-reciproční¹⁴⁷ odpovědnost pevně vštěpuje, a dává tak dále vzniknout dalším okruhům odpovědnosti.¹⁴⁸ Právě pro rodičovskou odpovědnost je více než pro jinou typické, že je kontinuální a ve své kontinuitě totální resp. absolutní – u rodiče není možné tuto odpovědnost přerušit, nelze ji dočasně vypovědět, její výkon musí být konstantní a stálý. Jonas přímo říká: „*péče rodičů si nemůže dovolit prázdniny, neboť život jejího předmětu (dítě) trvá bez přerušení dál a hlásí se o své nároku stále znovu.*“¹⁴⁹

Samozřejmě najdeme v řadě oblastí lidské činnosti také typy odpovědností, jež jsou partikulární – časově vymezené, přičemž platí, že po uplynutí vymezeného času, je výkon této

¹⁴³ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha : OIKOYMENH, 1997. Moc člověka – původ povinnosti v odpovědnosti, s. 191. ISBN 80-86005-06-2

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 145

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 162

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 74

¹⁴⁷ Rodič sice od dětí může očekávat protihodnotu za vynaloženou lásku a péči ve svém stáří, to však není podmínkou jeho péče a lásky vůči dětem v dané chvíli. Děti, které zplodil, a které by bez jeho zaopatření zahynuly, jsou tak předmětem bezpodmínečné a absolutní odpovědnosti. (Jonas 1997: 73)

¹⁴⁸ Jonas je toho názoru, že od rodičovské odpovědnosti odvodilo lidstvo všechny další okruhy odpovědnosti, jak je dnes známe – například odpovědnost na reciprocitě (vzájemnosti) založené ideí práv a povinností, kdy určitá práva druhých zakládají mé osobě povinnost tyto práva respektovat, jak jsme již ostatně ukázali v oddílu věnovaném vymezení svobody. (Jonas 1997: 73)

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 162

odpovědnosti ukončen.¹⁵⁰ Toto pojetí však není předmětem našeho pojednání, neboť, jak dále uvidíme, u odpovědnosti za životní prostředí resp. přírodu a za budoucí život, tak jak ji Jonas ve své práci nastínil, jedná se především o odpovědnost kontinuálního charakteru, ve smyslu odpovědnosti absolutní – časově neohraničené.¹⁵¹ Dokud bude příroda a bytí přetrvávat, jsme povinováni k jejich zachování a navíc: tuto odpovědnost jsme povinováni dále předávat na budoucí generace.

Poslední atribut, který subjekt odpovědnosti podmiňuje, je *vztah*. Na tuto skutečnost jsme již ale také upozornili, neboť jsme řekli, že morální odpovědnost mezi subjektem a předmětem odpovědnosti nabývá dialogické povahy. V tomto dialogu by však nemělo jít pouze o to, aby subjekt odpovědnosti byl schopen své minulé jednání ospravedlnit, odpovědět na to, proč jednal tak či onak a tímto vysvětlením *ex post* uvedl do rovnováhy to, co bylo minulým jednáním vychýleno.¹⁵² Na jiné rovině bychom měli dialog vnímat také jako jakousi formu zpětné reflexe našeho jednání. Tak například zranitelnost přírody, kterou Jonas ve své knize zmiňuje, jsme jako lidstvo byli s to pozorovat, popsat a zhodnotit až zpětně – právě prostřednictvím retrospektivní reflexe, kterou náš vztah, vztah člověka a přírody, zakládá. Odjakživa totiž v lidech přetrvávalo přesvědčení, že lidé svým působením a zásahy nejsou schopni přírodním celkům ublížit.¹⁵³ Zásahy člověka do okolí zdály se být nevýznamné, povrchní, v podstatě neschopné narušit přírodní rovnováhu.¹⁵⁴ Až zpětně jsme byli schopni pozorovat četná poškození, která vznikla v souvislosti s technickou praxí a dalšími činnostmi, jejichž původcem byl člověk. Ona představa přírody jako věčné, nezranitelné a mlčenlivé zásobárny surovin a potravy se tváří v tvář těmto skutečnostem ukázala jako naprosto mylná. Příroda se člověku pojednou vyjevuje jako zranitelná, konečná a křehká, což nám ukládá, abychom s ní dle toho vědomí zacházeli. Stala se něčím, co má člověk plně ve svých rukou, nad čím drží moc, a co může svým působením nenávratně poškodit či zničit, a nebo v souladu

¹⁵⁰ Příkladem nám budiž onen důvěrně známý kapitán a jeho loď. Po uplynutí cesty končí taktéž kapitánova odpovědnost za životy cestujících a jeho povinnost jednat vůči nim odpovědně. Tato odpovědnost je tedy typickým příkladem partikulární – časově vymezené, ohraničené odpovědnosti.

¹⁵¹ Citujme Jonase: „...totální odpovědnost se musí vždy ptát: „*Co přijde potom?*“ „*Kam to povede?*“ A současně také: „*Co tomu předcházelo?*“ „*Jak se slučuje to, co se nyní událo, s celkovým utvářením této existence?*“ Jedním slovem: celková odpovědnost si musí počínat dějinně, musí pojímat svůj předmět v jeho dějinnosti a to je pravý smysl toho, co zde označujeme prvkem „kontinuity“: „Nutnost zachování kontinuity odpovědnosti se váže k čteným procesům, které jsme jako lidstvo započali a které nabývají dalekosáhlých konsekvencí z hlediska času i prostoru. (Jonas 1997: 162) Například v odpovědnosti za radioaktivní odpad z jaderných elektráren je aspekt kontinuity krásně vidět: tuto odpovědnost je důležité předávat na další generace, jejím nositelem už nemůže být člověk jako jedinec, jehož temporalita určena délkou lidského života, na takovýto úkol jednoduše nestačí. Nositelem se v této chvíli stává lidstvo, protože právě nutnost zachování kontinuity odpovědnosti v tomto případě ukládá, abychom ji přádávali dál, aby i naši potomci jednali odpovědně. (Kala 2010: 54)

¹⁵² Tamtéž, s. 9

¹⁵³ Tamtéž, s. 22

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 22

s podobností o „pastýři bytí“ toto dobré bytí chránit a uchovávat jej pro další generace.¹⁵⁵ Pokud by mezi člověkem a přírodou neexistoval vztah,¹⁵⁶ nebyli bychom jako lidstvo schopni naše jednání vůči přírodě reflektovat.

Zbylé dva atributy, které k odpovědnosti neodmyslitelně náleží, tedy předmět odpovědnosti a referenční subjekt, ponecháme pro tuto chvíli stranou, neboť budou popsány samostatně ve vlastním výkladu Jonasovy etické koncepce. Již nyní snad ale můžeme říci, že předmětem odpovědnosti nám bude příroda a spolu s ní i veškeré další bytí (tedy i to lidské), kde především v případě přírody půjde nám o její ontologickou rehabilitaci.¹⁵⁷ Přírodě na základě ontologické argumentace připišeme vlastní hodnotu, vysvětlíme, jak tato hodnota vzniká, od čeho ji odvozujeme a co tato hodnota pro nás jako lidstvo vlastně znamená. Za referenční subjekt (kterému za ochranu bytí a přírody svou odpovědností ručíme) dosadíme v souladu s Jonasovými tezemi budoucí generace lidstva.

Opět s odkazem na Jonase, budeme se i zde zabývat především ontologickými otázkami, proč by lidstvo mělo v budoucnu vůbec být, jak zařídit dodržování etických principů, které toto budoucí bytí zohlední a stanoví jednat v souladu se zachováním budoucího života. Života, který v přítomném bytí není obsažen, ale jako nejsoucí si už dnes vyžaduje, abychom jej v rámci svého jednání brali v potaz a zohledňovali jej. Abychom jednoduše starost o budoucí zahrnuli do starostí dneška. Budeme se potýkat znovu předně s ontologickou argumentací, kdy bude nutné dokázat, že lidstvo jednoduše nemá na sebevraždu právo a že nejsme oprávněni vložit existenci budoucího lidstva v sázku. Budeme muset taktéž vyvrátit argument, že sice „v představě, že lidstvo jednou přestane existovat, nespočívá žádný vnitřní rozpor, že štěstí současných a nejbližších následujících generací může být zapláceno neštěstím či dokonce neexistencí generací pozdějších.“ A jelikož tyto pozdější generace nejsou zastoupeny v žádném grémium, pročez také nemůžou položit svůj hlas

¹⁵⁵ Na tomto místě se odvolávám myšlenkových tezí filosofů, kteří v přírodním bytí spatřují přítomnost božského (Jonas, Kohák, Skolimowski, Dobel a další), a v souladu s tímto pak nad smyslem Božího rčení, které nalézáme v hebrejském mýtu o stvoření, v První knize Mojžíšově, kde Bůh na adresu lidského stvoření pravil: „*Učíme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.*“ (Gen. 1, 26), tvrdí, že tímto nebyla člověku poskytnuta pravomoc nad svévolným panstvím, kořistnictvím a nadvládou vůči přírodě či veškerému bytí, ale naopak jej Bůh takto pověřil úlohou pastýře božího stvoření, „*tohoto láskyplného stvoření, v němž je člověk jen jednou z mnoha bytostí, jehož smyslem života je pečovat.*“ (Kohák, Skolimowski 1996: 135–152).

¹⁵⁶ A tento může být založen jak na úctě, obdivu a respektu ke krásám, bohatství a jedinečnosti přírody, tak i na čistě utilitaristickém kalkulu, který velí přírodu chránit, neboť jsme na ní existenčně závislí a jednoduše se bez ní neobejdeme.

¹⁵⁷ Onou rehabilitací míníme snahu, která usiluje o změnu lidského nazírání přírody jakožto jsoucí skutečnosti. Toto úsilí v sobě zahrnuje jednak kritiku instrumentalistického přístupu k přírodě, kdy je příroda chápána pouze jako zdroj potravy, energie a surovin pro další lidské činnosti, ale také argumentaci, která se vyslovuje pro to, aby přírodě byla navracena vlastní vnitřní hodnota. Slovo navracena je zde

na onu pomyslnou misku vah, musí jejich obhajobu převzít etika a to etiky naprosto nového rázu. Tato nová etika by měla disponovat rovněž disponovat patřičným imperativem, který by záhodné jednání vůči přírodě i budoucímu bytí stanovil. To jsou tedy úkoly, které před námi ještě leží.

3.1.1. Hans Jonas a hlavní teze Principu odpovědnosti

Hans Jonas – přední německý fenomenolog a etický teoretik ve své stěžejní filosofické práci *Princip odpovědnosti*¹⁵⁸ rozebírá důvody, proč je potřeba hledání nových etických principů v moderní civilizaci toliko nutkavá. Lidstvo se, dle autora, díky vysoké míře technologické vyspělosti vzdálilo okruhu, který byla tradiční etika schopna pojmut. Výchozí myšlenkou *Principu odpovědnosti* je teze, že z existence moderní techniky a technologií stala se hrozba, která reálně ohrožuje samotné bytí současného i budoucího lidstva.¹⁵⁹ Jonas je přesvědčen, že „s minulou zkušeností nelze srovnávat to, co dnes člověk může konat a co je pak dále nucen neodvratně konat při praktickém naplňování této možnosti.“¹⁶⁰ Autor poukazuje na fakt, že žádná z dosavadních etických teorií není schopna pojmut a korigovat současný rozsah technologické moci, kterou lidstvo disponuje. Skutečnost růstu technologické moci je pro Jonase jedním z hlavních příčin soudobého ohrožení lidstva i přírody, neboť tato výrazně mění dopady lidského jednání, a to hned ve dvou zásadních ohledech: kauzální působení člověka se změnilo prostorově, rovněž však v horizontu času.¹⁶¹ Destruktivní síla technologií a jejich plné působení na životní prostředí zůstávají přes vysokou vyspělost současné vědy těžko odhadnutelné, spíše však neznámé. Z tohoto důvodu je nelze považovat ani za eticky neutrální.¹⁶²

Soudobé lidstvo se s novověkem dostalo do velice paradoxní situace: na jedné straně disponujeme obrovským množstvím informací a poznatků, které nám umožňují výrazné pokroky v dílčích oblastech lidského bádání. Na druhé straně tyto poznatky a informace užíváme především pro potřeby dalšího technologického rozvoje. Díky tomuto rozvoji jsme sice schopni onoho obrovského pokroku, který jde ruku v ruce s ekonomickým růstem, avšak moc techniky a technických vynálezů dokážeme jen málokdy plně korigovat z hlediska konečných cílů, neboť jednoduše nejsme schopni konsekvence našeho jednání plně

¹⁵⁸ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technickou civilizaci*. Praha : OIKOYMENH, 1997. 318 s. ISBN 80-86005-06-2.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 13

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 13

¹⁶¹ Tamtéž, s. 27

¹⁶² Tamtéž, s. 25

odhadnout. Norský filosof a zakladatel hluboké ekologie¹⁶³ Arne Næss (1912 – 2009) tuto skutečnost komentuje v jedné své filosofické práci¹⁶⁴ takto: „*Mnoho lidí se diví, když vědec dochází k závěru, že nic neví. Neznáme dlouhodobý vliv navrhovaného zásahu na ekosystém (...) jen málokdy mohou vědci s jistotou například předpovědět, jaký bude mít nový chemický přípravek vliv třeba jen na malý ekosystém.*“¹⁶⁵ Je naprosto zřejmé a bezpochyby, že biosféra a její jednotlivé části – tedy ekosystémy¹⁶⁶ jsou velice složité, vzájemně provázané entity, které fungují v určité rovnováze, přičemž tato rovnováha může být právě našimi zásahy rozsáhle narušena. Narušení rovnováhy ekosystémů pak obvykle vede k nepředvídatelným, dalekosáhlým změnám celých prostředí, které se mohou projevit až v dlouhodobém časovém horizontu, přičemž, a to je velmi podstatné, návrat do výchozího stavu již obyčejně není možný. Teprve studiem ekosystémů si začínáme uvědomovat rozsah a nezvratnost našich zásahů do přírody, vzhledem k její složitosti a vzájemné provázanosti.¹⁶⁷

Rovněž Jonas na vědomostní disproporci poukazuje, když přiznává, že rozdíl mezi všeobecným poznáním resp. věděním a schopností rozpoznat následky, které vznikají jako přímý důsledek tohoto vědění – uplatňovaného zejména v oblastech technické praxe, je propastný: „*předvídací vědění zaostává za technickým vědním, jež dává našemu jednání moc...*“^{168 169} Můžeme zde fakticky pozorovat princip zvláštní přímé úměry, kde platí: „*čím*

¹⁶³ Shodně s Erazimem Kohákem označují filosofický směr reflektující ekologickou krizi z hlediska hodnotového zaměření a postojů lidí vůči přírodě jako hluboký. Pro další seznámení s hlubokou ekologií odkazují čtenáře na Kohákovu *Zelenou svatozář*, kde je tento etický směr přehledně popsán a vymezen. (Kohák 1997: 108–111)

¹⁶⁴ NÆSS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl : náčrt ekosofie*. první. [s.l.] : Abies Tulčík, 1993. 300 s. ISBN 80-88699-09-6.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 46

¹⁶⁶ Biosférou zde máme na mysli tu část planety Země, kde se vyskytuje jakékoliv forma života. Biosféra zahrnuje téměř veškerou hydrosféru, převážnou část atmosféry a velkou část litosféry. Ekosystémem pak máme na mysli ucelenou část biosféry, která není vůči ostatním částem přírody uzavřená, ale naopak s nimi komunikuje. Příkladem může být ekosystém listnatého lesa, ekosystém jezera apod. Obecně pak můžeme říci, že ekosystémy jsou podmnožinou biosféry, jež představuje vše zahrnující celek živých systémů. (Vysloužil 2002: 19)

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 47

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 29

¹⁶⁹ Tuto disproporci Jonas dále analyzuje v rámci samostatné kapitoly *Otázky základů a metod*. Poukazuje zde na skutečnost, že nejvyšší míra vědění se vždy realizuje v rámci té či oné technické praxe, přičemž ale dále chybí jakási vyšší vědomostní instance (tu by mohla dle jeho názoru zastávat nová vědecká disciplína-jakási srovnávací futurologie, věda o vzdálených účincích), která by byla schopna důsledky a dopady té či oné praxe odhadnout, dlouhodobě je extrapolovat, zhodnotit je z hlediska vhodnosti a případně vznést pádné argumenty k jejímu zastavení. Problémem ovšem zůstává, že tato „*požadovaná extrapolace každopádně vyžaduje řádově vyšší stupeň vědy, než je přítomen v technologickém extrapolandum; a protože to představuje momentálně nejlepší stav vědy, který máme k dispozici, potřebné vědění tudíž ještě neexistuje, nanejvýš existuje retrospektiva vědění, jež máme k dispozici.*“ (Jonas 1997: 59) Negativní důsledky pak většinou pozorujeme až zpětně s nárůstem jejich výskytů a teprve poté tu či onu oblast technické praxe nějakým způsobem korigujeme či úplně rušíme. Příkladem mohou být freony a jejich běžné užívání v chladničkách a mrazničkách do doby, než se přišlo na skutečnost, že tyto plyny v ozónové vrstvě vylučují chlór, který zde zamezuje vzniku ozónu, což má v konečném důsledku za následek úbytek ochranné ozónové vrstvy planety. To sebou pro život na zemi pochopitelně přináší četná negativa, mimo jiné také nárůst karcinomu kůže, onemocnění očí apod.

objevnější vědecké výzkumy a dokonalejší technologie, tím větší míra ohrožení člověka, jeho životního prostředí, a tím i větší riziko ztráty lidské identity, a dokonce i samotné existence.“¹⁷⁰ Pak ale rostoucí technologická moc již není pouhým příslibem, jako tomu bylo v minulosti, ale stává se také ohrožujícím faktorem.

Stanovení a ukotvení etických norem pro technickou civilizaci, které by užívání technologické moci omezovaly a korigovaly, je pro Jonase z tohoto důvodu primární. Jak sám dodává „žádná tradiční etika neposkytuje dostatečné poučení o normách „dobra“ a „zla“, jimiž je třeba podřídit nové modalities moci a její možné výtvořiny. Nová oblast kolektivní praxe, do které jsme vstoupili s vyspělou technologií, je pro etickou teorii zemí nikoho.“¹⁷¹

Etika jakožto součást filosofie vstupuje na zcela novou půdu, kdy se již nezabývá pouze problémy jednání člověka vůči člověku, ale tato rozšiřuje o etickou reflexi jednání člověka vůči přírodě a celému mimolidskému světu.¹⁷² Děje se tak až nyní, kdy *ex post* vidíme a reflektujeme četná poškození životního prostředí, která vznikla v důsledku lidského činnosti a jednání. Jonas přiznává, že tato oblast etického bádání je skutečně *filosofické novum*, zároveň si však není jist, zdali jsme vůbec dorostli do fáze, kdy budeme schopni nové etické imperativy následovat a řídit se jimi.¹⁷³ V návaznosti na Jonase lze náznak této pochybnosti a skepse nalézt také ve studii¹⁷⁴ Erazima Koháka, který tvrdí, že: „Dnes jsme si daleko jasněji vědomi toho, že stojíme tváří v tvář skutečné krizi, než jsme si byli v počátcích ekologického probuzení (70. léta 20. stol. pozn. autora). Zároveň se však zdá, že jsme daleko méně ochotni měnit způsob života, který k ní vede.“¹⁷⁵ Elementárně řečeno, víme, jaký problém před námi stojí, víme, co se děje, zarážející však zůstává, že se s tím nadále nic neděje.¹⁷⁶

¹⁷⁰ MACHALOVÁ, Tatiana . Dvě koncepce etiky odpovědnost: H. Jonas a K.-O. Apel . *Filosofický časopis* . 1997, 45, 3, s. 443-445. ISSN ?.

¹⁷¹ JONAS, Hans . *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci* . první . Praha : OIKOYMENH, 1997. Předmluva , s. 13. ISBN 80-86005-06-2

¹⁷² V souladu s tímto je ale také potřeba redefinovat samotný pojem etiky, kdy v souladu s Kohákem můžeme říci, že ekologickou etiku chápeme jako soubor zásad a pravidel, která člověku naznačují, jak by se měl chovat ve svém obcování se vším mimolidským světem. (Kohák 1998: 14). Toto rozšíření etiky je z hlediska ochrany přírody považováno mnohými filozofy za velice zásadní a zlomový krok. Kohák s odkazem na Alberta Schweitzera dokonce nachází v ničení přírody a v krutém zacházení se zvířaty jistou paralelu s institucí otroctví. Oba dva se shodně domnívají, že tak, jak dnes většině lidí přijde hrozné, jakým způsobem se v minulosti zacházelo s černošskými otroky, budou se jednoho dne lidské generace hrodit nad tím, jak jsme zacházeli s přírodou a mimolidským světem: „*nadejde den, kdy se lidstvu bude zdát neuvěřitelné, jak mohlo být tak kruté*“ dodává dále Schweitzer. (Kohák 1998: 86)

¹⁷³ MATUSSEK, Matthias; KADEN, Wolfgang. Zás o něco blíž špatnému konci : rozhovor s Hansem Jonasem pro týdeník Spiegel . *Nika* . 1998, 13, 8, s. 217-219.

¹⁷⁴ KOHÁK, Erazim . Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost . *Filosofický časopis* . 1997, 45, 3, s. 363 – 379.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 363.

¹⁷⁶ KELLER, Jan . *Až na dno blahobytu* . 2. Brno : Hnutí Duha, 1995. 127 s. ISBN 80-902056-0-7.

Největším problémem při přechodu od teorie a reflexe k samotnému praktickému řešení, shledávám shodně s Jonasem nalezení vhodných společensko-politických mechanismů, které by byly s to nějakým přijatelným způsobem, zároveň však dostatečně důsledně a efektivně změnit stávající stav krize. Ono určení politických a společenských mechanismů je vůbec nejslabším místem všech ekologicko-etických teorií, s kterými jsem se měl možnost v průběhu studia literatury seznámit, neboť tento úkol je svým rozsahem a komplexností skutečně velmi složitý a značně problematický. Z povahy předmětu odpovědnosti, o který nám tu předně jde – tedy o ochranu přírody, vyžadoval by si různé zásahy do současné podoby společenského a ekonomického uspořádání: někteří autoři s různou intenzitou akcentují nutnost restrukturalizace společnosti (Keller, Naess), omezení hospodářství či odlišnou ekonomickou orientací (Kohák, Jonas, Gore, Naess), což jistě není úkol pro jednotlivou etickou teorii či jednoho konkrétního člověka.¹⁷⁷ Tato problematika si nepochybně vyžaduje jakési komplementární řešení, na němž by se podíleli jednak politici, ale i celá řada vědců z nejrůznějších oborů. Změnit totiž celkovou hospodářsko-ekonomickou orientaci západních zemí, které prozatím zajímal předně růst Růstu¹⁷⁸ a zároveň zachovat alespoň část výtobytků demokracie, jeví se skoro až nereálné.¹⁷⁹

¹⁷⁷ V souvislosti s hospodářstvím Naess například říká: „*dříve než se rozhodneme zrušit určité provozy, měli bychom zajistit zaměstnanost na jiných místech pro tyto lidi.*“ To opět jenom odkazuje na to, že celý problém je nutné řešit komplexně a systémově, ne pouze na jednotlivých úrovních.

¹⁷⁸ NÆSS, Arne . *Ekologie, pospolitost a životní styl : náčrt ekofsie* . první . [s.l.] : Abies Tulčík , 1993. 300 s. ISBN 80-88699-09-6.

¹⁷⁹ Na problematiku ukotvení politické moci a její podoby poukazuje také Jonas, přičemž ve svých úvahách vychází ze zpochybnění kompetentnosti demokratických režimů, které dle něho nejsou schopny přijímat a realizovat opatření vedoucí k záchraně a zachování budoucího lidstva a přírody, neboť tyto jdou plně proti hospodářsko-ekonomické orientaci západních zemí. Ve své kritice srovnává moc a efektivitu demokracií s totalitní mocí diktátorských režimů, přičemž mu z této komparace jednoznačně vyplývá, že diktátorské režimy jsou z hlediska své autokratičnosti a totality moci pro realizaci takovýchto nepopulárních, avšak ozdravných opatření v daleko větší výhodě: „*Tato rozhodnutí zahrnují opatření, která by jimi postižení lidé ve vlastním zájmu sami neučinili a která by (...) byla v demokratickém procesu stěží přijata. Taková opatření jsou ovšem právě to, co vyžaduje hrozící budoucnost a co bude vyžadovat ve stále větší míře. Pokud se tedy jedná o výhody každé tyranis, jež v naší souvislosti musí být právě tyranis, která chce dobro, je dobře informovaná a je vedena správným úsudkem (...) zdá se mít pro naše neschopné cíle převahu nad možnostmi vzniklými spojením kapitalismu, liberalismu a demokracie.*“ (JONAS 1997: 217) Setkáváme se zde tedy s ideou jakéhosi ekologicky osvíceného diktátora, který pro všeobecné dobro přijímá nepopulární, radikální, ale ozdravné kroky, které k zachování budoucího bytí povedou. Jonasův žák a oponent K.-O. Apel naproti tomu zdůrazňuje nutnost diskursivní dohody napříč společenským a politickým spektrem, kde je předně akcentován hlas elity intelektuálů a vědců zabývajících se environmentálními problémy soudobého světa. (MACHALOVÁ 1997: 444). Jiní etičtí teoretikové tuto otázku nechávají zcela otevřenou a vůbec se k ní nevyjadřují. Zajímavé mi přišly rovněž teze Arne Naesse, který dochází k závěru, že síla demokratických struktur je v soudobém světě natolik oslabena vlivem jistých mocenských skupin (lobbyistů, nadnárodních koncernů a korporací apod.), že její role jsou v dnešním světě více méně arbitrární. Proto akcentuje nutnost decentralizace v rámci centralizovaných států, kdy by společnost měla přejít od center k menším autonomním celkům na samosprávě založených, ekologicky šetrných komunit. (NAESS 1993: 145–292). Zde se však okamžitě vyskytuje řada problémů souvisejících například s distribucí energie, správou veřejných statků, zajištěním sociálního systému, zdravotní péče apod. Vidíme, že celé téma je ve své komplexnosti velmi složité, a pouhá myšlenka realizace politické moci za účelem zachování a ochrany přírody budí rozsáhlou diskuzi.

Přes patrnou skepsi, kterou Jonas i Kohák ve věci uposlechnutí nových etických imperativů shodně vyjadřují, však odmítají rezignovat na povinnost, kterou nám problematika životního prostředí a života budoucích generací ukládá. Jonas přímo říká: „*nesmíme hodnotit vyhlídky a dle toho se rozhodovat, jestli má člověk něco udělat, nebo ne. Právě naopak, člověk musí přijmout svou povinnost a odpovědnost. Musí jednat tak, jako by zde byla nějaká šance i tehdy, když o ní sám velmi pochybuje.*“¹⁸⁰

Etika, kterou se Jonas snaží stanovit, odhaluje celoplanetární rozměr lidského konání s jeho dopadem do budoucnosti. Takováto etika již není bezprostředně spojena s bližními žijícími v současnosti, nýbrž předpokládá obhajobu existence něčeho, co ještě není jsoací (budoucí lidstvo), ale jakožto nejsoucí si již nyní nárokuje právo na to být. A právě etika takového rázu musí se nutně opírat o metafyziku,¹⁸¹ na jejímž základě si lze jediné položit otázku, proč vůbec mají lidé na světě být, a proč tedy platí nepodmíněný imperativ toto bytí zachovat i do budoucna.¹⁸² Etika odpovědnosti za budoucí život a za životní prostředí musí být metafyzicky ukotvena, a pro tyto potřeby Jonas také vypracovává vlastní metafyziku, jejímž hlavním cílem je rehabilitovat ontologický pojem přírody.

Skrze ontologickou rehabilitaci přírody pak stanovuje povinnost k jejímu zachování, jakožto povinnost k zachování budoucího lidstva, které chápe jako integrální součást veškerého přírodního bytí.¹⁸³ Příroda v jeho argumentaci tedy není ani bezednou zásobárnou, jež náleží člověku s jeho panskými sklony, ani němou kulisou na pozadí velkých činů člověka.¹⁸⁴ Příroda je pro něj předně svébytný autonomní celek bytí, kterému poutavou argumentací¹⁸⁵ připisuje vlastní hodnotu, *hodnotu o sobě*, čímž se budeme zabývat podrobněji v rámci oddílu věnovaném předmětu odpovědnosti.

¹⁸⁰ MATUSSEK, Matthias; KADEN, Wolfgang. Zas o něco blíž špatnému konci : rozhovor s Hansem Jonasem pro týdeník Spiegel . *Nika* . 1998, 13, 8, s. 219

¹⁸¹ Jonas tak navazuje na tradici svých předchůdců Martina Heideggera (1889 – 1976) či racionalisty Gottfrieda Leibnize (1646 – 1716), kteří se ve svých metafyzických úvahách zabývali také otázkou nicoty. Racionalista Leibnitz se přímo táže: „*Proč je něco a ne nic?*“ Tuto základní ontologickou otázku Jonas dále modifikuje, když se ve světle změněné povahy lidského jednání ptá: „*Proč má být lidstvo? Proč záleží na člověku? Proč je nutné život chránit a zachovávat, a ne jej ničit? Proč bychom měli zajistit existenci lidského života v jeho specifické podobě i do budoucna?*“ Tyto otázky však odmítá ospravedlňovat výlučně teologickými argumenty. Jonas teologickou argumentaci nebagatelizuje, je si vědom její dostatečnosti pro věřící a duchovně založené lidi, avšak ačkoliv sám věřícím jest, dále tvrdí, že argumenty víry ve věku racionálně uvažujících, ateistických společností jednoduše neobstojí. Proto volí metafyziku, která proň byla vždy záležitostí racionálního uvažování a rozumu, přičemž ono *racionální* nemusí být vždy a výlučně určováno prizmatem pozitivní vědy. (JONAS 1997: 81)

¹⁸² Tamtéž, s. 14

¹⁸³ JONAS, Hans . *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci* . první . Praha : OIKOYMENH, 1997. Budoucnost lidstva a budoucnost přírody , s. 203. ISBN 80-86005-06-2

¹⁸⁴ KOHÁK, Erazim . *Zelená svatozář : Kapitoly z ekologické etiky* . vydání první. Brno : SLON, 1998. 204 s. ISBN 80-85850-63-X.

¹⁸⁵ Zejména V. kapitola – Bytí a povinnost (82–86) a dále určitě s. 122, 123

Toliko tedy k obecnému úvodu do Jonasova textu, nyní ještě zbývá představit strukturu, které se při výkladu části jeho práce přidržíme. V analýze budeme postupovat následujícím způsobem: v první řadě představíme prvky tradiční etiky a povahu kauzality lidského jednání v minulosti, přičemž tyto dále budeme konfrontovat se stávajícím stavem a podobou lidského jednání a jeho kauzalitou v současné době. Poukážeme tak na to, jakým způsobem se povaha lidského jednání s věkem technologií a techniky změnila a co to pro nás jako lidstvo a naši morální situaci znamená. V rámci analýzy tradiční etiky se zastavíme také u kritického zhodnocení Kantovy deontologie, která se stala Jonasovi východiskem při stanovování nového etického imperativu, kterým by současné lidstvo mělo poměřovat a řídit své jednání vůči budoucím generacím a přírodnímu bytí.

V druhé části naší analýzy zaměříme se na samotnou povahu odpovědnosti, jak ji u Jonase nalzáme. Představíme si subjekt odpovědnosti (současné lidstvo), předmět odpovědnosti (přírodní bytí – což zahrnuje veškerou mimolidskou přírodu i lidské bytí resp. ontologickou ideu člověka samého) a referenční subjekt (budoucí generace), v jejichž přesném určení a vymezení se nám ona povaha odpovědnosti plně vyjeví. Popíšeme, co všechno tato odpovědnost zahrnuje, kdo je v ní za co odpovědný a vůči komu tuto odpovědnost dále nese. Nevyhneme se ani otázce, nakolik je nový etický imperativ silný, jestli je vůbec s to odpovědné jednání u lidí aktivizovat, a není-li tak pouhou, byť třeba krásnou, teoretickou abstrakcí.

3.1.2. Tradiční etika a její atributy

Svoji argumentaci, jež se vyslovuje pro stanovení nových etických principů ve věku technické civilizace, Jonas zahajuje proň už typickým způsobem – odhlédnutím do minulosti¹⁸⁶ nachází základní předpoklady a znaky na nichž dosavadní etické teorie stály a které jsou pro komparaci se současným morálním stavem lidstva relevantní, načež naváže argumentací, která tyto předpoklady shledává neplatnými. Na takto připravené historické půdě následně obhajuje nutnost ustanovení nových etických principů, které by užívání technologií a techniky korigovaly prostřednictvím nového typu kategorického imperativu.

¹⁸⁶ Například francouzský historik a filosof Pierre Bouretz ve své celostní analýze Jonasova filosofického odkazu *Hans Jonas: zkušenost myšlení a odpovědnost vůči světu* poukazuje na zajímavou metodologickou skutečnost, která se Jonasovým dílem táhne jako pověstná červená niť. Ať už se jednalo o stanovení principu odpovědnosti v době technické civilizace, nebo o theologické úvahy nad pojmem Boha po Osvětlení, či snad dokonce o historické práce zaměřené na analýzu představy „pokleslého Boha“ v gnostickém učení, která dle Jonase později vyústila v moderní nihilismus a smrt všeho posvátného a božského, jak jej vyjádřil Nietzscheho výrok „*Bůh je mrtev*“; ve všech těchto úvahách se Jonas odráží od historické látky „zapomenutého světa“ antiky a tyto poznatky historické povahy dále užívá pro pochopení a kritiku změněných podmínek přítomnosti. (Bouretz 2009: 238)

Než se však k tomuto dostaneme, popišme nejdříve, jaké znaky a předpoklady etiky minulosti u Jonase nalézáme:

Etika minulosti se dle Jonase vždy soustředila výhradně na kvalitu přítomného jednání člověka vůči člověku, v němž bylo nutné dbát předně práv nejbližších.¹⁸⁷ Takto zaměřená fungovala tato regulativní idea na předpokladu, že situace, ve které se člověk nachází, je jednou pro vždy určená jeho přirozeností a přirozeností věcí, kterážto přirozenost není předmětem přetváření či změn, které by z lidské činnosti mohly vzejít. Lidské dobro je v takto pevných a neměnných podmínkách jednou provždy dané, a jako takové jej lze snadno nahlédnout a stanovit.¹⁸⁸ Posledním předpokladem dosavadní etiky bylo, že lidské jednání je omezené, omezováno jednak rozsahem a silou dopadů tohoto jednání, jednak věděním, které v té či oné době moc a vyspělost lidstva určovalo. Pakliže vědění a analogicky s ním i moc lidí byly omezené, byla tím pádem omezená i míra lidských zásahů do okolí, a proto i rozsah lidské odpovědnosti za toto jednání byl těmto omezením úměrný.

Pro srovnání s dnešní morální situací lidstva Jonas dále vybírá nejpodstatnější znaky dosavadní etiky: (1) veškeré zacházení s mimolidským světem (oblast přírody) nebylo eticky relevantní a jako takové nebylo vlastně do oblasti etické reflexe vůbec zahrnuto; (2) veškerá dosavadní etika se tak odhaluje jako antropocentrická, zaměřená úzce na zájmy člověka, kde jedině jednání člověka vůči člověku nabývá etické relevance a významu; (3) u etiky minulosti Jonas shledává skutečnost, že v oblasti mezilidského jednání byla podstata člověka, ale i základní situace lidského života chápány jako v jádře neměnné, ne jako předmět přetvářený *techné*.¹⁸⁹; (4) je to skutečnost, že lidské jednání mělo bezprostřední dosah a to jak v čase, tak

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 26

¹⁸⁸ O tomto jsme již ale mluvili, když jsme se snažili definovat atributy odpovědnosti. Jedním z těchto atributů byla i existence svědomí, která u jejího nositele předpokládala předporozumění mravní skutečnosti – a sice, že jako lidé jsme jednoduše schopní ve všeobecném smyslu rozpoznat, co je dobré a co ne. (ANZENBACHER 1994: 13–14)

¹⁸⁹ *Techné* na tomto místě myslíme řemeslnou či odbornou dovednost, řemeslné zhotovování apod. viz taktéž *činnost poetická* v rámci vymezení činností dle Aristotela – oddíl 2.2.5. Ve starořecké tradici byla *techné* považována za prostředek praktické dovednosti, metodu, umění, řemeslo, ale spadala sem také oblast lékařství či architektury. Obvykle byla stavěna do opozice vůči *epistéme*. Zatímco u *techné* platí, že jejím účelem není činnost sama o sobě (například léčení, či stavba domu), ale výsledek této činnosti (vyléčený pacient, novostavba), u *epistéme*, kterou chápeme jako pravé poznání, nenalézáme jiného cíle, než poznání samé. Tato činnost je tedy vykonávána pro ni samou, je hodnotná sama o sobě. V průběhu dějin se charakter *techné* výrazně proměnil. Z období instrumentalizace, kde bylo užíváno nástrojů obsluhovaných lidskou silou, přešla v novověkou techniku moderní doby, kde je využíváno především strojů a automatizovaných technologických jednotek, jež stojí na stále objevnějších poznatcích přírodních a technických věd. Stejně jako charakter, změnil se i účel *techné*. Zatímco v minulosti byla *techné* užívána zejména jako pomocná síla pro usnadnění práce a života člověka, s příchodem novověku začíná být chápána jako nástroj pro ovládnutí, především pak ovládnutí přírody, které racionalisté v čele s Descartesem a později Baconem odebrali veškerou hodnotu a účel o sobě, když ji definovali jako *věc rozlehlou* (Descartes) a následně vůči ní vyhlásili program k jejímu plnému ovládnutí (Bacon). S užíváním *techné* ve smyslu ovládnutí přichází ale také celá řada negativních dopadů, které začínáme počátkem 20. století zaznamenávat. Jedná se především o rozsáhlé poškození životního prostředí, rozšiřováním umělého na

prostoru. Etika se soustředila na regulaci mezilidského jednání v rámci *zde* a *nyní*, přičemž veškeré lidské jednání bylo hodnoceno pouze a jen z hlediska přítomnosti, daleká budoucnost či dlouhá řada následků byly jednoduše ponechány osudu, náhodě či prozřetelnosti.¹⁹⁰

Mravní svět se v minulosti skládal ze současníků a budoucí horizont jejich odpovědnosti byl omezen dobou jejich života. To samé pak platilo pro prostorový horizont míst, v němž se tito současníci setkávali jako sousedé, přátelé, nadřízený a podřízený apod., v rámci blízkého prostorového okruhu (v antice se jednalo hlavně o městské státy *polis*, ve středověku o vesnice, města apod.). Veškerá mravnost a mravní zásady, či příkázání, jakkoliv obsahově odlišná, upravovala jednání mravních současníků vůči sobě navzájem v rámci té či oné pospolitosti: „*ve všech těchto mravních zásadách jsou jednající a ti druzí, jichž se jednání týká.*“¹⁹¹

Proto také ještě v Kantových *Základech metafyziky mravů*¹⁹² můžeme nalézt tezi, která říká, že ke stanovení toho, co je záhodné, co je nutno činit, aby byl člověk dobrým a ctnostným, není třeba žádného velkého vědění či filosofie: „*...nepotřebujeme žádnou vědu ani filosofii, abychom věděli, co máme dělat (...) abychom byli dobří.*“¹⁹³ Po celou dobu lidských dějin bylo lidské jednání ve znamení omezené moci a vědění v podstatě neproblematické, stejně jako stanovení toho, co je dobré a záhodné. Lidské jednání podléhalo bezprostřednímu hodnocení, přičemž odpovědnost se vztahovala vždy a pouze na přítomné jednání, či na jednání minulé, kdy *ex post* byly prostřednictvím odpovědnosti napravovány škody a přečiny jednání minulého. Etika svými morálními soudy a hodnocením reflektovala pouze činnosti v blízkém okruhu současníku, kde bylo možné téměř okamžitě s vykonáním toho či onoho přiřknout odpovědnost jejímu původci. To vše mohlo platit, a etika minulosti si tak mohla dovolit onu výsadu být zaměřená výhradně antropocentricky, neboť jak říká Jonas: „*krátká paže lidské moci v minulosti nevyžadovala si dlouhé paže prediktivního poznání.*“¹⁹⁴

Přítomnost člověka ve světě v minulosti rovněž nepředstavovala problém a etické teorie se mohly s klidným svědomím omezit na průzkum nejlepších forem, jak tuto přítomnost mezi členy lidských společností řídit.¹⁹⁵ Dnes se však situace obrátila – díky síle

úkor přirozeného, kumulativní charakter technické praxe, ohrožení bytí i specifické ontologické podstaty lidství a celou řadu dalších. Tyto negativní důsledky vznikají jako vedlejší (někdy i nezamýšlené) děje, a plynout tak předně z užívání a experimentování s technikou. (Blecha 1998: 400)

¹⁹⁰ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha: OIKOYMENH, 1997. Znamky dosavadní etiky, s. 24-26. ISBN 80-86005-06-2

¹⁹¹ Tamtéž, s. 25

¹⁹² KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. ISBN 80-205-0152-5.

¹⁹³ Tamtéž, s. 16

¹⁹⁴ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III. : Strauss, Jonas, Lévinas*. První. Praha: OIKOYMENH, 2009. Od svobody k odpovědnosti, s. 224. ISBN 978-80-7298-299-8.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 223

technologií a nepředvídatelné kauzalitě technické praxe je velmi složité vůbec stanovit, co je dobré, neboť z hlediska dalekosáhlých kauzálních řad, které jsou s užíváním technologií spojeny, nejsme schopni naše jednání extrapolovat a hodnotit z hlediska daleké budoucnosti, tedy ani říci, je-li toto jednání dobré či špatné. Druhou podstatnou změnou je, že díky destruktivní síle technologií, která je v nich imanentně obsažena, je naprosto reálné a představitelné, že žádní kandidáti „morálního univerza“ – lidé, jakožto nositelé morálních zásad, nebudou. A sice, že dříve existence člověka ve světě představovala v rámci etických teorií první premisu, která byla přijímána bez pochyby. Dnes je však ohrožena samotná tato premisa, je ohroženo lidské bytí ve světě, jsou ohroženi kandidáti morálního universa.¹⁹⁶

3.1.3. Proč atributy etiky minulosti nadále neplatí?

Předpoklady tradiční etiky však nadále neplatí, neboť moderní technika přichází s jednáním a objekty natolik nového řádu, kdy je člověku ponechána k dispozici moc tak nesmírného rozsahu, s důsledky v některých případech naprosto nepředvídatelnými, že rámec všech dosavadních etických teorií již není s to takovéto jednání pojmout a korigovat.¹⁹⁷ Dosavadní etické příkazy tváří v tvář technologickému jednání selhávají a to hned v několika ohledech: (1) jednání technologického rázu je ve své podstatě jednáním kolektivním; (2) technika a technologie jsou kumulativního charakteru; (3) technologické jednání je z hlediska časovosti jednáním dalekosáhlého přesahu – technologie a technika mohou svou mocí výrazně ovlivnit celá prostředí, přičemž tyto změny se mohou plně projevit až v daleké budoucnosti (4) rozsáhlý kauzální dosah technologické činnosti tak platí i pro prostorový horizont.

Než přistoupíme k praktickému příkladu toho, jak výrazně se jednání lidí ve světle užívání technologické praxe změnilo, pozastavme se na okamžik u prvních dvou atributů technologického jednání, jak jsme je v předchozím odstavci popsali. Rozlišení toho, že technologické jednání je dalekosáhlé povahy - jak z hlediska času, tak i prostoru, je patrně neproblematické. Lze si jej poměrně snadno představit, a čtenáři, který měl možnost seznámit se následky výbuchu jaderné pumy v Hirošimě, není třeba obsírně vysvětlovat, co změněná kauzalita z hlediska času i prostoru v tomto případě znamená.

Horší je to ovšem s představou kumulace a kolektivní participace, která se na tomto jednání podílí. Pakliže mluvíme o kumulativním charakteru technologické praxe, míníme tím

¹⁹⁶ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha : OIKOYMENH, 1997. Změněná podstat lidského jednání, s. 33. ISBN 80-86005-06-2

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 27

předně to, že účinky takového jednání se vzájemně násobí a sčítají, čímž je postup technologické praxe nesmírně urychlen (Jonas tuto charakteristiku technologické praxe protikladně srovnává s pomalým a přirozenému postupem váhavé přírody resp. její evoluce).¹⁹⁸ Na technologiích je z hlediska kumulace hrozivý ovšem i poněkud odlišný fakt: „*kumulativní sebezrošírování technologické změny světa ustavičně překonává podmínky* (za nichž bylo vytvořeno pozn. autora) *a je tak schopno změnit k nepoznání svůj počátek.*“¹⁹⁹ Kumulace je jednoduše schopná naprosto změnit nejen samu sebe, ale také svůj počátek a podmínky, za kterých byla konstituována.²⁰⁰ Můžeme zde pozorovat jakousi vlastní vnitřní dynamiku, kterou Jonas nazývá „*samočinnou hybnou silou*“, jenž technologické jednání v posledku charakterizuje jako nezvratné se silnými tendencemi k osamostatnění a autonomii: „*to co bylo jednou započato, nám bere zákon jednání z rukou (...) i kdyby se stalo, že vezmeme evoluci do vlastních rukou, přece nám z rukou vyklouzne právě tím, že do sebe pojme svůj podnět (...) zde více než kde jinde platí, že zatímco první krok je na naši vůli, druhým a všemi následujícími se stáváme otroky.*“^{201 202} Právě v kumulaci technologického vývoje můžeme plně pozorovat onu osudovou nezvratnost, která jde ruku v ruce s jeho schopností osamostatnit se, neboť jak správně Arne Naess podotýká: „*dnešní technický pokrok nikdo nevymyslel, ani nezadal, ani jednotlivec, ani žádná organizace. Došlo k němu do značné míry samovývojem.*“²⁰³ Fatalita kumulativního charakteru se pak plně odhalí,

¹⁹⁸ „*Velkopodnik moderní technologie, který není ani trpělivý, ani pomalý, stlačí – jako celek i v mnoha svých dílčích projektech – ony mnohé drobné krůčky přirozeného vývoje do několika kolosálních kroků, a tím se vzdává životně důležité výhody tápajíc přírody*“ která pracuje pomalým postupem a může si tak dovolit bezpočet omylů, které lze v průběhu cesty ještě napravit. Toto pomalé tempo je však technologické praxi cizí. Ta totiž svoji bezbřehou důvěrou v rozum a racionalitu bere veškerý vývoj do vlastních rukou a vzdává se tak onoho „*životně důležitého „během cesty*“, neboť žádné „*během cesty*“, které je evoluci vlastní, zde nenacházíme. Poté také ale bohužel platí, že po realizaci určitých technologických činů není na plnou nápravu jimi způsobených škod dostatečných mechanismů ani vědění. (Jonas 1997: 62)

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 62

²⁰⁰ Tamtéž, s. 28

²⁰¹ Tamtéž, s. 63

²⁰² Na problematiku kumulativního charakteru technické praxe upozorňuje celá řada dalších myslitelů. Velmi mne zaujala například myšlenková geneze pozdního Heideggera, jenž ještě v 50. letech 20. stol. akcentoval vůči technice postoj *zdrženlivé uvolněnosti*, který nám ukládá, abychom z pozice svrchovaného lidství řekli technice ANO i NE, avšak s tím odkazem, že ji nesmíme vpustit do „*našeho vlastního světa v nás*“. Techniku a technologii musíme nechat „venku“ a uchovat si tak naši vlastní nedotknutelnost a integritu. Tento postoj zaručí, že se technika jako předmět každodenního užívání nestane něčím absolutním, nýbrž bude nadále odkázána na něco vyššího, na nás samé. Později, krátce před svou smrtí, tento postoj zamítá s tvrzením, že technika je v bytostném jádru něco, co člověk ze svoji podstaty nezvládne, pročež se obává hrozící technologické katastrofy. (Heidegger 1995: 3–35). Naproti tomu nalézáme ale i jiné přístupy: celá řada filosofů se domnívá, že bez techniky a její pomoci se v řešení soudobé ekologické krize, která je do značné míry také otázkou kvalitních a šetrných technologií, zkrátka neobejdeme (shodně tuto myšlenku nalézáme u Jonase, Naesse či Koháka). Přikláním se rovněž k tomuto názorovému pólu, že sice žít „postaru“, návratem k původním způsobům a zvykům našich předků, není dnes už možné. Jenom vzhledem k přelidnění soudobého světa tato představa není ani realistická ani ekologicky udržitelná. (Kohák 1998: 22)

²⁰³ NAESS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl : náčrt ekofie*. vydání první. : Abies Tulčík, 1994. Technika a životní styl, s. 143. ISBN 80-88699-09-6.

zamyslíme-li se nad propojeností a provázaností dnešního technologického světa a jeho jednotlivých funkčních systémů. Nehovoříme zde o ničem jiném, než o představě synergických – součinných, tedy společně působících faktorů při vzniku neštěstí či katastrof. Kumulace techniky platí bohužel i v obrácené perspektivě, neboť je obsažena také v řetězovém efektu, kdy selhání či poškození jedné technologie reps. komponenty technologického systému, přináší s sebou celý řetězec těchto selhání, jakýsi „domino efekt“, kde se zhroucením jednoho jsme svědky hroucení dalších.²⁰⁴

Kolektivní povaha technologického jednání s sebou na druhé straně přináší také nové dimenze etických otázek, které jsme zatím neměli možnost vůbec uvažovat. Vidíme, že jednání technologického charakteru je jednáním kolektivní povahy, a proto i odpovědnost za toto jednání musí nabýt kolektivní povahy. To je však už samo o sobě velice problematické. Jak lze kolektivní odpovědnost vlastně stanovit? A kdo je zde vůbec odpovědný? Všichni, žádný jednotlivě, nebo všichni trochu? A pokud trochu, do jaké míry, a jak tuto míru vlastně určíme?²⁰⁵

O tomto prozatím nechceme říci více než, že žijeme ve velice problémové době: ve vyspělých industriálních společnostech s rozvinutou technikou a ekonomikou, kde je přítomna vysoká míra specializace jednotlivých činností v rámci větších funkčně integrovaných a propojených systémů. Tyto funkční systémy vyznačují se především vysokou mírou organizace, technologické propojenosti a systémové závislosti. V těchto systémech však bohužel také platí, že *„negativní, synergické a kumulativní efekty mohou nastat tehdy, když hodně aktérů jedná ve smyslu určitého individuálního kalkulu zisku (jsou odpovědni pouze sobě) a užívají komponent, které jsou samy o sobě relativně neškodné, tj. mohou být škodlivé pouze podvědomě“*²⁰⁶ avšak v synergické součinnosti nabývají hrozivých důsledků.

Tato situace je ale v dnešním přetechnizovaném světě naprosto běžná: komu například připsat odpovědnost za vynález vodíkové pumy? Během konstrukčních prací a jejího zhotovování byly jednotlivé pracovní týmy vzájemně odděleny a nikdo nevěděl, na čem pracuje ten druhý. Každý udělal kus práce, který sám o sobě nebyl škodný, avšak v konečné celistvosti, dávaly tyto jednotlivé komponenty, tyto sami o sobě neškodné části vzniknout celku naprosto děsivé destruktivní síly. To je jistě extrémní případ, neboť zde mohla být nakonec i jakási skupina koordinátorů či snad dokonce samotný vynálezce, který tyto práce řídil, a kterého bychom mohli k převzetí odpovědnosti hypoteticky vyzvat, i když i to se jeví

²⁰⁴ LENK, Hans. Technik v protikladu moci - muset : Kdo přejímá odpovědnost za techniku? . *Filosofický časopis* . 1997, 45, 1, s. 127. ISSN 0015-1831.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 126

²⁰⁶ Tamtéž, s. 125

značně problematické. Tímto všim se snažíme pouze naznačit, jak v rámci soudobých, organizačně složitých systému a struktur dochází k postupnému „tání“ či „rozplývání“ odpovědnosti, kdy individuální odpovědnost bývá často odsouvána do pozadí na úkor jakého si vyššího celku, který je však značně abstraktní.²⁰⁷

K problematice neukotvené odpovědnosti v rámci kolektivních systémů či institucí viz také knihu *Eichmann v Jeruzalémě*²⁰⁸ Jonasovy blízké přítelkyně a kolegyně Hannah Arendtové, která tento fenomén popsala na událostech šoa. K holocaustu – v dějinách do té doby bezprecedentního, nevidaného, systematického vybijení lidí, došlo fakticky v důsledku rozplynutí či odložení individuálních odpovědností na úkor jakéhosi většího „abstraktního“ celku či systému: tento jev je obzvláště patrný z Eichmannovy obhajoby, když před soudem trvá na tom, že je nevinný, že se žádného zločinu nedopustil, neboť byl pouhou součástí systému, jehož plnil příkazy a vůči kterému se takto snažil jednat odpovědně. Eichmann se cítí být nepochopen, neboť svou výpověď snažil se soudu naznačit, že byl odpovědný vůči systému, který ani nevymyslel, a proto tedy také nemůže nést odpovědnost za vraždy a utrpení Židů.²⁰⁹

Nyní uvažme hlediska časovosti a prostorovosti technické praxe, abychom tak získali plný obraz oné změněné povahy lidského jednání. Za příklad zvolme neštěstí a rozsah tragédie, ke které došlo koncem 80. let 20. století – výbuch jaderné elektrárny Černobyl. V důsledku havárie jaderného reaktoru došlo k obrovskému úniku radioaktivního spadu, který se šířil po celé střední a východní Evropě. Došlo tak k rozsáhlému zamoření vzduchu v důsledku postupu kontaminovaných vzdušných mas, k poškození velkého počtu oblastí, kdy kontaminovaný déšť obsahující vysokou koncentraci radioaktivních látek (předně pak radioaktivní cesium a jód) zamořil většinu zemí střední a východní Evropy, což mělo později za následek také radioaktivní zamoření potravin (listová zelenina, mléko, maso jatečných zvířat apod.).²¹⁰ Mezi prokázané latentní důsledky těchto událostí patří například pozdní výskyt rakoviny štítné žlázy u dětí do 18 let převážně na území Ruska, Běloruska a Ukrajiny.²¹¹ U celé řady přímých účastníků, kteří se podíleli na záchranných akcích a likvidaci této tragédie – vojáci, hasiči, dobrovolníci, byla později zaznamenána zvýšená

²⁰⁷ Tamtéž, s. 126

²⁰⁸ ARENDT, Hannah . *Eichman v Jeruzalémě : zpráva o banalitě zla* . 1. Praha : Mladá Fronta , 1995. 428 s. ISBN 80-204-0549-6.

²⁰⁹ Tamtéž, s.330

²¹⁰ KLENER , Vladislav ; TOMÁŠEK , Ladislav . Zdravotní následky černobylské katastrofy . In KLENER , Vladislav . *Patnáct let od Černobylu* [online]. Praha : Greenpeace , 2001, 2. 5. 2001 [cit. 2010-11-23]. Dostupné z WWW: <http://www.suro.cz/cz/publikace/cernobyl/cernobyl_zdr_nasl.pdf>.

²¹¹ Tamtéž, s. 3

úmrtnost na leukémii, nemoci oběhového systému a další.²¹² Do dnešních dnů není plně prokázána souvislost mezi černobylskou tragédií a zvýšeným výskytem vrozených vad v zemích střední a východní Evropy po roce 1986, avšak i tyto řada odborníků považuje za jeden z možných pozdně latentních projevů této havárie.²¹³

Už jenom z tohoto výčtu je víc než patrné, jak významně se povaha lidského jednání s užíváním moderní techniky a technologií proměnila! Pokud jde o užívání vědy ve smyslu ovládnutí, a moderních technologií, které svými společnými projekty daly vzniknout mimo jiné tak odvážným praxím jako je například hypotetická možnost klonování biologických druhů, genetické experimenty, modifikace potravin, produkce zbraní hromadného ničení,²¹⁴ či zajištění energie jádrem,²¹⁵ nemůžeme již hovořit o kauzálním působení člověka v rámci *zde a nyní*.

Takto změněná povaha lidského jednání proto nemůže být pojímána starými etickými předpisy, které jednak na jednání nové druhu nemají vůbec vysvětlení, neboť s jednáním této povahy jednoduše nepočítaly, jednak svým zaměřením – mezilidské vztahy mravních součastníků, nejsou s to toto jednání podrobit dostatečně široké časoprostorové reflexi a náležitě je dle této reflexe regulovat: „*staré předpisy etiky vztahu k bližnímu tykající se spravedlnosti, milosrdenství, poctivosti atd., nepochybně stále ještě ve své intimní bezprostřednosti platí pro nejbližší oblast vzájemných lidských vztahů. Tato sféra je však zastíněna rozšiřujícím se dosahem kolektivního jednání, v němž jednající, čin a účinek nejsou již těmi, jimiž byli v oblasti vztahu k nejbližším, a v níž je díky jejich nesmírným silám etice vnucena nová dimenze odpovědnosti, o které se jí předtím nikdy nesnilo.*“²¹⁶

²¹² Tamtéž, s. 4

²¹³ Tamtéž, s. 11

²¹⁴ Jejichž počet je dnes velmi těžké odhadnout, neboť jednotlivé vlády o jejich počtu mlčí, avšak (na tomto místě se hodlám přidržet tezí Ericha Fromma, které předložil ve své proslulé knize *Mít nebo být?*) pokud by byly všechny tyto zbraně synergicky použity, byla by síla takovéto destrukce několikanásobně větší, než je potřeba pro zničení jednoho celého světa. Svět by byl tedy vymazán hned několikrát a to během velmi krátkého okamžiku. O to víc je zarážející skutečnost, že je ve světě stále přítomna potřeba k další a další výrobě takovýchto zbraní. (FROMM 1994) Autoři jako Konrád Lorenz se dokonce domnívají, že moderní bezohlednost a apatie, které lze nejpřesvědčivěji vyjádřit rčením „*po nás potopa*“, mají souvislost i s přítomností jaderných zbraní ve světě. Totiž vůbec myšlenka jejich užití, vytváří v lidech, dle Lorenzova mínění, podvědomou a konstantní ideu o konci svět, která v konečném důsledku v lidech žijí vědomím, že na ničem už vlastně nezáleží, neboť je na záchraně čehokoliv příliš pozdě. Nesdílím sice tento Lorenzův vyhrcovaný pesimismus, ale musím souhlasit s tvrzením, že našim vlastním přičiněním spustili jsme rozsáhlé procesy, které už ale sami v moci nemáme. Tyto se totiž plně osamostatnily a jdou zcela mimo náš vliv. (LORENZ 2000: 90)

²¹⁵ Jádro a jeho energie zpětně odkazují ke zbraním hromadného ničení, avšak i debata o jeho vhodnosti a užívání ryze pro potřeby energetiky je taktéž velice problematická, neboť rozsah této energie zůstává i v tomto případě prakticky neomezený. Poprvé za celé údobí lidských dějin je v moci člověka uvolnit takřka neomezené množství energie, které může zničit i samotnou Zemi. (KOHÁK 1997: 377)

²¹⁶ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha : OIKOYMENH, 1997. Nové dimenze odpovědnosti, s. 27. ISBN 80-86005-06-2

Tuto skutečnost Jonas demonstruje na fakticitě zranitelnosti přírody, kterou v průběhu dějin nebyli lidé schopni vůbec tušit či pozorovat. Lidský život se po dlouhá staletí odehrával mezi sférou stálého a proměnlivého.²¹⁷ Stálá byla příroda, proměnlivý byl lidský život a jeho výtvoři. Příroda – vnímaná jako neotřesitelná, věčná a nekonečně plodivá síla, nebyla předmětem etické reflexe, vůči ní se neuplatňovala morálka, ale důvtip a vynalézavost: „*příroda se starala sama o sebe a po náležitě námaze také o člověka.*“²¹⁸ Předně to byl lidský život, ale hlavně pak specificky lidský výtvor – město, které byly vnímány jako nestálé a labilní, takže se jim člověk snažil jakousi stálost vtisknout prostřednictvím etiky a morálních regulativů v podobě zákonů.²¹⁹ O co však nadále jde především, je skutečnost, že zásahy člověka do přírody a okolního bytí zdály se být (a asi i byly) malého rozsahu, neškodné a neschopné narušit homeostázu přírodních systémů.

Teprve až četný výskyt a reflexe způsobených škod, příchozích především v období průmyslové revoluce a od ní odvislého procesu urbanizace, nás vedly ke zrodu nové vědy o životním prostředí – ekologii.²²⁰ Toto zjištění, které řada autorů označuje jako *ekologické probuzení*, zcela mění představu člověka jako kauzálního činitele v širší perspektivě věcných souvislostí, pročež dochází k poznání, že povaha lidského jednání se skutečně změnila: „*že k tomu, za co musíme být odpovědni, neboť nad tím máme moc, přistoupil předmět zcela nového řádu, totiž celá biosféra planety.*“²²¹ Poprvé v dějinách je v důsledku lidského vědění lidem ponechána moc tak obrovského rozsahu, že jsme jako lidstvo schopni zničit sami sebe, jsme schopni zničit celou přírodu a její veškeré bytí, kterého jsme sami nedílnou součástí. Tyto změněné skutečnosti si vyžadují etiku nepochybně zcela nového řádu.

Na tomto místě musíme však učinit ještě malou, avšak velice důležitou odbočku od Jonasových tezí, neboť to, co se změnilo, není pouze lidská moc, míra vědění a rozsah zásahů člověka do okolí, jak je Jonas rámcí *Principu odpovědnosti* popsal. Tyto skutečnosti jsou nepochybně určující a zásadní, zejména pro dobu, kdy Jonas svou knihu dopisoval – vyšla roku 1979. Avšak už v této době se pomalu a jistě začínaly rýsovat také nové problémy, které onu „změněnou povahu“ definitivně podtrhly: krom toho, že jsme se jako lidstvo stali

²¹⁷ Tamtéž, s. 22

²¹⁸ Tamtéž, s. 23

²¹⁹ Tamtéž, s. 22

²²⁰ Přesněji řečeno, ekologií myslíme přírodní vědu, jež zkoumá vztahy organismů a jejich prostředí a vztahy mezi organismy navzájem. Vše živé je v tomto pojetí chápáno jako vzájemně propojený, funkční systém. Ekologické optimum je harmonické fungování celku, jakási přírodní homeostáza, která byla po tisíce let udržována autoregulačními procesy samotné přírody. Tyto však zejména v důsledku lidské činnosti selhávají – příroda není nadále schopná rozsah těchto zásahů vyrovnávat. Narušení této rovnováhy označujeme jako ekologickou krizi, jak už jsme v úvodu této práce naznačili. (KOHÁK 1997: 364, 376 – 378)

²²¹ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha : OIKOYMENH, 1997. Nové dimenze odpovědnosti, s. 27. ISBN 80-86005-06-2

neuvěřitelně mocnými, schopnými a na technice plně závislými, stali jsme se také velmi početnými a neuvěřitelně náročnými.²²²

O početnosti lidí, populačních trendech a demografické explozi, ke které došlo především koncem 20. století, kdy počet obyvatel planety během velmi krátkého období zaznamenal superexponciální růst,²²³ vede se řada diskuzí.²²⁴ Nechceme zde zabředávat do posuzování demografického vývoje a rázem navrhopvat nějaká konkrétní opatření či přístupy, neboť toto je docela jiná otázka, která by si skutečně zasloužila zpracování v rámci nějaké samostatné práce. Spíše se zamysleme, co přelidnění planety, které s odvoláním na výše uvedené sekundární zdroje pro tuto chvíli přijmeme jako daný fakt, pro naši morální situaci znamená. Nad demografickým problémem se Jonas v rámci své práce nezamýšlí, přestože potřebu redukovat počet obyvatel země později několikrát zdůrazňuje – mimo jiné i v rozhovoru pro týdeník *Spiegel*, který jsme výše již citovali.

Vypomožme si na tomto místě tedy tezemi Erazima Koháka, který se v rámci své publikační činnosti nad populační explozí a jejími konečnými důsledky z hlediska dlouhodobé udržitelnosti přírodní celků několikrát zamýšlel: Kohák tvrdí, že bychom měli přijmout odpovědnost za snižování počtu obyvatelstva, abychom tak umožnili zachovat druhové bohatství a biotopy ostatních živočišných druhů.²²⁵ Autor tak poukazuje na myšlenku, kterou

²²² KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 1998. Žlutý lak opravdu došel, s. 18. ISBN 80-85850-63-X.

²²³ Manželé Meadowsovi ve své proslulé práci *Překročení mezi* tuto problematiku nerovnoměrného, ale prudkého vzestupu růstu světové populace analyzují. Uvádí, že zatímco v roce 1650 počet obyvatel celé země pohyboval se odhadem kolem 0,5 miliardy, roku 1900 dosáhla populace 1,6 miliard, roku 1970 to bylo již 3,6 miliard a roku 1991 je to 5,4 miliard, přičemž zejména v posledních 50 letech se tento přírůstek týká především zemí třetího světa. (Meadowsovi 1995: 48) Roku 1999 celkový počet lidí na zemi dosáhl 6 miliard a dále roste! Vidíme, že o superexponciálnímu nárůstu můžeme skutečně hovořit, neboť během relativně krátkého období staletí, vzrostl počet z jedné miliardy na šest, přičemž ani rokem 2010 se růst nezastavil, ale nadále stoupá.

²²⁴ Viz například Thoma Rober Malthus a jeho dnes již klasická *Esej o populaci*, v níž autor představuje svůj skeptický a značně pesimistický odhad populačního vývoje, na jehož konci vidí přelidnění, vyčerpání veškerých neobnovitelných zdrojů a surovin, a v konečném důsledku i vysokou úmrtnost celosvětové populace z nedostatku potravin. Pro opačný úhel pohledu viz například publikaci ekonoma a skeptika ekologické krize Juliana Simona – *The Recourseful Earth*.

²²⁵ Jedním ze znaků přemnožení je dle Koháka také expansivnost druhu, který tak zabírá biotopy ostatních živočichů, které vypuzuje a pokud je silnější, také likviduje. Při pohledu na dnešní poměry je to zcela evidentní: umělé se z moci člověka rozšiřuje na úkor přirozeného; dříve ojedinelé citadely měst v rámci rozlehlé volné přírody vystřídala pásma aglomerací, zatímco volná příroda od dob průmyslové revoluce pokračuje ve svém ústupu; lidé pak musí z vlastní iniciativy zakládat ochranné rezervace a přírodní parky, pokud vůbec ještě chtějí zažít, jaká příroda dříve vlastně byla; navíc musíme řadu dnes už vzácných a ohrožených druhů z důvodu vlastní bezohlednosti chránit v izolovaných rezervacích – viz například letošní „tygří summit“ za záchranu tygří populace, která vinou člověka, předně jeho bezohledností a ziskuchtivostí, ocitla se na pokraji vyhynutí. Ničíme krásu a rozmanitost, prosazujeme umělé nad přirozeným, ale předně: stále postupujeme expanzivně vpřed. Z hlediska těchto znaků můžeme jednoznačně konstatovat, že jako lidstvo jsme skutečně dosáhli značného přemnožení, které naši expansivnost v posledku jenom podporuje. Nasnadě je ovšem otázka, jak dlouho je tento expanzivní nárok na prokazatelně konečné a omezené planetě udržitelný? (Kohák 1997: 377) Naess na tomto místě poukazuje na poněkud jinou – a to lingvistickou skutečnost, že sice teprve v jazyce přelomu 20. století začínáme užívat zcela nového výrazu „*nedotčená příroda*“, kterým popisujeme krajinu bez lidských sídel či větších znamení lidské aktivity. Toto je dle Naesse jednoznačně unikum moderní doby, které naši předci neznali.

můžeme nalézt také v práci Arneho Naesse , a sice skutečnost, že nejde ani tak o to, kolik lidí Země uživí,²²⁶ neboť toto je v podstatě nezodpověditelná otázka, záleží spíše na tom, na jaké úrovni tito lidé budou žít.²²⁷ Pokud by měli všichni lidé na planetě žít životní úrovni průměrného Kanadana, bylo by třeba tří zeměkoulí a ne jedné:²²⁸ „*přemnožení je tedy více otázkou vztahu k životnosti ekosystému, než jen ke kilometrům čtverečním.*“²²⁹ Nejde však pouze o to, že svým počtem uzurpujeme si stále více místa na úkor ostatních biologických druhů, které tak ničíme a poškozujeme, protože je fakticky touto expanzí připravujeme o jejich přirozená prostředí a životní prostor. Jde také o to, že náš počet v posledku zásadním způsobem mění kauzální charakter našeho jednání, neboť řečeno s Kohákem: „*I zcela nevinné, prosté činnosti nabývají hrozivého rozměru, když je násobíme šesti miliardami. Ulovit rybu, to je zcela základní činnost. Násobena šesti miliardami tato prostá činnost ohrožuje přežití ryb (...) nic už není lhostejné, na všem záleží. Nic už nemůžeme ponechat neviditelným rukám Matky přírody, Boží prozřetelnosti či Trhu. Potřebujeme domyslet důsledky našeho jednání (...) je nás mnoho, proto se potřebujeme vědomě zabývat ekologickou etikou, ač jsme se jí nikdy nezabývali.*“²³⁰

Ekologickou etikou se však potřebujeme zabývat také proto, že jsme se jako lidstvo stali velice náročnými. Kromě přijetí odpovědnosti za snižování počtu obyvatel planety, potřebujeme taktéž přijmout odpovědnost za snižování lidské náročnosti, kterou dnes charakterizuje konzumní exploze nevídaného rozměru. Kohák navíc s odkazem na Jana Kellera náročnost, plýtvání a konzum nazírá i z poněkud jiného úhlu pohledu: „*žijeme ve světě do očí bijících nerovností, kde nadpotřební pětina dál odčerpává zdroje бедných čtyř pětín (...) potřebujeme přijmout odpovědnost za vyrovnávání rozdílů mezi 20% nadspotřebiteů a 80% бедných. Dokud jedni hodují a druzí hladovějí, nenastane klid myslí*

Žít s přírodou a v přírodě, přišlo jim po dlouhá staletí naprosto přirozené a normální, dnes nám přijde „*nedotčená příroda*“ jako něco velmi specifického, ojedinělého a vzácného, v rámci umělého světa, který jsme si vybudovali a který nás běžně obklopuje. (Naess 1996: 203)

²²⁶ Tuto otázku s odvoláním na biologa G. Millera Tylera Naess vcelku vtipně glosuje, když ji přirovnává k otázce, kolik může kuřák vykouřit cigaret, než zemře na rakovinu plic? Dnes se víc než kdy jindy do popředí dostávají otázky docela jiného charakteru, třeba: „*Kolik by mohlo na zemi ve skutečnosti žít lidí, aby žili na dostatečné životní úrovni, zároveň však bylo zachováno druhové bohatství přírodních celků?*“ (Kohák 1998: 18)

²²⁷ KOHÁK , Erazim . Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost . *Filosofický časopis* . 1997, 45, 3, s. 377.

²²⁸ KOHÁK , Erazim . *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky* . Praha : Sociologické nakladatelství (SLON) , 1998. Žlutý lak opravdu došel , s. 18. ISBN 80-85850-63-X.

²²⁹ KOHÁK , Erazim . Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost . *Filosofický časopis* . 1997, 45, 3, s. 377.

²³⁰ Tamtéž, s. 20

ani zbraní.“²³¹ V důsledku konzumní exploze dochází i k sociální polarizaci už tak dost polarizovaného soudobého světa: na jedné straně vidíme svět privilegovaných, dychtivých, mocných a vulgárně bohatých,²³² na straně druhé velké množství бедných, nemocných, chudých a bezbranných.²³³ Tento nerovnoměrný vztah vzniká především v důsledku skutečnosti, že „žádná privilegovaná země, žádná privilegovaná vrstva nemůže uspokojit svůj nekonečný nárok jen a pouze z vlastních zdrojů, bez ochuzení druhých“²³⁴, tedy že přírodní zdroje jsou rozloženy a distribuovány značně nerovnoměrně.

Tato skutečnost, nazírána ekonomicky, není rovněž slučitelná s trvale udržitelným rozvojem a ochranou přírody, o které nám tu předně jde: „pokud někdo zastává názor, že na prokazatelně omezené planetě lez provozovat neomezený ekonomický růst, je to dozajista šílenec, a nebo ekonom.“²³⁵ Dokud si lidstvo a předně pak konzumně zaměřené ekonomiky západního světa neuvědomí, že neomezený růst na prokazatelně omezené planetě, která má ve své danosti jisté limity, vede nutně ke katastrofě, nemůže být o naději na budoucí život řeč. Potřebujeme začít přijímat odpovědnost za snížení populačního počtu, potřebujeme přijmout odpovědnost za omezení našeho nekonečného nároku na naši omezenou zem, musíme rovněž usilovat o rovnoměrnější rozdělení a distribuci zdrojů, to vše proto, abychom zachovali přírodu a přírodní bytí v jejich celistvosti a integritě pro budoucí generace, které přijdou po nás. Ekologická krize se pak v našem fenomenologickém náhledu jeví jako důsledek hromadění odložených odpovědností. Pokud nám jde skutečně o to, abychom zachovali přírodní celky a druhové bohatství, musíme přijmout *princip odpovědnosti*, princip, který z naší svobody a moci jednoznačně vyplývá.

²³¹ Autor zde odkazuje na stále častější konflikty o surovinové zdroje v rozvojových zemích třetího světa. Viz například analýzu NATO z roku 2007 *Bude se válčit o vodu?*, kde je popsána a analyzována možnost budoucích konfliktů v zemích tzv. „vodního stresu“ – tedy v zemích, kde je už dnes značný nedostatek sladké pitné vody.

²³² Na to poukazuje především Jan Keller ve své publikaci *Až na dno blahobytu*. Položme si spolu s ním následující otázky: Je normální létat dvakrát týdně z Moskvy na nákupy do New Yorku, jenom proto, abychom ostentativně dali najevo, „že na to máme?“ Přijde nám normální obědvat příbory ze slonoviny, kvůli které jsou sloni vybíjeni a podrobeni naprosto neomluvitelnému, krutému zacházení? Přijde nám normální, že ve světě, kde 1% lidí vlastní 40% veškerého bohatství Země, zároveň žije více než 3 miliardy lidí ze dvou dolarů na den? Nechceme sklouzávat k populizmu, ani extrémů, pouze se snažíme naznačit, že s ohledem na výše zmíněné, opravdu nemůžeme říci, že žijeme v racionální, zdravě uvažující společnosti. Na jedné straně skutečně konzum a plýtvání tak obrovského rozsahu, že je to až zarážející, na straně druhé chudoba, hladomory, novodobé otroctví, dětská práce a další problémy, které můžeme ve východních a jižních státech polokoule reflektovat. Řečeno s Ghándim a filosoficky: „*Neexistuje žádný zaručený lék, na zaručeně nemocnou společnost*“, v soudobém světě je zkrátka něco od základu špatně.

²³³ KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 1998. Žlutý lak opravdu došel, s. 22. ISBN 80-85850-63-X.

²³⁴ Tamtéž, s. 22

²³⁵ Tamtéž, s. 22

3.1.4. Princip odpovědnosti jako imperativ pro budoucí život

Princip odpovědnosti, jenž Hans Jonas pro potřeby ochrany životního prostředí a budoucího bytí stanovil, vychází z dnes již klasického kategorického imperativu Immanuela Kanta, který jej konstituoval v rámci své formalistické etiky.²³⁶ Jonas Kantovský formalismus podrobuje kritice, zároveň mu však slouží jako odrazový můstek, na němž následně staví nové myšlenkové konstrukce (znovu zde vidíme pro Jonase tolik typické odhlídnutí do minulosti). Kantův kategorický imperativ, jehož základní znění známe minimálně ve dvou podobách, a jenž je možné vyjádřit negativně i kladně, uijeme tedy pro potřebu dalšího výkladu. Vyberme jednu jeho konkrétní podobu, kterou s odkazem na Jonase následně rozebereme, předně vytyčíme, v čem tento imperativ nebyl dostačující a jak jej Jonas pro potřeby etiky technologické civilizace upravil.

Kantův kategorický imperativ zní: „*Jednej jen podle té maximy (tj. zásady), od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem*“.²³⁷ Tento imperativ nám ukládá, abychom jednali pouze dle zásad, o nichž jsme přesvědčeni, že by měly být platné pro všechny jakožto obecný zákon.²³⁸ V principu tato myšlenka vyjadřuje tento základní požadavek: chovej se tak, jak by sis představoval chování ostatních.

První věc, na kterou se Jonasovy kritické výhrady zaměřily, je základní úvaha morálky, kterou tento imperativ stanovuje a která dle Jonase není ani toliko morální, jako spíše logické povahy: „*ono „moci“ či „nemoci chtít“ vyjadřuje logickou únosnost nebo neúnosnost, nikoliv mravní souhlas či zavržení*“.²³⁹ V tomto ohledu Kantův kategorický imperativ předem předpokládá spoluúčast rozumové bytosti, která si tak představuje své jednání jakožto normu obecného zákonodárství. Potíž je ovšem v tom, že ono „*moci*“ tohoto kategorického imperativu nemá v změněných podmínkách lidského jednání dostatečnou normativní sílu, neboť: „*v představě, že lidstvo jednou přestane existovat, nespočívá žádný vnitřní (logický) rozpor, a proto není ani žádný vnitřní rozpor v představě, že štěstí současných a nejbližších následujících generací je zapláceno neštěstím či dokonce neexistencí pozdějších generací*“.²⁴⁰ Představa, že lidstvo zkrátka jednou nebude existovat, protože jsme blaho a štěstí těchto druhých obětovali pro štěstí a blaho současných, že jsme jednoduše budoucí životy obětovali zájmům dneška, tato představa není logicky o nic méně

²³⁶ KANT, Immanuel . *Základy metafyziky mravů* . 2. vyd. . Praha : Svoboda , 1990. 128 s. ISBN 80-205-01525

²³⁷ Tamtéž, s. 84

²³⁸ Tamtéž, s. 90

²³⁹ JONAS, Hans . *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci* . první . Praha : OIKOYMENH, 1997. Staré a nové imperativy , s. 34. ISBN 80-86005-06-2

²⁴⁰ Tamtéž, s. 34

napadnutelnější, než její opak. Proto je nutné nový imperativ formulovat tak, aby se v něm ono „*moci*“ změnilo v požadavek „*mělo být*“, že by zkrátka lidstvo v budoucnosti být mělo! Tento požadavek v novém imperativu musí být už obsažen.²⁴¹

Kantův imperativ však tváří v tvář tomuto požadavku selhává, neboť snahou o dosažení naprosté universálnosti zaměřuje svůj úzký zájem především na přítomné jednání jednotlivce, přičemž dalekou budoucnost neanticipuje, stejně jako existenci budoucího lidstva a bytí, které předpokládá za pevně dané a neotřesitelné premisy své etiky.^{242 243} Zde okamžitě odhalujeme onu fatální nedostatečnost Kantovské etiky ve vztahu ke změně podmínek lidského jednání, kdy je existence lidství reálně ohrožena. Tohoto tématu jsme se už nicméně lehce dotkli, když jsme poukázali v našem příkladu lháře, uvedeném v oddíle věnovanému rozlišení mravnosti a morálky (viz post skriptum č. 45 na str. 14), že Kantovská etika de facto redukovala posuzování lidské praxe na okamžik rozhodnutí, které by mělo být učiněno v souladu s mravním zákonem, vedeno dobrou vůlí, bez ohledu na kontext situace či s ohledem na budoucí následky takového rozhodnutí. Pozastavme se na chvíli u této skutečnosti a uveďme kritiku této „bezčasovosti“ Kantovské etiky, jak ji ve své stati *Čas a etika*²⁴⁴ zachytil Jan Sokol:

Autor zde zjednodušeně říká, že Kant se svou etickou teorií snažil ustanovit jeden jediný, universální a všem společný mravní zákon, jehož základ se snažil očistit od všeho zkušenostního, tedy i od apriorních forem zkušenosti – prostoru a času.²⁴⁵ Ideálem a předlohou takového zákona byl Kantovi zřejmě zákon fyzikální, neboť ten – vyjádřen rovnicí, je sám o sobě dokonale nečasový, platný vždy a všude.²⁴⁶ Místo oné rovnice Kant ustanovil pojem mravní povinnosti, která obsažena v dobré vůli, člověku prostřednictvím mravního zákona ukládá, jak by měl jednat. Problém je ovšem rázem dvojího charakteru: (1)

²⁴¹ Tamtéž, s. 34–36

²⁴² Dnes je však v souvislosti s destruktivními silami techniky ohrožená samotná tato premisa, na které veškeré dosavadní etické předpoklady stály. Samozřejmě je rovněž ohroženo bytí jako celek, ale z etického hlediska je to předně ohrožení člověka jakožto nositel mravnosti a kandidáta morálního universa. Zatímco v minulosti tedy byla přítomnost člověka ve světě považována za základní a neproblematickou skutečnost, dnes se sama tato skutečnost stává předmětem hledané etiky. (Jonas 1997: 33)

²⁴³ Zdůrazněme pro jistotu ještě jednou, že hovoříme o Kantově kategorickém imperativu, nikoliv hypotetickém. Hypotetické imperativy u Immanuela Kanta mají například podobu: „*Jestliže lidé budou v budoucnu existovat, což závisí na přivádění potomků na svět, pak vůči nim platí ty a ty povinnosti*“ ... které máme tímto imperativem stanovit a zachovávat. My ale v naší situaci musíme předem ochránit a zachovat samotné bytí. Z našeho příkladu je tedy jasné, že etika, jak ji Jonas stanovuje, není v samotném jádru naukou o *jednání* (i když to je taky, ale až druhotně), nýbrž metafyzickou naukou o bytí. Metafyzika je zde užívána k přechodu od ochotně přijímané premisy, že něco „*je*“ k samotnému imperativu, který stanovuje, že to co je, tím, že je to nyní ohroženo, že to „*má být!*“. (Jonas 1997: 79)

²⁴⁴ SOKOL, Jan; PINC, Zdeněk. *Antropologie a etika*. první. Praha: TRITON, 2003. Čas a etika - Immanuel Kant: etika bez časovosti, s. 15-18. ISBN 80-7254-372-5.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 15, 16

²⁴⁶ Tamtéž, s. 16

takto ustanovená, dokonale nečasová etika není schopna uchopit problém odpovědnosti z hlediska dlouhodobé perspektivy, přičemž se tato perspektiva navíc vztahuje k daleké budoucnosti lidstva resp. celého bytí, které Kant neanticipuje vůbec; (2) totálním důrazem na apriori mravního kritéria, z něhož je vyloučeno vše zkušenostní, se tak veškerá etika smrskává na moment rozhodnutí, jež pod vlivem dobré vůle, kterou neochvějně vede mravní zákon, dává vzniknout jednání. Toto jednání, jeli učiněno dle požadavku mravního zákona, je jednou provždy dobré, bez ohledu na jeho pozdější kauzalitu. Přesněji řečeno, relevantní je v Kantově etice právě onen okamžik rozhodnutí, kde platí, že pokud bylo ono rozhodnutí učiněno *lege artis* – dle zákona, zůstane toto rozhodnutí navždycky dobrým, bez ohledu na případné pozdější následky.²⁴⁷ Veškeré rozhodnutí je v dané chvíli tedy možno opatřit jakousi věčnou a neměnnou signaturou *dobré/špatné*, přičemž pozdější následky z něho plynoucí jsou ponechány osudu, náhodě či prozřetelnosti.²⁴⁸ Jak vidíme, tato etika je pro potřeby technické civilizace s dalekosáhlými kauzálními řadami nejen nevhodná, ale spíše nebezpečná. Mohla by totiž potencionálně obhajovat pozdější negativní následky rizikového jednání, plynoucího například z genetické praxe a jejích experimentů, jako jednání dobré či mravné.

Ve věku technické civilizace naopak potřebujeme imperativ založený na odpovědnosti, který bude přesahovat přítomnost, a horizont daleké budoucnosti zahrne do svých úvah. Povaha jednání se ve věku technické civilizace skutečně změnila, neboť dnes je víc než kdy jindy ohroženo samotné bytí člověka, stejně jako bytí přírody, proto je musíme ochránit a k tomu nám nový imperativ nutně musí posloužit. Jeho podoba nabyla v Jonasových úvahách následujícího znění: „*Jednej tak, aby důsledky tvého konání byly slučitelné s trvalou existencí lidského života na Zemi*“ respektive „*Neohrožuj podmínky neomezeného trvání lidstva na Zemi*.“²⁴⁹

Vidíme tedy, že zatímco u Kanta je ohniskem etiky jakási idea mravního zákona, u Jonase se jím stává samotné bytí: „*Jonas přesouvá tradiční centrum morálky (moral point of view) z rozumu resp. dobré vůle do podmínek samotné lidské existence*.“²⁵⁰ Příčinou a předmětem úcty již není jakási neurčitá idea mravního zákona a jeho dobrá vůle, nýbrž *bytí samo*, jež jsme povinováni zachovat v jeho plné integritě a celistvosti, neboť jedině to je podmínkou pro plnohodnotnou lidskou existenci i v budoucnu. A navíc jsme pak povinni

²⁴⁷ Tamtéž, s. 17

²⁴⁸ Tamtéž, s. 17

²⁴⁹ Tamtéž, s. 35

²⁵⁰ MACHALOVÁ, Tatiana. Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel. *Filosofický časopis*. 1997, 45, 3, s. 447. ISSN 0015-1831.

uchránit přírodu, aby nedošlo k zkarikování obrazu člověka,²⁵¹ neboť je to právě člověk a jemu vlastní specificky ontologický obraz, kdo jsou s přírodou v neodlučitelném spojení skrze pouto svého původu.²⁵² Hypoteticky vzato by v budoucnu člověk možná mohl (díky vyspělosti vědy, techniky a jejich ohromným vynálezům) žít ve zpusťšeném životním prostředí na zničené planetě, obklopený umělými náhračkami, artefakty a živ z umělé stravy, ale došlo by tak naprosté degradaci žitého života člověka jakožto bytosti *o sobě*, a takový život bychom mohli jen stěží dál považovat za plnohodnotně lidský.²⁵³ Tímto jsme nakonec vyjádřili i onu *ontologickou ideu* člověka, o kterou nám v ohrožení jde. Tato idea vyžaduje, aby byl zachován obraz člověka v jeho specifické, neporušené podobě, je ideou, která nám říká, a tím také ukládá povinnost, že lidé *mají být a jak mají být*.²⁵⁴

Poslední podstatnou změnou Jonasovy etiky, jak ji jeho imperativ shrnuje, je skutečnost, že zatímco Kantův imperativ zaměřuje se na jednání jedince, na individuální soukromé jednání, nový kategorický imperativ je zaměřen na lidstvo jako celek, nabývá tedy kolektivní povahy a stává se tak daleko více záležitostí veřejné politiky.²⁵⁵ Jonas konstatuje, že takovýto imperativ ponechává jedinci stále neomezenou svobodu ve věci jeho vlastního života a bytí, pročež mu přiznává i právo na sebevraždu, o které tvrdí, že je za jistých okolností možná.²⁵⁶ Avšak toto právo ve světle nového imperativu upírá lidstvu jako celku.²⁵⁷ Lidstvo jako celek právo na sebevraždu jednoduše nemá nárok, neboť takové jednání zasahuje do budoucího bytí, které nemůže s tímto jednáním souhlasit či mu odporovat. Budoucích generací a bytí se nelze zeptat, jestli to tak chtěli.²⁵⁸ „*nový imperativ říká, že se sice smíme*

²⁵¹ Krom jiného argumentu, který bude vyřčen později a samostatně, o němž však už nyní můžeme říci, že souvisí s přítomností dobra v přírodě, či snad hodnoty o sobě, které v přírodě nalézáme a které nám zpětně zakládají povinnost toto dobro hodnotné o sobě chránit.

²⁵² Právě člověk je ohrožován svými genetickými experimenty, protože předně těmito experimenty s lidskou konstitucí ztrácíme naprosto veškerou úctu ke všemu posvátnému, transcendentálnímu, nevyřčenému s dalekosáhlým přesahem, či snad racionálně vzato ke všemu evolučnímu dědictví, které musí být nutně dobré už jenom proto, že tu je tak dlouhou dobu. Sám člověk se genetickými experimenty stává předmětem experimentování. Tento obraz člověka, jakási specifická podoba stvoření, tak jak jest, a jak nám byla dána, můžeme spolu s Jonasem chápat buď jako obraz Boží, přičemž v tomto případě mluvíme o zcela duchovním rozměru, nebo jako hodnotné dědictví neomylné evoluce a pomalého konání přírody, což je argument rozumu. Ať tuto skutečnost nazíráme jakkoliv, skrze víru, či přírodní vědy, musíme konstatovat, že genetikou výrazně zasahujeme do obrazu stvoření, do oné tajuplné hádanky bohatého dědictví evoluce, kterážto role nám - tedy těm kteří netvořili ale tvořit chtějí, jednoduše nenáleží. (Jonas 1997: 318)

²⁵³ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha : OIKOYMENH, 1997. Budoucnost lidstva a budoucnost přírody, s. 203. ISBN 80-86005-06-2

²⁵⁴ Tamtéž, s. 78

²⁵⁵ Tamtéž, s. 35

²⁵⁶ Tamtéž, s. 35

²⁵⁷ Tamtéž, s. 35

²⁵⁸ Jonas tuto situaci popisuje na příkladě odpovědnosti státníka, který v době bitvy ručí za svůj národ. Jonas uvádí, že státník z pozice vladaře či vůdce může pro záchranu svého národa riskovat i existenci všech životů v něm, usmrcení všech příslušníků tohoto národa, jakkoliv se to jeví kruté a zbytečné. Toto všechno je možné, neboť i po tak rozsáhlých ztrátách na životech nepřestane existovat lidstvo jako celek. K záchraně svého národa

odvázat dát všanc vlastní život, nikoliv však život lidstva (...) stejně jako si mohu přát svůj vlastní konec, nemohu si přát konec lidstva (...) pokud jde o mne vskutku mohu chtít přítomné dobro obětovat a pro dobro budoucí...“²⁵⁹ nikoliv však v případě celého lidstva. Nesmíme zkrátka obětovat budoucí život, jeho specifickou podobu a stejně tak i život přírody pouze a jen z touhy po dosažení onoho eschatologického naplnění dějin, které nám nadále říkají, že *dosavadní dějiny pravého člověka ještě neodhalily*.²⁶⁰ Tyto teze ostatně nalézáme v četných utopických ideálech, mimo jiné také v *Princip naděje* marxistického filosofa Ernsta Blocha (1885 – 1977), vůči kterému se Jonas *Princem odpovědnosti* vymezil a vstoupil tak do názorové opozice a polemiky s ním.²⁶¹ Jonas naopak říká, musíme chránit specifický přítomný obraz člověka, stejně jako integritu a neporušenost přírody a tyto dále zachovat pro budoucnost a její generace.

S těmito úvahami se ale okamžitě vynořuje otázka, *proč by tomu tak mělo být? Proč bychom měli chránit přírodu a proč omezovat nároky současnosti pro zachování budoucího?*, přičemž Jonas záhy přiznává: *„jestliže bychom na tyto dotazy zůstali dlužni odpověď (třeba i nedokonalou), neměli bychom právo mluvit o závazné etice a spoléhali bychom se na nanejvýš na přesvědčivost našeho pocitu.“*²⁶² O tom bude pojednávat další výklad, který se zaměří na ontologickou obhajobu bytí budoucího lidstva, které je nedílnou součástí celkového přírodního bytí, které se rovněž pokusíme ontologicky rehabilitovat. V posledku uvidíme, že správně pochopená starost o budoucí bytí lidstva v sobě imanentně zahrnuje také starost o

však vladař nemůže užít prostředků, které by mohly zničit celé lidstvo (zde se opět dostáváme k problematice existence zbrání hromadného ničení v dnešním světě). Státník může v ideálním případě obdržet souhlas, či jej alespoň předpokládat, nebo si tento souhlas na příslušnících svého národa vynutit, že tomu tak chtějí, že pro blaho a zachování národního zájmu jsou ochotni obětovat své životy. Tento souhlas však od budoucího lidstva obdržet nelze! Mimo tento jasný argument však nadále platí i nepodmíněný – tedy kategorický imperativ povinnosti k lidstvu resp. bytí, jak jsme již výše popsali. (Jonas 1997: 70)

²⁵⁹ Tamtéž, s. 35

²⁶⁰ Jonas zde naráží na ony „odvěké pošetilé sny“ lidstva, kterých se lidstvo prostřednictvím uplatňování nabyté moci, techniky a věděním, snaží dosáhnout. Ať už jde o úsilí o dosažení nesmrtelnosti, zpomalení procesu stárnutí, nebo lidskou touhu uchopit evoluci do vlastních rukou, Jonas jednoduše s myšlenkou techniky jakožto demiurgického nástroje v rukou Člověka-Stvořitele nesouhlasí. Technika jakožto stvořitelství je - zazíráno jeho prizmatem, posledním krokem k naplnění absolutizace člověka a dosažením ono eschatologického naplnění dějin. Toto však Jonas považuje za naprosto nepřijatelné. U Blocha naproti tomu nalézá vysněný archetyp moderní utopie ve formě říše svobody, která má nastolit „zlatý věk jakožto ráj volnosti“ (Bouretz 2009: 235). Všechny tyto pošetilé představy Jonas podrobuje zdrcující ontologické kritice, kdy argumentuje jednoduchými protiklady: že stejně jako se podstata bytí odráží teprve ve smrti a smrtelnost je tedy neodlučitelnou součástí živého, pročejž ji od živé nemáme právo oddělovat, tak i svoboda dle Jonase nabývá významu teprve a pouze ve vztahu k nutnosti. Pakliže by nutnost a přinucení v onom utopickém ráji volnosti vymizely, pozbyla by svoboda zcela své hodnoty, cíle i významu. (Jonas 1997: 295) Na jiném místě přímo říká: „právě tak jako bychom nevěděli o posvátnosti života, kdyby nedocházelo k zabíjení a kdyby přikázání „Nezabiješ“ tuto posvátnost neukázalo, tak stejně bychom nevěděli o hodnotě svobody, kdyby nebylo nesvobody, o hodnotě pravdivosti, kdyby neexistovala lež apod.“ (Jonas 1997: 56)

²⁶¹ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III: Strauss, Jonas, Lévinas*. první vydání. Praha: OIKOYMENH, 2009. Moudrost strachu a nový imperativ, s. 234. ISBN 978-80-7298-299-8.

²⁶² Tamtéž, s. 55

přírodní celky a životní prostředí jakožto snahu o zachování jejich neporušenosti, neboť řečeno s Jonase: „jako ti, kdo byli vytvořeni přírodou, dlužíme tomuto příbuznému celku věrnost, v níž představuje věrnost našemu vlastnímu bytí jen nejpřednější místo.“²⁶³

3.2.1. Předmět odpovědnosti – Bytí jakožto příroda i ontologická idea člověka

Nyní přistupme k hlavní části naší práce, ke které od začátku směřujeme. V průběhu našeho výkladu jsme dokázali, že zásahy současného lidstva, které v našem výkladu budeme pojímat jako subjekt odpovědnosti, že sice tyto zásahy se s užíváním techniky změnily v mnoha ohledech. Jako lidstvo disponujeme tak rozsáhlou mocí a věděním, že pokud je budeme nadále neregulovaně užívat, dojde patrně ke zničení celé přírody a jejího bytí. Zde se dostáváme k meritu Jonasovy etické koncepce – co je předmětem naší odpovědnosti a co bychom měli dle Jonase uchránit před naprostým zničením. Je to **příroda, její bytí a také ontologický pojem člověka.**

Na samém konci své knihy Jonas uvádí jednu zásadní myšlenku, která mnohoznačnost předmětu odpovědnosti vysvětluje. Je v ní vyřčeno, že jako lidstvo, jako ti, kdo byli přírodou stvořeni, jsme s tímto celkem v neodlučitelném sepětí a jsme mu dlužni věrnost. Starost o dobro a zachování člověka (o jeho specifickou ideu), pak v sobě imanentně zahrnuje také starost o přírodu, neboť bez ní by nebylo plnohodnotného lidského života, jak už jsme výše naznačili. Nyní se přesuneme k obhajobě povinnosti vůči přírodě a lidskému bytí, které Jonas ukotvuje v ontologii.

3.2.2. Příroda a bytí – účelnost a hodnota

Začněme na tomto místě s přírodou. Příroda, jak jsme již výše uvedli, nebyla v minulosti do etické reflexe pojímána vůbec. Avšak představa pokleslé přírody, přesněji řečeno přírody zbavené účelu a hodnoty *o sobě*,²⁶⁴ tedy ona hrozivá představa přírody jako pouhé množiny jakýchsi rozlehlých věcí, které pozbývají veškerého účelu a hodnoty, až do doby, než je člověk začne užívat, čímž jim tento účel a hodnotu přiřkne, ona vulgární představa, která přírodu redukovala na pouhou zásobárnu surovin, potravy a energie, tato

²⁶³ Tamtéž, s. 203

²⁶⁴ Účelem budeme s odkazem na Jonase chápat to, kvůli čemu něco je, proč nějaká věc existuje, účel zkrátka odpovídá na otázku „*k čemu*“? Pro tuto fázi platí, že zjištění účelu „*toto je účelem nějakého x*“ toto zjištění nezahrnuje z naší strany žádné hodnotové soudy. Následně pak od poznaných účelů určité věci můžeme odvozovat i její hodnoty. Tyto hodnoty mohou být jednak *hodnotami o sobě*, a pak se vztahují k samotným účelům „*uvnitř*“ daného věci, nebo *hodnotami pro něco*, které záleží už na nějakém subjektivním hodnocení „*zvenčí*“. (Jonas 1997: 89)

vznikla patrně v novověku.²⁶⁵ K jejímu plnému dovršení došlo až s nástupem éry průmyslové revoluce, kdy moderní civilizace vybavena do té doby nebývale silnou technikou, byla náhle v dobývání přírody a jejího bohatství schopná dosáhnout vysoké úspěšnosti a efektivity.

Myšlenkový základ, který konstituoval přírodu jako jsoucí skutečnost zbavenou všeho účelu a hodnoty, nacházíme poprvé v racionalismu Descartesovy doby (17. století).²⁶⁶ René Descartes (1596 – 1650) byl geniálním matematikem a přírodním vědcem, jehož poznatky z fyziky, matematiky a astronomie později výrazně ovlivnily zaměření jeho filosofie. Ve snaze vymezit se vůči veškerým dosavadním teoriím a filosofickým koncepcím, ustanovil nový filosofický systém, jehož nejdůležitější částí, z hlediska intence naší práce, je rozlišení jsoucí skutečnosti na dvě samostatné, oddělené složky: *res extensa* (věc rozlehlá, tedy příroda jako čistě hmotný, příčině uspořádaný shluk částic) a *res cogitans* (věc myslící, tedy člověk obdařený racionálním, matematickým rozumem). Tímto Descartes de facto vyčlenil myslícího ducha (rozum) ze světa hmotné skutečnosti (veškerá hmota definovaná atributem rozlehlosti – v našem případě příroda i lidské tělo), jež je prostá všeho smyslu. Svě vlastní pojetí přírody, ale i celé filosofie, založil Descartes právě na tomto dualismu ducha a hmoty, ale také na absolutní přesnosti metodologie a přístupů přírodních věd. Předně pak matematiky, fyziky a mechaniky.

V materiálním, hmotném světě, tedy i ve světě přírody, spatřoval jeden velký mechanismus, jakýsi mechanický stroj či systém, který funguje na ryze logických, fyzikálně vysvětlitelných principech, přičemž – a to je důležité, takto ustanovený, je prost vší hodnoty. Zdrojem všech hodnot je až člověk – věc myslící, který je schopen předměty prosté hodnoty v přírodě nacházet, využívat jich a v jejich přetváření či užívání jim touto činností určitou hodnotu vtisknout. Descartes představu přírody jakožto bezchybného stroje řízeného

²⁶⁵ Krom novověkých racionalistů Reného Descartese a Francise Bacona, o kterých bude ještě řeč, bývá ze vzniku panské postoje člověka vůči přírodě obviňováno také křesťanství a jeho mýtus o stvoření, kde Stvořitel povolává člověka, aby vládl nad vším pozemským. Ukázali jsme však také, že tento mýtus lze chápat rovněž jako pokyn k pastýřství, které se v posledku s ochranou přírody – tohoto dobrého stvoření, nepochybně pojí.

²⁶⁶ Na tomto místě se hodlám opřít o historickou analýzu dopadů racionalistické vědy předně jejího newtonovsko-karteziánského odkazu na pozdější myšlenková paradigmatata západních věd a filosofie, kterou ve své publikaci uvádí americký fyzik a systémový teoretik Fritjof Capra. Kniha se jmenuje *Bod zvratu* a kapitola, ze které čerpám, nese název *Newtonovský svět jako stroj*. Pro tuto chvíli opět vynechám průběžné citace, text je volnou parafrází Caprovy předlohy. Dlužno ještě dodat, že na negativní důsledky novověkého racionalismu s jeho anti-ekologickým zaměřením poukazuje také Erazim Kohák v *Zelené svatozáři*, konkrétně pak v kapitole věnované Etice vznešeného lidství. Zde mimo popisu vzniku myšlenkového základu antropocentrismu, tedy myšlenkové konstrukce, kde veškerá hodnota a účel přírody jsou odvislé až od hodnocení člověka, jak jej Descartes *de facto* koncipoval, však říká další důležitou skutečnost: nemůžeme Descartovi přičítat všechny následky soudobého katastrofálního poškozování přírody, protože vlastně ani nevíme, co bylo jeho původní intencí, nýbrž jde spíše o to, co z jeho odkazu pozdější vědecké generace vytvořily. (Kohák 1997: 72)

fyzikálními zákony později rozšířil na celou mimolidskou oblast, kde tedy i všechny rostliny a zvířata²⁶⁷ byly pouhými mechanizmy, jakými si samohyby, které příroda vytvořila.

Druhou zlomovou událostí byl nástup vědecké induktivní metody, jak ji poprvé předkládá anglický filosof a přírodovědec Francis Bacon (1561 – 1626), kterážto metoda kompletně mění pohled na roli vědění v rámci celku světa. Po celé údobí antiky a středověku bylo vědění užíváno jako nástroje pro pochopení souvislostí, k získání všeobecné moudrosti, k pochopení řádu věcí, které člověka obklopovaly a s kterým se tehdejší člověk snažil žít v souladu. Vědění mělo značně integrující povahu, sloužilo předně k vysvětlení těžko pochopitelných jevů, čímž se především snažilo o sjednocení člověka s celým universem.

S příchodem novověku se tento postoj naprosto obrátil. Od snah po sjednocení se vším světem přechází vědění ke snahám o sebezprosazení člověka v rámci světa. Věda a její poznatky se měly stát nástrojem pro nadvládu a kontrolu mechanické přírody, která prostá účelu a hodnoty obrazně řečeno čeká na to, až v ní myslící člověk nalezne účelnost tím, že některé její „rozlehlé věci“ užije pro své další potřeby a činnosti a tímto dá pak vzniknout také určitým hodnotám.²⁶⁸ Bacon prý dokonce v souvislosti s programem nad ovládnutím přírody, jenž se v tehdejší společnosti snažil energicky prosazovat, vznesl na její adresu velmi zlé a agresivní výroky: „*příroda má být štvaná k běhu*“, „*příroda má být spoutána ke službě člověku*“ „*příroda má být uvrhnutá do otroctví*“ apod., které patrně vznikly pod silným vlivem inkvizičních procesů Baconovy doby. Toliko k historickému exkurzu, vraťme se však k Jonasovi a problému obhajoby hodnoty přírody, která jí byla novověkými racionalisty, jak jsme výše uvedli, upřena.

Předně je nutné vyjasnit samotný pojem hodnoty, a naznačit, jak bychom jej měli chápat v kontextu přírodního celku. Pojem hodnoty ve vztahu k přírodě velmi zjednodušeně odráží skutečnost vědomí, že příroda není pouhý shluk molekul, které jsou jinak indiferentní, prosté hodnoty. Uznáním hodnoty naopak přitakáváme vědomí, že příroda není náhoda, že má účel, že celá evoluce jednoduše nebyla bezvýznamným procesem, že se obrazně řečeno na planetě Zemi neobjevilo 4 biliony druhů „*jen tak, pro nic a za nic.*“²⁶⁹ Pokud Descartova doba tvrdila, že příroda je pouhým matematickým mechanismem, fungujícím na dokonalém

²⁶⁷ Na ideu *zvíře-stroj* poukazuje na několika místech kriticky také Hans Jonas.

²⁶⁸ Na tomto principu pak třeba dřevo nabývá hodnoty až když je užito pro stavbu domu, nebo pro potřeby řezbářských prací, pro stavbu nábytku, či snad jako zdroj tepla, avšak do té doby je jsoucí naprosto bezúčelnou skutečností v rámci mechanického světa.

²⁶⁹ SKÝBOVÁ, Marie. *Vlastní hodnota přírody* [online]. Olomouc : FF Olomouc, 2008. 63 s. Dizertační práce. Filosofická fakulta Olomouc. Dostupné z WWW: <http://kfil.upol.cz/pgs/skybova-dis-vlastni_hodnota_prirody.pdf>.

principu fyzikálního zákona, a je tak zcela prostá hodnoty či smyslu, že je to pouhý soubor jsovcen, které teprve s užíváním člověka nabývají hodnoty, tuto tezi musíme nyní vyvrátit.

Jonas²⁷⁰ v přírodě hodnotu, dokonce hodnoty na rozdíl od racionalistů spatřuje. Samotný pojem hodnoty pak chápe jako vztahovou skutečnost, která vzniká vždy ve vztahu k něčemu jinému. Pro její naprosto přesné určení však rozlišuje dva druhy hodnot: (1) je to *hodnota o sobě*, která může být analogicky s živými bytostmi chápána jako hodnota jim *vlastní* (intrinsic), a pak tedy musíme říci, že *hodnota o sobě* je hodnotou, kterou příroda resp. bytí má nezávisle na jakémkoliv vztahu k čemukoliv jinému a nezávisle na hodnocení kohokoliv dalšího; tato hodnota je plně autonomní a odvozuje se z toho, že příroda resp. bytí jednoduše jsou, a jako takto jsoucí je považujeme za hodnotná; (2) *hodnota vnější* (extrinsic), hodnota instrumentální, hodnota *pro něco*, je hodnotou, která je přírodě přisouzena na základě subjektivního hodnocení, nejčastěji nás lidí.²⁷¹

Zatímco vnější hodnotu není problematické určit a zdůvodnit, neboť tato hodnota přírody může pro nás jako lidstvo spočívat například v tom, že je krásná a dává nám tak četné inspirační podněty, nebo že je druhově velmi bohatá a že nás tímto bohatstvím zahrnuje a de facto živí, že díky ní máme čerstvý vzduch, vodu, suroviny či fosilní paliva, s hodnotou *o sobě* je to poněkud problematičtější. Řekli jsme, že hodnota je vztahová skutečnost, že tedy nutně vzniká až ve vztahu k něčemu: „*být dobrým znamená, být dobrý pro či ku, ve vztahu k určité „subjektivitě“ čili účelové činnosti. Označit něco jako dobré „o sobě“, tedy doslova „dobré k ničemu“, by pak představovalo popření jakékoliv hodnoty. Hodnota o sobě by pak byla kvadraturou kruhu a znamenala tak doslova nevztážený vztah – a tudíž contradicto in adiecto (...) to se skutečně jeví, pokud nevezmeme v potaz fenomenologický postřeh, že žití – či snad prostě bytí – je hodnotou pro sebe. Vše živné se snaží žít,²⁷² zůstat na živu. I housenka se snaží uniknout ruce či zobáku ničitele. I balvan vzdoruje tlaku (...) Systémovým pravidlem zůstává, že všechno živé chce žít.“²⁷³ Život se vztahuje sám k sobě, chce své bytí uchovat, a*

²⁷⁰ A přidržím se na tomto místě fenomenologického výkladu pojmu hodnoty v přírodě, jak ji ve své studii *Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost* předložil Erazim Kohák, který ji takto koncipoval právě s odkazem na Jonasovu fenomenologický příspěvek v *Principu odpovědnosti*. Studie je k nahlédnutí ve Filosofickém časopise 3, roč. 45, 1997 viz bibliografii.

²⁷¹ SKÝBOVÁ, Marie. *Vlastní hodnota přírody* [online]. Olomouc : FF Olomouc, 2008. 20 s. Dizertační práce. Filosofická fakulta Olomouc. Dostupné z WWW: <http://kfil.upol.cz/pgs/skybova-dis-vlastni_hodnota_prirody.pdf>.

²⁷² Jonas na tomto místě, s odvoláním na Heideggera, užívá výrazu „*bytí jde o bytí*“ avšak myslí jej naprosto stejně, ve smyslu, že veškeré bytí se samo k sobě vztahuje, že v přírodě můžeme pozorovat jakýsi tvořivý proces, že veškeré bytí je teleologické, tedy účelně zaměřené a směřující k cíli. Tento cíl pak nepochybně spatřujeme v tom, že vše co jest, snaží se být, usiluje o svou existenci a k tomuto cíli se vztahuje. Rázem nám pak vztahovost *hodnoty o sobě* z výše uvedeného vyplývá.

²⁷³ KOHÁK, Erazim. *Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost*. *Filosofický časopis*. 1997, 45, 3, s. 366.

proto jej můžeme považovat za hodnotu o sobě, nezávisle na čemkoliv jiném, nezávisle na druhých a jejich hodnocení. Můžeme tedy dále říci, že všude kde je bytí, kde něco jest jsoucí, tam můžeme také najít *hodnotu o sobě*. Veškeré bytí, tedy i přírodní, je teleologické, účelně zaměřené s jemu vlastní vnitřní hodnotou, která je odvislá od toho, že vůbec jest jsoucím.^{274 275}

Z tohoto fenomenologického zjištění pro nás ale vyplývají rázem dvě podstatné věci: příroda jakožto souhrn veškerého mimolidského světa (*Fremwelt*) – světa rostlin, živočichů ale třeba i nerostů, není prosta hodnoty. Naopak vykazuje hodnotu jak pro sebe, potažmo pro nás, tak ale i o sobě, která je nezávislá na čemkoliv dalším: „*ničíme-li mimolidský svět, pak nezneužíváme prostě neživou surovinu. Ničíme hodnotu.*“²⁷⁶

Druhým zjištěním je pak ta skutečnost, že příroda a následně i celý svět jakožto naše životní prostředí (*Heimwelt*), tedy místo, v němž žijeme, není jednoduše něco, co se odněkud vyskytlo, co se „jen tak“ přihodilo bez hodnoty a smyslu, jak to tvrdili racionalisté. Naopak, příroda je smysluplný celek, kde vše co jest, má zároveň účel i hodnotu a to samo o sobě, tak i vůči jiným, přičemž si těchto hodnotových vlastností můžeme všimnout především jako vlastností pro něco, nejčastěji pro nás samé: „*čerstvý vzduch není dobrý proto, že se nám líbí, nebo že si to tak přejeme. Stává se dobrým již proto, že jsme bytosti, které kyslík vdechují a vydechují kysličník uhličitý. Takovéto hodnotové určení je prereflexivní, předvědomé, nezávislé na tom, čemu dáváme přednost, či co si přejeme. V tomto smyslu je takové určení dané, i když se váže na vztah toho, co jest, k naší přítomnosti.*“²⁷⁷ Náš svět je v tomto fenomenologickém náhledu světem prereflexivně hodnotným a dopředu smysluplně určeným. Tedy než jsme jej my jako rozumově uvažující bytosti byli schopni takto nazít, byl už dávno jsoucím, dávno účelným a nad to hodnotným sám o sobě.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 366–368

²⁷⁵ Dovolíme si ještě malou odbočku, neboť pochopení tohoto fenomenologického nazření je pro naši práci naprosto stěžejní. To, že vše živé usiluje o život a snaží se si život zachovat, Jonas odvozuje na základě studia biologie, kde nalézá proň naprosto stěžejní argument a tím je proces výměny látkové: co je živé, má výměnu látkovou, co živé není, to ji postrádá. Neživé (například nerost) však svou identitu či jsoucnost určuje v čase, kdy zachovat u neživého znamená tolik, co zůstat (odtud i Kohákova teze, že kámen vzdoruje). Neživé tak jednoduše zůstane na světě, může sice změnit místo, polohu, ale tyto změny nejsou podstatné, neboť tato neživá věc stále zachovává svou podobnost sama se sebou. (Bouretz 2009: 210); Naproti tomu realita všeho živého je opačné, zřetelně paradoxní povahy: organismus se mění v čase, stárne, mění se jeho hmota, ale on si nadále uchovává svou vlastní vnitřní identitu. Organismus a veškeré organické bytí je odlišné tím, že je zapojeno do neustálé výměny se svým prostředím, neboť má potřeby. Bytí je aktivita, soustavná látková výměna, jakmile tato aktivita zaniká, zaniká i organismus. (Bouretz 2009: 209–211). Pak ale těžko můžeme hovořit o tom, že příroda je prostá účelností o sobě. Naopak účelnost je patrná – neživé chce vytrvat ve své podobě a identitu stvrzuje v čase, skrze svou přítomnost, naproti tomu živé chce vytrvat a svou identitu stvrzuje aktivitou, látkovou výměnou s okolím. Jakmile tato končí, končí i život organismu.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 367

²⁷⁷ Tamtéž, s. 367

3.2.3. Od uznání „jest“ k „mělo by být“

Nyní, když jsme prokázali, že veškeré bytí (lidské i přírody) je hodnotné a účelné, zbývá doplnit, co zakládá naši povinnost k tomu, abychom je zachovali. Jak říká Jonas, ve vztahu k hodnotám a účelům, jsme vůči tomuto bytí ve vztahu volby. Jejich existence sama o sobě ještě neukládá to, aby tyto, byť třeba účelná či hodnotná bytí, měla být uchována pro budoucnost.²⁷⁸ Nyní musíme vyjevit, v čem tento princip Jonas spatřuje, co je tou konečnou instancí, která veškeré bytí ospravedlní nejen jako hodnotné a účelné, ale také jako **bytí, jenž musí být zachováno**. Toto je nyní stěžejní, neboť v lidství zůstává nadále přítomen aspekt svobody: „*je výsadou lidské svobody, že může říci světu Ne. To, že svět má hodnoty, sice přímo plyne z toho, že má účely (a v tomto smyslu již nemůže být po předchozím řeči o hodnotově neutrální) (...) je třeba ale dále připustit, že převaha přírody co do velikosti, trvalosti, moci, dokonce i co do nádhery ještě per se (sama o sobě) nezakládá žádnou autoritu, stejně jako mezi lidmi početní převaha názoru masy nad menšinou ještě nezakládá žádnou pravdu.*“^{279 280}

Jonas se domnívá, že namísto hodnoty a účelu, je k dosažení závazného souhlasu s existencí přírody a bytí, přesněji s tím, že by *měly být*, zapotřebí pojmu dobra.²⁸¹ Toto dobro: „*není identické s pojmem hodnoty, nebo, chceme-li, který vyznačuje rozdíl mezi objektivním a subjektivním statusem hodnoty (mezi hodnotou o sobě a hodnocením někoho) –*

²⁷⁸ Domnívám se, že už samotné uznání přírody jako účelné a hodnotné *o sobě* mohlo by stačit, neboť takto ustanovené, dává vzniknout požadavku, abychom s touto jsoucí skutečností zacházeli s určitou úctou, abychom přírodu nepovažovali za pouhou disponibilní zásobárnu, která je zde pro nás, k našemu pobavení, odpočinku a uspokojení našich nároků a životních potřeb. Viděli jsme ostatně velmi dobře, že vnitřní hodnota není odvislá od užitečnosti pro druhé, a proto svému jsoucnu přidává také na určité váženosti a důstojnosti. Pokud se navíc jedná o přírodu, je tato, dle mého názoru, o to větší. Jonas však jde ještě dál, nespolehá na „*přítakání*“ či „*emocionalitu pocítovaného souhlasu*“ a posedlý vizí o překlenutí mostu mezi „*je*“ a „*mělo by být*“, stanovuje *Princip odpovědnosti*. Ten je pak nepochybně metafyzicky ukotven, neboť bytí zde zdůvodňuje samo sebe – tedy to je ustanovuje to, co má být. (Jonas: 120, 121)

²⁷⁹ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha: OIKOYMENH, 1997. Svoboda popřít nárok přírody, s. 121. ISBN 80-86005-06-2

²⁸⁰ A tak tomu také skutečně je: zatímco autora této práce na přírodě fascinuje její síla, velikost, krutost, rovnováha, ale také jakýsi těžko popsateľný pocit nekonečna v ní, tento prožitek nemusíme sdílet všichni. Pocity úcty k přírodě - kolikrát naprosto rozdílné povahy, přesto něčím společné, nalézáme snad u všech ekofilosofů. Můžeme o nich říci snad jen tolik, že do značné míry pramení z blízkosti, kterou člověk s přírodou musí prožít, že se příroda člověka dotkne, zapůsobí na jeho smysly a on se jimi nechá oslovit, přesněji řečeno, bude těmito vjemy osloven. Ne všichni jsme však vůči těmto vjemům vnímaví, a byl to právě americký básník A. N. Whitehead, který tuto skutečnost nemohl lépe zachytit, než když napsal ironickou poznámku, že „*Příroda, je nuda. Je bez vůně i zápachu, bez zvuků a barev*“ čímž pouze znovu poukázal na skutečnost, že všechny tyto pocity zůstávají stále ryze subjektivními. (Naess 1996: 80) A stejně jako se většina ochranářů nechává oslovit pouze oním pocitem či intuicí, která z jejich přirozené lásky, jež vůči přírodě chovají, pramení, u jiných tento pocit absentuje, nebo je naprosto nedostatečný. Proto je nutné tento pocit, z důvodu jeho nedostatečnosti, nahradit kategorickým imperativem, ač je to ve světle naší příbuznosti s přírodními bytím nakonec docela politováníhodná nutnost.

²⁸¹ Tamtéž, s. 122

*a je to vtaħ dobra a bytí (Bonum a Esse), jehož objasněním může nauka o hodnotách doufat, že zdůvodní možnou závaznost hodnot, právě jako založení dobra v bytí.*²⁸²

V přírodě kromě účelu, který může zakládat jak subjektivní, tak ale i objektivní hodnotu přírody,²⁸³ spatřuje Jonas také dobro, které se k přírodnímu bytí vztahuje a **právě toto dobro (bonum) přírodní bytí definuje jako hodnotné per se – o sobě**. Jonas přímo říká, že v přírodě můžeme pozorovat přítomnost dobra, které se k bytí vztahuje – pozorujeme vztah mezi *bonum* a *esse*.²⁸⁴

Příroda samozřejmě a nepochybně účel má, o tom už jsme ostatně mluvili: krom toho, že poskytuje obživu (a to nejen nám, lidem), suroviny, energii, a je tak tedy obrazně řečeno matkou všeho živého, nalézáme u ní také jí vlastní vnitřní účel, kterým je to, že se snaží o zachování svého vlastního bytí, tento účel vzniká tím, že příroda jest. Tento vlastní účel nás jako lidstvo však ještě nezavazuje k tomu, přírodu chránit. Ve vztahu k jejímu vnitřnímu účelu jsme v možnosti volby – můžeme se vyslovit pro její ochranu či nikoliv. Co však onu povinnost přírodu chránit a zachovávat nepochybně ukládá, je právě přítomnost dobra v přírodě. Toto dobro se k bytí přírody vztahuje a je v něm obsaženo.²⁸⁵

Tyto teze jsou problematické a jejich plné pochopení žádá si prostý příklad, kterým učiníme vše jasnější. Užijme základní ontologické myšlenky a vraťme se tak zpátky k Leibnitzově dotazu: „*Proč je něco a ne nic?*“ Na ní se Jonas snaží ukázat a plně obhájit povinnost, která nás k uchování bytí i přírody zavazuje, a sice skutečnost, že bytí, je nutné chránit a zachovávat, neboť je vždy a za jakýkoliv podmínek hodnotnější než nicota.²⁸⁶ Na tomto místě se Jonasovo myšlení prakticky překrývá se starozákonním příběhem z knihy Mojžíšovy – Genesis, kde tvořivý Bůh veškeré stvoření pokládá za dobré: „*Bůh učinil rozmanité druhy zemské zvěře i rozmanité druhy dobytka a rozmanité druhy všelijakých zeměplazů. Viděl, že je to dobré.*“²⁸⁷ Země zde povstala na základě jeho stvořitelské moci. Byl to Bůh, který zformoval nicotu, kterou hebrejské myšlení chápalo jako něco beztvarého, chaotického a temného. Teprve božím stvořením se svět stává místem, na němž je život možný.

²⁸² Tamtéž, s. 123

²⁸³ Účel resp. cíl přírody ve vztahu k její subjektivní hodnotě je snaha o její vlastní zachování – příroda se sama k sobě vztahuje, dává vzniknout životu a vše živé svým bytím dále podporuje. Účelem resp. cílem přírody ve vztahu k objektivní hodnotě je třeba to, že je hodnotná pro člověka z hlediska surovinového bohatství či zdroje energie apod.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 122

²⁸⁵ Tamtéž, s. 121 – 123

²⁸⁶ Tamtéž, s. 85

²⁸⁷ *Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona* . Třetí přepracované vydání . Praha : Ekumenická rada církví v Československu , 1985. První kniha Mojžíšova – Člověk pro Boha, s. 22. ISBN není.

Odhlídneme-li však od křesťanské mytologie zpátky k základní ontologické otázce, argument je rovněž nasnadě: povinnost, aby něco bylo, aby byla příroda a veškeré bytí, vyplývá jednoduše z argumentu, že přírodě, živému a vlastně čemukoliv jsoucím, lze přiznat hodnotu. Zatímco nicotě, kterou si můžeme s odkazem na Heideggera představit jako *naprosté nejsoucno*, nelze přiznat vůbec nic. Nicota je zkrátka indiferentní, nemá hodnotu, nelze ji označit ani za hodnotnou, ani za nehodnotnou. V tomto případě pak ale živé, jakožto hodnotnější, je vždy a za jakýchkoliv lepší (je tedy dobré), než nebytí či nicota. To nepochybně onu povinnost, že něco má být – že má být budoucí lidstvo, ale i příroda, tuto povinnost nám konfrontace s nicotou jasně zakládá. Příroda a vše živé bytí jsou *hodnotné o sobě* a tedy i dobré, proto jsme povinováni je uchovávat, naproti nicotě, která nelze připsat hodnotu, neboť v ní hodnotu nelze nalézt.²⁸⁸

Shrňme tedy, že v přírodě, která je schopna nabývat účelu a hodnoty, nalézáme také dobro, které se vztahuje k přírodnímu bytí, a poté tedy nutně musí platit, že vše co jest, jest dobré. Přednost bytí přírody a bytí před nicotou, před svou neexistencí pak vyplývá z toho, že nicotě nelze přiřknout naprosto vůbec nic, ani hodnotu, ani bezcennost: „*schopnost mít hodnotu, je sama hodnotou, hodnotou všech hodnot...*“²⁸⁹ říká Jonas na jiném místě, a odkazuje tak na mimo jiné na skutečnost, že ona bytí imanentní výsada *mít hodnotu*, představuje zároveň možnost hodnotu ztratit a stát se tak bezcenným. Avšak nic, o kterém nelze říci, než to, že je to naproste nejsoucno, prosté hodnoty i čehokoliv dalšího, toto nic není jednoduše schopno jakoukoliv hodnotu nabýt. Srovnáním Jsoucího a Nicoty nalézáme jednoznačnou dobro bytí a povinnost k jeho zachování.

S takto ontologicky obhájeným účelem, hodnotou o sobě a dobrem, které můžeme bytí přiřknout a přijmout je tak za platné, se nám v posledku vyjevuje povinnost, která nám jako lidstvu ve vztahu k budoucím generacím ukládá jednat odpovědně. Můžeme tedy říci, že předmětem naším odpovědnosti, za který z pozice současného lidstva ručíme, je budoucí bytí. Odpovědnost za toto bytí v sobě imanentně zahrnuje odpovědnost za život budoucích generací, tak ale i odpovědnost za přírodu, bez které by život budoucích generací nebyl plnohodnotný, a tedy ani hoden přívlastku „*lidský*“. O co musíme pečovat předně a primárně, jsou právě budoucí generace a jejich život na kterých záleží především. Péče o tuto starost,

²⁸⁸ Pro metafyzické úvahy nad Nicotou viz Martine Heidegger – *Co je metafyzika?* Autor zde uvádí velice inspirativní myšlenku, že většina vědeckých prací zabývajících se pojmem Jsoucna resp. Jsoucího, odvolává se na Nic reps. Nicotu, o které však nechce ničeho vědět, krom toho, že toto Nic v jistém smyslu existuje, neboť všichni ontologicky smýšlející se ho v rámci evidence Jsoucího dovolávají. V této evidenci je obvykle Nicota reps. Nic postaveno do protikladu právě k Jsoucím, které pak vychází nad toto Nic jako hodnotné. To je ostatně případ i našich úvah o povinnosti lidstva zachovat přírodu a bytí.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 85

správně pochopená a odpovědně pojatá, pak v sobě zahrnuje péči o vše ostatní. Kategorickým imperativem si sami stanovujeme povinnost, aby budoucí život byl zachován. Nyní ještě zbývá popsat charakter této odpovědnosti, kterou jsme jakožto její nositelé povinováni k převzetí.

3.2.3. Objekt odpovědnosti – soudobé lidstvo jakožto její nositel

Na příkladu státníka a jeho vedení poddaných v době bitvy jsme mohli vidět, že povinnost vůči budoucímu bytí, vůči životu budoucích generací, které přijdou po nás, nemůže být tímto typem odpovědnosti obhájena. Proč tomu tak je? Připomeňme, že státník veden souhlasem svých poddaných, nebo pouze z titulu své absolutistické moci, může v momentě bitvy obětovat životy příslušníků veškerého svého národa, a i když je to navýsost kruté a předně nesmyslné, může tak jednat, neboť přes to přese všechno je zde pořád zaručena existence lidstva jako celku.²⁹⁰ Samotní poddaní mohou souhlasit (nebo si státník jejich souhlas může z titulu absolutní moci přiřknout) s tím, že budou ochotni své životy nasadit a případně i obětovat kvůli zájmům budoucího.²⁹¹ Naše morální situace, v které se nyní jako lidstvo nacházíme, je ale přesně opačné povahy: jsme to my, kdo musí omezit svou moc, náročnost, početnost a další aspekty ve prospěch budoucího. Pokud bychom tak neučinili, je zde reálná možnost, že dojde ke zhroucení celé naší civilizace a rozsáhlému poškození světa, které může být spojeno i s tím, že budoucí život nebude možný a pokud bude, tak ve značně pokřivené podobě, a to nesmíme, s odvoláním na kategorický imperativ, jak jsme jej definovali, připustit.

To je však situace, která v době nejistoty příchodního, vyžaduje si odpovědnost a to odpovědnost o to větší, o co míň víme, jaké následky ve skutečnosti vlastně přijdou. Jonas

²⁹⁰ Pod podmínkou, že neužije zbraní hromadného ničení, které by zničili nejen protivníka, ale i všechno jsoucí vůbec. Toto je však právě jeden z možných stavů dnešního světa, kdy vlády shromažďují a dále vyrábějí jaderné pumy, jejichž jediným údajným účelem je jejich neuzítí, jak se nás snaží přesvědčit. Od 40. let 20. století tak žijeme pod neustálým strachem, že právě teď může přijít konec světa. Už Konrád Lorenz věděl, že základním požadavkem, aby tento pocit zmizel, je v této věci předně souhlas s tím, aby se přestaly zbraně hromadného ničení vyrábět. Je to sice složitý úkol, neboť stupidita lidského druhu dnešní doby je na pováženou a dosahuje nebývalých rozměrů (Jonas tuto skutečnost vyjádřil poněkud subtilněji, když řekl, že v současné době žijeme v pustém „*prostoru nihilismu, kde se nejvyšším moc snoubí s nejvyšší prázdnotou*“). Přesto je však úkol v otázkách zbraní hromadného ničení daleko lehčí, než všechny předchozí – například složité změny v oblastech ekonomiky, hospodářství či restrukturalizace státoprávního uspořádání územních celků, jak jsme je naznačili.

²⁹¹ Zde však platí ještě podmínka, že toto budoucí nesmí být obětováno pro budoucnost nejvyššího dobra či naplnění dějin, tak, jak si to představovala například marxistická teorie se svojí říší svobody. Obětování životů je možné pouze pokud je tato budoucnost naopak nejvýše hrozí. Z tohoto pak vyvozujeme poučení, že životy poddaných státník nemůže dát v sázku pro dosažení nejvyššího dobra, ať už má podobu pokroku, ekonomického růstu, touhy po stvořitelské funkci nebo snahou o dosažení nového území. Životy svých poddaných může státník dát v sázku pouze pro potřeby odvrácení nejvyššího zla, kdy beztak nemá jiné alternativy a nic ani nelze ztratit. (Jonas 1997: 69)

říká, že život na planetě je velice složitý, nelze tedy plně předvídat, kam se celý vývoj ve skutečnosti pohne, avšak právě pro tuto nevědomost se budoucnost bytí se nesmí stát předmětem sázky.²⁹² Nemáme zkrátka právo riskovat osudy budoucího pro krátkodobé cíle, o jejichž pozdějších dopadech vůbec nemůžeme nic tušit. Je rovněž pravdou, že ani nevíme, zdali je ono budoucí bytí v takto fatálním ohrožení.²⁹³ Zde však stačí pouhá hypotetická možnost o jeho ohrožení k tomu, abychom byli povinováni k tomu začít odpovědně jednat. To, jaký je skutečný stav, poznáme právě až tehdy, začneme-li jednat odpovědně.²⁹⁴ Nebudeme-li takřikajíc předběžně opatrní, a budeme-li naopak celou věc odbíjet s agnostickým tvrzením, že víme příliš málo na to, abychom ustupovali z nastoleného kurzu pokroku a technologické praxe, mohli bychom být následky takovéto strategie (která je sama o sobě tak i tak neudržitelná, jak jsme ostatně v oddíle 2.3.1 ukázali) jednou velmi nepříjemně překvapeni. Stále zde totiž platí, že vzhledem k daleké kauzalitě technologického jednání se značnou setrvačností jejich jevů, ale i složitostí přírodních ekosystémů, by se mohly tyto fatální a třeba i nezamýšlené důsledky našeho jednání projevit až za hodně dlouhou dobu, ve značně pokročilém stádiu, avšak na záchranu by, v té chvíli mohlo být už příliš pozdě.²⁹⁵ Nyní ale k povaze samotné odpovědnosti.

Jonas ve své teorii odpovědnosti rozlišuje dva stěžejní typy odpovědnosti, jak je z lidského života známe a na základě jejich přesného určení a posouzení z hlediska vhodnosti stanovil jim oblast, za kterou jsme jako lidstvo, prostřednictvím těchto typů odpovědnosti odpovědní. Jonas rozlišuje nad odpovědností státníka a rodiče, ty jsou obě podmíněny mocí, svobodou a tyto znaky je také vzájemně odlišují.²⁹⁶ Dále však tito nositelé odpovědnosti i určité znaky sdílejí, mají tedy společné atributy, kterými Jonas shledává totalitu odpovědnosti, kontinuitu odpovědnosti a budoucnost.²⁹⁷ O těchto jsme již hovořili v obecném vymezení atributů odpovědnosti viz oddíl. 2. 2. 8., avšak zastavme se jenom krátce u každé z nich, a vysvětleme je příkladem:

²⁹² Jonas tak odkazuje ke skutečnosti, že mnohými technickými praxemi de facto dáváme existenci lidstva v sázku. Náš etický princip ale riskovat nicotu na úkor jsoucího zakazuje. Jonasova etika tedy naprosto odmítá představu hry vabank v záležitostech lidstva. (Jonas 1997: 71) Pro alternativu vše vyhrát nebo vše prohrát neexistuje nikdy dobrý důvod, natož morálního ospravedlní, nýbrž tuto touhu lze považovat výlučně za záležitost chtivosti a pýchy. Naší povinností není dosahovat stále více, chvít více, být více mocnými a v posledku i více nebezpečnými sobě i jiným. O co jde předně, je úsilí o záchranu a péči o jsoucí, tedy toho, co jest. Nikoliv nekonečné úsilí o štěstí, o další výdobytky a pokrok za cenu ztráty všeho, kterážto ztráta se v dnešním světě jeví jako naprosto reálná. (Jonas 1997: 71)

²⁹³ „balancujeme na pokraji ekologické katastrofy, a nikdo prozatím nemůže jisto jistě předpovědět, zda se udržíme, nebo nás čeká pád.“ (Hyklová 2006: 3)

²⁹⁴ Tamtéž, s. 312, 59

²⁹⁵ Tamtéž, s. 59 – 61

²⁹⁶ Tamtéž, s. 150

²⁹⁷ Tamtéž, s. 152

Totalita: totalita odpovědnosti znamená, že státník i rodič drží faktickou moc nad předmětem své odpovědnosti (nad příslušníky národu či dítětem), které jsou vůči němu v podřízeném postavení. Totalita navíc znamená, že státník i rodič do sebe předmět své odpovědnosti pojímají z hlediska jejich totality, což zahrnuje jak jejich základní potřeby související s jejich existencí, tak ale i jejich nejvyšší zájmy (u dítěte to může být například přirozená první potřeba, ale také potřeba výchovy, vzdělávání a spolu s nimi též potřeba štěstí, lásky, uznání apod.).²⁹⁸

Kontinuita odpovědnosti pak znamená, že státník i rodič by měli být schopni svou odpovědnost vůči svěřenému předmětu vykonávat po celou dobu jeho trvání, bez přestávky, tedy konstantně. O tomto přístupu říkáme, že objekt odpovědnosti musí být schopen svůj předmět pojímat v jeho plné dějinnosti. Odpovědnost se tak v rámci kontinuity rozšíří jak na partikulární odpovědnost – tedy odpovědnost, za něco, co po čase pomine, tak na odpovědnost za minulé jednání – tedy kauzální odpovědnost, tak je zde rovněž zahrnut požadavek výkonu této odpovědnosti k budoucnu. Státník i rodič by měli být také schopni starost o budoucí zahrnout do starostí dneška.²⁹⁹

Dále už přistupme k atributům, které tyto odpovědnosti vzájemně rozlišují – jednak je to povaha svobody, kterou u té či oné odpovědnosti nalézáme, a jednak je to povaha moci, které jsou taktéž u obou rozdílné: tak zatímco státník se ujímá odpovědnosti, která je spjata s výkonem jeho moci dobrovolně, tato moc a výkon odpovědnosti s ní spojený jsou smluvní povahy, uměle vytvořené. Zatímco u rodiče odpovědnost vzniká z nároku živé bytosti, kterou přivedl na svět.³⁰⁰ Tato bytost je zranitelná, nestálá, ohrožitelná, její vlastností je především nejistota – bez našeho resp. rodičova opatření, které je navíc nrecipročního charakteru, by tato bytost zahynula. V tomto smyslu si pak rodič svou odpovědnost nevybírá, ale je mu přidělena z povahy předmětu odpovědnosti.³⁰¹ Tato odpovědnost zkrátka vzniká už tím, že předmět této odpovědnosti existuje. Rodič nemá na vybranou a přijímá odpovědnost, která mu náleží tím, že je původcem života. Státník naopak přijímá odpovědnost dobrovolně, fakticky se chápe moci, která do té doby nikomu nenáleží.³⁰²

A analogicky toto platí také pro hledisko moci: jestli že se státník dobrovolně přihlásil o moc, a ona mu byla udělena (například zvolením do funkce) je výkon jeho odpovědnosti mocí jedince, který je pro výkon odpovědnosti zmocněn, je povýšen nad ostatní. Tato

²⁹⁸ Tamtéž, s. 157

²⁹⁹ Tamtéž, s. 162

³⁰⁰ Tamtéž, s. 150

³⁰¹ Tamtéž, s. 146

³⁰² Tamtéž, s. 150

odpovědnost je však vzhledem k svojí volbě vypověditelná a odvolatelná. Naproti tomu rodičova moc nad předmětem své odpovědnosti vzniká přirozeně, bez smluvních závazků, rodič o ní nemůže ani požádat, ani se jí vzdát. Takto charakterizovaná, je pak tato rodičovská odpovědnost odpovědností globální, neodvolatelné povahy, navíc nezávislá na jakémkoliv předchozím souhlasu.³⁰³

Vzájemným porovnáním těchto atributů náhle zjišťujeme, že tyto odpovědnosti, přes všechny své společné znaky, jsou přece tolik odlišné: „jedna vyplývající z nejsvobodnější volby a druhá z nejvíce zavazujícího přirozeného vztahu (...) počátkem jedné je bezprostředně to, že člověk někoho přivedl na svět – ať chtěného nebo nechtěného potomka (...) počátkem druhé je spontánní převzetí kolektivního zájmu – víc či méně dobrovolné (...) nejpřirozenější původ jedné, krajní podobě umělý původ druhé...“³⁰⁴

Nyní je na řadě stanovit, že odpovědnost za budoucí bytí, tedy za veškerý budoucí život náleží odpovědnosti rodičovské povahy a to právě pro její znaky, jak jsme je výše uvedli. Jonas jednoduše ve zrození, v aktu početí, vidí svědectví, které svědčí o přetrvávání tohoto bytí, která je tak zárukou kontinuity lidského světa, přičemž od své přítelkyně Hannah Arendtové přejímá tezi, že lidstvo tváří tvář smrtelnosti s každým nově přichozím životem znovu a znovu začíná.³⁰⁵ ³⁰⁶Co je však ještě více podstatné, je to, čemu nás rodičovská odpovědnost ve vztahu k předmětu naší péče učí. Je to právě povaha této odpovědnosti, že závazek vůči našim potomkům není reciproční, vzájemný, ale toto naše chování, tato péče o svěřené dobro, nad kterým nám vznikla přirozená moc z povahy tohoto předmětu – z jeho zranitelnosti, ohrožitelnosti a pomíjivosti, je něčím daným, čím nás příroda obdařila a zároveň podrobila sféře dokonale bezzájmového chování.³⁰⁷ Ve vztahu k pozdějším generacím, k lidem, kteří přijdou po nás, jsme ve stejné vztahu totální, nevypověditelné, globální a neodvolatelné odpovědnosti, stejně jako rodič vůči svým potomkům. Tato naše odpovědnost vůči pozdějšímu bytí je navíc analogicky k odpovědnosti rodičovské ze své podstaty stálá, bez nároku na přerušení jejího výkonu.³⁰⁸

Samozřejmě by mohla řada lidí namítnout, že nejsou přímými rodiči, neboť nezpłodili žádný další život, a že jich se tedy odpovědnost vůči budoucím generacím netýká.³⁰⁹ Podle

³⁰³ Tamtéž, s. 147

³⁰⁴ Tamtéž, s. 151

³⁰⁵ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III: Strauss, Jonas, Lévinas*. první. Praha: OIKOYMENH, 2009. Moudrost strachu a nový imperativ, s. 232. ISBN 978-80-7298-299-8.

³⁰⁶ „smrtelnost je tak rubem neustálého pramene života (...) skýtající věčně obnovovaný příslib, jenž spočívá v novém začátku, bezprostřednosti a nadšení mládí...“ (Jonas 1997: 44, 45)

³⁰⁷ Tamtéž, s. 232

³⁰⁸ Tamtéž, s. 231

³⁰⁹ Tamtéž, s. 232

Jonase jsme však všichni do jisté míry původci příštího života, neboť stejně jako u dítěte i u příštího života platí, že vznik naší odpovědnosti není odpovědí na prosbu, ale nutností, která vzniká z nároku našeho předmětu odpovědnosti! Tímto je křehký, zranitelný a ohrožitelný život, o který když se nepostaráme, nedáme mu příležitost k jeho uchování. Tak jako lze toto říci o nezaopatřeném dítěti, lze to samé vztáhnout rovněž na celý budoucí život: ten je přece stejně jako bezbranné a plně závislé dítě stejně zranitelný, stejně pomíjivý a stejně tak i plně odkázaný na naši péči, neboť zanecháme-li jej bez zaopatření, pak zahyne.³¹⁰

Z tohoto argumentu vyplývá, že stejně jako je rodič povinen zajistit pro své dítě veškerou péči, jednat vůči němu odpovědně, aby mu bylo ponecháno zanechat si života, tak také my jako lidstvo jsme tuto povinnost nuceni převzít vůči budoucím generacím. Ty zkrátka v moderní době technologií potřebují ochranu v podobě odpovědného jednání, které se bude snažit zachovat život v jeho plné celistvosti a neporušenosti, tak, aby až tyto generace po nás přijdou, aby jim byl dán život stejně hodnotný, jaký byl dán nám. Jsme povinni svět, které nepatří jenom nám, ale i jim, zanechat také pro ně, a to v jeho celistvosti a neporušenosti. Z této pozice jsme pak všichni původci (a tedy i v jistém smyslu rodiči) bytí, neboť nebudeme-li se tohoto pokynu řídit, patrně budoucí život, či snad jeho možnost, zničíme.

Navíc je zde podstatná i jiná skutečnost, a sice, že v rodičovské odpovědnosti, jakožto pravzoru všech dalších odpovědností a v předmětu její péče, tedy v kojenci, lze nalézt evidenci onoho mostu, onoho Jonase tolik hledaného metafyzického pojítka mezi „jest“ a „má být“. Jonas sám říká: „*V radikálním selhání zplozeného dítěte jako takového je takřkajíc ontologicky předvídáno odvrácení zpětného pádu do nicoty z strany toho, kdo jej zplodil...*“³¹¹ a kdo se nepostaral o jeho zaopatření. Kojenec, je něco, co už zde je, co je samostatně existující, jsoucí život, přesto život úzkostně zranitelný, křehký, ohrožitelný a ve své zranitelnosti tedy také naprosto odkázaný na péči svých rodičů. V odpovědnosti vůči kojenci pak spatřujeme právě onen metafyzický rozměr odpovědnosti, odpovědnosti za něco, co už zde „je“, ale stává se zároveň povinností a předmětem starosti, která říká, abychom toto jsoucí zachovali, tedy že to „má být“.³¹²

„...imanentní povinnost, aby kojeneček byl, kterou ohlašuje každým nadechnutím, stává se přechodnou povinností jednat u druhých, kteří jediní mohou dopomáhat takto ohlašovanému nároku průběžně k jeho právu a umožnit, aby se postupně uskutečňoval teleologický příslib, jenž ho doprovází. Musí tak činit nepřetržitě, aby pokračovalo dýchání a

³¹⁰ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. první. Praha : OIKOYMENH, 1997. Samozřejmost archetypu kojence pro podstatu odpovědnosti, s. 198. ISBN 80-86005-06-2

³¹¹ Tamtéž, s. 198

³¹² Tamtéž, s. 198

v něm se též stále obnovuje tento nárok, dokud je z toho neuvolní naplnění jeho imanentního teleologického příslibu vlastní konečné vlastní moci.“³¹³

Tito druzí jsou v tváři tvář této absolutní, nevypověditelné odpovědnosti v naprosto svrchovaném postavení, neboť jejich moc nad bezbranným a plně odkázaným kojencem není pouze mocí jednající v jeho prospěch, ale je zde stále bohužel přítomná i ona lidská výsada obsažená ve svobodě, že sice člověk může říci životu i světu NE. Tato opačná moc ve smyslu zanedbání této naprosté a absolutní odpovědnosti vůči křehkému, pomíjivému a plně odkázanému, je tím největším zločinem vůbec, neboť se jedná o prohřešek proti první, nejzákladnější povinnosti všech povinností, jakou člověk vůbec může mít, a sice, že toto křehké a pomíjivé má být.³¹⁴

Po výše obhájeném metafyzickém ukotvení Jonasovy etiky, jež svůj základ ustanovuje v ontologii, což je mimo jiné také specifickou výsadou mezi mysliteli tehdejší doby jinak ojedinělou,³¹⁵ slušelo by se ještě říci, jak je to tedy s tou přírodou, která nám z celého výkladu tak nějak vypadla. Odpověď na tuto otázku jsme už v podstatě několikrát naznačili, avšak teprve teď, když víme, že jako přítomné, mocné, svobodné lidstvo máme moc nad budoucím, ohrožitelným a zranitelným životem, který je tak ponechán plně na pospas našemu odpovědnému či neodpovědnému jednání, můžeme také říci, že starost o přírodu, je v této starosti o budoucí bytí zahrnuta. Bez přírody by nebylo plnohodnotného života, ale domnívám se, že nejde ani tak tolik o to, že by následující život nebyl hodnotný, i když o to také jde. Jde především o to, že přírodě je tímto v rámci Jonasova díla, ponechána naprostá autonomie, svoboda, důstojnost a vidíme tak tedy i výsadní postavení, jaké v Jonasově etice zaujímal.

Samozřejmě se to zdá poněkud podezřelé: řekli jsme přece, že musíme přírodu chránit, aby byl zachován plnohodnotný život i pro budoucí lidské generace, zdánlivě zde můžeme nabýt domnění, že se jedná o antropocentrismus par excellence. Opak je však pravdou. Zatímco svěřenému budoucímu bytí jsme přiřknuli totožnou starost, jakou je nepodmíněná starost rodiče vůči kojenci, toto u tak silného, autonomního (a v případě Jonase troufám si také říci) posvátného celku, jakým Příroda nepochybně je, toto není možné. Příroda, stejně jako budoucí bytí nepostrádá zranitelnost, ohrožitelnost a plnou odevzdanost odpovědnému jednání, jako je tomu u kojence, či budoucího bytí. Příroda zůstává především stále autonomním celkem, která se nadále stará o sebe samu, aniž by se nás ptala na souhlas.³¹⁶

³¹³ Tamtéž, s. 198

³¹⁴ Tamtéž, s. 199

³¹⁵ Tamtéž, s. 244

³¹⁶ Tamtéž, s. 196

A skutečně – přestože je příroda poškozována, ničena, není schopna nadále vyrovnávat všechny naše zásahy do jejího bytí, přesto přese všechno zůstává stále zde – onou trvalou silnou, nestárnoucí a neunavitelnou přítomností, jejíž trpělivost zdá se být nekonečná.³¹⁷ Pokud hovoříme o zničení a poškození, nemáme tím na mysli zničení celé Přírody jako jsoucí skutečnosti, ale pouze jisté formy bytí, jejího spodobnění na této planetě, což Jonas dále upřesňuje: „*Co tu ale znamená slovní spojení „zachránit Zemi“? Co je to „zánik“? Musíme si uvědomit, že v nebezpečí není Země, ale její nynější druhové bohatství, které dnes strašně zbídačujeme. Z hlediska dějin Země, trvajících milióny let, to bude ovšem je epizoda; z hlediska lidských to však může znamenat tragické zhroucení celé vyšší kultury (...) který jsme zaviniili svým bezmyšlenkovitým hýřilstvím.*“³¹⁸ A znovu se tak okruhem vracíme k tomu, že globální odpovědnost za celý svět, za celou přírodu, tedy planetu jako celek skutečně nemůžeme převzít, neboť toho jednak nejsme hodni, nadto to není ani možné. Můžeme maximálně o odpovědnost za bytí, která, a znovu to zdůrazňujeme, správně pochopena, zahrnuje v sobě všechno ostatní.

3.2.4. Referenční subjekt – budoucí lidstvo

Za referenční subjekt, tedy subjekt, kterému bychom měli, obrazně řečeno, skládat účty z výkonu naší odpovědnosti, Jonas dosadil budoucí generace, které zároveň do jisté míry figurují i v bytí, jakožto předmětu naší starosti. V předmětu starosti jsou pod ochranou kategorického imperativu, který jejich předpoklad, že „mají být“, vlastně obsahuje. Krom toho si však Jonas v rámci své teorie ustanovil ještě jakousi druhou „pojistku“, která zájmy budoucích generací, která nejsou, ale už nyní nárokující si práva, na to být, definitivně podtrhly.

Hlavní problém se ukázal v problematice imperativu samého. Jeho potíž, či slabina nespočívala v teoretické či formální nedostatečnosti. V tomto směru bylo vše velmi důkladně promyšleno a stylisticky naprosto precizně naformulováno. Problém Jonasovy etiky spočíval spíše v tom, že jsme se snažili obhájit zájmy někoho, kdo není spojen s námi ani poutem příbuznosti, ani bezprostředností chvíle a v tomto smyslu je pak velice snadné na náš imperativ zapomenout, či jej jednoduše odsunout do pozadí a jednat dál neodpovědně s vědomím, že „nějak to snad dopadne“, ale to až já tady, jakožto jednající subjekt, dávno

³¹⁷ Tamtéž, s. 22

³¹⁸ MATUSSEK, Matthias; KADEN, Wolfgang. Zas o něco blíží špatnému konci : rozhovor s Hansem Jonasem pro týdeník Spiegel . *Nika* . 1998, 13, 8, s. 219

nebudu.³¹⁹ Heuristika strachu nám naopak ukládá nutnost jednak, tak jako by zde ona možnost zpětného volání byla.

K tomuto však rázem připustil druhý problém, který souvisel s mírou vědění, která, realizující se v rámci té či oné technologické praxe představuje nejvyšší míru vědění, které je v dané společnosti přítomno. Pak je ale také těžké dvoudobě extrapolovat následky určitého jednání, když nemůžeme vůbec tušit rozsah těchto dopadů, z hlediska budoucnosti. To by si totiž vyžadovala nepochybně vyšší stupeň vědy, než je přítomno v soudobém vědění, a protože tento nemáme, jsme nuceni konstatovat ve vztahu ke dlouhodobému extrapolandum naši nevědomost. Pakliže nejsme ale schopni tyto negativní důsledky vědecky odhadovat, musíme si je představit ve formě našich obav, strachu či ohrožení.³²⁰

Základní úvaha celé naší etiky, jak jsme ji u Jonase popsali, spočívala jednoduše v tom, že jsme hájili zájmy budoucího, ale nebyli jsme schopni odpovědět na otázku, co přesně toto budoucí ohrožuje, a jestli vůbec: „*to čeho je třeba se obávat není ještě zakoušeno a snad ani nemá analogie v minulé a přítomné zkušenosti*“³²¹ říká Jonas a odkazuje tak na dvě skutečnosti, že sice: (1) toto malum (zlo), o kterém je zde celou dobu řeč, toto malum není pro mne, neboť až zle bude, dojde ke katastrofickým následkům, já už zde dávno nebudu (2) nevíme vůbec nic o jeho podobě, jaké hroživé síly by mohlo potencionálně nabýt.

Z těchto všech tezí pak Jonas ustanovuje heuristiku, která je posilovací silou kategorického imperativu odpovědnosti a která říká: „*poznání zla je pro nás nezměrně snadnější, než poznání dobra*“.³²² O podobě dobra se můžou vést rozvleklé debaty, pociťování dobra je do jisté míry také subjektivní záležitostí. Jistojistě vždy můžeme zcela určitěji říci, co nechceme, nežli co chceme.³²³ Naopak přítomnost zlého nám hodnotu dobrého ve své přítomnosti odhalí, přičemž Jonas znovu argumentuje: „*Právě tak jako bychom nevěděli o posvátnosti života, kdyby nedocházelo k zabíjení, nevěděli bychom také ani o jeho hodnotě...*“³²⁴ Heuristika je pak jakýmsi doplňkem, uměním si klást si správné otázky, které by nás mohli dovést právě k oněm obavám, jejichž aktivizující síla, či síla strachu, nás zpětně

³¹⁹ Tamtéž, s. 317

³²⁰ Například u genetiky pak není možné říci, že nevím, co sice naklonovaný člověk přinese, ale protože to nevíme, nejsme schopni to zodpovědět, právě proto, nesmíme takto jednat! Jonas přímo říká: „*etika odpovědnosti, je etikou za vzdáleně, které nemůžeme vykázat v realitě (...) musíme proto vytvořit jakousi představu deformace člověka*“ s jejímž zděšením teprve poznáme, co je třeba chránit a proč je nutné to chránit. (Jonas 1997: 56)

³²¹ Tamtéž, s. 56

³²² Tamtéž, s. 57

³²³ Jonas to dokazuje znovu na příkladě rodičovství: „*Co si víc přeji z těchto dvou věcí: aby mě chutnalo denní jídlo, nebo aby moje dítě bylo zdravé?*“ Tato otázka není zodpověditelná až do doby, než se to druhé projeví jako skutečnost a já náhle pociťuji strach nad ztrátou nemocného a milovaného dítěte, pak doznávám, co je pro mne hodnotnější. Co považuji za skutečně dobré. (Jonas 1997: 57)

³²⁴ Tamtéž, s. 58

posiluje v tom, abychom byli s to jednat odpovědně, byť třeba v zájmu budoucích generací, které s námi konkrétně nejsou spjaty ani poutem příbuzenství, ani časovostí. V poslední řadě pak heuristika strachu odkazuje právě k tomu, že nemáme činit vše, co můžeme činit, ale pouze to, co je zodpověditelné a pro co můžeme najít opravdové zdůvodnění. Ernst Bloch ve svém *Principu naděje* odbýval strach s tím, že stojí člověku v překážce, aby realizoval své sny. Jonas naproti tomu strach z předvídané deformace, kterou bychom mohli svojí činností způsobit, právě tento strach považoval ve své etice za určující:

„Hans Jonas, tento svědek děsu podníceného realizací absolutního zla v éře,³²⁵ která zničila všechny sliby, se odvrátil od krajiny vysněných lidskou duší a vybídl své současníky, aby naději v dobro směnili za obavy z nejhorsího (...) usadil svět do centra systému, který před rozechvělostí touhy dává přednost pevnosti věcí, před nezkratnostmi ideálu preferuje uvážlivost strachu a nad neurčitou budoucnost staví jistotu přítomnosti.“³²⁶

4. 1. Závěr

Bakalářská práce se zaměřila na textový výklad stěžejního filosofického díla německého fenomenologa a etického teoretika Hanse Jonase, jehož ucelená etická teorie pro technickou civilizaci, jak ji v *Principu odpovědnosti* předložil, nachází výrazné opory předně v tezích ontologických a metafyzických. Těchto užívá zejména pro potřeby ontologické rehabilitace přírody jakožto jsoucí skutečnosti stejně jako bytí samého. Jonasova práce vyvolává vzhledem k svojí nadčasovosti ve filosofických kruzích dnešních dnů stále velikou rezonanci, předně pak na poli fenomenologie. Jonas byl nepochybně silně ovlivněn událostmi II. světové války, kde utřil řadu ran a bolestí, které souvisely jednak se ztrátou jeho matky v Osvětimi, či „Heideggerovským selháním“ třicátých let, kdy se největší myslitel své doby, otevřeně postavil na stranu nastupujícího fašismu, kvůli jehož silicímu vlivu musel Jonas, původem Žid, o několik měsíců později z rodného Německa prchat. Celé filosofické snažení se v důsledku Heideggerova selhání náhle jeví jako značně kompromitované. Na frontě pak jako voják v zákopech, dochází k dalšímu doznání, že veškerá dosavadní filosofie jeví se skoro až nedotčená realitou skutečného světa, vůči kterému je neautentická, neschopná

³²⁵ Tím je myšleno především období II. světové války a předválečná doba, kdy lidé v koncentračních táborech byli pro své vyznání a původ redukováni na pouhá těla „s číslem na zápěstí“ a ontologická idea člověka utřila nebývale krutou ránu. Technika se poprvé a naplno projevila také jako nástroj systematického vyvražďování, což mělo na myšlenkový systém, který Jonas v rámci své koncepce etiky pro technickou civilizaci předkládá, nepochybně značný vliv. (Bouretz 2009)

³²⁶ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III: Strauss, Jonas, Lévinas*. první. Praha: OIKOYMENH, 2009. Naděje a odpovědnost: dvě podoby smlouvy?, s. 232. ISBN 978-80-7298-299-8.

vypořádat se s realitou, tak jak jí svět klade. Teprve na bojišti a v zákopech, dennodenně tváří v tvář smrti, začíná si plně uvědomovat významu základních ontologických otázek, které později zesílí přítomností atomové zbraně ve světě a skrze hroživou zkušenost s technikou jakožto nástrojem na mechanické vyvražďování lidí, jak byla v koncentračních táborech užitá. Nebyla sice o těchto souvislostech ve vlastní práci řeč, zmiňuji to zcela záměrně až nyní, poté, co jsem se pokusil definovat veškeré podstatné kategorie Jonasovy etické koncepce, a kteréžto skutečnosti považuji za naprosto zásadní pro pochopení celého kontextu a významu Jonasova odkazu.

Struktura vlastní práce pak byla pomyslně rozdělena na dvě části: v první z nich, řekněme ryze teoretické, mi šlo o utřídění pojmů z etické teorie, v kterých jsem zpočátku tápal a jako nováček ve filosofii je neuměl pochopit v pravém kontextu, což mi značně komplikovalo snahu o uchopení a správné porozumění Jonasova textu, který sám o sobě shledávám jako poměrně těžkou na četbu. Z důvodů těchto nejasností jsem tak sám pro sebe zavedl tuto ryze „pojmovou“ část, která mi problematické pojmy pomohla utřídít. V rámci této teoretické části byly ve svém meritu i souvztažnosti definovány pojmy jako *odpovědnost*, *svoboda*, *mravnost*, *morálka* či *povinnost*. Domnívám se, že pro zkušeného čtenáře tato část textu není ničím přínosná, neboť nepřináší naprosto nic nového či objevného. Dlužno dodat, že samotné definice teoretických pojmů vyvstala až na základě širšího představení a uchopení tématu, kdy jsem především v úvodu celého textu práce dokazoval, že i filosofie má k problematice životního prostředí co říci. Následně jsem z filosofie vyčlenil etiku jakožto praktickou disciplínu filosofie a předeslal, že tímto je intence práce jasně zvolena: vyložit v hlavních bodech Jonasovu etickou teorii tak, jak ji v již zmíněném *Principu odpovědnosti* předložil.

V samotném *Principu odpovědnosti* mi šlo především o to, naznačit, jak se minulé jednání v rukou mocensky omezeného, nepočetného a ve vědění integrujícím směrem zaměřeného lidstva proměnilo s nástupem novověku, racionalismu a s příchodem průmyslové revoluce, která veškerou technickou praxi uvedla do plného chodu. Poukázal jsem tak, nutno říci, že zcela mimo intenci původního záměru, na širší historický a sociologický kontext doby, kdy technika prožívala svůj nástup. Oním původním záměrem pak bylo dokázat komparaci atributů etických směrů minulosti s novověkou morální situací lidstva, že změněná povaha lidského jednání vyžaduje si také nutně změnu etické teorie. Dosavadní etické teorie mi pak vyšly nevhodné především z hlediska nedostačující časo-prostorové reflexe technologického jednání, u něhož jsem zase konstatoval extenzi kauzality, a to jak z hlediska času, tak ale i prostoru. Z této komparace mi pak logicky vyplynula nutnost ustanovení nové etické teorie,

kteřá by jednání změněné povahy regulovala prostřednictvím nověho kategorickěho imperativu ve prospěch zachování lidstva.

Tento nový imperativ jsem společně s kritickým zhodnoceným starěho „kantovskěho“ imperativu uvedl a začal ontologickou argumentací, kteřá měla jeho účinnost formálně stanovit. Začal jsem rehabilitací pojmu přírody, kde jsem se snažil poukázat především na novověký odkaz racionalistů, kteři přírodě upřeli hodnotu tím, že jí definovali jako věc rozlehlou. Krom Descratese se zmiňuji také o Baronovi a jeho programu na ovládnutí přírody, které z tohoto hlediska považuji za stěžení. Z takto připraveně historické půdy (kterýžto postup jsem si vypůjčil od Jonase, který takto ve svých analýzách postupoval pravidelně) pak odvíjím obsáhlou argumentací, jež přírodě ale i bytí přiznává existenci *hodnoty o sobě*, jakožto i účelu a dobra. V bytí a přírodě tedy na základě této argumentace stanovuji hodnotu o sobě, účel o sobě a také dobro k bytí. V návaznosti na to pak dle poměrně snadného argumentu, že sice jsoucí je vždy a za jakýchkoliv okolností hodnotnějši než nejsoucí, docházím k poznání, že příroda i bytí mají hodnotu, účel a jsou tedy teleologicky zaměřeny, pročež je musíme chránit.

Následně s odkazem na Jonase čtenáři představuji předmět odpovědnosti, který v jeho teoriích představuje veškerě bytí, kde povinnost k uchování lidstva představuje „jen“ první povinnost jeho etiky vůbec a tento argument dále rozvíjím, když jej ospravedlňuji a uvádím, že jej nelze v Jonasově případě brát jako antropocentrickě hledisko. V návaznosti na toto pak stanovuji objekt odpovědnosti, kterým jsme my – soudobí lidé, kteři by měli své jednání řídit stanoveným kategorickým imperativem. V souvislost s obhajobou nám svěřeného dobra, kterým je bytí o sobě, pak uvádím, jaký typ odpovědnosti k němu náleží. Je to rodičovská odpovědnost, kteřá představuje jakýsi archetyp odpovědnosti vůbec, pročež uvádím některé atributy, které ji takto defínují (nevypověditelnost, neresiproční zaměření, neodvolatelnost apod...). V souvislosti s představením referenčního subjektu, kterému za budoucí bytí ručíme, uvádím heuristiku strachu, jak jakýsi doplněk k samotnému kategorickému imperativu, jehož normativní sílu má tato „nauka o zlěm“ doplnit.

K vlastnímu zpracování práce jsem povinen sebekriticky doznat, že mnou uchopeně téma bylo asi přespříliš široké a že jsem jej měl v určitém ohledu redukovat – například se zaměřit na pouhé zhodnocení ontologické argumentace Hanse Jonase. Ze své podstaty zvidavěho člověka jsem navíc měl v průběhu vlastního zpracování práce čtené tendence „odbíhat“ od původně vytyčených cílů, kdy jsem například nebyl schopen nějaké souvislosti porozumět, takže jsem ji začal plně studovat, následně ji shledal důležitou pro pochopení celé tématiky, až došlo k takověto hypertrofii textu, který je tak pln poznámek pod čarou.

Vzhledem k tomuto se rovněž domnívám, že celková práce je poněkud nekonzistentní a nevyvážená. Plně se v ní odráží oblasti, které mne na Jonasově filosofii zaujaly více (ontologická argumentace, komparace minulé a současné etiky) a také druhá větev, která mě rovněž zaujala, avšak k jejímu řádnému zpracování a hlubší reflexi nedošlo, neboť mi už jednoduše nezbýval čas a také energie byla zejména ke konci na ústupu. Kritickým zhodnocením musím dále doznat, že ačkoliv jsou například kapitoly věnované Heuristice strachu velmi poutavé a zajímavé, v této práci jsou z časové tísně poměrně dost „ošizeny“, což ale částečně přičítám také mojí neschopnosti vymezit a přesně zacílit téma své práce. Z důvodu časové tísně nedošlo také na vlastní zhodnocení Jonasova díla, ačkoliv nad jeho přínosem pro fenomenologii a ekologickou filosofie nepochybuji. U Jonase můžeme pozorovat onen tolik vzácný charakter ekologického vědce, který ačkoliv vychází ze stejného prožitku posvátného v přírodě, jako třeba Erazim Kohák či Albert Schweitzer, přesto stanovuje ucelený filosofický systém, kde najednou dokazuje, že umí být vědcem v tom nejpřísnějším slova smyslu. Svou doslova posedlostí ustanovit kategorický princip, který by byl ukotven v ontologii a metafyzice, navíc dává tušit, že přes veškeré odmítání metafyziky soudobou pozitivistickou vědou, má tato stará, apriori zavrhaná věda, stále co říci. V souvislosti s tímto mne pak nesmírně nadchla část argumentace týkající se svěřeného dobra jakožto hodnoty budoucího bytí, které je tak vůči nám ve stejně závislém postavení, jako je kojeneček vůči svým rodičům. Tuto argumentaci osobně považuji za patrně nejdůležitější, působivější a také nejdojemnější pasáž Jonasovy knihy.

5. Seznam literatury

- ANZENBACHER , Arno . *Úvod do etiky* . 1. vyd . Praha : Zvon , 1994. 224 s. ISBN 80-7113-111-3.
- ANZENBACHER , Arno . *Úvod do filosofie* . Vyd. 2., přeprac., v . Praha : Portále 1, 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X.
- ARENDT, Hannah . *Vita activa : neboli O činném životě*. 1. . Praha : Oikoymenh, 2007. 431 s. ISBN 978-80-7298-185-4.
- ARISTOTELÉS. *Metafyzika* . 2. vyd. Praha : Rezek , 2003. 579 s. ISBN 80-86027-19-8.
- ARISTOTELÉS . *Ústava Athénská* . 1. vydání . Praha : Baset; Arista , 2004., s. 82. ISBN 80-86410-48-X.
- BOURETZ, Pierre . *Svědkové budoucího času III. : Strauss, Jonas, Lévinas* . První . Praha : OIKOYMENH, 2009, s. 987. ISBN 978-80-7298-299-8.
- *Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona* . Třetí přepracované vydání . Praha : Ekumenická rada církví v Československu , 1985. 283 s. ISBN není
- CAPRA , Fritjof. *Bod obratu* . Praha : Maťa, 2002. 514 s. ISBN 80-7287-024-6.
- FROMM, Erich. *Mít nebo být?*. 2. vydání. Praha : Naše vojsko, 1994. 170 s. ISBN 80-206-0469-3
- FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 1. Praha : Naše vojsko, 1993. 158 s. ISBN 80-206-0290-9
- GADAMER , Hans Georg. *Pravda a metoda* . 2010. Praha : Triáda , 2010. 415 s. ISBN 978-80-87256-04-6.
- HEIDEGGER , Martin . *Co je metafyzika?* . Vyd. 2., přeprac., v. Praha : OIKOYMENH, 2006. 95 s. ISBN 80-7298-167-6.
- HALÍK , Tomáš . *Vzýván i nevzýván*. Praha : Lidové noviny , 2004. 368 s. ISBN 80-7160-692-3.
- JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technickou civilizaci* . Praha : OIKOYMENH, 1997. 318 s. ISBN 80-86005-06-2.
- KANT , Immanuel . *Základy metafyziky mravů* . 2. vyd . Praha : Svoboda, 1990. 128 s. ISBN 80-205-0152-5.
- KELLER, Jan . *Až na dno blahobytu* . 1. Brno : Hnutí Duha , 1993. 127 s.

- KELLER, Jan . *Naše cesta do prvohor* . 1. Brno : SLON, 1998. 170 s. ISBN 80-85850-64-8.
- KOHÁK , Erazim . *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky* . Praha : Sociologické nakladatelství (SLON) , 1998. s. 203. ISBN 80-85850-63-X.
- KOHÁK , Erazim . Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost . *Filosofický časopis* . 1997, 45, 3, s. 377.

