

MOŽNOSTI HUMÁNEJ EKOLÓGIE

LAJOS ANDRÁS KISS, Katedra filozofie, Vysoká škola Nyíregyháza

KISS, L. A.: Chances of Human Ecology
FILOZOFIA 64, 2009, No 2, p. 166

The aim of this paper is to offer an overview of the main positions in ecological ethics as a special field of applied ethics. All approaches in this field endeavour to extend the area of ethics to the non-human world; they have built their systems using different theoretical constructions concerning the meaning of *nature*. One can enumerate the following main approaches of contemporary ethical views in human ecology: *holistic, cosmocentric, biocentric, anthropocentric, pathocentric, and teleological* ethics. The paper offers a *consciously eclectic* approach between these special points of view.

Keywords: Applied ethics – Humane ecology – Ecological-ethical conceptions

Pre toho, kto sleduje konkurenčný zápas medzi aplikovanými etikami, prebiehajúci už dlhšiu dobu, nebude nasledujúce konštatovanie žiadnou novinkou: Na čele pelotónu je očividne ekologická etika. Napriek tomu mnohí hovoria: Nezávid'me jej momentálnu vedúcu pozíciu, veď vôbec nie je isté, či ju napokon budeme môcť oslavovať ako víťaza. Takisto visí otáznik aj nad tým – aspoň zo súčasnej perspektívy –, či tento súboj bude mať vôbec nejakého víťaza. Možno má pravdu istý nemecký ekolog, ktorý hovorí: Nad ekologickou etikou visí Damoklov meč. Je možné, že už odbilo aj poľnoc a z nádeje sa vykľuje klamná ilúzia, ktorú mnohí spájajú s efektívnosťou filozofickej ekológie (konkrétne s tým, že poskytne šancu zabrániť globálnej katastrofe). Je možné aj to, že skutočné poznanie bude znamenať konštatovanie neodvratného konca ([13], 37). Podľa iných však situácia predsa len nie je beznádejná. Prehľad medzinárodnej odbornej literatúry ukazuje, že správnejšie by bolo hovoriť o ekologických *etikách*, a nie o ekologickej *etike*. Potom mnohorakosť, „ekofilozofická diverzita“ môže nielen znásobiť neistotu, ale súčasne v nás môže vyvolať nádej. Veď pluralita tónov, polyfónia, má v porovnaní s monológom vždy čosi navyše; a to nás môže naplňať nádejou: Prečo by nemohli rozvadené strany dospieť ku kompromisu aspoň v niektorých dôležitých otázkach? Čo, ak sa pri konfrontácii rôznych stanovísk objaví aj nejaké nádejnejšie? Možno práve zdržanlivejšie, triezvo sformulované rady nám dodajú silu, aby sme sa vyhli prípadnej katastrofe.

Vo svojej štúdiu sa snažím predstaviť jednotlivé varianty ekologických etík tak, aby som zároveň poukázal aj na túto skutočnosť: S ekologicko-etickými koncepciami úzko súvisia viac alebo menej dobre charakterizovateľné konštrukcie a interpretácie prírody; a tieto konštrukcie prírody ovplyvňujú možnosť realizácie daného etického stanoviska raz produktívnym, inokedy kontraproduktívnym spôsobom. Azda nie je zbytočné doplniť tento stručný úvod o jednu poznámku: Napriek existujúcim rozdielom jednotlivé varianty ekologickej etiky spája spoločné poznanie, respektíve snaha rozšíriť sféru mravnosti – tak alebo onak – na svet mimo človeka.

V ďalšom by som chcel predstaviť spôsoby argumentácie v niektorých charakteris-

tických ekologicko-etických koncepciách, a to v *holistickej* či *kozmoцентриckej*, ďalej v *biocentrickej*, *antropocentrickej* a *patocentrickej*, ba aj v *teleologickej* koncepcii. Keďže vždy poukazujem na slabé miesta týchto koncepcií, môže vzniknúť dojem, že vo všeobecnosti považujem spôsoby argumentácie existujúcich ekologicko-etických prúdov za chybné. To však nie je pravda. Načrtnem aj stanovisko, ktoré, hoci aj s rizikom eklektizmu, v istom zmysle dáva za pravdu všetkým uvedeným koncepciám.

I. Podľa *holistickej* (alebo *kozmoцентриckej*) koncepcie všetko existujúce má etickú relevantnosť. Toto stanovisko sa snaží priradiť etickú hodnotu prírode ako celku, vesmíru v najširšom chápaní tohto pojmu. Podľa Andreea Brennera prívrženci holizmu, ak použijeme analógiu z politologických diskusií, označujú za *politicky nekorektný* každý výrok, ktorý sa snaží vylúčiť zo sveta eticky relevantných entít napríklad vzdialené planéty, týčiace sa bralá, dúhu alebo blesk. To znamená: „Nielen ten, kto je schopný trpieť, a nielen živá príroda, ale príroda ako celok, *prirodené* ako také je eticky relevantné“ ([13], 40). Teoretici takzvanej hlbinej ekológie sa väčšinou považujú za holistov, ako napríklad Arnie Naess alebo Bill Devall. Holizmus hlbinných ekológov sa však napája zo starodávnych zdrojov, ktoré siahajú až k magickému mysleniu (mimochodom, hlbinní ekológovia sú na tento archaický kontext hrdí). V magickej koncepcii prírody sa dá priradiť význam akejkolvek prírodnej udalosti. Tak napríklad choroba je trest za hriechy spáchané príslušníkmi kmeňa alebo ich predkami. Táto koncepcia, síce v podriadenej pozícii, ale predsa naďalej existuje aj v modernom svete „zbavenom kúzla“, aj keď prevládajúca prírodovedecká paradigma využila všetky prostriedky na jej potlačenie. Stačí, keď uvediem ako príklad úryvok z diela Gastona Bachelarda *Psychoanalýza ohňa*, v ktorom Bachelard cituje lekára a spisovateľa zo 17. storočia, istého Roya-Desjoncada, ktorý na úsvite novoveku charakterizuje oheň týmito slovami: „Je nechápem oheň ako agresívnu páľavu, všetko ničiacu, dráždivú a násilnú odporkyňu prírody, ktorá spaľuje šľavy ľudského mäsa a aj týmto spôsobom živí seba samú. Existuje však aj jemný, nežný a hojivý oheň, ktorý produkuje šľavu podobnú krvi, ktorá preniká do iných heterogénnych vlhkých častí tela. Táto šľava sa šíri telom ako životodarná sila, obrusuje nerovnosti a drsné plochy jednotlivých častí, aby napokon dosiahla taký stupeň hebkosti a jemnosti, akú môžeme vidieť v prípade rovnomerného usporiadania našej prírody“ ([1], 24). Z toho je zřejmé, že v *holistickej/kozmoцентриckej* konštrukcii prírody má príroda normatívnu platnosť. Príroda nielenže jednoducho *je*, ale je *dobrá* taká, aká je. V tomto chápaní, samozrejme, dostáva každý ľudský počin negatívne hodnotenie, pokiaľ narúša pôvodnú harmóniu pôvodného sveta bez človeka, alebo – slovami hlbinných ekológov – rovnováhu v prírode. Na tomto mieste by som chcel iba naznačiť, že toto stanovisko je stopercentne kontraproduktívne z hľadiska toho, že súcno, ktoré sa nazýva človekom, súčasne považuje za súčasť prírody (človek ako *vedomé* dieťa prírody je zároveň *zodpovedný* za svojho *nevedomého* rodiča). Na druhej strane podľa tejto koncepcie je človek tiež bytosťou zameranou proti prírode, a práve pre jeho schopnosti vedomého konania ho možno obviňovať zo spôsobu života, ktorý smeruje proti prírode.

II. Podstata *biocentrického* stanoviska sa dá stručne zhrnúť v nasledujúcej téze: Život je absolútna hodnota, a preto každý živý tvor na Zemi má právo stať sa predmetom (subjektom) etického hodnotenia. Významným predstaviteľom biocentizmu je napríklad

Albert Schweitzer. Podľa neho treba postaviť život do centra etiky. To znamená, že život ako taký, ale aj každý individuálny život musí byť pre človeka mravným imperatívom ([13], 38). Paul W. Taylor to všetko doplnil o teologický argument: „Každý individuálny organizmus treba považovať za teologické centrum života. A každý organizmus sleduje svojím spôsobom svoj prospech“ ([3], 92). Nie je problém uznať, že človeka ako príslušníka pozemského spoločenstva živých tvorov spájajú s ďalšími živými tvormi isté citové väzby, ktoré sa dajú prirovnať k rodinným väzbám. Vyplýva z tejto reálne existujúcej spolupatričnosti pre človeka záväzok, aby chránil každého jednotlivého živého tvora? Ak sa napríklad o pokusoch na zvieratách zistí, že zďaleka nie sú nevyhnutné na vývoj liečiv, je, samozrejme, našou povinnosťou vzdať sa týchto pokusov. Dá sa odvyknúť trebárs aj od konzumácie mäsa. Čo však máme robiť s baktériami a vírusmi, ktoré vyvolávajú epidémie? Aj ich život je posvätný a nedotknuteľný? Albert Schweitzer a spolu s ním i väčšina prívržencov biocentrického stanoviska dáva, samozrejme, prednosť ľudskému životu a prihovára sa za likvidáciu baktérií. Ako hovorí Brenner: „Predstava rezignácie na ľudský život v prospech prežitia baktérie sa zdá byť dokonale absurdná a odpudzujúca zočivoči princípu úcty (Ehrfruchtsprinzip), ktorú musí človek uplatniť v prvom rade voči samému sebe“ ([13], 38 – 39). Napriek tomu predsa len nemožno odhliadnuť od nedôslednosti, ktorá sa prejavuje v tejto benevolentnosti. Základom biocentrickej argumentácie je totiž zvláštna zmes *teleologickej* a *normatívno-deontologickej* argumentácie (k týmto spôsobom argumentácie podrobnejšie pozri ([8], 30 – 53). Ako je známe, argumentácia je teleologická vtedy, keď disponuje konkrétnym sformulovateľným kritériom toho, čo je dobré, a čo je zlé. V našom prípade *život vo všeobecnosti* reprezentuje túto hodnotu mimo morálneho. Biocentrický postoj je však súčasne aj deontologický, pretože postuluje absolútnu platnosť pravidla bez zohľadnenia následkov. Proti postoju „Nikdy neklam!“ (pozitívne vyjadrené: „Hovor vždy pravdu, a to aj vtedy, ak budeš mať kvôli ustavičnému hovoreniu pravdy nemalú ujmu!“) zavádza analogicky imperatív vyjadrený v podobe vety: „Musíš si vážiť každý život!“ Niekedy sa zdá, ako keby uvedený život bol totožný s úctou k životu ako takému. Ak však prisúdime ľudskému životu výsadné postavenie a jeho hodnotu postavíme nad hodnotu života iných bytostí (tento krok musíme – či sa nám to páči, alebo nie – vykonať, keďže imperatívy môžeme sformulovať iba vo vzťahu k človeku), tak sa vrátíme na teleologické pozície, kde zvažujeme medzi rôznymi druhmi života. Na tento problém poukazuje aj belgický filozof a právnik François Ost: „Ak naozaj niet očividného rozdielu medzi človekom a zvieratom, ako je možné pochopiť (v explikatívnej rovine) a ako je možné dokázať (v normatívnej rovine), že zo všetkých tvorov jedine človek je povinný rešpektovať život iných živých tvorov?“ ([12], 222).

III. Pre predstaviteľov *antropocentrizmu* je vo všeobecnosti charakteristická neochota vzdať sa viery v základné hodnoty európskeho modernizmu. Hoci uznávajú, že snaha moderného človeka získať neobmedzenú nadvládu nad prírodou môže – v krajnom prípade – viesť k zničeniu života na Zemi, domnievajú sa, že na tom istom základe treba hľadať reálne možnosti zabránenia skaze. O neantropocentrických etikách si myslia, že oživovaním magicko-mystického obrazu sveta z obdobia predindustriálnych spoločností sa nesnažia ani tak o postulovanie posvätnosti prírody ako nositeľky hodnôt, ale chcú skôr minimalizovať význam človeka ako autonómno-kritického subjektu (porov. [13], 42). Predstaviteľmi antropocentrizmu sú spravidla ekológovia, ktorí sa zvyknú zaraďovať do

kategórie reformátorov. Hlbinní ekológovia však často obviňujú reformátorov z toho, že v oblasti ochrany životného prostredia sa väčšinou uspokojia s akciami ad hoc, ako sú protesty proti nevhodnému skladovaniu nebezpečného odpadu, ďalšej prevádzke jadrových elektrární s nízkym stupňom bezpečnosti a pod., bez toho, aby podrobili reflexii a spochybnili spôsob života západného človeka ako celok. Najväčším rozdielom medzi hlbinnými ekológmi a reformátormi z morálno-filozofického hľadiska je to, že hlbinní ekológovia pripúšťajú zakotvenie morálky v priamom odvolávaní sa na tradíciu, božskú inštanciu, vesmír alebo prírodu. Reformátori uprednostňujúci moderné morálno-filozofické prúdy si však udržiavajú istý odstup od praxe. Z hľadiska modernosti *absencia* a priori platnosti nie je *nedostatkom*, „... naopak, ide o neodmysliteľný konštrukčný prvok teórie, ktorá nevyžaduje, ale v prvom rade konštruje univerzálnu platnosť“ ([13], 44). Práve preto podľa reformátorov je etický vzťah možný len medzi rozumnými subjektmi schopnými činu. Ďalej, v zmysle koncepcií patriacich do kategórie etík diskurzu majú pojmy povinnosti a zodpovednosti význam len na základe symetrie a reciprocity. Kľúčovým predpokladom snahy o uznanie za etický subjekt je tiež to, aby predmetný existujúci subjekt mal reflektovaný *záujem*, to znamená, aby bol schopný rozhodnúť, čo je preň dobré, a čo nie. Keďže okrem človeka žiaden iný živý tvor nevyhovuje týmto kritériám, reformátori sa domnievajú, že my – ľudia – *nie sme* zodpovední za bytosti neschopné diskurzu, aj keď – a to uznáva aj väčšina reformátorov – zdá sa byť rozumné hovoriť o tom, že *máme* zodpovednosť za bytosti bez rozumu. Reformní ekológovia, aj keď v oslabenej podobe, ale predsa len akceptujú tézu, že človek je v istom zmysle zodpovedný za prírodu mimo neho – a tento fakt nemožno ignorovať. Potom je možné vybaviť aspoň časť živočíchov atribútmi kvázimravného (a právneho) subjektu a tematizovať samotnú prírodu ako etický problém, aj keď tak činíme kvôli čistote nášho vlastného svedomia. Veď sloboda nám, koniec koncov, umožňuje robiť občas rozhodnutia v rozpore s antropocentrizmom, aj keď naše rozhodnutia budú mať naďalej antropomorfný charakter, keďže sme ich mohli urobiť iba my, a nikto iný. Pre lepšie pochopenie antropocentrického postoja bude potrebné pristúpiť k stručnej spoločensko-historickej prezentácii človeka/prírody. Dá sa vychádzať z toho, že spravidla máme sklon považovať viac-menej dobre fungujúce pojmy, interpretačné a orientačné schémy z každodenného života za nadčasové a evidentné a nepýtame sa na pôvod a špecifické historické a kultúrne podmienky ich bezproblémového fungovania. Fenomenologická sociológia nás naučila, že formy poznania fungujúce na spôsob receptu sa stanú zaujímavými a vzrušujúcimi vo chvíli, keď sa „stroj zadrhne“ a dôjde k spochybneniu a popleteniu dovtedajších zabaňovaných reflexov.

Netajím sa tým, že moje osobné sympatie patria práve tomuto stanovisku. Práve preto chcem na tomto mieste aspoň v rámci stručného exkurzu načrtnúť „spoločenské dejiny prírody“, aby som objasnil dôvody mojej angažovanosti.

Ak hovoríme o sérii prevratných udalostí ostatných desaťročí, ktoré zásadne spochybnili všetky naše doterajšie predstavy, ktoré sme považovali za nespochybniteľné, tak takmer naisto ide o výsledky dosiahnuté v oblasti *genetiky*, *bioniky* a *biotiky*, to znamená v súvislosti s možnosťou radikálnej premeny „ľudskej prirodzenosti“. Už sme si totiž zvykli, že všetko okolo nás sa môže meniť: krajina, urbanizované prostredie, spoločenské systémy a s nimi spojené politické, náboženské, etické, estetické hodnoty atď. Popri tom však bol evidentný fakt, že človek sa narodil ako muž alebo ako žena – aspoň doteraz.

Dnes už však ani to nemusí byť bezpodmienečne tak! Môže sa stať, že človek, ktorého sme na strednej škole spoznali ako Adama, sa na maturitnom stretnutí po desiatich rokoch predstaví ako Eva. Iný príklad: Pred vyše dvadsiatimi rokmi som v jednej novele Pétera Esterházyho čítal, že on ešte nestretol človeka, ktorý by „nemal otca a matku“. Skúsenosť nášho slávneho spisovateľa bude pravdepodobne treba čoskoro podrobiť revízii: Dnes už takmer neodvratné klonovanie človeka posunie aj tento evidentný fakt do kategórie historicky prekonaných vecí. Pre mnohých ľudí tento vývoj znamená spochybnenie základov viery v stabilitu nášho sveta, čo vrhá beztak frustrovaného západného človeka do úplnej neistoty. Ja však zďaleka neprijímam tento extrémny pesimizmus. Moje „opatrne optimistické“ stanovisko – nenašiel som vhodnejší výraz – chcem v ďalšej časti tejto štúdie prezentovať v rámci stručného, historicko-antropologického náčrtu.

Prvá a zároveň najvážnejšia otázka znie: Existuje večne platná ľudská prirodzenosť, alebo si existenciu takejto prirodzenosti mimo dejinného rámca iba nahovárame?

Veľké svetové náboženstvá, medzi nimi pre nás najznámejšie kresťanstvo, spravidla vychádzajú z dvojakej povahy človeka. Človek je súčasne *stvorenou* i *tvoriacou* prirodzenosťou. Dôraz je, samozrejme, na druhom atribúte, veď zdrojom skutočnej dilemy je vždy otázka, čo môže, a čo nemôže človek urobiť z toho, čo je technicky za daných okolností schopný zvládnuť. Technika má v tomto prípade zásadný význam. Mám na mysli to, že niet takého segmentu ľudského bytia, ktorý by nejakým spôsobom nebol spojený s technikou. Praktiky jogínov v Ázii alebo ich európsky variant, autogénny tréning, sú určitými umelými (artefaktovými) výkonmi, ktoré sa snažia dostať cvičenca pomocou určitých technických prístupov (napr. technika dýchania) „čo najbližšie k prírode“. Je jasné, že od jogínov k hlbinným ekológom a k „prírode“ sa možno dostať iba okľukou, využitím prostriedkov, ktoré majú ďaleko od prirodzených. Človek je v konečnom dôsledku nútený skonštruovať umelo i svoju vlastnú prirodzenosť, či už išlo o stredoveký variant *Imago Dei*, alebo o svet moderných fitness centier. Proti tomuto typu argumentácie sa dá, pravda, namietať, že Biblia sprostredkuje normatívny obraz človeka, podľa ktorého ľudstvu bol po jeho páde prezentovaný normatívny/transcendentný ideál, ktorý mu pomôže vrátiť sa k plnosti jeho pôvodnej prirodzenosti, dúfajúc síce v božiu pomoc. V podstate sa však musí spoliehať na vlastné sily. Naopak moderné prístupy k telu/duši sa týkajú nanajvyš určitej časti ľudskej bytosti. Tento argument je v skutočnosti presvedčivý len pre našich veriacich spoluobčanov, ktorí na dôvažok takisto nedokážu prežívať svoj bežný život celkom v duchu *imitatio Christi*, keďže v spoločnosti fungujúcej v rámci funkčných subsystémov základnou podmienkou vykonania hoci len jednoduchej bankovej operácie nie je „prax života podľa vzoru Krista“, ale znalosť a rešpektovanie technických pravidiel.

So stvoreným charakterom ľudskej prirodzenosti sme konfrontovaní i vtedy, keď sa pozrieme bližšie na rôzne gnostické, mystické smery, ktoré čiastočne v symbióze, čiastočne v protiklade s oficiálnym kresťanstvom, z pozícií vyobcovaných kacírov zaujímali v súvislosti s ľudskou prirodzenosťou odvážnejšie postoje než oficiálna teológia. Korene mystickej filozofie na prelome stredoveku a novoveku siahajú, samozrejme, do antiky a sú založené predovšetkým na platónskej kozmológii. Podľa Platóna je vesmír obrovská zduchovená bytosť, v ktorej vládne harmonický a donekonečna sa opakujúci poriadok. Človek ako mikrokozmos – na rozdiel od makrokozmu – má smrteľnú dušu, a hoci aj táto duša dokáže zabezpečiť „vlastný pohyb“ tela, ide len o prechodný pohyb, ktorý zďaleka nie je natoľko harmonický, ako je to v prípade makrokozmu. Platón popri smrteľnej duši

spomína aj akúsi nesmrteľnú dušu, ktorú nazýva *Logos*, pričom jeho úlohou je zosúladiť formy pohybu v človeku s kozmom ako celkom. Keďže podľa Platóna sa mikrokozmos nezhoduje priamo s makrokozmosom, harmóniu možno dosiahnuť iba umelým spôsobom. Tento proces dospievania sa v človeku fakticky prejavuje ako súčasť pedagogicko-etického programu.

Paracelsova teória makrokozmu a mikrokozmu je vcelku radikálnou premenou platónskej tradície. Aj pre Paracelsa je vesmír obrovským živočíchom, lepšie povedané *makroorganizmom*. V súlade s jeho kresťanskými východiskami však paracelsovský kozmos už nie je nesmrteľnou bytosťou, ale ako stvorená bytosť je súčasťou padlého sveta a postihnutý nesčíselnými chorobami a defektmi. Rôzne „poruchy“ neba, ako napr. ničivé búrky, neobvyklé klimatické zmeny, patria do tej istej kategórie zmien ako rôzne ľudské choroby. Zároveň však medzi stvoreniami padlého sveta predsa len vyčnieva človek, pretože okrem známych štyroch prvkov (voda, oheň, zem, vzduch) sa v ňom nachádza aj piaty element, *quinta essentia*, ktorý mu zabezpečuje zvláštne postavenie vo vesmíre. Aj keď vesmír už nie je normatívnym ideálom (veď skrachovaný materiálny svet už nemôže byť viac jeho zdrojom), človek ako lekár nebeskej anatómie môže natrafiť na mnohé príležitosti, ktoré – pokiaľ s nimi naloží umne –, môžu do istej miery prispieť k vyliečeniu chorého sveta. Táto myšlienka, totiž, že vyliečenie „chorej prírody“ je prvoradou úlohou človeka, sa ešte výraznejšie manifestuje v prírodnej filozofii Jakuba Böhmeho. Podľa Böhmeho človek už nie je len stvorenou bytosťou, ako skôr partnerom Boha pri stvorení, *Mitschöpfer*. Böhme a mnohí obdobne zmýšľajúci romantickí/mystickí myslitelia (napr. Novalis, Franz von Baader) tvrdili, že dielo stvorenia ešte nebolo zavŕšené a *ôsmy deň stvorenia* ešte len nastane. Novalis sa snažil z jednotlivých sfér bytia prírody vyvodiť analógie pre človeka, aby človek rozšíril svoju moc takpovediac neobmedzene na prírodu, a zmenil tak prírodné zákony. Holandský osvietený filozof Franz Hemsterhuis, ovplyvnený Böhmeho názormi, hlásal ideu prakticky neobmedzeného zdokonaľovania ľudských schopností. Podľa Novalisa treba u človeka do budúcnosti počítat aj s možnosťou objavenia sa nových *zmyslov a orgánov*.

V devätnástom storočí sa vzťah medzi človekom a prírodou v zásade vyvíjal na pozadí snahy o rozvinutie karteziánskeho a Baconovho programu. Tento postoj, ktorý Husserl definoval ako program rozšírenia nadvlády nad svetom prírody (*Herrschaft über die Umwelt*), mal v zásade charakter racionálno-technického programu a týkal sa predovšetkým vonkajšej prírody. Otázka ľudskej prirodzenosti sa od Fouriera po Marxa objavovala len ako predmet spoločensko-politických utópií a otázka premeny sa takmer výlučne týkala iba vonkajšej prírody. Gernot Böhme hovorí: „Programy sebaformovania *sa nevzťahovali* na zmenu ľudskej povahy; boli to skôr morálne, pedagogické a politické programy. V prípade Marxa i *humanizácia prírody*, pokiaľ sa týkala ľudskej povahy, bola zameraná na jej kultúrnu premenu, a nie na zmenu“ ([4], 94).

Záver Gernota Böhmeho si však – aspoň podľa môjho názoru – vyžaduje istú úpravu. Nietzscheho *Übermensch*, aj keď za posledných 150 rokov prešiel rôznymi, navzájom nezlučiteľnými interpretáciami, podľa môjho názoru sotva možno hodnotiť inak než ako pokus o radikálnu premenu *homo sapiens*, samozrejme, nepopierajúc, že v prípade Nietzscheho išlo skôr o metafyzický alebo postmetafyzický, a nie o „biotechnický“ pokus. Ešte výraznejšie sa objavuje snaha o premenu ľudskej povahy vo fantastických víziách Nikolaja Fjodorova, zakladateľa ruského kozmizmu. V diele *Filozofia spoločnej*

veci načrtol Fjodorov technickú utópiu na náboženských základoch, v ktorej spojil ideu ovládnutia kozmu s úlohou univerzálneho rozšírenia viery. Podľa neho totiž správna interpretácia Biblie vyžaduje rozšírenie akčného rádia Kristovho posolstva spásy na vesmír. Pokiaľ žijú vo vesmíre rozumné bytosti, povinnosťou človeka je oboznámiť ich s ideami kresťanstva. Ciolkovskij, „otec sovietskeho kozmického výskumu“, ktorý Fjodorova dobre poznal, sa zaujímal o otázky raketovej techniky takisto z mysticko-náboženských pozícií. Ďalší nápad Fjodorova súvisel so vzkriesením mŕtvych. Podľa neho ľudstvo nebude šťastné dovtedy, kým nepremôže protivienstvá prírody, choroby, zemetrasenia a iné prírodné katastrofy, najmä však najzákernejší teror prírody: individuálnu smrť. Jedným z motívov zabalzamovania Lenina bolo vzkriesenie jeho mŕtveho tela v budúcnosti, keď sovietska veda dospeje na „vysoký stupeň rozvoja“. (Asi pred dvoma rokmi som čítal v ktorýchsi novinách vyhlásenie ruských vedcov, že sú kedykoľvek schopní získať z najslávnejšej múmie na svete bunky vhodné na klonovanie.)

Ako sme sa mohli presvedčiť, či už ide o striktnú západnú racionalitu, ovládajúcu „kúzla zbavenú“ prírodu, alebo o mystické a okultné snahy s ambíciami vrátiť svetu záhadný charakter, podstata zostáva až na drobné odchýlky vždy rovnaká: Človek sa zakaždým objavuje ako kváziboh, ktorý radikálne zasahuje do prírodných procesov. **Človek je disharmonická a excentrická bytosť, ktorá v skutočnosti nie je zmierená s vonkajšou prírodou ani so svojou vnútornou povahou.** To všetko, samozrejme, patrí do kategórie základných právd, ktoré každý dobre pozná. Význam týchto otázok vzrástol v ostatných desaťročiach v dôsledku zasahovania do prírodných procesov, ktoré nadobudlo rozmery, aké si predstavovali azda iba najväčší fantasti. Bionika (spojenie ľudskej svaloviny a technických prostriedkov, napr. kardiostimulátora), biotika (spojenie biológie a informatiky, napr. počítačom riadené výskumy ľudských orgánov), ako aj novšie výdobytky genetiky definitívne narúšajú našu snahu o spoľahlivé uplatnenie prirodzených/neprirodzených kódov [7]. K tomu všetkému sa pripája čoraz výraznejšia tendencia moderného umenia, Baudelaireom počnúc až po súčasnosť, nenapodobňovať prírodu, ale vystupovať ako tvorca alternatívnych svetov. Od osemdesiatych rokov minulého storočia do umenia čoraz výraznejšie vstupujú biotechnológia a nanotechnológia. Traja slávni predstavitelia *body-artu*, Matthew Barney, Stelarc a Francúz Orlan (ten bol pôvodne ženou!) zastávajú názor, že prirodzené ľudské telo v dnešnej dobe už nie je prirodzené; práve preto v technologickej ére treba telo prispôbiť technologickému, politickému a spoločenskému prostrediu, v ktorom žijeme. Osamelému dielu osamelého umelca odzvonilo, umelci musia spolupracovať s fyzikmi, technikmi, inžiniermi, informatikmi, plastickými chirurgmi atď. Sú potrebné nové techniky tela, ktorých úspešné (!?) uplatnenie možno povedie k úplnej premene druhu *homo sapiens*. Orlan, ktorý popri tom, že patrí vo Francúzsku k známym tvorcom *body-artu*, snaží sa zakotviť svoju zvláštnu činnosť aj v teoretickej rovine a interpretuje vlastnú tvorbu ako svojský spôsob kritiky bytia. Hlavnými bariérami preňho nie sú spoločenské determinanty, ale raz a navždy „daný“ charakter ľudského tela, s ktorým sa nechce zmieriť. Práve telesnosť (charnel) je miestom, ktoré môžeme – ak ho zoberieme ako východisko – použiť na problematizovanie sveta. Podľa Orlana a spriaznených predstaviteľov *body-artu* telo nie je danosť, ale „zadanie“, je otvorené takmer ničím neobmedzeným zmenám. Orlan si od začiatku deväťdesiatych rokov dal postupne preoperovať telo. Pri vytváraní svojho nového zovňajška si prizval na pomoc i počítač. Jeho beztak ustavične sa meniaci telesná identita bola vytvorená na základe zobrazení

človeka a chimér v gréckej a východnej mytológii, vlastnej fantázie a rôznych počítačových programov. Za najdôležitejšie považuje to, aby sa ani náhodou nepodobal na ženský ideál vytvorený európskou renesančnou kultúrou, ktorý sa dodnes – aspoň podľa neho – takmer vôbec nezmenil. Z tohto hľadiska sú jeho názory blízke názorom radikálnej feministky Judith Butler, podľa ktorej je identita ženského pohlavia v zásade produktom kolonizácie mužskej kultúry. Orlan najnovšie plánuje pomocou plastickej operácie niekoľkonásobne zväčšiť svoj nos. Mimochodom, už si medzitým stihol dať voperovať na čelo malé rohy. Orlan, považujúci seba samého za „svojho“ vlastného Pygmaliona, chce pokračovať v radikálnej premene aj „po svojej smrti“. Presnejšie, zaujíma ho otázka dosiahnutia nesmrteľnosti, alebo aspoň možnosť dosiahnutia kvázi-nesmrteľnosti (tak, ako kedysi Fjodorova). „Smrť si po Orlana nepríde, jedného dňa bude jeho mumifikované telo vystavené ako muzeálny exponát v podobe istého druhu interaktívnej videoinštalácie“ ([10], 44). Podľa vzoru ruských kozmistov boľševici, v mnohom čerpajúci z ich názorov (ich mená diskrétno zatajovali), chceli prírodné zákony úplne podriadiť svojej vôli. Orlan takisto vyhlasuje boj proti každej vonkajšej determinácii. „Moja práca,“ uvádza na jednom mieste, „je bojom s vrodenými dispozíciami, neohybnosťou, prírodou, s DNA (ktorú možno vlastne považovať za priameho rivala nás, umelcov performance) a s Bohom“ ([10], 44). V súvislosti s Orlanom nás to nabáda tvrdiť, že ide len o predstavy excentrického a osamelého umelca. To však nie je celkom pravda. Ako píše jeden z jeho francúzskych kritikov: Sama identita, ktorú si Orlan z času na čas upravuje úpravou tela, je podriadená kolektívnym predstavám medializovanej spoločnosti. Plastická chirurgia nám dáva tvár, akú chceme v zrkadle vidieť. Aby sa však tento úkaz stal estetickou hodnotou, na to treba ešte viac. Práve medializovaný svet obrazov, sprostredkovaný televíziou, poskytuje muníciu aj pre individuálnu vzburu. Okrem toho si, pravda, treba položiť otázku, či spoločensky vykonštruované telo nemá nejaký konštantný „prírodný“ základ, ktorý dokáže odolať neobmedzeným pokusom o zmenu. Tieto otázky, ktoré – či chceme, alebo nie – súčasne zakaždým dostávajú etický rozmer, sa nevynárajú ani tak v súvislosti s **bio-nikou** a **biotikou** (veď tieto metódy očividne nemajú vplyv na budúce generácie), ale v súvislosti s dych vyrážajúcimi možnosťami humánnej genetiky.

Vráťme sa však k *patocentrickému* stanovisku, o ktorom možno povedať, že je úzko spojené s už spomínaným biocentrizmom. Ide vlastne o zúženú aplikáciu biocentrického stanoviska. Zatiaľ čo biocentrizmus požaduje morálny rešpekt k životu ako takému, patocentrizmus sa sústreďuje na istý špecifický čiastkový aspekt života, ktorým je bolesť. Teoretické základy tejto koncepcie položil Jeremias Bentham, ktorý vo svojom diele *Úvod do princípov mravov a zákonodarstva* radikálne poprel rozdelenie súcien podľa Descarta. (K tomu však treba dodať, že Descartes k tejto otázke pristupoval oveľa diferenciovanejšie, ako sa všeobecne myslí. Objavil som Descartov list z 5. februára 1649 adresovaný Henrimu Morovi (alebo Morusovi), profesorovi teológie a filozofie na univerzite v Cambridge. Na konci tohto listu Descartes uvádza, že zďaleka nie je taký bezcitný k zvieratám, ako si to o ňom mnohí myslia. Skôr ide o to, že „... sa snažím byť mierny voči ľuďom, ktorí – potom, ako prestali holdovať poverám pytagorejcov – sa dnes zbavili podozrenia, že konzumáciou a zabíjaním zvierat sa zakaždým dopúšťajú hriechu“ ([6], 1320). To znamená, že Descartes si veľmi dobre uvedomoval riziká, ktoré by prinieslo so sebou upustenie od striktného oddelenia týchto dvoch sfér súcna.

Pravda, Bentham je odvážnejší, a nebojí sa povedať: Pri rozdelení entít vo svete

treba namiesto dvojice kódov *rozmyšľa/nerozmyšľa* použiť dvojicu kódov *pocituje bolesť/nepocituje bolesť*. Z toho vyplýva, že k bytosti zvanej človek treba pridať všetky živé tvory, o ktorých možno racionálne predpokladať, že dokážu trpieť.

Presvedčivosť tohto prístupu je nesporná. Konfrontácia s utrpením vyvoláva u človeka istý druh atavistického odporu. Tam, kde sa stretávame s utrpením, chceme trpiacemu buď pomôcť, alebo – pokiaľ nemáme ako – trpieť spolu s ním. Už len z tohto dôvodu som nútený vyhlásiť: Ja by som tento argument najradšej akceptoval. Červík pochybnosti teoretického rozumu vrtajúci vo mne však predsa len nedovolí, aby som protirečenia a nezrovnalosti v súvislosti s týmto argumentom nechal nepovšimnuté. Po prvé: Ako zistíme v prípade bytosti, ktorá nie je schopná symbolicky zovšeobecnenej komunikácie, ktoré z jej životných prejavov vyjadrujú bolesť? Biológovia a prírodovedci špecializovaní na túto oblasť sa napríklad zvyknú odvolávať na istý stupeň rozvinutosti nervovej sústavy, kontrakcie svalstva, kŕče a pod. Tieto javy však v žiadnom prípade nie sú totožné s bolesťou, nanajvýš ide o fyziologické procesy sprevádzajúce utrpenie. Odrhnutím stbla trávy nespôsobíme tráve bolesť – to sa zdá byť rozumným predpokladom. Na druhej strane však niet rozumne uvažujúceho človeka, ktorý by nepovažoval koňa bičovaného pohoničom za trpiaceho tvora. A predsa, keď sa nad tým lepšie zamyslíme: Moje príklady z biosféry sú založené skôr na konvencii ako na racionálnych dôkazoch. V súvislosti s touto témou ďalej odporúčam do pozornosti úvahu Dietera Birnbachera: „Aby sme k tomuto problému mohli vôbec niečo povedať, musíme si ujasniť, že bolesť zvierat a bez rozumu a bolesť ľudského subjektu vybaveného vedomím so schopnosťou reflexie sa nedá len tak postaviť na jednu úroveň. Človek pocituje bolesť oveľa intenzívnejšie, keďže je zasadená do horizontu očakávaní a spomienok a je prežívaná predtým, než nastane, i po jej ústupe. Ľudské sebauvedomenie má za následok nielen znásobené odzrkadlenie, a tým pádom aj značné zvýraznenie bolesti, ale aj to, že človek si uvedomuje svoju bolesť ako svoju vlastnú, ako svoj údel“ ([2], 120). V prípade zvierat a nemôžeme hovoriť o existencii naratívnej identity, aj keď vyspelejšie zvieratá disponujú určitými pamäťovými schopnosťami.

Ekologické etiky postavené na platforme prírodno-filozofického *teleologizmu* vychádzajú z toho, že prírodné bytosti jednotlivo, ale i vo všeobecnej rovine poukazujú na cieľ, ktorý ich presahuje: na existenciu a úmysel demiurga ako stvoriteľa sveta, ktorý vydal stvorenému svetu aspoň istú hodnotu. Do tejto kategórie sa zvyknú zaraďovať názory Hansa Jonasa a Roberta Spaemanna. Takéto chápanie je však bez ďalšieho uvažovania očividne platné len pre veriacich ľudí.

Už som čiastočne naznačil, že najnovšie dostávajú v diskusiách o ekologickej filozofii čoraz väčší priestor etické otázky súvisiace s rozličnými umelými intencionálnymi systémami. V pozadí toho procesu je vytváranie čoraz zložitejších mechanizmov človekom, medzi ktorými sú aj mechanizmy s niektorými črtami intencionality. Napríklad v súvislosti s výkonmi špičkového šachového počítača sa výroky typu: Počítač chcel „odpáliť“ pešiaka, „prehliadol“ strelca atď., nezdájú byť a priori nezmyselné. Nie je teda jednoduché odpovedať na otázku, či v prípade sofistikovaného mechanizmu, akým je napríklad šachový počítač, sa slová poukazujúce na vedomý úmysel používajú iba v obvyklom, metaforickom zmysle, alebo máme skôr zaujať stanovisko, že konanie šachového počítača prekonáva predbežne kalkulovaný ľudský úmysel, takže máme do činenia so samostatným intencionálnym výkonom. Od povahy odpovede závisí – alebo môže

závisieť – to, či budeme tieto intencionálne systémy považovať za etické subjekty, alebo nie. Podľa môjho názoru ide o podobný problém ako v prípade utrpenia zvierat. Utrpenie zvierat'a je fragmentárne, chýba mu naratívnosť, začlenenie do životného príbehu a rovnako lokálne, bez kontextu, sú aj intencie šachového počítača. V súvislosti s ním totiž v žiadnom prípade nemôžeme vysloviť nasledujúci výrok: „Zdá sa, že šachový počítač považuje daný zápas za dôležitý medzník vo svojej kariére.“ Na celej záležitosti je však čosi komické. Ja si totiž myslím, že vonkoncom nie je isté, že na to, aby sme niečo (alebo skôr *niekoho?*) mohli považovať aspoň za kvázietický subjekt, zrejme musíme požadovať, aby bol vybavený naratívnou identitou.

Podľa reformátorov efektívna ekologická entita musí každopádne zohľadniť dve dôležité sociologické tézy. Prvá znie: Príroda osebe neexistuje. Príroda je vždy určitou spoločenskou konštrukciou. Túto tézu, samozrejme, netreba chápať ako oprášenie Berkeleyho subjektívnoidealistického stanoviska. Konštruktivistické stanovisko azda najdôkladnejšie rozvinul vo svojich dielach Niklas Luhmann. Podľa Luhmanna príroda existuje iba do takej miery, do akej sa „komunikuje“. Klaus Eder to sformuloval tak, že prírodu „takpovediac vsugerujú komunikáciou do jej vlastného bytia“ ([5], 103). Spoločnosť je komunikačný systém, v ktorom jedna komunikácia plodí ďalšiu. Vedecká komunikácia je iba špeciálnym prípadom všeobecnejšieho fenoménu. „Bežná komunikácia je takisto iba špeciálnym prípadom. Politická alebo právna komunikácia podlieha inej selektívnej logike. Príroda sa teda zjavuje v rôznych prestrojeniach. Znamená to elegantné vyriešenie problému „vonkajšieho sveta“: Vonkajší svet na seba upozorňuje stále, my však dokážeme zaregistrovať iba to, čo chce spoločnosť počuť alebo vedieť. Toto riešenie je epistemologické: Všetky poznatky o vonkajšom svete sa zhodujú so samotným vnútorným procesom konštrukcie vonkajšieho sveta. Čím je spoločnosť vnútorne diferencovanejšia, tým s väčším počtom konštrukcií vonkajšieho sveta čakajúcich na spoznanie sme konfrontovaní“ ([5], 103; [9], 7). Táto dosť striktná teória nebude zďaleka taká hrôzostrašná, ak s ňou budeme adekvátne narábať. Musíme však vziať na vedomie, že spoločenské subsystémy fungujú na základe svojej vnútornej logiky. Túto logiku, ktorá zároveň tvorí nepochybniteľný základ európskeho modernizmu, by bolo možné spochybniť iba za cenu zničenia celého moderného sveta. To je druhá kľúčová sociologická téza. Podľa môjho názoru však postupná a uvážená *ekologizácia* modernej spoločnosti vôbec nie je vopred odsúdená na neúspech. Podobne ako reformátori podmieňujem spustenie tohto procesu prijatím dvoch dôležitých maxím. Prvá znie: „Len opatrne s morálkou!“ (Vorsicht vor Moral! – upozorňoval často Niklas Luhmann). To znamená: Vzdajme sa predstavy, že dokážeme pretvoriť svet v duchu sémantiky morálnej jednoty. V konečnom dôsledku sa ďaleko nedostaneme, ak ľudstvo rozdelíme na ochrancov a ničiteľov životného prostredia a stotožníme prvú skupinu s „dobrými“ a druhú so „zlými“. Radšej uznajme, že každý človek do istej miery patrí k obidvom skupinám. Podľa môjho názoru v nasledujúcich Luhmannových myšlienkach je mnoho pravdy: „Spoločnosť beztak nemôže byť predmetom mravného hodnotenia; bolo by naozaj absurdné, keby sme za zlých považovali tých, ktorí majú pozitívny vzťah k modernej spoločnosti; alebo keby sme odsudzovali tých, ktorí majú k spoločnosti kritický postoj. V oboch prípadoch ide v zásade o chyby v myslení, ktorým sa dá ľahko vyhnúť, pretože žiadna spoločnosť, žiadny komplexný komunikačný systém, nie sú ani dobré, ani zlé, ale iba vytvárajú predpoklad na takéto ich hodnotenie“ ([11], 253).

Takto „sociologizovaná“ etika nám otvára cestu k sformulovaniu druhej maximy. Tá by mohla znieť asi takto: „V súvislosti s ekologickými otázkami predkladaj podľa možnosti návrhy a odporúčania, ktoré zohľadňujú skutočnosť, že moderný svet je diferencovaný a funguje v rámci, ktoré sú rozdelené podľa špecifických funkcií!“

Táto maxima na prvý pohľad nič nehovorí, až sa zdá takmer zbytočné ju formulovať. Ja si to však nemyslím. Veď práve táto „voľnosť“ vytvára podmienky na to, aby sme istým spôsobom dali za pravdu všetkým smerom ekologickej etiky. To znamená, že ak napríklad nebudeme brať holistické ekologicko-etické stanovisko ako konzistentnú teóriu, ale ako istý druh emocionálneho postoja k vesmíru, budeme mať oveľa jednoduchšiu situáciu. Prečo by vlastne niekto z našich súčasníkov – podobne ako Jakob Böhme alebo Rousseau – nemohol sformulovať skúsenosť sveta typu *unio mystica*? A pokiaľ bude mať dostatok síl a možností na získavanie prívržencov a tí budú dostatočne vytrvalí pri realizácii potrebných inštitucionálnych procesov, novovzniknuté prírodné náboženstvo sa môže stať významnou nátlakovou skupinou. Záleží na sympatii ďalších aktérov spoločnosti a citlivosti právneho a politického subsystému, koľko sa podarí preniesť z tejto intencie, ktorá bola pôvodne subjektívnym pocitom, do praxe. Takýto prípad, mimochodom, v reálnom živote naozaj existuje. Pred niekoľkými rokmi novozélandský parlament na návrh austrálskeho filozofa Petra Singera schválil zákon o priznaní minimálnych ľudských práv primátom. Podrobnosti nepoznám, ale vychádzam z toho, že Singer sa snažil sformulovať svoj návrh tak, aby sa zákon o právach opíc dal začleniť do celkového právneho poriadku. Ďalej môžeme bojovať za záchranu trpasličích klokanov; jednak preto, že z nich pochádzame, ale aj preto, že ich považujeme za milé zvieratá a cítili by sme sa nepríjemne, keby sme ich museli oželiť. Napokon, ak sa nám pomocou rozumných praktických krokov podarí zastaviť ďalšie zhoršovanie kvality životného prostredia na Zemi, budeme spokojní všetci, bez ohľadu na to, aké ekologicko-etické stanoviská zastávame.

LITERATÚRA

- [1] BACHELARD, G.: *La psychoanalyse du feu*. Paris: Gallimard 1949.
- [2] BIRNBACHER, D.: *Ökologie und Ethik*. Stuttgart: Reclam 1986.
- [3] BIRNBACHER, D.: *Ökophilosophie*. Stuttgart: Reclam 1997.
- [4] BÖHME, G.: *Die Natur vor uns*. Basel: Die Graue Edition 2002.
- [5] BRANDT, K.-W. (Hrsg.): *Soziologie und Natur*. Opladen: Leske + Budrich 1998.
- [6] DESCARTES: *Oeuvres*. Paris: Gallimard 1953.
- [7] DE ROSNAY, J.: *L'homme symbiotique*. Paris: Edition du Seuil 2000.
- [8] FRANKENA, W.: *Analytische Ethik*. Mníchov: DTV 1994.
- [9] KISS L. A.: *Létezik-e ökológiai diskurzus?* Liget 1998/7.
- [10] LE BRETON, D.: *L'Adieu au corps*. Paris: Métailié 1999.
- [11] LUHMANN, N.: *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapešť: Osiris/Századvég 1999.
- [12] OST, F.: *La nature hors la loi*. Paris: La Decouverte 2003.
- [13] PIEPER, A. – THURNHERR, U. (Hrsg.): *Angewandte Ethik*. Mníchov: Beck 1988.

Z maďarského originálu *A humánökológia esélyei* preložil František Fundárek. Písané pre časopis Filozofia.