

***UNIVERZITA TOMÁŠE BATI VE ZLÍNĚ***

***FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ***

**Institut mezioborových studií Brno**

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**Brno 2008**

**Pavel Hekerle**

*UNIVERZITA TOMÁŠE BATI VE ZLÍNĚ*

*FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ*

**Institut mezioborových studií Brno**

**Ekologická etika a úkol sociální pedagogika**

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**Vedoucí bakalářské práce:** doc. PhDr. Eduard Radvan ,CSc.

**Vypracoval:** Pavel Hekerle

**Brno 2008**

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma „Ekologická etika a úkol sociální pedagogiky“ zpracoval samostatně a použil jen literaturu uvedenou v seznamu literatury.

Brno 20.4.2008

.....  
Pavel Hekerle

## **Poděkování**

Děkuji panu doc. PhDr. Eduardu Radvanovi, CSc. za velmi užitečnou metodickou pomoc, kterou mi poskytl při zpracování mé bakalářské práce.

.....  
Pavel Hekerle

# OBSAH

<b>Úvod</b>	<b>5</b>
<b>1. Ekologická etika a filozofie</b>	<b>7</b>
1.1 Albert Schweitzer	7
1.2 Konrád Lorenz	14
<b>2. Srovnání ekologické etiky a filozofie</b>	<b>21</b>
2.1 Erazim Kohák	21
2.2 Leopold Aldo	25
2.3 Al. Gore	27
2.4 Anthona Giddens	30
2.5 Jan Keller	32
2.6 Josef Šmajš	34
<b>3 Využití ekologické etiky v sociální pedagogice</b>	<b>39</b>
3.1 Sociální pedagogika	39
3.2 Ekologická etika a socializace	40
3.3 Ekologická etika a prostředí	42
<b>Závěr</b>	<b>46</b>
<b>Resumé</b>	<b>48</b>
<b>Anotace</b>	<b>49</b>
<b>Seznam použité literatury</b>	<b>50</b>
<b>Seznam příloh</b>	<b>52</b>

## Úvod

Cílem mé práce je kritické postižení vztahu člověka k přírodě a hledání odpovědi na otázku, proč došlo ve vztahu člověk – příroda k selhání a jakým způsobem může sociální pedagogika přispět k napravení tohoto stavu. Půjde o analýzu založenou na studiu odborné literatury.

Mám za to, že zvolené téma představuje závažný problém současnosti. Už proto, že člověk stále touží o co největší míru ovládnutí přírody a snaží se prosadit své vize o „ideálním“ uspořádání společnosti. Nebere však jakékoliv ohledy na škody, které již napáchal, a sociální katastrofy, jež způsobil. Bezohledně jde neustále za svým cílem, který je však spojován s vidinou větších zisků. Nezajímá se ale o možnosti a podmínky "dobrého života". To, co vnímáme jako dobrý život, však zdaleka nesouvisí se statisticky zjištěnými hodnotami ekonomického rozvoje a s předními místy v žebříčcích světových ratingových agentur, přestože jsou tato kritéria v současné době brána jako nejdůležitější a nejprestižnější hodnocení kvality společenského systému. K vytváření podmínek dobrého života však preference těchto kritérií často nejenže nepřispívá, ale tyto podmínky spíše zhoršují. Proto považuji za důležité uvažovat o překážkách, které dobrému životu stojí v cestě: především se zamyslet nad vztahem člověka k přírodě. A protože si málokdo z nás uvědomuje rizika našeho chování a jednání, povede mne toto zamyšlení k úvahám o úkolu sociální pedagogiky a k diskusi o prosociální výchově. To, co nutně potřebujeme je totiž „sociální kapitál“. V opačném případě se budeme ve vztahu člověk versus příroda (a jiní lidé) stále pohybovat na cestě k hranici, za kterou, pokud ji překročíme, nebude již možný návrat zpět.

Bakalářskou práci rozčleněním do tří kapitol. V první kapitole pojednám o osobnosti biologa a filozofa K. Lorenze a filozofa a teologa A. Schweitzera, zejména však o jejich ekologické kritice. Východiskem mých úvah zde budou práce A. Schweitzera /Etika úcty k životu/ a K. Lorenze /Osm smrtelných hříchů lidstva/. Nepůjde mi však pouze

o interpretaci jejich názorů. Pokusím se také o shrnutí jejich představ o tom, jak selhání ve vztahu člověka k přírodě a k jiným lidem čelit. Jak přispět k tomu, abychom zpomalili, zastavili se a co nejhlouběji se zamysleli nad tím, jak bychom mohli způsobené hříchy vůči přírodě a jiným lidem odčinit.

Ve druhé kapitole se soustředím na Schweitzerovu a Lorenzovu ekologickou filozofii a etiku. A pokusím se o srovnání jejich přístupů s úvahami a závěry jiných sociologů a filozofů: Leopolda Alda, Alberta Gorea , Jana Kellera nebo také Josefa Šmajse, Erazima Koháka a Anthonyho Giddense.

Ve třetí kapitole se budu zabývat možností využití kritických filozoficko – ekologických úvah o selhání člověka ve vztahu k lidskému a mimolidskému světu v sociální pedagogice. Zejména pak jejím úkolem přispět v tvorbě "sociálního kapitálu". Mám totiž za to, že vytváření sociálního kapitálu je předpokladem nejen pozitivní změny ve vztahu člověka k člověku, ale i k překonání kořistnického přístupu lidí k přírodě.

# 1. Ekologická etika a filozofie

## 1.1. Albert Schweitzer

Rakouský teolog, varhaník a filozof Albert Schweitzer se narodil roku 1875 jako syn evangelického faráře v Alsasku. V rodině se již po generace střídalo povolání faráře a učitele, které bylo často spojeno se zájmem o hudbu. Po půl roce od jeho narození se s rodina přestěhovala do Günsbachu v münsterském údolí, kam jeho otec přešel na místo faráře. V devíti letech přešel z vesnické školy v Münsteru na gymnázium Mylhúzách. Vlivem své zasněnosti patřil mezi špatné žáky. Už to vypadalo, že bude ze studia propuštěn.

Tehdy se jako záchránce objevil nový třídní učitel dr. Wehmann., který se sám pečlivě připravoval na každou hodinu výuky a tato pečlivost se stala Schweitzerovi vzorem. „Tato jeho vlastní kázeň, kterou jsem spoluprožíval, na mě působila. Styděl bych se, kdybych se tomuto učiteli neměl líbit. Stal se mým vzorem“, píše Schweitzer. ( Schweitzer,1989, s. 70) Dalším jeho velkým učitelem byl varhaník Mucha, který mu otevřel hudební svět J.S.Bacha. A také pařížský varhaník Ch. M. Widor, ke kterému se v pozdějším období často vracel a pod jehož vedením vyrostl v předního interpreta Bachových varhanních skladeb.

Po maturitě se dal Schweitzer zapsat na teologickou fakultu ve Štrasburku. Od vstupu na univerzitu byl zaujat bádáním o historickém Ježíši. Současně navštěvoval na Štrasburské univerzitě fakultu filozofickou. Na základě disertační práce o Kantově náboženské filozofii roku 1899 dosáhl doktorátu filozofie.

Roku 1900 dokončil studium na teologické fakultě a dosáhl doktorátu teologie. V této době již působil jako vikář v mikulášském sboru ve Štrasburku. Od roku 1905 je docent teologické fakulty a zároveň studentem její lékařské fakulty. Jako důvod tohoto kroku sám Schweitzer uvádí, že již



od svých studentských let mu připadalo nepochopitelné, že by mohl žít šťastným životem, když kolem něj existuje tolik lidí, kteří musí zápasit s utrpením a starostmi. „Neustále jsem se zabýval myšlenkou, jak to, že jsem mohl prožívat tak jedinečně šťastné mládí. Přímo mě zdrcovala. Stále zřetelněji ve mně vyvstávala otázka, zda mohu toto štěstí přijímat jako něco samozřejmého“. (Schweitzer, 1989, s. 80) Proto se bylo 21 let, rozhodl, že do 30 let se bude zabývat kazatelskou činností, vědou a hudbou. Až dosáhne v těchto činnostech to, co si předsevzal, bude se věnovat bezprostřední službě lidem. Na podzim roku 1904 Schweitzer našel v časopise Pařížské misijní společnosti článek o misijní činnosti v Gabunu, severní provincii kolonie Kongo, s výzvou, aby lidé nabídly své služby. Pro Schweitzera bylo rozhodnuto.

První pobyt Schweitzera v Africe byl v letech 1913 – 1917. Na břehu řeky Ogoué v Lambaréné založil za pomoci misijních pracovníků stanice a za pomoci domorodého obyvatelstva nemocnici, kam záhy začali přicházet nemocní z okolí. Schweitzer zde léčil, operoval a zároveň organizoval celý chod nemocnice. Zde se také setkal s kolonialismem, ke kterému se vyjadřuje takto: „Máme my běloši právo vnucovat svou nadvládu primitivním a poloprimitivním národům? – jen takových se týká má zkušenost. Nemáme, jde-li jen o jejich ovládnutí a materiální zisk z jejich země, Máme, pokud jsme vedeni vážným zájmem vychovat je a přivést je k blahobytu“. (Schweitzer, 1989, s. 17)

První světová válka zastihla Schweitzera v Africe. Válka vážně ohrozila přísun léků a samotný chod nemocnice. Dokonce byl samotný Schweitzer internován ve francouzském zajateckém táboře a poté poslán jako výměnný zajatec zpět do Evropy. Už v Africe jej masové ničení života na bojištích první světové války přimělo k úvahám o krizi evropské kultury. Začal se zabývat hledáním odpovědí na otázky, jak najít zdroj k obnově kultury a na jakých základech postavit etiku.

V letech 1918 – 1924 pobýval Schweitzer v Evropě. Pracoval krátce na Štrasburské klinice jako lékař, ale záhy svůj veškerý zájem soustředil na přípravu další cesty do Afriky, aby mohl pokračovat v započaté práci.

Aby získal prostředky na cestu, koncertoval a přednášel v různých státech Evropy. Dokonce dvakrát navštívil Československo. Roky mezi válkami a období druhé světové války žil svou prací v Lambaréné. Na konci druhé světové války oslavil Schweitzer sedmdesáté narozeniny. A po válce se mu dostalo světového věhlasu a uznání. Svě autority využil k odsouzení jaderných zbraní a podpořil odzbrojení a úsilí o světový mír. Umírá v Lambaréné v Africe v září 1965 a je pohřben vedle své ženy Heleny.

Již na začátku minulého století Schweitzer vnímal úpadek a rozklad filozofických a etických hodnot evropské kultury. Tuto krizi Schweitzer chápal jako krizi myšlení. Východisko z této krize viděl v obnovení kritického myšlení a ideálů pravé lidskosti.

Odmítá však cestu spekulativní a metafyzicky orientované filozofie. Soustředí se na myšlení, které nehledá někde vysoko, ale vychází z empiricky z jevů jako takových. Základním jevem je život sám. Proto Schweitzer považuje jakékoliv přemýšlení o životě, jeho smyslu a hledání etické normy bez faktu života za bezpředmětné. Za normu etiky staví život a zachování života. „Život jako takový je jednoznačně kladný. Toto tvrzení není třeba zdůvodňovat. Plyne z faktu života samotného. Život svou podstatou tenduje k svému zachování. Úcta k životu má proto své zdůvodnění ve faktu života samém“. (Schweitzer, 1989, s. 38). Podle Schweitzera nám úcta k životu zprostředkuje duchovní poměr ke světu, nezávislý na veškerém poznání univerza. „Složitě a nesnadné jsou cesty, po nichž musí být zbloudilé a přepjaté etické myšlení přivedeno zpět. Jeho putování je však jednoduché, jestliže místo odbočení na zdánlivě pohodlné a zkratkovité cesty se od počátku drží správného směru“. (Schweitzer, 1989, s. 283) K tomu je podle Schweitzera zapotřebí, aby se myšlení nepouštělo do etického výkladu světa, dále aby se snažilo pochopit

všechnu v etice působící oddanost jako projev vnitřního, duchovního vztahu ke světu, a aby chápalo oddanost světu jako oddanost lidského života každému živému bytí. Dobré bytí člověka na tomto světě staví právě na takto chápané etice úcty k životu, od které Schweitzer odvozuje etické jednání ve všech oblastech lidského soužití, jak s lidským, tak mimolidským světem.

Etika vzniká domýšlením kladného vztahu ke světu. Opravdu etickým je člověk podle Schweitzera jen tehdy, když pomáhá všemu živému, a brání se mu škodit. Bez ohledu jakou má daný život cenu. Život musí být svatý sám o sobě. Dobré je život uchovávat a podporovat, zlé je život ničit a omezovat. Schweitzer vyjadřuje naději, že jednou přijde doba, kdy se budeme divit, že lidstvo potřebovalo tak dlouhou dobu, než si uvědomilo, že bezmyšlenkovité poškozování života je neslučitelné s etikou. Etiku musíme vidět jako odpovědnost vůči všemu živému. Nesmíme si plést etiku se soucitem, neboť soucit je příliš úzký, než aby mohl zahrnout etiku celou, protože postihuje pouze naši účast s vůlí k životu, která trpí. „Slova „úcta k životu“ zní možná příliš všeobecně a trochu neživotně, avšak to, co je takto pojmenováno, je cosi, co člověka už neopustí, jakmile se to jednou vynořilo v jeho myšlenkách. Zahrnují soucit, lásku a vůbec vše, v čem je cenný entuziastický náboj. Úcta k životu působí s neúnavnou vitalitou na smýšlení, ve kterém se usídlila, a vnáší do něho nepokoj zodpovědnosti nikdy a nikde nekončící.“ (Schweitzer, 1989, s. 286) Pro svět je důležitým faktem, že v člověku, který se stal etickým, vstupuje do světa vůle naplněná úctou a oddaností k životu. „Svět je totiž hrůzné divadlo seberozdvojování životní vůle. Jedna existence se prosazuje na úkor druhé, jedna ničí druhou. Jedna vůle k životu od druhé pouze něco chce, aniž ji bere na vědomí jakožto vůli“. (Schweitzer, 1989, s. 287) Schweitzer si však uvědomuje, že jeho vůle k životu se již stala vůlí, která ví o tom, že existuje také jiná vůle. Etika úcty k životu, podle Schweitzera, neuznává žádnou relativní etiku a za dobro považuje jen zachovávání a podporování života. Každé ničení a poškozování života, bez ohledu na okolnosti, za kterých k němu dochází, jsou zlé. Etika úcty k životu nemá předem hotové kompromisy mezi etikou a nutností. Pokaždé se novým a originálním způsobem vypořádává se

skutečnosti. „Neřeší konflikty místo něho, nýbrž nutí ho, aby se rozhodl pokaždé sám, jak dalece může zůstat etickým a nakolik se musí podřídit nutnosti ničit a poškozovat života tím se proviňoval“. (Schweitzer , 1989, s. 291)

Člověk zde tedy nedostává návod na patřičné vyrovnaní mezi etickým a nevyhnutelným, ale postupuje podle hlasu etična, ovládnou touhou život uchovávat a podporovat, proto stále se brání nutnosti život ničit a poškozovat. V etických konfliktech může člověk dojít jen k subjektivním rozhodnutím. Nikdo za něho nemůže určit, kde v tom či onom případě leží nejzazší hranice možnosti setrvat na stanovisku život uchovat a podpořit. Na druhé straně city nesmějí otupět, konflikty musíme prožívat stále hlouběji, jen tak zůstaneme etičtí.

Schweitzer se zabývá také tím, co říká úcta k životu o vztazích mezi člověkem a ostatními tvory žijícími na Zemi. Stanovuje zde pravidlo: „Když už nějaký život poškozují, musí mi být zřejmé, jak dalece je to nutné. V ničem nesmím jít dále, než je naprosto nevyhnutelné, i když jde o zdánlivě bezvýznamný případ“. (Schweitzer , 1989, s. 292)

To platí i o vztahu lidí ke zvířatům. Schweitzer se zabývá zvířaty trpícími pro blaho lidí. „Ti, kteří provádějí operace na zvířatech nebo na nich zkoušejí léky či jim naočkovávají různé choroby, aby získanými výsledky mohli pomoci lidem, se nesmějí nikdy uklidňovat všeobecnou úvahou, že jejich kruté počínání sleduje hodnotný cíl. V každém jednotlivém případě musí zvážit, je-li opravdu nutné to které zvíře pro lidstvo obětovat“. (Schweitzer , 1989, s. 292) Lidé musí dbát, aby zmírnili bolest zvířete, jak jen je to možné. Schweitzer poukazuje na to, kolik je spácháno zla ve vědeckých ústavech. Pokusné zvíře svou bolestí prokazuje trpícímu člověku cennou službu. Z tohoto plyne pro každého člověka povinnost prokazovat každému živému tvorů co největší dobro.

Nikdo z lidí nesmí dopustit žádnou bolest, pokud jí můžeme zabránit. Jinak pro tuto bolest není žádné ospravedlnění. Nelze se také ospravedlnit naším nezájmem, že se nás tyto věci netýkají. Nemůžeme

zavírat oči a myslet si, že utrpení, od něhož jsme se odvrátili, vlastně neexistuje. „Ať si nikdo neulehčuje břímě odpovědnosti! My všichni jsme vinni, že jsou živí tvorové tak týráni, že nikdo nedbá řevu žízňivých zvířat přepravovaných železnicí, že na našich jatkách vládne tolik surovosti, že v našich kuchyních čeká zvířata trýznivá smrt z neobratných rukou, že všemožně trpí zacházením nemilosrdných lidí nebo jsou vydána napospas krutým hrám dětí“. (Schweitzer . 1989, s. 293)

Etika úcty k životu nás chrání, abychom si vzájemně nepředstírali, že neprožíváme, co jako myslící lidé prožívat musíme. Tato etika nás pobízí vyhledávat příležitost, abychom zvířatům poskytl i tu sebemenší pomoc oplátkou za všechno utrpení, které jim lidé působí. Tímto se tak můžeme alespoň na okamžik vymanit z nepochopitelně hrozných stránek naší existence.

Schweitzer hovoří o tom, že pravá etika mu káže také podivnou nauku, kterou by se měli řídit i ostatní lidé ve vztahu k jiným lidským i živočišným bytostem: „Jsi šťastný, říká, a proto jsi povolán k tomu, abys mnoho dával. Vše, čeho ti bylo dopřáno víc než jiným, zdraví, nadání, výkonnost, úspěchy, krásné dětství, harmonické rodinné poměry — to všechno, nesmíš přijímat jako samozřejmost. Musíš za to zaplatit přiměřenou cenu. Musíš prokázat mimořádnou oddanost svého života ostatnímu životu“. (Schweitzer, 1989, s. 295)

Dále hovoří o tom, že úcta k životu je neúprosným věřitelem. Když nenajde u člověka nic, co by mu zabavilo, než trochu volného času, vezme mu i tento volný čas. Její neoblomnost je dobrotivá a jasnozřivá. Člověk ve svém pracovním zaneprázdnění dochází k odcizení. „Mnohým moderním lidem, kteří ve svém zaměstnání fungují jen jako pracovní stroje a nemohou se tu k sobě chovat jako lidé k lidem, hrozí nebezpečí vegetujícího egoistického živobytí“. (Schweitzer, 1989, s. 295) Mnozí z nich toto nebezpečí cítí. Někteří lidé trpí tím, že jejich každodenní práce nemá vůbec nic společného s duchovními a ideálními cíli a že jim znemožňuje vložit do ní kousek své lidskosti. Jiné to nevyvádí z míry. Pomyšlení, že kromě svého

zaměstnání nemají už další povinnosti, jim vyhovuje. „Ti první jsou si však vědomi, že konflikty mezi společností a jedincem pocházejí z toho, že jedinec nenese jen osobní, ale i nadosobní odpovědnost. Tam, kde jde jen o mou osobu, mohu být vždy trpělivý, vždy odpouštět, vždy být shovívavý a milosrdný“.( Schweitzer, 1989, s. 297) Každý z nás se však může dostat do situace, kdy neodpovídá jen za sebe, ale i za nějakou věc, a je pak nucen k rozhodnutím, která odporují osobní mravnosti.

Čím širší je dosah lidské činnosti, tím častěji se člověk ocitá v situaci, kdy musí své nadosobní odpovědnosti obětovat něco ze své lidskosti. Z tohoto konfliktu se chce běžné uvažování vyvléci rozhodnutím, že všeobecná odpovědnost zásadně ruší platnost odpovědnosti osobní. A v tomto smyslu ovlivňuje společnost jednotlivce.

V konfliktu mezi zachováním své existence a zničením a poškozením existence jiné však nemohu nikdy sjednotit to, co je etické, s tím, co je nevyhnutelné, do jakéhosi relativního etična. Musím se rozhodnout mezi etickým a nevyhnutelným. A zvolím-li to druhé, musím na sebe vzít také to, že se provinuji poškozováním života. Právě tak si nemohu myslet, že v konfliktu mezi osobní a nadosobní odpovědností mohu dospět k jejich vyrovnání v čemsi relativně etickém, nebo že dokonce smím to etické umlčet a nahradit účelným, nýbrž musím se rozhodnout pro jedno nebo druhé. Podřídím-li se pod tlakem nadosobní odpovědnosti tomu, co je účelné, pak se nějak proviním nedbáním úcty k životu.

„Nuže každý z nás, pokud je k tomu veden životními okolnostmi, by se měl angažovat v oblasti nadosobní odpovědnosti. Měli bychom to však činit jako lidé, kteří chtějí jednat eticky, a ne proto, že tak smýšlí společenský kolektiv“.( Schweitzer , 1989, s. 301) Podle Schweitzera musíme v každém jednotlivém případě usilovat o to, abychom, si při jednání ve jménu nadosobní odpovědnosti zachovali tolik lidskosti, kolik jen je možné. Ve sporných případech se raději zmylme ve prospěch lidskosti než ve prospěch účelu, jehož má být dosaženo.

Jako shrnutí jeho etiky úcty k životu a její moci a návodu jak s ní nakládat lze považovat tyto slova:“Etika úcty k životu nám dává do rukou zbraň proti falešné etice a falešným ideálům. Avšak sílu užívat této zbraně máme jen potud, pokud každý z nás ve svém životě dodržuje lidskost. Teprve až bude mnoho takových lidí, kteří ve svých myšlenkách i skutcích budou humánně čelit skutečnosti, přestane být humanita sentimentální ideou a stane se kvasem smýšlení jednotlivců i společnosti, jímž má být“.( Schweitzer, 1989, s. 301)

## **1.2. Konrád Lorenz**

Schweitzeruv mladší souputník Konrad Lorenz se narodil 7. 11. 1903 v Altenbergu nedaleko Vídně. Na přání otce, významného rakouského ortopeda, vystudoval medicínu ve Vídni a v New Yorku. Jeho celoživotní vášní byla ale zoologie. Již jako gymnazijní student spolupracoval s vídeňskou zoologickou zahradou. Tamní ředitel mu svěřoval do opatrování zvířata, jež se nechtěla adaptovat na nové podmínky anebo byla poraněná. Lorenzovi se mnoho z nich podařilo vyléčit a některá i rozmnožit. Než se začal věnovat chovatelství a studiu chování zvířat, pracoval jako asistent srovnávací anatomie na univerzitě ve Vídni, ale tato práce ho neuspokojovala.

Po odchodu z univerzity si v rodinné vile v Altenbergu zhotovil výběhy a rybníčky pro zvířata, jejichž chování začal studovat. Nejprve se soustředil na havranovité pěvce, později si nesmírně oblíbil divoké kachny a husy. Výsledkem Lorenzových studií bylo vybudování základů nového vědního oboru, fyziologie chování neboli etologie. Díky této práci se seznámil se dvěma výtečnými odborníky, německým fyziologem E. Holstem a nizozemským zoologem Nikolaasem Tinbergem. Jejich vzájemné přátelství a spolupráce vyústila v rozvoj etologie jako biologické disciplíny se zcela novým přístupem k chápání chování zvířat. Svým pojetím vrozených vzorců chování otevřel biologům oči pro vnímání

utopičnosti snahy o totální manipulovatelnost živočichů i člověka. Upozorňoval i na řadu hrubých lidských omylů v oblasti ekologie. V roce 1940 se konečně Lorenzovi dostalo oficiální uznání. Byl jmenován profesorem psychologie a ředitelem Ústavu fyziologie na univerzitě v Královci. V důsledku války byl ale již následujícího roku povolán do vojenské služby a do Vídně se po válečných peripetiích vrátil až v roce 1948.

V poválečném období se Lorenz živil jako svobodný vědec psaním populárně-vědeckých knih a žil z podpory britského spisovatele J. B. Priesteyho. Díky nabídce univerzity v Bristolu se rozhodl trvale usadit ve Velké Británii (jak to před ním učinil již jeho přítel N. Tinbergen), ale kvůli přímluvě německých vědců z Ústavu Maxe Plancka mu bylo umožněno založit etologický ústav v Buldenu a později v bavorském Seewisenu. Zde získal skvělé podmínky pro svou práci. Začal se věnovat studiu chování nejen vodních ptáků, ale i sladkovodním i mořským rybám.

Ústav si záhy získal světový věhlas a mířili do něj skupiny vědců a studentů jak z různých částí Evropy, tak i ze Spojených států.

Za přínos pro biologii i pro poznání člověka byla Lorenzovi, společně s jeho přáteli Nikolaasem Tinburgem a rakouským zoologem Karlem von Frischem, v roce 1973 udělena Nobelova cena za fyziologii a lékařství. Profesor Konrad Lorenz zemřel 27.2. 1989.

Lorenzovo zkoumání života divokých hus, vlků a ryb neovlivnilo jen přírodovědu, ale i humanitní obory, zejména sociologii a etiku. Ve svých knihách na základě studia chování a životních projevů zvířat často uvažoval o místě člověka v přírodě. Zabýval se jeho projevy a chováním: hledal smysl lásky, důvěry, ale i agrese či nenávisti v lidském světě. Jednou z jeho stěžejních prací týkající se tohoto zkoumání je kniha Osm smrtelných hříchů. Zde kritizuje chování společnosti. Problémy současné společnosti a mimolidského světa shrnul v osmi bodech , v osmi hříších: přelidnění Země, pustošení životního prostředí, závod člověka se sebou samým,



vyhasnutí citů, genetický úpadek, rozchod s tradicí, poddajnost lidstva, nukleární zbraně.

Ve svém díle Osm smrtelných hříchů rozebírá K. Lorenz v osmi bodech největší „hříchy“ lidí ve vztahu k lidskému i mimolidskému prostředí.

Prvním z nich je, dle Lorenze, přelidnění země. Lorenz píše: „Všechny poznatky a statky, které člověk získal tak, že pronikl k podstatě přírody, jež ho obklopuje, pokroky v technologii, v chemických a lékařských vědách, všechno to mělo lidské utrpení ulehčovat, a zatím děsivým a paradoxním způsobem připravuje lidstvu záhubu. Lidstvu hrozí, že se zadusí, což se živým systémům téměř nikdy nestane“. (Lorenz, 2001, s. 14)

Negativum přelidnění země vidí Lorenz v tom, že lidé, kteří žijí v hustě osídlených zemích nebo ve velkoměstech, mají v současném světě málo srdečné a vřelé náklonnosti k druhým lidem. Lidská kapacita pro sociální kontakty je stále přetěžována a lidé ztrácí pohostinnost a přátelství. Naše láska k bližnímu se v masách bližních rozplývá beze stopy. Kdo chce vůbec projevit srdečný a vřelý cit k lidem, musí se soustředit na malý počet přátel, neboť lidé nejsou utvářeni tak, aby mohli milovat všechny lidi, byť je takový požadavek správný a etický. „Všeobecná nevlídnost, kterou můžeme pozorovat ve všech velkoměstech, je jasně úměrná hustotě lidských mas nakupených na tom kterém místě“. (Lorenz, 2001, s. 16)

Dalším velkým problémem lidské existence na Zemi je dle Lorenze pustošení životního prostředí. „Lidé podleli široce rozšířenému avšak mylnému názoru, že příroda je nevyčerpatelná“. (Lorenz, 2001, s. 18) Lorenz hovoří o nesmírné rozmanitosti a složitosti mnoha druhů živočichů, rostlin a hub obývajících jednu lokalitu, tj. živého společenství jehož adaptace bylo dosaženo během doby. Tato doba však odpovídá geologickým epochám a ne měřítkům lidských dějin. Proto je biologická diverzita a rovnováha obdivuhodná, ale i snadno narušitelná.

Žádná z pomalých změn vyvolaných například evolucí druhů nebo pozvolnou změnou klimatu nemůže ohrozit rovnováhu ekosystému. Člověk však tuto rovnováhu může lehce ohrozit a také ji ohrožuje v zájmu ekonomického zisku. „Když civilizované lidstvo ve slepém vandalismu ničí živou přírodu, jež ho obklopuje a živí, ohrožuje samo sebe ekologickým zruinováním. Patrně si začne uvědomovat své chyby, až když je pocítí ekonomicky, to však už bude nejspíš pozdě“. (Lorenz , 2001, s. 22) Lidé si ovšem nevšímají ani toho, jak dalece poškozují tímto procesem svoji mysl. Všeobecné a rychle se šířící odcizení civilizovaného člověka živé přírodě nese velký díl viny na jeho vzrůstajícím estetickém a etickém úpadku.

Civilizované lidstvo zapomnělo, že zdroje pro život na celé planetě nejsou nevyčerpatelné. Chvat a komerční hledisko dnešních dnů nedává lidem čas na to, aby si předem promysleli a ověřili, co se chystají dělat. Proto dochází k úplnému drancování pod vidinou co nejvyšších zisků. Ztráty jsou však nenapravitelné. Zločiny se dnes dějí všude, kde se používají chemické prostředky, například při ničení hmyzu v zemědělství a v ovocnářství, ale se stejnou krátkozrakostí také ve farmakologii. „Některá odvětví chemického průmyslu těží z touhy po okamžitém uspokojení požadavků a distribuují s lehkomyšlností prostředky, jejichž dlouhodobý účinek nelze vůbec předvídat. Co se týče budoucnosti zemědělství z hlediska ekologie, panuje téměř neuvěřitelná bezstarostnost a totéž platí pro oblast medicíny“. (Lorenz, 2001, s. 22)

Dalším „hříchem“ lidstva je závod člověka se sebou samým. Lorenz zde uvádí: „Žádný biologický faktor dosud nepůsobil tak jako soutěžení mezi člověkem a člověkem. Toto soutěžení pracuje přímo proti všem tvořivým silám přírody“. (Lorenz, 2001, s. 27) Pod tlakem soupeření mezi lidmi je vše, co je dobré a užitečné pro lidstvo jako celek i pro jednotlivého člověka, zcela odsunuto stranou. „Drtivá většina lidí si dnes cení pouze toho, co přináší zisk a čím je možno přetrumfnout svého bližního v bezuzdném soutěžení. Každý prostředek sloužící tomuto cíli se klamně zdá být hodnotou“. (Lorenz , 2001, s. 27) Lorenz klade otázku, co škodí po

duševní stránce modernímu lidstvu víc. Zda jeho zaslepená hrabivost, nebo jeho zničující spěch. Je jedno která, vlastnost to je, neboť vládnoucí kruhy všech politických zaměření podporují obojí a stimulují do chorobných rozměrů každou motivaci, která nutí lidi soutěžit. „Pokládá však za pravděpodobné, že kromě touhy po majetku a vyšším sociálním postavení hraje tu také podstatnou roli strach. Strach, že bude předstižen v soutěži, strach z chudoby, strach, že se chybně rozhodne a nebude už na vyčerpávající situaci stačit“.( Lorenz, 2001, s. 29) Jedním z nejhorších účinků spěchu nebo úzkosti je to, že člověk ztrácí schopnost strávit krátký čas o samotě a mít možnost zamyslet se nad sebou a ponořit se do sebe. Jako kdyby se obával, že by mu reflexe mohla ukázat jeho děsivou tvář a převrácený žebříček hodnot, kdy jsou peníze na prvním místě.

Vyhasínání citů, to je další problém lidstva žijícího v lidském i mimolidském světě. „Rostoucí neochota snášet strasti spolu se sníženou lákavostí slasti má za následek, že lidé ztrácejí schopnost vkládat nepříjemnou práci do díla, které slibuje slast až někdy v budoucnosti. Proto se setkáváme s netrpělivým požadavkem okamžitého uspokojení všech klíčících přání“.( Lorenz, 2001, s. 37)

Už v dávných dobách bylo známé, že není člověku k užitku, je-li jeho usilování o slast a vyhýbání se strastem příliš úspěšné. Už v minulosti byli lidé dostatečně zběhlí ve vyhýbání se situacím, které vyvolávají nepříjemnou zkušenost. Z tohoto však může vzniknout nebezpečná změkčilost, která nejednou dokonce přivedla pád civilizace.

Lorenz uvádí, že moderní člověk postupujícím ovládnutím svého okolí změnil tržní situaci své ekonomie slasti a strasti ve směru stále vzrůstající přecitlivělosti ke všem nepříjemným situacím a otupělosti vůči příjemným zážitkům. Neochota nést strasti plodí smrtelnou nudu. Toto vyhasínání citů zvláštním způsobem ohrožuje ty radosti a utrpení, které nezbytně provázejí naše sociální vztahy k partnerům a dětem, k rodičům, příbuzným a přátelům. „Člověk tak baží po stále novém téměř ve všech vztazích, které je schopen ve svém okolí navazovat. Pro člověka nakaženého touto

civilizační chorobou ztrácí svou přitažlivost vše, co určitou dobu vlastnil, ať už se jedná o pár bot, oblek, auto nebo i přítele, partnera, ba dokonce i vlast“.( Lorenz, 2001, s. 40)

Dalším Lorenzem uváděným hříchem lidstva je genetický úpadek. Už od dávných dob trvá víra v existenci přirozeného práva, které není závislé na zákonodárství, ale je spojována s představou, že toto právo je nadpřirozeného, bezprostředně božského původu. Právo zůstává právem a má být respektováno. Jakékoliv civilizované soužití předpokládá, že člověk je schopen naučit se krotit své pudy a respektovat přirozené právo. „Od nepaměti trvá víra v existenci přirozeného práva, které není na ničem závislé, ale je nesporné, že úpadek geneticky zakotveného sociálního chování může přivodit apokalypsu v podobě mimořádně úděsné“.(Lorenz, 2001, s. 57 12) „Jedním z rozporů, do kterých se civilizované lidstvo vmanévrovalo, je skutečnost, že požadavky na lidský postoj vůči každému jednotlivci se rozcházejí se zájmy lidstva jako celku“.(Lorenz, 2001, s. 49)

Mladí lidé většinou zaujímají nepřátelský postoj vůči společnosti a vůči svým rodičům, zvyšuje se kriminalita mládeže a její neschopnost zařadit se do společnosti. V podmínkách moderní civilizace totiž nepůsobí ani jediný selekční faktor ve prospěch obyčejné dobroty a slušnosti, leda snad náš vrozený cit pro tyto hodnoty.

Rozchod s tradicí popisuje Lorenz jako další z hříchů lidstva vůči svému pobývání na Zemi. „K velmi škodlivým důsledkům vede chybné přesvědčení, že jen rozumově pochopitelné, nebo dokonce jen vědecky dokazatelné náleží k trvalému vědění lidstva. Tento názor povzbuzuje „vědecky osvícenou“ mládež, aby hodila přes palubu ohromnou zásobu vědění a moudrosti obsaženou v tradicích každé staré civilizace a v učeních velkých světových náboženství“.(Lorenz, 2001, s. 60)

Sedmý hříchem je poddajnost lidstva. Lidstvo se nekriticky poddává reklamě, která je v moderním světě šířena všemi sdělovacími prostředky a člověka neustále přesvědčuje, že pouze pokud si koupí určité zboží nebo služby bude plnohodnotným příslušníkem té určité skupiny. Když se tak

nestane, bude na okraji dění nebo přímo na okraji společnosti. Každodenní součástí života je poté všudy přítomné hlásání reklamy, abychom si koupili nový výrobek bez ohledu na to zda jej potřebujeme nebo ne. „Nosit jako první nejmodernější novinky se pro většinu lidí od té doby stalo znakem vysokého postavení. Samozřejmým zájmem velkovýrobů pak bylo podporovat veřejné mínění v tom, že tohle je pokrok, a že tím dokonce prospíváme vlasti. Zdá se, že se jim podařilo přesvědčit masu spotřebitelů, že vlastnictví nejnovějších šatů, nábytku, aut, praček, televizorů je neklamným symbolem dobrého postavení“.(Lorenz, 2001, s. 83-84)

Neustálý růst výroby, tak jako růst spotřeby je prokazatelně stupidní a prokazatelně špatný. Reklama nutí lidi jíst potraviny a nosit šaty, které jim velkovýroba předkládá jako nejlepší na světě a ani si díky neustálému soustavnému podmiňování nevšímají, že jsou manipulováni. Lidstvo se ale nechává zmanipulovat a vést rádo. Lidé jsou mnohdy rádi, že jsou vedeni bez potřeby svého vlastního rozumu a přemýšlení. Stávají se tak často vedeným stádem ovcí. Strašlivé následky schopností manipulovat obrovskými masami lidí a zfanatizování davů nám v minulosti předvedl například Adolf Hitler při svém prosazování nadřazenosti árijské rasy.

Osmým a zároveň posledním hříchem jsou nukleární zbraně. Tento problém však Lorenz na rozdíl od předcházejících problémů vidí jako nejsnáze řešitelný a nejjednodušší úkol, který si může lidstvo dát. „Je však alespoň jasné, co máme proti atomové bombě dělat; nesmíme ji shazovat a ani vyrábět. Nebude snadné toho dosáhnout, neboť kolektivní stupidita lidstva dosahuje neuvěřitelných rozměrů“.(Lorenz, 2001, s. 91) Jako největší škodu, kterou jaderná hrozba lidem působí již dnes, přestože nejsou jaderné zbraně používány, je to, že je vytvářena nálada konce světa.

Všechny tyto „hříchy“, svědčí o zanedbávání povinnosti člověka vůči okolí a hrají roli v ničení lidského a mimolidského prostředí. O vztahu člověka a mimolidského prostředí hovoří zejména pustošení životního prostředí, přelidnění a vyhasínání citů.

## **2. Srovnání ekologické etiky a filozofie**

### **2.1. Erazim Kohák**

Je mnoho významných světových osobností, které se ve svých pracích věnují vztahům lidského a mimolidského světa, etice, ekologii a dalším problémům života na naší Zemi, tak jako teolog a filozof A. Schweitzer a biolog a etolog K. Lorenz. Jako první představím názory Erazima Koháka.

Ten si při svém rozboru etiky a ekologické etiky klade otázku o čem je vlastně ekologická etika. Dle něj je to o veškerém životě na zemi. Dále hovoří: „Je to především o člověku, který si o sobě myslí, že je ozdobou stvoření a pánem tvorstva, ale chová se ve světě jako slon mezi porcelánem“.(Kohák, 1998, s. 15)

Kohákovy úvahy vycházejí z jeho vnímání slova etika. „Slovo etika“, píše Kohák, „užívám v běžném významu souboru zásad a pravidel, které člověku naznačují, jak by se měl chovat ve svém obcování s druhými“.(Kohák, 1998, s. 15) Důraz zde klade na slova „by se měl“. V tomto případě totiž nejde o to jak se lidé k sobě a okolnímu světu chovají, ale o to jak by se měli chovat.

Lidé se totiž mohou jakkoliv narozdíl od živočichů s nenarušenou pudovou soustavou prakticky chovat jakkoliv. Jsou totiž svobodní. Svou nespolehlivou pudovou soustavu se totiž naučili nastavovat představami o tom, co je a co není záhodné jednání. Při rozhodování pomáhá návyk a tradice. Přesto vznikají situace, v nichž se lidé musí rozhodovat podle jiných kritérií. Často si ani neuvědomují následky svého jednání. Tento Koháku názor na nespolehlivou pudovou soustavu a zmenšování významu tradic lze porovnat s názorem Lorenze o genetickém úpadku lidstva, kdy se

tradice předchozích generací. „Je nesporné, že úpadek geneticky zakotveného sociálního chování může přivodit apokalypsu v podobě mimořádně úděsné“.(Lorenz, 2001, s. 57)

Z definice etiky odvozuje Kohák definici ekologické etiky. „Jde o soubor zásad a pravidel, která člověku naznačují, jak by se měl chovat ve svém obcování se vším mimolidským světem“.(Kohák, 1998, s. 16) Odmítá nazývat soustavu všeho života, čili biosféru, naším životním prostředím, neboť toto již naznačuje, jakoby mimolidský svět nebyl nic víc, než jevištěm, na kterém se odehrávají dramata lidských životů a dějin.

A hned z počátku svého rozboru dává stranou také výklady, které se snaží prostě vyhnout skutečnosti ekologické krize, například tvrzením, podle kterého objektivně žádná krize není: existuje jen krize lidského vědomí. Dnes se již ekologická krize projevuje příliš markantně a příliš globálně. Taktéž není již možné brát vážně názor, který tvrdí, že ekologická krize je jen otázkou nedokonalé techniky. Tento výklad uvítal s otevřenou náručí průmyslový svět. Pokud by totiž jediným problémem byla jen technika, pak není třeba se omezovat.

Spíše naopak, ekologická krize totiž opravňuje další mohutný rozvoj techniky a výroby, i když ekologické. To znamená nový průmysl, novou výrobu, nový kapitál. Prostě vše, na čem závisí konzumní přístup společnosti. Celkové zaměření lidstva na konzumní přístup a neustálé stupňování spotřeby tím zůstává nezpochybněno. Musíme si však uvědomit, že byť vynalezneme sebelepší technologii, nevyhneme se základní skutečnosti, že nekonečná expanze ve velmi konečném světě nutně vede ke katastrofě. „Technická ekologie“ tedy nepředstavuje řešení, ale také ji není možné odmítnout. „Ekologická krize není jen krizí „objektivních „ příčin či „ subjektivních“ představ. Je to krize lidského přežívání ve světě, lidského obcování se světem, krize lidského bytí“.(Kohák, 1997, s. 12)

Soudobé filozofické rozbory ekologické krize mají kořen v hebrejsko-křesťanském pojetí dobra a zla, tvrdí Kohák. Základem je představa Boha stvořitele, který je dobrý i všemohoucí a který tvoří svět ze své moci a lásky: láskyplně tvoří svět dobrý. S touto představou se propojuje západní přesvědčení o dobrotě bytí i hluboký pocit, že svět, i ta poslední beruška či květina, si zaslouhují, abychom je milovali a pečovali o ně. Pak ale nastává problém zla. Zlo by vlastně nemělo být, protože všedobry bůh nemohl stvořit zlo. Zlo nemohl stvořit ani člověk, který byl stvořen bohem, proto je dobrý.

Přesto je zlo skutečností. Podle Koháka zlo vzniká z odcizení. Odcizením jako kořen zla je ten základní motiv, který soudobá ekologická filozofie přejímá z křesťanství, i když odmítá všechnu křesťanskou symboliku. „Je-li zdrojem zla odcizení se vlastním základům a jeho řešením návrat k těmto základům, pak i ekologická krize je svou nejvlastnější podstatou krizí odcizení člověka tomu, z čeho čerpá sílu. Člověk se stává ničivým tvorem, protože nežije v souladu se svým světem. Ekologická krize je zároveň příčinou i následkem“. (Kohák, 1997, s. 13) Jde o krizi z důsledku odcizení. Odlišné směry ekologické filozofie se však liší ve výkladech lidského odcizení.

Kohák rozebírá tři možná řešení ekologické krize. První řešení přináší hlubinná ekologie. Jeden z výkladů, které nabízí hlubinná ekologie (ekosofie), chápe přírodu jako přirozenost, a to především jako naši vlastní přirozenost. Odpovědí na krizi odcizení je znovunapojení na hlubinné zdroje našeho bytí, na všechno, co je v nás citové. Příroda v obvyklém smyslu tu hraje jen okrajovou roli. Dotekem živé přírody se dotýkáme vlastní předrozumové, prvotní hlubiny. Jde o to stát se opět propojenou součástí všeho bytí. Lidstvo, které se propojí s hlubinou své předreflexní duše, se svou citovou, temnou, nevědomou, ženskou stránkou, nebude nadále ničit přírodu. Mnohem lidem, kterým leží na srdci dobro přírody, však připadá tato představa poněkud narcistická. Jde tu o přírodu nebo o duševní vyrovnanost? „Nejednou zaráží, když zastánci hlubinné ekologie nic nenamítají ani proti výrazně antiekoilogickému způsobu života,



pokud nenarušuje jejich vlastní duševní harmonii, a jsou ji ochotni hledat třeba i elektronicky v počítačem simulovaném zážitku zdánlivé skutečnosti. Je opravdu možné žít harmonicky v narušeném světě“.(Kohák, 1997, s. 15)

Dalším řešením může být ochránářská ekologie Podle ní není dnešní odcizení (člověk nežije v kontaktu se světem) odcizením přírodě v mystickém hlubinném smyslu, ale zcela konkrétní odcizení živým tvorům, světu přírodního života. „Toto odcizení je dnes až příliš skutečné“, píše Kohák, „strom má vlastní život a vlastní cíl v životě, střetává se se mnou jako můj bližní, učí mě k úctě k bližnímu. Lidskost vyžaduje přírodní svět, my žijeme ve světě oceli a betonu“. (Kohák, 1997, s. 15)

Kořenem krize je to, jak svět konkrétně prožíváme Ve světě artefaktů dochází k přesvědčení, že svět je jen zásobárnou surovin a člověk je jeho pánem a podle toho jedná. Odcizení pak vidí Kohák v odcizení člověka přírodě ve zcela konkrétním smyslu. V odcizení živým tvorům, rytmu dne a noci, životu ročních období. Člověk zneužívá přírodu proto, že se mu zcela zkušenostně stala něčím vzdáleným, cizím. Kohák vidí myšlenku návratu k přírodě jako přesvědčivou a vábivou, ale také jako vysoce problematickou, neboť v dnešním přelidněném světě již není dostatek místa. Nemůžeme již žít přirozeným rytmem života, protože na to jsme již svět příliš narušili. Je toho názoru, že ochránářská ekologie je důležitá a dobrá, avšak ještě nedostatečná. Proto musíme hledat dál.

Dalším řešením, kterým se Kohák zabývá, je morální ekologie. Ta poukazuje na odcizení člověka jeho vlastní morální zodpovědnosti. Jako kořen odcizení je bráno evropské rozhodnutí pro život ve svobodě. Tím má na mysli konkrétní rozhodnutí, že se nepodřídíme ve svém jednání pudovým impulsům a odvěkým návykům, ale budeme se řídit vědomým a odpovědným (racionálním) rozhodnutím. Rozhodnutí pro život ve svobodě, místo v pudu a zvyku, však ještě neznamená odcizení. Odcizení vidí Kohák až tehdy, když člověk volí svobodu, ale odmítá s ní spojenou odpovědnost. „Podle tohoto výkladu základní odcizení moderního věku

nakonec není odcizení živé přírodě, té se člověk rozhodnutím pro život ve svobodě a v odpovědnosti neodcizil, jen odlišil. Odcizením je teprve jeho odcizení vlastní odpovědnosti“.( Kohák, 1997, s. 18)

Kohák připomíná, že odcizení člověka vlastní odpovědnosti není nic záhadného. Je to výraz pro skutečnost, že většina lidí bez váhání prosazuje svou svobodu, ale přitom zejména mezi obyvateli velkých měst a v průmyslovém světě nepociťuje sebemenší odpovědnost vůči společnosti, světu, přírodě. Právě svobodou bez odpovědnosti se z lidí stávají ničivá monstra. Kohák je přesvědčen, že právě v odcizení svobody odpovědnosti je skutečný kořen ekologické krize a jen v přijetí odpovědnosti za naši svobodu je skutečné řešení. Při hledání cesty k nápravě je zapotřebí zapojit všechny tři směry ekologické filozofie.

## **2.2. Leopold Aldo**

Dalším významným autorem zabývajícím se ekologií a vztahy mezi lidským a mimolidským světem je „etik země“ Leopold Aldo, který ochranu přírody vidí jako harmonii mezi lidmi a zemí. Etika užívání země je stále ještě plně ovládána ekonomickými zájmy. Povinnosti nemají žádný význam, pokud si jich nejsme vědomi. Společenského svědomí musí zahrnovat nejen povinnosti k lidem, ale také povinnost k zemi. To vše předpokládá změnu myšlení. „Bez vnitřní změny v našem žebříčku hodnot, přínáležitostech, zálibách a přesvědčeních nelze dosáhnout žádné podstatné změny v etických hodnotách“. (Erazim Kohák, 1997, s. 40) . Zatím jsou totiž naše hodnoty založeny na ekonomických motivech. Většina členů pozemského společenství však nemá žádnou ekonomickou hodnotu, přestože jsou tato stvoření členy biotického společenství a mají právo na přežití. Jako příklad ekonomického přístupu k hodnotě volí Aldo známý fakt, že některé druhy stromů, které rostou pomalu anebo jejichž dřevo má nízkou prodejní hodnotu, byly vyřazeny „ze hry“ ekonomicky myslících lesníků. Bez ohledu na to, že mají cennou funkci při vytváření úrodné půdy.

Vzájemné vazby lesa, jednotlivých druhů stromů, flóry a fauny a podrostu nejsou brány v potaz. To, že nemají ekonomickou hodnotu, je někdy příčinou zániku nejen určitých druhů a skupin, ale celých biotických společenství, jako jsou například močály, slatiny, pouště. Každý živý živočich má svoji cenu, ne pro ekonomický význam, ale pro život jako takový, a proto ani tyto biotopy nelze prostě zrušit. Aldův názor, že všechen život je si rovný, je stejný jako názor Schweitzera v jeho etice úcty k životu.

Systém ochrany přírody založený pouze na ekonomických zájmech je beznadějně nevyvážený. Tento systém předpokládá mylně, že ekonomické části biotického stroje budou fungovat bez neekonomických částí. Má sklon ignorovat, a tak nakonec eliminovat mnoho prvků pozemského společenství, které nemají komerční hodnotu, ale které jsou podstatné pro jeho zdravé fungování. Má-li etika doplňovat i usměrňovat ekonomický vztah k zemi, musí se opírat o představu, že země je biotický mechanismus.

Aldo zastává názor, že čím méně násilné jsou změny provedené člověkem, tím větší je šance na obnovu přírody. A násilí je úměrné hustotě lidského osídlení. V tomto se shoduje s Konrádem Lorencem, který jako jeden ze smrtelných hříchů uvádí přelidnění planety: „Natěsnání lidských mas v moderních velkoměstech nese určitě velký díl viny na tom, že ve fantasmagorii lidských podob, jak se věčně mění, překrývají a mizí, už nedokážeme spatřit tvář bližního“. (Lorenz, 2001, s. 15). Husté osídlení vyžaduje násilnější přeměny. Tento závěr je v protikladu se současnou filozofií, která předpokládá, že obohatí-li malý vzrůst obyvatelstva lidský život, pak nekonečný vzrůst ho obohatí nekonečně. Ekologie však nezná žádnou takovou relaci hustoty, která by platila neomezeně. Všechny výhody hustoty jsou podřízeny zákonu zmenšujících se výnosů.

Aldo si nedovede představit, že by morální vztah k zemi mohl existovat bez lásky, respektu a obdivu vůči ní a bez veliké úcty k její hodnotě. Touto hodnotou samozřejmě míní něco mnohem širšího, než je pouhá ekonomická hodnota. Míní hodnotu ve filozofickém smyslu.

„Opravdu moderní člověk je oddělen od země mnoha prostředníky a nesčetnými vynálezy hmotné povahy. Nemá k zemi žádný životně důležitý vztah. Je to pro něho prostor mezi městy, na kterém rostou zemědělské plodiny“.(Kohák,1997,s. 48)

Největší překážku rozvoje etiky země vidí v faktu, že náš výchovně vzdělávací a ekonomický systém směřuje spíše opačným směrem.

Aldo tvrdí, že abychom uvolnili další cestu vývoji etiky, nemůžeme považovat šetrné využívání země pouze za ekonomický problém. Nevidí spor v tom, že to, co si můžeme nebo nemůžeme dovolit pro zemi udělat, je vymezeno našimi ekonomickými možnostmi. Vždy to tak bylo a vždy to tak bude. Musíme se ale zbavit klamu, že ekonomika určuje veškeré užívání země. U kořene vší ekologické krize je výbuch náročnosti a zároveň lidské početnosti. Tím se Aldo liší od Schweitzera a přibližuje se Lorenzovi. Avšak sdílí i Schweitzerovu lásku k životu a cení si každého života, proto že je, ne na základě ekonomického zisku. Lidské společenství se zachovává jen potud, pokud žije v mezích své niky, své úlohy ve společenství všeho života. Kdykoliv její meze překračují, ničí sebe i přírodu.

### **2.3. Al Gore**

Také další významný ekolog Al Gore, nositel Nobelovy ceny, se zabývá příčinami ekologické krize. Na rozdíl od jiných autorů však popisuje konkrétnější návrhy, jak tuto krizi překonat.

Podle Gorea obnova přírody vyžaduje především obnovu společenského systému. Aby nepodporoval to, čím počíná sestupná spirála. „Je třeba, abychom naši společnost systémovými změnami oprostili od její konzumní toxikomanie — především od iluze, že všechno, co nás trápí, samo o sobě zmizí, a extatické štěstí propukne, jen když si ještě něco koupíme — jak nás reklama přesvědčuje“.(Kohák, 1998, s. 82) Smyslem televizní reklamy je asi

v tomto: sledujte nás, aby vás napadlo něco, co byste ještě mohli potřebovat, bez ohledu na to, zda to opravdu potřebujete. Kritikou manipulativního působení reklamy se Gore přibližuje Lorenzovu názoru o vlivu reklamy na poddajnost lidstva.

Gore tvrdí, že konzumerismus není součet individuálních chamtivostí, nýbrž sdílená představa, že smyslem života je získat a mít, že smyslem společnosti je to umožnit, a že konzum na stále vyšší úrovni překoná nevyřešené problémy našich životů. Potýkáme se s anonymní hydrou naprogramovanou na maximalizaci zisku. „Mnohonárodní koncern zadává reklamu a prodává auta, avšak kupují je prostí občané, často jen proto, že si myslí, že auto je status a že je jejich osobní problémy přestanou trápit, až je budou mít — když budeme mít, nemusíme být“. (Kohák, 1998, s. 82)

Nejde však jen o mýtus konzumu, na který upozornil už E. Fromm ve svém díle „Mít nebo být?“. Podle Gore se změnila samotná povaha vztahu mezi lidstvem a přírodou, protože naše civilizace získala schopnost ovlivnit životní prostředí celé planety, nejen určitou oblast jejího povrchu. Všichni již dnes víme, že civilizace měla odedávna velký vliv na své okolí. Lidskou civilizace dnes Gore označuje za hlavní příčinou globálních ekologických změn. Lidé, ale tuto pravdu nechtějí slyšet. „Musíme nezbytně přijmout novou odpovědnost a začít svou sílu používat moudře a zdrženlivě. Zatím se však zdá, že jsme ještě nevzali na vědomí, jak křehká je přirozená rovnováha na této planetě“. (Gore, 2000, s. 33)

Gore uvádí, že v minulém století došlo k dramatické proměně dvou klíčových faktorů, které nejvíce podmiňují vztah lidí k Zemi. Jsou to tyto dva faktory: „Prudký populační růst má svůj podíl na změně našeho vztahu k Zemi a prudké zrychlení tempa vědeckého a technického pokroku. Díky němu se téměř nepředstavitelným způsobem zvětšila naše schopnost ovlivňovat svět kolem nás: pálit, kácet a dolovat, přemísťovat a transformovat hmotu, z níž se tato Země skládá“. (Gore, 2000, s. 33)

Přelidněním naší planety, jako jedním z důvodů ekologické krize, se Gore zabývá stejně jako Lorenze. Taktéž si uvědomuje stejně jako Lorenz hrozbu jaderných zbraní. Stejně tak, jako populační exploze, má exponenciální křivku růstu i vědecká a technická revoluce. V mnoha oblastech vědy došlo jen za poslední desetiletí k většímu počtu nových a významných objevů než v celé předchozí historii. „Žádný z nich sice neměl takový vliv na náš vztah k přírodě jako objev jaderných zbraní na náš postoj k válce, ale všechny společně způsobily zásadní transformaci naší schopnosti využívat Zemi ve svůj prospěch. Neomezené drancování přírody dnes může mít právě tak nepředstavitelné následky jako neomezená jaderná válka“. (Gore, 2000, s. 33)

To znamená, že v důsledku růstu obyvatelstva, obrovské potřeby zdrojů a vědeckotechnického rozvoje došlo ke zcela zásadní proměně našeho vztahu k přírodě a nezbyvá nám, než ji vzít na vědomí a pochopit, co z ní plyne. Musíme si uvědomit, že otřesné scény ekologických katastrof, které se nyní odehrávají po celém světě, mají mnoho společného. Nejen to, že nás šokují a burcují. Jsou totiž příznaky hlubšího problému, který svým rozsahem a závažností předčí všechny problémy, s nimiž jsme se až doposud setkali. Globální oteplování, ztráta ozónu, vymírání živých druhů, mizení lesů a další jevy mají všechny společnou příčinu: nový vztah mezi lidskou civilizací a přirozenou rovnováhou na Zemi.

Jako jedno z řešení ekologické krize vidí Gore rychlý rozvoj ekologicky přiměřených technik a technologií, které mohou přispívat k trvale udržitelnému rozvoji a nahradit ekologicky destruktivní technologie, používané v současnosti. Zdůrazňuje však, že je potřeba mít neustále na paměti, jak nebezpečná je představa, že by mohlo existovat ryze technické řešení ekologické krize. „Právě představa, že by se všechny naše problémy daly vyřešit s pomocí nových technologií, je totiž základním kamenem nesprávného způsobu uvažování, který tuto krizi vlastně vyvolal“. (Gore, 2000, s. 282) A to je záměr všech etiků uvažujících o ekologii. Musíme dokázat lépe pochopit možnosti i nebezpečí, které nám technika přináší.

V opačném případě by rozšíření našich technických schopností vedlo vždy jen k další devastaci životního prostředí. Aby se krize nadále nezhoršovala, bez ohledu na to, jakou techniku vynalezneme a jak ji šikovně a spolehlivěji dokážeme předat lidem po celém světě, musíme současně přehodnotit svůj vztah k životnímu prostředí. A také dosáhnout populační stability a učinit všechno pro obnovení rovnováhy na Zemi.

Přesto Gore vidí jako zřejmě nezbytnou podmínkou úspěchu v boji o záchranu životního prostředí rozšíření nových, ekologicky šetrných technologií, zároveň však varuje: „nové techniky bychom neměli přijímat s bezvýhradným nadšením; vždy je třeba pečlivě prozkoumat jejich dopad na životní prostředí“.(Gore, 2000, s. 282)

## **2.4. Anthony Giddens**

Ostatně stejně uvažuje i sociolog Anthony Giddens, který v ohrožení životního prostředí rovněž vidí jeden z problémů, kterému musí čelit celé lidstvo.

Lidé zanechávají, učí Giddens, své stopy na přírodě už po celá tisíciletí, od počátku existence. Lovci a sběrači těžili z přírody jako takové a využívali toho, co jim životní prostředí nabízelo, ale nepokoušeli se je aktivně změnit. Situace se však, podle Giddense, změnila s příchodem zemědělství, které vyžaduje kácení stromů a potlačení divoce rostoucí vegetace. I primitivní zemědělské techniky mívají za následek erozi půdy. „Vykácení lesů vede často k tomu, že půdu spláchnou dešť nebo roznese vítr. Zemědělci na to obvykle reagují tak, že vykácí další část lesa, a celý proces se opakuje“.(Giddens, 1999, s. 497) Jinak to vlastně ani nejde. Až do vzniku moderního průmyslu měla příroda daleko větší vládu nad lidským životem než člověk nad přírodou. Dnes je tomu ovšem jinak.

„Dnes je nápor lidské činnosti na přírodu tak intenzivní, že už téměř neexistují žádné přírodní procesy, které by tak či onak nepodléhaly lidskému vlivu“.(Giddens, 1999, s. 497) Lidé obdělávají takřka všechnu půdu, která je jim k dispozici. Dříve nedostupná divočina se často mění v přírodní rezervace, které navštěvují tisíce turistů. Zdá se dokonce, že celosvětový rozvoj průmyslu ovlivňuje i klima naší planety.

Rozvoj průmyslové výroby už životnímu prostředí způsobil nenapravitelné škody. A pokud chceme zabránit průmyslovým katastrofám a omezit škodlivé dopady lidské činnosti na ekosystémy, musíme řešit otázky týkající se samotné podstaty našeho způsobu života v moderní společnosti. A to je úkol pro sociologii.

Giddens si klade otázku, zda je životní prostředí sociologický problém. A proč by se měli sociologové zabývat otázkami životního prostředí. Má se sociologie pouštět do problémů, které jsou doménou přírodovědců a techniků?

Působení lidské činnosti na přírodu má přece fyzický charakter a je způsobeno moderními průmyslovými technologiemi. Ano, ale moderní průmysl a technologie vznikly ve vztahu k určitým společenským institucím. „Naše působení na životní prostředí vychází ze sociálních předpokladů a má také výrazné sociální dopady. Záchrana životního prostředí ve světě bude proto předpokládat nejen pouze technologické, ale i sociální změny“.(Giddens, 1999, s. 500) Giddens se kritikou negativního působení lidské činnosti na přírodu přibližuje Lorenzovy, který tento jev popisuje v pustošení země.

Při současných propastných rozdílech mezi Severem a Jihem lze jen stěží předpokládat, že by chudé země Třetího světa byly ochotny obětovat svůj vlastní ekonomický rozvoj kvůli ekologickým problémům, k nimž přispívá zejména bohatý Sever. Giddens uvádí, že naše planeta pravděpodobně nemá dostatek zdrojů k tomu, aby všichni její obyvatelé mohli mít stejně takovou životní úroveň (tj. úroveň spotřeby), jakou dnes v průmyslových zemích považujeme za samozřejmou.



Má-li se zmenšit rozdíl mezi chudými a bohatými zeměmi, bude nezbytné, aby ty druhé země přehodnotily svá očekávání trvalého hospodářského růstu. „Někteří „zelení“ autoři tvrdí, že globální ekologické katastrofě lze zabránit jen tehdy, pokud se obyvatelé bohatých zemí postaví proti konzumní orientaci a vrátí se ke skromnějšímu životnímu stylu“.

(Giddens, 1999, s. 500)

V pohledu do budoucnosti hovoří Giddens o tom, že náš svět je daleko lidnatější a bohatší než kdy dříve, máme před sebou dosud netušené možnosti rozhodovat o svém osudu a obrátit svůj život k lepšímu, ale současně hrozí světu ekonomická a ekologická katastrofa. „Tato slova by však neměla být důvodem k rezignaci nebo zoufalství. Jedním z hlavních přínosů sociologie je přece vědomí, že všechny společenské instituce jsou lidskými výtvoři, jejichž vývoj můžeme ovlivnit“.

(Giddens, 1999, s. 500)

## **2.5. Jan Keller**

Podobně jako A. Giddens uvažuje o ekologii vysokoškolský profesor, sociolog Jan Keller, který se taktéž zajímá o vztah člověka k přírodě, a to zejména ze sociologického pohledu. Ve svém díle se zabývá poselstvím ekologie ke světu. „Hlavním poselstvím, které nám ekologie adresuje, je informace o konečnosti našeho životního prostředí, o omezenosti jeho zdrojů a o jejich vyčerpatelnosti“.

(Keller, 1995, s. 119) Tato skutečnost se přitom podle Kellera nevztahuje pouze na zdroje neobnovitelné, ale také na obnovitelné, u nichž je ekvivalentem vyčerpatelnosti míra znečištění, jež limituje jejich použitelnost.

Omezenost světa, ve kterém žijeme, vidí Keller ve faktu, že v něm žijeme právě my. Až do nástupu člověka mohla být příroda synonymem hojnosti, neboť její ekosystémy si udržovaly schopnost vejít se se svými nároky do možností, jež jsou dány pravidelným přírůstkem úroků

z přírodního kapitálu v důsledku probíhající interakce mezi sluneční energií a biomasou. „Tragická výjimečnost člověka pak spočívá v tom, že jako jediný ze všech žijících druhů je schopen, poté, co bezezbytku spotřeboval roční úroky z přírodního kapitálu, začít kus po kuse utrácet i samotné kmenové jmění. Bohužel právě tato schopnost se stala jedním z pilířů našeho velmi omezeného chápání pokroku“.(Keller, 1995, s. 119)

„Konečnost zdrojů, na které člověk stále citelněji naráží, je výrazem i důsledkem rozdílnosti tempa tvorby přírodního bohatství a tempa jeho spotřebovávání a znehodnocování při zhotovování bohatství umělého“.(Keller, 1995, s. 120) Jestliže tradiční společnosti při všech svých nedostatcích disponovaly mechanismy, které vcelku spolehlivě bránily přílišnému rozevírání nůžek mezi tempem tvorby a tempem znehodnocování přírodního bohatství, pak společnost moderní tyto blokuující pojistky odstranila. Bylo to součástí jejího nového vztahu vůči změně.

Tradiční společnosti dokázaly respektovat jeden ze základních přírodních principů, který káže sáhnout po změně jen v těch případech, kdy se tím předejde riziku změny ještě větší. Moderní společnost pěstuje naopak představu, podle níž zdaleka největším rizikem je pomalost probíhajících změn, klasifikovaná jako stagnace. Problém stagnace je ovšem otázkou měřítka a právě ono bylo moderní společností zcela zásadním způsobem deformováno. „Každým rokem lidé znehodnocují takový objem fosilních zdrojů, k jehož vytvoření bylo zapotřebí přibližně jednoho miliónu let. Právě tento poměr mají na mysli ekologové, když hovoří o zásadní neudržitelnosti našeho současného způsobu rozvoje“.(Keller, 1995, s. 120)

Dalším důvodem rostoucí ekologických problémů je, podle Kellera, fenomén nezájmu, z kterého se stává strategie jednání lidí jak k sobě samých, tak k mimolidskému světu. Podle Kellera na obyčejný lidský nezájem narážíme stále častěji. Mívá mnoho podob a odstínů od povýšené lhostejnosti a arogantního přehlížení, přes nezaviněnou či záměrnou neinformovanost, až po vynucený útěk z reality a apatii bezbranných.

Nezájem je generován moderní společností v nemenší míře, v jaké v ní dochází k vyvolávání těch nejprotikladnějších zájmů. „Nezájem může určitým aktérům vyhovovat, jako je tomu třeba v případě byrokracie. Jindy může člověka poškozovat, jako například v případě neinformovanosti“. (Keller, 1995, s. 130) Nezájem může část společnosti sociálně povyšovat, jako je tomu v případě blazeované lhostejnosti privilegovaných. Jiné může zase deklasovat a stává se součástí jejich statusu, jako je tomu v případě sociálně vyloučených, okrajových, marginálních. „Nezájem může mít funkci ochrannou, například jako účinná bariéra chránící před přemírou informací, může však naopak osudově ohrožovat, například stane-li se programem ve vztahu k ekologii“. (Keller, 1995, s. 130)

Dnes se ovšem z nezájmu a lhostejnosti stává víceméně promyšlená strategie jednání, specifický způsob postoje ke světu, který si aktér záměrně dobrovolně zvolil. Nejen aktivní sledování vlastních zájmů, ale právě masivní nezájem a lhostejnost mohou být totiž použity jako strategie, z nichž lze různým způsobem a s různými vedlejšími důsledky profitovat.

Moderní společnost současně vznik fenoménu nezájmu umožňuje, ale i vynucuje, činí z něho privilegium některých a zároveň problém mnoha jiných. Strategie nezájmu její členy tak dlouho a tak vydatně ochraňuje, až se z ní nakonec může stát osudové ohrožení. Nezájem jako zjištěná strategie i jako obranný mechanismus nachází v podmínkách vyspělé moderní společnosti stále širší pole pro své uplatnění. „Jedni ho vyhledávají jako přijatelného společníka pro své svědomí, na druhé zbývá jako nevídaný společník jejich osudu“. (Keller, 1995, s. 132) Poznamenává právě tak životní dráhy jednotlivců, jako status určitých sociálních vrstev i mentalitu celých společností.

## **2.6. Josef Šmajs**

Ekologickým problémům se věnuje i Kellerův spolupracovník z Masarykovy univerzity v Brně Josef Šmajs. Původ ekologických

problémů spatřuje v kultuře člověka a v selhání filozofie. Biosféra je v nebezpečí, neboť tu díky člověku existuje jeden, konkurenční způsob uspořádání skutečnosti: evoluční proces kultury. Přestože kultura jakoby vyrůstá z vývojové linie člověka (je z přírody odvozena), patří k jinému řádu a rozvíjí se mnohonásobně rychleji než biosféra. To znamená, že „zatlačuje a poškozuje všechny živé systémy, rozvrací ustálenou rovnováhu života. Tím vzniká nejvážnější existenciální nebezpečí pro lidský rod vůbec – krize ekologická“. (Šmajš, 1994, s. 6)

A filosofie, je-li však odpovědná, se už nemůže zabývat pouze tím, jak člověka osvobodit a neustále rozvíjet. Musí se zabývat i uspořádáním světa, co vyvolává ekologickou krizi a co musíme udělat, abychom na Zemi přežili. „Musí se pokusit zlomit vládnoucí duchovní paradigma lidské nadřazenosti nad přírodou. Toto paradigma je nebezpečnou antropocentrickou iluzí a je nezbytné je vystřídat paradigmatickým lidské vyřazenosti do přírody“. (Šmajš, 1994, s. 9) Tradiční uvažování i povrchní pohled na ekologický problém mají společnou tendenci chápat ekologickou krizi jako konflikt mezi člověkem a přírodou. „V tomto nesprávném dualistickém vidění, které je produktem novověkého filosofického povýšení člověka na subjekt a redukce přírody na pouhou objektivní skutečnost mimo člověka, se na jedné straně přeceňuje rozdíl mezi člověkem a ostatními formami života a na druhé straně se nedoceňuje to, co konflikt vyvolává: nebiologická systémová povaha kultury, její planetární rozměr a přírodě nepřizpůsobené tempo rozmachu“. (Šmajš, 1994, s. 14)

Podle Šmajše struktura dnešního vesmíru vznikala postupně, jakýmsi druhotným zhušťováním látky a energie, v průběhu patnácti miliard let, které nás dělí od velkého třesku. Proto i pozemská příroda má své skutečné nevrátelné dějiny v čase. „Statut naší Země je přitom zvláštní tím, že s jejím prostorově nevýznamným postavením bylo spojeno ono povážlivě úzké pásmo podmínek, jež umožnily vznik života a jeho dostatečně dlouhý, nikdy zcela nepřerušovaný vývoj. Biosféra naší planety tedy představuje jedinečný kosmický výtvar, obrovský, důmyslně uspořádaný organismus“. (Šmajš, 1994, s. 15)

Je vzácným originálem, jehož podoba se vytvářela po několik miliard let. Podle Šmajse tento přirozeně vzniklý, obdivuhodně uspořádaný a jemně vyvážený systém nesmí být ničen a poškozován kulturou minimálně ze dvou hlavních důvodů: „za prvé proto, že kultura jako výtvar jednoho biologického druhu (člověka) nemůže být přímým pokračováním evoluce pozemského života, a tím ani dědicem celé evoluční moudrosti biosféry; a za druhé proto, že evoluční proces kultury je na dnešní úrovni biosféry existenčně závislý“.(Šmajš, 1994, s. 16)

Šmajš říká, že nevyjádřitelná hodnota živých organismů je přímo úměrná neopakovatelnosti vývojových podmínek a délce přirozené evoluce. Tato hodnota úzce souvisí s tím, že vznikly samovolně, v podmínkách, které již neexistují, a že je už nikdy, pokud je zničíme, nevytvoříme znovu. Zde navazuje Šmajš na Schweitzerovu etiku úcty k životu, kdy hodnotu života nevyjadřuje jeho ekonomická hodnota, ale to, že je život sám.

Člověk již zničil většinu původních ekosystémů a mnoho jedinečných biologických druhů, které nesly značnou část genetické informace biosféry. Poškodil tím vzácnou a nenahraditelnou paměťovou strukturu, která vznikla dávno před tím, než se nám podařilo vytvořit naše primitivní paměťové struktury kulturní. Zde se Šmajš ztotožňuje s Lorenzovou kritikou pustošení země, kdy lidé bez ohledu na následky ničí životní prostředí.

A protože genetická informace biosféry integruje pozemský život a zajišťuje jeho dosaženou úroveň rozvoje, protože funguje jako bariéra proti rozpadu, proti entropii, nebezpečí, které nám tímto hrozí, je v celé naší historii nejvážnější. Bohužel si je neuvědomujeme. „Dnešní ekologická krize je totiž globálním důkazem toho, že kultura v rozporu s tradiční představou není strukturou hodnotově vyšší a organizačně složitější“.(Šmajš, 1994, s. 21) Život iluze o nadřazenosti člověka a kultury nad přírodou nejrychleji zkracuje postupující ekologická krize sama.

Podle Šmajse filosofie, která vždy hájila a vyjadřovala jen zájmy člověka, musí tváří v tvář dnešní krizi lidské zájmy reflektovat v jednotě se zájmy přírody, v jednotě se zájmy všech živých bytostí. „Takže nikoli to, co jsme vytvořili a co zatím obdivovaly generace našich předků (umělecké a teoretické výkony ducha, lidské dovednosti, technické a stavební konstrukce a podobné), ale to, co jsme nevytvořili, co ani vytvořit neumíme, protože i my sami k tomu patříme, to dnes odhalujeme jako nejvyšší hodnotu“.(Šmajš, 1994, s. 24) V rozporu s tradicí zjišťujeme, že touto hodnotou není člověk ani kultura, ale Země, jedinečná modrá planeta v rozpínajícím se studeném vesmíru.

Schopnost kultury zvýhodňovat lidské zájmy, obsažená již ve způsobu založení původní kultury lovecko–sběračské, selhala ovšem až dnešní době. Paradoxně selhala v době rozvinutého teoretického poznání přírody, na počátku rozvoje perspektivní informační techniky.

Výklad naší dnešní ekologické krize, píše Šmajš, je samozřejmě komplikovanější. Například agresivita dnešních technických civilizací vůči živé přírodě vyplývá také z toho, že příliš rychle rostou, z toho, že nemohou dosáhnout organizační zralosti. „Objevily totiž způsob, jak se vyvázat z přímé závislosti na omezené ekosystémové energii: zmocnily se neobnovitelných zásob energie fosilních paliv a pokoušejí se čerpat další pozemské energetické konzervy, zatím hlavně problematickou energii atomovou“.(Šmajš, 1994, s. 28) Ale i to však potvrzuje vyšší organizační a funkční dokonalost přírody.

Šmajsovy filozofické úvahy o vztahu přírody a kultury zdůrazňují ještě jeden moment. Povýšení kultury nad přírodu nebylo jediným negativním důsledkem nedostatečné filozofické sebereflexe člověka. Mnohem závažnější bylo, že se tím samotný člověk jako předpokládaný smysl a vrchol přírodního vývoje z přírody sám vyřadil. Ztratil pocit úcty a pokory před tajemnými vesmírnými silami, ztratil pocit své sounáležitosti a potřeby spolupráce se svým okolním biotickým celkem. Zaujal k přírodě panský postoj.

Novověký člověk hájil právo přírodu poznávat. Nikoliv však s úmyslem, aby jí rozuměl, aby věděl, proč do jejího systému náleží, nebo proto, aby se krásou a tajemstvím přírody mohl kochat, ale proto, aby měl nad přírodou moc, aby mohl s přírodou manipulovat. „V tomto teoretickém a hodnotovém kontextu se celá historie lidstva jevila jako velkolepá humanizace přírody, jako osvobození člověka ze závislosti na vnějších přírodních silách a potravních řetězcích biosféry“. (Šmajš, 1994, s. 30)

Tento pohled je však na základě pozdějších zkušeností pohledem povrchním a nekompetentním. Když totiž lidé tuto tak kýženou moc získali, nemohou ji stejně svobodně užívat a těšit se z ní, ale naopak, musíme se své vlastní moci nad přírodou obávat. Tato moc vede totiž k jejímu zničení. Na druhé straně si však někteří z nás již uvědomují, že probíhá nevratné poškozování živé přírody, že je ničena její nenahraditelná genetické informace nezbytná pro zachování současné rozmanitosti biosféry.

S tímto souvisí „bezprecedentní“ problém rizika, lidské odpovědnosti a viny. A kdo vlastně odpovídá za zničené ekosystémy, za vyhubené druhy, za ztracenou genetickou informaci a narušenou rovnováhu pozemského biotického společenství jako celku“. (Šmajš, 1994, s. 31)

Podle Šmajše lze jasně z evolučního hlediska doložit, že globální ekologická krize je existenčním konfliktem části a celku, jednoho druhu s ostatními tvory, prvku pozemského organismu s jeho systémem.

Pokud jsme našli příčiny, můžeme uvažovat o jejich odstranění. Řešením ekologické krize není podle Šmajše žádný návrat do lůna přírody, z něhož jistě nebylo snadné se kdysi vyprostit. Řešení vidí v přizpůsobování se člověka přírodě. „Celá kultura jako systém, který si zatím přírodu přizpůsoboval také převážně ofenzivně, bude nucena v krátké době přejít ke strategii protikladné: k přizpůsobování se přírodě vnitřními organizačními změnami“. (Šmajš, 1994, s. 35) Jestliže lidé radikálně nezměníme protipřírodní strukturu kultury a nevzdají se arogantního

antropocentrismu, zbytečně předčasně zaniknou spolu s ostatními vyššími formami života.

### **3 Využití ekologické etiky v sociální pedagogice**

#### **3.1 Sociální pedagogika**

V předešlých dvou kapitolách jsem pojednal o osobnosti biologa a filozofa K. Lorenze a filozofa a teologa A. Schweitzera, o jejich ekologické kritice a etice, a pokusil se o srovnání jejich přístupů s úvahami a závěry jiných sociologů a filozofů s důrazem na kritické postižení vztahu člověka k přírodě a na hledání odpovědi na otázku, proč došlo ve vztahu člověk – příroda k selhání. Ve třetí kapitole se budu zabývat možností využití těchto kritických filozoficko – ekologických úvah v sociální pedagogice. Zejména pak jejím úkolem přispět k tvorbě "sociálního kapitálu". Mám totiž za to, že vytváření sociálního kapitálu je předpokladem nejen pozitivní změny ve vztahu člověka k člověku, ale i k překonání kořistnického přístupu lidí k přírodě.

Sociální pedagogika se nesoustřeďuje na výchovu individuální, ale na výchovu ke společenským cílům. Vyjadřuje spojení problematiky výchovy s problematikou fungování společnosti. „Jde tedy o hledání způsobů, jak ovlivňovat ostatní, zejména děti a mládež, aby chtěli a aby byli schopni a připraveni porozumět, vyrovnávat se a řešit životní situace a problémy své i druhých i celé společnosti pro dobro své, druhých i celé společnosti“. (Kraus, Poláčková, 2001, s. 12)

B.Kraus a V. Poláčková pak vymezují sociální pedagogiku jako speciální vědní disciplínu. „Jedná se o speciální pedagogickou disciplínu s poněkud zvláštním charakterem, a tím je transdisciplinárnost. I když dominuje vztah k sociologii, nejde pouze o interdisciplinárnost. Má výrazně integrující charakter. Z pohledu životní praxe soustřeďuje a dále rozvíjí



teoretické poznatky pedagogických, společenských, ale i dalších vědních disciplín. Zaměřuje se na každodenní život jedince, analyzuje jeho životní situace a navozuje takové změny v sociálním prostředí, které napomáhají optimálnímu rozvoji osobnosti a minimalizují rozpor mezi jedincem a společností“. (Kraus, Poláčková, 2001, s. 12)

Nejde však jen o minimalizaci rozporů mezi jedinci a sociálním prostředím, ale i člověkem a přírodou. Za jeden z důležitých úkolů sociální pedagogiky považují zájem o ekologické problémy. „Otázky postavení a působení člověka a celé společnosti v řádu přírody se stávají velmi naléhavé, zásadním způsobem vstupují do našeho života a je třeba jim věnovat pozornost i z hlediska sociálně výchovných souvislostí“. (Kraus, Poláčková, 2001, s.28)

### **3.2 Ekologická etika a socializace**

Člověk se nerodí lidským, ale lidským se stává v procesu socializace, který probíhá celý život. V jeho průběhu si osvojujeme postoje, hodnoty a způsoby jednání, vystaveni od okamžiku narození vlivům názorů, ustálených způsobů výchovy, víry a hodnot. Socializace je uskutečňována v procesech lidské interakce s příslušníky rodiny, přátel, učitelů, spolupracovníků, názorových vůdců či životních vzorů. Jejich prostřednictvím působí kultura, kterou přijímáme a přizpůsobujeme se jejím vzorům, normám, příkazům a hodnotám. „Socializace však působí i prostřednictvím lidí na ulici, vlivem masových komunikačních prostředků, četbou knih a časopisu. Z mikrosociologického hlediska socializace pak usnadňuje pochopení významu hodnot a norem dané společnosti a její reakce na naše chování, postoje a hodnotové směřování.

Socializace spoluutváří kulturní i klima dané společnosti a přispívá i našemu sebehodnocení a objektivitě pohledu na jiné“. (Sekot, 2004, s. 27)

V procesu socializace je ovšem potřeba vsadit na správné hodnoty, neboť výrazně ovlivňují lidskou motivaci, postoje a chování. A slouží také jako kritéria pro hodnocení jednání druhých a posuzování míry společenské prospěšnosti jednotlivých členů lidského společenství. V současné době je však pohled na hodnoty značně pokřiven. Lze připomenout slova K. Lorenze, který říká, že většina lidí si dnes cení pouze toho, co přináší zisk a každý prostředek sloužící tomuto cíli je považován za hodnotu. Avšak, jak připomíná L. Aldo, veškerou hodnotu věcí a už vůbec ne jakéhokoliv života nelze poměřovat jen ekonomickou hodnotou zisku. Každý život má svou cenu a význam bez ohledu na ekonomickou hodnotu.

Pak ovšem vzniká otázka, kterou si položil už E. Fromm: zda mít či být? „A protože žijeme ve společnosti, která se úplně upsala honbě za majetkem a ziskem, setkáváme se jen zřídka s příklady orientace na bytí. Většina lidí považuje existenci zaměřenou na vlastnění za přirozenou, ba fakticky jedinečně myslitelnou. Všechno to jim obzvláště znesnadňuje porozumět tomu, co je orientace být, a dokonce pochopit, že vlastnění je jen jednou z možných orientací“. (Fromm, 1994, s. 30) Zde pak může pomoci sociální pedagogika. Pokud ovšem zavrhne rozšířený názor, že podstatou bytí je vlastnění. Fromm vidí předpoklady bytí v nezávislosti, svobodě a existenci kritického rozumu. Chápe podstatu bytí jako aktivitu. Ne však v podobě povrchní zaneprázdněnosti, ale aktivitu vnitřní, tvořivé užívání vlastních lidských sil. „Znamená to být aktivní, projevovat se podle svých možností. To znamená obnovovat se, růst, rozkvétat, milovat, překračovat vězení izolovanosti vlastního já, zajímat se, naslouchat, dávat“. (Fromm, 1994, s. 72)

Mnohým lidem však připadá těžké vzdát se své vlastnické orientace a také pohodlného nezájmu jak o lidský, tak i mimolidský svět, jak o něm hovoří například Keller. Naopak demonstrují svou povýšenou lhostejnost a arogantní přehlížení, projevují nezaviněnou či záměrnou

neinformovanost, event. utíkají od reality k apatii bezbranných. Z nezájmu a lhostejnosti se stává strategie postoje ke světu. A právě ve výchově k zájmu o vše kolem nás, spolucítění s jinými lidmi, ale také se zvířaty a přírodou vůbec, vidím odpověď sociální pedagogiky na tento stav. Kritizujeme přístup k nezájmu, neboť nezájem může část privilegovaných sociálně povyšovat, ale jiné může deklasovat a odsunout na okraj společnosti a odloučit je od ostatních. A také přispívat k devastaci přírody. K odloučení se vyjadřuje E. Fromm takto : „Být odloučen znamená být odříznut, být zbaven jakékoli možnosti využít svých lidských schopností. Proto být odloučen znamená být bezmocný, neschopný aktivně uchopit svět – věci i lidi; znamená to, že svět se může do mne vetřít, aniž mám možnost reagovat.“ (Fromm, 2001, s. 16)

### **3.3 Ekologická etika a prostředí**

Další možností, jak v sociální pedagogice využít kritických filozoficko – ekologických úvah o selhání člověka ve vztahu k mimolidskému světu, je výchova ke změně uvažování lidí o místě člověka ve světě. E. Kohák hovoří o tom, že tradiční evropský postoj je hluboce panský a předpokládá nadřazenost všem ostatním, jak k mimoevropským národům, tak k mimolidským bližním. Člověk si neuvědomuje, že je sám živočich a žije s představou, že je nadřazen ostatním živočichům. „Novověk ztrácí vědomí zvířete jako (níže postaveného) bližního a vytváří si představu zvířete jako suroviny. Ovšem čím horší je zacházení se zvířaty, tím naléhavější je potřeba odlišit člověka, aby se sám nemohl stát předmětem podobného zacházení“. (Kohák, 1998, s. 31-32) Sociální pedagogika by měla učit kompromisu: aby lidé uspokojovali na úkor jiných živočichů pouze své skutečné potřeby a ne své rozmary a záliby. „Střetu zájmů se nevyhneme, avšak můžeme usilovat o soužití, které by zajistilo optimální životní možnosti pro všechny a přijalo nevyhnutelnost ústupků a omezení i na straně lidstva“. (Kohák, 1998, s. 41)

Panský vztah k přírodě se projevuje také tím, že lidé často ve svém působení v lidském i mimolidském světě zdůrazňují svobodu, ale odmítají se svobodou spojenou odpovědnost. Díky svobodě bez odpovědnosti se pak stávají ničiteli všeho kolem. E. Kohák k tomuto uvádí: „ Často lidé ničí bezděky, protože tak přivykli svobodě, že úplně zapomněli na odpovědnost“. (Kohák, 1997, s. 18 ) Jakoby nevěděli, že okolní prostředí, do kterého se narodíme, ve kterém žijeme a vyrůstáme, nás ovlivňuje a poznamenává. Právě konkrétní prostředí se nezanedbatelným způsobem podílí na vývoji a rozvoji osobnosti. Jednání se mění podle toho, jaká se střídají prostředí. Prostředí vytváří podmínky pro život člověka, pro jeho existenci jako druhu, pro jeho vývoj.

Do tohoto prostředí však člověk po celou dobu svého bytí na Zemi zasahuje a přetváří je tak, aby své životní podmínky vylepšil. Při zemědělství zavlažuje suchou půdu, odvodňuje mokřadla a močály, staví přehrady. Často ale tyto zásady do okolního prostředí jsou necitlivé. Přestože tyto změny prostředí jsou často dělány v dobré víře, mají většinou negativní důsledky na lidský organismus. „Současné prostředí, které je vlastně výsledkem činnosti člověka za celou dobu jeho vývoje, jej začíná s neúprosnou logikou zasahovat, a to v onom negativním smyslu. Vtiskuje mu jiný způsob a rytmus života a někdy jeho život přímo deformuje“. (Kraus, Poláčková, 2001, s. 110) „Do nového tisíciletí tedy lidstvo vstupuje paradoxně s tím, že je prostředím, a to nejen přírodním, či kulturním, ale i společenskými poměry ve svém životě ohrožováno. Nejcitlivější je tato otázka v případech, kdy je ohrožován zdravý rozvoj osobnosti u populace dětí a mládeže“. (Kraus, Poláčková, 2001, s.110)

Lidé jsou ohrožováni samotným stavem životního prostředí. Ať se už jedná o znečištění vody v důsledku průmyslové a zemědělské výroby, ale také odpadními materiály. Jak uvádí A. Giddens, odpadními materiály v širším smyslu nejsou jen předměty vyhozené do popelnic, ale také zplodiny vypouštěné do atmosféry. Příkladem může být oxid uhličitý, který se uvolňuje při spalování ropných produktů v automobilech a uhlí

v elektrárnách a je považován za jednu z hlavních příčin procesu globálního oteplování, o jehož existenci je mnoho vědců přesvědčeno. A jsou přesvědčeni také o tom, že všechny tyto procesy mají další sociální, politické, demografické a samozřejmě také zdravotní atd. konsekvence (Giddens mluví o „důsledcích důsledků“). I zde může či musí sociální pedagogika reagovat.

A také tehdy, jsme-li manipulováni masmédií, jejichž důraz na koupi a spotřebu zboží, které vlastně nepotřebujeme a je tudíž vyrobeno jaksi zbytečně (nadbytečně), je rovněž jedním z činitelů ekologické zátěže přírody. Manipulativní charakter masmédií se naplno projevuje v reklamě. „Její dosah je však obrovský a nedohlédnutelný, zvláště díky účinnosti reklamních šotů, které jednoduchostí a stereotypností, ale také emocionalitou a atraktivností podání jsou schopny zasáhnout obec konzumentů v masovém měřítku a každodenním opakováním tak usilovat o zvýšení odbytu zboží obující společnosti“. (Kraus, Poláčková, 2001, s. 72)

Ten, kdo si je této skutečnosti vědom, bude jistě souhlasit s tím, že výchova zaměřená k překonání selhání člověka k mimolidskému světu musí být i výchovou adresáta (příjemce) komunikačního prostředku tak, aby důkladně a důvěrně poznal jeho specifické vlastnosti a možnosti, jeho specifické vyjadřovací prostředky i různou kvalitativní úroveň jeho produktů. A to nejen těch, které jsou pedagogicky akceptovatelné a společensky přínosné, ale především těch, které mohou dětského čtenáře, diváka či posluchače ovlivnit nežádoucím způsobem“. (Kraus, Poláčková, 2001, s. 73)

Souhrnně řečeno, aniž bych si činil nárok na vyčerpávající výčet úkolu a možností sociální pedagogiky ve vztahu ke kultivaci ekologicky myslící osobnosti, sociální pedagogika by měla pomáhat vychovávat jedince pro budoucnost. Ve vztahu k přírodě pak s důrazem na hledání dlouhodobě únosných způsobů soužití člověka a lidstva se Zemí. K dosažení tohoto cíle je nutná ukázněnost, překonání vlastního narcismu, panského přístupu

k našemu i mimolidskému světu. Poznání, že se lidé musí vzdát cíle dobývat přírodu, podmaňovat si ji, rabovat a ničit, ale musí se snažit ji chápat a spolupracovat s ní, neboť lidé jsou součástí přírody, a také převzít odpovědnost za své jednání vůči ní. To vše především proto, že „sladění lidských nároků s potřebami přírodního světa — „kultury“ s „přírodou“ — přestává být otázkou osobního zájmu či záliby a stává se stěžejním úkolem lidstva“. (Kohák, 1998, s. 166)

Tento úkol však nebude splněn, pokud si lidé nebudou vědomí své konečnosti a konečnosti našeho světa. Jedině za tohoto předpokladu nebude veškeré lidské jednání řízeno žádostivostí mít, vlastnit, jak uvádí E. Fromm, ale snažením, aby člověk byl a nestával se tak otrokem vlastního majetku. Pak bude čerpal radost z dávání a sdílení, nikoli z hrabivosti a vykořisťování jiných lidí či našeho mimolidského světa. A bude také žít s úctou k životu ve všech jeho projevech. S vědomím, že život je posvátný a všechno, co podporuje jeho trvalou udržitelnost a růst, zaslouží obranu a ochranu.

## Závěr

Cílem této práce bylo kritické postižení vztahu člověka k lidskému a mimolidskému světu a hledání odpovědi na otázku, proč došlo v tomto vztahu k selhání. Dále jsem se zabýval úvahami o tom, jakým způsobem může sociální pedagogika přispět k napravení tohoto stavu. Šlo o analýzu založenou na studiu odborné literatury.

V první kapitole jsem pojednal o osobnosti biologa a filozofa K. Lorenze a filozofa a teologa A. Schweitzera, zejména však o jejich ekologické kritice. Ve druhé kapitole jsem se zaměřil na jejich ekologickou filozofii a etiku a jejich přístupy jsem srovnal s úvahami a závěry jiných sociologů a filozofů: L. Alda, A. Gorea, J. Kellera, dále také J. Šmajse, E. Koháka a A. Giddense. Porovnáním jejich filozofických a etických úvah jsem dospěl k závěru, že k selhání vztahu člověk- příroda docházelo postupem s vývojem lidské civilizace, V tomto procesu se člověk stále více odcizoval přírodě a utvářel si vztah nadřazenosti k mimolidskému světu, který stále více viděl jako pouhý zdroj surovin. A cenu mimolidského světa i dnes mnozí lidé spatřují pouze v jeho ekonomické hodnotě. V zájmu ekonomického zisku ničí přírodu a neuvědomují si, že tímto jednáním ohrožují samotnou existenci lidstva.

Aby člověk selhání ve vztahu člověk – příroda mohl čelit, musí se nad sebou hluboce zamyslet. Musí upustit od konzumního způsobu života a od porovnávání ceny mimolidského světa pouze na základě jeho ekonomické potence. Musí si uvědomit, že náš svět je konečný. Ostatně i zdroje, které poskytuje, jsou konečné.. A také se musíme přestat považovat za tvory, kteří stojí nad přírodou. Naopak se k přírodě vraťme. Vřadme se zpět do přírody! Přijměme skromnější životní styl a uvědomme si, že každý život má svou cenu bez ohledu na jeho ekonomickou hodnotu. Lidé musí přijmout plnou odpovědnost za svoje činy a uvědomit si, že svým dosavadním jednáním ohrožují samotnou existenci lidstva.

Všechny tato požadavky najdeme v etice, která právem nese jméno etika ekologická. A jako každá jiná, také ekologická etika implikuje povinnost, „aby byl člověk proměněn“. Proto jsem se ve třetí kapitole této práce zabýval možností využití kritických filozoficko – ekologických úvah o selhání člověka ve vztahu k mimolidskému světu v sociální pedagogice. Zejména pak jejím úkolem v tvorbě "sociálního kapitálu". Vytváření sociálního kapitálu je totiž, podle mého názoru, základním předpokladem pozitivní změny nejen ve vztahu člověka k člověku, ale i k překonání kořistnického přístupu lidí k přírodě. Nakolik se mi podařilo doložit toto tvrzení argumenty, nechám na laskavém posouzení čtenáře.



## RESUMÉ

Bakalářská práce se zabývá kritickým postižením vztahu člověka k přírodě, hledáním odpovědi na otázku, proč došlo ve vztahu člověk – příroda k selhání a jakým způsobem může sociální pedagogika přispět k napravení tohoto stavu.

Východiskem autorových úvah byly práce A. Schweitzera / Etika úcty k životu / a K. Lorence / Osm smrtelných hříchů lidstva / a také díla jiných filozofů a sociologů L. Alda, A. Gorea, J. Kellera, dále také J. Šmajse, E. Koháka a A. Giddense. Autorovi práce však nešlo pouze o interpretaci jejich názorů, ale pokusil se také o kritické shrnutí jejich představ o tom, jak selhání ve vztahu člověk – příroda, a to i prostředky sociální pedagogiky, čelit.

## **Anotace**

Bakalářská práce se zabývá kritickým postižením vztahu člověka k přírodě, člověka k člověku a jak může k napravení těchto vztahů přispět sociální pedagogika.

Bakalářská práce se skládá ze tří kapitol. První kapitola pojednává o osobnosti biologa a filozofa K. Lorenze a filozofa a teologa A. Schweitzera, a o jejich ekologické kritice. Ve druhé kapitole je srovnána jejich ekologická filozofie a etika s úvahami a závěry jiných sociologů a filozofů. Ve třetí kapitole jsem se zabýval možností využití kritických filozoficko – ekologických úvah o selhání člověka ve vztahu k mimolidskému světu v sociální pedagogice.

## **Klíčová slova**

Etika, ekologie, ekologická etika, ekologická krize, sociální pedagogika, výchova

## **Annotation**

My Bachelor work deals with critical infliction of relation man to nature, man to man and how social pedagogy can help to improve these relations.

This Bachelor work consists of three chapters. The first chapter deals with two personalities – a biologist and philozopher K. Lorenz and a philosopher and etologist A. Schweitzer and their ecological criticism. The second chapter deals with comparison of their ecological philosophy and ethics with the conteplation and findings of other sociologists and philosophers. The third chapter deals with the possibility of using the critical philosophical – ecological contemplations about human failure in relation to off-human world in social pedagogy.

## **Keywords**

Ethics, ecology, ecological ethic, ecological crisis, social pedagogy, educatiton

## Seznam použité literatury:

1. BAUMAN, Z., May T., *Myslet sociologicky*, Praha 2004, SLON, ISBN 80-86429-28-8
2. DEVALL, B., SESSIONS, G., *Hluboká ekológia*, Tulčík, ABIES 1997, ISBN: 80-88699-12-6
3. FROMM, E., *Mít nebo být?*, Praha: Naše vojsko 1994, ISBN: 80-206-0469-3
4. FROMM, E., *Umění milovat*, Praha: Český klub 2001, ISBN: 80-85637-26-X
5. GIDDENS, A., *Sociologie*. Praha: ARGO 1999, ISBN 80-7203-124-4
6. GORE, A., *Země na misce vah*, Praha, Argo 2000, ISBN: 80-7203-310-7
7. KELLER, J., *Dvanáct omylů sociologie*. Praha: SLON 1995, ISBN: 80-85850-09-5
8. KELLER, J., *Nedomyšlená společnost*, Brno, Doplněk 2003, ISBN: 80-72-39-091-0
9. KOHÁK, E., *Zelená svatozář, Kapitoly z ekologické etiky*, Praha, SLON 1998, ISBN: 80-85850-86-9
10. KOHÁK, E., *Člověk, dobro a zlo, O smyslu života v zrcadle dějin (kapitoly z dějin morální filozofie)* Praha: Ježek 2000, ISBN: 80-901625-3-3
11. KOHÁK, E., KOLÁŘSKÝ, R., MÍCHAL, I. (ed.): *Závod s časem – Texty z morální ekologie*. MŽP v nakladatelství TORST, Praha 1997
12. KOLÁŘSKÝ, R., SUŠA, O., *Filosofie a současná ekologická krize*. Praha: Filosofia 1998, ISBN 80-7007-116-8
13. KRAUS, B., POLÁČKOVÁ, V. ed.: *Člověk - prostředí – výchova k otázkám sociální pedagogiky*. Brno, Paido 2001. ISBN: 8073150042
14. LORENZ, K. , *Osm smrtelných hříchů* . Praha : Academia 2001, ISBN: 80-200-0842-X
15. LORENZ, K., *Takzvané zlo*. Praha: Academia 1992, ISBN: 80-200-1098-X
16. MURPHY, R. F., *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha: SLON 2006, ISBN: 80-86429-25-3

17. NÁTR, L., *Rozvoj trvale neudržitelný*, Praha 2006, Karolinum, ISBN: 80-246-0987-8
18. ONDOK, J. , P., *Člověk a příroda*. Praha: Karmelitánské nakladatelství 1998, ISBN: 80-71922-39-0
19. SEKOT, A., *Sociologie v kostce*, Brno: Paido 2004, ISBN: 80-7315-077-8
20. SEKOT, A., *Sociologické texty*, Brno , IMS 2004
21. SCHWEITZER, A., *Nauka úcty k životu..* Praha, DharmaGaia 1994, ISBN: 80-901225-7-4 1974
22. SCHWEITZER, A., Albert Schweitzer, *Zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Praha: Vyšehrad 1989, ISBN:80-7021-010-9
23. ŠMAJS, J. , *Přednášky z ekologické filosofie. Od evoluční ontologie k ekologické politice*.Brno 1995, ISBN: 80-85436-38-8
24. ŠMAJS, J. , *Kultura proti přírodě,tři ekologické eseje*, Brno: Zvláštní vydání 1994, ISBN: 80-85436-28-0
25. [http://ufar.ff.cuni.cz/2003/kohak/kohak\\_etika\\_25xi03.rtf](http://ufar.ff.cuni.cz/2003/kohak/kohak_etika_25xi03.rtf) (25.11.2003)  
Kohák, E. 2003a *Etika návratů: Boží či přirozený zákon*
26. [http://cs.wikipedia.org/wiki/Albert\\_Schweitzer](http://cs.wikipedia.org/wiki/Albert_Schweitzer) (2.4.2008)  
Schweitzer, A
27. [http://cs.wikipedia.org/wiki/Konrad\\_Lorenz](http://cs.wikipedia.org/wiki/Konrad_Lorenz) (2.1.2008)  
Lorenz, K.

**Ekologická etika a úkol sociální pedagogiky**  
(Projekt bakalářské práce)

Jméno a příjmení zpracovatele: Pavel Hekerle

Jméno a příjmení vedoucího práce: doc. PhDr. Eduard Radvan, CSc.

Brno 2007

## **Popis problému:**

Člověku stále nestačí, co již vybudoval a vyrobil, ale pořád touží ovládnout (přírodu) a prosadit své vize o ideálním uspořádání společnosti bez ohledu na škody, které již napáchal, a sociální katastrofy, jež způsobil. Bezohledně jde neustále za svým cílem, za vidinou větších zisků, klaní se modle efektivnosti (ekonomického systému) a modlí se za a pracuje pro "růstu Růstu", aniž by se zajímal o možnosti a podmínky "dobrého života". To, co vnímáme jako dobrý život, však zdaleka nesouvisí se statisticky zjištěnými hodnotami ekonomického rozvoje a přední místa v žebříčcích světových ratingových agentur (což je v současné době bráno jako nejdůležitější a nejprestižnější hodnocení kvality společenského systému) k vytváření podmínek dobrého života často nejenže nepřispívají, ale tyto podmínky spíše zhoršují. Proto považuji za důležité uvažovat o překážkách, které dobrému životu stojí v cestě: zamyslet se nad vztahem člověka k přírodě, jiným lidem a nakonec i k sobě samotnému. A protože je mým úkolem zpracovat bakalářskou práci, zvolil jsem pouze jeden z těchto problémů.

## **Cíl:**

Cílem mé práce je kritické postižení vztahu člověka k přírodě a hledání odpovědi na otázku, proč došlo ve vztahu člověk – příroda k selhání. Východiskem mých úvah budou práce A. Schweitzera /Etika úcty k životu/ a K. Lorence /Osm smrtelných hříchů lidstva/. Nejde mi však pouze o interpretaci jejich názorů. Pokusím se také o shrnutí jejich představ, jak tomuto selhání čelit. Jak přispět k tomu, abychom zpomalili, zastavili se a co nehlouběji se zamysleli nad tím, jak bychom mohli způsobené hříchy odčinit. A protože si málokdo z nás uvědomuje rizika našeho chování a jednání, povede mne toto zamyšlení k úvahám o úkolu sociální pedagogiky. Náprava pokřiveného vztahu člověka k přírodě totiž předpokládá a vyžaduje "sociální kapitál". A tudíž prosociální působení (výchovu). V opačném případě se budeme ve vztahu člověk versus příroda stále

pohybovat na cestě k hranici, za kterou, pokud ji překročíme, nebude již možný návrat zpět.

## **Osnova:**

### **Úvod**

V první kapitole pojednám o osobnosti biologa a filozofa K. Lorenze a filozofa a teologa A. Schweitzera, zejména však o jejich ekologické kritice.

Ve druhé kapitole se soustředím na jejich ekologickou filozofii a etiku a pokusím se o srovnání jejich přístupů s úvahami a závěry jiných sociologů a filozofů (např. Bělohradského, Kellera nebo také U. Becka, Z. Baumana, A.Giddense apod. )

Ve třetí kapitole se budu zabývat možností využití kritických filozoficko – ekologických úvah o selhání člověka ve vztahu k mimolidskému světu v sociální pedagogice. Zejména pak jejím úkolem v tvorbě "sociálního kapitálu". Mám totiž za to, že vytváření sociálního kapitálu je předpokladem nejen pozitivní změny ve vztahu člověka k člověku, ale i k překonání kořistnického přístupu lidí k přírodě. V opačném případě lze totiž jen ztěžít odmítnout všechny kroky, které vedou k prospěchu jednotlivce a na druhé straně způsobují ztrátu jiným subjektům bez jejich souhlasu ("externality"), což je typický důsledek např. znečišťování životního prostředí

### **Závěr**

### **Resumé**

### **Anotace**

### **Seznam literatury:**

1. BAUMAN, Z., May T., *Myslet sociologicky*, Praha 2004, SLON,ISBN 80-86429-28-8

2. KELLER, J., *Dvanáct omylů sociologie*. Praha: SLON 1995, ISBN: 80-85850-09-5
3. KOHÁK, E., *Zelená svatozář, Kapitoly z ekologické etiky*, Praha, SLON 1998, ISBN:80-85850-86-9
4. KOHÁK, E., *Člověk, dobro a zlo, O smyslu života v zrcadle dějin* (kapitoly z dějin morální filozofie)Praha: Ježek 2000, ISBN: 80-901625-3-3
5. KOHÁK, E., KOLÁŘSKÝ, R., MÍCHALÍ, I. (ed.): *Závod s časem – Texty z morální ekologie*. MŽP v nakladatelství TORST, Praha 1997
6. LORENZ, K. , *Osm smrtelných hříchů* . Praha : Academia 2001, ISBN: 80-200-0842-X
7. LORENZ, K., *Takzvané zlo*. Praha: Academia 1992, ISBN: 80-200-1098-X
8. MURPHY, R. F.,*Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha: SLON 2006, ISBN: 80-86429-25-3
9. ONDOK, J. , P., *Člověk a příroda*. Praha: Karmelitánské nakladatelství 1998, ISBN: 80-71922-39-0
10. SCHWEITZER, A., *Nauka úcty k životu..* Praha, DharmaGaia 1994, ISBN: 80-901225-7-4 1974
11. SCHWEITZER, A., *Albert Schweitzer, Zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Praha: Vyšehrad 1989, ISBN:80-7021-010-9
12. ŠMAJS, J. , *Přednášky z ekologické filosofie. Od evoluční ontologie k ekologické politice*.Brno 1995, ISBN: 80-85436-38-8
13. ŠMAJS, J. , *Kultura proti přírodě,tři ekologické eseje*, Brno: Zvláštní vydání 1994, ISBN: 80-85436-28-0

### **Časový harmonogram:**

1. Sběr podkladů a materiálů k bakalářské práci
2. Studium získaných podkladů a materiálů k bakalářské práci
3. Psaní bakalářské práce
4. Dokončení bakalářské práce