

SME ZA PRÍRODU SKUTOČNE MORÁLNE ZODPOVEDNÍ?

MARTIN PAZDERA

Stupeň, forma, ročník štúdia: Mgr., denná, 2.

Študijný program: etika

Konzultant: prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.

Kľúčové slová: environmentálny, ekológia, morálny ohľad, mravná zodpovednosť, príroda, prírodné bytie, zodpovednosť

Úvod

Tento príspevok má ambíciu analyzovať otázku mravnej zodpovednosti vo vzťahu k prírodnému bytiu z pohľadu kritického nahliadnutia na tradičné ekoetické prístupy. Na úvod sa budem venovať otázke zdôvodnenia morálneho záväzku voči prírode vo všeobecnosti. Predmetom úvodu predloženého príspevku je teda hľadanie odpovedí na to, či má vôbec zmysel uvažovať o prírode ako o objekte našej morálky, s čím je spätá otázka zmyslu ekologického snaženia ako takého. V príspevku budem taktiež značnú časť venovať kritike klasikov biocentrických prístupov akými sú H. Jonas, A. Leopold či A. Schweitzer.

1 Otázka zdôvodnenia morálneho záväzku zo všeobecnosti

E. Kohák (2011, s. 110) v súvislosti s touto otázkou zastáva názor, že ekologické úsilie má zmysel iba vtedy, ak k prírode nepristupujeme z objektívneho „vedeckého“ hľadiska ale predovšetkým z hľadiska hodnotiaceho a ľudského. Snaha ochraňovať, nie ničit', má podľa Koháka zmysel iba vtedy, ak prírodu, teda celú sústavu života na Zemi považujeme za niečo dobré, teda majúce zmysel a hodnotu. No ak je svet dobrý len tým, že je, dobrý so všetkým čo prináša, otázka pre nás znie: Je vôbec čo napravovať? Kohák (2011, s. 110 – 111) ďalej uvádza, že v tomto kontexte sa z nášho pohľadu môže zdať zlá a nezmyselná smrť delfínov vo finančne výhodných obchodných sieťach japonských rybárov, no môžeme sa zároveň opýtať či to nie je len naša krátkozrakosť. Veď ako uvádza: „nie je snád' vyhynutie delfínov a následné vyhynutie ľudstva len jednou notou v nekonečnej symfónii bytia? Ak je stvorenie dobré, nie je ho potom potrebné prijať so všetkým a nepokúšať sa o žiadnu nápravu?“

Tento motív je charakteristický pre objektivizované prístupy k problematike, ktoré zároveň proklamujú myšlienku, že ak je príroda hodnotovo neutrálna, tak na jej zničení vôbec nezáleží. Ak je dobrá, tak je dobré všetko, čo je prirodzené a prirodzené je predsa všetko. Ako ďalej uvádza, prirodzené je v tomto chápaní aj vyrábanie nervového plynu, nášľapných mín a pod. V súvislosti s týmto konštatuje, že ekologické úsilie má zmysel iba vtedy, ak prírodu považujeme za niečo dobré avšak narušiteľné. Hľadanie odpovedí na predchádzajúce otázky sa môže uberať dvoma smermi. Jeden smer predstavuje subjektivizácia, teda hľadanie príčiny narušenia v človeku, jeho konaní. Toto presvedčenie však vychádza z predpokladu, že príroda je vo svojej prirodzenosti dobrá a k narušeniu tohto prirodzeného stavu dochádza určitým ľudským konaním, voľbami, vôľou. Inak povedané, čo robíme my ako ľudia zle, že sa prirodzené prostredie rúca. Druhý pohľad na danú problematiku predstavuje istá objektivizácia, ktorá nehľadá dôvod tohto stavu v človeku. Príčinu vidí objektívne v sústave prírody a ľudstva bez ohľadu na to, čo si ľudia prajú či neprajú. Zdanlivé zlo v takomto ponímaní je v skutočnosti len súčasťou dávno daného evolučného plánu. Podľa toho ľudia, ktorí ničia obyvateľ-

nosť Zeme výfukovými plynmi vlastne naplňajú podstatu tohto plánu. Tieto úvahy vedú Koháka k otázkam: „Je koreň problému, a teda aj možnosť riešenia v subjekte, v ľudskom rozhodovaní a konaní alebo môžeme len trpne prihliadať, ako sa objektívne nutný proces sebazničenia kultúry zničením prírody odvíja s tragickou nutnosťou?“

V nadväznosti na predchádzajúce úvahy sa domnievam, že ak by sme prijali druhý prístup k tejto problematike, viedlo by to k odmietnutiu a popretiu akýkoľvek morálnych zásad, v konečnom dôsledku morálky ako takej, pretože by nemalo zmysel sa ňou zaoberať. Týmto objektívnym prístupom by sa dalo ospravedlniť mnoho nemorálnych činov, čo by viedlo taktiež popretiu morálnej zodpovednosti. Dá sa uznať tvrdenie, že akýkoľvek nemorálny skutok je síce prirodzený, no otázkou zostáva či nedeštruuje kultúru a morálku, všetko čo za svoju existenciu človek vytvoril. Je taktiež relevantným tvrdením, že niektoré prírodné deje nemôžeme ako ľudstvo ovplyvniť. Avšak na druhej strane zostáva mnoho priestoru pre to, aby sme prítomnosťou kreovali budúcnosť nie len svoju, ale aj budúcnosť ďalších generácií. Existuje mnoho dôkazov o tom, ako človek svojim neuváženým rozhodovaním a konaním negatívne ovplyvňuje prírodu. Je teda namieste sa opýtať, či prijatie zodpovednosti za svoje rozhodnutie a konanie nie je to, čím sme ako ľudské bytosti špecifické. Pomocou morálky sa z prírody vydeľujeme, no zároveň sme paradoxne jej súčasťou. Možno v súvislosti s týmto konštatovať, že každý živý tvor má niečo špecifické čím sa z prirodzeného kolobehu vydeľuje, no zároveň je jeho plnohodnotnou súčasťou. No len človek má moc tieto prirodzené súvislosti ovplyvňovať a to by ho malo viesť k uvedomeniu si miery morálnej zodpovednosti nie len v spoločenskom zmysle, ale aj zmysle celoplanetárnom.

2 Hans Jonas – Princíp zodpovednosti

Pre ďalšie uvažovanie o otázke mravnej zodpovednosti vo vzťahu k prírodnému bytiu je namieste, aby sme si ozrejmili etiku zodpovednosti Hansa Jonasa. Jeho etika zodpovednosti vzniká ako priama reakcia na diskusie o katastrofe, ktorá hrozí ľudstvu a prírode v súvislosti s prudkou dynamikou vedecko-technického rozvoja. Jonas vidí určité pozitívum tohto vývoja v tom, že konečne vznikol podnet na časové a priestorové rozšírenie hraníc zodpovednosti. Tento dej podľa neho prebieha z dôvodu uvedomenia si ohrozenia ľudskej civilizácie. V. Gluchman (1996, s. 291 – 292) uvádza, že podľa Jonasa je nevyhnuté, aby sa zdôvodnenie princípu zodpovednosti dialo na základe racionalizovanej reflexie metafyziky, ktorá presahuje subjektívnu emocionalitu. Jonas zastáva názor, že situácia, v ktorej sa ako ľudstvo dnes ocitáme si vyžaduje taký princíp zodpovednosti, ktorý by bol nezávislý ako od pesimistickej, tak aj od optimistickej optiky smerom k budúcnosti, pretože tie sú poznamenané subjektívnosťou. Princíp zodpovednosti tak musí byť podľa Jonasa objektivizovaný, musí byť základom pre etiku, ktorá je založená na bezpodmienečnej povinnosti.

Jonas tak odporúča rozvíjať tzv. „heuristiku strachu“, ktorá zaručuje posilnenie obáv z perspektívne možných problémov. Heuristika strachu podľa Jonasa predstavuje nástroj formovania mravného subjektu, ktorý v tomto kontexte nadobúda novú pôsobnosť. Podľa P. Jemelku (2008, s. 54 – 55) Jonas vychádza z predpokladu, že „zlo“ sa dnes ťažko konkretizuje no neznamena to, že je abstraktné. Zlo je anonymné a má podľa Jonasa nadindividuálne kolektívne dopady. Kolektívny tak musí byť aj subjekt, ktorý zlu čelí. Subjektom novej zodpovednosti sú súčasne jednotlivci aj veľké sociálne celky. Predmetom novej zodpovednosti je budúce ľudstvo, taktiež funkčná biosféra, ako nutná podmienka jeho existencie. Je v týchto súvislostiach dôležité, aby heuristika strachu nenadobudla iracionálnu podobu, ale aby sa stala podnetom pre úsilie a porozumenie konkrétnym stránkam problému prostredia.

Smolková na margo týchto úvah uvádza, že uvažovanie o procesoch, ktoré bezprostredne ovplyvňujú status životného prostredia by nemalo byť podmienené negatívnou perspektívou. Zdôrazňuje, že negatívne východisko trebárs vo vzťahu k technickému pokroku vedie k odmietnutiu či zrieknutiu sa okrem iného aj možností, ktorými technika môže prispieť k riešeniu ekologickej kolízie.

H. Jonas (1984, s. 36) vychádza z Kanta a možno zhrnúť, že princíp zodpovednosti má nasledujúcu podobu: „Konaj tak, aby dôsledky tvojich činov nespochybnili budúcu existenciu ľudského rodu na Zemi.“ V. Gluchman (1996, s. 294) v nadväznosti na Jonasa dodáva, že takto chápaný princíp zodpovednosti nás mravne zaväzuje voči niekomu, či niečomu, čo ešte neexistuje, čoho budúca existencia je priamo závislá na rozhodnutiach prijímaných v súčasnosti. Princíp zodpovednosti je už tak zo svojej

podstaty zameraný na budúcnosť. Je založený na uvedení si toho, že svojimi terajšími rozhodnutiami máme možnosť ovplyvňovať priebeh udalostí v budúcnosti. Gluchman zastáva názor, že u Jonasa ide o značnú redukciu mravnej zodpovednosti a dodáva, že jednou zo slabín tejto koncepcie je podľa Gluchmana fakt, že princíp zodpovednosti v Jonasovom ponímaní je príliš zameraný na budúcnosť, čím sa prítomnosť dostáva do úzadia. No zodpovednosť ako taká sa viaže predovšetkým na prítomnosť, avšak obsahuje aj vzťah voči budúcnosti. Nemaľým problémom je podľa Gluchmana vnímanie mravného subjektu v Jonasovej koncepcii. Mravný subjekt zodpovedá v jeho koncepcii za zachovanie ľudskej existencie a prírody pre celé ľudstvo tzn. mravný subjekt má konať tak, aby táto požiadavka bola zachovaná. Kategória zodpovednosti a povinnosti je tu jasne vymedzená no ich obmedzenosť v tomto prípade je daná metafyzickým základom bytia a prírody. Z uvedeného pre Gluchmana vyplýva, že zodpovednosť a povinnosť v Jonasovom ponímaní sa týka síce veľmi dôležitých no predsa len globálnych problémov, čo znemožňuje ich riešenie na individuálnej úrovni. Takto chápaná zodpovednosť má síce sociálny a makrospoločenský charakter, no nevytvára dostatočný priestor pre riešenie každodenných problémov. Jonasovo chápanie zodpovednosti pôsobí príliš abstraktne, pretože ide o globálnu zodpovednosť, pričom absentuje konkrétna zodpovednosť, ktorú možno na individuálnej úrovni skutočne prevziať. Podľa Gluchmana je nesporné, že otázky zachovania existencie ľudstva a prírody patria dnes medzi primárne otázky. No zároveň je dôležité neprehliadať každodenné problémy, s ktorými sa mravný subjekt stretáva. Jonasova koncepcia na tento rozmer absentuje.

V nadväznosti na Gluchmana konštatujem, že takto chápaný princíp stroskotáva na svojej všeobecnosti, podobne ako tomu bolo u Kanta. Morálka ako taká má síce aj svoju objektívnu podobu no nemožno jej uprieť určitú subjektívnosť či aktuálnosť, ktorá sa prejavuje v každodenných problémoch či situáciách, s ktorými sa človek dennodenne stretáva. Je preto dôležité, aby sme prílišne nelipli na budúcnosti prehládajúc tým každodenné problémy, pretože len múdrymi riešeniami „všedných“ každodenných problémov si môžeme zaistiť budúcnosť akú len chceme. Je nemožné aby sme morálku abstrahovali od subjektivity, pretože ona subjektivita je človeku vlastná, prejavuje sa ňou určitá ľudská špecifickosť či devíza. Možno teda konštatovať, že ak je každý v Jonasovom ponímaní zodpovedný za všetko, stráca sa tým ponímanie morálnej zodpovednosti na individuálnej úrovni. Abstraktnosť či všeobecnosť tohto princípu tak znemožňuje riešiť konkrétne problémy, konkrétnej spoločnosti. Je preto nutnosťou, aby sme voči problému zaujali taký postoj, ktorý by ho riešil ako na individuálnej tak aj na celospoločenskej úrovni, ktorý by bral do úvahy rovnako ako perspektívnu, tak aj retrospektívnu zodpovednosť.

3 Problém antropocentrizmu – paradox v biocentrizme

Ak uvažujeme o otázke mravnej zodpovednosti človeka voči prírode nezaobídeme sa bez toho, aby sme sa dotkli problému antropocentrizmu. Jemelka v nadväznosti na to píše, že otázka statusu antropocentrizmu sa vynorila v závislosti na potrebe hlbšieho zdôvodnenia prečo prírodu ako takú chrániť. Antropocentrický argument, ktorý sa opiera o ľudské potreby a záujmy zdôvodňuje túto požiadavku nasledujúco. Prírodu je potrebné chrániť preto, pretože ju potrebujeme pre život či už aktuálne alebo potenciálne. V tomto zmysle je príroda chápaná predovšetkým ako užitočná pre človeka. V opozícii voči antropocentrickému argumentu stojí neantropocentrické zdôvodnenie, ktoré odkazuje na vnútornú autonómnú hodnotu prírody. Jemelka (2008, s. 37 – 39) sa v súvislosti s otázkou antropocentrizmu domnieva, že formovanie ľudskosti neustále sprevádzalo vymanenie sa z prírodného sveta. V nadväznosti na toto tvrdenie dodáva, že vymanenie sa z prírodného sveta je tým, čo robí človeka človekom. No zároveň je aj primárnym zdrojom všetkých konfliktov, ktoré priamo či nepriamo súvisia s dnešnou podobou ekologickej krízy. Je dôležité aby sme si ako ľudský rod uvedomili, že relatívna protiprírodnosť bola pre ľudstvo istým dôležitým a štartovacím bodom. Ak nechceme na ľudstvo ako hodnotu rezignovať je podľa Jemelku dôležité si tieto skutočnosti uvedomovať a neodmietat' ich. Jemelka tak prichádza k záveru, že antropocentrizmus nie je vynálezom súčasnosti, ale vystupuje ako jedna zo základných charakteristík ľudstva, kultúry a civilizácie vôbec. Ak sa pozrieme do histórie dokonca ani osvietenstvo antropocentrický prístup neobjavuje, nanajvýš sa do neho pokúša vniesť racionalizmus. Tieto historické deje sú neskôr zárukou pre pokrok, priemyselný rast rozvoj humanity a pod. Sú zároveň aj príčinou masovosti výroby i spotreby, ktorá je spojená s odcudzením, v ktorom sa stráca ľudská identita.

P. Jemelka (2008, s. 40) sa domnieva, že kritika vedy a techniky za ich zodpovednosť za navodenie globálnej krízovej situácie má svoje korene práve tam. Tieto historické pohyby sú zároveň príčinou neskoršej požiadavky po hodnotovej zmene, po rozchode s pánskym vzťahom voči prírode, s krajnom podobou antropocentrizmu. Jemelka v nadväznosti na to dodáva, že tieto požiadavky sú často sprevádzané istým redukcionizmom. Tento redukcionizmus sa prejavuje ako v hľadaní vinníkov za stav krízy, tak v jednoduchosti riešení, ktoré tieto požiadavky ponúkajú. Časté riešenie biocentrických prístupov spočíva v tom, že stačí opustiť antropocentrickú pozíciu. No hlavný paradox, ktorý z tohto vzťahu pre Jemelku plynie je v tom, že práve antropocentrizmus je zdrojom pocitu a vedenia existenciálneho ohrozenia. Vďaka nemu podľa Jemelku o probléme vieme, čo je zároveň prvým predpokladom jeho riešenia.

V súvislosti s Jemelkovým tvrdením som dospel k záveru, že v biocentrických prístupoch skutočne vzniká veľký priestor pre spomínaný paradox. Ak budeme vychádzať z predpokladu, že antropocentrizmus človeka v histórii formoval, teda nás charakterizuje, nedá sa obísť skutočnosť, že nás dostáva do konfliktu s prírodou a súčasne nám ponúka mnoho možností na jeho vyriešenie. Mnohí zástancovia biocentrických prístupov tento fakt opomínajú, a tak dochádza k značnej redukcii chápania daného problému. Takýto jednostranný pohľad na problematiku skôr či neskôr narazí na svoje hranice práve pre spomínaný paradox a to nielen v teoretickej rovine, ale aj rovine praktickej.

Pre náš predmet skúmania je dôležité, aby sme si ozrejmili niektoré biocentrické prístupy a ich často nesprávne interpretácie. Biocentrické prístupy vystupujú ako priama reakcia na antropocentrizmus. Už spomínaný Aldo Leopold ako jeden z klasikov environmentálnej etiky a zároveň významný predstaviteľ biocentrickej orientácie vo svojej práci *Etika Zeme* ako jeden z prvých nastoľuje otázku etickej dimenzie ochrany prírody. Jeho práca *Etika Zeme* vzniesla požiadavku rozšírenia tradičnej etiky, ktorá doposiaľ priznávala morálne nároky len ľudským bytostiam. Predstavy o postavení človeka v biotickej komunite posúvajú ľudské vedomie od pánskej nadradenosti k rovnoprávnemu občianstvu v spoločenstve všetkého živého. E. Kohák (2011, s. 94 – 96) však uvádza, že napriek tomu Leopold rád lovil a jedol telá ulovených zvierat či nijakým spôsobom nenamietal voči utrpeniu chovných či pokusných zvierat. Na vysvetlenie uvádza Callicota, ktorý sa hlbšie zoberá Leopoldovým myslením. Callicot uvádza, že v Leopoldovej etike Zeme nejde o radosť či utrpenie. Ide tu predovšetkým o integritu, stabilitu a krásu celého spoločenstva života. Utrpenie a smrť tak predstavujú len súčasť tejto rovnováhy. Etiku Zeme tak podľa Callicota zaujíma predovšetkým rovnováha života. V nadväznosti na to Kohák dodáva, že pre etiku Zeme je dnes dôležité, aby bola zabezpečená ochrana ohrozených jedincov. Etika Zeme prírodu chápe ako prepojený celok, ako spoločenstvo, v ktorom má každý svoje miesto, svoje poslanie, postavenie a s tým spojené povinnosti. Podľa takto uchopenej etiky má každý druh právo na život, avšak ak je druh ohrozený na základe svojho postavenia v spoločenstve živého, vyžaduje si preferenčnú ochranu.

Zastávam názor, že oproti Schweitzerovej koncepcii úcty k životu, ktorú predstavím v závere príspevku, má tento prístup v nadväznosti na tieto Kohákové úvahy značnú výhodu. Spomínaná výhoda spočíva v tom, že Etika Zeme sa neredukuje len na dobrú stránku vôle k životu, no berie do úvahy aj tú „negatívnu“, do ktorej spadá aj fenomén smrti a utrpenia. V takto ponímanom živom spoločenstve má aj smrť aj utrpenie svoje nezastupiteľné miesto. Tieto fenomény, ktoré sú často negatívne zafarbené živé spoločenstvo harmonizujú, dostávajú ho do rovnováhy. Jednoducho povedané, aby jedno žilo, druhé musí zomrieť. Dovolím si tvrdiť, že aj keď si to Schweitzer uvedomuje, tomuto obrazu sa vo svojej koncepcii značne vyhýba.

V danej súvislosti je zaujímavým pohľadom na túto problematiku pohľad Teodora Münza. Münz (1996, s. 80 – 83) uvažuje nad problematikou, ktorá súvisí s antropocentrickou orientáciou. Uvažuje nad požiadavkou ekologickej etiky rozšíriť morálku na všetko živé aj neživé. Domnieva sa, že pomáhajúc jednému životu poškodujem druhý a naopak. Vychádza z presvedčenia, že tak je to aj v prírode, kde jedno živé žije na úkor druhého. Úcta k životu, ktorú hlása väčšina ekoetikov žiada pomáhať každému životu, teda všetko živé má právo na život. Münz tento postoj problematizuje a vychádza z toho, že človek stojí v prírode pred svetom, ktorý mu je čiastočne cudzí, a preto jeho mravná zásada pomoci a lásky ku všetkému živému nie je celkom namieste. S týmto súvisí aj zodpovednosť voči prírode, ktorá sa od nás vyžaduje. Autor je presvedčený o tom, že človek sa tak natíska prírode tam, kde ho nepotrebuje. Vychádza z predpokladu, že našu prírodu ešte dobre nepoznáme

a preto nevieme či ju riadime správnym smerom. Nepoznáme jej prirodzenosť, podstatu či smerovanie, nie sme teda jej pánmi. Ťažšie ovládame samých seba ako druhých. Je našou existenčnou povinnosťou aby sme ovládli samých seba. Len to nás dvíha nad ostatný živočíšny svet, robí nás to ľuďmi. Musíme konať tak, aby sme sa celkom spoznali a ovládli, aby sme sa stali pánmi samých seba. Preto budme opatrní pri aplikácii našich etických pojmov na vonkajšiu prírodu, pre ktorú neboli vytvorené, pretože náš svet a svet prírody sú dva odlišné svety. Do prírody zasahujeme len nevyhnutne. Inak ju nechajme bežať po svojom. Münz je presvedčený, že ako ľudia si musíme uvedomiť, že prírodný svet, svet na ktorom sme závislí, svet, ktorý sme čiastočne opustili, je sám o sebe taký aj bez nás.

Je zrejmé, že tieto úvahy otvárajú priestor pre rôzne polemiky s ekologickou etikou, v konečnom dôsledku vyvstáva otázka oprávnenosti ekologickej etiky ako takej. No Münz netvrdí, že vzťahovanie morálnych kategórií na prírodný svet je krajne nežiaduce. Iba pripomína, že takýto prístup si vyžaduje citlivosť, opatrnosť, pretože svet morálky funguje podľa predsa len odlišných zákonitostí ako svet prírodný. Je v tejto súvislosti dôležité si uvedomiť, že mimoludský svet tu bude aj bez nás, môžeme byť nahradení úplne inou formou života. Našou smrťou sa tak vytvorí priestor pre vznik inej formy života. Vyvstáva tak otázka hraníc oprávnenosti morálky zasahovať do prirodzených procesov, ktorá so sebou nesie množstvo zložitých problémov. Zároveň sa otvára otázka, z akých dôvodov je potrebná ochrana prírodného bytia ako takého.

Tento prístup je demonštrovaný aj v jeho práci *Listy filozofom*, kde istú časť venuje Schweitzerovi. Podľa Münza (2002, s. 57) sa Schweitzer snažil uniknúť negatívnej stránke vôle k životu. Nechcel pripustiť jej značnú rozdvojenosť. Táto rozdvojenosť sa podľa Münza prejavuje v tom, že väčšina živého žije z iného živého tzn. ak má žiť jedno, druhé musí zomrieť. Táto skutočnosť Schweitzera desí, je to pre neho bolestná záhada a preto sa túto skutočnosť snaží obísť. Ako už bolo spomenuté, podľa Münza chcel Schweitzer vidieť len pozitívnu stránku vôle k životu. Chcel mať absolútnu mravnosť konajúcu len dobro, nepodliehajúcu času a priestoru. No tá podľa Münza neexistuje, lebo zlo vniká aj do nej, rodí sa v nej a z nej. Absolútna mravnosť predstavuje pre Münza paradoxne neúctu k životu. Ako príklad uvádza (2002, s. 57): „Máme preložiť dážďovku z chodníka do pôdy, aby nevyšla. Či to však urobíme alebo nie, v oboch prípadoch ju zhltnie drozd, ktorý z nej žije. Ak sa dážďovka zavrtá hneď do pôdy a unikne, drozda poškodíme. Jednému životu sme pomohli druhému uškodili.“

Z uvedeného pre Münza (2002, s. 58 – 60) vyplýva, že z úcty k životu plynie paradoxne aj neúcta k životu, ktorou sa Schweitzer nezaobrá. Münz dospieva k záveru, že život sa rodí aj zo smrti a aj ona je životodarná. Môžeme sa tak na základe toho opýtať, prečo nevziať do úvahy aj smrť ako pozitívnu hodnotu, ako súčasť úcty k životu. Všetko živé tak obsahuje smrtiaci paradox v zmysle život za život. V kontexte týchto úvah by sa dalo povedať „svojou smrťou podporím život iného.“

Münz (2002, s. 61) sa v nadväznosti na to domnieva, že úcta k životu nie je úctou k celému životu, ale len k jeho časti, kým k druhej je neúctou. V tomto zmysle je to akýsi výber. Keďže úcta k životu má takýto bipolárny charakter, nemožno ju podľa Münza (2002, s. 66) určiť ako kritérium mravnosti. Za kritérium mravnosti Münz pokladá len úctu k životu určitej konkrétnej spoločnosti, jej vlastnú úctu k hodnotám, ktoré si stanovila, a ktoré vyplynuli z jej života.

Záver

Možno zhrnúť, že rovnako ako Jonas tak aj Schweitzer uviazol v istej abstrakcii. Obaja chceli vytvoriť istú univerzálnu etiku, ktorá by platila za každých okolností. No absentuje u nich situačný prístup, zameranie sa na riešenia konkrétnych situácií v konkrétnom čase. U Schweitzera dochádza k istému paradoxu, ktorý vyplýva z určitej jednostrannosti. Tento paradox spočíva v samotnej podstate úcty k životu. Úctou k jednému životu zároveň dehonestujem ten druhý. Vyvstáva otázka či vo vzťahu k prírodnému bytiu možno určiť nejakú morálnu požiadavku, ktorá by sa nedostávala do rozporu. Zastávam názor, že morálna zodpovednosť takouto požiadavkou môže byť avšak nesmie nadobudnúť kontúry univerzálnosti či abstraktnosti tak, ako tomu bolo v prípade Jonasa. Morálna zodpovednosť by tak mala vystupovať ako určitý nástroj riešenia aktuálnych problémov, no zároveň by mala byť v týchto kontextoch zárukou pre ďalšie prežitie ľudstva tým, že bude predpokladať určitú reguláciu zásahov človeka do prírody. Ako ľudia si musíme uvedomiť, že čoraz viac sme schopní ovplyvňovať biosféru a v priamej úmere voči tomuto faktu musíme zaujať morálne zodpovedný prí-

stup. Morálna zodpovednosť vo vzťahu k prírodnému bytiu sa tak ukazuje ako veľmi dôležitý moment našej duchovnej evolúcie.

Literatúra:

GLUCHMAN, V. – SZTOMBKA, W.: Morálna zodpovednosť a etická koncepcia H. Jonasa. In: *Filozofia*, 1996, roč. 51, č. 5, s. 287 – 295.

JEMELKA, P. – LESŇÁK, S.: *Environmentálna etika*. Prešov: FF PU 2008. 92 s.

JONAS, H.: *Das Prinzip der Verantwortung – Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*. Frankfurt: Insel Verlag 1984. 431 s.

KOHÁK, E.: *Zelená svatozář: Kapitoly z ekologické etiky*. Praha: SLON 2011. 212 s.

MÜNZ, T.: K problému antropocentrickej etiky. In: *Filozofia*, 1996, roč. 51, č. 2, s. 80 – 83.

MÜNZ, T.: *Listy filozofom*. Bratislava: KALLIGRAM 2002. 205 s.