

Ad III) Nakonec se pokusím podat diferencovanou odpověď na otázku, *zda a v jakém smyslu je Jonas antropocentrista*. V rámci mapovaných sekundárních zdrojů se touto otázkou více zabývá Kolářský a Floss (viz 1.7.1 a 1.7.2). Kolářský představuje svou odpověď ve svém textu v kapitole s názvem „Kritika antropocentrismu“, ve skutečnosti však podle mého úsudku nedospívá k tomu, že Jonas kritizuje antropocentrismus jako takový, ale k závěru, že Jonas kritizuje pouze „antropocentrické zúžení“, resp. zúžený antropocentrismus (viz pozn. 114), tj. pouze redukci člověka jen na něj samého, bez ohledu na skutečnost, že k lidské existenciální úplnosti patří život v odpovídajícím přírodním prostředí. Mám tedy za to, že Kolářský Jonase řadí v základním smyslu k *antropocentrismu*, který chtěl Jonas ovšem rozšířit.

Floss naproti tomu explicitně označuje Jonase za *fyziocentristu*. Svůj závěr opírá o zjištění, že Jonas se sice pokusil rehabilitovat ontologickou dignitu přírody, nikoli však ontologickou dignitu člověka. Koncepce, které považují člověka za vrchol evoluce přírody, uvádí Floss, nelze považovat za antropocentrické – a má na mysli koncepci jonasovskou, jež podle jeho názoru obsahuje skryté antihumanistické tendence (1.7.2 a pozn. 133). Flossův závěr vyplývá z jeho kritické reflexe širšího kontextu Jonasova díla, především z kritiky jonasovského pojetí člověka. Naproti tomu Kolářský čerpal pouze z knihy *Princip odpovědnosti* a jonasovskou antropologii nezkoumal ani nezpochybňoval.

Zde prozatím nemám v úmyslu blíže analyzovat jonasovskou antropologii (k tomu viz dále 3.2). Diferencovanou odpověď na položenou otázku se poku-

mohu ignorovat, avšak ve skutečnosti jsem řekl, že taková *tyranie je vždy ještě lepší než zánik*. V případě této alternativy jsem tyranii eticky schválil a toto stanovisko, k němuž se nadále hlásím, musím nyní bránit před soudním dvorem, který jsem si sám ustanovil (...). Neprotiřekáme tedy sami sobě, když upřednostňujeme fyzické přežití za cenu svobody? Neřekli jsme, že svoboda je podmínkou schopnosti nést odpovědnost – a tato je důvodem, proč má lidstvo nadále existovat? Nepoškozujeme připouštěním tyranie jako alternativy k fyzickému zničení námi formulovanou zásadu, že ‚jak‘ existence nesmí zrušit její ‚proč‘? *Přesto můžeme učinit děsivé ústupky v zájmu primátu fyzického přežití, a to v přesvědčení, že ontologickou schopnost být svobodný, neoddělitelnou v tom, jaká je, od podstaty člověka, nelze skutečně vymazat, lze ji jen dočasně vyhnat z veřejného prostoru*. Toto přesvědčení je možné podpořit dobře známou zkušeností. Zažili jsme [ji] i v těch nejtotaletnějších násilných systémech [, kdy se] schopnost být svobodný nezdolně probouzí a naše víra v člověka nově ožívá. (...) Nezapomeňme, že se jednalo o *zvažování nejhoršího případu, k němuž to nesmíme nechat dojít a jemuž zabránit je právě nejvyšším úkolem odpovědnosti* v tomto světodějném okamžiku. Ve skutečnosti je jednou z nejpřednějších sebevztažných povinností principu odpovědnosti předcházet nynějším svobodným jednáním budoucímu tlaku směřujícímu k nesvobodě, a tak nechávat otevřený co nejširší prostor sobě i potomkům. Jde však o víc než o toto, jde o pokračování celého pozemského zázraku stvoření, jehož je naše lidská existence částí a před nímž se lidská zbožnost sklání i bez ‚odůvodnění‘.“ Tamtéž, s. 907–908. Kurziva Šimek.

sím podat tak, že nejdříve vymezím pojmy „antropocentrismus“ a „fyziocentrismus“, pak s nimi srovnám vybraná Jonasova vyjádření, zapojím nadto ale také relevantní komentáře z vybraných sekundárních zdrojů. Poznatky tímto způsobem dosažené pak stručně vztáhnou zpět k závěrům Kolářského a Flosse, jejichž stanoviska zde chci především diferencovaně reflektovat.

Nutno předeslat, že vymezování a definování v současnosti již poměrně etablovaných pojmů „antropocentrismus“ a „fyziocentrismus“ není jednotné. Z toho důvodu zde vycházím ze standardního zdroje, který minimálně v německém myšlenkovém prostředí představuje určité orientační měřítko,¹⁶⁵ a podle potřeby doplňuji dalšími relevantními zdroji.

Antropocentrismus a fyziocentrismus jsou podle uvedeného standardního zdroje dva základní etické přístupy environmentální etiky, jež jsou ve své blíže nerozlišené podobě chápány jako disjunktivní:

- *antropocentrismus* vychází z toho, že pouze člověk patří do morálního společenství a zaslouhuje si morální respekt kvůli sobě samému, příroda¹⁶⁶ je tu pouze pro člověka a má pouze instrumentální hodnotu,¹⁶⁷
- *fyziocentrismus* to popírá – i mimolidská jsoucna mají neinstrumentální hodnotu.

Ukazuje se však, že toto vymezení je třeba dále diferencovat, především pojem „fyziocentrismus“. V jeho rámci lze totiž rozlišit minimálně tři podoby, podle toho, pro jakou část přírody se požaduje morální respekt:

¹⁶⁵ KREBS, A. Naturethik im Überblick. In KREBS, A. (ed.) *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1. vyd., 1997, s. 337–379.

¹⁶⁶ Pojmem „příroda“ zde označuji „mimolidskou přírodu“, to, co nebylo vytvořeno člověkem, existuje, vyvíjí a mění se nezávisle na člověku (tj. zvířata, rostliny, kameny, řeky, hory a planety), opakem je pojem „artefakt“ (např. domy, silnice, auta, sochy, nábytek apod.). Srov. tamtéž, s. 340–341.

¹⁶⁷ Pojem „instrumentální hodnota“ znamená z lidského hlediska „užitkovou hodnotu“; má-li pro člověka něco pouze instrumentální hodnotu, zdá se, že to nemá žádnou „vnitřní hodnotu“ (intrinsic value). Rozlišení mezi pojmy „neinstrumentální hodnota“, „vnitřní hodnota“ a „inherentní hodnota“ není zpravidla ostré (Např. Ondok tyto tři výrazy v zásadě chápe jako synonyma; srov. ONDOK, J. P. *Člověk a příroda*, c. d., s. 63–66.). V německém myšlenkovém prostředí se jasně rozlišuje mezi pojmy „instrumentální hodnota“ (tj. užitková hodnota pro člověka), „inherentní hodnota“ (tj. vlastní /vnitřní/ hodnota, ovšem zpravidla také vzhledem k člověku, např. ve smyslu „vlastní eudaimonistická nebo estetická hodnota přírody“) a „vnitřní hodnota“ (ve smyslu „intrinsic value“, tj. hodnota „nezávislá“ na lidském hodnocení). Srov. také KREBS, A. *Naturethik im Überblick*, c. d., s. 378–379.

- „*patocentrismus*“: všechny cítící, vnímající bytosti zaslouží morální respekt kvůli sobě samým,
- „*biocentrismus*“: všechno živé zaslouží morální respekt kvůli sobě samému,
- „*radikální fyziocentrismus*“: celá příroda (jakožto celek) zaslouží morální respekt kvůli sobě samé (holistická varianta), nebo všechny jednotliviny v přírodě (individualistická varianta).

Každou z těchto podob fyziocentrismu lze dále dělit buď na egalitářskou anebo hierarchickou, podle toho, zda dále rozlišují mezi mírou morálního respektu k člověku a k ostatním mimolidským jsoucům.¹⁶⁸

Často se ale namítá, že je to nutně pouze člověk, kdo může morálně respektovat ostatní mimolidská jsoucna kvůli nim samým; a z toho se usuzuje, že vlastně každá podoba environmentální etiky je antropocentrická. Tato námitka ale nevyvrací dosud uvedená rozlišení, nevyvrací, že má smysl a lze fakticky zahrnovat do morálního společenství i mimolidská jsoucna; že člověk může morálně respektovat (a často prakticky respektuje) mimolidská jsoucna kvůli nim samým, a nikoli jen pro jejich instrumentální hodnotu. Námitka je však přínosná, neboť ukazuje druhou významovou rovinu antropocentrismu.¹⁶⁹

- v této druhé rovině jde o skutečnost, že člověk vnímá a nazírá přírodu lidskýma očima, vysvětluje ji lidskými pojmy a reflektuje lidským rozumem – v tomto smyslu se hovoří o „*epistemickém antropocentrismu*“,¹⁷⁰

¹⁶⁸ Srov. tamtéž, 342, 345.

¹⁶⁹ Srov. tamtéž, 342–343.

¹⁷⁰ Angelika Krebsová dále rozlišuje „epistemický *faktuální* antropocentrismus“, tj. výše uvedený názor, že člověk vnímá a nazírá přírodu lidskýma očima, vysvětluje ji lidskými pojmy a reflektuje lidským rozumem, a „epistemický *hodnotový* antropocentrismus“, který podle ní znamená, že hodnoty takříkajíc „přicházejí do přírody až s člověkem“ (jsou „antropogenní“). Jedině díky existenci hodnotícího člověka existuje lepší či horší stav přírody. Podle Krebsové „epistemický hodnotový antropocentrismus“ implikuje, že hodnoty jsou „relační“, tj. hodnoty jsou hodnotami jen ve vztahu k člověku. Naproti tomu pojem „epistemický hodnotový fyziocentrismus“ označuje názor, že existence hodnot v přírodě je nezávislá na hodnotícím člověku, hodnoty existují nezávisle na existenci člověka a to podle Krebsové implikuje, že hodnoty jsou „absolutní“ (Krebsová je zároveň označuje jako „nerelační, inherentní, objektivní, nepersonální, neantropogenní, naturální“). Krebsová pak následně usuzuje, že otázka po „morální hodnotě“ přírody je z toho důvodu dvojznačná, neboť může znamenat „absolutní hodnotu“ (ve smyslu epistemického hodnotového fyziocentrismu) anebo „člověkem propůjčenou“, tj. antropogenní (ve smyslu epistemického hodnotového antropocentrismu). Srov. tamtéž, s. 343. Mám za to, že Krebsová v této souvislosti směřuje pojem „absolutní hodnota“ a „objektivní hodnota“, neboť objektivní hodnoty mohou být (a jsou) zároveň relační. Neexistuje žádná absolutní hodnota sama o sobě (kromě Boha, ale i ten je „relační“ – existuje ve třech Osobách),

- naproti tomu „*morální antropocentrismus*“ (první rovina) je výše vymezená etická pozice a názor, že do morálního společenství patří pouze člověk; morální antropocentrismus není ovšem na rozdíl od epistemického nutný.
- Dále lze rozlišit, zaměříme-li se na skutečnost, že člověk poznává nejen fakta, ale také (morální) hodnoty, „*hodnotový antropogenetismus*“, tj. názor, že pouze člověk je „zdroj všech výpovědí o hodnotách“, ¹⁷¹ příp. že hodnoty takřikajíc přicházejí do přírody až s člověkem, ¹⁷²
- od „*hodnotového ne-antropogenetismu*“, jenž tento názor popírá.

Po diferencovaném rozlišení klíčových pojmů je nyní třeba představit Jonasovy vlastní výpovědi. Byť větší část z nich představili již Kolářský s Flossem, přesto stojí za to uvést originální formulace:

První povinností lidského kolektivního jednání ve věku technické civilizace, jež se stala modo negativo „všemocnou“, je zachování budoucnosti lidstva. Poté, co se člověk stal nebezpečným nejen sobě, nýbrž celé biosféře, je v [této povinnosti] zjevně spoluobsažena budoucnost přírody jako *sine qua non* (...). Dokonce kdyby bylo možné obojí oddělit (...) přesto by měla plnost života na Zemi, kterou vytvořila dlouhodobá tvořivá činnost přírody, kvůli sobě samé nárok na naši ochranu. Protože se však obojí ve skutečnosti nedá oddělit, aniž by byl zkarikován obraz člověka (...) můžeme pojednat o obou těchto povinnostech vedení představou *povinnosti k člověku* jako o jediné povinnosti, aniž bychom propadli antropocentrickému zúžení. (...) Ve skutečně lidském úhlu pohledu zůstává přírodě její vlastní důstojnost, jež se staví proti svévoli naší moci. Jako ti, kdo byli vytvořeni přírodou, dlužíme příbuznému celku jejich výtvorů věrnost, v níž představuje věrnost našemu vlastnímu bytí jen nejpřednější místo. (...) Při volbě mezi člověkem a přírodou, (...) stojí ovšem člověk na prvním místě a příroda, i když je jí přiznána důstojnost, musí jemu a jeho vyšší důstoj-

to ale na druhou stranu neznamená, že hodnoty jsou závislé na existenci hodnotícího člověka (k tomu srov. ONDOK, J. P. *Člověk a příroda*, c. d., s. 23, 25). Nesdílím tedy úsudek Krebsové, že „relační hodnoty“ jsou „antropogenní“. Krebsová nakonec dospívá k tomu, že epistemický hodnotový fyziocentrismus je absurdní, tj. že neexistují „absolutní hodnoty, je nutné přijmout epistemický hodnotový antropocentrismus“ (srov. KREBS, A. *Naturethik im Überblick*, c. d., s. 378–379). To však podle mého názoru neznamená, že hodnoty jsou dány pouze existencí člověka, že existují pouze za předpokladu, že existuje hodnotící člověk.

¹⁷¹ HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*. In BÖHLER, D. (ed.). *Ethik für die Zukunft*, c. d., s. 113.

¹⁷² KREBS, A. *Naturethik im Überblick*, c. d., s. 343.

nosti ustoupit. (...) Ale i když dále platí povinnost k člověku jako absolutní, zahrnuje nyní v sobě povinnost k přírodě jako podmínku jeho vlastního dalšího trvání a jako prvek jeho vlastní existenciální úplnosti. (...) toto v ohrožení znovuobjevené osudové společnosti člověka a přírody nám též umožňuje znovu objevit autonomní důstojnost přírody a vede nás k tomu, abychom mimo utilitaristický zájem chránili její integritu.¹⁷³

Je zřejmé, že Jonas rozhodně nezastával pozici morálního antropocentrismu. Přiznal přírodě nejen neinstrumentální hodnotu, ale dokonce určitou formu „důstojnosti“. Na druhou stranu kladl *povinnost k člověku jako absolutní*; existence a „vyšší důstojnost“ člověka jsou pro něj primární. Pokud by tedy měl být označen za fyziocentristu, pak určitě ve variantě hierarchické. Tato možnost však vede k problému dalšího rozlišování. Je totiž možné se ptát, v jakém smyslu a podle jakých kritérií je vyšší postavení člověka vůči přírodě chápáno. Odlišuje se člověk od ostatní mimolidské přírody ontologicky kvalitativně, anebo kvantitativně? A jaká kritéria definují ontologicky kvalitativní rozdíl?

Tyto otázky míří k jádru problému rozlišování mezi antropocentrickými a neantropocentrickými, tj. fyziocentrickými přístupy. Jonas ve výše uvedené pasáži jednoznačně nevyjádřil, v jakém smyslu je důstojnost člověka vyšší, o něco dále však napsal:

Teprve na základě převahy myšlení a moci tím umožněné technické civilizace se *jedna* forma života, „člověk“, dostala do situace, kdy ohrožuje všechny ostatní (a tím také sebe). „Příroda“ se již nemohla dopustit odvážnějšího skutku, než že dala vzniknout člověku (...). V člověku příroda narušila samu sebe a nejisté nahrazení otřesené jistoty seberegulace ponechala pouze na jeho morálním vybavení (které jí smíme ještě připisovat stejně jako to ostatní). (...) Podle časových měřítek evoluce, a dokonce i podle o tolik kratších měřítek lidských dějin, je to téměř náhlý obrat v osudu přírody.¹⁷⁴

Zdá se, že tato vyjádření charakterizují člověka jako vyššího spíše v kvantitativním významu, jako „projev přírody“, byť Jonas zároveň charakterizuje člověka znakem myšlení. Zvláště Jonasův obrat „v člověku narušila příroda samu sebe“ evokuje fyziocentrické představy. Pokud bychom odhlédli od Jonasova důrazu na primát povinnosti zachovat lidskou existenci a např. od textu, kde

¹⁷³ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 203, 204. Kurziva původní.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 205. Kurziva původní.

Jonas zdůraznil lidskou transanimalitu¹⁷⁵ (a člověka chápal jako kvalitativně nový stupeň přírody, k tomu srov. 3.2.3),¹⁷⁶ bylo by možné s odvoláním na posledně citovanou pasáž a Flossovu kritiku označit Jonasovo řešení za spíše fyziocentrické. Stejný závěr činí kupříkladu i německý evangelický teolog Wolfgang E. Müller.¹⁷⁷

Naproti tomu německý filosof Vittorio Hösle považuje Jonase za slabého antropocentristu, a dokonce se domnívá, že mnoho argumentů v knize *Princip odpovědnosti* by se mohlo jevit jako výraz silného antropocentrismu. Jak vymezuje Hösle *silný antropocentrismus*? Téměř shodně jako morální antropocentrismus: člověk je jediná bytost s neinstrumentální hodnotou. A *slabý antropocentrismus* takto: člověk je sice jediná bytost s nejvyšší neinstrumentální hodnotou, ne však jediná bytost s neinstrumentální hodnotou.¹⁷⁸ Neantropocentrické (fyziocentrické) přístupy vymezuje Hösle jako názor, že člověk nemá žádné zvláštní místo v hierarchii přírody (buď proto, že fyziocentrismus hierarchii jako takovou odmítá, anebo člověka považuje za jednoho ze savců mezi ostatními).¹⁷⁹ Z hlediska vymezení, které jsem nastínil výše, by ovšem takto Höslem definovaný fyziocentrismus byl jen fyziocentrismem egalitářským.

Souhlasím s Höslem, že Jonas rozhodně odmítá hodnotový antropogenetismus.¹⁸⁰ Názor, že mnoho jonasovských argumentů z knihy *Princip odpovědnosti* se jeví jako silně antropocentrické, měl Hösle nějak doložit. Za silně antropocentrické bychom snad mohli označit např. Jonasovo tvrzení o absolutnosti povinnosti k člověku a také, jak se ukáže dále, jeho kategorické „první příkázání“ (4.3). Na druhou stranu z výše uvedené pasáže (pasáž pozn. 173) vyplývá, že Jonas jednoznačně silný antropocentrismus odmítá.

Souhrnně lze uzavřít, že záleží na tom, z jakých Jonasových pasáží a důrazů na jedné straně vycházíme a jak na druhé straně přesně vymezíme klíčový

¹⁷⁵ JONAS, H. Werkzeug, Bild und Grab: Vom transanimalischen im Menschen. In týž. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.

¹⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 36. To potvrdil Jonas i svou tezí z přednášky v roce 1985: „... objevení [člověka] představuje kvalitativní vzestup hodnotovosti bytí vůbec...“ JONAS, H. K ontologickým základům etiky budoucnosti, c. d., s. 903. Původní kurziva neuvedena.

¹⁷⁷ Srov. MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, c. d., s. 213.

¹⁷⁸ Srov. HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, c. d., s. 113.

¹⁷⁹ Srov. tamtéž.

¹⁸⁰ Srov. tamtéž. Hösle uvádí, že podle Jonase rozhodně není lidská vůle poslední důvod platnosti morálních norem. Podle Hösleho antropocentrismus evidentně neimplikuje antropogenetismus ani naopak, ačkoli mnoho filosofů antropocentrismus společně s antropogenetismem buď akceptují, anebo zavrhuji. To je podle mého úsudku právě případ Angeliky Krebsové; srov. pozn. 170.

rozdíl mezi slabým antropocentrismem a neantropocentrismem (fyziocentrismem). Na těchto proměnných pak bude záviset, zda je Jonasův etický přístup spíše hierarchicky fyziocentrický, anebo slabě antropocentrický. Podle vymezení Hösleho Jonas nemůže být (egalitářský) fyziocentrista, podle vymezení, které jsem představil výše, může být Jonas hierarchicky fyziocentrista (v podobě patocentrické a biocentrické, nikoli však radikálně fyziocentrické). Rozhodující je nicméně nastavení kritérií rozdílu mezi člověkem a mimolidskou přírodou. Podle Flosse nesplňuje Jonasovo pojetí člověka správná ontologická kritéria rozdílu mezi člověkem a přírodou a to se logicky promítá i do Flossova hodnocení Jonasovy etiky. Kolářský naproti tomu s Jonasovým pojetím člověka souhlasí (nakolik tak lze negativně usuzovat z jeho textu), a tudíž oceňuje, že Jonasova etika vrhá nové světlo na vztah mezi antropocentrismem a neantropocentrismem. Podle mého úsudku je Jonasovo myšlení jako takové *v základním smyslu antropocentrické, ne však silně antropocentrické*,¹⁸¹ neboť Jonas považoval člověka za kvalitativně nový projev bytí a povinnost přežití člověka na Zemi za absolutní, avšak z hlediska ontologické odlišnosti od ostatní přírody, a pro svůj *monismus* (na což jako jediný upozorňuje Floss) vykazuje Jonasovo myšlení *fyziocentrické rysy* (k tomu dále 3.2).

¹⁸¹ Proti silnému, příp. morálnímu antropocentrismu se Jonas vymezoval. Domníval se, že „[v]eškerá tradiční etika je antropocentrická“ (srov. JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, c. d., s. 24.) a měl tím na mysli v zásadě to, co dnes nazýváme silným, příp. morálním antropocentrismem. To je hlavní význam Jonasovy polemiky s antropocentrickým zaměřením „veškeré klasické etiky“, s antropocentrickým omezením „veškeré dřívější etiky“ (srov. tamtéž, s. 28–29). Mnoho čtenářů Principu odpovědnosti může při zběžném čtení nabýt dojmu, že Jonas zavrhl antropocentrismus jako takový. To však podle mého názoru není pravda. Jonas, jak jsem se pokusil ukázat, chtěl antropocentrismus specifickým, dalo by se říci „fyziocentrickým“ způsobem rozšířit. V pozadí tohoto rozšíření, jak už vyplývá z Flossovy kritiky a jak dále ukáži, stojí ovšem nanejvýš problematický jonasovský *monismus* (3.1; 3.2).