

Jiří Cetl, Stanislav Hubík, Josef Šmajš: Příroda a kultura

Praha Svoboda 1990, 255 s.

Před desíti, patnácti lety byl filozof či sociolog zván do vědeckého týmu ekologa jako atraktivní ozdoba pro zpestření přírodovědných analýz. Od té doby byla společenským vědám postupně přiznána či přidělena role stěžejních disciplín, bez nichž nelze najít příčiny ekologické krize a bez nichž nemá smysl hledat její řešení. Takový přesun důrazů je patrný v odborné časopisecké literatuře a v posledních letech i v produkci knižní. V roce 1990 vydává nakladatelství Svoboda v Praze knihu *Příroda a kultura*, jejímž autory jsou brněnští filozofové.

Kniha obsahuje kromě úvodní (I.) tři rozsáhlejší kapitoly. II. kapitola se zabývá *historickým vývojem vztahu přírody a kultury* (autor J. Šmajš). III. kapitola z pera J. Cetla je věnována *pojetí přírody v dějinách evropské myšlenkové kultury* a kapitola IV. rozebírá *pojetí vztahu mezi přírodou a kulturou* v současném buržoazním myšlení (S. Hubík). Knihu by bylo zejména v její třetí a čtvrté části možné číst jako poučení z dějin filozofie a jako vhled do současných filozofických proudů. První dvě kapitoly však zorný úhel čtenáře orientují jinak. Kdo se ztotožní s latentním obsahovým patosem textů Josefa Šmajše, čte další stránky očima toho, kdo ví o ekologické krizi, jejích kořenech a kdo doufá, že se s pomocí knihy, kterou má v ruce, dostane o krok dál v představě, jak ekologickou krizi odvrátit.

V první části svého textu Šmajš vymezuje pojmy příroda a kultura. Chápe přírodu jinak, než jak je toto slovo používáno v jazyce laiků, ale také jinak, než jak je definují odborné slovníky. Poukazuje na hodnotu pozemské přírody, již nelze redukovat na soubor prostředků sloužících lidským potřebám. S takovým tvrzením se dnes můžeme běžně setkat v rovině proklamativní. Šmajš je však dokládá filozoficky přesvědčivým zdůvodněním a argumentovaným poukazem na jedinečnost přírody Země ve vesmíru. Také místo a význam lidské kultury určuje Šmajš v kontrastu se starým pojetím, které ji chápalo jako vrchol evoluce. Pro tohoto autora je kultura subsystémem pozemské přírody. Logicky je potom humanizace přírody, donedávna orientace, již člověk samozřejmě realizoval svůj vztah vůči biosféře, v knize prezentována jako omezený postup a důsledně vzato i riskantní krok.

Svou tezi o lidské společnosti a o kultuře jako subsystému přírody potom Šmajš konkrétně rozvíjí ve II. kapitole. Sleduje vývoj lidské společnosti a kultury během historie pod zorným úhlem zatížení přírody, a to ve třech dimenzích: v zatížení biologickém, v zatížení produktivním a v zatížení sociokulturním. Obsahově a analyticky je jeho členění nosné. Dodejme však na okraj, že sociolog se s názvy těchto dimenzí plně neztotožňuje a že jej při četbě dokonce ruší, ne-li zavádějí. Slovo „kultura“ je totiž zvyklý chápat v širším významu, než jak je v adjektivu „sociokulturní“ užívá autor. Lze se ovšem ptát, zda zde není rozpor i v textu samém. Je Šmajšův pojem „sociokulturní“ (vztahující se pouze k tzv. terciární sféře – s. 78) v plné shodě s vymezením „kultury“, jako všeho toho, co je na rozdíl od přírody výsledkem lidské či společenské činnosti – s. 15?

Navzdory rozpakům nad pojmem „sociokulturní zatížení“ se sociolog se zájmem seznámí s obsahem kapitoly, která se tímto fenoménem zabývá. V části o ekologickém kontextu lidských potřeb uvádí totiž do souvislosti (aniž se na ni odvolává) Maslowovu teorii s ekologickými a biologickými limity, stojícími nad jejím mechanismem.

Cenným obohacením ekologicky zaměřeného filozofického pojednání je několik stran o evoluci technosféry, na něž Šmajš omezil své poznatky a závěry z oboru, na něž se specializuje. Zdá se mi, že například v pojednání o funkci času míří autor skutečně na ontologické jádro rozporuplnosti vztahu přírody a kultury. Mnozí kolegové mohou J. Šmajšovi určitě závidět jeho bezpečnou orientaci v technických a přírodovědných oborech, která zakládá jeho schopnost filozoficky percipovat a formulovat předmět těchto věd. Bez takového přesahu se sotva může filozofie či sociologie stát skutečným východiskem při řešení naléhavých otázek člověka v současné době.

Co však poněkud v I. a II. kapitole postrádám, je diskuse s bádáním v současné světové filozofické

literatuře. Šmajsovy závěry jsou cenné svou originalitou, nejsou referencí odvozenou z jiných autorů. Jejich cena by však vynikla právě v konfrontaci s jiným pojetím problému.

Zatímco se první dvě kapitoly věnují vztahu mezi přírodou a kulturou ve faktické rovině lidského chování a zvláště v oblasti výroby, kapitola III. přenáší pozornost do sféry lidského myšlení. Jiří Cetl hned v úvodu ukazuje, že současný konfliktní vztah mezi člověkem a přírodou má své „předpoklady a předobrazy v myšlení, citění a hodnocení minulých, ba dosti dávných epoch“ (s. 103). Pro čtenáře vybaveného základní znalostí vývoje evropského myšlení jako celku je velice podnětné sledovat jeho zvláštní aspekt a odhalovat zdroje současného pojetí přírody, které se formovaly během evropské historie. Na této cestě je veden průvodcem dokonale ovládajícím nejen samotnou látku, ale i jazyk a jeho stylistickou stránku. Díky tomu může i čtenář-nefilozof se zájmem a bez klopýtání projít i speciálními úseky dějin filozofie. Orientaci v četbě navíc autor usnadňuje shrnutím, jímž končí každý oddíl.

První část Cetlova textu se zabývá vztahem antické kultury k přírodě, který je podle tohoto pojetí charakteristický vědomím vysoké hodnoty přírody. Autor dokládá své hodnocení v podrobné analýze. Je však škoda, že se nezmiňuje o autorech, kteří s poukazem na prométheovský mýtus a celou olympskou mytologii vidí antické myšlení jinak, jako jeden z kořenů „panského“ přístupu k přírodě, který potom vyrostl do závažného rozměru v evropském osvícenství (Horkheimer, M., Adorno T. W.: *Dialektik der Aufklärung*).

V současném kontextu, kdy konstatujeme snahu teologie i náboženské praxe o nové hodnocení přírody, je pro čtenáře důležitá ta část knihy, která je věnována proměnám postoje Evropy k přírodě během středověku a dalšímu vývoji v renesanci. Právě sociolog, čtoucí text pod tímto zorným úhlem, však bude postrádat pojednání o Františkovi z Assisi, kterého dnes ochránci přírody prohlásili za patrona svého snažení. Podobně by sociolog v textu uvítal aspoň zmínku o eremitství, dalším fenoménu, který stál donedávna mimo vědecký zájem, je však v současné literatuře nově hodnocen a problematizuje dosavadní vědecký pohled na středověký vztah vůči přírodě (viz např. Bratton S. P.: *The Original Desert Solitaire: Early Monasticism and Wilderness. Environmental Ethics*, 1988, p. 31–53).

Většina filozofujících ekologů přejala a traduje názor, že počátek jednostranně utilitárního hodnocení přírody lze v Evropě spatřovat v osvícenském racionalismu. Tam se zrodil mechanistický a matematizující obraz světa, jeho zjednodušující kauzální vysvětlení, tam byl praktický a instrumentální pohled na přírodu formulován výslovně. Tento názor na osvícenství Jiří Cetl ve své zajímavé a mnohorozměrné analýze novověké filozofie potvrzuje. Obohacuje jej a prohlubuje a zároveň ukazuje na druhý pól, který novověké myšlení zplodilo, totiž na „romantický“ pohled na přírodu. V této části textu se plně projeví skutečnost, že Jiří Cetl je historikem filozofie, že není ekolog ani spontánní přívrženec ochranných hnutí. Text zaujímá vůči romantickému vidění přírody střizlivý, vlastně imponující odstup, jakkoli pro čtenáře z „jiného břehu“ není plně pochopitelný. Není ovšem na škodu, spatří-li čtenář romantickou myšlenkovou linii, k níž se bezděky hlásí, ve světle nezájatého akademického hodnocení.

Podobný přístup vytuší čtenář ze stránek, které ve IV. kapitole přináší Stanislav Hubík. Hledá-li Šmajš ve filozofii klíčový nástroj pro reálnou pomoc biosféře, Hubík prezentuje ekologickou tematiku jako velké téma současné filozofie. Jasně definuje jeho místo ve filozofickém myšlení dvacátého století a charakterizuje její zdroj u autorů filozofie života století devatenáctého.

V řadě uváděných jmen vybírá Hubík šťastnou rukou ta, která jsou pevnými body na sledované linii. Zvláštní pozornost věnuje například H. Bergsonovi, což svědčí i o autorově sociologickém přístupu. Zdá se totiž, že klima ve vědomí současné společnosti znovu odpovídá ladění tohoto autora, kdysi tak populárního.

Velký počet jmen a obsáhlý přehled názorů je v textu doplněn a ilustrován četnými citáty. Některé z nich jsou pozoruhodně aktuální, např. Jaspersova slova: „Všichni to víme: demokracie je ve skutečnosti zkorumpována, avšak zůstává pro svobodu jedinou možnou cestou... Spokojenost s hospodářským zázrakem svět uspává... Hospodářství má v západním světě přednost před politikou. Tím si tento svět kope vlastní hrob (s. 222). Vhodné charakteristiky uváděných autorů spolu s pevnou logickou stavbou výkladu tak formují obsáhlou látku do přehledného a dobře čitelného útvaru.

Není v možnostech recenze upozornit na všechna silná místa v Hubíkově kapitole. Je však nezbytné zmínit se o pozornosti, již autor věnuje hlavním proudům soudobé ekologizující filozofie: deep ecology a neantropocentrické teorii hodnot, myšlenkovým směrům navazujícím na A. N. Whiteheada a nově objeveného amerického autora z 20. let A. Leopolda.

Při hledání konkrétních východisek z ekologické situace dnes obracejí filozofové a sociologové, ale i ochránci přírody pozornost ke křesťanské ideologii a náboženské praxi. I v těchto úvahách je možno se opřít o fundované pojednání S. Hubíka. Jak bychom očekávali, svůj výklad začíná klasickým článkem L. Whita *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, který byl s velkým ohlasem publikován v roce 1967 v časopise *Science*. White vidí v křesťanském náboženství a v judaismu jeden ze zdrojů ekologické krize, a to především vinou jejich dualistického pohledu na přírodu a člověka a vinou jejich hlubokého antropocentrismu. Hubík výstižně komentuje vědeckou diskusi, která byla vyprovokována tímto kritickým impulsem, především na poli historické analýzy a komparativní religionistiky.

Hubík na základě široké orientace v problematice a na základě podrobné analýzy konstatuje vývoj, který můžeme pozorovat v sociální realitě: Křesťanství se dnes ve vztahu k přírodě mění. Ať už se záhy dočkáme či nedočkáme nového přetlumočení bible z neantropocentrických pozic (které by mělo být součástí tzv. ekologizace či naturalizace teologie), jisté je, že právě křesťanské náboženství nyní vzhledem k ekologické situaci ve zvýšené míře čerpá ze svého hodnotového potenciálu, který v evropském myšlení ojedinělým způsobem usměrňuje tendenci lidských potřeb k neomezenému růstu.

Tato recenze spisu *Příroda a kultura* nemůže konstatovat, že části tří autorů tvoří jednotlý celek. Jde o tři nápadně různé přístupy k tématu vymezenému názvem knihy. Čtenář však různost pohledů a východisek nakonec ocení. Shodné vyznění, v němž se tři filozofové různého zaměření setkají, je o to přesvědčivější.

Význam spočívá ve splacení dluhu, který má filozofie a společenské vědy vůči závažné ekologické tematice. Jako nejdůležitější však vidím to, že, najde-li dost pozorných čtenářů i mimo obor filozofie, může kultivovat a nově exponovat doposud převážně přírodovědecky traktovanou problematiku.

Hana Librová

Polský lexikon religionistiky (Leksykon religioznawczy)

Warszawa, Wydawnictwo Współczesne, 1988, 320 s.

Každá charakteristika Polska by byla nutně neúplná, kdyby neobsahovala zmínku o náboženství jeho obyvatel. V povědomí mnoha lidí téměř zdomácněla představa: co Polák, to katolík. Různé vnější okolnosti mohou dávat za pravdu těm, kdož se domnívají, že proces sekularizace se Polsku prostě vyhnul. I když tomu tak samozřejmě není, zdání je i v tomto případě klamné, zůstává přece jenom faktem, že Polsko zaujímá přední místo mezi „nejkatoličtějšími“ zeměmi naší planety.

Specifičnost polského katolicismu, jeho výrazná stopa v dějinných a soudobých osudech Polska, je zřejmě též klíčem k pochopení toho, že právě zde zapustila kořeny nevěšdní tradice vědeckých výzkumů náboženství. Za její vyústění je možno pokládat nynější polskou religionistickou školu, která získala věhlas a uznání i v mezinárodním měřítku. Svými odbornými časopisy (připomeňme alespoň *Euhemer* a *krakovská Studia Religiosa*), četnými monografiemi i didaktickými díly je známa rovněž naší odborné veřejnosti.

Vedle *Příručky vědy o náboženství* (*Podręcznik religioznawstwa*, Euhemer, 1986, č. 3–4), *Nástinu vědy o náboženství* (Józef Keller a kol.: *Zarys religioznawstwa*, Warszawa 1988) a pojednání *Věda o náboženství – vybrané problémy* (M. Filipiak: *Religioznawstwo. Zagadnienia wybrane*, Rzeszów 1989), prezentuje současnou polskou religionistiku též *Lexikon vědy o náboženství*, vydaný v roce 1988 pod redakcí předního znalce v oboru hebreistiky a egyptologie profesora Witolda Tylocha (spolu s M. Nowaczykem, Z. Stachowským, Z. Poniatowským, Z. Skuzou a H. Świenkem).

V této souvislosti připomeňme, že počátkem institucionalizace religionistických bádání a výzkumů v Polsku se stal rok 1958, kdy vznikla *Polská společnost pro vědu o náboženství* (*Polskie Towarzystwo Religioznawcze*, PTR). Od r. 1963 je PTR součástí Ústavu filozofie a sociologie Polské akademie věd, v jehož rámci vyvíjí činnost oddělení vědy o náboženství (*Zakład Religioznawstwa*).

PTR, spolupracující s četnými zahraničními religionistickými středisky, se v r. 1970 stalo řádným členem *Mezinárodního sdružení pro dějiny náboženství* (*The International Association for the History of*