

Euró-panstvo v ochrane prírody

"The rift between God and nature would vanish if we knew how to experience nature, because what keeps them apart is not a difference of substance but a split in the mind."

Alan W. Watt

M. J. Lisický: The Europeanity in Nature Conservation. Život. Prostr., Vol. 29, No. 4, 173–176, 1995.

The possibility of identifying the characteristics of the European attitude to nature is examined. Such reflection must not neglect the immense influence of Christianity on European way of thinking. The author plays on words: when introducing a hyphen into the Slovak word for europeanity (euró-panstvo) it reads Euro-domineering. The main obstacles in achieving a harmonious relationship between man and nature are seen in a dualistic and linear way of thinking instead of a monoistic and cyclic one. A brief survey of position from prominent scholars from Aristotle to Horkheimer is given. It turns out that the major part of their statements is in favour of the subordination of nature to human needs, those voicing the equality of rights of all creatures being too often misunderstood. There is nevertheless also in European history evidence of an alternative, environmentally more sound and wise view of the world, not accidentally akin to some eastern philosophies.

Ak máme pod Európou na mysli čosi viac než len názov jedného subkontinentu, treba sa zamyslieť nad tým, čo vytvára túto entitu, ako ju možno definovať, najmä z aspektu vzťahu európskej kultúry a civilizácie k svojmu prírodnému prostrediu. V takomto poňatí možno začiatok Európy klásť až do čias, keď sa z periférie Rímskej ríše (po sťahovaní národov) stala niekedy medzi 8. až 10. storočím nášho letopočtu subjektom politických dejín. Zastavením arabskej expanzie v Anjou a postupnou stabilizáciou väčších štátnych celkov (Franská ríša, Bulharská ríša, Kyjevská Rus, obnova Rímskej ríše, zjednocovanie Poľska a vznik Uhorska) začalo vznikať akési európske povedomie. Jeho ďalší vývoj zásadným spôsobom ovplyvňovalo kresťanstvo.

Kresťanstvo cieľavedome ničilo väzby pohanského sveta k jeho prírodnému prostrediu, ale neponúklo za ne plnohodnotnú, environmentálne účinnú náhradu. Animizmus, ktorý z pohľadu jeho vyznavačov umožňoval zmysluplnú komunikáciu s prírodou, vykorenil svetónázorový systém zdôrazňujúci iný, dokonalejší svet v blízkej budúcnosti. Reguloval sociálne kontakty s poukazom na

nadprirodzeno, ale k prirodzenosti sa vyjadroval skôr s opovrhnutím a kontakt s prírodným prostredím nijako nekodifikoval. Uctievanie mohutného stromu či lesnej studničky už nelegitimizovala posvätnosť ich funkcie (často personifikovanej) v prírodnom systéme, ale nanajvýš odkaz na nejakú udalosť, ktorá sa k nim viazala. Prírodniny sa tak stávajú dôležité iba prostredníctvom svojho miesta v živote človeka. Náboženskú skúsenosť z kontaktu s prírodou má nahradiť skúsenosť Boha, ktorý prírodu stvoril. Atribút večnosti prechádza naňho, príroda je len dočasnou kulisou ľudskej existencie. Kresťanstvo tak v mene Boha desakralizovalo prírodu.

Ďalšia zmena, ktorá vo vzťahu k svetu (prostrediu) desakralizáciu prírody nastáva, je posun zodpovednosti na inú rovinu. M. Eliade upozorňuje na fakt, že náboženský človek primitívnych spoločností si ešte uvedomuje svoju veľkú zodpovednosť a hlási sa k nej. Ide o "zodpovednosť na kozmickej rovine, na rozdiel od zodpovednosti mravného, spoločenského, či dejinného poriadku, ktoré ako jediné poznajú moderné civilizácie". Ide o zodpovednosť za večný návrat pri (spolu)tvorení Kozmu, vytváraní vlastného sve-

ta, ale aj za zabezpečovanie života rastlín a živočíchov (Eliade, 1994). Zodpovednosť kresťana tak ďaleko nesiahla, je v najlepšom prípade správcom zvereného majetku bez výraznej zodpovednosti za autentickú existenciu. Ani v súčasnom tridsaťstranovom prehlásení európskej biskupskej synody o novej evanjelizácii Európy (1991) sa o environmentálnych problémoch a zodpovednosti nehovorí.

Je príznačné, že narušený vzťah k prírode tu ide ruka v ruku s narušeným vzťahom k sexualite. Tvorivý a plodiaci aspekt prírody ako neustále sa obnovujúceho života do kresťanstva nepasuje. Vysvetlenie vzťahu muža a ženy je od čias sv. Pavla (I. epištola Korintanom, 7) až podnes rozpačité a viac máťuce ako vysvetľujúce. Napriek tomu, že muž a žena sú pred Bohom v zásade rovnocenní, biblická, a najmä katolícka, cirkevná tradícia má jednoznačne hierarchický patriarchálny charakter, so všetkým, čo z toho plynie. Kresťanstvo iba váhavo pripúšťa komplementárnosť ženy a muža v človeku. Európska tradícia sa však v tomto, žiaľ, môže oprieť aj o starovekú tradíciu židovskú a helénsku. Aristoteles priamo hovorí, že vo vzťahu muža a ženy je prirodzene jeden nadradený a druhý podriadený, prvý vládne a druhý je ovládaný.

Na počiatku toho, čo dnes označujeme západnou či euro-americkou civilizáciou, bolo presadenie sa monoteistického náboženstva v podmienkach multikulturálnej a pomaly sa rozkladajúcej Rímskej ríše. Židia a kresťania, opierajúc sa o svoju Bibliu, šírili výrazný kult slova. Na počiatku stvorenia sveta bolo podľa nich Slovo. Napriek tomu, že od tých čias už bolo slovo dávno desakralizované, máme, zdá sa, neobmedzenú dôveru v jeho moc. Domnievame sa, že svet možno usporiadať tak, ako písmeňká v slove a slová vo vete. Možno ho teda lepšie či horšie normovať a vytvárať. Takémuto postojovi vcelku vyhovuje, že naše slová presnejšie vystihujú stavy než procesy. Kvantujú kontinuum kvality a skutočnosť vyjadrená slovami vytvára póly, ktoré sa skôr vylučujú než dopĺňajú. Slová nás priviedli k digitálnemu spôsobu myslenia a v tom zmysle možno parafrázovať Genesis: človek stvoril aj svet počítačov na svoj (ľudský) obraz.

Je všeobecne prijatým faktom, že prostredie, v ktorom človek vyrastá, ho výrazne ovplyvňuje. Týka sa to sociálneho, ako aj prírodného prostredia. Ľudia, ktorí vyrástli v mestách, majú k prírodnému prostrediu iný vzťah ako tí, čo vyrástli na vidieku. Nehovorím či lepší alebo horší, účelnejší alebo deštruktívnejší, jednoducho iný. To, čo možno povedať o jednotlivcovi, dá sa s istou obozretnosťou usúdiť aj o spoločnosti, jej kultúre a civilizácii. A tu sa výrazne podceňuje skutočnosť, že kresťanstvo a civilizácia, ktorú tak významne ovplyvnilo, rozvinuli sa v mestských podmienkach, teda v istej odlúčenosti od prírodného prostredia. Až potom, po opanovaní miest, začalo kresťanstvo vytláčať pohanstvo z vidieka. To je jeden z dôvodov, prečo má príroda v kresťanstve ešte marginálnejšiu úlohu než v židovstve. Biblická príroda je totožná so stvorením, s

výraznou subordináciou (poslušnosťou) voči svojmu Stvoriteľovi. Dynamika a spontánnosť aristotelovskej *fysis* je v kresťanskej *natura* výrazne potlačená a aj neskoršie, najmä stredoveké teologické špekulácie o jej tvorivom aspekte (*natura naturans*) sa vždy pohybovali na nebezpečnej hranici s kacírstvom. Súčasná teológia pod tlakom aktuálnosti environmentálnych problémov síce hovorí o potrebe "integrovat' do učenia o stvorení aj materiálny pojem prírody", avšak robí to so zmiešanými pocitmi a dualisticky, varujúc pred obnovou "mýtu o matke prírode" (Ganoczy in Beinert, 1994).

Potreba Európana mať väzbu na Čosi významnejšie, väčšie a pôvodnejšie, teda *religio*, sa od stotožnenia s prazákladom, prírodou, bohom, čoraz viac presúva k potrebe vlastnej, historicky doloženej, sociokultúrnej identity.

Západná civilizácia založila svoju doterajšiu úspešnosť na lineárnom spôsobe myslenia a vnímania skutočnosti. V tom sa vzácné zhodnú kreacionisti s evolucionistami. Čas vníma ako sled udalostí (na rozdiel napr. od zenovej "večnej skúsenosti"), a preto má problémy s pochopením simultánnosti reality. Jej chápanie sa realizuje ovládnutím.

Európan (či euro-pán) považuje tradične za predpoklad úspechu potlačenie spontánnosti, od čoho očakáva zvýšenie spoľahlivosti a prediktability ním normovanej kvality sveta. Tento proces dovedený do dôsledku, či absurdnej dokonalosti, znamenal však napokon vždy vznik totalitnej spoločnosti s devastujúcim vplyvom na sociálne i prírodné prostredie.

Lineárne myslenie pracuje s predstavou začiatku a konca, resp. výsledného stavu. Takýto výsledný stav môže mať aj v kontexte našej kultúry rôznu podobu, v závislosti od svetonázorových východísk. Tieto predstavy však majú spoločné (a vo vzťahu k prírode nebezpečné) presvedčenie o tom, že výsledkom historického vývoja je akýsi sociálny klimax, harmonický, večne trvajúcí blažený stav. V jeho mene treba upevniť panstvo človeka nad prírodou a zlikvidovať zlo na Zemi. Idyla Božieho kráľovstva (Izaiáš, 11, 6-9; Ezechiel, 34, 25-29) či komunistickej beztriednej spoločnosti sú si v tomto, napriek všetkým rozdielom, podobné. A sú to práve tieto (euró)panské ilúzie a maniry, ktoré v mene pretvorenia sveta na svoj spôsob rozkazujú vetru, dažďu, exkomunikujú a zapaľujú inkvizičné hranice.

Nebezpečné dôsledky má takto pocitovaný a praktizovaný mandát vtedy, ak sa dobová sociálna normotvorba prenáša i do vzťahu k prírodnému prostrediu. Vtedy človek ako absolútny subjekt chce rozhodovať o kvalitách svojho prostredia ako pasívneho objektu. Lineárne myslenie a dualistický svetonázor mu zastierajú komplementárnosť subjekto-objektového vzťahu. To ale v konečnom dôsledku znamená, že potláčanie istej kvality objektu prináša jej hypertrofiu v samotnom subjekte.

Dualistický prístup k problému človek-príroda je dôvodom, prečo väčšina opatrení v rámci ochrany prírody

bola orientovaná viac na ochranu prírodných zdrojov, než na ochranu podstaty, ktorou príroda je. Toto síce nie je európske špecifikum, ale predsa len nevyhnutnosť, vyplývajúca z koristníckeho hospodárenia v prírodnom prostredí, ktoré práve európanstvo v minulosti účinne presadzovalo. Ochrana poľovnej zveri v bialovežskom pralesi v 13. storočí, nariadenia dubrovničského senátu v 14. a Benátskej republiky v 15. storočí na ochranu lesov, ochrana dubov a iných kvalitných listnáčov i regulovanie výlovu perlorodiiek za cára Petra I., aj konvencia o overfishingu po druhej svetovej vojne - to všetko má spoločného menovateľa. Je ním hrozba vyčerpania prírodného zdroja. V ďalšom poradí možno uplatniť v prospech ochrany prírodného prostredia estetické zážitky, atraktívnosť a rekreáciu. Ako však získať v antropocentricky orientovanej a dualisticky mysliacej spoločnosti konsenzus pre zachovanie všetkého ostatného, čo sa do takýchto škatuliek nepomestí?! Vedecké argumenty sú neúčinné rovnako, ako racionálne apely na to, že je to naše. Ostáva iracionálne vyhlásenie, že tým všetkým sme my sami!

Biosféra je naše ľudské telo, nie iba priestor na realizáciu našich zámerov! Chrániť ju musíme, pretože sa máme radi, a preto, že sa inak nedá. J. W. Goethe dávno predtým, než sa problém takto vyhroutil, povedal, že aj vzdorujúc zákonom prírody ich v skutočnosti poslúchame a spolupracujeme s prírodou aj v prianií pracovať proti nej.

Napriek všeobecne nespochybnovanému presvedčeniu o práve človeka využívať všetky prírodniny, teda aj živočíchy, pre svoje skutočné či domnelé potreby, objavujú sa v európskych dejinách počas celých tisícročí rôzne komentáre prominentných mysliteľov na túto tému.

Aristoteles sa domnieva, že síce všetky živé bytosti majú telo i dušu, príroda sa však neprejavuje vo všetkých bytostiach v rovnakej dokonalosti a ak ju chceme poznať, mali by sme to urobiť tam, kde je najdokonalejšia, t. j. v človeku. Je preňho samozrejme, že rastliny boli stvorené pre živočíchy a tie zasa pre človeka a keďže príroda nič nerobí nadarmo, urobila všetky tieto veci pre človeka.

Sv. Augustín sa zaoberá otázkou, či nijako bližšie nezúžené prikázanie *Nezabiješ* neznamená, že sa to týka každého života, teda aj živočíchov, ba i rastlín. Prišiel k záveru, že ide iba o zákaz zabitia človeka, nakoľko Stvoriteľ ponechal otázku života a smrti rastlín i živočíchov na naše rozhodnutie.

Pozoruhodné je v tejto súvislosti vystúpenie Giovanniho Bernardoneho (**sv. Františka z Assisi**, 1182-1226), ktorý všetky prírodniny považuje za svojich bratov a sestry, ba sestrou nazýva aj smrť. V Piesni brata Slnka ďakuje Bohu za všetky tvory. Vesmírnu skromnosť sv. Františka iste formovali aj nepriaznivé okolnosti, ktoré ho životom sprevádzali (vojenské zajatie, dlhodobá choroba, vydedenie). Jeho alternatívny, nenormatívny filozofický odkaz však zásadným spôsobom neovplyvnil ďalší vývoj hlavného prúdu európskeho myslenia.

Komentované diskusie trinásteho storočia na túto tému nájdeme v spise sv. **Tomáša Akvinského** *Summa Theologica*, s rovnakým záverom: človeku bola zverená neobmedzená vláda nad rastlinami a zvieratami.

Michel de Montaigne v 16. storočí však upiera človeku akúkoľvek nadvládu nad zvieratami a jej uzurpovanie považuje za istý druh otrokárstva.

Thomas Hobbes v 17. storočí už nepotrebuje pre svoju argumentáciu božské právo. Moc človeka nad zvieratami odvodzuje od prírodného zákona - lebo človek je mocnejší.

Alexander Pope začiatkom 18. storočia považuje však opanovanie "bytostí nižšieho rádu" za rovnako neospravedliteľné, ako tyranie medzi ľuďmi. V práci *Of Cruelty to Animals* (1713) píše: "*Čím úplnejšie je nižšia bytosť vydaná napospas našej moci, tým zodpovednejšími by sme mali byť za zlé zaobchádzanie s nimi, o to viac, že príroda im neumožňuje, aby zlé zaobchádzanie s nimi im bolo vynahradené v inom živote*".

Immanuel Kant (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) rozlišuje medzi nárokom človeka na domáce a voľne žijúce živočíchy. Priznáva mu právo vlastniť a rozhodovať o osude domácich zvierat, ktoré by bez jeho pričinenia neboli, alebo boli úplne zriedkavé, a preto ich možno, napriek tomu, že sú produktmi prírody, považovať za (ľudské) artefakty.

Artur Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819) relativizuje právo človeka rozhodovať o iných živých tvoroch podľa domnienky, že úmerne s rastom jasnosti vedomia narastá aj utrpenie. Preto má človek právo využívať prácu a požívať mäso dobytka, lebo utrpenie, ktoré by mu spôsobil hlad je menšie, ako utrpenie zvierat (či pri práci, alebo keď ich zabíja). To však podľa neho neospravedlňuje zneužívanie tejto zásady a rozhodne nie vivisekciu vyšších zvierat. Na adresu Hindov zhovievavo poznamenáva, že nerozumejú faktu, že bolesť človeka pri bodnutí hmyzu je väčšia, ako bolesť hmyzu, keď ho človek zabije.

19. storočie však už musí vziať na vedomie fakt, že v iných častiach sveta je európsky vzťah k prírode nepochopiteľný. Spochybnenie práva mocnejšieho vo veci otrokárstva viedlo aj k výraznejšiemu vystúpeniu za práva zvierat. Je príznačné, že jeden z najväčších zástancov liberalizmu a utilitarizmu J. S. Mill v polemike s Whewellom (1874) na túto tému píše: "*Za predpokladu, že nejaká činnosť pôsobí zvieratám viac bolesti než človeku radosti, je morálna či nemorálna? A ak ľudské bytosti tou mierou, ako sa zviechajú z marasu sebeckosti neodpovedia jednomyselne "nemorálna", zahrhnime navždy morálku princípu užitočnosti!*"

Tým viac prekvapilo stanovisko **pápeža Pia IX.** (1846 - 1878), ktorý nedovolil v Ríme založiť spoločnosť pre zabránenie krutosti na zvieratách s odôvodnením, že teológia učí, že človek nemá voči zvieratám žiadne povinnosti.

20. storočie diskusiu o právach iných živých bytostí a povinnostiach človeka k životu nielen zosilnilo, ale aj

podporilo vážnymi etickými argumentmi (H. S. Salt, A. Schweitzer, P. Singer, T. Regan, R. Nozick). Max Horkheimer priamo píše, že žiadostivosť po ovládnutí prírody nevyhnutne vedie k potlačeniu ľudskej slobody. Za najvýstižnejšie v bodoch zhrnuté formulácie ostatných rokov možno považovať Európsku chartu za bezstavovce (1983) a Všeobecnú deklaráciu práv živočíchov (1978), vyhlásenú Medzinárodnou ligou práv živočíchov.

Lineárny spôsob myslenia predpokladá možnosť poznania smeru, ktorým sa svet vyvíja, prípadne aj anticipáciu výsledného stavu. Dualistický prístup k poznaniu a ovládnutiu sveta prináša potrebu definovať zmysel ľudskeho života vo väzbe na jeho časopriestorové súvislosti, ba pýtať sa potom na zmysel kozmu a života vôbec. Čo však, ak žiadny zmysel nemajú, "iba sú" ? Nie je potom takýto spôsob uvažovania slepou uličkou?

Alternatívny, teda nelineárny (cyklický) spôsob myslenia, sa obyčajne spája s východnými svetonázorovými sústavami. Je to však iba preto, že v našej dobre zdokumentovanej histórii sme boli ochotní v záujme onoho "sociálneho klimaxu" nekonformné udalosti a myšlienky retušovať či celkom zatajiť. Jeho znovuobjavenie nemusí byť teda len reverenciou čínskej a indickej filozofii, ale obrazne povedané, ponorením sa do nášho európanstva, kým ešte ono nebolo panstvom.

"Čo bolo, je to, čo má byť, čo sa deje teraz, je to, čo sa diať bude, bez toho, že by bolo niečo nového pod slnkom", "To čo bolo a teraz je a čo bude, už bolo, lebo Boh obnovuje to, čo pomínulo" (Kazateľ 1:9, 3,15). Nielen Kelti a starovekí gréci filozofi (Pytagoras, Empedokles, Platón), ale aj viacerí kresťanskí teológovia prvých šiestich storočí nášho letopočtu sa hlásili k metempsychóze. Herakleitov výrok, že každá prirodzenosť sa rada skrýva, ukrýva svoju hĺbku a vnútornú protikladnosť, rovnako ako stoická predstava *tonos* (napätie v základe každej prirodzenosti, nezjavená harmónia) by sa mohli považovať za parafrázy taoistic-

kých textov. Podobne ako citát z Hippolyta: "Cesta hore, nadol - jedna a tá istá".

Západný svet však dospieva k podnetom na korekciu svojho svetonázoru nielen exkurzmi do dejín, ale práve poznatkami vedy druhej polovice dvadsiateho storočia (Lisický, 1995). Je pozoruhodné, že Niels Bohr, ktorý k svojej teórii komplementárnosti prišiel štúdiom atómovej fyziky, neváhal rozšíriť ju aj do ostatných súvislostí. Upozorňoval na obmedzenosť našich výrazových prostriedkov a hovoril o potrebe vidieť komplementárnosť medzi definíciou pojmu a jeho použitím rovnako, ako napr. o komplementárnosti medzi spravodlivosťou a láskou (Weizsäcker, 1991).

Ak by bol Európsky rok ochrany prírody skutočne európskym v zmysle tradície, aká vo vzťahu k prírode počas 12 storočí európanstva prevládala, bola by to premárnená príležitosť zamyslieť sa nad všetkým *sub specie aeternitatis*. Ale iba taký prístup môže znamenať potrebný bod obratu.

Literatúra

- Beinert, W., 1994: Slovník katolické dogmatiky. MCM Olomouc, 480 pp.
- Biskupská synoda o Európe, 1991. Libreria editrice Vaticana, Vatikán, 30 pp.
- Eliade, M., 1994: Posvätné a profánny. Česká křesťanská akademie, Praha. 156 pp.
- Herakleitos z Efesu, 1993: Řeč o povaze bytí. Herrmann a synové, Praha. 88 pp.
- Lisický, M. J., 1994: Podmienky environmentálnej zodpovednosti. Život. Prostr., 3, p. 125-127.
- Lisický, M. J., 1995: Tao - radikálne pokojné riešenie environmentálnej krízy. In Diskusie o ekofilozofii III. Filozofický ústav SAV, Bratislava, p. 75-83.
- Weizsäcker, C. F., 1991: Der Mensch in seiner Geschichte. Carl Hanser Verlag, München.

