

Pazdera, Martin

Etika sociálnych dôsledkov a evolučná ontológia v súčasnom eko-etickom diskurze

Pro-Fil. 2019, vol. 20, iss. 1, pp. 45-64

ISSN 1212-9097 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/pf19-1-1847>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/141785>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](#)

Access Date: 01. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ETIKA SOCIÁLNYCH DÔSLEDKOV A EVOLUČNÁ ONTOLÓGIA V SÚČASNOM EKO-ETICKOM DISKURZE

MARTIN PAZDERA

Inštitút etiky a bioetiky, Prešovská univerzita v Prešove, Slovenská republika,
martin.pazdera@smail.unipo.sk

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 20. 11. 2018 ▪ PŘIJATO: 15. 4. 2019

Abstrakt: Predkladaná štúdia analyzuje, porovnáva a hodnotí koncept evolučnej ontológie Josefa Šmajsa a etiku sociálnych dôsledkov Vasil Gluchmana. Na jednej strane sa zameriava na určité podobnosti, ktoré tieto dve teórie spájajú, na druhej strane identifikuje odlišnosti, a to najmä v kontexte environmentálnej etiky. Obidve koncepcie vznikali ako originálne teórie približne v rovnakom období v dvoch susediacich krajinách, pričom sú stále veľmi inšpiratívne, otvorené kritike a pomerne reflektované filozoficko-etickou obcou.

Kľúčová slova: etika sociálnych dôsledkov; evolučná ontológia; transformácia kultúry; príroda

ETHICS OF SOCIAL CONSEQUENCES AND EVOLUTIONARY ONTOLOGY IN CONTEMPORARY ENVIRONMENTAL ETHICS

Abstract: The article deals with an analysis, comparison and evaluation of Evolutionary Ontology by Josef Šmajš and Ethics of Social Consequences by Vasil Gluchman. It focuses on the similarities between the two theories as well as on some of their differences, especially in relation to environmental ethics. Both theories were created simultaneously in two bordering countries and are still to a great extent inspirational, open to criticism and reflected in the philosophical and ethical community.

Keywords: Ethics of Social Consequences; Evolutionary Ontology; transformation of culture; nature

Úvod

V 90. rokoch minulého storočia sa v strednej Európe začalo rozvíjať viacero filozofických a etických teórií. Tento rozvoj bol zapríčinený najmä zmenou režimu, ktorá priniesla viacero nielen výziev, ale aj problémov vo vzťahu k prítomnosti či budúcnosti. V súvislosti s týmito zmenami spoločenských pomerov môžeme hovoriť o čoraz väčšej pluralite hodnôt či aktivite osobností filozofie a etiky či už na našom území, alebo aj v susediacich krajinách. Príspevok si všima dve moderné teórie, ktoré na poli filozofie a etiky vznikali pomerne v rovnakom období v dvoch susediacich krajinách. Konkrétne ide o etiku sociálnych dôsledkov, ktorá vznikla na

našom území, a evolučnú ontológiu, ktorá vznikla v Českej republike. Od ich vzniku je týmto teóriám venovaná nemalá pozornosť, pričom nachádzajú svojich kritikov¹ a stúpcov² aj v súčasnosti. Kritické reflexie reagujúce na tieto teórie poukazujú na ich ďalší možný rozvoj.

Rovnako cieľom aj tejto štúdie je poukázať na ich ďalšie možné rozpracovanie či aktualizáciu, avšak identifikáciou vzájomných prienikov. Vzniká tak priestor pre ich vzájomnú inšpiráciu, aj napriek naoko rozdielnemu pojmovému aparátu, s ktorým obidve koncepcie pracujú. V štúdiu sa pokúsime skúmať podnety, ktoré by mohli prispieť k vzájomnému rozvoju obidvoch teórií. Skôr než začneme s identifikáciou ich vzájomných prienikov, je potrebné uviesť, že tieto teórie nebudeme analyzovať na všetkých úrovniach. Sústreďme sa najmä na podnety, ktoré sa viažu na vzťah človeka k prírodným entitám. Daná štúdia má na základe týchto predpokladov ambíciu nielen naznačiť ďalší vývoj týchto teórií, ale aj oživiť diskurz v environmentálnej etike.

Uvedomujeme si zároveň, že v období vzniku týchto teórií kontinuálne vznikali na území Česka a Slovenska aj iné teórie v rámci environmentálnej etiky, alebo teórie v rámci filozoficko-etického myslenia všeobecne. Rovnako si uvedomujeme, že v 90. rokoch 20. storočia sa podobne vyvíjali ďalšie teórie najmä zahraničných autorov mimo Slovenskú a Českú republiku. Od začiatku formovania environmentálnej etiky vyšlo mnoho publikácií, či už šlo o monografie alebo čiastkové štúdie, ktoré zdôrazňovali potrebu environmentálnej etiky. Z výrazných osobností v danom období môžeme spomenúť napríklad Johna Bairda Callicotta, ktorý pravdepodobne vniesol do environmentálnej etiky viac non-západného myslenia ako ktorýkoľvek iný filozof,³ alebo Holmesa Rolstona III, ktorý vo svojej *A new environmental ethics: The next millenium for life on earth* kriticky hodnotí existujúci akademický diskurz a na základe svojich celoživotných výskumov navrhuje nový výhľad vo vzťahu k budúcnosti. Mnoho publikácií z tohto obdobia sa snaží inšpirovať svojich čitateľov k tomu, aby sa stali zodpovednými globálnymi občanmi a obyvateľmi ich krajiny, akú si v budúcnosti sami želajú (Rolston III 2012). Od 90. rokov 20. storočia vznikajú rôzne publikácie, ktoré sa venujú histórii environmentálnej etiky a potrebe pochopiť jej pôvod.

Bohuslav Binka uvádza, že súčasnú podobu environmentálnej etiky tvoria viaceré prístupy (teocentrický, antropocentrický, ekocentrický, biocentrický, zoocentrický, sociálne či hlbinné ekologický), pričom medzi nimi vznikla široká debata. Táto debata trvá už od roku 1978. Medzi sebou v nej pôvodne „súperili“ zástancovia marxistickej environmentálnej etiky, teocentri,

¹ Kritické pripomienky vo vzťahu k dávnejším záverom etiky sociálnych dôsledkov možno nájsť v práci Teodora Münza *Etika sociálnych dôsledkov Vasilu Gluchmana* (Münz 2002) alebo v práci Dagmar Smrekovej *K perspektívam etiky konzervencializmu u nás* (Smreková 2001). Kritické zhodnotenie evolučnej ontológie možno nájsť v článku Františka Mihinu s názvom *Evolučná ontológia ako možný koniec ontologickej anémie* (Mihina 2003) alebo v článku Petra Jemelku *Environmentálna etika, etika sociálnych dôsledkov a evolučná ontológia* (Jemelka 2016).

² Rozvoju etiky sociálnych dôsledkov vo vzťahu k bioetike a environmentálnej etike ako jej súčasťou sa venovali autorky Adela Lešková Blahová vo svojej práci *Bioetika v kontextoch etiky sociálnych dôsledkov (aplikácia zvolenej paradigmy na vybrané bioetické problémy)* (2010) a Katarína Komenská v *Etika vzťahu k zvieratám (cez optiku sociálnych dôsledkov)* (Komenská 2012). Hoci pri evolučnej ontológii nemôžeme hovoriť o organizovanom rozvoji ako pri etike sociálnych dôsledkov („škola etiky sociálnych dôsledkov“), reagovali na ňu mnohí autori, či už z českého alebo slovenského prostredia, svojimi čiastkovými príspevkami k nej (napríklad Marek Timko upozorňoval na jej interdisciplinaritu a prácu s poznatkami z iných vedeckých disciplín vo svojom príspevku *Interdisciplinarita a evolučná ontológia* (Timko 2008), k 70. výročiu narodenia Josefa Šmajsa vyšiel zborník *K problému ontologie kultury. Ekologické a sociálně ekonomické souvislosti* (Timko et al. 2009).

³ Vid' napríklad *Earth's Insights: A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to Australian Outback* (Callicott 1994)

biocentrici a hlbinní ekológovia.⁴ Dominantné postavenie v rámci eko-etického diskurzu patrí na niekoľko rokov Arne Naessovi a jeho stúpencom, ktoré trvá približne do roku 1987/1988. V 80. rokoch začínajú vychádzať environmentálno-etické časopisy (Environmental Ethics). Deväťdesiate roky sú následne zasvätené formovaniu nových hlbinné ekologických prístupov;⁵ zoocentrici prichádzajú s argumentami, ktoré súvisia s vývojom v sociobiológii.⁶ Začiatok nového milénia je poznačený intenzívnym vydávaním súborných viacväzkových diel, ktoré dokumentujú doterajší vývoj v environmentálnej etike a obmedzenou ponukou nových originálnych environmentálne-etických konceptov (Binka 2008, 76–77).

Ako predchádzajúci text dokladá, environmentálna etika prešla rôznymi vývojovými fázami, dôsledkom čoho môžeme hovoriť o jej mnohých podobách či prístupoch k nej. Avšak pre potreby nášho skúmania sme si z pomedzi veľkej škály prístupov vybrali etiku sociálnych dôsledkov, ako neutilitaristicko-konzekvencialistickú etickú teóriu a evolučnú ontológiu, ako filozofickú teóriu reflektujúcu vzťah človeka, kultúry a prírodného prostredia, ktoré sú známe v česko-slovenskom filozoficko-etickom prostredí.

Etika sociálnych dôsledkov ako konzekvencialistická etická teória pracuje primárne s konceptom dôsledkov, ktoré pokladá za hlavné kritérium hodnotenia konania mravného subjektu.⁷ Hodnotí tak konanie človeka najmä na základe dôsledkov z neho vyplývajúcich. Neutilitaristický aspekt etiky sociálnych dôsledkov sa prejavuje okrem iného napríklad v tom, že na rozdiel od klasického utilitarizmu zvažuje aj motívy konania, odmieta utilitaristický princíp maximalizácie pozitívnych dôsledkov⁸ či princíp impartiality (nestrannosti).⁹ Je tiež významne poznačená situačným prístupom či určitými prejavmi umierneného relativizmu a dôsledky konania nestotožňuje s úžitkom, ako je to v prípade klasického utilitarizmu. Chápe ich širšie, pričom pri hodnotení konania zvažuje aj ďalšie hodnoty ako napríklad krása prírody, umenia a pod. (Gluchman 1996a, 124).

Ako otvorená teória schopná prijímať a následne pracovať s podnetmi z vonku, rozšírila koncept dôsledkov tak, aby sa netýkal len ľudského spoločenstva, ale aj prírodných entít.¹⁰ Toto rozšírenie nám zároveň umožnilo uvažovať o etike sociálnych dôsledkov ako o teórii, ktorá je schopná reflektovať problémy aj na poli environmentálnej etiky.¹¹ Aj napriek tomu, že etika

⁴ Vid' napríklad *Man's Responsibility for Nature* Johna Passmora (1974) či *Respect for Nature* Paula Taylora (1986) alebo *Environmental Ethics* Holmesa Rolstona III (1988).

⁵ Napríklad zborník *Deep Ecology for the 21st Century: Reading on the Philosophy and the Practice of New Environmentalism* (Sessions 1995) je akousi súhrnou dokumentáciou novej vlny hlbinej ekológie.

⁶ Vid' napríklad *Interspecific justice* (VanDeVeer 2005, 91–112).

⁷ Vasil Gluchman chápe mravný subjekt ako subjekt morálky, ktorý dokáže rozoznať a pochopiť existujúci morálny status spoločnosti a je schopný vedomej a dobrovoľnej aktivity, za ktorú nesie zodpovednosť (jedinec, ktorý sa zúčastňuje na morálke) (Gluchman 2005, 22).

⁸ Konanie, ktoré hodnotí ako správne, nemusí prinášať maximálne množstvo pozitívnych dôsledkov, stačí iba ak prevažujú nad negatívnymi. Týmto spôsobom sa vymedzuje od tradičného utilitarizmu (Gluchman 1995, 102; 1999, 126).

⁹ Tento princíp odmieta, pretože si uvedomuje, že konanie, do ktorého je jedinec emocionálne a rozumovo zainteresovaný, môže v oveľa väčšej miere prispieť k produkovaniu pozitívnych sociálnych dôsledkov za podmienky, že nejde o čisto egoisticky motivované konanie (Gluchman 1995, 102).

¹⁰ Ak Gluchman uvažuje napríklad o dôstojnosti, nevzťahuje ju len na ľudské spoločenstvo (ľudská dôstojnosť), ale hovorí aj o dôstojnosti zvierat, rastlín alebo neživých prírodných objektov (Gluchman 2017, 131–144).

¹¹ Okrem toho Gluchman vo svojom článku *Disaster Issues* vymedzuje etiku sociálnych dôsledkov ako teóriu schopnú ponúknuť teoretický základ pre riešenie konkrétnych problémov katastrof. Otázky katastrof by sa podľa Gluchmana mohli hodnotiť aj na základe hodnotovej štruktúry etiky sociálnych dôsledkov, hlavne vďaka situačnému prístupu, ktorý táto teória ponúka. Etika sociálnych dôsledkov by podľa neho mohla byť použitá na nájdenie

sociálnych dôsledkov sa týka primárnych hodnôt ľudstva, človeka, dôstojnosti a morálnych práv a tieto hodnoty sa rozvíjajú a realizujú vo vzťahu k pozitívnym sociálnym dôsledkom (Dubiel-Zielińska 2013; 2015; Gluchman 2003a, 7–19, 141–166; 2007; Gluchman, M. & Kalajtzidis 2014; Gluchmanová 2013; Grzybek 2013, 16–22; Kalajtzidis 2013; 2014; Lešková Blahová 2009), je možné ju používať aj ako metodologickú platformu pre riešenie aktuálnych environmentálnych problémov. Túto možnosť, resp. potrebu rozšírenia etiky sociálnych dôsledkov odvodzujeme z čoraz častejšieho poukazovania na súvis sociálnych a environmentálnych problémov prejavujúci sa vo vzniku častých ozbrojených konfliktov, nespravodlivej a nerovnomernej distribúcie prírodných zdrojov a pod. V rámci tejto diskusie sa čoraz častejšie poukazuje na súvis environmentálnej zodpovednosti s environmentálnou bezpečnosťou, ktorá priamo súvisí s inými formami bezpečnosti. (Barnett & Adger 2007, 639–655; Vačkár – Lorencová – Loučková 2015, 54; S’ahel 2015, 1–3; Suša 2016, 17; Taback – Ramanan 2014, 41).

Tieto súvislosti nám zároveň otvorili priestor pre naše skúmanie, resp. pre hľadanie vzájomných inšpiračných podnetov s evolučnou ontológiou, pretože vznikla ako reakcia na ekologickú krízu, ako fenoménu, ktorý je reflektovaný už od polovice dvadsiateho storočia. Reflexiou vzťahu (konfliktu) ľudskej kultúry a prírody tak pátra po príčinách jej vzniku. V predloženom príspevku sa budeme snažiť dokázať nielen to, že koncept dôsledkov je tým, čo tieto dve teórie v istom zmysle spája, ale tiež sa pokúsime o ich vzájomnú komparáciu v kontextoch chápania kultúry, morálky a prírodného prostredia. Tým sa zároveň pokúsime formulovať ďalšie možnosti ich rozvoja vo vzťahu k súčasným environmentálnym problémom.

Ako sme už uviedli, evolučná ontológia ako filozofická teória reflektuje predovšetkým vzťah kultúry a prírodného prostredia. Podľa Josefa Šmajsa je to potrebné k tomu, aby sme objasnili príčiny vzniknutej ekologickej krízy. Mnoho príčin vážnych problémov má svoj pôvod práve v tomto konflikte. Možno tu zahrnúť príčiny ekologických, hospodárskych a demografických problémov alebo problémov súvisiacich so „zdrojmi“, ďalej so zdravotnými problémami, rastúcou sociálnou nerovnosťou, kolapsom sociálnych štruktúr, problémov vo vzdelávaní atď. (Moudr 2013). Povedané inak, akokoľvek sa môže zdať tento problém striktne environmentálny, prináša veľké množstvo nielen environmentálnych dôsledkov, ale aj sociálnych dôsledkov.

Okrem toho, keď evolučná ontológia reflektuje kultúru, vníma ju ako subsystém prirodzeného systému, ktorý pôsobí voči tomuto systému opozične, hoci vzniká vo vnútri neho. Práve poukázanie na tento vzťah v etike sociálnych dôsledkov chýba. Síce reflektuje pojem života, snaží sa ho zasadiť do širšieho kontextu, no dostatočne nereflektuje jeho predpoklad, a tým je prostredie, v ktorom vzniká. Do značnej miery v nej tiež absentuje reflexia vzťahu človeka, jeho kultúry a prírodného prostredia. V týchto kontextoch budeme preto skúmať, či tento moment možno vnímať ako niečo, čím môže evolučná ontológia inšpirovať etiku sociálnych dôsledkov.

Etika sociálnych dôsledkov a evolučná ontológia – ich vzájomné prieniky a inšpirácie

Ak chceme v kontexte vzťahu kultúry, morálky ako jej súčasť¹² a prírody porovnávať či hodnotiť tieto dve pomerne moderné teórie, musíme začať ich základnými vzťahovými

optimálnej alternatívy konania, ktoré za daných okolností zabezpečí, aby prevažovali pozitívne sociálne dôsledky nad negatívnymi, alebo prinajmenšom budú negatívne dôsledky obmedzené na minimum (Gluchman 2016, 52–62).

¹² Túto hierarchizáciu odvodzujem od chápania morálky, ako kultúrneho fenoménu, ktorý spolu s ďalšími (náboženstvo, umenie, politika atď.) utvára určité funkčné mechanizmy kultúry ako celku.

charakteristikami. Evolučná ontológia, ako z názvu vyplýva, prijíma tézu o evolučnom vývine a interpretuje ju, keď sa snaží definovať vzťah kultúry a prírody (Šmajš 2006, 113). Petr Jemelka uvádza, že u Šmajša je pozemská príroda chápaná ako unikátna, jedinečná a nenahraditeľná podoba evolúcie univerza, ktorá sa dynamicky a prirodzene prejavuje v spektre od neživých sústav až po homeostatické štruktúry v biosfére. Kultúra je v evolučnej ontológii charakterizovaná kultúrnou informáciou, tzn. návodom, plánom ako vytvárať kultúrne štruktúry a týmito štruktúrami – spradmetnenú kultúrnou informáciou. Jej vznik sprevádza istá diskontinuita evolučného procesu, ktorá sa prejavuje konfliktom prírodného sveta a sveta kultúry. Inak povedané, kultúra vznikla v prirodzenom priestore ako jeho vnútorný konkurent. Možno teda povedať, že záchrana ľudskej existencie je predovšetkým záchranou kultúry pred ňou samou. (Jemelka 2009, 106–111).

Šmajš svoju evolučnú ontológiu predstavuje ako reakciu na tradičné chápanie ontológie, kedy skúma nielen to, ako sa jedinec vzťahuje k svetu, ale aj to, ako sa svet vzťahuje k ľudskej bytosti a ako ju vytvoril, ako a čím ju obmedzuje (Šmajš 2006, 34). Tento moment možno vnímať ako originálny prínos evolučnej ontológie do diskurzu o ontologických otázkach. Ústrednou témou Šmajšovej ontológie je teda konflikt ľudskeho sveta kultúry a prírodného sveta, ktorý je zároveň kultúrnemu svetu nadradený.¹³

Príčinu tohto konfliktu vidí Šmajš v tom, že kultúra¹⁴ nevznikala na báze rovnakej informácie ako príroda. Celá evolučná ontológia je vystavaná na tejto nekompatibilite dvoch odlišných informácií. Možno to vysvetliť tak, že genetická informácia prírody nie je kompatibilná so sémantickou (zapisovanou a ľudským mozgom dekodovanou) informáciou kultúry. Sémantická informácia kultúry dynamicky expanduje a umožňuje vytvárať štruktúry, ktoré neodpovedajú prirodzenému prostrediu, resp. sa s ním dostávajú do ostrého konfliktu. Rovnako tiež tieto umelé štruktúry vznikajú vo vnútri už existujúceho prirodzeného systému, a preto často na jeho úkor. Zjednodušene, Šmajš vychádza z toho, že umelý subsystém kultúry informačne a priestorovo vytlača prirodzene vzniknuté systémy prírody. Základný predpoklad evolučnej ontológie možno vyjadriť tézou, že jazyk kultúry nezodpovedá jazyku prírody, nie sú preto kompatibilné (Binka 2009, 112–118).

Ako z predchádzajúcich vymedzení kultúry vyplýva, hoci kultúra vzniká v prírodnom prostredí, už dávno nekopíruje len informácie z prírodného prostredia, ale čoraz viac si vytvára vlastné, ktoré vznikajú na úkor tých prirodzených, resp. sa s nimi dostávajú do konfliktu. Možno to demonštrovať na jednoduchom príklade. Úroda, o ktorú usiloval roľník v minulosti, bola plne závislá od počasia, resp. od prírodných podmienok. Dnes už moderný poľnohospodár dokáže nasimulovať podmienky tak, aby mu zabezpečili čo najväčšiu úrodu pri čo najefektívnejšom spôsobe obrábania. V krajných prípadoch dokáže človek priamo ovplyvňovať počasie v rôznych

¹³ Ak chápeme kultúru ako umelý subsystém, ktorý vzniká ľudskou aktivitou v prírodnom prostredí.

¹⁴ Kultúrou ako predmetom svojho skúmania sa zaoberá aj kultúrna antropológia. Kultúrny antropológ Martin Soukup vymedzuje kultúru ako „zdieľaný systém ideí, sociokultúrnych regulatívov a artefaktov, ktoré nútia určitých členov spoločnosti myslieť, konať a vlastniť určitými spôsobmi, ktoré si osvojujú ľudia enkulturáciou“ (Soukup 2009, 23). Soukup uvádza, že slovo kultúra pochádza z lat. *colere*, čo znamená kultivovať, obydľovať, vzývať a ochraňovať. Od antiky, ktorá chápala kultúru vo význame aktivity, sa v priebehu 19. storočia oddelilo antropológické chápanie kultúry ako entity. Aj keď antické chápanie kultúry ako aktivity zostalo naďalej doménou filozofie (axiologické prístupy ku kultúre), uchopenie kultúry ako entity rozpracovali predovšetkým myslitelia, ktorí stáli pri zrode kultúrnej antropológie. Na rozdiel od axiologického chápania kultúry je antropológické chápanie kultúry nehodnotiace. Kultúra sa tak chápe ako hlavný atribút človeka (Soukup 2011, 38).

častiach sveta.¹⁵ Tento príklad, jeden z mnohých, jasne dokazuje, že človek si vytvára vlastný spôsob vytvárania informácie, ktorý sa dostáva do konfliktu s prírodnými podmienkami.

Etika sociálnych dôsledkov sa definovaniu či vymedzeniu pojmu kultúra vo všeobecnosti alebo vo vzťahu k prírodnému prostrediu nikde priamo nevenuje. No formovanie tejto etickej teórie sprevádzalo uvažovanie o sociálnom a biologickom v morálke, resp. v človeku.¹⁶ Teda uvažovanie o tom, či ovplyvňujú človeka v jeho uvažovaní, rozhodovaní a konaní viac biologické determinanty, alebo sociálne prostredie. Treba podotknúť, že morálku tu chápeme ako jeden z kultúrnych fenoménov.¹⁷

Vidieť tu istú paralelu so Šmajsovým chápaním kultúry, kedy sa Gluchman zaoberal pôvodom morálky ako adaptívnym či ochranným mechanizmom. Avšak túto otázku analyzoval len na všeobecnej úrovni, pričom hlbšie sa ňou nikdy nezaoberal. Za príčinu jej postupného vzniku a vývinu pokladá ľudskú potrebu združovať a rozmnožovať sa, ktorá je nám geneticky daná. Uvádza, že združovanie sa do väčších celkov umožňovalo oveľa viac možností na naplnenie ľudských prirodzených potrieb.

Možno teda povedať, že človek sa začal združovať do spoločností, pretože mu to prinášalo isté benefity (Gluchman 2008, 34). „(...) vznik morálky je prirodzeným výsledkom vývoja človeka a jeho možno ešte len inštinktívneho uvedomenia si potreby určitým spôsobom regulovať vzťahy s ostatnými jednotlivcami v rámci sociálnej komunity, prípadne s ostatnými sociálnymi komunitami, s ktorými prichádzali do kontaktu, a to práve v záujme sebazáchovy. Je to sociálny jav sprevádzajúci ľudské bytosti odvtedy, ako boli schopné sebauvedomenia“ (Gluchman 2008, 33).

Dodáva, že naša snaha o prežitie a rozmnožovanie je nám celkom prirodzená, pretože je nám geneticky daná. Prirodzene je toto snaženie možné len v rámci sociálnej komunity. V prvotnej fáze fungovalo spoločenstvo tak, že sa v ňom združovali jednotlivci za účelom ochrany pred vonkajšími nepriateľmi. Neskôr sa zmyslom spoločenstva stalo spoločné získavanie potravy, pretože takto malo lepšiu možnosť prežiť. Jedným z ďalších dôvodov združovania sa človeka v jeho počiatkových podobách bola lepšia možnosť na rozmnožovanie. Výhody, ktoré pre jednotlivca vyplývali zo súžitia v spoločenstve, viedli k potrebe akceptovania záujmov ostatných členov spoločenstva (Gluchman 2008, 34).

Z týchto súvislostí pre nás vyplýva nielen to, že etika sociálnych dôsledkov chápe morálku ako biologicky podmienenú,¹⁸ ale aj to, že samotný princíp fungovania morálky je postavený na vzájomnom rešpekte a prirodzenej závislosti. Domnievame sa, že tento princíp možno preniesť aj do vzťahu človeka a jeho kultúry k prírodným entitám. Slabé miesto v tomto kontexte možno

¹⁵ Príkladom môže byť modifikácia počasia v Číne. Viac v *Ideological and volume politics behind cloud water resource governance – Weather modification in China* (Chien – Hong – Lin 2017). Najvyššia čínska ekonomická plánovacia agentúra vyčlenila 168 USD na projekt tvorby umelého dažďa pre suché severozápadné oblasti v krajine. Ide o jeden z najväčších vládnych projektov na zmenu počasia, ktorý bude trvať tri roky. Umelý dažď sa tvorí tak, že pomocou lietadiel alebo rakiet sa „vysejú“ mraky s katalyzátormi, tzv. suchý ľad. Používa sa aj spôsob vnášania chemikálií do mrakov, v prípade potreby ochladiť horúci letný vzduch na významných podujatiach. V roku 2008 sa nad Peking vypustilo viac ako 1100 rakiet s jodidom strieborným pred otváracím ceremoniacom letných olympijských hier, aby sa naopak rozišli mraky (Ye 2018).

¹⁶ Uvažovanie o miere sociálneho a biologického v morálke možno nájsť v Gluchmanovom článku *Morality: Biological, Social and Cultural Roots* (Gluchman 2013).

¹⁷ Platí to, čo v pozn. 5.

¹⁸ Rovnako tak chápe aj ľudskú bytosť.

v etike sociálnych dôsledkov identifikovať práve v tom, že sa bližšie nevenuje pochopeniu prírodných entít, hoci sa pokúša ako otvorená etická teória o reflexiu problémov aj environmentálnej etiky. Práve práca s vedeckými disciplínami ako je biológia či ekológia by jej pomohla hlbšie pochopiť prírodné entity a tým jej umožnila aj rozsiahlejšiu reflexiu súčasných problémov environmentálnej etiky.¹⁹

Evolučná ontológia je podkutá inými vedeckými disciplínami o čosi viac, aj keď s nimi nepracuje dostatočne, a to najmä vo vzťahu k najnovším vedeckým poznatkom prírodných vied.²⁰ Aj napriek tomu môže evolučná ontológia ako filozofická teória etiku sociálnych dôsledkov inšpirovať k intenzívnejšej práci s poznatkami prírodných vied. V rámci súčasných environmentálnych problémov by mohla svojou pozíciou neutilitaristického konzekvencializmu implikovať veľmi podnetnú interdisciplinárnu diskusiu. Domnievame sa, že práve na tomto mieste vzniká priestor pre ďalšie rozpracovanie etiky sociálnych dôsledkov, pretože pre absenciu hlbšieho uvažovania o týchto súvislostiach je mnohokrát kritizovaná dodnes.

Z Gluchmanovho uvažovania o príčinách vzniku morálky možno identifikovať aj ďalšiu podobnosť s evolučnou ontológiou, ktorú možno vyjadriť nasledovne. Tým, že si človek vytvoril morálku, aby mu zjednodušovala jeho existenciu, zároveň v istom zmysle vytvoril predpoklady pre zmocnenie sa prírody. Z týchto Gluchmanových záverov je možné implicitne odvodiť istú podobnosť so Šmajsovou myšlienkou o útočnej adaptívnej stratégii kultúry. Existencia človeka a jeho morálky ako prejavu kultúry sa teda aj podľa Gluchmana formovala vymanením²¹ človeka z prírodného sveta. Je teda priamo závislá od vzťahu k prírodnému svetu. Toto postupné vyčleňovanie však nechápeme absolútne, pretože ľudská bytosť, aj keď je schopná vytvárať svojimi rozumovými schopnosťami kultúru a morálku ako jej súčasť, zároveň je aj značne biologicky determinovaná. Tým, že si uvedomíme samých seba, určitým spôsobom sa vytrhneme z tejto prírodnej determinácie a zároveň si túto determináciu uvedomujeme. S týmto uvedomením priamo súvisí vytváranie kultúry ako špecificky ľudského produktu.

Na základe týchto podobností medzi etikou sociálnych dôsledkov a evolučnou ontológiou v kontexte chápania kultúry môžeme konštatovať, že obidve teórie uchopujú kultúru ako to, čo v minulosti pomáhalo človeku prežívať, nachádzať lepšie možnosti na svoju realizáciu (vytváranie predpokladov kultúry a morálky), no zároveň môže v súčasnosti za určitých podmienok spôsobiť aj jeho zánik. Tieto podmienky súvisia predovšetkým s tendenciou človeka správať sa proti-prírodne. Zároveň však môžeme hovoriť aj o pro-prírodných tendenciách, ktoré sa viažu nielen na biologický základ morálky (pud sebazáchovy, ktorý pociťujeme intuitívne), ale

¹⁹ William G. Catton vo svojej knihe *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change* hneď na začiatku konštatuje, že novú etiku môžeme formulovať výlučne na základe poznania reálneho fungovania biotických systémov (Catton 1982). Tzn., ak chce etika sociálnych dôsledkov prispieť do diskusie o environmentálnych problémoch, je nutné, aby interdisciplinárne spolupracovala s inými vednými disciplínami, ktoré sa podrobne zaoberajú fungovaním jednotlivých ekosystémov.

²⁰ Marek Timko upozorňuje na interdisciplinárny charakter evolučnej ontológie (práca s poznatkami s kozmológie, nelineárnej termodynamiky, evolučnej biológie a i.), ako aj na skutočnosť, že koncepcia evolučnej ontológie by bola dnes už asi len ťažko obhájitelná a rešpektovaná bez reflexie výsledkov súčasného vedeckého poznania (Timko 2008, 318–323).

²¹ Odkedy si človek začal stavať obydlia (už pravek, starovek), masívne vyrubovať lesy či stavať masívne opevnenia (typické pre stredovek), možno túto ľudskú činnosť vnímať ako kultúrne prejavy. Okrem toho v stredoveku, najmä veľkým vplyvom cirkvi, bola príroda chápaná ako niečo, čo ukazuje naše slabosti, badať istý odklon od živočíšnosti – je to niečo, čo zväzda k hriechu atď. Táto ľudská činnosť v dejinách ukazuje, že vyčleňovanie sa z prírody nie je fenoménom novoveku, ale ide o postupný proces.

aj na racionálne uvedomenie si zodpovednosti za udržateľnosť kultúry.²² Možnosť zániku našej kultúry sa na základe týchto tendencií ukazuje ako niečo, čo máme výhradne vo svojich rukách. Gluchman v súvislosti s týmto konštatuje, že morálka má v sebe biologický základ, až potom sa vyvíjala až do dnešnej podoby.²³ Z tohto možno odvodiť záver, že ak je tento základ narušený, sú narušené aj všetky jej mechanizmy vo vzťahu k budúcnosti.

Z hľadiska chápania dichotómie dvoch rozličných poriadkov (svetov) treba podotknúť, že Šmajš túto dichotómiu vyjadruje omnoho priamejšie, keď uvádza, že evolučne ontologická reflexia vzťahu prírody a kultúry priamo vychádza z rozlíšenia dvoch rôznych systémov. Teda ako sme už vyššie naznačili, z pôvodného staršieho a širšieho systému (prírodný svet) a z odvodeného mladšieho umelého systému (kultúra), ktorý je na staršom systéme závislý (Šmajš 2008, 65–66). Z tejto závislosti plynie filozoficky primerané prijatie zodpovednosti za osud ľudskej kultúry, pričom v evolučnej ontológii už nejde o teoretický výklad sveta, ale o radikálnu zmenu kultúrnej stratégie.

Aj Gluchman argumentuje podobne, hlavne keď uvádza, že ľudstvo môže dospieť do bodu veľkej ekologickej katastrofy, no práve v tomto bode ľudia začnú rozumne spolupracovať (Gluchman 1998, 196–209). Nesporne, ohrozenie ľudskej existencie môže so sebou priniesť zároveň aj akúsi „nápravu“ v podobe ľudskej spolupráce, túžbu po zmene či samotnú zmenu.²⁴ Avšak tieto procesy sa javia ako pomalé a postupné. Okrem toho sa domnievame, že sú potrebné rovnako na makrospoločenskej úrovni, ako na úrovni mikrospoločenskej. Ide o proces, kedy sa environmentálna zodpovednosť, ktorú pociťuje mravný subjekt na individuálnej úrovni, postupne transformuje do inštitucionálnej úrovne, dostáva sa do legislatívy a pod.

V kontexte nadchádzajúcich úvah je na mieste, aby sme sa zamysleli nad tým, čo takúto zmenu implikuje. Je to etika, alebo nejaké iné obranné „záložné“ mechanizmy kultúry? Šmajš pochybuje o sile etiky, pretože ju nepovažuje za dostatočne silný nástroj na zmenu kultúry.²⁵ Na druhej strane Gluchmanova etika sociálnych dôsledkov ako etická teória argumentuje v prospech etiky, kedy tvrdí, že práve etika nám môže v istom zmysle pomôcť sa zachrániť. No zároveň si avšak uvedomuje, že nie v absolútnom zmysle, pretože polemizuje s myšlienkou krízy morálky²⁶ (Gluchman 2008, 147–157; Gluchman 2006, 9–18). Okrem toho možno dodať, že nijaký

²² Pro-prírodný prístup v tomto kontexte možno nazvať takým prístupom, ktorý podporuje hodnotu života, ako predpokladu pre ďalšie hodnoty. Vychádzame z predpokladu, že uvedomenie si možnosti pro-prírodného prístupu závisí od morálneho vývoja mravného subjektu, tak ako ho chápe etika sociálnych dôsledkov.

²³ Úvahy o sociálnom a biologickom v morálke sa vyskytujú okrem iného aj v Gluchmanovom článku *Biologické a sociálne v etike sociálnych dôsledkov (o determinácii a slobode vôle, respektíve mravnej slobode)* (2003b) alebo v článku *Morality: Biological, Social and Cultural Roots* (2013).

²⁴ S pozitívnym prístupom k chápaniu ekologickej krízy ako „šance na pozitívnu zmenu“ pracujú napr. Eva Smolková v *Ekologický problém ako šanca* (2000).

²⁵ Šmajš pritom upozorňuje na slabiny etického prístupu k svetu, špeciálne na poli environmentálnej etiky. Svoje presvedčenie odôvodňuje tým, že človek už dnes prírodu neovplyvňuje priamo, tj. svojim biologickým metabolizmom a sebazáchovným pudom, ale svojim špecifickým výtvorom, teda kultúrou. Vychádza z toho, že človek je síce biologickým druhom, no na druhej strane je tvorom špecifickým a výnimočným, pretože ako jedinému sa mu podarilo vytvoriť a vnútiť prírode kultúru. Týmto do svojich rúk vzal súčasne aj možnosť svojho predčasného druhového zániku. Šmajš pripúšťa, že morálna regulácia ľudskeho konania vychádza z predispozícií obsiahnutých v genóme človeka, no zároveň dodáva, že ľudské konanie je stále viac ovplyvňované druhou základňou morálky, od prírody odlišnou, a tou je kultúra. Morálka sa tak prispôsobuje tlaku duchovných a materiálnych foriem kultúry (Šmajš 2012).

²⁶ Gluchman vychádza z chápania krízy ako rozporu medzi tým, čo je, a tým, čo má byť. Tento rozpor nevníma ako novodobý fenomén, preto uvažuje nad tým, či je možné hovoriť vôbec o nejakej kríze (Gluchman 2008, 147).

izolovaný faktor nemôže priniesť zmenu. Musí to byť súhra viacerých a predovšetkým podstatných faktorov, ako je politika, médiá, náboženstvo a morálka. Etika môže byť v tomto procese zmeny iba nápomocná, avšak sama nemá nijaké priame nástroje, ktorými by mohla priamo priniesť takúto zmenu.

Jej kompetencie v tejto súvislosti zvyšuje napr. práca s modernými vedeckými poznatkami či otvorená a konštruktívna interdisciplinárna spolupráca²⁷ s inými súčasťami kultúry. Etiku tak možno vnímať nie ako nejaký imperatív, ale ako niečo, čo dokáže človeka mravne kultivovať, nachádzať osobitý vzťah nielen k ľudskému svetu (kultúre), ale aj prírodnému svetu. Hľadanie a nachádzanie tohto vzťahu však predpokladá isté poznanie toho, čo rozumieť pod pojmami kultúra či príroda, chápať a poznať nielen mechanizmy kultúry, ale aj mechanizmy prírody. Ak chce etika relevantne reflektovať vzťah človeka k prírodnému svetu, nestačí, že bude spolupracovať s humanitnými vedami či filozoficko-etickými teóriami. Musí mať odvahu pracovať napríklad s najnovšími poznatkami biológie či ekológie, pretože práve tieto disciplíny jej ponúkajú spomínaný potrebný balík poznatkov o prírodných systémoch.

Ako sme vyššie uviedli, evolučná ontológia ako filozofická teória s týmito poznatkami do určitej miery pracuje, hoci nie dostatočne, práve pre ich neustály dynamický vývoj. Aj napriek tomu môže v určitom zmysle etiku sociálnych dôsledkov inšpirovať, a to najmä v chápaní vzťahu kultúry a prírodného prostredia. Správne pochopenie tohto vzťahu je pre etiku sociálnych dôsledkov dôležité práve z hľadiska jej potenciálnej schopnosti ponúknuť určitú teoretickú platformu pre riešenie súčasných environmentálnych problémov, ktoré zasahujú do sociálneho prostredia.

Kritické pripomienky k evolučnej ontológii

Aj napriek uvedeným pozitívnym znakom sa evolučná ontológia nevyhla istým problémom. Viacero autorov Šmajsovi vyčíta, že jeho volanie po zmene stratégie kultúry môže zaváňať istou radikálnosťou, pričom upozorňujú na neefektívnu stratégiu emočného environmentalizmu.²⁸ V tejto súvislosti považujeme za dôležité uviesť, že radikálnosť je v ekofilozofických hnutiach či v lesoochranských združeniach v súčasnosti bežným „žiadaným“ prístupom. Avšak sa ukazuje, že tento prístup pôsobí najmä na verejnosť kontraproduktívne, pretože mnohé vo svojej podstate „dobré“ myšlienky presadzuje agresívne, dokonca možno hovoriť v niektorých prípadoch o eko-terorizme.²⁹

Šmajsove volanie po transformácii kultúry síce do týchto krajností nemožno zatriediť, avšak v týchto súvislostiach sa omnoho relevantnejšími zdajú byť Gluchmanove umiernené úvahy o postupných zmenách morálky, pretože sa podobne ako Gluchman domnievame, že snaha o radikálnu zmenu zmýšľania človeka a spoločnosti nie je možná (Gluchman 2008, 25). Tento prístup sa zdá byť omnoho relevantnejším, najmä ak chceme uvažovať o transformácii samotnej kultúry, pretože nemá na jedincov ako často omylných a nedokonalých tvorcov kultúry prehnané

²⁷ Pozri poznámku 12.

²⁸ Šmajsova zmluva so Zemou je mnohokrát vnímaná ako prejav environmentálneho radikalizmu. Binka rovnako upozorňuje na istú stratégiu emočného environmentalizmu, pretože to bráni evolučnej ontológii naplno rozvinúť svoj potenciál, resp. podkopáva nohy jej cieľovej skupiny. V tomto zmysle sa argumentácia pomocou zastrasovania stáva kontraproduktívnou (Binka 2013, 518–527).

²⁹ Eko-terorizmus alebo zelený terorizmus je všeobecne vnímaný ako násilie páchané s úmyslom podporiť ekologickú alebo environmentálnu činnosť či záležitosti v oblasti práv zvierat.

nároky. Toto presvedčenie opierame o situačný prístup a istú umiernenosť,³⁰ ktorá ako jedna z hlavných charakteristík etiky sociálnych dôsledkov sa zdá byť vo vzťahu ku konfliktu kultúry a prírodného sveta omnoho relevantnejším prístupom (prinášajúci menej ďalších konfliktov), než radikálnosť postavená na emočnom vnímaní environmentálnych problémov.³¹

Mark Coeckelbergh pracuje s pojmom environmentálna motivácia a uvádza niekoľko príčin jej nedostatku. Za príčinu považuje napríklad to, že verejnosť má slabé vedomosti o tom, čo je dobré životné prostredie, resp. nevedomosť o „environmental goods“. Zdôrazňuje preto potrebu poučiť verejnosť o environmentálnej etike, o jej morálnych princípoch (moderný prístup), či o „ekologickej cnosti“. Ekologická cnosť s dostatočnými ekologickými vedomosťami je predpokladom pre to, aby ľudia robili to, čo je ekologicky správne, aby skôr podporovali než ohrozovali „zelený polis“. Coeckelbergh uvádza, že tento prístup k morálnemu poznaniu má korene už v etike Platóna, ktoré sú vyjadrené v jeho dialógoch (Coeckelbergh 2015).

Šmajš vhodne upozorňuje, že zmena kultúrnej stratégie neznamená zmenu na úrovni etiky, ako to možno vnímať u tradične ladenej environmentálnej etiky, pričom poukazuje na nedostatočnosť mnohých smerov environmentálnej etiky, ako je napr. etika úcty k životu, biocentrická etika či etika hlbinej ekológie. Všetky tieto smery sa pokúšajú prekonať antropocentrizmus, no vo svojom východisku ho fakticky nikdy neopustili (Šmajš – Binka – Rolný 2012). Otázka, ktorá z toho vyplýva, môže hľadať odpoveď na to, či aj etika sociálnych dôsledkov ako etická teória môže spadať do podobnej kategórie. Otázka potom môže znieť nasledovne: Je etika sociálnych dôsledkov vo vzťahu k environmentálnej etike antropocentrickou teóriou, alebo má naopak prvky biocentrizmu? Niektorí autori upozorňujú na jej tematické zameranie, konkrétne upozorňujú na to, že ju možno vnímať ako teóriu, ktorá sa primárne zameriava na „mainstreamové“ témy, predovšetkým na profesijnú etiku.³² Avšak domnievame sa, že toto zameranie nemožno považovať za jadro etiky sociálnych dôsledkov. Za jadro tejto teórie možno považovať axiologickú problematiku (Gluchman 2011), prípadne metaetické otázky viažuce sa k jej rozvíjaniu. Navyše sám autor ju definuje ako otvorenú teóriu (Gluchman 1999), pričom tým dáva priestor na etickú reflexiu vzťahu človeka a prírody. Zároveň sa v nej otvára priestor pre reflexiu vzťahu kultúry ako ľudského výtvoru a prírodného sveta, čo v kontexte neutilitaristického konzekvencializmu vyznieva značne špecificky.

Aj keď etika sociálnych dôsledkov pracuje primárne s hodnotami, ktoré sa týkajú ľudského sveta (humánnosť, ľudská dôstojnosť, morálne práva človeka na život v jeho rozličných podobách), sekundárne pracuje s hodnotami ako je zodpovednosť, spravodlivosť a i. (Gluchman 2011), ktoré jej dávajú možnosti na rozšírenie morálneho ohľadu na prírodný svet, pretože sa nemusia týkať výhradne ľudského sociálneho priestoru.³³ Rozšírenie morálneho ohľadu súvisí taktiež s rozšírením chápania hodnoty života, ktorá sa viaže k primárnym hodnotám, až potom k sekundárnym. Rozšírenie morálneho ohľadu a chápania hodnoty života podľa Adely Leškovej

³⁰ Umiernenosť a situačný prístup popisuje Gluchman ako jedny z viacerých princípov, ktoré tvoria základný korpus etiky sociálnych dôsledkov (Gluchman 1994).

³¹ V súvislosti s motiváciou k environmentálne zodpovednému prístupu Holmes Rolston III uviedol, že najjednoduchší spôsob ako motivovať ľudí k tomu, aby sa správali a konali environmentálne zodpovedne, je poukázať na to, ako súvisí environmentálne a ľudské zdravie. Ľudia podľa neho cítia morálnu povinnosť zdravie podporovať a uvedomujú si, že je ťažké žiť zdravo v nezdoravom a znečistenom prostredí (Rolston III 2012, 33).

³² Takto na ňu kriticky reaguje vo svojej štúdii Jemelka, P., *Environmentální etika, etika sociálních důsledků a evoluční ontologie* (Jemelka 2016, 69–83).

³³ Dôkazom toho môže byť napríklad aj rozpracovanie konceptu morálnej komunity v etike sociálnych dôsledkov (Komenská 2012).

Blahovej posúva etiku sociálnych dôsledkov k morálnemu biocentrizmu.³⁴ To je základný predpoklad toho, že je otvorená ďalšiemu rozšíreniu, resp. hlbšej reflexii hodnôt, ktoré sa viažu na vzťah človeka k prírodnému svetu.

Etika sociálnych dôsledkov a „bioetický mainstream“

Predchádzajúce úvahy pre nás implikujú ďalšiu veľmi dôležitú rovinu problému, pričom tu znova vidno isté rozdielnosti a zároveň podobnosti týchto dvoch teórií. Etike sociálnych dôsledkov je vyčítané na poli bioetiky už spomínané zredukované bioetiky na profesijnú a situačnú etiku. Podľa Jemelku sa zaoberá v bioetike mainstreamom, pričom je environmentálna etika odsunutá na okraj (Jemelka 2016, 69–83). Ako sme už viackrát naznačili, pôvod tohto odsunutia či redukcie problémového poľa bioetiky na profesijnú etiku treba hľadať už pri formulácii dávnejších záverov etiky sociálnych dôsledkov, kedy Gluchman uvádza, že sa neplánuje zaoberať ontologickými otázkami, pretože ich považuje za druhoradé (Gluchman 1994). Aj keď toto Gluchmanove tvrdenie už nie je aktuálne, je to predpoklad toho, že sa etika sociálnych dôsledkov prirodzene uberala k starostlivejšiemu rozpracovaniu profesijnej etiky, pretože pomocou konzekvencialistickej optiky hľadala relevantné riešenia každodenných reálnych situácií v jednotlivých profesiách, kde sa snažila identifikovať konkrétne morálne problémy. No ako vyššie popisujeme, problematika profesijnej etiky v etike sociálnych dôsledkov je oveľa mladšia než axiologická problematika či metaetické otázky týkajúce sa rozvoja tejto etickej teórie. Vidíme tak priestor, kde môže etika sociálnych dôsledkov nadviazať na svoje „staršie témy“ a dôslednejšie pracovať napríklad aj so spočiatku odmietanými ontologickými otázkami.

Jednu z dôležitých podobností skúmaných teórií možno vidieť v tom, že tak ako sa Gluchman zámerne odmietal zaoberať ontologickými otázkami,³⁵ Šmajs sa obdobne odmietal zaoberať etikou, pretože ju považoval (považuje) za slabý nástroj záchrany kultúry. V nadväznosti na túto vedomú rezignáciu je zaujímavé sa zamyslieť nad tým, či jeho *Nájomnú zmluvu so Zemou*³⁶ je možné chápať ako nejaký etický kódex. Podobne aj Gluchman, keď koncipuje etiku sociálnych dôsledkov, zdôvodňuje svoju rezignáciu na ontológiu tým, že ontológia neponúka odpovede na otázky každodenného života, a preto nemôže riešiť reálne problémy v reálnych situáciách. Ontológia so sebou podľa Gluchmana prináša veľké množstvo abstraktných problémov, čo znemožňuje riešiť reálne problémy v reálnych situáciách. Jednoducho povedané, odmieta sa zaoberať všetkým, pričom jeho snahou je upriamiť svoju pozornosť na konkrétne morálne problémy vyplývajúce z každodenného života.³⁷

No Gluchmanov postoj zámernej rezignácie na ontológiu našiel svojich kritikov. Kritika sa týkala toho, či je vôbec možné budovať plnohodnotnú etickú teóriu bez ontologických základov.

³⁴ Takéto zatriedenie môžeme vidieť u Adely Leškovej Blahovej v *Bioetika v kontextoch etiky sociálnych dôsledkov* (Lešková Blahová 2010), kde autorka konfrontuje etiku sociálnych dôsledkov s inými autormi, ktorí vychádzajú z morálneho biocentrizmu, resp. biocentrického konzekvencializmu. Viac v (Attfield 2005, 85–92; Attfield 2003, 76–91; Attfield 1999).

³⁵ Táto zámerná rezignácia súvisí taktiež so zameraním sa na teóriu dobra a teóriu správneho, ktoré sprevádzalo koncipovanie etiky sociálnych dôsledkov. Z hľadiska rozpracovania teórie dobra a teórie správneho nebolo podľa Gluchmana primárne dôležité venovať sa ontologickým otázkam.

³⁶ *Nájomná zmluva so Zemou* (Šmajs – Binka – Rolný 2012).

³⁷ Tento postoj vidieť v staršej Gluchmanovej publikácii *Angažovanosť, solidarita, zodpovednosť: konzekvencialistická analýza slovenskej evanjelickej sociálnej etiky* (Gluchman 1994).

Jemelka v nadväznosti na to uvádza, že takto nasmerovaná snaha nevytvorí nič viac, než len situačnú etiku či aplikovanú verziu etiky. Podľa neho môže byť v takejto situačnej etike základným problémom jej axiologické zakotvenie, pričom sa môže javiť ako zdanlivo konkrétna (schopná vytvoriť napr. etický kódex), no bude v nej absentovať ústredná kategória, ktorá by nemala dočasný a situačný charakter (Jemelka 2009, 106–111). Na takúto výčitku etika sociálnych dôsledkov ako otvorená teória reagovala, keď hľadala univerzálnu kategóriu, ktorá by bola zdôvodniteľná aj v environmentálnej etike. Ako sme uviedli vyššie, na základe týchto kritických pripomienok rozšírila svoje chápanie života a konštatovala, že takouto kategóriou by mohol byť život ako taký, teda nielen ľudský.³⁸ Život teda spĺňa, aj napriek problémom o jeho celostnú definíciu, túto kategóriu najmä preto, pretože je to fenomén jednotný a zároveň antropocentricky zaujímavý a bytostne sa nás všetkých týka. Je to, čo zdieľame so všetkými bez ohľadu na etnikum, biologické, kultúrne a iné odlišnosti, pričom tento fenomén zdieľame s ďalšími živými tvormi existujúcimi aktuálne i potencionálne (Jemelka 2009, 106–111). Táto biocentrická orientácia zároveň umožňuje, aby etika sociálnych dôsledkov dokázala relevantne uvažovať nielen o bioetických problémoch vo všeobecnosti, ale konkrétne aj o problémoch environmentálnej etiky ako dôležitej súčasti bioetiky. Avšak ako sme už na viacerých miestach uviedli, je potrebné, aby čoraz viac pracovala s poznatkami s iných vedných odborov, akými sú napríklad biológia či ekológia. Tie jej môžu ponúknuť kontextuálny náhľad na samotný život vo všetkých jeho vzťahoch a prejavoch.

Nahradenie tradičnej etiky biofilnou

Na druhej strane, ak sa chceme zamyslieť nad príčinami Šmajsovej zámernej rezignácie na etiku, nie je ich možné vykladať bez toho, aby sme chápali ďalším kľúčovým pojmom, ktoré vo svojej evolučnej ontológii reflektuje vrátane toho, ako reflektuje morálku vo všeobecnosti. Pokiaľ ide o Šmajsove vymedzenie morálky, definuje ju ako nástroj regulácie správania sa človeka vo vnútri spoločenstva (rodiny, kmeňa, regionálneho spoločenstva) a podporu prispôsobovania prírody ľudským potrebám (Šmajš – Binka – Rolný 2012, 18–19). Podobne ako Jonas (Jonas 1997, 24–35) konštatuje, že tieto procesy v minulosti nepredstavovali žiaden problém, pretože tradičné kultúry nemali vyvinutú technosféru, ktorá by tak, ako je tomu dnes, bola schopná meniť ekosystémy. Súčasná expanzia kultúry si podľa Šmajša nutne vyžaduje aj zmenu v chápaní morálky. Ak uvažuje Šmajš o slabých kompetenciách etiky, ústredný problém vidí v tom, ako transformovať pomerne náročný a pomerne radikálny jazyk ontológie (ontologickú racionalitu) do menej náročného, umiernenějšíeho a konkrétnejšieho jazyka etického (etická racionalita) (Šmajš – Binka – Rolný 2012, 8).

S úvahami o súčasnom charaktere morálky a kompetenciách etiky bezprostredne súvisí aj myšlienka biofilnej transformácie kultúry. Podľa Šmajša je potrebné protiprírodný charakter kultúry transformovať na proprírodný (biofilný) a to tak, že doposiaľ stabilné a tradičné kultúrne vzorce podrobíme hlbokjej kritickej reflexii, za ktorou by mala nasledovať ich prestavba.

³⁸ O ontologické zakotvenie hodnoty života sa v etike sociálnych dôsledkov pokúša Lešková Blahová. Hodnota života je tu chápaná ako ontologický základ a predpoklad všetkých ostatných hodnôt, pričom život je chápaný nielen ako morálna hodnota, ale aj ako objektívna kvalita. Opiera sa pritom o známych predstaviteľov morálneho biocentrizmu, akými sú Robin Attfield alebo Kenneth E. Goodpaster či organicizmus. Organicizmus chápe život nielen ako život konkrétnych entít, ale uvažuje o živote „ako o špecifickom biologickom procese, zakladajúcom sa (okrem iného) na fyzikálno-chemických mechanizmoch, avšak nevyklučujúcom iné, nie-fyzikálne zákonitosti, ako napr. organizovanosť a komplexnosť živých sústav a systémov (Lešková Blahová 2010).

Rehabilitovaná nová duchovná paradigma by tak mala nadobudnúť biofilný charakter vytvárajúci novú prakticky funkčnú platformu pre etiku a politiku (Šmajš 2011, 151–155).

Tradičná morálka ako kultúrny fenomén sa podľa Šmajša obmedzovala na život človeka v spleti jeho vzťahov v kultúre, a aj keď rozlišovala medzi dobrým a zlým, vyrastala z druhového sebeckta, pretože k prírode morálny vzťah nemala, resp. ju nepovažovala za hodnotu. Tento podľa neho obmedzený prístup vidieť aj v súčasnosti, a to nielen v morálnych pravidlách, ale aj ďalších prejavoch kultúry, akými sú veda či umenie. Protiprírodný aspekt tradične uchopenej morálky sa tak spredmetňuje v materiálnej kultúre dnešnej technickej civilizácie, v hodnotách a pravidlách jej spotrebného spôsobu života, životného štýlu. Je dôležité uviesť, že transformácia kultúry, ktorú Šmajš zdôrazňuje, by nemala spočívať v odmietnutí súčasnej kultúry, resp. by to nemalo znamenať, že prestaneme rozvíjať vedu, techniku, či medzinárodnú spoluprácu, ani to neznamená, že prestaneme chovať a konzumovať domáce zvieratá (Šmajš 2011, 156–160).

V súvislosti s transformáciou kultúry omnoho väčší dôraz ako na etiku kladie Šmajš práve na politiku. Novo orientovanú politiku čakajú podľa neho nové úlohy, a to biofilne transformovať kultúru, usmerniť vedu a systém vzdelávania či posilňovať skryté proprírodné potencie ľudskej psychiky (Šmajš 2011, 11). Dodáva, že „biofilnú kultúru je totiž nutné vytvárať nielen zhora, odhalením neudržateľnosti princípov ekonomického liberalizmu, ktoré podporujú rast kultúry na úkor prírody. Dlhodobu možnú kultúru je potrebné vytvárať taktiež zdola, poznaním, prácou a iniciatívou širokej verejnosti, ktorá má záujem na zdravom spôsobe života a ktorá jediná, ak bude náležite vzdelaná, môže brániť zneužívaniu vedy, ekonomiky a politiky proti všetkému prirodzenému“ (Šmajš 2011, 18). Avšak Šmajšove zámerné podceňovanie etiky ako nástroja na zmenu pre nás implikuje nasledujúcu otázku. Je možné nájsť pre etiku nejaké vhodné argumenty, teda také, ktoré by dokazovali, že etika ako reflexia morálky (subsystému kultúry) môže pozitívne prispieť k biofilnej transformácii kultúry, o ktorej hovorí Šmajš, pričom by transformovala jej útočnú adaptívnu stratégiu na symbiotickú adaptívnu stratégiu?

Ako sme už vyššie uviedli, ak Gluchman uvažuje o pôvode a príčinách vzniku morálky, uvádza, že morálka vznikla na to, aby človeku život zjednodušovala, pretože v skupinách mal človek lepšie možnosti pre zachovanie svojej existencie. Morálka sa v priebehu dejín vyvíjala pod vplyvom vonkajších okolností, jej vnútorné dynamické procesy ju kreovali do dnešnej podoby. Za týmito dynamickými zmenami³⁹ možno hľadať snahu o jej zachovanie, resp. o zachovanie ľudskej existencie či kultúry ako ľudskeho duchovného produktu. Etika ako jej reflexia na tieto zmeny samozrejme promptne reagovala, hodnotila ju na základe toho, „čo by malo byť“. Je zrejmé, že za týmito dynamickými zmenami morálky sa skrýva vzťah morálky a vonkajšieho sveta determinovaného vedeckými, technickými, technologickými, ale aj sociálnymi a kultúrnymi zmenami. Etika tento vzťah reflektuje a sleduje, ako sa morálka mení, resp. transformuje. Popisované vzťahové súvislosti zároveň pôsobia ako katalyzátor kultúry.

V nadväznosti na úlohu etiky ako reflexie morálky, ktorá môže viesť k pozitívnym dôsledkom,⁴⁰ možno konštatovať, že ani dnes tomu nie je inak. Teda etika ako teoretická reflexia morálky, aj keď sa môže zdať menej vznešená pre jej roztrieštenosť do konkrétnych životných situácií,⁴¹ sa snaží túto úlohu plniť. Teda reagovať na aktuálne problémy súčasnosti a ponúkať hodnoty, ktoré majú človeku uľahčovať život v spoločnosti. Možno súhlasne s Gluchmanom konštatovať, že

³⁹ Dynamické zmeny morálky chápeme v súlade s jej prirodzeným vývojom.

⁴⁰ V zmysle zmeny koristníckej informácie kultúry a jej stratégie na proprírodnú.

⁴¹ Preferovanie aplikovanej etiky a odsúvanie filozofickej etiky na okraj záujmu.

z hľadiska hodnotenia minulosti či už blízkej alebo vzdialenej je zjavné, že rozpor medzi tým, „čo je“, a tým, „čo má byť“, resp. rozpor medzi realitou a očakávaniami je neustále prítomný v každej dobe. Z pohľadu dejín ľudstva snáď neexistuje žiadna kultúra, ktorej jednotlivci by boli spokojní s existujúcou morálkou. Táto „rozorvanosť ducha“ je podľa Gluchmana dôsledkom prirodzených ľudských sklonov „idealizovať si minulosť, s nádejou očakávať alebo aspoň dúfať v lepšiu budúcnosť, len prítomnosť je pre nich často nočnou morou nenapĺňajúcou ich predstavy o morálnom stave spoločnosti a mravnej úrovni jednotlivca“ (Gluchman 2008, 147).

Možno teda na základe týchto úvah zhrnúť, že konflikt medzi tým, „čo je“, a tým, „čo má byť“, tvorí neodmysliteľný atribút kultúry či doby, v ktorej sa jedinec nachádza. Tento konflikt môže zároveň pôsobiť ako pozitívny katalyzátor kultúry, ktorý ovplyvňuje jej dynamiku k žiadaným zmenám. Teda ak je naša povinnosť (najmä pre záchranu nášho výtvoru či predpokladov našej existencie) transformovať doterajšiu kultúru, je zjavné, že etika v tomto procese zohráva dôležitú úlohu. Etika ale taktiež musí prejsť procesom transformácie. Konkrétne a v kontexte nášho skúmania to možno vyjadriť aj tak, že svoju pozornosť musí venovať rovnako svojej environmentálnej zložke ako aj ostatným svojim zložkám, akou je napr. aplikovaná (profesijná) etika. Musí uznať, že ontológia (nie v tradičnom slova zmysle) jej môže ponúknuť vhodné filozoficko-teoretické základy pre jej ďalší rozvoj a zabrániť tak tomu, aby sa stala až prehnane situačnou, a tým bezobsažnou. Zároveň je potrebné, aby interdisciplinárne pracovala s poznatkami iných spoločenských, ale aj prírodných vied.

Ak sa chceme zamyslieť nad konkrétnymi kompetenciami etiky niečo v kultúre meniť, musíme sa zamyslieť nad tým, aké hodnoty môže ponúknuť kultúre etika, resp. akými hodnotami by mala disponovať v Šmajsovom zmysle biofilná kultúra. Domnievame sa, že etika sociálnych dôsledkov ako otvorená etická teória môže byť určitou teoretickou platformou pre riešenie súčasných environmentálnych problémov a môže tak prispieť k biofilnej transformácii súčasnej kultúry. Aby však dokázala relevantne reflektovať aj túto oblasť, musí si uvedomiť (v mnohom si už uvedomila), že nestačí pracovať len s humánnosťou a ľudskou dôstojnosťou. Z tohto vyplýva možnosť obohatenia či aktualizácie hodnotového korpusu etiky sociálnych dôsledkov. Takáto aktualizácia môže súvisieť s dôslednejším rozpracovaním nielen primárnych hodnôt, s ktorými pracuje, ale aj sekundárnych hodnôt, aby dokázala riešiť aktuálne problémy aj v oblasti environmentálnej etiky, resp. v oblasti konfliktu kultúry a prírody. Mnohí environmentálni skeptici by sa mohli opýtať, či je toto problémové pole dôležité z hľadiska súčasného etického diskurzu. Rovnakou otázkou zároveň ostáva, prečo sa toto problémové pole odsúva na okraj záujmu a do popredia sa tlačia iné oblasti bioetiky.

Záver

Ak sa chceme na záver týchto hodnotení a porovnávaní dvoch potenciálne schopných a otvorených koncepcií vrátiť k tomu, čo ich spája, musíme konštatovať, že je to apel na dôsledky ľudského konania, či už vo vzťahu k ľudskej kultúre, alebo prírode. Ako z predchádzajúcich úvah vyplýva, obidve koncepcie odôvodňujú morálny záväzok voči prírodným entitám tým, že ak ľudstvo neurobí niečo inak, resp. ak neprehodnotí svoje doterajšie modely správania a konania, môže to mať katastrofálne dôsledky nielen na prírodný svet, ale aj na kultúrne štruktúry, ktoré doteraz vybuďovalo. Otázka znie, v čom by mala spočívať takáto zmena. Vystačí nám abstraktná ontológia bez etiky, alebo naopak situačná etika odmietajúca sa zaoberať ontologickými otázkami? Odpoveď je, zdá sa, niekde uprostred. Naša snaha porovnávať, resp. hľadať vzájomné

inšpiračné momenty v týchto teóriách, nie je náhodná, pretože ich pokladáme za potenciálne a schopné mnoho z tejto otázky zodpovedať, najmä pre ich otvorenosť.

Je zjavné, že podobne ako evolučná ontológia, tak aj etika sociálnych dôsledkov zistila, že si nevystačí s tým, čo sa v začiatkoch rozhodla preferovať. Konkrétne, ak sa etika sociálnych dôsledkov v začiatkoch rozhodla rezignovať na ontológiu, postupne zisťuje, že ak nechce pôsobiť redukcionisticky, musí intenzívnejšie pracovať nielen s ontologickými otázkami, ale v kontexte environmentálnej etiky začať vo väčšej miere pracovať s poznatkami z vedeckých disciplín, akými sú ekológia či biológia. Tie jej môžu v kontexte environmentálnej etiky ponúknuť hlbšie poznatky o prírodnom prostredí a tým jej umožniť hlbšiu reflexiu súčasných environmentálnych problémov. Otázka sociálnych dôsledkov, ktorá v tejto teórii zostáva primárnou, v kontexte týchto diskusií nadobúda omnoho širší rozmer pre čoraz častejšie poukazovanie na súvis environmentálnych a sociálnych problémov. Tento súvis by sme mohli vyjadriť rovnicou, v ktorej každý sociálny dôsledok obsahuje nejaký environmentálny aspekt a každý environmentálny problém prináša množstvo sociálnych problémov. Etika sociálnych dôsledkov síce pracuje s rozšíreným chápaním života a snaží sa ho zasadiť do širšieho kontextu, no dostatočne nereflektuje jeho predpoklad, a tým je prostredie, v ktorom život vzniká. Rovnako v nej absentuje hlbšia reflexia vzťahu človeka, jeho kultúry a prírodného prostredia. Na druhej strane evolučná ontológia priamo reflektuje vzťah ľudskej kultúry a prírody, pretože túto reflexiu považuje za kľúčovú pri objasnení pôvodu a príčin ekologickej krízy. Tieto reflexie preto považujeme za niečo, čím môže evolučná ontológia inšpirovať etiku sociálnych dôsledkov, najmä v jej chápaní kultúry ako subsystému prirodzeného systému. Z uvedených zistení vyplýva, že ak chce etika sociálnych dôsledkov prispieť k súčasnému eko-etickému diskurzu, musí interdisciplinárne implementovať nové poznatky nielen z filozoficko-etickej oblasti, ale aj oblasti prírodných vied. Zároveň by však mala disponovať dostatočnými filozoficko-ontologickými základmi, pretože tie jej ponúkajú, aj napriek pluralitnému charakteru súčasnej spoločnosti, určitý obsah či návod.

Na druhej strane, evolučná ontológia potrebuje etiku k tomu, aby jej dala hodnotový základ pre riešenia reálnych situácií, keďže zistila, že s abstraktným teoretizovaním si pri budovaní biofilnej kultúry nevystačí. Komparácia týchto dvoch teórií ďalej ukázala, že v oboch teóriách je prítomný apel na pozitívne uchopenie prostriedkov, ktoré nám súčasná kultúra ponúka. Rovnako ako Gluchman, tak aj Šmajš vyjadruje myšlienku, že dopady súčasnej kultúry či už na jednotlivca, spoločnosť alebo prírodné prostredie by nemali viesť k strachu či pasivite vo vzťahu k budúcnosti. Naopak, mali by iniciovať snahy, ktoré by viedli k pozitívnej zmene či už na mikrosociálnej alebo makrosociálnej úrovni. Obe koncepcie apelujú na aktívnu prácu, vytváranie kultúry, ktorá berie do úvahy záujmy nielen ľudskej, ale aj mimoludskej, pričom si uvedomujú, že súčasná kultúra, aj keď sa môže javiť ako proti-prírodná, zároveň môže ponúknuť mnoho podnetov pre proprírodné správanie.

Hoci obidvaja autori majú podobnú víziu, vo vzťahu k transformácii ľudskej kultúry pristupujú odlišne. Kým z Gluchmanovho uvažovania možno vyvodit' závery o neobhájiteľnosti krízy hodnôt, Šmajš konštatuje, že kríza hodnôt je v kultúre prítomná, preto by sme sa mali pokúsiť o jej radikálnu transformáciu. V súvislosti s týmto Gluchman uvádza, že kríza hodnôt nie je novodobým fenoménom, pretože ľudstvo prežíva krízu hodnôt odvtedy, čo vytvorilo morálne pravidlá (Gluchman 1996b, 24). To platí nielen vo vzťahu k ľudskej spoločnosti, ale aj vo vzťahu k prírodnému prostrediu, pretože ľudstvo je v konflikte s prírodným prostredím odvtedy, čo

existuje, resp. sa snaží z neho vymaniť a budovať si prostredie vlastné (umelé), s vlastnými zákonitosťami a pod.

Tento Gluchmanov umiernený postoj ku kríze hodnôt sa zdá byť vo vzťahu k súčasným problémom environmentálnej etiky a transformácii kultúry omnoho reálnejším než Šmajsove volanie po radikálnej zmene. Na základe toho súhlasne s Gluchmanom konštatujeme, že človek sa k prírode nikdy nesprával lepšie ani horšie, hoci rozsah dôsledkov jeho konania je v súčasnosti oveľa väčší, než tomu bolo v minulosti. Táto téza zároveň vyjadruje myšlienku, že v súčasnej spoločnosti existujú dve synchronne tendencie. Na jednej strane možno pozorovať intenzívnejšie ničenie prírody, intenzívne čerpanie neobnoviteľných prírodných zdrojov, na druhej strane vznik nových, stále väčších organizácií na ochranu prírodného prostredia, nových technológií šetrnejších k prírodnému prostrediu. Je teda namieste si položiť otázku, kam smeruje ďalší vývoj. K uvedomeniu si stále väčšej zodpovednosti za prírodné prostredie, alebo k stále väčšiemu a nezodpovednému konzumu? Zdá sa, že odpoveď na túto otázku nie je jednoznačná, preto ani „hlasy“ o kríze hodnôt či úpadku kultúry nie sú v tomto kontexte namieste.

Reflexie etiky sociálnych dôsledkov o pôvode či smerovaní morálky tak diskusiami o vzťahu kultúry a prírodného sveta ponúkajú nový rozmer, pretože ponímajú tento vzťah cez optiku umierenej konzekvencialistickej etiky. Môžeme zhrnúť, že na základe popisovaných súvislostí vzniká v oboch teóriách značný priestor pre vzájomnú inšpiráciu najmä vo vzťahu k ich ďalšiemu možnému vývoju a v kontextoch súčasnej podoby environmentálnej etiky.

Literatura

Attfield, R. (1999): *The Ethics of Global Environment*, Edinburgh University Press.

Attfield, R. (2003): Biocentric Consequentialism, Pluralism and „The Minimax Implication“: A Reply to Alan Carter, *Utilitas*, 15(1), 76–91.

Attfield, R. (2005): Biocentric Consequentialism and Value Pluralism: A Response to Alan Carter, *Utilitas*, 17(1), 85–92.

Barnett, J. & Adger, N. W. (2007): Climate change, human security and violent conflict, *Political Geography*, 26, 639–655.

Binka, B. (2009): Pokus o analýzu evoluční ontologie, in Timko, M. (eds.) *K problému ontologie kultury. Ekologické a sociálně ekonomické souvislosti. Sborník věnovaný 70. výročí narození Josefa Šmajse*, Tribun eU, 112–118.

Binka, B. (2008): *Environmentální etika*, MUNI.

Binka, B. (2013): Evolutionary ontology – a somewhat sociological analysis, *Human affairs*, 23, 518–527.

Callicott, J. B. (1994): *Earth's Insights: A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to Australian Outback*, University of California

Catton, W. R. (1982): *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change*, University of Illinois Press.

Coeckelbergh, M. (2015): *Environmental Skill: Motivation, Knowledge, and the Possibility of a Non-Romantic Environmental Ethics*, Routledge.

Dubiel-Zielińska, P. (2013): „Ethics of Social Consequences“ and „Ethics of Development“ as theories belonging to stream of ethics of act, *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 3(3–4), 173–188.

Dubiel-Zielińska, P. (2015): *Teoria dopełnień. Pomiędzy neutilitarystycznym konsekwencjalizmem a personalizmem i perfekcjonizmem [Complementary theory: Among non-utilitarian consequentialism, personalism and perfectionism]*, RS Druk.

Gluchman, M. & Kalajtzidis, J. (2014): Ethics of social consequences and issue of the principle of humanity in medical ethics, in *2nd Eurasian multidisciplinary forum, EMF 2014*, ESI, 235–243.

Gluchmanová, M. (2013): The teacher as a moral agent: Humanity and human dignity in the teaching profession, in Gluchman, V. (eds.) *Morality: Reasoning on different approaches*, Rodopi, 141–160.

Gluchman, V. (1994): *Angažovanost', solidarita, zodpovednost'*, Universum.

Gluchman, V. (1995): *Etika konzekvencializmu*, ManaCon.

Gluchman, V. (1996a): Etika utilitarizmu a neutilitaristický konzekvencializmus, *Filozofický časopis*, 44(1), 123–132.

Gluchman, V. (1996b): *Etika sociálnych dôsledkov a jej kontexty*, PVT Bratislava a.s.

Gluchman, V. (1998): Etická teória a morálka súčasnosti, in Mihina, F. (eds.) *Kríza filozofie a metafyziky – Zrkadlo filozofie krízy*, FF PU 1998, 196–209.

Gluchman, V. (1999): *Etika sociálnych dôsledkov kontexte jej kritiky*, LIM

Gluchman, V. (2003a): *Human being and morality in ethics of social consequences*, Edwin Mellen Press.

Gluchman, V. (2003b): Biologické a sociálne v etike sociálnych dôsledkov (o determinácii a slobode vôle, respektíve mravnej slobode), *Filozofia*, 58(2), 119–137.

Gluchman, V. (2005): *Človek a morálka*, LIM.

Gluchman, V. (2006): Morálka minulosti z pohľadu súčasnosti (Namiesto predslovu), in Gluchman, V. (eds.) *Morálka milosti u pohľadu súčasnosti (Slovensko v európskom a svetovom kontexte konca 19. storočia a prvej polovice 20. storočia)*, FF PU, 9–18.

Gluchman, V. (2007): Human dignity and non-utilitarian consequentialist „Ethics of social consequences“, *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy, Ethics*, 1, 159–165.

Gluchman, V. (2008): *Etika a reflexie morálky*, FF PU.

Gluchman, V. (2011): *Hodnoty v etike sociálnych dôsledkov*, Grafotlač.

Gluchman, V. (2013): Morality: Biological, Social and Cultural Roots, *Ethics and Bioethics (in Central Europe)*, 3(1–2), 5–20.

Gluchman, V. (2016): Disaster Issues, *Human Affairs*, 26, 52–62.

Gluchman, V. (2017): Nature of Dignity and Human Dignity, *Human Affairs*, 27, 131–144.

Grzybek, G. (2013): *Etyka rozwoju a pedagogika opiekuńcza [Development ethics and protective pedagogy]*, UR.

Chien, S. S. – Hong, D. L. – Lin, P. H. (2017): Ideological and volume politics behind cloud water resource governance – Weather modification in China, *Geoforum*, 85, 225–233.

Jemelka, P. (2009): Bioetika a evoluční ontologie, in Timko, M. (eds.) *K problému ontologie kultury. Ekologické a sociálně ekonomické souvislosti. Sborník věnovaný 70. výročí narození Josefa Šmajse*, Tribun eU, 106–111.

Jemelka, P. (2016): Environmentální etika, etika sociálních důsledků a evoluční ontologie, *Studia philosophica*, 63(1), 69–83.

Jonas, H. (1997): *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, Oikoymenh.

Kalajtzidis, J. (2013): Ethics of social consequences as a contemporary consequentialist theory, *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 3(3–4), 159–171.

Kalajtzidis, J. (2014): Ethics of social consequences and the principle of maximization, in Gluchman, V. (eds.) *Ethical thinking on past & present*, VPU, 26–31.

Komenská, K. (2014): *Etika vzťahu k zvieratám (cez optiku sociálnych dôsledkov)*, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity.

Lešková Blahová, A. (2009): Possibilities of ethics of social consequences application in bioethics contexts, in Gluchman, V. (eds.) *Bioethics in Central Europe: Methodology and Education*, FF PU, 87–99.

Lešková Blahová, A. (2010): *Bioetika v kontextoch etiky sociálnych dôsledkov (aplikácia zvolenej paradigmy na vybrané bioetické problémy)*, FF PU.

Mihina, F. (2003): Evolučná ontológia ako možný koniec ontologickej anémie, *Filozofia*, 58, 666–670.

Moudr, V. (2013): Evolutionary-Ontological Reflection on Physical Activity of Man in Culture, *Human Affairs*, 23(4), 542–555.

Münz, T. (2002): Etika sociálnych dôsledkov Vasila Gluchmana, *Filozofia*, 57(4), 275–284.

Passmore, J. A. (1974): *Man's responsibility for nature: ecological problems and Western traditions*, Scribner.

Rolston III, H. (1988): *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press.

Rolston III, H. (2012): *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*, Routledge.

Sessions, G. (1995): *Deep Ecology for the 21st Century: Reading on the Philosophy and the Practice of New Environmentalism*, Shambhala.

Smolková, E. (2000): *Ekologický problém ako šanca*, Iris.

Smreková, D. (2001): K perspektívam etiky konzekvencializmu u nás, *Filozofia*, 56(3), 203–206.

Soukup, M. (2009): *Základy kulturní antropologie*, Akademie veřejné správy.

Soukup, V. (2011): *Antropologie*, Portál.

Sťahel, R. (2015): Environmentálna zodpovednosť a environmentálna bezpečnosť, *Filozofia*, 70(1), 1–12.

Soukup, M. (2009): *Základy kulturní antropologie*, Akademie veřejné správy.

Suša, O. (2016): Svět sociální a environmentální změny: K otázkám kritické teorie politické ekologie, in Suša, O. – Sťahel, R. (eds.) *Environmentální devastace a sociální destrukce*, *Filosofia*, 15–94.

Šmajš, J. (2006): *Ohrozená kultúra. Od evolučnej ontológie k ekologickej politike*, PRO.

Šmajš, J. (2008): *Evolutionary Ontology: Reclaiming the Value of Nature by Transforming Culture*, Rodopi.

Šmajš, J. (2011): *Potřebujeme filosofii přežití?*, Doplněk.

Šmajš, J. (2012): Proč dnes etika selhává, *Britské listy* [online], 2012-06-21 [cit. 2017.08.09], dostupné z: < <https://blisty.cz/art/63891-proc-dnes-etika-selhava.html> >.

Šmajš, J. – Binka, B. – Rolný, I. (2012): *Etika, ekonomika, příroda*, Grada publishing.

Taback, H. – Ramanan, R. (2014): *Environmental Ethics and Sustainability: A Casebook for Environmental Professionals*, CRC Press, Taylor & Francis Group.

Taylor, P. W. (1986): *Respect for Nature : a theory of environmental ethics*, Princeton University Press.

Timko, M. (2008): Interdisciplinarita a evolučná ontológia, *Filozofia*, 64(4), 318–323.

Vačkář, D. – Lorencová, E. K. – Loučková, B. (2015): Ekologická a biologická bezpečnost, in Hák, T. – Oulehová, A. – Janoušková, S. (eds.) *Environmentální bezpečnost*, Ekopress, 54–68.

VanDeVeer, D. (2005): Interspecific justice, in Callicott, B. J. – Palmer, C. (eds.) *Environmental Philosophy: Critical Concepts in the Environment I*, Routledge, 91–112.

Ye, J. (2018): China showers 1.15 billion yuan on rainmaking project for parched northwest, *South China Morning Post* [online], 2017-01-24 [cit. 2019.02.20], dostupné z: < <https://www.scmp.com/news/china/policies-politics/article/2064729/china-showers-y115b-rainmaking-project-parched> >.



Toto dílo lze užít v souladu s licenčními podmínkami Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>). Uvedené se nevztahuje na díla či prvky (např. obrazovou či fotografickou dokumentaci), které jsou v díle užity na základě smluvní licence nebo výjimky či omezení příslušných práv.
