

na první kapitole recenzované knihy. Berd'ajev tu připomíná, že v prvním období dějin člověk ztratil svobodu a přestal ji vnímat, že starověk vůbec neodhalil skutečný princip lidské svobody. Velkolepé dílo křesťanství spočívá podle Berd'ajeva v tom, že skrze Ježíše Krista osvobodilo člověka z moci živelné přírody, z moci démonů. Teprve křesťanství postavilo člověka duchovně na nohy, vrátilo mu duchovni svobodu, vyvedlo jej z koloběhu přírodního života. Křesťanství je onou prudkou dějinnou silou, která do světa přivedla princip svobody, princip, který antika neznala. Řekové podle Berd'ajeva chápali dobro jako rozumnou nutnost a jejich pojetí dobra ještě nebylo spojeno se svobodou.

I když jde o zjevné přeceňování kulturotvorné funkce křesťanství, až sem bychom mohli s Berd'ajevem víceméně souhlasit. Mohli bychom souhlasit i s tím, že „křesťanství osvobodilo člověka z podřízenosti přírodě tím, že jej postavilo do duchovního centra světa.“ a že „antropocentrické pociťování bytí bylo prvobytnému člověku cizí.“ Spolu s Berd'ajevem uznají dnes ekologičtí filosofové i to, že „moderní dějiny se všemi svými rozpory by nebyly možné, kdyby se neobjevil tento antropocentrický pocit, pocit ústřední pozice člověka.“ Těžko však budeme dnes ochotni uznat oprávněnost oběti, kterou podle Berd'ajeva musel lidský duch podstoupit, „aby překonal svou podřízenost nízké přírodě a vykukl lidskou svobodnou bytost. Touto obětí, i když ji sám Berd'ajev chápe spíše jako úspěch, je křesťanský dualismus ducha a přírody. Berd'ajev sice připomíná, že to není dualismus ontologický, ale má za to, že bez tohoto dualismu není možný ani dualismus dějin, protože „pohroužení subjektu do objektu není pro historickou dynamiku přiznivě.“ A tak paradoxně ztráta lidského pocitu jednoty s přírodou, v níž dnes spatřujeme jeden z duchovních kořenů ekologické krize, je pro Berd'ajeva jevem pozitivním, je předpokladem uznání „nekonečné hodnoty lidské duše.“

Pozoruhodné jsou však také Berd'ajevovy úvahy o humanismu a renesanci. Renesancí začíná třetí stadium vývoje lidského ducha, stadium vzájemného působení ducha a přírody. Lidské síly tu jsou puštěny na svobodu, aby tvořivě jednaly. Ale tento nadějný proces rozvoje lidských sil, kdy člověk už není podroben starému organickému centru, ale ještě ani novému centru mechanickému, brzy končí. Končí podle Berd'ajeva proto, že renesanční obrat člověka k přírodě nebyl dílem duchovního člověka, ale rozvljel jen člověka původního, přírodního. Když člověk neuznává nic než sebe, přestává sama sebe pociťovat. Aby byl individualitou, musí uznat nejen jinou lidskou osobnost a individualitu, ale také osobnost Boží. Proto je humanismus podle Berd'ajeva zaměřen proti člověku i proti Bohu.

Jsou to myšlenky hluboké a provokující. I když Berd'ajev v mnohém pravdu nemá, měli by jej číst nejen lidé věřící, ale všichni, kteří sdílají obavy o osud dnešní ohrožené kultury.

*Josef Šmajš*

Josef Šmajš: *Ohrožená kultura*. Od evoluční ontologie k ekologické politice. (Přednášky z ekologické filozofie). Nakl. „Zvláštní vydání...“ Brno 1995, 106 stran, 12. obr.

Autor — doc. PhDr. Ing. Josef Šmajš, CSc. (1938) — publikoval na 170 odborných statích. Z posledních let je znám především pracemi k eko-problematice: *Věda a ekologický problém* (1988), *Příroda a kultura* (spoluautorem, 1990), *Ontologický aspekt ekologické krize* (1992), *Ontologie a dnešní věda* (1993), *Přednášky z ekofilozofie* (1993), *Evoluční ontologie* (1993, též 1994 — jako druhá část skriptu *Úvod do ontologie* — spolu s J. Krobem), *Filozofie a ekologický bod obratu* (1994), *Kultura proti přírodě*. Tři ekologické eseje (1994) a nyní *Ohrožená kultura*.

K této jakoby zkřížené problematice vědecko-filozofické má patřičnou erudici. Nejprve totiž vystudoval na Vojenské akademii v Brně strojní inženýrství (a osvojoval si vědy matematické, přírodní, technické a vojenské) a poté, získán na katedru filozofie na Vojenské akademii, orientoval se plně na filozofii. V ní pak mnohem hlouběji pokračoval jako učitel systematické filozofie na katedře filozofie Filozofické fakulty MU v Brně. Odtud tedy jeho práce z filozofie vědy, filozofie techniky a posléze z ekologické filozofie — ke vztahu přírody a kultury.

Recenzovaná publikace obsahuje kromě úvodu (Už nejsme lovci a sběrači) a shrnutí sedm přednášek přibližně stejného rozsahu, které byly ve zkrácené verzi v letech 1993 — 1995 vysílány v rámci Rozhlasové univerzity na stanici Svobodná Evropa a ve formě reflexí v roce 1994 na stanici Vltava. Předpokládám, že podle zpětnovazebního ohlasu autor přednášky vylepšil. Knihu schválilo Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČR 20.3.1995 pro učitele a žáky středních škol. (Chybí jako co. Učební text? Studijní text? Doporučenou pomocnou knihu? A pro jaký ročník a do kterého předmětu?). Tento účel knihy by se měl stát jedním z kritérií jejího posouzení.

Přihlédneme-li k názvu knihy — Ohrožená kultura, pak se odvažují říci, že jde o název-téma, pokud je mi známo, originální. Dosud jsme se totiž v literatuře z ekoproblematiky setkávali s názvem Ohrožená příroda (J. Dorst, 1974, nebo trojice E. Hadač — B. Moldan — J. Stoklasa, 1983). Pročteme-li však pozorně rozpracování sedmi přednášek do tezí v Obsahu (s. 5) a prostudujeme-li pečlivě téměř stostránkový text, pak je otázkou, zda název knihy není diskutabilní. Z textu zcela jednoznačně vyplývá, že kultura (s těžištěm na technické civilizaci — technosféře) je spíše ohrožující než ohrožená. Ohroženou je biosféra ze strany technosféry. A zpětně pak člověk — lidé — lidstvo (včetně pak i té technosféry a vůbec kultury v nejširším slova smyslu).

Zamyslíme-li se nad zpracováním tématu knihy, pak zjišťujeme, že jde o promyšlený a logický sled dílčích témat jakoby v kruhu, či v šroubovnici: od přednášky 1. Od ontologie k politice, přes přednášku 2. Jedinečnost pozemské přírody, a přednášky 3. až 6., týkající se jádra problému, tj. konfliktu biosféry a technosféry, až po přednášku 7. Ekologická etika a politika. Pro představu obsahu sedmi přednášek jsou pod názvem každé z nich (na s. 5) uvedeny výstižné teze, zajímavější nepromítané než mezititulky-názvy podkapitol v přednáškách-kapitolách. Škoda, že se jejich znění nepromítla do zmíněných mezititulků, které se s tezemi v Obsahu nekryjí. Tyto mezititulky jsou jen v přednáškách 4. — 7., chybí však v přednáškách 1. — 3.

Sedmi přednáškám je předložena předmluva O. A. Fundy z 29. 1. 1995 *Tolle lege!* (Vezmi a čti!), kde se oceňuje, že J. Šmajš vybízí k celkové změně dosud převažujícího antropocentrismu v paradigma shodné se skutečností. Po ní následuje předmluva-úvod J. Šmajše z 24. 2. 1995 — Už nejsme lovci a sběrači, v níž se mj. praví, že vlastním ohniskem teoretické reflexe evolučně ontologické kritiky — je dnešní protipřirodní kultura. Šmajsovo uvedení je pěkné, ale je otázkou, zda by učitelé a žáci středních škol jimž je škola doporučována, neměli být v úvodu raději a nejprve seznámeni s nejpoužívanějšími základními pojmy, které autor v celém textu uvádí. Jde o pojem z názvu a zároveň o pojem v textu ústřední — o pojem kultura, v protikladu k jeho běžnému chápání. Formulace technická civilizace (s. 13), působení kultury (civilizace) (s. 32), kulturou; technosférou (s. 35) a mnohé další (např. na s. 55, 59, 64, 68, 73, 74, 84, 97) totiž k zcela přesnému ujasnění pojmu kultura, ve srovnání s přidruženými pojmy, nepřispívají. Je však pozitivní, že některé pojmy vzaté ze speciálních věd (např. ekologická nika, fenotyp, genotyp, recentní biomasa, mutace) autor zařadil do slovníku méně známých slov na konci knihy.

Ve všech sedmi přednáškách (krátké recenze neumožňuje rozebrat jednu po druhé) je velké bohatství myšlenek, které by měly pozorně studujícího přesvědčit o tom, že paradigma lidské nadsazenosti nad přírodou je antropocentrickou iluzí a že je tedy nezbytné vystřídat je paradigmatickým lidské vzájemnosti do přírody. Jinak řečeno: nahradit dosavadní panský postoj člověka k přírodě postojem partnerským — při primátu biosféry nad technosférou, kterou je třeba ekologizovat.

To vyžaduje na prvním místě změnit dosavadní politiku v ekopolitiku, vycházející, jak Šmajš vícekrát zdůrazňuje, z evoluční ontologie — ekofilozofie. Tu by měla podporovat ekoeтика a ekopedagogika. Ekologizovat by se musela i ekonomika, které by nemělo jít zúženě jen o růst produktivity a o trh, ale, jak vyplývá z textu, vědeckotechnická (a politickoekonomická) inteligence by měla do ní vestavět přednostně ekologický zřetel.

Za zmíněné myšlenkové bohatství (zvláště v přednášce 5. Konflikt biosféry a technosféry, ale nejen zde) lze autora jen pochválit. Škoda jen, že se jako někdejší vojenský strojní inženýr nezamyslí nad ničněním biosféry, lidstva a určitých složek kultury (*Inter arma silent Musae*) válkami a přípravou válek. I tak je však jeho kniha vynikající a dokládá, že docent J. Šmajš patří u nás bezesporu ke špičce našich ekofilozofů.

Lze jen doufat a přát si, aby jeho kniha přispěla k transformaci zmíněné tradiční antropocentrické orientace v orientaci geocentrickou — biocentrickou. Šmajsovo varování, které by se dalo

vyjádřit formulací „Buď“ zavčas (hned) začneme ekologizovat kulturu — s těžištěm na ekologizaci technosféry, abychom ji podřídili biosféře — a pak může žít lidstvo ještě milion let, nebo v opačném případě, hrozí naše záhuba“, děsí.

Zbývají ještě „jen“ dvě otázky: 1. Jak rozšířit uvedenou ekofilozofii do celého lidstva? 2. Jak a čím přimět rozhodující politické orgány a organizace kontinentální (nejen evropské) a celosvětové (OSN), aby se filozofy a speciálními vědci formulované ekoideje staly materiální silou? — To by však vyžadovalo publikace další, nejlépe komplexní a interdisciplinární sborníky, v nichž by se spojili ekologicky myslící a cítící ontologové, etikové, politologové, ekonomové, sociologové, sociální psychologové, pedagogové a jiní.

*Jiří Sedlák*

Giuseppe Cacciatore, *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*. Verona 1994, str. 246.

Z aspektů svého obsahu zahrnuje práce studie z rozmezí posledních 10 let. Především se zde můžeme seznámit s pojednáním o německém historismu (II Verstehen e la storia: Dilthey, Windelband, Rickert, Cassirer, Verstehen a historie: Dilthey, Windelband, Rickert, Cassirer), se specifikací osobnosti K. Lamprechta (Storia della cultura e „crisi“ dello storicismo in K. Lamprecht, Dějiny kultury a „krize“ historismu) a v druhé části pak s problematikou vývoje italské historiografie (Cultura positivistica e metodo storico in Italia, Pozitivistická kultura a historická metoda v Itálii) a (I modelli teorici nella storiografia italiana della seconda metà del Novecento, Teoretické modely v italské historiografii v druhé polovině 19. století). Jedná se tedy o vnitřní propojení německého a italského prostředí, což je i zřejmé z úvodu knihy, kde G. Galasso akcentuje konfrontaci italského a německého historického modelu.

V první stati se autor zabývá obsahem kategorie „porozumění“ u Diltheye. Je zřejmé, že tento pojem nelze v praxi německé historiografie spojovat pouze s celkovým interpretativním nazíráním, nýbrž je spjato s čistším konceptem vlastního prožitku. Lze tedy říci, že „porozumění“ se pojí s kategorií života, výrazu a vůle. Přináleží tedy do celkové sféry prožívaného a obráží se v něm spojení rozumu a vůle.

Tak je v podstatě specifikována základní linie, jež má sloužit interpretaci nejen Diltheye, nýbrž i Windelbanda, Rickerta a Cassirera — tedy myslitelů, kteří se od původního Diltheyova pohledu názorně odlišují. U Diltheye se jedná nejen o spojení kategorie „porozumění“ se širšími životními souvislostmi, ale úžeji spojuje „porozumění“ s prožitkem. Tento proces nazírání pak může propojit vztahy mezi jednotlivým a obecným, což se vcelku vymyká pouhému kantianismu, neboť vlastní prožitek se vřazuje do širší perspektivy vnímání.

Cacciatore považuje za základní kategorii u Diltheye kategorii života. Fakticky prostřednictvím této kategorie je možno v pravém slova smyslu pojmout obecné a individuální.

V tomto směru se od Diltheye odlišují novokantovští filozofové jako Windelband a Rickert, kteří se zabývají především logickou stranou poznání. Zatímco Dilthey chápe psychologickou subjektivitu jako odraz samotného života, Rickert uvažuje o psychologii jako vydělené, samostatné kategorii. U Diltheye je možno pojímat psychologii jako vědu vysvětlující. Podle Cacciatoreho byl názorově mnohem blíže Diltheyovi E. Cassirer, v němž není obecné oddělitelné od jednotlivého.

Další stať je věnována osobnosti a myšlenkovému modelu K. Lamprechta. Chápe ho jako historika, který akcentoval především sociální dějiny. Je nutné — podle Cacciatoreho — zbavit Lamprechta ryze pozitivistického, ba i materialistického náběhu. V tom se Cacciatore velmi přibližuje koncepci Hintzeho. Lamprechta je nutno explikovat v souvislosti s konkrétní historickou daností — zde industrializací Německa.

Pro Cacciatora je příznačné, že se snaží vysvětlit, proč se Lamprecht zabýval psychologií na základě Wundtova modelu a zkoumá, jak Lamprecht přejal koncepci kulturních dějin. Problematiku kulturních dějin chápe přitom jak z aspektu dějin národních, tak v nuancích odlišností kultur-