

Jemelka, Petr

Člověk v "zrcadle přírody" : několik poznámek k diskursu o lidské přirozenosti

Studia philosophica. 2023, vol. 70, iss. 2, pp. 65-75

ISSN 1803-7445 (print); ISSN 2336-453X (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/SPh2023-2-5>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.79164>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20240113

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

Člověk v „zrcadle přírody“. Několik poznámek k diskursu o lidské přirozenosti

Man in the “Mirror of Nature”. Some Remarks on the Discourse on Human Nature

Petr Jemelka

Úsilí o nalezení odpovědi na otázku *co/kdo je člověk?* je jednou z ústředních snah mnoha oblastí teoretického myšlení. Alespoň pracovní vymezení „lidství“ je klíčem k veškerému dalšímu tázání filosofie, vědy i teologie. Tázání po tom, co je svět, zda vůbec a jak se to můžeme dovědět. Tázání po případném smyslu (světa, života, kultury, civilizace), po hodnotách a jejich působnosti.

Výchozí obtíže

Hledání odpovědi na „lidskou otázku“ ovšem naráží na klíčový problém – zda je vůbec formulace jakési univerzální charakteristiky lidské přirozenosti možná. Řešení bývá spatřováno víceméně ve dvou cestách. Buď je neseno úsilím o vymezení všeobecně platných charakteristik (a hodnot) „obecné“ lidskosti, nebo jde o směřování pojímané méně „substančně“. To chce jít cestou zdůraznění originality (individuality) každé lidské bytosti.

Prvá cesta je cestou abstrakce. Problematičnost tohoto přístupu má však onto-gnoseologický důvod. Jestliže se pro tvorbu abstraktního konstruktů vypreparuje jen část reality, a to navíc nutně v dobově omezeném uchopení, pak pochopitelně na výsledek erozivně působí jak rozvíjející se pokračující poznání, tak i sama daleko pestřejší realita, jejíž mnohé aspekty nebyly brány v získaném výsledku v potaz.

Druhá z cest směřuje ke tvorbě závěrů o tom, že jediným společným rysem lidí je to, že je každý člověk jiný. Jako řešení původního zadání je však toto zjištění evidentně neuspokojující.

V každém případě zůstává otázkou, zda je ona shrnující ambice dosažitelná u bytosti, kterou charakterizuje to, že se sebou stává během uskutečňování své existence. Zda tedy lze o lidské přirozenosti uvažovat (mimo genetické danosti) jinak než ve smyslu ontogenetickém.

„Zrcadlo“ nebo subjekt?

Jak je zřejmé, název tohoto příspěvku do diskuse o lidské přirozenosti reflektuje Rortyho odmítnutí tradiční představy lidské mysli jako „zrcadla“ světa. S tímto odmítnutím se ztotožňujeme minimálně proto, že pokud by tomu s naší myslí takto bylo, byla by nástrojem bezútěšně omezeným a jeho použitelnost by se při bližším prozkoumání nutně ukázala jako v mnohém problematická. Zrcadlový obraz je totiž pasivním důsledkem fyzikálních parametrů reality. Je tedy v jistém smyslu objektivní, avšak nemusí být „pravdivý“ z hlediska lidského hodnocení získaných vjemů. Je to současně přesný (a přece převrácený) obraz, který může být zdrojem iluzivních představ.¹

Mysl jen nezrcadlí, ale je ztotožnitelná se subjektem (aktivním činitelem).² I to ji ovšem činí orgánem v mnoha ohledech problematickým. Její obsah závisí na nastavení našich smyslových orgánů, které směřuje ke vnímání povrchu makroskopických těles.³ Ono aktivní vnímání je také selektivně podmíněno komplikovaným mixem elementárních (druhově životně významných) zájmů a individuální roviny osobních preferencí⁴ (včetně zvědavosti a hodnocení např. estetického aj.). Naše vnímání světa není tedy vnímáním a priori usilujícím o „objektivitu“. Je spíše ve svém vždy dočasném výsledku tím, co dokážeme z různých důvodů (slovy J. Šmajse) „urvat“ ze skutečnosti.

Pro životní praxi člověka jako živé bytosti zapojené současně v pozemské přírodě a v rámci civilizace jde i tak o nástroj vcelku postačující.⁵ Pro vyvo-

1 Např. iluze nekonečného prostoru, iluze levitace aj. Fascinace zrcadly nacházíme např. v díle Ecově či Borgesově.

2 Zde lze např. poukázat na vnitřní protimluv marxistické gnoseologie (tzv. teorie odrazu).

3 Přesahy vnímání do mikrosvěta nebo naopak do vesmírné časoprostorové dimenze jsou obtížné (vyžadují technickou podporu) a vyúsťují vesměs v převod na představy odpovídající onomu základnímu makroskopickému nastavení vnímání (atomy jako kuličky atd.).

4 *De gustibus non est disputandum.*

5 Jako ilustrace může posloužit i to, že současností vnímaný krizový stav světa (prostředí) je sice interpretovatelný přesvědčivě jako důsledek lidských rozhodnutí a realizací, nejde však celkově o aktivity jednoznačně neúspěšné z lidského hlediska naplňování vyčtených

zování metafyzických závěrů je však tento zdroj (včetně určující preference abstrahujícího přístupu) třeba chápat s nutnou mírou kritičnosti. A obdobně je tomu i při bližším pohledu na onu rovinu praxe. Ve srovnání s přírodními (přirozeně, ne antropogenně vzniklými) věcmi jsou lidské analogické výtvoři značně zjednodušené, klopýtavě fungující⁶ a brutálně redukované. Postrádají také zpětnovazebné korelace se zbytkem světa. Jejich vznik, bytí i zánik nejsou výsledkem plynutí světa, ale uskutečněním lidského zadání. To (jak jsme již naznačili) nevzniká na základě důkladného hlubokého porozumění realitě, ale z přání něco mít nebo udělat.

Předělávání světa cestou jeho redukce je však lidským údělem, nad nímž nemá smysl moralizovat. Nejde zde o věc nesprávné volby, ale o lidský modus existence. Ten snad lze díky racionalitě a prohlubujícímu se poznání složitosti vztahů v realitě korigovat – ovšem v mezích společností preferované hodnotové sítě. Korigovat, ne však zcela opustit.

Až potud se zdá, že uvažovat o zásadní a určující protikladnosti člověka a přírody (kultura vs. natura) je oprávněné. Člověk se praxí i myšlením do této druhově charakterizující opozice staví, aniž by zřejmě mohl jinak. Ona opozice není volbou, ale údělem. Je zřejmě klíčem k tomu, jak se vůbec člověk člověkem stal. Jak v jistých podstatných aspektech obešel (či odstínil, ne však zrušil) přírodní determinaci svého bytí. A jak svět učinil objektem k dobývání a podmaňování.

Takovéto směřování úvah nachází svůj shrnující výraz např. v koncepci evoluční ontologie (J. Šmajš). Tento nesporně diskursivně podnětný pokus můžeme chápat také jako konkretizaci staršího tématu – odcizení. V evolučně ontologické perspektivě to znamená, že odcizení vůči světu (přírodě) se jakožto podstatný iniciační bod týká evolučních prekursorů člověka. Došlo u nich k odstartování procesu, v němž původní biologická verze adaptability byla postupně překrývána nastoupenou dominantní trajektorií ofenzivní kulturní adaptace. Ta nahradila adaptivní změny bytosti samé změnami světa. Biologicky dosažený evoluční stav byl jistým způsobem takto zakonzervován⁷

cílů. Ona krizovost není důsledkem dysfunkčnosti vědotechniky, ale naopak výstupem její efektivity a úspěšnosti. „Pes je ovšem zakopán“ v rovině axiologické; tedy v tom, jaké cíle jsou vytčeny jako ztělesnění určitých hodnot.

6 Automatická tanečnice z příběhu E. T. A. Hoffmanna nebo androidní loutka z povídky L'Éventail bratří Čapků jsou jistě překonanou úrovní technických výstupů, ovšem podstata problému zůstává stále stejná.

7 Např. bez ohledu na reálně obývané klimatické pásmo je z hlediska reprodukce člověk tropickým druhem (bez vázanosti rozmnožování na určité roční období).

cestou odfiltrování přírodních selektivních tlaků. Důsledkem byl vznik a rozrůstání člověkem determinovaného nového ontického řádu. Tato antropogenní „druhá“ (n-tá) příroda se stala konkurentkou původních přirozených přírodních struktur bez efektivních korekčních homeostatických mechanismů.⁸

V tomto úhlu pohledu bychom tak mohli upozornit, že ze strany biologických věd vedené pokusy o vymezení lidské přirozenosti jsou kriticky interpretovatelné jako zpětné dohledávání reliktního toho, co z oné před-lidské biologické determinace zůstalo v člověku zakonzervováno. Co si neseme ve svých genech jako biologickou druhovou paměť, jako dědictví před-lidské evoluce a současně i jako důkaz naší provázanosti s ostatními živými formami tohoto světa. V tomto smyslu je ovšem snaha o univerzalistickou formulaci lidské přirozenosti na biologické (resp. přírodovědné)⁹ bázi problematická.

Další poznámky k problému biologického přístupu

V jistém nadhledu by snad bylo možné říci, že jakýmsi společným znakem snah o vymezení lidské přirozenosti je určitý protimluv. Lidské bytí je vymezováno v kontrapunktu vůči bytí mimolidskému (přírodnímu). Typické je např. srovnávání se zvířaty co do tělesných i mentálních rozdílů (včetně staré tradice tématu přítomnosti a kvality duše). Současně však jde o pátrání po *přirozenosti* – tedy po něčem, co má s přírodou nutně cosi společného. „Lidská přirozenost“ v kontrapunktu vůči „přírodní přirozenosti“ je tak problémem hodným zájmu filosofů jazyka, podstatu tématu však spíše zamlží, než objasní.

Zajímavější by mohly být peripetie oné dichotomie (člověk – příroda) v některých dalších kontextech současného biologizujícího úhlu pohledu. Již jsme naznačili, že sociobiologický přístup je vlastně archeologií (či paleontologií), hledající v lidskosti determinující starší před-lidské stopy.¹⁰ Ty jsou podle této

8 Ve stručné formulaci lze užít následující srovnání: biosféra „pracuje“ jakožto celek živé a životem osídlené přírody, technosféra pracuje pro jeden preferovaný druh.

9 A tak např. Wilsonův návrh nové syntézy věd (WILSON, Edward O. *Konsilience: Jednota vědění. O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999) může být nesporně podnětný pro hledání praktických kroků v řešení krize prostředí. Jinak je však interpretovatelný také jako projev jisté nostalgie po pozitivismu (termín *filosofie* se v rejstříku knihy neobjevuje).

10 Podobně je tomu i v případě dnešního odhalování neandertálských genů v genomu součas-

koncepte maskovány a překryty kulturními a sociálními nánosy,¹¹ ale mají v mnohém daleko silnější vliv, než by se na první pohled zdálo.¹² Sociobiologie tak jde interpretačně směrem od vnitřního prostředí (genom) k selektujícímu prostředí vnějšímu (více méně ve smyslu původního tzv. ústředního dogmatu molekulární biologie). Diference člověk – svět je zde tedy zřejmá.¹³

Poněkud jinak je tomu v přístupu inspirovaném ekologicky. Studia fungování ekosystémů a společenstev odhalují značně překvapivé charakteristiky upozorňující na stále ještě nedostatečně prozkoumanou propojenost světa živé přírody. Tzv. wood wide web a komunikační schopnosti rostlin nebo velmi pozoruhodná zjištění mykologická¹⁴ – to vše otevírá možnost znejistění individualizujícího pohledu na živé tvory. Představa živého jedince pozbývá díky hlubšímu a intenzivnějšímu rozkrývání složitých subtilních ekosystémových vazeb na jistotě. Jde o jakýsi „fuzzy“ přístup, rozmývajícím hranice jednotlivé bytosti, rozpouštějícím individuum v prostředí a v sítích rozličných vnitro i mezidruhových vztahů. Tradiční kompetitivní pohled na svět živých bytostí

ného člověka. Tady však nejde o evoluční následnost, ale spíše o důkazy souslednosti těchto forem člověka.

- 11 Obdobně je tomu ostatně i v jungovské koncepci archetypů.
- 12 Předmětem tohoto přístupu je i obtížně přesněji vymezitelný fenomén biofilie (zde pojímané jako stabilní biologicky fixované charakteristiky lidské bytosti). Původně se tento termín objevil v pracích Frommových (*Lidské srdce*, rozvinuto v *Anatomii lidské destruktivity*). U sociobiologa E. O. Wilsona můžeme sledovat postupný vývoj od vágních formulací (viz WILSON, Edward O. *Biophilia*. Harvard University Press 1984; WILSON, Edward O. *The Diversity of Life*. Harvard University Press 1992; WILSON, Edward O. *Konsilience: Jednota vědění. O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999) ke konzistentnější formulaci geneticky determinované lidské charakteristiky (KELLERT, Stephen R. – WILSON, Edward O. *The Biophilia Hypothesis*. Washington DC: Island Press 1993; nejnověji WILSON, Edward O. *Every Species is a Masterpiece*. Dublin: Penguin Random House 2021). Pojem biofilie sehrává důležitou roli také v uvedené evoluční ontologii, kde J. Šmajš formuloval požadavek biofilní transformace kultury. Původní význam uvědomělé korekce (založené na pochopení ontických zdrojů krizové situace) protipřírodní působnosti kultury však v posledních Šmajšových proklamativně formulovaných textech vyústil v jistý vnitřní rozpor. Jde o to, že zde nacházíme požadavek nahradit protipřírodnost kultury její celkovou biofilní proměnou. Ta však z principu věci (protiklad kultura – natura) není realizovatelná.
- 13 Kritika metaforičnosti a antropomorfismu sociobiologie je shrnuta v práci SAPP, Jan. *Genesis: Velký příběh biologie*. Praha: Academia 2015, s. 406–412.
- 14 Viz např. WOHLLEBEN, Peter. *Tajný život stromů: Co cítí, jak komunikují*. Brno: Nakladatelství KAZDA, s.r.o. 2021; CÁLVO, Paco. *Planta sapiens: O inteligenci rostlin*. Brno: Nakladatelství KAZDA, s.r.o. 2022; SHELDRAKE, Merlin. *Propletený život: Jak houby utvářejí svět, mění naši mysl a ovlivňují budoucnost*. Brno: Nakladatelství KAZDA, s.r.o. 2020.

je nahrazován preferencí symbiotické perspektivy.¹⁵ Ani zde tedy na otázku přirozenosti (jednoho druhu z mnoha) uspokojivou odpověď zřejmě nalézt nelze.

Antropomorfismus až příliš zjevný aneb Všude potkáváme především sami sebe

V biologickém přístupu pak dnes nacházíme i další poněkud překvapivě zjevněji formulované antropomorfní interpretace živé přírody. Jde o značně tradicionalistickou variantu. Charakterizuje ji antropomorfní přístup i k samotné metodologii výzkumu. Kritériem klasifikace a škálování živých bytostí je tu totiž zmíněná přítomnost či naopak absence jistých struktur či funkcí ve srovnání s anatomii či fyziologií lidskou. Chtě nechtě tento přístup směřuje k axiologickým závěrům, k antropocentrismu a speciesismu. Člověk jako by při pohledu na přírodu a živé tvory stále potkával především nejprve sám sebe.

V kritickém zhodnocení této tradiční linie bývá nejčastěji jako problematická uváděna oblast výkladu evoluce živé přírody. Evoluční příběh člověka (včetně opět tradičních taxonomických otázek řazení do příbuzenských vztahů s ostatními živočichy) zde byl psán mnohdy jako „detektivka“.¹⁶ Tedy od konce, kdy člověk je ve finalistické interpretaci chápán jako vyústění vývoje či uskutečnění jeho cíle či plánu.¹⁷ Zde se mohla nejen vymezovat, ale i pozitivně prolínat koncepce evolucionistická a teologická (T. de Chardin, J. Letz). Evoluce mohla být vykládána jako hledání dokonalosti, mimolidské živé formy pak jako slepé uličky tohoto hledání (Purkyně).¹⁸

15 I tento přístup lze kritizovat pro antropomorfismus a hypertrofii analogií – viz SAPP, Jan. *Genesis: Velký příběh biologie*. Praha: Academia 2015, s. 411–417. Z historického hlediska dodějme, že preference symbiotní interpretace před kompetitivní charakterizovala i myšlenky Kropotkinovy, které jsou kontrapunktem k dobově populárním sociálně darwinistickým variantám pohledu na společnost – viz KROPOTKIN, Petr Alexejevič. *Pospolitost – vzájemná pomoc*. Praha: Družstvo Kniha 1922.

16 Zmíněná symbiotická perspektiva ovšem tento narativní způsob interpretace svým odklonem od individualizujícího pojetí (problematizujícím samu kategorii *identity*) ruší.

17 Nemusí přitom jít jen o „malou“ evoluci pozemskou – viz tzv. antropický princip v pohledu na vesmír.

18 V takovém přístupu zřejmě pramení i moralizující pohled označující zvířata za „človíčky v kožíšku“ (KOHÁK, Erazim. *Post scriptum: psově*. Praha: Panglos 1996, s. 18) nebo za „mladší bratříčky“.

Další podobu takového přístupu představují snahy o fyziologicko-anatomické objasnění rozdílů mezi lidmi a živočichy. Je snad až překvapivé, že i dnešní fyziologická bádání mohou být silně poznamenána poněkud archaickým antropomorfizujícím úhlem pohledu. Konkrétně máme na mysli zkoumání nervové činnosti – a zde zejména téma vnímání bolesti u živočichů. Problém můžeme shrnout tak, že u některých autorů stále přetrvává přístup, který bývá tradičně (byť poněkud nepřesně) připisován Descartovi. Ze srovnání anatomických struktur člověka a živočichů je vyvozována u některých taxonů¹⁹ nepřítomnost schopnosti vnímání bolesti.²⁰ Obecnějším východiskem je zde stále tradované přesvědčení, které nepojímá evoluci živé přírody jako výslednici adaptivních reakcí na různorodé parametry prostředí – a tedy jako hledání rovnovážného existenčního optima v daných podmínkách. Evoluce v takové problematice interpretaci je chápána jako jakýsi „střhací závod“, jehož vítězem je v posledku člověk. Ostatní živočišné druhy jsou následně kategorizovány do škály tzv. evoluční pokročilosti.

Ve zmíněné otázce vnímání bolesti to potom znamená, že kvantitativně významnému počtu recentních živočišných druhů je tato schopnost upírána. Jejich tělesná stavba údajně nedisponuje dostatečně rozvinutými orgánovými systémy, které by umožňovaly vnímat bolestivé podněty. Z absence jistých anatomických struktur²¹ se vyvozuje evidentně problematický závěr o omezené schopnosti těchto tvorů zahrnovat do reflexe parametrů prostředí ty, které (jako potenciálně traumaticky destruktivní, a tedy více či méně ohrožující integritu a zachování životních funkcí organismu) vyvolávají spuštění obranných reflexních mechanismů. Zdůvodnění je ryze antropomorfní: absence či spíše jiná stavba struktur nervosvalové soustavy živočichů ve srovnání s člověkem postačuje k podpoře názoru, že např. ryby bolest nepocítují.²²

Celý diskurs se z velké části dlouhodobě týká problému oprávněnosti usuzovat z podobnosti tělesných struktur na analogické senzitivní a jiné

19 I samotný jejich výběr je kritizovatelným tématem – setkáváme se s kritickou formulací o tzv. taxonomickém šovinismu.

20 K tomu viz JEMELKA, Petr – GLUCHMAN, Martin. Anthropomorphism as a methodological problem of animal ethics (in the memory of Sir Patrick Bateson). *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*. 2017, 7(3–4), s. 169–176.

21 Jimi disponují jen tzv. pokročilé druhy (např. cortex cerebri).

22 Aktuální reakcí v kontextech našeho zákonodárství je také otevřený dopis našich vědců ministru zemědělství na podporu úsilí o zákaz rybolovu na živou nástražní rybku – viz SLAVÍK, Ondřej. Otevřený dopis vědců ministru zemědělství ve věci rybolovu na živou nástražní rybu. In *Obráz: Obránci zvířat* [on-line, 21. 7. 2023]. Dostupné z <<https://www.obrancizvirat.cz/dopis-vedcu>>.

schopnosti. Stoupenci „descartovského“ úhlu pohledu tyto analogie odmítají jako nepodložené spekulace s tím, že ani případná podobnost tělesné stavby by neměla automaticky sloužit k usuzování o podobnosti funkční (zde o obdobné kvalitě vnímání).

Etické důsledky jsou nasnadě. Karteziánský přístup zde reprezentují např. Peter Harrison a Peter Carruthers. Historik P. Harrison zakládá svoji argumentaci na odmítání analogií mezi námi a zvířaty.²³ Ani z podobnosti anatomické struktury nervové soustavy (a tedy ani z evoluční kontinuity) bychom podle něj neměli vyvozovat závěry o analogických funkcích a o podobnosti cítění. Bolest je podle Harrisona mentální stav, který vyžaduje schopnost sebereflexe a myšlení.

Peter Carruthers je ještě radikálnější. Tom Regan k tomu ve své známé práci o právech zvířat uvádí:

Carruthers tvrdí, že protože zvířata nejsou schopna používat jazyk, nejsou schopna myslet, a protože nejsou schopna myslet, nejsou si ničeho vědoma. [...] Podle Carrutherse je bolest zvířat „nevědomá“.²⁴

V biologické rovině lze shrnout námitky vůči tomuto typu odmítavých argumentů i následovně:

Akutní bolest je posledním varováním organismu před hrozcím nebezpečím poškození tkání fyzikálními nebo chemickými prostředky. Varovné signály vyvolávají ve slabých aferentních vláknech [...] vzruchovou aktivitu, která vstupuje do centrální nervové soustavy (CNS) a vyvolá obrannou reakci organismu doprovázenou bolestí. Bolest tak představuje subjektivní doprovod nocicepčního dráždění, a proto o její kvalitě a intenzitě může podat zprávu pouze člověk. Není však žádný důvod k domněnce, že by bolest existovala pouze u člověka. Všechny behaviorální studie se shodují v tom, že bolest existuje u všech obratlovců. Obranné reakce na nocicepční podněty, které jsou pro člověka bolestivé, lze pozorovat u všech živočichů včetně bezobratlých, jako je například hmyz nebo červi. Proto

23 HARRISON, Peter. Do Animals Feel Pain? *Philosophy*. 1991, **66**(255), s. 25–40. Z vnějších projevů (chování) nelze podle tohoto autora usuzovat na kvalitu vnitřních stavů a pocitů. Bolest tak zřejmě u zvířat není pociťována, ale jde o obranný mechanismus ryze tělesný.

24 REGAN, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers 2003, s. 34–35.

lze struktury, které slouží nocicepci, považovat za nejprimitivnější sensorický orgán, který je významný z hlediska zachování života a integrity jedince.²⁵

Vyvozovat z nepřítomnosti anatomicko-fyziologické struktury podobné strukturaci lidské nemožnost vnímání nepříjemných podnětů je přístupem nepochybně spekulativním a redukcionistickým. Je založen na hypostazi antropomorfně konstruované představy „ideálního typu“, který následně slouží i k usuzování o podobách reflexe – opět porovnávaných s naší zkušeností. V obecnějším smyslu by tak šlo poznamenat, že zásadní překonání preference lidského úhlu pohledu v člověkem vytvářené teorii zřejmě možné není. Je však jistě možné pokoušet se maximálně eliminovat rizika redukcionismu a vůbec deformací jak v užité metodice, tak i v koncipování obrazu reality a z něj vycházejících závěrů a apelů hodnotových a morálních.

Několik skeptických motivů pro další diskurs

Na základě předchozích poznámek nyní místo hotové kompletní odpovědi na otázku podstaty lidské přirozenosti vymezíme několik podnětů pro další promyšlení tohoto tématu.

Obecnější metodologický návrh je doporučením užít i na tento problém systémový přístup – tedy komplexní zkoumání daného fenoménu z hlediska jeho struktury, funkce a vývoje. Jde o požadavek překonání jednostrannosti a redukcionismu. Mělo by však jít o zkoumání daných dimenzí lidské existence, ne tak o porovnávání s mimolidským bytím (konkrétně se živočichy). Především se ukazuje, že otázku lidské přirozenosti zřejmě nedokážeme vyřešit tradičním tázáním na to, co člověk má a zvířata nemají.²⁶ Ovšem pravděpodobně by nepomohlo ani to, kdybychom uvedenou otázku otočili.

25 VLACHOVÁ, Viktorie – VIKLICKÝ, Ladislav. Současné trendy výzkumu buněčných mechanismů nocicepce. *Bolest: časopis Společnosti pro studium a léčbu bolesti*. 1999, 2(1), s. 8.

26 Na vědomí smrti založenou (v podstatě existencialistickou) diferencí člověk – zvíře bychom mohli modifikovat do jiného úhlu pohledu. Možná se od zvířat lišíme ani ne tak v tom, že víme o své smrtelnosti. Rozdíl by mohl spočívat spíše v tom, že jsme s to se vymežit vůči hodnotě života. A to pozitivně (život jako jedna z nejvyšších hodnot) i negativně (schopnost obětovat život pro záchranu druhého, popř. ovšem i pro ryze imaginární ideál či důvod až pofiderní – což např. popisoval lékař J. Thomayer ve svých črtách o sebevrazech, viz THOMAYER, Josef. *Studie a vzpomínky*. Praha: Česká grafická Unie 1922).

Dále vcelku nepochybuji o tom, že přirozenost v případě člověka není totožná s komplexem informací tvořících genotyp.²⁷ Člověka tak je vhodné pojímat jako bytost bio-psycho-sociálně určenou; bez rozvoje komplexu těchto kvalitativních charakteristik je problematické o lidskosti hovořit.²⁸

A především bychom neměli zapomínat, že klíčem k odpovědi na položenou otázku je zřejmě slovo kultura. A na tuto dimenzi zkoumání přírodovědný pohled nedosáhne. Z tohoto poznání vyvozenou skepsi ke hledání lidské přirozenosti vyjádřil razantně např. Jonathan Marks:

[...] samo pátrání po lidské přirozenosti je iluze, důsledek staromódního způsobu vědeckého přemýšlení o člověku, který chápal kulturu jako pozlátko přirozenosti. Každá lidská bytost, která kdy žila, se narodila v nějaké kultuře. Kultura tvoří součást naší přirozenosti, nemůžeme ji odstříhnout, seškrábat, předstírat, že neexistuje, nebo ji hledat v jednodušší formě. Je přítomna všude kolem nás, je do lidského života naprogramována.²⁹

Není jasné, co je míněno oním naprogramováním. V každém případě však zůstává otevřena kardinální otázka: Bude formulování nějaké další definice lidské přirozenosti k něčemu dobré? Abstraktních obecných vymezení bylo již nabídnuto dost na to, abychom zjistili jejich neuspokojivost. A vytvoření konkrétnější podoby? Tu je metodologickým problémem obecná obtíž definice výčtem. A ovšem i to, že výsledek by se snadno mohl stát normativním kritériem, sudidlem s výrazně totalizující potencí.

Snad bychom závěrem mohli odkázat na tuto Brechtovu poznámku z prologu hry *Výjimka a pravidlo*:

27 Otevírající se možnosti genových manipulací před nás staví celou řadu otázek (*human enhancement, statut chimerické bytosti, statut kyborga...*).

28 V každém případě se zde otevírají další výzkumné možnosti, které přispějí k hlubšímu porozumění nejen psychickému světu živočichů, ale i nás samých: „Zkušenost s výzkumem mentálních schopností odlišných živočišných druhů by nás možná měla vést k opatrnosti s předčasnými soudy o tom, co je podstatným nebo nutným rysem mentality.“ (HŘÍBEK, Tomáš. Pojem animální mysli. In MÜLLEROVÁ, Hana – ČERNÝ, David – DOLEŽAL, Adam a kol. *Kapitoly o právech zvířat: „My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia 2016, s. 251.)

29 MARKS, Jonathan. *Jsmé téměř 100% šimpanzi? Lidoopi, lidé a geny*. Praha: Academia 2006, s. 200.

Nic nesmí být nazváno přirozeným v této době krvavých zmatků, nařízených nepořádků, plánovité zvěle a odlidštěného lidstva, aby nic nevypadalo jako nezměnitelné.³⁰

Prof. PhDr. Petr Jemelka, Dr.

Katedra občanské výchovy PdF MU Brno, Pedagogická fakulta, Masarykova univerzita
Poříčí 31, 603 00 Brno, Česká republika
1178@mail.muni.cz

30 BRECHT, Bertolt. *Divadelní hry 4*. Praha: Odeon 1984, s. 182.



Toto dílo lze užit 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.
