

Antropologie filosofická

Ladislav Hejdánek

◆ přednáška, česky, vznik: 1990/1993

◆ lecture, Czech, origin: 1990/1993

Antropologie filosofická

Ladislav Hejdánek

◆ přednáška, česky, vznik: 1990/1993

◆ lecture, Czech, origin: 1990/1993

Antropologie filosofická [1990/1993]

1.

Filosofové se zajisté odedávna zabývali člověkem a lidskými záležitostmi, ale ustavení zvláštní filosofické disciplíny, zaměřené k člověku, je poměrně nedávného data. Tak třeba ještě podle Kanta lze o antropologii jako o systematické disciplíně, zabývající se člověkem („eine Lehre von der Kenntnis des Menschen“), mluvit jen ve smyslu fyziologickém nebo ve smyslu pragmatickém. Fyziologická antropologie zkoumá podle Kanta to, co z člověka udělala příroda, zatímco pragmatická zkoumá to, co sám ze sebe člověk dělá nebo může a má dělat. Hegel vůbec o člověku mluví nerad a jakoby s nechutí, jak zdůrazňuje třeba Plessner. K významnému průlomů dochází teprve u Hegelova žáka, Ludvíka Feuerbacha, který chce jako tajemství theologie odhalit právě antropologii. Feuerbach bývá považován za subalterního filosofa, ale mylně. Některé věci viděl mimořádně jasně a vyslovil při vši problematičnosti s takovou intenzitou, že vytvořil novou situaci. Když se bránil proti kritikům svého nejslavnějšího díla, „podstaty křesťanství“, zdůrazňoval, že jeho cílem nebylo snížit význam theologie tím, že ji vydává za antropologii, nýbrž naopak zvýšit velice prestiž antropologie, udělat z ní (novou) theologii (právě tak jako křesťanství, podle jeho soudu, nesnížilo Boha, když jej nechalo se vtělit v člověka, ale naopak pozvedlo člověka k Bohu, učinilo jej Bohem – předml. k 2. vyd. W. Chr.). Toto vyjádření tajemství theologie však může být interpretováno ještě jinak, než jak to učinil sám Feuerbach.

2.

Když pročtete Feuerbachův spis, zjistíte, jakou obrovskou práci si dal, aby přistihl klasické křesťanské theologie při tom, jak jejich theologické úvahy byly motivovány a inspirovány antropologií. Feuerbach prostudoval tisíce stran, aby ukázal na stopy této okolnosti, a není zajisté bez významu, že právě v tomto bodě se mu nedostalo řádné odpovědi, ačkoliv jinak byl vyřízen. Byl vyřízen tím, že ho ukřičeli, nikoliv tím, že by vyvrátili jeho argumenty. Feuerbach jistě nemá pravdu v tom, když chce theologii redukovat na antropologii; theologie je nepochybně víc než antropologie, byť jakkoliv převlečená, a zejména je něco jiného než antropologie. Ale tím nepadá závažnost Feuerbachových nálezu. Jestliže mohl předložit tolik dokladů a důkazů pro své tvrzení, musí tu být přinejmenším nějaké jiné vysvětlení. A toto vysvětlení spočívá v tom, že antropologická problematika se nejprve rozvíjela v rámci theologie a takřkajíc pod jejími křídly, zejména jako christologie a jako soteriologie. To znamená, že filosofická antropologie má theologický, a to znamená křesťanský původ. A protože křesťanství je theologicky nejprve synkrezí a později opakovaně podnikanou syntézou prvků hebrejského a řeckého myšlení, musíme dodat, že jde o původ německý, tedy hebrejský. Svou tezí o tom, že theologie je v podstatě antropologií, Feuerbach bezděky osvobodil antropologii zpod křídel theologie a ukázal, že je disciplínou stejně závaznou a stejně důstojnou jako ona. Teprve za předpokladu této emancipace, tohoto osvobození se antropologie mohla ustavit jako disciplína vskutku filosofická. Ale zároveň se v samotném jejím založení objevil rozpor: antropologie může být vskutku ustavena jako filosofická disciplína pouze za předpokladu, že jako svůj legitimní kořen (přinejmenším jeden ze svých legitimních kořenů) uzná myšlenku německou a s celým řeckým myšlením dokonce neslučitelnou, přímo se mu protivící.

3.

S vědomím tohoto základního rozporu, jehož hloubku budeme moci lépe nahlédnout teprve později, se pokusme o předběžné rozvážení povahy takové podivné, ale zajímavé filosofické disciplíny, která samou svou emergencí, svým vynořením v nedávných duchovních a myšlenkových dějinách Evropy zřetelně ohlásila to, co dovedl i z jiných příznaků a znamení vyčíst každý, kdo alespoň trochu rozpoznával „znamení časů“ – totiž že je u konce jedna velká epocha filosofického myšlení, spjatá s

řeckým geniem, a že nadchází epocha nová, která – jak se zdá – bude naopak spjata s geniem židovským, máme-li užít výrazů F. X. Šaldy. Pro nás, kteří myslíme a žijeme v době přechodu mezi oběma epochami, z toho plynou značné nesnáze. Musíme do velké míry pracovat s myšlenkovou výbavou starou, a – jak víme – nedostatečnou, ale musíme se zároveň pokusit s touto starou výbavou překročit její vlastní možnosti. To nás zavazuje k tomu, abychom se nenechali ovládnout anebo dokonce zotročit starým způsobem myšlení, a zároveň nás to snad alespoň částečně exkulpuje, jestliže nebudeme sami sebe a své první kroky v tomto směru brát s poslední vážností a jestliže nebudeme hned chtít všechno fixovat v nějaké předčasně dogmatické podobě. Dopřejme si té nezbytné svobody a zůstaňme nějaký čas u tápání a jakéhosi zkusmého ohmatávání problémů.

4.

Byl to Max Scheler, dosud pravděpodobně největší a nejhlubší filosof-antropolog, který prohlásil, že problémy filosofické antropologie se dnes staly takřka ústředním bodem, ohniskem veškeré filosofické problematiky. Scheler napsal tato slova ve své poslední práci, která šla do tisku ještě za jeho života, totiž v „Postavení člověka v kosmu“ (vyšla česky 1969). Jestliže je pravda, co jsme právě řekli, implikuje to jiný soud, který též vyřkli mnozí vynikající myslitelé, totiž že filosofie sama se stala podstatněji a hlouběji než kdykoliv předtím centrálním filosofickým problémem. A filosofie se tedy stává svou největší vlastní otázkou ve chvíli a vlastně v důsledku toho, kdy se do centra jejího filosofického zájmu dostává člověk. A dochází k tomu v době, kdy disponuje tolika odbornými vědeckými poznatky jak o člověku, tak o světě, v němž člověk žije, a vůbec o celém vesmíru, jaké nebyly až dosud nikdy člověku k dispozici. Zpřítomněme si znovu a jinak mimořádnost této dějinné chvíle.

5.

Právně můžeme říci, že na počátku vší filosofie byla výzva návštěvníkům delfské svatyně: GNOTHI S'AUTON – Poznej sebe sama. Většina filosofů se tohoto příkazu či této výzvy více méně držela. Aby bylo možno vyložit, co to je člověk, je třeba vyložit, jaký je jeho svět a co člověk v tomto světě a s tímto světem dělá. I když objektivizační tendence nabyly na dlouhou dobu převahy a člověk se stále víc zaměřoval ve svém poznávání a také ve svém jednání na předměty kolem sebe, stále více si uvědomoval zároveň sám sebe a svou mimořádnou úlohu, své postavení ve světě. Kdykoliv se však chtěl zabývat sám sebou resp. člověkem obecně, lidskou skutečností, udělal ze sebe objekt svého zkoumání, tedy něco, čím vlastně doopravdy nebyl. A ve chvíli, kdy si to začíná uvědomovat a hledá myšlenkové prostředky, jimiž by to dokázal lépe, zjišťuje hlubokou krizi samotné filosofie a neschopnost vědy poskytnout mu relevantní odpověď. Krize dnešní vědy a dokonce filosofie spočívá také v tom, že nedovoluje současnému člověku, aby poznal sám sebe, a dokonce mu v takovém poznání překáží. Filosofická antropologie přichází do této situace tak, že se vynořuje resp. emancipuje z teologie a stává se tak od počátku jakýmsi cizím tělesem ve filosofii 19. a 20. století. Protože rozpad tradičních filosofických způsobů myšlení je nepřehlédnutelný, klade se otázka, není-li tato „cizost“ filosofické antropologie ve skutečnosti počátkem nového filosofického myšlení, nové epochy.

6.

za dané situace nemůžeme vyjít od obecných schémat, neboť stará nevyhovují a nová dosud nemáme. Musíme vyjít z analýzy nějakého konkréta, konkrétního fenoménu nebo konkrétní situace. Než tak učiníme, objasníme si alespoň předběžně problém celku ve filosofii jako problém jistého řečeno s Patočkou – „apercepčního schématu“, dovolujícího v jistém závažném prvním kroku zahájit pohyb distance nejen od dosavadní tradice filosofické, ale od naprosto rozšířeného způsobu běžného, obecného myšlení a vůbec orientace ve světě. Nejprve ohledáme terén, a učiníme tak způsobem

poněkud kategorickým. Teprve dodatečně uvedeme zajímavou argumentaci Teilharda de Chardin a její dějinně filosofický kontext (event. historický).

7.

Položme si otázku, v kolika smyslech (v kolikerém smyslu) se filosofie nutně vztahu k celku. Obecně se přijímá (až na specifikovatelné výjimky), že filosofie nesmí ztratit svůj vztah k celku, aniž by přestala být filosofií a stala se speciální vědou. Vztah k celku je tak považován pro filosofii za konstitutivní resp. spolukonstitutivní (lze uvádět ještě jiné, rovněž konstitutivní či spolukonstitutivní momenty). Nejčastěji se uvádí spjatost filosofování a filosofie s tím, čemu říkáme veškerenstvo, latinsky universum. Český termín na rozdíl od latinského má význam agregace všeho jsoucího, všeho skutečného; latina zdůrazňuje sjednocenost veškerenstva či vesmíru, všeho-míra. Musíme se tedy přidržet spíše latinského termínu, chceme-li ukázat, že jednotlivé odborné vědy si mezi sebe rozdělily části nebo zlomky veškerenstva, jež je nebo může být chápáno jako celek, jako jednota, tedy jako universum. Důsledkem toho je, že žádná odborná věda si nezachovala schopnost se vztáhnout k tomuto univerzu, k tomuto celku. Proto také žádná věda nemá kompetenci, jde-li o posouzení, zda na něco z původního celku nebylo zapomenuto, zda něco nebylo zanedbáno. První celek, k němuž se tedy filosofie vztahuje a v souladu se svým bytostným určením musí vztahovat, je veškerenstvo, univerzum, svět jako celek. Ale je svět opravdu celek?

8.

Připustíme-li na jedné straně, že vztah ke světu jako celku je pro filosofii konstitutivní, a připustíme-li zároveň, že svět „skutečně“ žádným celkem není, nýbrž pouhou „hromadou“, dostává se filosofie nutně do podezření z předpojatosti, z předsudku, tedy z filosofické nekorektnosti. Je tu možné vysvětlení: filosofie sama musí usilovat o celkovost, o vnitřní sjednocenost. Onen vztah k celku, který je pro filosofii konstitutivní, nesmíme interpretovat objektivisticky; ten celek, k němuž se musí filosofie vztahovat, nemusí být něčím předmětným, ale může být filosofií aktivně spolukonstituován. Tuto myšlenku lze ostatně dotáhnout až do extrému a říci, že jednota světa se teprve rodí, ustavuje, že teprve nastává, teprve se děje – a v tomto dění má své místo, možná nezastupitelné, právě filosofie. V každém případě tu je druhý celek, k němuž se filosofie může a vlastně musí vztahovat, a tím je její vlastní celek, její sjednocenost, její vnitřní integrita. A ta je, jak víme, možná jen jako konkrétní jednota určité filosofie, určitého typu filosofického myšlení, určitého systému. Je to pokus o jednotu, v němž je vždycky skryto velké riziko selhání, ale je to pokus nezbytný, pokus, který každá velká filosofie musí podniknout, chce-li jako filosofie obstát.

9.

Náš antropologický zájem nám napovídá další: integrita filosofického systému, vůbec určité filosofie je nerozlučně spjata s životní integritou člověka filosofujícího. Nikdo jiný nemůže zajistit sjednocenost filosofického myšlení leč sám filosof svou vnitřní sjednoceností – a ostatně nejen vnitřní. Jedním z filosofických postulátů, jež staví filosofie před filosofujícího jako výzvu, čekající na ryzí, pravou, opravdovou odpověď, je požadavek sjednocenosti filosofova života a jeho myšlení. Byla-li snad celkovost a sjednocenost světa, univerza čímsi nejistým a problematickým, byla-li sjednocenost filosofie samotné snad jen něčím žádoucím, ale v sobě samotné negarantovatelným, pak integrita člověka jako osobnosti, jako subjektu je tu čímsi základním a počátečním: není-li jednoty zde, odkud má být načerpána v samotné filosofii?

10.

Ale my přece dobře víme, že člověk je neschopen být takovým do sebe uzavřeným celkem. Člověk nemůže žít sám, především nemůže začít žít sám jako člověk. Aby se člověkem vůbec stal, potřebuje k tomu druhé lidi. Nejen biologicky, ale také a především sociálně: musí vstoupit do vztahů k druhým

lidem, do kontaktů, a zejména do toho specificky lidského kontaktu, jaký umožňuje jazyk, mluva. Člověk je mluvící tvor, podle Aristotela přesně: živočich (zvíře), mající slovo. Společenství lidí má tendenci se také integrovat, sjednocovat v jakýsi celek. Pravým celkem se lidské společenství stává v podobě obce. Filosofie sama mohla vzniknout a mohla se rozvíjet jen v obci. Proto jedním z celků, třetím, na který filosofie nesmí nikdy zapomínat, je právě obec. K obci se každý pravý filosof musí vědomě a cílevědomě vztahovat, a v tom spočívá političnost filosofa a filosofie. Ale to přece ještě není žádný důkaz toho, že obec takovým pravým opravdovým celkem vskutku jest? Není tomu nakonec ve vztahu filosofie k obci podobně, jako v jejím vztahu k univerzu? Není filosofie povolána k tomu, aby se stala garantem jednoty obce? Ale jak by to bylo možné, je-li samo sjednocení určité filosofie možné jen jako partikulární řešení, k němuž vždycky můžeme najít další alternativy?

11.

Z toho, co jsme uvedli, je na jedné straně zřejmé, že onen vztah k celku je pro filosofii zřejmě čímsi základním a opravdu bezpodmínečným, ale že zároveň jde o vztah krajně problematický, nejistý, jakoby na ničem pevně nestojící. A protože celkovost světa nebo obce je ještě mnohem problematičtější než celkovost člověka, má filosofie všechny důvody k tomu, aby pátrala především po skutečnosti a povaze integrity lidského jedince a aby svou vlastní integritu spojovala s integritou člověka. Když tedy se filosofie soustřeďuje na téma „člověk“, není její zájem jednostranně orientován k tomuto tématu, ale na tomto tématu a tímto tématem se filosofie vlastně dostává k sobě samé, k problému, svrchovaně relevantnímu pro samu existenci, pro samu skutečnost filosofie. Je-li filosofie z nejpodstatnějších, vnitřních důvodů nucena střežit svou vlastní integritu, aby se tak sebezáchovně odlišila od rétoriky a sofistiky, musí učinit středem své pozornosti člověka. Učinila to hned v počátcích svých dějin ve světodějně, byť dějinně neprůhledné postavě Sókratově, ale k dovršení a dotažení tohoto obratu, který je a musí být dnes znovu podnikán, bylo zapotřebí celé epochy, charakterizované sérií zjevných i méně zjevných forem narušování a zraňování původního stylu filosofického myšlení. Filosofie na to mohla reagovat pouze různými typy regeneračních a také reformních proměn a „procesů“, které nezůstávaly a ani nemohly zůstat jen na povrchu, ale zasahovaly filosofii do hloubky. Na tom ostatně filosofie spolupracovala svou neumdlévající reflexí, již nejen svá zranění, ale také své již hojící se rány znovu a znovu odkrývala, podrobovala podrobnému zkoumání a někdy tak hojení napomáhala, jindy naopak své rány dál a dál jitřila.

12.

Emergence antropologizujících tendencí ve filosofii 19. stol. a rozvoj těchto tendencí ve 20. století je proto nejen příznakem krize filosofie (a už docela ne pouze krize tzv. buržoazní filosofie, jak to v minulých letech a desetiletích bylo opakovaně ideologicky interpretováno, nýbrž právě krize filosofie jako takové, filosofie vůbec), ale je zároveň příznakem obrody, renesance filosofie, vážných a závazných pokusů o překonání krize. Stává-li se filosofická antropologie centrálním zájmem filosofů, svědčí to o pronikavosti jejich pohledu a o dobré orientovanosti. To samo ovšem ještě nestačí k tomu, aby se filosofii otevřely nové cesty. Filosofie musí rekonstruovat své myšlenkové prostředky; může se přitom užitečně orientovat na antropologické problematice, ale nemůže se na ni omezit. Zdá se, že základním nedostatkem většiny antropologicky orientovaných filosofii byl jejich okázalý nezájem o problematiku tzv. přírody a tím také přírodních věd. To pak usnadňovalo jiným, kteří zůstávali vůči jejich pokusům v kritické opozici, aby tím více zdůrazňovali a prosazovali naturalistickou orientaci v řešení antropologických problémů. Zdá se proto, že nejvhodnějším vstupním tématem pro nás bude vztah přírody k člověku a člověka k přírodě.

1.

Když jsme se zmiňovali o Kantově chápání antropologie, viděli jsme, jak tzv. fyziologická antropologie je podle něho zaměřena na to, co z člověka udělala příroda. Je to formulace sama o sobě význačná a de facto nepřesná; mohli bychom říci spíše: co v člověku pochází od přírody, jak to formulovali již starší Řekové (od přírody = FYSEI). Ale v jiném ohledu je Kantova formulace velmi případná, neboť v nás ihned probouzí protiotázku: dnes ani není tak důležité, co z člověka udělala příroda, jako co z přírody udělal a dělá člověk. Dnes už všichni vědí o ekologické krizi, která ohrožuje nejen přírodu, ale i společnost a samotného člověka. Je to krize, kterou vyvolal člověk; když se budeme tázat, jak je to vůbec možné, že člověk, tento původně přírodní tvor, výtvar přírody, jak to dnes většina lidí chápe, že tedy člověk je s to nejen zničit sebe, ale i četné jiné živé organismy a vůbec celou živou přírodu, je naše otázka otázkou vpravdě antropologickou. Je v ní skryto něco apodiktického, jako ostatně v každé otázce: tím, jak se tážeme, jak je možné, že člověk je s to zničit vše živé, se zároveň říká, co je člověk. Člověk je ta živá bytost, která je schopna likvidovat nejen celý vlastní rod, ale i kterýkoli jiný rod a dokonce všechno živé nebo alespoň téměř všechno živé. To je vlastně nová definice, nový výměr člověka, a tento výměr vypovídá o vztahu člověka k přírodě, přinejmenším o vztahu k přírodě živé, ale při podrobnějším prozkoumání celé záležitosti se ukáže, že jde o poměr k přírodě celé, přírodě jako takové.

2.

Protože ekologická krize představuje reálnou situaci v očích naprosté většiny občanů a obyvatel všech vyspělejších zemí a alespoň v očích informovanějších obyvatel zemí méně nebo málo vyspělých, můžeme dnes a u nás spoléhat na postačující úroveň obecného vědomí či povědomí o ekologických problémech a o tom, co nazveme ekologickou situací, abychom mohli v dalších úvahách odtud vyjít a začít se svými analýzami a výzkumy. Protože však náš postup musí být určen samotnou povahou filosofie, a k této povaze náleží přezkoumávání vlastních východisek a hledisek, vlastní pojmové vybavy a nejrozumnějších možných předpokladů, musíme si alespoň předběžně a jen schematicky ujasnit jistou skreslující a také skreslenou představu o lidské, tj. právě antropologické ekologii a o antropologických ekosystémech – a možná by bylo přiměřenější mluvit o antropických ekosystémech (tak jako někteří astrofyzikální kosmologové hovoří o antropickém vesmíru).¹ Jde o to, že v obecném pochopení je ekologická krize redukována na krizi resp. ohrožení či znečištění přírodního prostředí; u nás se sice mluví nejčastěji o životním prostředí, ale míní se tím přírodní resp. fyzický, biologický život, nikoliv např. život kulturní nebo myšlenkový apod. Toto redukované pojetí musíme podrobit pozorné analýze a kritice.

3.

Německý termín pro to, čemu my říkáme znečištění životního nebo přírodního prostředí, zní „Umweltverschmutzung“. Slovo Umwelt má jisté významné konotace, které nemá ani české slovo „prostředí“, ani jiné slovo, totiž „okolí“, které je sice filologicky věrnějším překladem, ale které v běžném užití má příliš objektivující význam. Okolí je to, co je „okolo“, tj. vždycky zčásti před námi podle toho, kam se otočíme a zaměříme, ale vždycky zčásti i za námi a po obou stranách vedle nás, dohromady tedy všude kolem nás v relativní blízkosti (do okolí nezapočítáváme to, co je „pod“ námi, ani to, co je „nad námi“, tedy ani kus země, na které stojíme, ani kus oblohy přímo nad námi). Byl to, mám za to, Patočka, který zavedl umělé slovo „osvětí“, které je vytvořeno velmi šťastně, neboť jednak se přibližuje německému termínu tím, že poukazuje na „svět okolo“, jednak na „osvojený svět“. A právě tento druhý význam je rozhodující a podstatný. Patočka se tu snaží vystihnout českým

¹ už Haeckel o „Anthrismus“ (= pův. Menschwerdung)

termínem to, co se stalo předmětem významných zkoumání von Uexküllovy školy hlavně ve (dvacátých a) třicátých letech. Mezi biologicko-ethologickým učením von Uexküllovým a mezi fenomenologií je závažná příbuznost. Podrobněji se k tématu „osvětí“ vrátíme později, a to v souvislosti s výkladem specificky lidské otevřenosti vůči světu (Weltoffenheit) na rozdíl od zvířecí uzavřenosti do osvětí (Umweltgebundenheit).

4.

Necháme-li tedy zatím stranou principiální rozdíl mezi osvětím a mezi světem, můžeme poukázat přinejmenším na mnohem komplikovanější a vrstevnatější skladbu lidského osvětí oproti osvětí zvířecímu. Proto také znečištění lidského osvětí nemůže být redukováno na znečištění přírodního prostředí anebo životního prostředí, kde život byl redukován na rovinu biologickou. Tak, jako člověk nežije přímo v přírodě jako ve svém vlastním prostředí (a jen díky tomu se mohl rozšířit po celé zemi), nýbrž především ve společenství a v „domově“, kde je vskutku „doma“, tedy v prostředí sociálním a kulturním, musíme také v případě tzv. znečištění prostředí, v němž člověk žije, myslet především na znečištění společenské a kulturní a naopak znečištění prostředí přírodního vidět jako důsledek, jako vedlejší produkt znečištění společenského a kulturního. V tom smyslu také řada autorů, především amerických, mluví dnes o tzv. „social pollution“, o „cultural pollution“ nebo dokonce o „intellectual pollution“, tj. o znečištění společenském, kulturním a intelektuálním. To nás nutně vede k otázce po posledních zdrojích „ekologické krize“.

5.

Pro názornost příkladů nejrůznějšího druhu znečištění životního prostředí se stalo každému zřejmým, že rozhodující bezprostřední příčinou ekologické krize a hrozící ekologické katastrofy nejsou jednotlivé případy neodpovědného chování a jednání lidí, nýbrž neodpovědnost úzce a hluboce spjatá s celkovým životem lidstva, přesněji řečeno, se způsobem či stylem života, jak jej zavedli Evropané a jak jej rozšířili a prosadili už takřka po celém světě. Rozhodující složkou tohoto způsobu života se staly přírodní vědy a technika, jež umožnily vypracování neobyčejně účinných technologií, které dosahují svých cílů s velkou přesností, ale které s sebou přinášejí nezamýšlené a zprvu vší pozornosti unikající vedlejší důsledky. Nahromaděné důsledky tohoto druhu pak vedou k nejrůznějším poruchám až katastrofám. Když ony poruchy nabudou na hrozivost a blíží se pohroma, je zase pověřena věda a technika, aby vypracovaly novou technologii, která by odstranila dosavadní nedostatky a byla rovněž účinná, možno-li ještě účinnější. Zásadní přístup ke všem krizovým problémům spočívá na přesvědčení, že všechna škodlivost je zaviněna tím, že máme málo vědy a vadnou technologii, a že náprava spočívá v tom, že budeme mít více vědy a lepší technologii.

6.

Pokud zůstáváme u povrchu věcí, nemůžeme nevidět, že více vědy a důslednější její uplatňování v promyšlenějších technologických postupech opravdu umožňuje se vyhnout těm nejnápadnějším nežádoucím vedlejším jevům, spjatým s moderní industrializací. Zároveň se však množí příznaky toho, že krizové momenty sahají hlouběji a že odstraňováním nejkřiklavějších příznaků dosahujeme jen toho, že se zjevnými stávají příznaky původně méně spektakulární povahy, nicméně signalizující stejně nebezpečné jevy, ne-li ještě nebezpečnější. To, čeho jsme si zprvu všímali, se náhle jeví jako viditelná část ledovce, tedy jako jen malá část skutečné ekologické krize. Dešifrovat ony další, nové signály není vůbec jednoduché. Ukazuje se dokonce, že je zapotřebí zcela nového přístupu, vybaveného metodami tak komplexními, že je nemůže poskytnout žádná vědecká disciplína sama o sobě a že žádná věda není dokonce ani dost kompetentní, aby zabezpečila onu komplexnost

organizováním týmové spolupráce přes hranice jednotlivých věd. Do popředí vystupuje vždy víc otázka celkového přístupu ke skutečnosti a ke světu vůbec, zvláště pak přístupu myšlenkového. Stává se jen otázkou času, kdy bude rozpoznána určitá tradice pojmovosti myšlení jako nejhlubší zdroj nejen krize věd, ale dokonce i samotné ekologické krize, která se tak jeví být krizí člověka a lidstva a zároveň krizí přírody, přinejmenším krizí všeho živého, tj. živé přírody. Pokud se toto vidění věcí ukáže jako oprávněné, musí nám jít na prvním místě o ekologii myšlení.