

TĚLESNÁ KULTURA A ŽIVOTNÍ PROSTŘEDÍ

Vratislav Moudr

Fakulta sportovních studií, Masarykova Univerzita, Brno, Česká republika

Předloženo v listopadu 2010

Evoluční ontologie přichází s revolučním chápáním skutečnosti, v němž je kultura – jako výsledek lidské aktivity – otevřeným systémem s autonomním vývojem, který je nutně obrácen proti vývoji a stabilitě staršího systému pozemské přírody, jež veškerý život i kulturu umožňuje. Autor se z těchto pozic snaží charakterizovat vztah tělesné kultury k životnímu prostředí. Tělesná kultura je tu chápána jako subsystém kultury. Tělocvičná aktivita stejně jako veškerá kulturní aktivita člověka není funkčně a významově zapojena do vývoje a stability přírodního systému, ale do růstu protipřírodně orientované kultury. V současnosti se proto tělesná kultura především svými ekonomicky nejefektivnějšími aktivitami podílí na ubývání přírodního prostředí, a tím na zhoršování životního prostředí a zdraví člověka.

Klíčová slova: evoluční ontologie, kultura, příroda, pohyb, tělesná cvičení.

„Ekologická“ hlediska patří do politického života současnosti a to nejen prostřednictvím „zelených“ stran, nýbrž i prostřednictvím programů stran ostatních. Žádná politická strana si dnes nemůže dovolit ekologické otázky do svého programu nezařadit. Hlavním tématem v této oblasti tak už není to, zda život jedince i společnosti je nebo není ohrožen, nýbrž to, jaké prostředky je třeba použít ke zmírnění tohoto ohrožení. Posun politických témat a zdůraznění jejich vážnosti jsou podmíněny tím, že veřejnost reflektuje či prožívá, že lidská kultura¹ se svým vývojem aktuálně dostává do řady problémů. Problémy, které se

¹ V souladu s evoluční ontologií budu dále používat pojem „kultura“ pro označení otevřeného disipativního systému, jež je procesem stejně jako výsledkem lidské společenské činnosti. Je „...souhrnem lidských aktivit jako i všeho, co tyto aktivity vytvářejí“ (Šmajs & Krob, 2003, 111). „Kultura“ v sobě zahrnuje jak užší pojem „společnost“, tak i její materiální a duchovní produkty. Kultura je tedy „...člověkem vytvářený, tj. umělý systém s vlastními předmětnými a organizačními formami (materiální kulturou

dnes týkají téměř celé globalizující se společnosti, představují vedle ekologické krize, také krize surovinová, hospodářská, demografická, sociální, krize hodnot i problémy spojené s hrozbou použití zbraní hromadného ničení. Všechny tyto problémy jsou vzájemně provázané. Kterýkoli z prvních čtyř může například vést k pokusu změnit poměr sil ve světě za pomoci zbraní hromadného ničení. Tato vzájemnost problémů umožňuje tvrdit, že může jít o známky blížících se intenzivních sociálních konfliktů, ale také, že kořenem těchto a dalších problémů (související problémy lokální, dílčí a problémy konkrétních skupin či jedinců) je stále se zvyšující nekompatibilita globalizované kultury s přírodou.

Takovou diagnózu krizového stavu provádí evoluční ontologie (dále jen EO), jejímž uzlovým bodem je ontologická tematizace konfliktu opozičních řádů či systémů přírody a kultury. Jde o současný pokus Josefa Šmajse (2010) i jiných autorů kolem něj (např. Timko, 2009; Krob, 2003) o rozpracování ne-substanční, procesuální ontologie, která má zcela nově a v souladu s aktuálním poznáním přírodních i společenských věd postihnout „bytí“ v jeho celistvosti – což znamená, že se EO snaží vřadit kulturu do ontologie jako předmět jejího zájmu. Jen tak je podle ní možné adekvátně reflektovat skutečnost, stejně jako porozumět současné ekologické krizi a hledat její řešení. EO odhaluje přírodu (pozemskou přírodu, biosféru, globální ekosystém Země) a kulturu jako – svým uspořádáním a jeho výsledkem (uspořádanou strukturou, uspořádaností) – fyzicky odlišná „jsoucná“ či „bytí“ – tedy v jejím slovníku – odlišné uspořádanosti, řády, struktury, systémy, jejichž vývoj je konfliktní. Záměrem tohoto textu není EO a její argumenty analyzovat, ale vyjít z jejího rámce a využít ho (stejně jako dílčí poznatky jiných teorií) pro uchopení tělesné kultury a jejich vztahů k životnímu prostředí. Přijímám zde tedy předpoklad o vzájemné ontické – tedy „fyzické“, „reálně existující“, „týkající se bytí“ (Šmajš, 2008b, 415) – opozici evolvujících řádů přírody a kultury, který EO hájí a argumentuje na mnoha místech (viz např. Šmajš & Krob, 2003; Šmajš, 2008a, 2008b). Jen zjednodušeně shrnuji, že EO považuje kulturu za řád (systém) mladší, postavený na druhově specifickém a sobeckém lidském poznávání, který jako takový neodpovídá původnímu řádu přírody. Umělá uspořádanost kultury v rámci svého udržování a rozvoje entropizuje (rozkládá) a zatlačuje řád (uspořádanost)² přírody, jež veš-

a institucemi), s vlastní konstitutivní informací (duchovní kulturou) i s vlastní reprodukcí a evolucí“ (Šmajš, 2010, 127). Zároveň se „kultura“ zdá být vhodnější pojem než „civilizace“, jehož význam je méně určitý a bývá spojen spíše s kulturou jisté technické úrovně.

² Řád a uspořádanost patří mezi „kategorie“ EO (vedle aktivity, evoluce, paměti, informace a systému). Kategorie EO mají nahradit nevyhovující kategorie tradiční substanční ontologie. Významy jednotlivých kategorií EO se značně překrývají a mnohdy

kerý život (včetně lidského a na něm založenou kulturu) dosud vytváří a umožňuje. Problémy ekologické se z tohoto pohledu jeví jako hlavní. Spolu s tím se aktuální otázky klimatických změn a politicko-ekonomické odpovědi na ně zdají být klíčové pro možnou budoucí transformaci kultury do podoby, která by byla méně konfliktní s mateřskou přírodou a mohla by proto přinést také zmírnění současných globálních i některých jiných problémů.

Dříve, než se podíváme na to, jakou pozici zaujímá tělesná kultura v takto nahlížené situaci, je vhodné zmínit, že pohled EO není v současném diskursu filosofické ontologie ani environmentální filosofie zdaleka jediný. Jako součást (duchovní) kultury představuje EO specifickou negativní zpětnou vazbu, která zatím jen neslyšně upozorňuje na možné hlubší příčiny i důsledky nynější destruktivní povahy kultury. EO, i když o to usiluje, není teorií všeobecně přijímanou obyčejným (laickým) poznáním, vědou, politikou, filosofií a dalšími oblastmi „duchovní kultury“ – včetně samotné environmentální filosofie (etiky). Její kritická reflexe základů materiální i duchovní kultury (proto i samotných základů ostatního dosavadního poznání) se tedy musí vypořádávat s racionální polemikou, ale také s iracionálním odporem, dogmatizací i lhostejností ostatních pohledů duchovní kultury. Jedinečnost a zároveň osamocenost EO je dána ontologickými a z nich odvozenými hodnotovými tvrzeními v jejím jádru.

Základní premisy argumentované EO tvoří tedy hradbu porozumění (neporozumění). Jádrovým problémem je tu otázka po „ontickém“ vztahu přírody a kultury. Polemika, která by vedla k prolomení této hradby, se proto v první řadě má soustředit na základní tvrzení o povaze „bytí“ či „jsoucna“, na tvrzení EO o povaze a konfliktním vztahu přírody a kultury, na tvrzení o původu hodnot přírody, kultury i člověka. Jinak řečeno – EO je především novou ontologií a proto by základní diskuse měla být ontologická. Rozmlouvat s ní tak mohou koncepce substanční i procesuální ontologie stejně jako ontologie orientované fenomenologicky (např. fundamentální ontologie) či analyticky. Taková diskuse je ovšem v praxi omezoována rigidními představami o podobě ontologie i skrytými antropocentrickými předpoklady dosavadních ontologických teorií. Mohu zde jen naznačit, že útěšná přesvědčení o stálosti a neměnnosti bytí; o lidském duchu a kultuře jako součásti přírodní evoluce; o lidském prožívání jako centru

je možné použít je jako pojmy synonymní. Řád představuje vnitřní konstitutivní procesy a pravidla (řád implikátní), ale také výsledek tohoto konstitutivního procesu, jeho fenotypové formy – (řád explikátní). Uspořádanost je zjevnou rozmanitostí skutečnosti, to, v čem řád zkrystalizoval. Je vnější stavbou přírodních i kulturních struktur, ale také procesem uchovávající identitu těchto struktur v určitém rozmezí (viz např. Šmajš & Krob, 2003, 126–127). Vysvětlení některých dalších používaných kategorií bude následovat v poznámkách níže.

bytí; o lidském jazyku jako jediném možném poli ontologie brání pokládat si otázky (včetně těch environmentálních) srovnatelně s EO.

Překážky v komunikaci jsou dané také tím, že EO se na rozdíl od ostatních ontologických systémů nepovažuje za poznávání světa, jež je nezávislé na vědě. Vědě a její kritice zůstává otevřena. Využívá vyvíjející se poznání speciálních věd ke svému vlastnímu vývoji a revizi základních i odvozených tvrzení. Také v technologickém vývoji umožněném vědou vidí potenciál pro pozitivní proměnu kultury. Vědu, techniku a její aplikace ovšem také nemůže nekritizovat, protože v současnosti, již vládne osvobozený globalizovaný trh, tvoří podstatnou součást spontánní protipřírodně orientované kulturní evoluce.

Ekologická krize a její řešení stojí v centru environmentální (ekologické) filosofie (etiky). Ovšem její diferencované koncepce se naopak dostatečně nezabývají ontologickými základy svých hodnotových tvrzení. V případě, že tomu tak je (hlubinná ekologie), pak je to ontologie mystická vedoucí k iracionalismu a dogmatismu. Příčiny ekologických problémů v ontické (fyzické) povaze přírody a kultury tak zůstávají skryté či racionálně nezdůvodněné (nepřístupné kritické revizi). Pro rychlou orientaci v mnohých filosofických přístupech k environmentálním problémům doporučuji česky psanou *Zelenou svatozář* (Kohák, 1998) a *Environmentální etiku* (Binka, 2008). Ze zahraniční literatury pak např. *An overview of environmental ethics* (Palmer, 2003). Vedle toho, že knihy Bohuslava Binky (2008) i Erazima Koháka (1998) přináší typologii přístupů environmentální filosofie (etiky), věnují se také EO. Není zde ovšem možné podat přesnou explikaci EO, ani polemizovat s jejími interpretacemi. Stejně tak není ani možné na tomto místě stručně a zároveň přesně charakterizovat jednotlivé přístupy environmentální filosofie, které jsou už tak typologicky zjednodušené. Níže uvedené názvy typů mohou jen poukázat na mnohost koncepcí a snad napovědět i jejich obsah. Protože samotná označení nejsou úplně vypovídající, uvádím ta, která jsou použita v obou klasifikacích (Kohákovy odlišné názvy vyznačeny kurzivou). Uvádím také vždy dva autory známých koncepcí v rámci toho kterého přístupu. Binka (2008) i Kohák (1998) se shodují na sedmi typech, jejichž odlišnost je dána především tím, kde hledají zdůvodnění hodnoty přírody a řešení problémů – zoocentrická environmentální etika, *etika bližních tvorů* (Singer, 1975; Rollin, 1981); teocentrická environmentální etika, *etika bázně Boží* (Skolimowski, 2001; Ruskin, 1921); antropocentrická environmentální etika, *etika vznešeného lidství* (Passmore, 1974; Gore, 1994); biocentrická environmentální etika, *etika úcty k životu* (Schweitzer, 1974; Taylor, 1986); egocentrická – systémová environmentální etika, *etika Země* (Leopold, 1999; Lovelock, 1979); etika hlubinné ekologie (Naess, 1986; Devall, 1988); etika ekofeminismu (Griffin, 1978; Merchant, 1980). Binka uvádí také výrazně protikapitalistické

kou sociální environmentální etiku (Biehl & Bookchin, 1998) a Kohák vedle rozlišení dalších podtypů (např. etika hluboké filosofie) považuje – na rozdíl od Binky – za svébytný environmentální etický přístup také etiku záchranného člunu (Hardin, 1977). Taková environmentální „etika“ spočívá v přesvědčení, že přírodě (sobě) nemůžeme pomoci sebeomezováním, ale jen tím, že ji nebudeme zatěžovat svým přehnaným altruistickým jednáním, které vede k nadměrnému růstu lidské populace.

Vedle této klasifikace si Binka (2008) všímá také přístupů, které považují environmentální etiku za nadbytečnou a odmítají environmentalismus vůbec. To je případ některých sociobiologů, ale také ekonomů a některých dalších vědců. S tímto odmítáním se podle Binky pojí představa o nadřazenosti vlastní vědecké disciplíny ostatním, např. přesvědčení o tom, že sociobiologie potažmo ekonomie může odpovědět na otázky, které do předmětu a paradigmatického nastavení sociobiologie (ekonomie) ve skutečnosti nespádají. Binka tvrdí, že za takovou přehnanou expanzivností (dogmaticností) věd spočívá nedostatečná kritická reflexe ontologických a hodnotových předpokladů vlastní disciplíny, které fungují dobře ve vymezené oblasti poznání, nikoli ale univerzálně. Binka (2008) ukazuje z toho vyplývající neukotvenost Klausových (potažmo původnější Simonových) tvrzení. Mezi ty patří – příroda nemá hodnotu nezávislou na člověku; problém zdrojů je vyřešen, jestliže je zachován volný trh; tvrzení o budoucnosti je vědecky neobhajitelné. S touto neukotveností pak souvisí prohřešky proti logice. Simon (Klaus) nemůže podle Binky (2008) prostě zároveň tvrdit, že „jakékoliv dnešní pravděpodobnostní počty nemají pro budoucnost skoro žádný smysl“ a „v každém případě je jasné, že budoucí společnost bude mnohonásobně bohatší než dnes“ (Klaus podle Binky, 2010, 67). Podobně potom: „Extrapolovat další vymírání druhů... nedává žádný smysl.“ A zároveň: „Ve velmi dlouhé perspektivě není v našem světě v pravém slova smyslu „konečného“ nic“ (Simon podle Binky, 2010, 67).

Interpretace EO Binky i Koháka jsou sice zajímavé, ale vzhledem k problémům, které otevírají – a vzhledem k zaměření tohoto textu – není zde pro ně a pro kritickou reakci na ně místo. Publikace obou autorů jsem využil především pro vykreslení stručného přehledu množství alternativních přístupů k environmentální etice. Z tohoto hlediska stačí doplnit, že jak Binka, tak Kohák, řadí EO k systémové, ekocentricky orientované etice. Binka si ovšem uvědomuje, že z této klasifikace ji vyčleňuje propracovanost ontologické argumentace, která umožňuje vidět příčinu i řešení problémů v kultuře. I když patří do úzkého okruhu sympatizantů, nedomnívá se ale, že odhalené poznatky opravňují EO k požadavku na jejich zapracování do ontologických a hodnotových základů ostatních poznávacích disciplín kultury. K tomu snad jen tolik, že je otázkou, zda pro

naše zachování nebude v blízké době důležitější všeobecná shoda na základním abstraktním modelu a hodnocení toho, co se „skutečně“ se světem děje, než dodržování univerzální plurality a „vyváženosti“ názorů.

TĚLESNÁ KULTURA³ A JEJÍ „ŽIVOTNÍ PROSTŘEDÍ“

Z optiky EO vyplývá, že ekologickými aspekty tělesné kultury (dále jen TK) se nemůžeme zabývat pouze tak, že vydělíme TK z jejích „ekologických“ vztahů či z jejího „životního prostředí“⁴ – z hlubších ontických vztahů mezi přírodou a kulturou – a budeme například sledovat jen bezprostřední důsledky pořádání turnaje v kopané na nepořádek na ulicích, vliv konání olympijských her v Číně na aktuální lokální stav ovzduší v Pekingu či přímý vliv stavby olympijského komplexu na okolní přírodní ekosystém. Takové problémy, jakkoli jsou významné, se týkají jen redukováných povrchových vztahů uvnitř životního prostředí člověka. Pro svoji vytrženost ze zprostředkovaných a mnohostranných vztahů TK k vzájemně konfliktním systémům kultury a přírody takový pohled řadu podstatných aspektů přehlíží. Především přehlíží skutečnost, že protipřírodní charakter má dnes vlastně jakýkoli pohyb člověka. Náš pohyb nepoškozuje totiž přírodní struktury jen svým přímým působením, ale také zprostředkovaně. Je, ať už svým působením či úhradou energie tohoto působení, pevně vrostlý do udržování a rozvoje globalizované protipřírodní struktury kultury⁵. Právě jevy, které se uvnitř životního prostředí přehlíží, mají být ale důležitým předmětem zájmu pro výzkum, hodnocení a potenciální změnu kultury včetně kultury tělesné.

³ I když v současnosti není pojem „tělesná kultura“ zdaleka všemi kinantropology přijímán, podle mého názoru dobře slouží pro označení subsystému kultury, který je stejně jako ona souhrnem i výsledkem lidské činnosti a to také specifické činnosti tělocvičné. Tělesná kultura je tedy také umělým člověkem vytvářeným otevřeným disipativním systémem s předmětnými a organizačními formami (materiální kulturou a institucemi), s vlastní konstitutivní informací (duchovní kulturou) i s vlastní reprodukcí a evolucí, jež je ovšem závislá na reprodukcí a evoluci kultury. Hlubším vymezením pojmu tělesná kultura se zabývá především Bohuslav Hodaň (viz např. Hodaň, 2006).

⁴ „Ekologie“ z řeckého „oikos“ – dům, prostředí. I TK, jako subsystém kultury, má kolem sebe prostředí, ve kterém se zachovává a vyvíjí.

⁵ Veškerá aktivita našeho organismu jako celku, včetně elementární aktivity našich buněčných, tkáňových či orgánových soustav, a také naší činnosti duchovní, nás v současnosti spojuje se systémem kultury, jehož metabolismus je na této aktivitě závislý. Stačí, uvědomíme-li si, jakým způsobem například uspokojujeme svoji žízeň či provádíme každodenní hygienu.

„Životní prostředí“ (*environment*) jako ústřední pojem ekologie⁶ je proto sám o sobě bez ontologického zkoumání konfliktních systémů přírody a kultury k adekvátnější filosofické reflexi ekologických otázek příliš hrubý. Životní prostředí se chápe jako „...souhrn všech biotických i abiotických složek hmotného světa člověka“ (Horyna et al., 2002, 330), nebo také jako systém složený „...z přírodních, umělých a sociálních složek materiálního světa, jež jsou nebo mohou být s uvažovaným objektem ve stálé interakci“ (Ministerstvo životního prostředí ČR, 2005). I když se tedy všeobecně uznává, že životní prostředí je tvořeno jak přírodou (živou i neživou), tak také kulturou, jejich hlubší založení a vzájemný vztah se i mimo pole ekologie zřídka zkoumá. Důsledkem i příčinou toho je, že se na životní prostředí nahlíží holisticky. Má se za to, že příroda a kultura jsou sice kvality rozdílné, ale ve své podstatě souladné. Že globální kultura a biosféra (globální ekosystém Země) jsou schopné vytvářet trvale harmonický celek. Oproti tomu EO tvrdí a podkládá argumenty, že procesuální systémy přírody a kultury jsou svým způsobem uspořádávání a jeho výsledkem – uspořádaností (uspořádanou strukturou) onticky a proto podstatně rozdílné. Že kultura ke svému zachování a růstu nevratně redukuje uspořádanost přírody. Zatímco se tedy vztah kultury k přírodě všeobecně hodnotí jako více či méně harmonický, reflektuje EO tento vztah jako méně či více konfliktní, parazitický či predátorský a v posledních textech dokonce jako destruktivní (viz např. Šmajs, 2010)⁷. Takovýto vztah není podle EO možný „trvale“, je možný dlouhodobě, ale jen pod podmínkou zmírnění jeho konfliktní povahy záměrnou přeměnou kultury do její „biofilní“ podoby. To má být uspořádání kultury, jež respektuje a ochraňuje přírodu či život stejně jako lidskou přirozenost (viz např. Šmajs, 2008b).

⁶ Ekologii se vlastně rozumí soubor věd o životním prostředí. Takové vymezení ekologie je ovšem výsledkem jejího vývoje od převážně biologické vědy zabývající se systémem vztahů živých organismů v přírodě („ekonomii přírody“), k mezioborové vědě, která zkoumá vztahy živých organismů a životního prostředí (*environment*) vytvářeného jak přírodou, tak i kulturou. Tento posun předmětu ekologie si ovšem vyžaduje pozorné zkoumání toho, co je příroda a co je kultura.

⁷ Srovnávání biologického predátora či parazita s kulturou je vlastně chybou v záměně měřítek či úrovní. Biologický parazit, který zahubí svého hostitele, funkčně podporuje rozvoj ekosystému či celku biosféry. Jeho chování patří do evolučně konstruovaných vazeb (implikátního přírodního řádu), které jsou podstatou existence systému přírody a její evoluce. Globalizovaný systém kultury ovšem parazituje na systému přírody jako celku.

Destruováním či redukováním její uspořádanosti, na které je kultura existenčně závislá (stejně jako její nositel člověk), tak nemůže zahubit přírodu, ale pouze sebe samu.

Nadměrným používáním jednotlicího pojmu životní prostředí se proto mohou zakrývat podstatné aspekty, které jsou výsledkem konfliktního vztahu kultury a přírody. Dalším důvodem proti neopatrnému a tím zavádějícímu používání pojmu životní prostředí je to, že jeho význam by se měl měnit podle toho, pro čí „život“ má být životní prostředí prostředím. „Objektem“ z výše uvedené definice může pak být jakýkoli živočich, ekosystém, člověk i celá lidská společnost. Ovšem „...většinou se pojem životní prostředí chápe ve smyslu životní prostředí člověka“ (Příroda.cz, 2007). Pojem životní prostředí tak silněji nabývá význam, který odpovídá především vlastní vztahné soustavě člověka. Domnívám se proto, že nadbytečné užívání souhrnného pojmu životní prostředí (nejčastěji ve smyslu souhrnu živých a neživých složek hmotného⁸ světa člověka) bez hlubšího rozlišování mezi přírodou, kulturou („přírodním“ a „umělým“) a systémem (subjektivitou), který do tohoto prostředí náleží, často vede k zakrývání podstatných jevů a napomáhá udržování antropocentrických hledisek při zkoumání ekologických otázek.

Jak už bylo zmíněno, nebudu se v tomto textu přímo věnovat ontologickému zkoumání přírody a kultury jako argumentačnímu a obsahovému jádru EO. Toto jádro však vytváří optiku, kterou přijímám pro vnímání zprostředkovaných vztahů tělesné kultury a problémů životního prostředí člověka. Jsem totiž přesvědčen, že jedině prostřednictvím takového pohledu můžeme nahlédnout komplexní provázanost TK s jejím „životním“ prostředím tvořeném antitetickými procesuálními vztahy mezi přírodou a kulturou a tím také aspekty, které vnáší TK do prostředí životů našich.

DVOJÍ PŮSOBNÍ TĚLESNÝCH CVIČENÍ

TK se už podle svého názvu vyvíjí jako kulturní subsystém, který ovšem vyrůstá z původního přírodního založení člověka⁹. Člověk byl totiž přírodní evolucí konstruován jako pohyblivý potravní vyhledávající sociální živočich. Pohyb je formou interakce živých systémů s prostředím (se systémy jeho ekologické niky), která mu zajišťuje příjem látky, energie a informace. Stejně jako pohyb

⁸ Životní prostředí člověka, ve kterém se utváří především jeho duchovní identita (organizace či uspořádanost), představuje ale také nemateriální duchovní kultura.

⁹ Přírodní evoluce totiž vytvořila všechny nezbytné předpoklady pro existenci lidského druhu, stejně jako jeho tělesné a duševní předpoklady pro vznik jazyka, který člověk dovede využít pro vnitřní informaci (duchovní kulturu) k výstavbě kultury materiální. Díky tomu se člověk stal jediným živočišným druhem, který v zájmu svého zachování, vytváří nepřirodní bytí.

všech živých systémů¹⁰ je tak pohyb člověka funkčně spojen s udržováním a růstem uspořádanosti – jeho struktury, „organismu“ či „těla“¹¹. Spolu s růstem kulturního a ubýváním přírodního prostředí vymizel ovšem pohyb člověka, který spočíval výhradně jen na přírodních (primárních) potřebách, motivech a pobídkách (incentivách). Pohyb současného člověka je stále intenzivněji spojován s motivy a pobídkami sekundárními – kulturními, jež jsou také (ne vždy) vědomě reflektovatelné. Spolu s tím se tělesná cvičení samotná stávají činností, která pro konkrétního jednotlivce může i nemusí být hodnotná vzhledem ke vzrůstající společenské „nabídce“ pobídek i z hlediska uspokojení jeho stále se nivelizujících a diferencujících sekundárních potřeb. Míra celkové pohybové aktivity člověka se v důsledku toho snižuje. Ubývání přirozeného pohybu v přírodním prostředí v podstatě znamená ubývání geneticky naprogramovaného způsobu života, a má tak za následek problémy na všech rovinách lidského organismu – fyzické a psychické (včetně roviny sociální) a jeho vývoje¹². Umělá (kulturní) tělesná cvičení v rámci TK proto mají nezastupitelnou úlohu v tom, že v rostoucí a komplikující se kultuře umožňují¹³ v různé míře či kvalitě kompenzovat nedostatek a s ním uspokojovat i potřebu¹⁴ pohybu. Jako taková jsou

¹⁰ Udržování a růst uspořádanosti prostřednictvím pohybu se ale netýká jen systémů živých. Pohyb či aktivita je charakteristická pro všechny časové a prostorové úrovně onticky tvořivé skutečnosti – najdeme ji na úrovni elementárních částic i kosmu jako evolujícího celku. Například fyzika rozeznává čtyři druhy základních interakcí (silná, elektromagnetická, slabá, gravitační), které stojí za elementárními pohyby různých časových a prostorových úrovní, jež umožňují organizování struktur a jejich vlastností.

¹¹ Strukturu rozumím spolu s Humbertem Maturanou (1988) jako aktuální fyzické realizaci organizace (uspořádání). Organizace či upořádání je dána vztahy mezi komponentami systému, ne komponentami samotnými. Jako takové vytváří uspořádání základ pro distinkci typů systému – je jeho identitou (viz např. Maturana, 1988). Organismus i tělo pak chápu jako živou samouspořádávající se strukturu, tedy živý otevřený disipativní systém, včetně jeho specificky lidské uspořádanosti „duchovní“. „Tělo“ ovšem místy užívám také pro strukturu či systém neživý (ať už je to otevřený disipativní systém jako např. kultura či je to systém uzavřený jako např. krystal).

¹² Tyto problémy se vlastně týkají přirozené schopnosti dosahovat tělesné a psychické dynamické rovnováhy organismu, udržování příslušné organizace jeho struktury – zdraví.

¹³ Ovšem uskutečnění takové možnosti je v kulturním prostředí podmíněno především sekundárními potřebami, tedy potřebami, které vycházejí z kultury, jako je např. potřeba úspěšného výkonu, dosažení krásy, zdraví, finančního zisku apod. Motivační struktura přitom u každého z nás zdaleka není nastavena ve prospěch provádění tělesných cvičení.

¹⁴ Bylo řečeno, že živé i neživé systémy pohyb „potřebují“ k jejich zachování a růstu. Jen některé živé systémy řídí své chování z neurálního centra (psychicky) a jen málo z nich

mimořádně důležitá a ne zcela nahraditelná jinými pohybovými činnostmi, jako je například fyzická práce.

Ovšem mezi pohybem přirozeným (přírodním) a umělým (kulturním)¹⁵ se zřetelněji ukazuje podstatný rozdíl v jeho důsledcích. Tento rozdíl musíme hledat ve vnější dimenzi působení či významu pohybu přirozeného a umělého. Pohyb každého těla jako živého systému totiž v životním prostředí, ať už tvořeném jen přírodou či mnohem později také a stále více kulturou, nemá význam¹⁶ jen pro toto tělo samotné, ale také pro těla (systémy a jejich uspořádané struktury) v tomto prostředí přítomné – respektive toto prostředí tvořící. Pohyb je evolučním interakčním „nástrojem“, který umožňuje udržování a přizpůsobování vlastní systémové struktury přírodnímu prostředí a zároveň pohyb systému – jako součásti tohoto prostředí – spolupůsobí na udržování a přizpůsobování dalších okolních systémů (živých i neživých struktur). Prostřednictvím pohybu jsou veškeré struktury vzájemně interakčně propojené. V takto provázané evoluující síťové struktuře biotické i abiotické přírody, je pohyb organismu i tento organismus sám zpětnovazebně prověřován z hlediska kompatibility či „kongruence“ (Maturana, 1988) s celou strukturou, systémem, do kterého patří, kterému je podřízen a který ovšem také pomáhá udržovat a vytvářet¹⁷.

je nejspíš nadáno nějakým stupněm vědomí. Potřeba je vlastně psychicky prožívaný nedostatek – vědomě či nevědomě.

¹⁵ „Přirozenost“ může nabývat různých podob podle toho, ze které struktury systému je určita jiná struktura či událost hodnocena. Přirozenost je vlastně jistá adekvátnost či kompatibilita. Tak je přirozené chápáno různě vzhledem ke kontextu přírody či kultury (také „druhá přirozenost“). To často vede ke značným nedorozuměním a rozporům (Jsou přirozené plastické operace ňader?). Spolu s EO (a etymologií slova) v tomto textu rozumím přirozeností to, co je adekvátní mnohem staršímu, původnímu a naší existenci umožňujícímu systému či řádu přírody. Naopak „umělé“ je to, co je aktivitou, uspořádaností či řádem nepřirodním, přírodě neadekvátním. Umělá je proto nejen kultura samotná, ale také tělesná kultura jako její subsystém a kulturně produktivní (významné) aktivity člověka uvnitř těchto systémů – v jistém smyslu (z hlediska důsledků) se proto stává „umělou“ aktivitou i přirozená biologická aktivita našich i některých zvířecích těl v kulturně uspořádaném prostředí.

¹⁶ Význam tu chápu jako hodnotu jednoho systému (struktury) pro zachování systému jiného, kterou pohyb zprostředkovává. Takto ontologicky chápe význam například Alfred North Whitehead, ale je v souladu také s EO (viz např. Šmajš, 2010, 132–135).

¹⁷ Maturana (1988) mluví o „strukturálním spojování“, jež stojí za „strukturálním driftem“ celku spojených struktur – za evoluci.

Před rozvojem kultury měla přirozená aktivita lidského organismu vedle jeho vlastního zachování význam také pro některé¹⁸ organismy naší ekologické niky, pro tuto niku samotnou potažmo pro celý systém přírody, kterému jsme podléhali. Umělá aktivita našich těl včetně tělesných cvičení je v této vnější dimenzi významná pro udržování a rozvoj systému kultury (materiální i duchovní) a jejích subsystémů, které podstatně tvoří naše ekologické niky a životní prostředí současnosti. Podobně jako jsme původně náleželi přírodnímu řádu, podléháme v rozvinuté kultuře jí přetvořené uspořádanosti, která prověřuje a vynucuje si naší – především duchovní – kompatibilitu s ní¹⁹.

Dnešní aktivita člověka (včetně činnosti „duchovní“) je tedy interakcí, která mu slouží převážně k adaptaci na podmínky tvořené kulturou a jejími subsystémy. Člověk stejně jako jeho pohyb pak podléhá řádu kultury i přes to či spíše právě proto, že disponuje volbou i vědomím a je díky tomu původním i současným tvůrcem²⁰ kultury. Toto podléhání kultuře je vlastně procesem socializace, která představuje formu ustavování kongruence mezi kulturou a osobností, kulturní a individuální duchovní informací. Tímto způsobem si kultura v člověku „zajišťuje“ ukládání i tvořivou změnu své vnitřní „genetické“ informace a s tím i její vnější fenotypové struktury (materiální kultury)²¹. Člověk jako intencionální pohyblivý otevřený systém či organizovaná struktura je nenahraditelným látkově-energetickým i informačním (či významovým) článkem kultury, řádu, jehož překotná evoluce přírodu nevratně redukuje a poškozují. Jedině příroda však umožňuje reprodukovat člověka a jeho zdraví, a tak také kulturu. Kulturní

¹⁸ Takovými jednotlivými organismy nejsou ty, které jsou člověku přirozenou potravou či konkurenty společné ekologické niky. Ovšem jako živočišný druh mohou (stejně jako celý jejich ekosystém a vyšší celek biosféry) díky tomuto selekčnímu tlaku evolučně prospívat.

¹⁹ Je vhodné tu zmínit, že v takto zkulturněném životním prostředí probíhá naše ontogeneze. Srůstání či spojování našeho organismu s ním (socializace) se uskutečňuje prostřednictvím vyrůstání osobnosti či „ducha“. Proto jsou naše osobnosti (struktura, která krom jiného organizuje duchovní informaci kultury) tolik rezistentní ke kritice a změnám kultury. Subjekt je tak v tomto smyslu spíše strukturalistickým výtvořem společenské (kulturní) dynamiky vztahů.

²⁰ Také ostatní živé systémy jsou ve strukturálně propojeném prostředí zároveň autonomní a závislé. Člověk se stal ovšem díky jazyku a na něm rozvinutému vědomí a duchu tvůrcem a produktem kultury.

²¹ Tak EO dává do souvislosti duši či psychiku s přirozeným sémantickým neuronálním poznáváním prostředí, zatímco duch je pro ni psychikou s poznáváním a poznáním teoretickým, strukturním, socio-kulturním, jež je onticky konstitutivní (viz např. Šmajš, 2008b, 42).

evoluce proto v důsledku ohrožuje existenci člověka jako druhu potažmo svoji vlastní²².

V této vnější významovosti pohybu našich těl se skrývá důležitá rovina vztahu TK a životního prostředí. Abychom jako organismus byli schopni ekvibrace (dosahování dynamické rovnováhy) jak po stránce „tělesné“, tak i „psychické“ či „sociální“, musíme kompenzovat nedostatek přirozeného pohybu v přirozeném prostředí pohybem záměrným, umělým, který je ovšem jako takový vrostlý v metabolismus kultury. Pohyb, přesto že o jeho důsledcích pro sebe ani pro ostatní systémy naši dávní předci nepřemýšleli, původně zabezpečoval vzájemnou interakci systémů, která udržovala dlouhodobou stabilitu životního prostředí nejen pro člověka samotného, ale také pro ostatní systémy živé i neživé²³. V prostředí kultury se tento částečně reflektovaný pohyb člověka „moudrého“ stal v různé míře dvousečným. Svými pohybovými i tělocvičnými aktivitami totiž dnes nejen záměrně prospíváme svým tělům či osobnostem, ale prostřednictvím rozvoje nepřirodních struktur v různé míře přírodu a tím také své životní prostředí zprostředkovaně a často neuvědomovaně zatěžujeme a destruuujeme. Tímto způsobem přetváříme životní prostředí – tedy systém vztahů, do jehož původní aktivity jsme my i ostatní živé systémy fylogeneticky zakomponováni. Toto prostředí se stále méně podobá tomu, které je pro člověka původně přirozené, které je s jeho druhem kompatibilní. Dokladem toho je i to, že z našich životů stále více ubývá běžná námaha nezáměrné pohybové aktivity. Právě takový pohyb se přitom svou nezáměrností přibližuje pohybu přirozenému. Náš pohyb se paradoxně podílí na ubývání našeho pohybu.

Je tedy patrné, že vnitřní a vnější rovina působení či významu pohybu je neoddělitelná a v síťovém uspořádání jednotlivých vrstev skutečnosti tvoří dva aspekty jedné události²⁴. Aktivita systémů působí či nese význam pro další systémy a jejich aktivitu, potažmo pro nadřazený systém celé domény či niky, jež je těmito systémy utvářena, a který na ně svou aktivitou zpětně působí. Tato aktivita systému je ostatními systémy, které jsou v dosahu interakcí, uchopována

²² Kulturně redukováná příroda není ohrožena existenčně. Systém živé přírody Země (biosféry) se může zachovat na nižší úrovni uspořádanosti, která ovšem nebude poskytovat podmínky pro existenci člověka a tím ani kultury. Ohrožena je proto kultura (viz např. Šmajs, 1977).

²³ Že i neživé systémy jsou závislé na strukturálním spojení s biosférou ukazuje teorie Gaia Jamese Lovelocka (1979). Složení plynů v atmosféře, některých nerostů atd. je podle ní podstatně udržováno díky životu (živým organismům).

²⁴ Pojem událost používá v tomto smyslu Alfred North Whitehead, který rozeznává vnitřní a vnější realitu události, jež je mu základním ontologickým i gnoseologickým pojmem (viz např. Whitehead, 1987, 171).

(vnímána) vždy jedinečným způsobem, v němž se odráží uspořádání konkrétní struktury systému. Toto uchopování je totiž především ve službě ekvibrace či relativně stabilní organizace té které struktury. Takové uchopování není proto ani v případě člověka jen „racionální“, ale je především prostým „citovým“ hodnocením, zažíváním okolních událostí. A právě tady se nachází důležitá rovina propřírodního potenciálu tělesných cvičení či TK, které se budu věnovat důkladněji ve druhé části textu. TK může navazovat na přirozené potřeby člověka a směřovat co nejšetrněji jeho pohybové aktivity do prostředí, které se přibližuje volné přírodě. Tímto způsobem je možné (vedle přímého významu takové aktivity pro vlastní subjekt) ovlivňovat také vnější dimenzi významu naší aktivity. Spontánním kontaktem s přírodním prostředím totiž do jisté míry zachováváme přirozené emoční i kognitivní vztahy s ním i s jeho subsystémy. Vztahy, o které v průběhu ontogeneze přicházíme vrůstáním do umělého prostředí kultury. Jedině díky obnově těchto vztahů a rostoucí citlivosti veřejnosti k přírodnímu prostředí, můžeme změnit naše smýšlení a racionálně rekonstruovat kulturu tak, aby byla schopná adekvátnější duchovní i materiální „komunikace“ s přírodou.

TĚLESNÁ KULTURA V PROSTŘEDÍ SOUČASNÉ PROTIPŘÍRODNÍ KULTURY

Z historie můžeme vyčíst, že TK zaujímá v různých obdobích vývoje kultury a v různých kulturních okruzích různé postavení. S postavením ve struktuře kultury souvisí i hodnota (význam), který TK pro kulturu má. Na tomto postavení či významu je pak závislý stupeň institucionalizace, vliv na ostatní systémy, tok finančních prostředků i to, nakolik je – ať už přímo či nepřímo – TK řízena a tak přizpůsobována (materiálně i duchovně) specifické podobě kultury. Přímým působením mám na mysli řízení TK či některých jejích podob (subsystémů) prostřednictvím institucí kultury (státu). Nepřímé působení je pak působení prostřednictvím „společenské objednávky“ v širokém slova smyslu. To znamená odrazení „nálad“ společnosti (kultury), které vyjadřují její potřeby ne vždy zcela uvědomované. Takovými způsoby řízení je v podstatě zabezpečována kompatibilita (kongruence) TK a kultury. Zatímco nepřímé řízení TK se odehrává spíše na rovině nevědomého prověřování této kompatibility, je řízení přímé potenciálně více otevřené vědomému a záměrnému tvarování podoby TK a proto skýtá i možnou cestu k regulacím ve prospěch vhodnější restrukturalizace tohoto subsystému. Obě roviny řízení jsou samozřejmě na sobě závislé a přímá přeměna podoby kultury ani jejího subsystému není možná bez změny postojů veřejnosti

a bez navázání na její základní propřírodní citění. V tomto smyslu EO tvrdí, že biofilní přeměna kultury, která by přinesla prodloužení její existence, je možná jen prostřednictvím přeměny duchovní kultury (vnitřní konstitutivní informace kultury), které ovšem můžeme dosáhnout jen spojením biofilní výchovy a vzdělání společnosti s nutnou změnou politiky a na ní vázanými změnami technologickými – zavádění úsporné biotické i abiotické techniky (viz např. Šmajš, 2008b, 136–172).

Dnešní kultura zemí s tržním hospodářstvím, která nejvíce tvaruje podobu kultury globální²⁵, je založena na neoliberalistické představě demokracie a svobodném trhu, který má být podporován a jen minimálně regulován zásahy státu. Neoliberalistické ideje „svobody“ a „demokracie“ se tím (vedle všech proklamovaných pozitiv) stávají silnou setrvačnou silou, která nedovoluje pružnou změnu kulturní strategie (tedy duchovní kultury) tváří v tvář ekologickým hrozbám. Hodnoty, které jsou dnes pevně spjaté s produkcí finančního zisku (včetně například výkonu a seberealizace) tak akcentují expanzivní charakter kultury. Vývoj TK, vrostlý prostřednictvím neoliberalně demokratických hodnot do rozvoje kultury tohoto typu, je proto nebezpečný především kvůli tomu, že je do značné míry automatický a nezávislý na jednotlivé vůli omezit jeho negativní důsledky. Na tom se podílí také lidská potřeba pohybu (ale i jiných původně biologických potřeb) bez snahy o promýšlení důsledků, které nese její uspokojování v prostředí kultury. Ekonomická motivace, jež tvaruje duchovní kulturu, potažmo kulturu vůbec, vede k zesilování tendence hledat populární výdělečné aplikace pohybových a tělocvičných aktivit bez ohledů na přímé, natož na složitě zprostředkované, negativní důsledky, které mohou tyto aktivity životnímu prostředí, a tím i člověku, přinášet. Přímé řízení TK je v tomto kontextu marginální a jeho větší vliv se omezuje prakticky jen na subsystém tělesné výchovy, který není silně provázán se sférou obchodu. Ale ani v oblasti tělesné výchovy, ani jinde není, a nemůže být, jeho působení protikladné tendencím „společenské objednávky“ či poptávky. Tato společenská objednávka je ale i v oblasti školství v oboustranném vztahu se stále silícími neoliberalistickými tendencemi – škola nabývá téměř podobu podniku, který vytváří nabídku a řídí se poptávkou rodičů a studentů. Ti jsou klienty, jež si mají odnést „kompetence“ pro úspěch na trhu práce. Smyslem výchovy je pak především člověk, který je zdatný a adaptovaný

²⁵ V současnosti se mluví o globálním kapitalismu, jež ovšem v sobě obsahuje také tradičně nedemokratické státy se silným vládním řízením (např. Čína, Venezuela, Argentina, Rusko atd.). Tyto státy se totiž chovají jako obří podnikatelské subjekty v podmínkách soutěže globalizovaného trhu. Jako takové disponují obrovskými finančními rezervami, které je zvýhodňují před menšími soukromými subjekty – odtud označení „státní kapitalismus“.

na prostředí tržní kultury, které zpětně – jako jeho výkonná součást – pomáhá vytvářet. Tato tendence se projevuje také v oblasti tělesné výchovy. Smysl tělesné výchovy se posouvá od osvojování dovedností a poznatků o svém těle a rozvíjení jeho širokých schopností k činnosti zábavné a relaxační, kam se stále silně promítá soutěživost jako společenský leitmotiv.

TK na základě úspěšného symbiotického prorůstání (či strukturálního spojování) s kulturou sama roste a diferencuje se²⁶. Zároveň se stává důležitou součástí růstu struktury kultury, která je ovšem už od svého vzniku zaměřená i závislá na agresivní kolonizaci přírodního prostředí. Růst kultury (státu) dnes stojí na růstu ekonomiky. Ekonomika ale kulturu „neživí“ z ničeho jiného než z redukování přírodní uspořádanosti – z jejího přetváření v uspořádanost kultury (Šmajš, 2010)²⁷. Intenzita poškozování přírody a přeměna jejích struktur na „zdroje“ a „odpad“ stoupá zejména s růstem populace, jejích potřeb (spotřeby), růstem techniky a její výroby. Současné nebezpečí pochází podle Josefa Šmajše (2010) z toho, že dřívější výrobní zátěž přírody se spojuje s mohutně se rozvíjející spotřebou. Spotřeba abiotické techniky je výrazně rozdmýchávána až nyní právě výrobou – propagací. Přírodu už totiž neničí jen továrny, těžařské firmy a ostatní výrobní dopravní a vojenská technika, ale také masově se rozšiřující nová technika našich domácností, kutilských dílen, zahrad, institucí, kanceláří i sportovišť. Současná ekonomika tak expanduje mimo oblast továren a srůstá s veškerou aktivitou lidí. Ekonomická hlediska se tak za politické podpory dostávají také „...do tradičně neekonomických oblastí, které deformují – do zdravotnictví, sociální péče, vědy, školství, sportu atp. V abiofilním, liberálně tržním prostředí tak hledisko zisku poškozují nejen přírodu, ale i člověka, kulturu“ (Šmajš, 2010, 129).

Hodnoty, které jsou výsledkem vztahu TK a kultury se proto zprostředkovaně dostávají do rozporu s hodnotami, na které TK přirozeně navazuje jako na svůj přírodní biologický odkaz. Jak bylo řečeno, pohyb člověka byl původně funkcionálně a významově vpleten do procesu udržování a rozvoje struktur pří-

²⁶ Tato diferenciací se především týká právě těch subsystémů TK, které jsou nejvýznamnější pro kulturu (její růst), tedy těch, které jsou zdrojem finančních prostředků a proto podléhají principům trhu – sport, ale i pohybová rekreace.

²⁷ Ekonomika je „...hlavním nástrojem saturace lidských potřeb a přestavby přirozeného prostředí Země na umělé prostředí kulturní. Protože spolu s uspokojováním potřeb tato činnost vytváří, rozšiřuje a zvyšuje umělou pozemskou uspořádanost, úhrn starší přirozené uspořádanosti klesá“ (Šmajš, 2010, 127). I když tedy ekonomika lépe a lépe uspokojuje kulturní potřeby lidí, nedokáže přinést to, co umí reprodukovat jen příroda – perspektivní podmínky pro lidskou biologickou reprodukci a normální ontogenetický vývoj (Šmajš, 2010).

rody – udržování i rozvoj organismu byly proto podmíněny (ač nevědomím) udržováním a rozvojem ekosystému potažmo přírody jako celku. Dnes přináší pohyb člověka včetně pohybu tělocvičného (často podobně neuvědomovaný) význam pro kulturu a její subsystémy a tím živou i neživou přírodu ničí a zatěžuje. Zprostředkovaně tak ohrožuje udržování organizované struktury lidského organismu i kultury, ačkoli se člověk svým pohybem snaží o pravý opak.

REFERENČNÍ SEZNAM

- Binka, B. (2008). *Environmentální etika*. Brno: Masarykova univerzita.
- Biehl, J., & Bookchin, M. (1998). *The politics of social ecology: Libertarian municipalism*. New York: Black Rose Books.
- Devall, B. (1988). *Simple in means, rich in ends: Practicing deep ecology*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books.
- Gore, A. (1994). *Země na misce vah*. Praha: Argo.
- Griffin, S. (1978). *Women and nature: The roaring inside her*. New York: Harper Colophon Books.
- Hardin, G. (1977). *The limits of altruism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hodaň, B. (2006). *Sociokulturní kinantropologie I*. Brno: Kraví Hora.
- Horyna, B. et al. (2002). *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- Kohák, E. (1998). *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Krob, J. (2003). Filosofie, evoluční ontologie a věda. In *Filozofia: miunlé podoby - súčasné perspektívy* (pp. 93–95). Bratislava: UK.
- Leopold, A. (1999). *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Tulčák: ABIES.
- Lovelock, J. E. (1979). *Gaia. A new look at life on Earth*. Oxford: Oxford university Press.
- Maturana, H. R. (1988). Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument. *Irish J. of Psychology*, 9(1), 25–82.
- Merchant, C. (1980). *The death of nature: Women, ecology and the scientific revolution*. New York: Harper and Row.
- Ministerstvo životního prostředí ČR. (2005). *Termíny, definice v ČR*. Retrieved 20. 8. 2010 from the World Wide Web: [http://www.env.cz/AIS/web-pub.nsf/\\$pid/MZPKBFB1O09O](http://www.env.cz/AIS/web-pub.nsf/$pid/MZPKBFB1O09O)

- Naess, A. (1986). *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy*. Cambridge: Syndicate of Press of the University of Cambridge.
- Palmer, C. (2003). An overview of environmental ethics. In A. Light & H. Rolston (Eds.), *Environmental ethics: An anthology* (pp. 15–37). Oxford: Blackwell Publishing.
- Příroda.cz. (2007). *Odborný slovník – heslo životní prostředí*. Retriever 27. 8. 2010 from the World Wide Web: <http://www.priroda.cz/slovník.php?detail=8>
- Passmore, J. (1974). *Man's responsibility for nature: Ecological problems and western traditions*. New York: Scribner.
- Rollin, B. E. (1981). *Animal rights and human morality*. Buffalo: Prometheus.
- Ruskin, J. (1921). *Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít*. Praha: Sfinx.
- Schweitzer, A. (1974). *Nauka úcty k životu*. Praha: Lyra Pragensis.
- Singer, P. (1975). *Animal liberation*. New York: Avon Books.
- Skolimowski, H. (2001). *Účastná mysl. Nová teorie poznání a vesmíru*. Praha: Mladá fronta.
- Šmajs, J., & Krob, J. (2003). *Evoluční ontologie*. Brno: Kraví Hora.
- Šmajs, J. (2010). Ekonomika a příroda – filosofická reflexe problému. *Ekonomický časopis*, 58(2), 126–143.
- Šmajs, J. (2008a). *Evolutionary ontology. Reclaiming the value of nature by transforming culture*. Amsterdam, New York: Radopi.
- Šmajs, J. (2008b). *Filosofie – obrat k Zemi*. Praha: Akademia.
- Šmajs, J. (1977). *Ohrožená kultura*. Praha: Hynek.
- Timko, M. (2009). *K problému ontologie kultury*. Brno: Tribun EU.
- Taylor, P. (1986). *Respect for nature: A theory of environmental ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Whitehead, A. N. (1987). *Věda a moderný svět*. Bratislava: Pravda.

PhDr. Vratislav Moudr
Fakulta sportovních studií
Masarykova Univerzita
Kamenice 753/5
625 00 Brno
e-mail: moudr@mail.muni.cz

PHYSICAL CULTURE AND ENVIRONMENT

Evolutionary ontology sets up a revolutionary view of reality, in which culture – as a complex product of human activity – presents an open system with autonomous development, which turns against the development and stability of older systems of nature that makes all life and culture possible. The author tries to characterize the relationship between the physical culture and environment from this basis. Thus physical culture is considered as a cultural subsystem. Physical exercises as well as all human cultural activities are not functionally integrated into the development and stability of nature, but they are functionally integrated into the growth of culture that is anti-natural. This is why the physical culture of the modern era – mainly through its most effective economic activities – participates in the destruction of the natural environment and thus also leads to a worsening of the human living environment and general health.

Key words: *evolutionary ontology, culture, nature, movement, physical exercises.*