

[21]

Environmentální etika a slabý antropocentrismus

*Bryan G. Norton**

Předpoklad, že vhodná environmentální etika nesmí být antropocentrická, je mylný. Existují dvě formy antropocentrismu, silná a slabá, a slabý antropocentrismus je vhodný k podpoře environmentální etiky. Environmentální etika je však vzhledem ke standardům britského a amerického etického systému odlišná, protože má-li být adekvátní, nemůže být individualistická. Environmentální etika zahrnuje rozhodování na dvou úrovních, přičemž jedna se neliší od běžných rozhodnutí týkajících se individuální spravedlnosti, zatímco druhá ano. Druhý typ rozhodnutí, nazývaných alokační, není převoditelný na první a řídí využití zdrojů v neurčitě prodlouženém čase. Slabý antropocentrismus poskytuje základ pro kritiku individuálních konzumních potřeb a může také poskytnout východisko k posouzení vztahu těchto dvou úrovní rozhodování, a tím i vhodný základ environmentální etiky, aniž by se uchyloval k problematickým ontologickým předpokladům, jak to dělají environmentalisté připisující vnitřní bytostnou hodnotu přírodě.

I. ÚVOD

Ve dvou pojednáních, které jsem už publikoval v tomto časopise, jsem tvrdil, že environmentální etiku nelze odvozovat, za prvé, z práv a zájmů entit, které nejsou člověkem, a za druhé, ani z práv a zájmů budoucích lidských generací.¹ Tyto negativní závěry připravily půdu pro pozitivnější diskusi o přírodě a utváření environmentální etiky a tohoto úkolu jsem se ujal právě v tomto článku.

V literatuře se v diskusích o otázce, zda lze environmentální etiku odvozovat z práv přírody, klade rovnítko mezi negativní odpověď a přesvědčení, že standardní kategorie práv, zájmů a povinností jednotlivých lidí jsou vhodné k tomu, aby poskytly i vodítko

v environmentálním rozhodování. Pozitivní odpověď se má rovnat tvrzení, že příroda má v určitém smyslu svou vnitřní bytostnou hodnotu. Jinak řečeno, otázka, zda je environmentální etika odlišná, se pojímá jako ekvivalent otázky, zda environmentální etika musí odmítnout antropocentrismus, tedy názor, že místem základní hodnoty jsou jen lidé.² Environmentální etika se chápe jako odlišná vzhledem k stávajícím etickým standardům tehdy a jen tehdy, když ji lze založit na principech, které postulují nebo předpokládají, že jiné přírodní entity než člověk mají hodnotu na něm nezávislou.

Tvrdím, že tato ekvivalence je mylná a snažím se dokázat, že diskuse o antropocentrismu jako protikladu neantropocentrismu je mnohem méně důležitá, než se obvykle má za to. Jakmile zaznamenáme nejednoznačnost jeho ústředních termínů, vyjde najevo, že neantropocentrismu není jediným adekvátním základem skutečně environmentální etiky.³ Má argumentace pak pokračuje zjištěním, že podstatná pro odlišnost opravdu environmentální etiky je jiná dichotomie, totiž individualismus versus neindividualismus, a že úspěšná environmentální etika nemůže být individualistická ve stejném smyslu, jako jsou individualistické současné standardní etické systémy. A konečně, poté budu zkoumat, jaké důsledky mají tyto závěry pro přírodu a pro utváření environmentální etiky.

Než začnu se svou argumentací, musím objasnit, jak navrhuji adekvátní environmentální etiku testovat. Vycházím z předpokladu, že všichni environmentálně citliví jednotlivci jsou přesvědčeni o tom, že existují určité typy lidského jednání, které poškozují nebo budou poškozovat životní prostředí. Dále předpokládám, že se tyto jednotlivci do velké míry shodují ohledně toho, jaké typy jednání do této množiny patří. Většina bude například ostře odsuzovat bezstarostné skladování toxických odpadů, neúměrné přelidnění světa, svévolné ničení jiných

druhů, znečišťování ovzduší a vody a tak podobně. Existují i jiné typy chování, které by mohly být předmětem sporů, ale já jsem si jako první úkol předsevzal vytvořit adekvátní environmentální etiku jakožto ustavení určitého souboru principů, z něhož by se dala odvodit pravidla zakazující typy chování obsažené v onom souboru, na němž by se fakticky všichni environmentálně citliví jedinci shodli jako na množině jednání vůči životnímu prostředí destruktivního. Další úkol rozvíjení a vytříbení environmentální etiky pak bude zahrnovat opakované zvažování vztahu mezi základními principy a více či méně kontroverzním chováním, přizpůsobování těchto principů a/nebo odmítnutí intuicí, dokud pro celek environmentálního společenství nedosáhneme co možná nejlepšího vzájemného přizpůsobení principů a typů chování, které můžeme zavrhnout. V předložené stati řeším nejdříve otázku základních principů. Snažím se zde jen objasnit, které principy podporují (a které nikoli) velký soubor relativně nekontroverzních případů chování poškozujícího životní prostředí. V tomto přístupu bude nějaká etika adekvátní, pokud budou její principy dostatečné k tomu, aby stanovily pravidla zakazující chování zahrnutá v onom nekontroverzním souboru. Má argumentace tedy nesměřuje k tomu, aby určila, které principy jsou *pravdivé*, ale které jsou *adekvátní* k podpoře určitých sdílených intuicí. Otázky týkající se pravdivosti takových principů musíme ponechat pro jinou příležitost.

II. ANTROPOCENTRISMUS A NEANTROPOCENTRISMUS

Tvrdím, že rozdíl mezi antropocentrismem a neantropocentrismem se příkládá v diskusích o základech environmentální etiky větší význam, než si zaslouží, protože bez povšimnutí zůstala zásadní nejednoznačnost termínu

antropocentrismus.⁴ Autoři na obou stranách sporu uplatňují tento výraz na postoje, které se vztahují k lidem jako k jediným nositelům vnitřní bytostné hodnoty.⁵ Antropocentristé tak mají věřit, že každý výskyt hodnoty má původ v příspěvku k lidským hodnotám a že všechny prvky přírody mohou mít přinejlepším jen nějakou instrumentální hodnotu vzhledem k uspokojování lidských zájmů.⁶ Všimněme si, že antropocentrismus je definován odkazem k vymezení *místa* hodnoty. Někteří neantropocentristé sice připouštějí, že zdrojem všech hodnot jsou lidé, ale to jim nebrání, aby označili ne-lidské objekty jako místo základní hodnoty.⁷

Názory na tuto věc se rovněž běžně vysvětlují a testují odkazem k „příkladům posledního člověka“, které lze formulovat následovně.⁸ Předpokládejme, že nějaký člověk *S* je posledním žijícím zástupcem druhu *Homo sapiens* a že *S* čeká blízká smrt. Dopouští se *S* něčeho špatného, když záměrně zničí nějaký objekt *X*? Pozitivní odpověď na tuto otázku vzhledem k nějakému ne-lidskému *X* se pokládá za výraz neantropocentrismu. Jestliže proměnná *X* zastupuje nějaký přírodní objekt, druh, ekosystém, geologickou formaci atd., pak se má za to, že postoje k takovýmto otázkám, rozhodují o tom, zda je člověk antropocentrista či nikoli, protože není myslitelné, že dané jednání poškodí nějakého lidského jedince. Je-li špatné zničit *X*, pak tato špatnost musí být odvozena z poškození *X* nebo jiného přírodního objektu. Ale člověk může poškodit něco,

jen když je to samo o sobě dobré v tom smyslu, že je místem nějaké základní hodnoty.

Tak nějak se to říká. Mne to však nepřesvědčuje, protože ani zdaleka nebylo řečeno, co lze pokládat za lidský zájem. Abychom prozkoumali tento obtížný terén, zavádím dvě užitečné definice. *Pocitovaná preference* je jakákoli touha nebo potřeba lidského jednotlivce, která může být přinejmenším dočasně uspokojena nějakou specifikovatelnou zkušeností tohoto jednotlivce. *Uvážená preference* je jakákoli touha nebo potřeba, kterou bude lidský jedinec vyjadřovat po pečlivém zvážení, včetně posouzení, zda je tato touha nebo potřeba v souladu s racionálně přijatým světovým názorem – se světovým názorem, který zahrnuje plně zastávané vědecké teorie a metafyzický rámec interpretující tyto teorie, stejně jako soubor racionálně podpořených estetických a morálních ideálů.

Předpokládáme-li, že zájmy jsou vytvářeny pouze z pocitovaných preferencí, jsou zaštitěny před jakoukoli kritikou nebo námitkou. Takové stanovisko je často patrné v ekonomických přístupech k rozhodování, protože to umožňuje vyhnout se „hodnotovým soudům“ – tvůrci rozhodnutí se potřebují dotázat lidí, co chtějí, snad jen opravit jejich preference vzhledem k intenzitě, spočítat preference uspokojitelné různými možnými směry jednání, a nechat na výsledné škále, aby určila rozhodnutí.

Uvážená preference je oproti tomu idealizací v tom smyslu, že může být přijata až poté, co člověk racionálně akceptuje celý světový názor a navíc úspěšně změní své pocíťované preference tak, aby byly v souladu s tímto světovým názorem. A protože to je proces, který nikdo nikdy nedokončí, odkazy k uváženým preferencím jsou hypotetické – odkazují k preferencím jednotlivce, které by měl, kdyby byly splněny určité podmínky, které fakticky nenastaly. Odkazy k uváženým preferencím zůstávají nicméně užitečné, protože je možné odlišit pocíťované preference od preferencí uvážených, když existují přesvědčivé argumenty, že pocíťované preference nejsou konzistentní s nějakým prvkem světového názoru, který je zřejmě hoden racionální podpory.

Nyní lze definovat dvě formy antropocentrismu. Hodnotová teorie je *silně antropocentrická*, jestliže všechny hodnoty, s nimiž souhlasí, vysvětluje odkazem k uspokojení pocíťovaných preferencí lidských jednotlivců. Hodnotová teorie je *slabě antropocentrická*, jestliže všechny hodnoty, s nimiž souhlasí, vysvětluje odkazem k uspokojení nějaké pocíťované preference lidského jednotlivce nebo odkazem k tomu, že toto uspokojení spočívá v ideálech, které existují jako prvky světového názoru podstatného k vymezení uvážených preferencí.

Silný antropocentrismus, jak je zde definován, pokládá nezpochybňované pocíťované preference lidských jednotlivců

za determinant hodnoty. Z toho plyne, že pokud mají lidé silně konzumně orientovaný hodnotový systém, pak jim jejich „zájmy“ (které se pojmají pouze jako jejich pocíťované preference) přikazují, aby přírodu využívaly vykořisťovatelským způsobem. A protože v hodnotovém systému silného antropocentrismu neexistují pro pocíťované preference žádné zábrany, neexistují ani prostředky kritiky chování jednotlivců, kteří využívají přírodu pouze jako skladiště surovin, které mají být vytěženy a využity pro výrobky sloužící lidským preferencím.

Slabý antropocentrismus oproti tomu uznává, že pocíťované preference mohou být buď racionální, či nikoli (v tom smyslu, že mohou být posouzeny jako neslučitelné s nějakým racionálním světovým názorem). Slabý antropocentrismus tak poskytuje základ pro kritiku hodnotových systémů, které jsou vůči přírodě jen vykořisťovatelské. Tímto způsobem slabý antropocentrismus zpřístupňuje dva etické zdroje, které mají pro environmentalisty klíčový význam. Za prvé, v té míře, v níž etikové životního prostředí mohou obhajovat světový názor, který zdůrazňuje úzký vztah mezi lidským druhem a ostatními žijícími druhy, mohou také obhajovat ideály lidského chování upřednostňující harmonii s přírodou. Tyto ideály se pak nabízejí jako základ pro kritiku preferencí, které přírodu jen vykořisťují.

Za druhé, slabý antropocentrismus, jak je zde definován, přiznává hodnotu lidským zkušenostem, které poskytují základ

pro tvorbu hodnot. Protože slabý antropocentrismus vidí hodnoty nejen v pocíťovaných preferencích, ale rovněž v procesu tvorby hodnot obsaženém v kritice pocíťovaných preferencí a v jejich nahrazování racionálnějšími, umožňuje odvolávat se k hodnotám zkušenosti přírodních objektů a neporušených míst při tvorbě lidských hodnot. V té míře, v níž mohou environmentalisté ukázat, že hodnoty jsou tvořeny a přetvářeny stykem s přírodou, získává příroda hodnotu jako učitelka lidských hodnot. Příroda už nemusí být nahlížena jako uspokojovatelka pevně daných a často konzumních hodnot – stává se rovněž důležitým zdrojem inspirace při tvorbě hodnot.⁹

V poslední části této stati pojednám o těchto dvou hodnotových zdrojích v přírodě hlouběji. Ani zde není mým cílem obhajovat tyto dva základy ochrany životního prostředí jako vyjádření pravdivých tvrzení o hodnotě přírody – to je, jak jsem řekl hned zpočátku, širší a pozdější úkol. Mým záměrem je pouze ukázat, že i v mezích kladených slabým antropocentrismem, jak je zde definován, existuje rámec pro rozvíjení přesvědčivých důvodů ochrany přírody. Tyto důvody se navíc nijak nepodobají důvodům rabování a vykořisťování přírody, jež se obvykle spojují se silným antropocentrismem.

A neliší se od důvodů silného antropocentrismu jen teoreticky. Důvody slabého antropocentrismu mohou ovlivnit chování, jak lze vidět v jeho aplikaci na situace posledního člověka. Předpokládejme, že poslední lidé chtějí, z racionálních

nebo náboženských důvodů, žít podle ideálu maximální harmonie s přírodou. Předpokládejme rovněž, že tento ideál berou vážně a že každý, kdo tuto harmonii naruší (zničením jiného druhu, znečištěním ovzduší a vody atd.), bude přísně potrestán. Ale takový ideál nepotřebuje připisovat přírodním objektům nějakou bytostnou hodnotu a ani zákazy, jež z něj vyplynou, nemusí být ospravedlněny neantropocentrickými důvody, připisujícími vnitřní hodnotu ne-lidským přírodním objektům. Spíše mohou být přijaty jako vyplývající z ideálu harmonie s přírodou. Tento ideál lze zase ospravedlnit buď náboženskými ohledy na lidský duchovní rozvoj, nebo jako vhodnou součást nějakého racionálně obhajitelného světového názoru.

Skutečně lze najít příklady velmi rozvinutých světových názorů, které vykazují takovéto charakteristiky. Hinduisté a džinisté v zákazech zabíjení hmyzu atd. projevují spíše zájem o svůj vlastní duchovní rozvoj než o skutečné životy tohoto hmyzu. Podobně si i Henry David Thoreau dává pozor, aby nepřipisoval nezávislou, vnitřní hodnotu přírodě. Spíše věří, že příroda vyjadřuje hlubší duchovní realitu a že lidé se mohou od ní učit duchovním hodnotám.¹⁰ Z toho by se však nemělo vyvozovat, že jen duchovně zaměřené postoje mohou podporovat důvody slabého antropocentrismu. I v postdarwinovském světě můžeme najít racionální a vědeckou podporu světového názoru, který zahrnuje ideály života

v harmonii s přírodou, ale z něhož neplyne jakékoli připsování vnitřní hodnoty přírodě.

Názory podobné těm, které jsme zmínili výše, spadají do slabého antropocentrismu, protože odkazují jen k lidským hodnotám, ale nejsou silným antropologismem, protože lidské chování omezují jinými zájmy než těmi, které by byly odvoditelné ze zákazů proti zasahování do uspokojení lidských pocíťovaných preferencí. A prakticky vzato, rozdíl mezi zastánci silného a slabého antropocentrismu, jak jsme je právě popsali a uvedli na příkladech, pokud jde o chování, je značný. Například reakce zastánců slabého antropocentrismu v situacích posledního člověka je nepochybně mnohem podobnější reakcím neantropocentristů než postoji silného antropocentrismu. Z ideálů, jako je život v harmonii s přírodou, vyplývají pravidla zakazující záměrné vyhubení jiných druhů nebo ničení ekosystémů, i kdyby lidský druh stál před bezprostředním vymřením.

Dalo by se však namítnout, že postoje, jako jsou ty, které jsme právě nastínili, se připsování vnitřní hodnoty přírodě a přírodním objektům vyhýbají jen zdánlivě. Například Tom Regan tvrdil, že podobná stanoviska se skrytě odvolávají na vnitřní hodnotu ne-lidských objektů, a proto nemohou představovat antropocentrickou argumentaci ve prospěch ochrany přírody. Píše:

Říkáme-li, že ohrožení životního prostředí určitým způsobem porušuje nějaký ideál lidského chování, zaujímáme postoj, který není alternativou k názoru, že nevědomé objekty mají svou vlastní hodnotu, ani není s takovým názorem neslučitelný. Nevyhnutelná námitka, s níž se argumentace přestupkem proti nějakému ideálu chování setkává, spočívá v tom, že spíše než by nabízela nějakou alternativu k názoru, že některé nevědomé objekty mají svou vnitřní hodnotu, předpokládá, že ji mají.¹¹

Ještě dříve, než dospěje k takovému závěru, postuluje Regan tři propozice, které ho mají podpořit:

Vhodný způsob jednání vzhledem k *X* jasně zahrnuje nějaký závazek pokládat *X* za něco, co má hodnotu... Někaký ideál, který nám přikazuje nejednat s *X* určitým způsobem, ale který zároveň popírá, že *X* má nějakou hodnotu, je buď nepochopitelný, nebo nesmyslný. Ideály, zkrátka řečeno, zahrnují uznání hodnoty *toho, vůči čemu* člověk jedná.¹²

Reganovy tři propozice jsou však buď mylné, nebo nedokáží podepřít jeho závěr. Jestliže hodnota, k níž odkazují, znamená jak vnitřní, tak instrumentální hodnotu, jsou tyto propozice pravdivé, ale nepodporují závěr, že všechny ideály lidského chování předpokládají vnitřní hodnotu objektů daným ideálem chráněných. Ideály týkající se zacházení s koněm (nahlíženým jako kus soukromého vlastnictví) mého souseda pouze předpokládají, že tento kůň má nějakou instrumentální, nikoli vnitřní hodnotu. Jestliže na druhé straně Regan zamýšlí v těchto třech propozicích odkazovat výlučně k *vnitřní* hodnotě, pak jsou všechny tři propozice jasně nepravdivé. Mohu

akceptovat, že existuje nějaký vhodný způsob, jak jednat s koněm mého souseda, aniž bych akceptoval nějaký závazek přiznávat mu vnitřní hodnotu. Ani nejsem proto zavázán něčemu nepochopitelnému nebo nesmyslnému. Nemusím uznávat vnitřní hodnotu koně; mohu ale naopak uznávat vnitřní hodnotu mého souseda a to, že bude raději, když s jeho koněm budu zacházet dobře.

Příklad s koněm poskytuje protipříklad k Reganově tvrzení a ukazuje, že jeho argumentace je scestná. Samozřejmě se při tom odvolává na instrumentální hodnotu koně pro uspokojení lidských preferencí. Neřeší proto přímo otázku, zda existují ideály ochrany životního prostředí, které by našly podporu ve slabém antropocentrismu, ale z nichž by nevyplývala žádná vnitřní hodnota chráněných objektů. Takovou funkci však plní příklady zmíněné dříve. Jestliže se hinduisté, džinisté a stoupenci Thoreaua odvolávají na ideály, které mají pozvednout lidskou duchovnost, pak mohou tyto ideály ospravedlňovat, aniž by přiznávali vnitřní hodnotu chráněným objektům. Ale ani spirituální aspekty těchto příkladů nejsou podstatné. Jsou-li ideály lidského chování ospravedlněny jako vhodná součást nějakého světového názoru, který lze racionálně zastávat z lidského hlediska, pak se tyto ideály rovněž vymykají Reganově argumentaci – mohou podporovat ochranu přírody jako něčeho, o co by měl člověk usilovat, aniž by připisoval přírodě vnitřní hodnotu.

Neupadne však slabý antropocentrismus nutně do silného? Tak by tomu bylo, kdyby se nedal obhájit rozdíl mezi preferencemi a ideály. Jestliže všechny hodnoty mohou být nakonec interpretovány jako uspokojení preferencí, pak i ideály jsou prostě jen lidskými preferencemi. Tento spor zde připomíná spory, o nichž diskutovali první utilitaristé. John Stuart Mill například tvrdil, že vyšší potěšení lze nakonec pokládat za něco, co poskytuje větší uspokojení, a proto existuje jen jedna škála hodnot – uspokojení preferencí.¹³ Je pravda, že zastánci slabého antropocentrismu musí popřít, že uspokojení preferencí je jediným měřítkem lidské hodnoty. Musí brát lidské ideály natolik vážně, aby je mohli postavit proti uspokojení preferencí jako jejich omezení. Nepřekvapuje tedy, že slabí antropocentristé odmítají redukcionistický postoj tak oblíbený mezi utilitaristy. Vlastně právě odmítnutí tohoto redukcionismu jim umožňuje najít svůj směr mezi silným antropocentristem a neantropocentristem. Odmítnutí tohoto redukcionismu je samozřejmě povinnost společná slabým antropocentristům i neantropocentristům. Ti i oni věří, že existují hodnoty odlišné od uspokojení lidských preferencí a odmítají redukci ideálů na preference. Neliší se v tomto bodě, ale v otázce, zda se ospravedlnění těchto ideálů musí odvolávat na vnitřní hodnotu ne-lidských objektů.

Pro environmentalisty je proto slabý antropocentrismus atraktivním postojem. Nevyžaduje žádná, obtížně dokazatelná

tvrzení o vnitřní hodnotě ne-lidských objektů a zároveň poskytuje rámec pro stanovení povinností, které přesahují zájem o uspokojení lidských preferencí. Umožňuje spíše rozvíjení argumentace v tom smyslu, že současné, do velké míry konzumní postoje k přírodě jsou neobhajitelné, protože nezapadají do světového názoru, který je racionálně obhajitelný i přesto, že nepřisuzuje vnitřní hodnotu ne-lidským entitám. Může rovněž zdůrazňovat hodnotu přírody pro utváření spíše než pro uspokojování lidských preferencí, pokud lze preference modifikovat v procesu usilování o nějaký konzistentní a racionálně obhajitelný světový názor.

III. INDIVIDUALISMUS A NEINDIVIDUALISMUS

Výše uvedené rozdílnosti a argumenty mě přesvědčily, že i když rozvoj nějaké neantropocentrické axiologie zaměřené na vnitřní hodnotu ne-lidských přírodních entit zůstává zajímavým filosofickým úkolem, dichotomie, na nichž je založena, má pro povahu environmentální etiky menší význam, než se obvykle soudí. Zejména nevidím žádný důvod myslet si, že pokud je environmentální etika odlišná, její odlišnost se odvozuje od nutnosti dovolávat se vnitřní hodnoty ne-lidských přírodních objektů. Jakmile jsme rozlišili dvě formy antropocentrismu, lze podle všeho z jedné z nich, ze slabého antropocentrismu, odvodit i adekvátní environmentální etiku. Je-li to pravda, autoři,

kteří kladou rovnítko mezi otázkou odlišnosti adekvátní environmentální etiky a tvrzení, že příroda nebo přírodní objekty mají vnitřní hodnotu, se mýlí.

Nicméně existuje důvod věřit, že adekvátní environmentální etika odlišná je. V této části budu dokazovat, že žádná úspěšná environmentální etika nemůže stát na individualistických základech, ať už jsou jedinci, na než se bude vztahovat, lidé nebo ne-lidské entity. A protože většina současných etických systémů je v zásadě individualistická, adekvátní environmentální etika se bude odlišovat nikoli tím, že bude nutně neantropocentrická, jak tvrdí nebo předpokládají mnozí environmentální etikové, ale spíše tím, že bude neindividualistická.

Současné standardní etické teorie, alespoň ve Spojených státech a v západní Evropě, jsou v podstatě individualistické. Mám tím na mysli to, že v nich zakotvené zákazy nějakého chování jsou odvozeny z principu, že jednání by nemělo nespravedlivě poškozovat jiné jednotlivce. Utilitaristé odvozují etická pravidla z obecného principu, že veškeré jednání by mělo zvyšovat největší možné štěstí co největšího počtu jednotlivců. To znamená, že jednání (nebo pravidla) se posuzují jako legitimní, či nikoli podle toho, zda pro jednotlivce z daného jednání vyplývá více dobra (a méně škody) než z nějaké alternativy. Tento názor tedy přiznává původní evidentní hodnotu uspokojení každého individuálního zájmu. Některé

takové zájmy uspokojeny být nemohou, protože dostupné informace naznačují, že kdyby uspokojeny byly, souběžně s nimi by nemohly být uspokojeny nějaké větší zájmy nebo soubor zájmů některých jiných jednotlivců. Utilitaristický princip, doplněný empirickými predikcemi o důsledcích jednání pro jednotlivce, filtruje jednání maximalizující štěstí od jiných jednání, které tak nečiní. Pro naše současné záměry je důležité, že pro utilitaristy je základní jednotkou hodnoty uspokojení individuálních zájmů, a v tomto smyslu je i utilitarismus (ať už pravidla, nebo jednání) v podstatě individualistický.¹⁴

Současní deontologové odvozují etické zákazy z individuálních práv a závazků tato práva chránit.¹⁵ Jednotlivci vznášejí nároky, a pokud se tyto nároky dostanou do konfliktu s nároky vznášenými jinými jednotlivci, jsou posuzovány jako legitimní nebo nelegitimní podle nějakého souboru etických pravidel určených k tomu, aby takové rozhodování umožňovala. Přestože jsou tato pravidla v podstatě ztělesněním systému spravedlnosti a slušnosti, rozhodují mezi nároky jednotlivců, a v důsledku toho jsou v podstatě individualistická.¹⁶ Jak utilitarismus, tak moderní deontologie jsou proto individualistické v tom smyslu, že základními jednotkami, k nimž se vztahuje etika, jsou zájmy a nároky jednotlivců.

Pro pravidla environmentální etiky je příznačné, že musí zakazovat i současné chování, které má nějaké dopady nejen v současnosti, ale i ve vzdálené budoucnosti. Například

skladování radioaktivních odpadů s poločasem rozpadu delším než tisíce let v kontejnerech, které se rozpadnou během několika staletí, musí jakákoli adekvátní environmentální etika zakázat, i kdyby takové jednání vcelku přinášelo největší dobrodiní a nijak neškodilo v současnosti žijícím lidem.

Podobně demografický růst, pokud budou následující generace pokračovat v naší politice, vytvoří nebezpečné přelidnění, a naše chování tak negativně ovlivní budoucnost životního prostředí; reprodukční zvyklosti lidstva musí proto řídit nějaká adekvátní environmentální etika. Adekvátní environmentální etika musí proto zakázat současné aktivity, o nichž se obecně shodneme, že mají negativní dopad na budoucnost životního prostředí.

Na jiném místě jsem obšírně dokazoval, že etické systémy, které jsou individualistické ve výše uvedeném smyslu, i když berou v úvahu dopady současných rozhodnutí na budoucí jednotlivce, fakticky vylučuje z kandidátů na environmentální etiku jeden paradox, za nějž vděčíme Dereku Parfitovi.¹⁷ Abych svou argumentaci stručně shrnul, využívá postřehu, že žádný etický systém budovaný výlučně na rozhodování mezi zájmy současných a budoucích jednotlivců nemůže řídit současná rozhodování a jejich účinky na budoucí jednotlivce, protože současná environmentální rozhodnutí determinují, jací jednotlivci budou v budoucnosti existovat. Parfit si ve své úvaze všímá toho, že současná rozhodnutí týkající se

spotřeby určují, jak mnoho jednotlivců a kteří jednotlivci se v budoucnosti narodí. V důsledku politiky rychlého demografického růstu a vysoké spotřeby budou sto let po nás existovat jiní jednotlivci, než by existovali, kdyby současná generace přijala politiku pomalého růstu a umírněné spotřeby. Předpokládejme, jak to dělá většina environmentalistů, že politika rychlého růstu a nevázané spotřeby bude pro budoucnost znamenat nižší kvalitu života, než by byla v důsledku nějaké umírněné růstové politiky. Jednotlivci, kteří se ve skutečnosti narodí v důsledku neumírněné růstové politiky, si ale nemohou stěžovat, že by se měli lépe, kdyby tato politika byla jiná – protože kdyby byla přijata umírněná růstová politika, ani by neexistovali. Parfitův paradox nám tak ukazuje, že současná politika nemůže brát ohled na poškození zájmů budoucích jednotlivců, protože tato politika determinuje, kdo těmito jednotlivci budou a jaké zájmy budou mít. Pokusy usměrňovat chování ovlivňující vzdálenou budoucnost se proto nemohou odvolávat na individuální zájmy budoucích lidí, neboť samotná existence takových jednotlivců visí na vlásku, dokud nejsou příslušná rozhodnutí přijata.

Protože etické intuice sdílené všemi lidmi citlivými k životnímu prostředí zahrnují zákazy chování, které může mít negativní dopady až v dlouhodobé budoucnosti (i když ne v současnosti), pravidla environmentální etiky nelze odvozovat z obvyklých individualistických systémů etiky, které jsou nyní

v módě. Všimněme si rovněž, že má argumentace týkající se individualismu se obejde bez předpokladu, že nároky vznášejí nebo zájmy a práva mají pouze lidé. Lidskou politikou spotřeby a reprodukce budou stejně tak ovlivněny i budoucí ne-lidské entity. Rozšíření ztrát individuálních držitelů práv a vlastníků preferencí tak, aby zahrnovaly i ztráty ne-lidských entit, v důsledku toho žádným způsobem nemění mou argumentaci. Žádný etický systém, který je v zásadě individualistický, bez ohledu na to, jak široce je pojata referenční kategorie jednotlivců, nemůže ve všech případech nabídnout etické vodítko pro současnou environmentální politiku.

IV. NÁVRH ADEKVÁTNÍ ANTROPOCENTRICKÉ ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKY

Argumentace z předcházející části je překvapivě jednoduchá a obecná, avšak je-li správná, vysvětluje skutečně obecnou intuici, že environmentální etika musí být v nějakém smyslu odlišná, i když ne ve smyslu obvykle předpokládaném. Až dosud byly mé závěry vesměs negativní – tvrdil jsem, že adekvátní environmentální etika *nemusí* být neantropocentrická a že jakákoli adekvátní environmentální etika se *nesmí* omezovat na úvahy o individuálních zájmech. Z těchto závěrů vyvstává nová podoba environmentální etiky, která je slabě antropocentrická – všechny hodnoty nachází v člověku – a

kteřá je rovněž neindividualistická v tom smyslu, že hodnoty neomezuje na uspokojení pocítovaných preferencí lidských jednotlivců. Jinými slovy, argumentace z druhé a třetí části tohoto článku (1) pozitivně definuje prostor prostřednictvím obhajoby možnosti slabě, nikoli však silně antropocentrické environmentální etiky a (2) negativně omezuje etiku vyloučením možnosti, že bude čistě individualistická.

Není mým záměrem nyní dokazovat, že etické principy, které jsem vytyčil, jsou naprosto správné nebo že jsou to jediné adekvátní principy, které jsou nám dostupné. Chci spíše předložit nějakou platnou alternativu environmentální etiky, která je adekvátní v tom smyslu, v němž nemůže být adekvátní žádná etika čistě individualistická nebo silně antropocentrická, a přitom se vyhnout obtížně obhajitelným odkazům k vnitřní hodnotě ne-lidských přírodních objektů.

Svůj výklad začnu analogií. Předpokládejme, že nějaký mimořádně bohatý člověk ve své závěti založí obrovskou nadaci, která má „být řízena k ekonomickému blahobytu mých potomků“. Během let se potomci budou rodit a umírat a třída příjemců nadační pomoci se bude časem měnit.

Předpokládejme rovněž, že příslušníci rodiny se citově odcizí a stanou se z nich soupeři. Tvrdím, že ohledně nadace mohou vzniknout dva druhy sporů, každý se svou vlastní příznačnou logikou. Za prvé, může docházet k rozepřím, pokud jde o spravedlivou distribuci zisků nadace. Někteří potomci mohou

tvrdit, že jiní potomci nemají nárok na plný podíl, protože jsou nelegitimními dětmi nějakého člena rodiny nebo potomky takových dětí. Nebo může být sporné, zda se podmínky závěti vztahují i na adoptované děti potomků.

Za druhé, velmi snadno mohou vzniknout spory ohledně řízení nadace. Zde mohou nastat pochybnosti ohledně toho, jaký typ investic jsou „dobré investice“. Měly by být všechny investice bezpečné, a tak zajišťovat neustálý, i když menší příjem? Mohou být v letech, kdy je příjem z investic neobvykle nízký, principy nadace porušeny? Může jedna generace prostě vzít kmenový kapitál, spravedlivě si ho rozdělit mezi sebe, aniž by brala ohledy na budoucí potomky?

Aplikujeme-li tuto analogii, jak je nasnadě, etické otázky ohledně životního prostředí lze rozdělit na ty, které se týkají distribuční spravedlnosti v rámci generací, a ostatní, týkající se dlouhodobých, mezigeneračních záležitostí. Je-li argumentace v třetí části správná, pak druhé nejsou redukovatelné na první; ani nemají stejnou logiku. Lze předpokládat, že mnoho environmentálních problémů stejně jako těch, které s životním prostředím nesouvisí, je možné vyřešit jako otázky distribuční spravedlnosti. Jestliže vlastník nějakého pozemku znečišťuje potok, který přes tento pozemek teče, jeho jednání vyvolá otázku, jak spravedlivě využívat potok vzhledem k potřebám jeho sousedů dále po proudu.¹⁸ Tyto morální otázky jsou pravděpodobně stejně řešitelné pomocí kategorií a pravidel

standardní, individualistické etiky, jako jsou problémy, které se životního prostředí netýkají.

Ale v environmentální etice je rovněž mnoho otázek, které jsou analogické řízení nadace v delším časovém horizontu. Půda, voda, lesy, uhlí, ropa atd. jsou analogií kmenového kapitálu nadace. Jsou-li vyčerpány, zničeny nebo poškozeny, nemohou už dávat užitek. Příjem z nadace je analogií obnovitelných zdrojů. Dokud jsou produktivní zdroje (analogické kmenovému kapitálu nadace) nedotčeny, můžeme očekávat stálý přítok zisků.

Jedním z rysů, jimiž se odlišuje environmentální etika, je starost o ochranu základu zdrojů v neomezeném čase. Parfitův paradox ukazuje, že tato starost nemůže být přičtena na vrub starostem o jednotlivce a závazku je nespravedlivě nepoškozovat. Závazky jsou zde analogické těm, které by na sebe bral jednatel, který by byl jmenován ředitelem nadace. Ačkoli rozhodnutí učiněná ředitelem se dotýkají jednotlivců a jejich blahobytu, ten má závazek zachovat integritu nadace, nikoli oněch jednotlivců. Přestože můžeme být v pokušení říci, že závazek ředitele se vztahuje k budoucím generacím jednotlivců, kteří se teprve narodí, ale kteří jsou v dané době neznámí, taková konceptualizace by jen naznačila neschopnost procítit hloubku Parfitova paradoxu. Předpokládejme, že všichni členové určité generace dané rodiny podepíší smlouvu, že se dále nebudou rozmnožovat, a pak přesvědčí ředitele, aby

rozdělil kmenový kapitál nadace rovným dílem mezi stávající příjemce. To je snad ve shodě s podmínkami nadace, ale vychází tak najevo, že současné volby ředitele se nemohou přizpůsobovat abstraktním koncepcím „budoucích jednotlivců“. Jestliže jsou současná rozhodnutí ohledně řízení vzájemně propojena s ještě nerozhodnutými otázkami, které se týkají budoucí existence jednotlivců, není možné odkazovat k těmto jednotlivcům jako k základnímu ukazateli při tvorbě současných rozhodnutí.

Předpokládejme generaci celého lidského druhu, která se dobrovolně rozhodne ke sterilizaci, aby si uvolnila ruce ke spotřebě beze strachu, že poškodí budoucí jednotlivce. Dělají něco špatného? Ano.¹⁹ Zvětšování lidského druhu je dobrá věc, protože univerzum obsahující lidské vědomí je lepší než univerzum bez něj.²⁰ Z tohoto hodnotového tvrzení vyplývá, že současné generace musí projevit starost o generace budoucí. Musí podniknout kroky, aby se vyhnuly vyhynutí svého druhu, a musí po sobě zanechat poměrně stabilní základnu zdrojů, aby budoucí generace netrpěly velkým nedostatkem. To jsou základní pravidla analogická pravidlům spravování nadace. Jejich referenčním bodem sice nejsou jednotlivci nebo individuální zájmy, ale přesto jsou vodítkem chování, které budoucí jednotlivce bude ovlivňovat.

Nyní je možné nastínit slabě antropocentrickou, neindividualistickou etiku. Tato etika má dvě úrovně. Distribuční

úroveň má jako svůj princip zásadu, že člověk by neměl nespravedlivě poškozovat jiné lidské jednotlivce. Tento princip spočívá na předpokladu, že pocíťované preference, touhy, které vznikají v rámci individuálního lidského vědomí, mají stejnou bezprostřední hodnotu. Pravidla pro spravedlivé zacházení s jednotlivci jsou odvozena z principu nepoškozování a předepisují spravedlivé zacházení s jednotlivci, ať už vzhledem k užítku čerpanému z přírodního prostředí, nebo z jiných zdrojů. Protože environmentální předpisy a zákazy, které se objevují na této úrovni, se ničím neodlišují – v podstatě se shodují s jinými problémy individuální spravedlnosti –, dále už o nich nebudu hovořit.

Rozhodnutí na druhé úrovni environmentální etiky, kterou nazývám úrovní „alokace“, se však na individuálním rozvažování zakládat nemohou. Ústřední hodnota nacházející se v lidském vědomí není výsledkem souhrnu hodnot jednotlivých vědomí, protože hodnotu průběžného vědomí nelze odvodit z hodnot jednotlivých vědomí – ty nelze zjistit nebo spočítat před přijetím rozhodnutí o alokaci zdrojů.²¹ Závazky na této úrovni se proto nevztahují k žádným jednotlivcům a lze je pokládat za „zobecněné závazky“. Jsou to závazky současné generace udržet stabilní tok zdrojů do neurčité budoucnosti, a v důsledku toho jsou stanoveny vis-à-vis zdrojům nutným pro pokračování lidského života, nikoli vis-à-vis individuálním požadavkům. Zdroje představují prostředky

podporující život nazírané z neindividuální perspektivy.

Individuální perspektiva určuje potřeby a žádosti a pak hledá prostředky k jejich naplnění. Starost o neustálý tok zdrojů zajišťuje, že zdroje statků a služeb, jako je půda, lesy, atd., budou i nadále „zdravé“ a nepoškozené. Možnosti tak zůstávají otevřeny a rozumné potřeby jednotlivců a jejich tužby po jakémkoli zboží a službách mohou být naplněny rozumnou prací, technologií a důmyslností. Tato starost však neklade důraz na jednotlivce, protože se nezaměřuje na naplnění nějakých specifických potřeb, ale spíše na integritu a zdraví nepřetržitě se vyvíjejících ekosystémů jakožto celostních entit.

Z dlouhodobé povahy této starosti sice vyplývá, že je nutno chránit stabilitu základních zdrojů, ale tato stabilita není totéž jako ekologická stabilita. Otevřená zůstává (kontroverzní) otázka, co vlastně stabilita ekosystémů znamená. Navíc dochází ke sporům, do jaké míry jsou vědecky obhajitelná zevšeobecnění, co je nezbytné k ochraně ekologické stability. Například je vysoce sporné, zda diverzita obecně podporuje ekologickou stabilitu, nebo je dokonce její nutnou podmínkou.²² Pokud ale vědci vědí, co je nutné dělat pro ochranu základních zdrojů, máme i povinnost podle toho jednat. Dokonce i v případech, kdy máme jen několik povrchních zevšeobecnění, například pokud jde o stabilitu a diverzitu, existuje široká paleta méně obecných pravidel, která jsou sice dobře zdůvodněná, ale v environmentální politice často systematicky ignorována.

Ekologové a lidé, kteří řídí využití zdrojů, vědí, že plošná těžba tropických pralesů na podmáčených svazích zapříčiňuje katastrofální erozi půdy, že důsledkem intenzivně pěstovaných monokultur je ztráta ornice a že nadměrná exploatace oblastí rybolovu může vést k nové a mnohem méně produktivní druhové skladbě. Navíc tam, kde nám chybí znalosti, máme povinnost snažit se takové poznatky získat, abychom se vyhnuli nezáměrnému ničení.

Etika alokace zdrojů by se měla uplatňovat nejen u neobnovitelných zdrojů, ale také v případě obnovitelných, a měla by z ní vyplývat rovněž určitá populační politika. Obecný příkaz udržovat stabilitu základních zdrojů napříč generacemi vyplývá z hodnoty lidského vědomí. To vzhledem k obnovitelným zdrojům nebo zdrojům přinášejícím zisk v podobě jejich přírůstku znamená, že současné generace by neměly těžit víc než maximálně udržitelný výnos daného zdroje. Ale co znamená stabilita v případě neobnovitelných zdrojů? Ačkoli na první pohled by se mohlo zdát, že stabilní zásobu lze udržet, jen když se nijak nevyužívá, taková úvaha se zakládá na nedorozumění – nejde o to, že máme povinnost mít určité, pevně dané množství zboží na skladě, ale spíše že musíme udržovat stabilní úroveň zboží *dostupného pro použití*. Tento etický princip se, řečeno jinými slovy, zaměřuje na udržování možnosti lidského vědomí, což vyžaduje využívání zdrojů. Vyžaduje se tedy stálá dodávka zdrojů dostupných k použití

v následujících generacích. Jakmile je tento problém nahlížen v tomto rámci, stává se relevantní pro další úvahy lidská technologie a fenomén nahraditelnosti produktů. Současní lidé mohou vyčerpávat neobnovitelné zdroje pod podmínkou, že podnikli kroky, aby poskytli vhodné náhražky. Jestliže například současná generace vyčerpá větší část dostupných akumulovaných fosilních paliv, neudělá tím nic špatného, pokud ovšem předá příštím generacím technologii schopnou čerpat energii z obnovitelných zdrojů, jako je slunce, vítr nebo oceánské proudy.²³ Mezi obnovitelnými a neobnovitelnými zdroji dochází k značnému prolínání, jež je možno využít.

Všimněme si rovněž, že tento systém předpokládá nějaký populační princip – úroveň populace v jakékoli dané generaci by měla být určena požadavky stability toku zdrojů. Takové vymezení rozsahu populace by mělo být založeno na hodnocení, (a) jak velké množství lidí je ještě slučitelné s maximálně udržitelným výnosem obnovitelných zdrojů a (b) jak velké množství lidí je ještě slučitelné s úrovní využívání neobnovitelných zdrojů, kterou nepředčila schopnost stávající technologie produkovat vhodné náhražky. Populační princip pak vyplývá z principu stability. V tomto přístupu nemusíme znát eventuální budoucí jednotlivce ani se obávat o jejich blaho. Naší povinností je jen zachovávat maximálně udržitelný výnos slučitelný se stabilitou toku zdrojů. Populační princip stanoví nějakou populační politiku pro danou generaci, celkově

založenou na únosné kapacitě životního prostředí. Otázky, kdo v dané generaci by měl mít děti a kolik jednotlivců je může mít, by se řešily stejně jako otázky interpersonální rovnosti mezi existujícími jednotlivci každé generace.

Etické závazky tvořící etiku alokace jsou zcela jednoduché a jsou odvozeny z jediné hodnoty – hodnoty přetrvávajícího lidského vědomí. V obecné formě však neříkají, co máme konkrétně dělat; vyžadují jen jednání nutné k zachování stabilního základu zdrojů v neurčitým čase. Vědecké poznání může nicméně v zásadě naznačit specifická jednání nezbytná k dodržení těchto závazků. Vědecké doklady už dostatečně dokazují, že mnoho současných a běžně používaných praktik tyto závazky porušuje buď přímo, nebo kumulativně, a jsou z hlediska tohoto systému nemorální. Existují rovněž oblasti, v nichž je vědecké poznání nedostatečné k tomu, aby rozhodlo, zda a jak jsou určité praktiky destruktivní. Zde máme povinnost být opatrní a postupně získávat nutné informace.

Přestože věda hraje v tomto systému klíčovou roli, není naturalistický. Neodvozuje morální závazky v čistě vědeckých tvrzení. Pro všechny závazky současných jednotlivců k budoucnosti je ústřední závazek zvětšovat hodnotu lidského vědomí. Věda může jen osvětlovat specifické závazky a konkrétně je vyvozovat z této ústřední povinnosti, ale samu tuto povinnost dokázat nemůže.

V. VZTAH DVOU ÚROVNÍ

Zde navrhovaná etika má dvě úrovně – jedna má jako svůj základní hodnotový princip přímou rovnost pocíťovaných preferencí lidských jednotlivců; druhá má jako svůj základní hodnotový princip pokračování lidského života a vědomí.

Pravidla a chování ospravedlnitelná na těchto dvou úrovních se samozřejmě mohou dostat do konfliktu. Jsou-li pocíťované preference vysloveně konzumní, pak to může ohrožovat budoucí lidský život. A naopak, lze si představit situace, kdy starost o budoucnost lidského druhu může vést k drakonickým opatřením ohrožujícím život nebo živobytí současných jednotlivců omezováním uspokojení pocíťovaných preferencí. Nicméně slabý antropocentrismus, protože uznává význam rozdílu mezi pocíťovanými a uváženými preferencemi, může tyto spory rozsoudit.

Nejběžnější konflikt, jemuž – jak se mnoho environmentalistů obává – nyní čelíme, nastává, když otevřeně konzumní pocíťované preference zapříčiňují nebezpečné drancování přírody, a ohrožují tedy základ zdrojů nutný pro plynulé pokračování lidského života. Tento konflikt může být vyřešen, když vezmeme v úvahu lidské ideály. Jestliže například celkový světový názor nějakého člověka obsahuje jako ideál pokračování lidského života a vědomí. Pak budou dotyčné pocíťované preference iracionální – nebudou

konzistentní s důležitým etickým ideálem. Podobně jestliže nějaký světový názor uznávající, že se lidský druh vyvinul z jiných forem života, obsahuje ideál vyžadující harmonii s přírodou, bude také tento ideál fungovat jako kritika pocíťovaných preferencí a měnit je. Zabudováním ekologických principů a ideálů ohledně správného lidského zacházení s přírodou do racionálně obhajitelného světového názoru může slabý antropocentrismus rozvíjet obrovské zdroje pro kritiku pocíťovaných preferencí lidských jednotlivců, které ohrožují stabilitu a harmonii životního prostředí.

Lze tvrdit, že pro vytváření racionálního světového názoru jsou zkušenosti s přírodou zásadní. Podobně je pro tvorbu takového světového názoru zásadní vědecké poznání přírody. Ani by nebylo příliš překvapivé, kdyby se ukázalo, že analogie, symboly a metafory čerpané z přírody poskytují bohatý zdroj vodítek také pro výběr etických a estetických ideálů.²⁴ Jiné druhy a nepoškozená místa v přírodě budou proto mít pro lidi velkou hodnotu nejen ve způsobu, jímž uspokojují lidské pocíťované preference, ale rovněž proto, že slouží ke kultivaci těchto preferencí. Jakmile uznáme rozdíl mezi pocíťovanými a uváženými preferencemi, získá příroda klíčovou roli při formování hodnot a bude přispívat k utváření racionálního světového názoru, kritéria, jímž můžeme pocíťované preference posuzovat.

VI. ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKA A VNITŘNÍ HODNOTA

Konflikty, k nimž dochází mezi úrovněmi distribuční spravedlnosti a alokace, vyžadují důkladné promýšlení a diskusi, ale toto promýšlení a diskuse se mohou odehrávat bez odvolávání na vnitřní hodnotu ne-lidských přírodních objektů. Hodnota přetrvávajícího lidského vědomí a pravidla, která z ni vyplývají pro alokaci zdrojů, mohou sloužit jako základ pro kritiku konzumních a vykořisťovatelských preferencí. Navíc ideje, jako jsou například harmonické soužití lidí s přírodou a evoluční příbuznost lidského druhu s jinými druhy, mohou být oporou a dávat hmatatelný tvar světovému názoru, který se nabízí ke kritice současného environmentálně destruktivního chování.

Když hovořím o environmentální etice, mám na mysli především pravidla distributivní spravedlnosti, jimiž se řídí chování ovlivňující využívání přírodního prostředí jinými lidmi. Ale odkazuji tím rovněž k pravidlům alokace, která ovlivňují dlouhodobé zdraví biosféry jako funkčního a organického celku. Environmentální etika je však něčím více než souborem těchto pravidel; obsahuje rovněž ideály, hodnoty a principy, které vytvářejí racionální světový názor, pokud jde o vztah lidského druhu k přírodě. Z nich čerpáme základy k hodnocení pravidel správného chování a ke kritice současných pocíťovaných preferencí. Podstatnou součástí procesu utváření a uplatňování

těchto ideálů, a tedy také ústřední částí zde popisované environmentální etiky, je rovněž estetická zkušenost s přírodou.

Někteří neantropocentristé, například J. Baird Callicot, rozvíjeli ideje jako lidskou příbuznost s jinými druhy podrobněji a dospěli k závěru, že by bylo racionální „připisovat“ vnitřní hodnotu jiným druhům na základě emoční náklonnosti vůči nim.²⁵ Jakmile se však, jak už jsem uvedl, pocit harmonie s přírodou stane hluboce zakořeněnou součástí našeho světového názoru, může sloužit ke korekci pocíťovaných preferencí, a tedy stále více přizpůsobovat pocíťované preference požadavkům alokace zdrojů, aniž bychom vůbec museli hovořit o vnitřní hodnotě. Lidé jakožto vysoce vyvinutí živočichové sdílejí z dlouhodobého hlediska s jinými druhy potřebu čistého vzduchu, čisté vody, ekosystémových služeb atd., a proto samozřejmě nijak nepřekvapuje, že *hovořit, jako by* příroda měla vnitřní hodnotu, může být užitečným vodítkem v přizpůsobování pocíťovaných preferencí. A protože tyto preference jsou nyní vůči přírodě až příliš vykořisťovatelské a příliš konzumní, pokud jde o statky našeho vlastního druhu, projev starosti o jiné druhy, které s námi sdílejí dlouhodobé potřeby pro přežití, může být jedním z užitečných nástrojů ve velké soupravě.

Záměrem tohoto pojednání však bylo ukázat, že nepotřebujeme vytvářet problematické ontologické závazky, které má za následek připisování vnitřní hodnoty přírodě, neboť

slabý antropocentrismus představuje adekvátní rámec pro kritiku současných destruktivních praktik, pro začlenění koncepcí lidské příbuznosti přírodě a k popisu odlišné povahy environmentální etiky. To vše jsou základní prvky etiky, která uznává rozdíl mezi pocíťovanými a uváženými preferencemi a zahrnuje důležité estetické a etické ideály. Tyto ideály, které lze odvodit z duchovních zdrojů nebo z nějakého racionálně konstruovaného světového názoru, mohou být založeny na lidských hodnotách a v nich situovány. Přesto jsou dostatečné k tomu, aby tvořily základ kritiky současných příliš konzumních pocíťovaných preferencí. Jako takové rozhodují mezi etickými zájmy distribuční spravedlnosti v přítomnosti a alokačními zájmy, které mají vztah k dlouhodobé budoucnosti. Pro toto rozhodování je podstatný vývoj zásad chování, které respektují nepřetržitou integritu funkčních ekosystémů nahlížených jako celek. V tomto směru překračují zájem o individualisticky vyjadřované pocíťované preference a zaměřují pozornost na stabilní fungování přetrvávajících systémů. Mám-li v tomto všem pravdu, důvod pro to, abychom dali přednost slabému antropocentrismu před neantropocentrismem, nám nepochybně poskytne Ockhamova břitva.

Poznámky:

* Fakulta humanitních věd, New College na University of South Florida, Sarasota, FL 33580. Norton strávil léta 1981-1983 v Centru pro filosofii a veřejnou politiku při University of Maryland, kde byl hlavním badatelem v projektu ochrany druhů financovaném Národní vědeckou nadací v rámci programu Etika a hodnoty ve šedě a

technologii. Plodem tohoto projektu budou dvě knihy, *The Preservation of Species* [Ochrana druhů] (mnohooborová antologie) a *The Spice of Life* [Koření života] (filosofické zkoumání různých důvodů pro ochranu přírodních druhů). Práci na předkládané stati dokončil autor díky letnímu stipendiu pro ekologii a etiku Národní nadace humanitních věd a grantu výše zmíněné Národní vědecké nadace. Cennými komentáři a kritikami k dřívějším nástinům této stati přispěli J. Baird Callicott, Robert Fullinwider, Holmes Rolston, III, Mark Sagoff a Richard A. Watson.

1. Bryan G. Norton, „Environmental Ethics and Nonhuman Rights“, *Environmental Ethics* 4 (1982), str. 17-36, a „Environmental Ethics and Rights of Future Generations“, *Environmental Ethics* 4 (1982), str. 319-337.
2. Viz např. Richard Routley, „Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?“, *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, sv. 1, Varna: Sophia Press, 1973, str. 205-210; Holmes Rolston, III, „Is There Ecological Ethic?“, *Ethics* 85 (1975), str. 93-109; Tom Regan, „The Nature and Possibility of an Environmental Ethic“, *Environmental Ethics* 3 (1981), str. 19-34; a Evelyn B. Pluhar, „The Justification of an Environmental Ethic“, *Environmental Ethics* 4 (1982), str. 319-337.
3. Viz Regan, „The Nature and Possibility of an Environmental Ethic“; Regan rozlišuje „etiku životního prostředí“ od „etiky vhodné pro životní prostředí“ (str. 20), kde první, nikoli už druhá, uznává vnitřní (bytošnou) hodnotu ne-lidských prvků přírody. Bude-li argumentace v této stati přesvědčivá, ztratí Reganovo rozlišení význam.
4. Mé úvahy o tomto tématu byly hluboce ovlivněny diskusemi o pracích Donalda Regana a J. Bairda Callicotta. Viz Donald Regan, „Duties of Preservation“ a J. Baird Callicott, „On the Intrinsic Value of Nonhuman Species“, v Bryan G. Norton, ed., *The Preservation of Species* (připravuje se).

5. Tento výraz jsem si vypůjčil z Donald Scherer, „Anthropocentrism, Atomism, and Environmental Ethics“, *Environmental Ethics* 4 (1982), str. 115-123.

6. Výraz antropocentrismus pokládám za zaměnitelný s výrazem homocentrismus. Viz R. a V. Routley, „Against the Inevitability of Human Chauvinism“, v K. E. Goodpaster a K. M. Sayre, ed., *Ethics and Problems of the 21st Century*, (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979), str. 56-57. Routley a Routley ukazují, že „lidský šovinismus“ (antropocentrismus, homocentrismus) je ekvivalentní tezi o lidské „dominanci“, kterou charakterizují jako „názor, že země se všemi svými ne-lidskými obsahy existuje pro člověka a je mu k dispozici k jeho užítku a slouží jeho zájmům“.

7. Viz J. Baird Callicott, „On the Intrinsic Value of Nonhuman Species“, v Bryan G. Norton, ed., *The Preservation of Species* (připravuje se) a Pluhar, „The Justification of an Environmental Ethic“.

8. Viz například Richard Routley, „Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?“, str. 207; Routley a Routley, „Human Chauvinism and Environmental Ethics“, v D. S. Mannison, M. A. McRobbie a R. Routley, eds., *Environmental Philosophy* (Canberra: Australian National University, Department of Philosophy, 1980), str. 121; a Donald Regan, „Duties of Preservation“, v Norton, ed., *The Preservation of Species*.

9. Úplnější diskusi o této věci viz v Mark Sagoff, „On Preserving the Natural Environment“, *Yale Law Journal* 84 (1974), str. 205-267; Holmes Rolston, III, „Can and Ought We to Follow Nature?“, *Environmental Ethics* 1 (1979), str. 7-21; a Bryan G. Norton, *The Spice of Life* (připravuje se).

10. Viz Henry David Thoreau, *Walden* (New York: Harper and Row, 1958). Podívejme se například na str. 64, kde Thoreau píše: „I sebemenší studánka má něco do sebe: když se do ní zadíváte, vytane vám , že země není kontinent, nýbrž

říše ostrovní. Je to stejně důležité jako to, že se v ní máslo udrží čerstvé.“ [Český překl. *Walden, aneb život v lesích*, přel. Josef Schwarz, Paseka, Praha, ned., str. 72.]

11. Regan, „The Nature and Possibility of an Environmental Ethic“, str. 25-26. Domnívám se, že nedochází k žádnému zkreslení, používám-li výraz *vnitřní* ve smyslu Reganova výrazu *inherentní*.

12. Tamtéž, str. 25.

13. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, kap. 2.

14. Nezamýšlím zde naznačit, že utilitaristé musí nutně pokládat lidské zájmy za pocíťované preference. Utilitaristé přijímali různé interpretace zájmů ve vztahu ke štěstí. Chci jen říci, že lidské individuální zájmy, jakkoli determinované, tvoří základ jejich morálního kalkulu.

15. Postoj, o němž zde pojednávám, označuji jako „současnou“ deontologii, protože v Kantově díle existuje myšlenkový proud, který zdůrazňuje, že imperativy jsou abstraktní principy. Moderní novokantovci, jako je Rawls, však zdůrazňují v Kantovi spíše rysy individualismu a umísťují ho do smluvní tradice. Zde se zajímám právě o tyto smluvní deontology, kteří jasně spadají do liberální tradice. (Za objasnění této věci vděčím Douglassi Berggrenovi.)

16. Jasně vysvětlení, jak fungují práva při rozsouzení individuálních nároků, viz v Joel Feinberg, „The Nature and Value of Rights“, *Journal of Value Inquiry* 4 (1970), str. 243-257. Přestože se všichni autoři neshodují v tom, že práva mají původ v nárocích, tyto spory jsou zde nedůležité. Například když McCloskey spojuje práva s „oprávněními“, není to neslučitelné s mým názorem. H. J. McCloskey, „Rights“, *Philosophical Quarterly* 15 (1965), str. 115-127.

17. Viz „Energy and the Further Future“, v Douglas MacLean a Peter G. Brown, eds., *Energy and the Future* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1983). Parfitův „paradox“ jsem aplikoval na environmentální etiku v „Environmental Ethics and the Rights of Future Generations“, *Environmental Ethics* 4 (1982), str. 321. V tomto eseji viz podrobnější diskusi.

18. To samozřejmě nemá naznačovat, že takové jednání nemůže mít také dlouhodobé účinky druhého typu.

19. Jak tato odpověď naznačuje, tato situace není analogická situaci nadace, akceptujeme-li ovšem soud, že generace rodiny by nespáchala nic špatného, kdyby se rozhodla dále se nereprodukovat. Domnívám se, že situace není analogická, protože bude-li v sázce budoucnost lidského druhu, vyvstanou zcela jiné reprodukční povinnosti. Předpokládejme, že odpověď na tuto otázku bude vzhledem k budoucnosti lidského druhu negativní, a pak uvažme možnost, že poslední lidský jedinec může záměrně zničit jiné druhy, přírodní místa atd. Takové záměrné jednání budu stále odmítat jako neslučitelné s dobrým lidským chováním, které se opírá o argumenty slabého antropocentrismu, jak byly uvedeny výše.

20. Ochotně akceptuji implikaci tohoto hodnotového tvrzení, že v situaci rapidně se smršťující lidské populace někteří nebo všichni jednotlivci budou mít povinnost se reprodukovat, ale toto ústřední tvrzení zde nebudu obhajovat. Přestože věřím, že je obhajitelné, mám větší zájem ho integrovat do koherentního etického systému, než ho obhájit.

21. Úzce související úvahu viz v Brian Barry, „Circumstances of Justice and Future Generations“, v Sikora a Barry, eds., *Obligations to Future Generations* (Philadelphia: Temple University Press, 1978).

22. Viz Norton, *The Spice of Life*.

23. V zájmu jednoduchosti příkladu jsem opomenul další dlouhodobé důsledky využívání fosilních paliv. Rovněž se budou muset nějak řešit problémy způsobené skleníkovým efektem.

24. Viz odkazy v poznámce 9.

25. Callicott, „On the Intrinsic Value of Nonhuman Species“. Poněkud odlišný přístup k připisování vnitřní hodnoty viz rovněž v Pluhar, „The Justification of an Environmental Ethic“.