



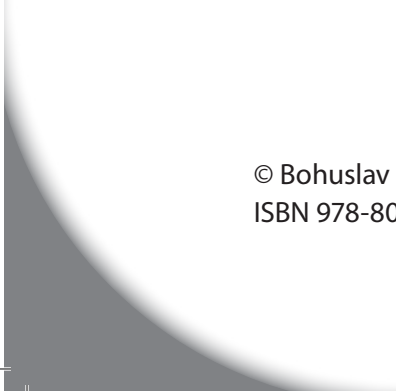
Bohuslav Binka

Environmentální etika

MASARYKOVA UNIVERZITA

BRNO 2008





© Bohuslav Binka, 2008
ISBN 978-80-210-4594-1

Obsah

Anotace	7
Annotation	9

Úvodní zamyšlení:

environmentální etika a Gulliverova Lagadská akademie. 11

I. O smyslu etického tázání: preludium	16
I.1. Předběžné přiblížení problému apriorního etického skepticismu	16
I.2. Předběžné vymezení hranice etických otázek – svět faktů a svět hodnot	18
I.3. Nadbytečnost etického zkoumání A.	21
I.4. První metodologický exkurz – diskuse nad Popperovou teorií demarkace vědy a jejími důsledky	26
I.5. Nadbytečnost etického zkoumání A. – Sociobiologické pokračování 1.	34
I.6. Krátká odbočka o diskusi Karla R. Poppera s Thomasem S. Kuhnem a to především o dogmatických expandujících vědních disciplínách	39
I.7. Nadbytečnost etického zkoumání A. – Sociobiologické pokračování 2.	46
I.8. Nadbytečnost etického zkoumání B. – Evoluční ontologie 1.	50
I.9. Nadbytečnost etického zkoumání B. – Evoluční ontologie 2.	57
I.10. Simonova (Klausova) kritika environmentální etiky	59
1.11. Třetí a poslední metodologický exkurz – diskuse nad myšlenkovým experimentem Richarda Sylvana (Routleye)	62
1.12. Znovu k Popperovi a Sylvanovi – proč a jak se Julian L. Simon s Václavem Klausem mýlí	66

II. Environmentální etika 69

II. 1. Stručná historie environmentální etiky	69
II.1.1. Prehistorická fáze environmentální etiky.	70
II.1.2. Fáze bezprostředních předchůdců	72
II.1.3. Fáze otců zakladatelů (a matek zakladatelek)	73
II.1.4. Fáze vymezení, soutěže a institucionalizace	75
II.2. Přiblížení základních textů environmentální etiky	77

II.3. Klasifikace environmentální etiky u Erazima Koháka a Clare Palmer	82
II. 4. Základní koncepty v environmentální etice	88
II. 4. 1. Environmentální biocentrická etika	88
II. 4. 2. Environmentální ekocentrická a systémová etika	92
II. 4. 3. Antropocentrismus	96
II. 4. 4. Hlubinně ekologická environmentální etika	100
II. 4. 5. Sociálně ekologická environmentální etika	104
II. 4. 6. Zoocentrická environmentální etika	119
II. 4. 7. Teocentrismus	122
II. 5. Moorův naturalistický chybný závěr a jednotlivé verze environmentální etiky . .	126
Závěrečné zamýšlení – o smyslu environmentální etiky	139
Literatura	142

Anotace

Environmentální etika je přes svoji krátkou historii poměrně uznávaným filosofickým oborem, ke kterému se přihlásili a pokusili se ho obhájit tak významní autoři jako Arne Naess, Peter Singer, Paul W. Taylor, Henrik Skolimowski či Erazim Kohák. Na konci 20. století se však nezávisle na sobě objevily tři koncepty, jejichž ambicí bylo prokázat neadekvátnost environmentálně etických teorií a možnost jejich nahrazení pozitivním přírodovědným poznáním či novou metafyzickou teorií světa.

První kritický koncept je spojen zejména s úspěchy sociobiologie a nalezneme jej v dílech Edwarda E. Wilsona, Matta Ridleye či Jana Zrzavého. Sociobiologičtí kritikové environmentální etiky se snaží dokázat, že etické výpovědi o světě jsou beze smyslu a lze je nahradit pozitivním poznáním sociobiologické vědy.

Druhý kritický koncept reprezentuje evoluční ontologie Josefa Šmajse, která v etice spatřuje pouze zástěrku poznání skutečného rozsahu a především významu environmentální krize. Dokud nenahradíme environmentální etiku evoluční ontologií, skutečné morální dilema současnosti nepochopíme, soudí Josef Šmajš i jeho stoupenci.

Poslední kritický koncept, který nalezneme v díle ekonomů Juliana L. Simona či Václava Klause, je založen na předpokladu, že k ohrožení životního prostředí nemůže za určitých podmínek principiálně dojít, a proto je v demokratické kapitalistické společnosti environmentální etika pouze nesmyslným ideologickým výstřelkem. Protože v tržní společnosti k environmentální krizi nedojde, je environmentální etika zbytečná, konstatují Julian L. Simon i Václav Klaus.

Následující práce *Slepé skvrny environmentální etiky* se snaží platnost všech tří uvedených kritik environmentální etiky zpochybnit.

Nejprve se s využitím popperovského principu demarkace vědy zaměřuje na socio-biologii. Prokazuje, že sociobiologická kritika environmentální etiky má nejen mimo-vědecký charakter,

ale navíc vychází i z expanzivně-dogmatického chápání sociobiologie některými jejími představiteli. Sociobiologická kritika etiky je založena na zastaralém chápání teorie vědy a iluzi univerzální pravdivosti předpokladů sociobiologické vědní disciplíny.

Poté se vyrovnává s kritikou environmentální etiky v díle Josefa Šmajse. Snaží se dokázat, že ačkoliv Šmajsova evoluční ontologie přináší originální a interpretačně velmi bohatou představu světa, je její ztotožnění některých faktických poznatků s morálním poselstvím neplatné.

Poslední kapitola první části práce se za použití Sylvanova myšlenkového experimentu „posledního člověka“ snaží prokázat, že neoliberální kritika environmentální etiky stojí na nepřijatelných hodnotových předpokladech, a dále, že je navíc ve své argumentaci logicky nekonzistentní, protože svoji argumentaci staví na stejných předpokladech, které vyvrací u environmentální etiky.

Druhá část práce se na základě konceptů Clare Palmer a Erazima Koháka snaží klasifikovat názorově pestrou historii environmentální etiky, přičemž představuje její nejvýznamnější proudy – environmentální etiku biocentrickou, ekocentrickou, antropocentrickou, hlubinně ekologickou, sociálně ekologickou, zoocentrickou a teocentrickou. Všechny environmentálně etické koncepty pak na základě Moorova naturalistického chybného závěru analyzuje z hlediska směřování hledisek „má být“ a „je“.

Annotation

Environmental ethics, in spite of its short history, is relatively accomplished philosophical subject field, which enlisted in and attempted to defend significant authors such as Arne Neass, Peter Singer, Paul W. Taylor, Henrik Skolimowski or Erazim Kohák. At the end of 20th century independently on one another appeared three conceptions which ambition was to prove the inadequacy of environmental ethical theories and possibility of their substitution by a natural cognition or by a new metaphysical theory.

The first critical concept is connected with the accomplishments of sociobiology and we may find them in writings of Edward E. Wilson, Matt Ridley or Jan Zrzavý. The sociobiological critics of environmental ethics endeavour to prove that the ethical statements have no sense and it is possible to accomplish it by positive knowledge of sociobiological science.

The second critical concept represents evolutionary ontology of Josef Šmajš which perceives the ethics as misleading to the real cognition and above all the significance of the environmental crisis. Until we do not remunerate environmental ethics by evolutionary ontology we do not apprehend the real moral dilemma of nowadays, reason the followers of Josef Šmajš.

The last critical concept which we may locate in the writings of two economists Julian L. Simon and Václav Klaus is grounded on assumption that on the specific condition the environment can not be principally endangered and therefore in the democratic capitalistic society is environmental ethics only purposeless ideological excess. Because in the market orientated society the environmental crisis can not occur, environmental ethics is therefore worthless, as Julian L. Simon and Václav Klaus claim.

The following habilitation thesis *Blind Spots of environmental ethics* endeavours to infirm the validity of all three presented critical concepts of environmental ethics.

First of all targets the sociobiology with the exploitation of popper's principle of demarcation. It exhibits that the

sociobiological critic of environmental ethics has not only extra-scientific character but also it results from expansionary-dogmatic apprehension of sociobiology by some of its representatives. The sociobiological critic of ethics is grounded on outdated comprehension of science and the illusion of universal truth of sociobiological scientific assumptions.

Afterwards it deals with the critic of environmental ethics in the writings of Josef Šmajs. It endeavours to prove, although Šmajs' evolutionary ontology yields original and interpretatively very plenteous conception of the world, that the identification of factual knowledge with moral message is not valid.

The last chapter of the first part of thesis endeavours to approve by means of Sylvan's intellectual experiment of "the last man" the neoliberal critics of environmental ethics stands on unacceptable value assumption and moreover the argumentation is logically inconsistent because their argumentation is based on the same assumptions which contradicts at environmental ethics.

Second part of the habilitation thesis endeavours to classify opinions in the plenteous history of environmental ethics on the basis of concepts by Clare Palmer and Erazim Kohák, whereas introduces its most significant streams – bio-centric environmental ethics, eco-centric, anthropocentric, deep ecology, social ecology, zoo-centric and theo-centric environmental ethics. Afterwards all the environmental concepts are analyzed by virtue of Moor's naturalistic fallacy in light of intermixture of aspects "ought" and "is".

Úvodní zamyšlení: environmentální etika a Gulliverova Lagadská akademie

V páté kapitole třetí knihy Gulliverových cest popisuje Jonathan Swift vědeckou práci Lagadské akademie. Zatímco jeden z tamějších akademiků neúspěšně zhušťuje vzduch v suchou a tuhou látku podobnou mramoru, druhý se marně pokouší změkčit mramor na polštáře a jehelníčky. Nejedvážnější z vynálezců po léta bezvýsledně usiluje o to, přepažit led ve střelný prach a ukout z ohně pevný kov. Swiftovi lagadští vědci nejsou sice schopni učinit sebelepší objev, zato o své nesmyslné práci rádi píší a ještě raději vydávají objemné svazky, které naštěstí nikdo nečte.

Ať už si o současném provozu vědy myslíme cokoliv, musíme připustit, že Swift vědě svým krutě ironickým výsměchem křivdil. O světě i sobě samých víme daleko víc než on a většinu poznatků nám přinesla právě věda, která navíc stěží uvěřitelným způsobem proměnila i naši materiální současnost. Bez ohledu na to, jaké hodnocení přisoudíme lepšímu poznání světa a pohodlnějšímu životu v něm, lze stěží obhájit myšlenku, že věda svým provozem a intelektuálním zázemím připomíná přepalování ledu ve střelný prach. Současná věda nemá s „Lagadskou akademií“ téměř nic společného.

Není však téměř dokonalým obrazem „lagadské vědy“ současná etika a především její environmentální varianta? Vždyť smysluplnost etického zkoumání světa zpochybňují vědci tak uznávaných vědních či filosofických oborů jako je sociobiologie¹,

1 Zcela jasně se vyjádřil například český sociobiolog Jan Zrzavý, který píše: „Právní a etický přístup o podstatě toho, co jest, nemohou říct nic relevantního, neboť se zabývají tím, co být má – neboli tím, co není. . . . To ani v nejmenším nezpochybňuje existenci etického či právního přístupu k věci (bylo by to absurdní ve světě, kde se lidé prakticky nezabývají ničím jiným než šmírováním, pomlouváním a pronásledováním bližních), nýbrž jejich poznávací užitečnost . . . Etika a právo jsou nesmírně zajímavé objekty studia, ale zavádějící metody.“ Viz Zrzavý, Jan. Proč se lidé zabíjejí – Homicida a genocida. Praha : Triton, 2004, s. 16, 17.

ekonomie² či evoluční ontologie³ a mnozí představitelé biologizující, skeptické, postmoderní či meta-etiky se ke kritice tradičně provozované etiky přidávají⁴. Jestliže etiku, jak přiznávají i její zastánci, nezajímá svět, jaký je, ale pouze svět, jaký by měl být (a tedy není)⁵; jestliže etika po několik století a tisíciletí řeší stále stejné problémy a pokrok, který nalézáme u novověké vědy, nelze nejen prokázat, ale ani nahlédnout a jestliže navíc roste počet vědních oborů, které chtějí etické otázky řešit lépe a vědeckěji, není čas na zásadní změnu?

V ještě mnohem problematičtější pozici se přitom nachází environmentální etika. Ekonomové Julian L. Simon, Václav Klaus či Marek Loužek⁶, politolog Bjørn Lomborg či evoluční biologové Jan

- 2 Podívejme se na pasáž z knihy „Liberalismus“ jednoho z otců neoliberální ekonomie Ludwiga von Misesa: „Mravné je vše, co slouží zachování společenského řádu, a vše, co jej poškozuje, je nemravné. Dojdeme-li tedy k závěru, že prohlásíme nějakou instituci za užitečnou pro společnost, nelze proti tomu již namítnout, že je nemravná.“ Etické otázky lze podle Misesa nahradit kritériem užitečnosti a efektivity. Etika se pak stává zbytečnou. Viz Mises, von Ludwig. Liberalismus. Praha : Ekopress, 1998, s. 38.
- 3 Zakladatel a jeden z propagátorů evoluční ontologie Josef Šmajš je přesvědčen, že příklon k etice zamlžuje poznání pravých příčin environmentální krize. Problém spočívá v systémové nekompatibilitě přírody a kultury, nikoliv v otázce etických problémů lidského chování. Šmajš doslova píše: „Je ovšem pravdou, že naprostá většina z nás není přírodou a tím i svou vlastní budoucnost ze zlé vůle, z neodpovědnosti, nedbalosti či nedostatku morálky. Příroda je dnes paradoxně ničena navzdory slušnosti a dobrým úmyslům většiny lidí. V první řadě ji totiž není přímo občané, ale je zahrnující systém světové kultury.“ Viz Šmajš, Josef. Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice. Praha : Hynek, s. 39.
- 4 Unikátní příklad kombinace všech uvedených kritik (biologizující, skeptické, postmoderní a metaetické) nalezneme v knize Srovnávací etika Radima Brázdy. Kde Brázda spatřuje budoucnost etického zkoumání světa, můžeme vyčíst v následující citaci: „Spojme poznatky přírodních věd o člověku s metaetikou!“. Viz Brázda, Radim. Srovnávací etika. Praha : Koniasch Latin Press, 2002, s. 224. Některé z autorů biologizující (Matt Ridley, Irenaus Eibl-Eibesfeldt, Edward O. Wilson, Jan Zrzavý), skeptické (Odo Marquard, Philipp Foot, John Leslie Mackie) či postmoderní (Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch, Jean F. Lyotard) etiky podrobněji rozebereme v další části naší práce.
- 5 Příznačné vyjádření nalezneme u Erazima Koháka. „Slovo etika užívám v běžném významu souboru zásad a pravidel, které člověku naznačují, jak by se měl chovat ve svém obcování s druhými. Důraz kladu na ono by se měl. Nejde o to, jak se lidé jeden k druhému skutečně chovají. Tím se zabývají empirické vědy . . .“ Viz Kohák, Erazim. Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky. Praha : Slon, 2000, s. 15.
- 6 Pro kritiku ze strany ekonomické teorie je naprosto zásadní J. L. Simon a jeho kniha Největší bohatství. Čeští autoři jako Václav Klaus či Marek Loužek k argumentaci J. L. Simona nepřidávají nic podstatného. Neomezenost přírodního bohatství zdůvodňuje Simon následovně: „Tvrdím spíše, že možnosti světa jsou

Zrzavý a Stanislav Mihulka⁷ zpochybňují samu problematičnost vztahu člověka či lidské společnosti k životnímu prostředí. Takže pokud v dosud nejlepší české přehledové učebnici environmentální etiky Erazim Kohák píše, že došel žlutý lak⁸, existuje mnoho autorů jiných vědních oborů, kteří se stejnou rozhodností tvrdí, že žádný lak nedošel či dokonce dojít nemůže⁹.

Ke kritice z vnějšku se přidávají i někteří etici a environmentalisté. Zásadní článek Janny Thompson z časopisu *Environmental Ethics*, který se snaží prokázat nadbytečnost environmentální verze etického tázání, nese příznačný název „Vyvrácení environmentální etiky“.¹⁰ A z druhé strany jeden z nejlepších českých filozofů-environmentalistů Josef Šmajš v několika textech naznačuje, že environmentální etika pouze zamlžuje pravou podstatu mizení

natolik velké, že při dnešním stavu poznání, i když nepočítáme další poznatky, které lidská imaginace a podnikavost v budoucnu nepochybně přinese, můžeme my a naši potomci zacházet s jeho prvky tak, abychom za cenu v poměru k jinému zboží a našemu celkovému příjmu stále nižší získávali všechny suroviny, které chceme. Naším rohem hojnosti je zkrátka lidských duch a srdce, ne jakýsi Mikuláš v podobě přírodního prostředí.“ Stručně řečeno: Lidé jsou příliš vynalézaví na to, aby příroda někdy došla. K polemice s tímto názorem se dostaneme později. Viz Simon, Julian, L. Největší bohatství. Brno : CDK, 2006, s. 85.

- 7 Postoj Jana Zrzavého dokumentují, kromě jeho knih, také články z časopisu *Vesmír*. Příznačná je citace z knihy *Jak se dělá evoluce*: „Zpupná představa, že člověk dokáže zničit biosféru, je jenom novodobou reinkarnací poroučení větru a dešti. . . . Ekologická krize je prostě mizení světa, který známe a cítíme se v něm doma.“ Viz Zrzavý, Jan, Storch, David, Mihulka, Stanislav. *Jak se dělá evoluce – Od sobeckého genu k rozmanitosti života*. Praha : Ladislav Horáček – Paseka, 2004.
- 8 Kohák tímto příměrem poukazuje na skutečnost, že strategie „kovbojské“ etiky, se kterou lidstvo vystačilo po desetitisíce let, počíná narážet na své limity. Ačkoliv jsme si mysleli, že příroda je nekonečná, stejně jako žlutý lak v plechovce může jednoho dne současná podoba biosféry v jistém smyslu „dojít“. „Všechny dostupné ukazatele naznačují, že lidstvo svým jednáním drasticky narušuje schopnost biosféry vyrovnávat lidské zásahy a udržovat prostředí vhodné pro lidský druh života . . . obrazně řečeno, došel nám žlutý lak.“ Viz Kohák, Erazim. *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Slon, 2000, s. 18.
- 9 Viz poznámka 8 či citát z knihy ekonoma Václava Klause: „O tom, že i v čase budoucím bude radikálně narůstat bohatství lidí a že se tím změní jejich chování a struktura jejich poptávky po věcech hmotných i nehmotných . . . a že ještě nepředstavitelně rychleji poroste technický pokrok, je snad zbytečné rozsáhle hovořit. Intuitivně to cítíme všichni . . .“ Viz Klaus, Václav. *Modrá nikoliv zelená planeta – Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?* Praha : Dokořán, 2007, s. 53–54. Stranou nechávám úroveň argumentace citované pasáže, důležité je vyjádřené přesvědčení, že Kohákův „žlutý lak“ nemůže dojít.
- 10 Viz Thompson, Janna. *A Refutation of Environmental Ethics*. *Environmental Ethics*, 1990, roč. 12, č. 2, s. 147–160.

přírody.¹¹ Jednoduše řečeno, přes obrovskou sumu dosud vydaných monografií, antologií i odborných článků, je environmentální etika v ještě překérnější situaci než etika samotná.

Má smysl se takto problematickým oborem vůbec zabývat? Není jednodušší přenechat environmentální problémy environmentálním aktivistům, etické problémy sociobiologům či neoliberalním ekonomům a celý obor environmentální etiky současným postmoderně-ironizujícím Swiftům? Myslím, že nikoliv. ***Morální rozhořčení environmentálních aktivistů není zárukou jejich porozumění normativním otázkám. Empirická báze přírodních věd negarantuje automatické právo na platnou zobecňující kritiku filosofických disciplín včetně etiky. A cynické poznámky meta-etiků ještě neznamenají, že věci vidí ostřeji a lépe. Dříve než environmentální etiku zavrhneme na základě kritiky výše uvedených vědních oborů, bude užitečné se oprávněností a konzistencí jejich kritiky podrobněji zabývat.***

Environmentální etika (respektive autoři, kteří se environmentální etikou zabývají) se jistě v mnohém mylí, ovšem velká většina kritiků hledá její chyby a omyly tam, kde nejsou. Úkol mé studie bude proto dvojitý. Za prvé prokázat, že většina současných ataků na environmentální etiku se svojí kritikou s jejími skutečně slabými místy mýjí. Za druhé prokázat, že přes nevhodně vedenou kritiku oponentů mají jednotlivé verze environmentální etiky slabých míst více, než je nezbytně nutné.

Přestože se oblasti první a druhé části studie značně odlišují, bude metoda práce knihy v podstatě jednotná. Půjde o „kopáčskou“ metodu, tak jak ji popsal John Locke v úvodu ke svému Eseji o lidském rozumu:

„Říše učenosti nepostrádá v tomto čase mistrné budovatele, jejichž velkolepé návrhy na pokrok věd zůstanou trvalými památníky, které budou moci obdivovat potomci, ale ne každý smí doufat, že se stane Boylem nebo Sydenhamem. A v této době, která plodí takové učence

11 Viz poznámka 3.

*jako velkého Huygenia a nesrovnatelného pana Newtona, vedle několika dalších obdobného významu, je už dost tíživostí v tom, zaměstnává-li se člověk jako pomocník alespoň dílčím čištěním půdy a částečným odklizením toho braku, který překáží cestě za poznáním.*¹²

S využitím několika již existujících nástrojů – například Popperova „řešení problému demarkace“¹³, Moorova „naturalistického chybného závěru“¹⁴, Sylvanova (Routleyho) myšlenkového experimentu „posledního člověka“¹⁵ – se pokusím z konstrukcí kritiků environmentální etiky odstranit ty části, které nejsou udržitelné. A dříve než se čtenář ze zborcení hned několika budov vzpamatuje, použiji (s jedinou výjimkou) stejné nástroje k prověření konzistence a udržitelnosti environmentální etiky samotné.

12 Viz LOCKE, John. Esej o lidském rozumu. Praha : Svoboda, 1984, s. 31.

13 Viz Popper, Karl, R. *Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge*. London : Routledge, 2002, s. 341–348. Či Popper, Karl, R. *Logika vědeckého bádání*. Praha : Oikoymenth, 1997, s. 11–23.

14 Viz MOORE, GEORGE, E. *Principia Ethica*. New York : Dover Publications, 2004.

15 Přiblížení Routleyho (Sylvanova) myšlenkového experimentu viz Sylvan (Routley) Richard. *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethics?* In *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2006, s. 47–52.

I. O smyslu etického tázání: preludium

I.1. Předběžné přiblížení problému apriorního etického skepticismu

Etické otázky vždy byly a nadále zůstávají záležitostí poněkud ošemetnou. Není zneužívanějších slov než dobro, morálka, slušnost, dobrý mrav. Pouhý seznam lidí, kteří díky zneužití slov dobro a slušnost dokázali napáchat nenapravitelné škody, by svým rozsahem mnohonásobně překonal i to nejobjemnější etické kompendium. Snad právě proto nalezneme v dějinách myšlení tolik autorů, kteří chtěli s otázkou etiky a etických problémů jednou provždy skoncovat. *Etika je podvod!*¹⁶ píše se po více než dva tisíce let. *Etické problémy jsou v konečném důsledku problémy biologické, psychologické, rasové, třídní, lingvistické či evoluční!; Lidé mluvící o morálce nás vědomě či nevědomě matou a etika je buď nadbytečná, nebo nám nemá co říct.; Dosadme na místo etiky nějakou z již existujících pozitivních věd!*¹⁷; *Nahradme etiku metaetikou!*; *O čem nemůžeme mluvit, o tom se musí mlčet!*¹⁸ zní nejčastější rady kritiků etického zkoumání.

Stojíme tedy před otázkou, zda má smysl se problematikou mravnosti, morálky a etiky¹⁹ vůbec zabývat.

Uvedená otázka má však jednu velmi nepříjemnou vlastnost, a to zejména pro ty, kteří chtějí hned na počátku s etický-

-
- 16 Viz například Zrzavý, Jan. O egoizmu všeho živého – věnováno všem, kdo se (profesionálně) zabývají etikou. Vesmír, 1998, roč. 77, č. 2, s. 67–71.
- 17 Viz například Wilson, E. O. Koscience – jednota vědění – O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd. Praha: Lidové noviny, 1999, s. 286–287. Či ještě lépe WILSON, E. O. O lidské přirozenosti – Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem? Praha: Lidové noviny, 1993, s. 45,47, 59, 83.
- 18 Známa poslední věta Wittgensteinova Traktátu. Viz Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Praha: Oikoymenth, 1993, s. 168.
- 19 Definice slov mrav, morálka a etika přejímáme z knihy Arno Anzenbacher Úvod do etiky. Viz Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky. Praha: Zvon, 1994, s. 17–18, 108–112. Anzenbacher kromě stručných definic nabízí též několik osvětlujících etymologických poznámek. Výraz etika budeme tedy používat pro „vědecké zkoumání morálních obsahů“, výraz morálka souvisí s alternativou „dobrý – špatný“ a s měřítkem osobního svědomí, výraz mrav pak s alternativou „mravný-nemravný“ a měřítkem společenského či třídního étosu.

mi otázkami skoncovat. Je totiž sama o sobě otázkou principiálně morální. Ptáme se jí po smyslu a nepřímo i po hodnotě nějakého jednání – v tomto případě etického zkoumání – a vyžadujeme odpověď ve formě morálního soudu²⁰. Chceme-li skoncovat s etikou, nestačí mlčet, nestačí otázku po smyslu morálních soudů lingvisticky rozebrat, poukázat na naši rasovou a třídní podmíněnost či současný psychologický stav. Odmítnutí morálních soudů je podmíněné alespoň jedním morálním soudem.

Tím však problémy odpůrců etiky nekončí. Uvedenou otázkou otevíráme další problém. Nejenže je věta „*Morální (etické) soudy či věty nemají smysl!*“ vnitřně rozporná, neboť hodnotí tvrdíc, že hodnocení nemá smysl. Pokud bez dalšího zkoumání přikře odmítneme morální promýšlení světa, nevyhneme se otázce další: bylo naše odmítnutí etiky spravedlivé? Je správné (či spravedlivé) zaujmout příkrý hodnotový postoj bez jakéhokoliv zkoumání?

Situace se pro radikální odpůrce etiky značně komplikuje. Etiku snad bude možné škrtnout, nemůžeme to však udělat hned na počátku. Alespoň jednomu morálnímu soudu se při promýšlení etiky nevyhneme. A má-li náš soud být oprávněný či alespoň ospravedlnitelný, musíme se jí, alespoň na počátku našich úvah, zabývat.

Zdrženlivý postoj k apriornímu odmítnutí etiky navíc podporuje skutečnost, že v užívání mravních slov existuje určité, obecně sdílené předporozumění. Jak píše Arno Anzenbacher:

„V běžné řeči existuje mnoho slov, jichž užíváme k vyjádření mravních skutečností. Fungují v běžném diskursu jako mravní slova. Vezměme například dvojice slov „dobré – špatné“, „spravedlivé – nespravedlivé“ ... „ušlechtilé – hrubé“, „nezištné – egoistické“ ... Fakt, že mravním slovům obvykle snadno rozumíme a bez problémů jich

20 Námítka, že můžeme tento hodnotový soud nahradit soudem jiného typu neobstojí. Pokud prohlásíme, že etika není schopna výroků o „reálném“ světě či výroků falzifikovatelných, neznamená to automaticky, že se etikou nemá smysl zabývat. O tom, co je hodnotné, nerozhodují fakta sama o sobě, ale vždy s naším hodnotovým žebříčkem. David Hume měl pravdu, když tvrdil, že z faktografických vět nemůžeme odvodit věty normativní.

užíváme, ukazuje, že v naší běžné komunikaci uplatňujeme předporozumění mravní skutečnosti a že ho také předpokládáme u druhých lidí.²¹

A jak dodává Erazim Kohák: „*Etika je tak oblastí v podstatě neproblematickou ... v etice opravdu základní souhlas existuje.*“²²

Předporozumění mravním významům samozřejmě automaticky neznamená, že autonomní oblast morálních a mravních problémů existuje, je to ovšem další důvod ke skeptickému postoji vůči skeptikům. Položme si tedy otázku – je etické zkoumání světa legitimní? – ještě jednou.

I.2. Předběžné vymezení hranice etických otázek – svět faktů a svět hodnot

Má-li mít etika své oprávnění, nemá-li působit pouze jako nadbytečné zdvojení již existujících způsobů zkoumání světa, měla by mít svůj vlastní, jedinečný předmět výzkumu. Mohl by to být nějaký specifický výsek světa, nebo jinak řečeno stanovená množina prvků zvláštních vlastností. Existuje takto určená množina morálního?

Začněme krátkým a hypotetickým myšlenkovým experimentem. Představme si, že autor této knihy obdivuje pestrobarevnou šálu své kolegyně. Po dlouhém váhání se ji rozhodne ukrást a svůj čin také vykoná.

Skutečnost, že kolegyně vlastnila pestrobarevnou šálu, je fakt. Skutečnost, že ji autor této úvahy chtěl ukrást a také ji ukradl, je také faktem (samozřejmě hypotetickým ☺). **Ovšem otázka, zda poslední zmíněný fakt je činem dobrým či špatným, faktickou otázkou není!** Na otázky světa faktů lze hledat odpověď v realitě²³. Zda kolegyně vlastní pestrobarevnou šálu, zda jsem si ji

21 Viz Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky. Praha : Zvon, 1994, s. 13.

22 Viz Kohák, Erazim. Člověk, dobro a zlo – o smyslu života v zrcadle dějin (Kapitoly z dějin morální filosofie). Praha : Ježek, 1993, s. 20–21.

23 Prozatím zcela pomíjím otázku existence a charakteru „reality“.

obdivně prohlížel a také zda jsem ji nakonec ukradl, zjistíme pátráním po určitém dění na určitých místech. Psychologie může zkoumat a objevit faktické motivy, které ke krádeži vedly. Neoliberální ekonomie může zkoumat faktickou cenu pestrobarevných šál na trhu. Sociobiologie může zkoumat fakta týkající se evoluční minulosti lidí, která objasní, proč se schopnost a ochota krást pestrobarevné šály u lidí či jejich předků objevila a udržela. Na otázku, zda bylo správné krást a připravit druhého člověka o důležitý módní doplněk, však realita (či jinak řečeno fakta) ani věda sama odpovědět nemůže! **Zdá se, že svět popisovaný slovy „je“ či „byl“ je principiálně odlišný od světa otázek „má být“ či „měl být“. A co víc, zdá se, že naše odpovědi na otázky morálního charakteru nelze přímo odvodit z pouhých faktů.**²⁴

Přestože však „přirozeně“ cítíme, že mezi světem faktů (nebo-li faktickým světem) a světem hodnot existuje principiální odlišnost, lze proti tomuto názoru vyslovit dvě zásadní námitky.

Přibližme si je rozborem následující série vět.

1. Bohuslav B. má kolem krku pestrobarevnou šálu.
2. Milan Š. právě škrtí Bohuslava B. pestrobarevnou šálou.
3. Milan Š. cítí výčitky svědomí, že škrtí Bohuslava B. pestrobarevnou šálou.
4. Ivana B. po důkladném zvažování říká: „Není správné škrtit Bohuslava B., a to žádným typem šály či kravaty.“
5. Je špatné, že Milan Š. ubližuje Bohuslavu B.

24 Viz Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford : Oxford University Press, 1978, s. 413–418 a zejména 462–463, 468–470. Odcitujme si vybrané partie: „V každém systému morálky, se kterým jsem se dosud setkal . . . autor po nějakou dobu pokračuje v obvyklém způsobu zdůvodňování . . . když pak najednou ke svému údivu zjistím, že místo běžného spojení výroků kopulou je nebo není všechny výroky, které vidím, jsou spojeny pomocí měl by nebo neměl by. Změna proběhla nepostřehnutelně, má však nesmírné závažné důsledky. Neboť jestliže toto měl by a neměl by vyjadřuje nějaký nový vztah nebo potvrzení, je nutné si ho všimnout a vysvětlit, a zároveň by se měla uvést logika tak veskrze nepochopitelné věci, totiž jak může být tento nový vztah dedukován z jiných, od něho naprosto odlišných.“ K Humově analýze viz též vynikající knihu MacNabbovu „David Hume – his Theory of Knowledge and Morality“, zejména druhou kapitolu její druhé části. Viz MacNabb, D. G. C. *David Hume – his Theory of Knowledge and Morality*. Oxford : Basil Blackwell, 1966, s. 159–169.

První dvě věty (1,2) vypovídají o faktech, a to o faktech, ke kterým máme za určitých okolností přístup svým poznávacím aparátem. Pokud se podíváme na Bohuslava B., můžeme odpovědět na otázku, zda má kolem krku pestrobarevnou šálu, a pokud sledujeme jeho počínání, můžeme odpovědět na otázku, zda je škrccen či nikoliv.

U věty (3) sice nemůžeme pravdivost zjistit stejně snadno jako u vět (1) a (2), přesto ji však můžeme považovat za faktickou. Pokud by existoval přístroj schopný odhalit mentální děje uvnitř člověka, bylo by jistě možné poznáním jistého výseku reality zjistit, zda skutečně má Milan Š. kvůli použití fyzického násilí proti jinému člověku výčitky svědomí.

Jenže také věta (4) popisuje faktický svět. Je prostým konstatováním faktu, že Ivana B. o čemsi přemýšlela a cosi tvrdí. Proto jednoznačně patří ke skupině vět (1) a (2).

To je důležité zjištění. Existují věty, které sice obsahují hodnotově zabarvená slova, ale které přesto popisují čistě faktický svět. A přesně s tímto zjištěním souvisí nepřímo první a přímo druhá námitka proti rozdělení světa faktů a hodnot. Podívejme se však ještě jednou na větu číslo pět:

„Je špatné, že Milan Š. ubližuje Bohuslavu B.“

První námitka proti svébytnosti sféry etiky vychází z předpokladu, že z nějaké specifické množiny faktů (Písmo svaté, evoluční minulost člověka, budoucí podoba komunistické společnosti) lze vyčíst, co je či bude dobré a co je či bude špatné. Pro vyznavače první námitky se tak věta číslo pět stává pouze pseudo-morálním zastíněním skutečného poznání reality a nad-reality (svatá přikázání, marxistická teorie, sobecký gen), které na rozdíl od lidského svědomí rozhoduje o „pravdivosti“ etických tvrzení.

Druhá námitka konstatuje, že tvrzení *„Je špatné, že Milan Š. ubližuje Bohuslavu B.“* postrádá jakýkoliv smysl. Lze konstatovat, že

Bohuslav B. nemá rád škrcení a Milan Š. ho preferuje, ale principiálně nelze říci, že postoj Bohuslava B. je lepší (či horší) než postoj Milana Š. Morální soudy jsou maskované preference jednotlivých lidí či kultur, nebo nedávají žádný smysl. Zjednodušeně řečeno první typ námitek proti existenci vět morální povahy říká: **morální tvrzení jsou nadbytečná a matoucí, protože existuje přístup k faktům, která nás o dobru informují lépe.** Druhý typ námitek říká: **morální tvrzení jsou nadbytečná, protože nedávají žádný smysl.** Či ještě názorněji: první říká, že existuje prefabrikovaný soubor pravidel, který ke každé situaci dodá správný algoritmus chování, druhý, že mezi dvěma algoritmy nelze principiálně rozhodnout, který je lepší a který horší. Prozkoumejme obě námítky odděleně.

I. 3. Nadbytečnost etického zkoumání A.

Myšlenka, že etické promýšlení světa je nadbytečné či dokonce matoucí a vše podstatné o správném chování lze zjistit v nějaké specifické oblasti reality, je vlastně starší než první filosoficko-etické koncepty.²⁵ Uzavřená společnost²⁶, společnost mýtického pocitu světa²⁷, ryziho mýtu²⁸ či absolutní pravdy²⁹ chápe mýtickou výpověď o světě jako „*absolutně závaznou pro celé bytí člověka*“³⁰, jako odraz „*nadpřirozeného uspořádání*“ světa³¹, **který se jak ve faktických, tak v hodnotových otázkách nemůže mýlit.** Mýtus nelze v tomto smyslu interpretovat ani vyvrátit realitou.

-
- 25 Viz například HusSEy, Edward. Presokratikci. Praha : Rezek, 1997, s. 24–28. Popper, Karl. R. Otevřená společnost a její nepřítel I. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 156–158. Kratochvíl, Zdeněk, Bouzek, Jan. Od mýtu k logu. Praha : Hermann & synové, 1994, s. 45–105.
- 26 Viz Popper, Karl. R. Otevřená společnost a její nepřítel I. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 156–158.
- 27 Viz Patočka, Jan. Nejstarší řecká filosofie – Přednášky z antické filosofie. Praha : Vyšehrad, 1996, s. 24.
- 28 Viz Otto, Walter, F. Mýtus a slovo. In Mýtus, epos a logos. Praha : Oikoymenh, 1991, s. 9–10.
- 29 Viz BONDY, EGON. Antická filosofie. Praha : Sdružení na podporu vydávání časopisů v edici Vokno, 1994, s. 17–18.
- 30 Viz Otto, Walter, F. Mýtus a slovo. In Mýtus, epos a logos. Praha : Oikoymenh, 1991, s. 9–10.
- 31 Viz Popper, Karl. R. Otevřená společnost a její nepřítel I. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 156–158.

Dnešní výklady odkazující na nadbytečnost etického zkoumání světa většinou souvisejí s postojem, který usiluje o návrat tohoto způsobu vztahování se ke světu. Nový fundamentalismus, ať se jedná o fundamentalismus náboženský³², sektářský³³, rasistic-

-
- 32 Viz analýza Gillese Kepela v knize *Boží pomsta*. Kepel v knize popisuje proměnu jisté části náboženského diskursu a konstatuje, že v Evropě převládající představa o specifickém islámském náboženském fanatismu je zavádějící, protože změna proběhla u všech tří abrahámských náboženství. Velká část věřících i náboženských představitelů islámu, křesťanství a židovství odmítla projekt moderny jako takový a na jeho místo dosadila podivný mix starého konzervativního fundamentalismu a manipulujících technik vynalezených moderní společností. Internet, televizní programy i emocionální sugesce zdokonalená reklamními agenturami slouží jedinému cíli – návratu světa, ve kterém se nad morálními otázkami nebudeme muset zamýšlet, protože „pevná kotevní lana teocentrické pravdy“ nám nedovolí zakolísat ani zapochybovat. Kepel sám charakterizuje nový náboženský fundamentalismus následujícími znaky: 1. Odmítnutím moderní společnosti a laickosti pramenící z osvícenské filosofie spolu s odmítnutím emancipace rozumu. 2. Naprostou lhostejností k argumentům, které přímo útočí na základy náboženského postoje, spojenou s bezbřehým pragmatismem, pokud se jedná o základní cíl – vytvoření nové společnosti posvátného a nezpochybnitelného Řádu. 3. Snahou o výlučné prosazení své náboženské identity, která je pro ně kritériem zvláštní a jedinečně vlastněné Pravdy. Viz Kepel, Gilles. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno : Atlantis, 1996.
- 33 Analýza novodobých sekt v knize Jean-Marie Abgralla v mnohém připomíná analýzu Gillese Kepela. Novodobé či v 70. letech reformované sekty sice přijaly mnohé vynálezy moderní společnosti (PR, psychiatrické metody manipulace) a svoji argumentaci přizpůsobily vědeckému či pseudovědeckému způsobu vyjadřování, ovšem svoje úsilí o vytvoření světa „bez otázek a mravního tápání“ reformovat v žádném případě nechtějí – spíše naopak. Viz Abgrall, Jean-Marie. *Mechanismus sekt*. Praha : Karolinum, 2000.

ky proti-osvícenský³⁴, totalitní³⁵, či environmentální³⁶, považuje etické zkoumání skutečnosti za výraz „prázdnoty a svévolnosti“³⁷

- 34 Viz esej Alaina Finkielkrauta *Destrukce myšlení*. Finkielkraut se snaží přiblížit některé politické verze fundamentalismu atakující kritický rozum a individuální svědomí jako poznávací a etický korektiv. Finkielkraut je přesvědčen, že návrat k mýtickému anti-individualistickému světu není typický pouze pro náboženství. Ideologie dekolonialismu a více-identity, které jsou posledním výrazem romantické koncepce Volksgaistu usilují o totéž, o co usiluje fundamentalistické náboženství nebo sektářství. Jak říká sám Finkielkraut: „Fanatismus, neobhajitelný, když se dovolává nebe, nelze kritizovat, když si zakládá na své starobylosti a své odlišnosti. Bůh je mrtev, ale Volkgeist je silný . . . Barbarství se tedy nakonec zmocnilo kultury. Ve stínu tohoto velkého slova roste intolerance současně s infantilismem. Není-li to kulturní identita, která uzavírá člověka do jeho příslušnosti a která mu pod trestem velezrady odírá přístup k pochybování, k ironii, k rozumu – ke všemu, co by ho mohlo vytrhnout z kolektivní dělohy, pak je to. . . A život s myšlením vyklízí pozvolna místo strašnému a posměšnému přízraku fanatika a zombiho.“ Viz Finkielkraut, Alain. *Destrukce myšlení*. Brno : Atlantis, 1993, s. 78, 99. Myslím, že průměr fanatika a zombiho je odpovídající průměru člověka, který už nepotřebuje morální rozhodování.
- 35 Viz Arendtová, Hannah. *Původ totalitarismu I. – III.* Praha : Oikoymenh, 1996. Arendtová analýza antisemitismu, pre-totalitních hnutí i totalitarismu je – přes veškerou kritiku, která se později snesla na její hlavu – vynikajícím rozbohem vzniku, rozvoje a vítězství dvou totalitních hnutí. Považuji zejména třetí část věnovanou totalitním hnutím za neocenitelnou názornou ukázkou společnosti, které se nový fundamentalismus zmocní. Vše zásadní, co připisuje Arendtová totalitarismu – anti-utilitárnost, a-racionalita, a-morálnost i výběrová lhotejnost ke skutečnosti, lze připsat i většině dalších vyznavačů nového fundamentalismu. Totalitarismus sovětský i totalitarismus nacistický měl pouze příležitost své myšlenky ve společnosti realizovat.
- 36 Environmentálnímu fundamentalismu se budeme podrobněji věnovat v druhé části naší studie. K důkazu jeho existence prozatím postačí několik přímých citací: „Filosofii, která roztáčí kola moderní společnosti je humanismus . . . proto se musíme stát znovu zvířaty. Grizzly v Yellowstonském národním parku má cenu, která je srovnatelná s cenou jakéhokoliv člověka na Zemi – a jeho ekologická cena je mnohem větší . . .“ Viz Foreman, Dave. *Confessions of an Eco-Warrior*. New York : Harmony Books, 1991, s. 3–5.; „Když lidé zpozornějí a prohlédnou skrze vrstvy svého antropocentrického sebezbožňování, nastává v jejich vědomí velmi hluboká změna. Odcizení ustupuje. Člověk už přestává být „outsiderem“, už nestojí mimo. K tomu, co je zde popsáno, bychom neměli přistupovat pouze intelektem. Intelekt je jednou ze vstupních bran do zde naznačeného procesu, tou nejsnáze oslovitelnou. Pro některé lidi však tato změna perspektivy vyplývá z činnosti ve prospěch Matky Země. „Chráním tento deštný prales“ se přetváří v „jsem část deštného pralesa, který chrání sám sebe. Jsem ta část deštného pralesa, která se nedávno vyvinula v myšlení.“ Jaká úleva! Tisíce let domnělého oddělení od přírody je pryč a my se začínáme upamatovávat na naši skutečnou přirozenost. Procházíme duchovní změnou, začínáme myslet jako hora, někdy se tomu říká „hlubinná ekologie““. Viz Seed, John. (ed.) *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of all Beings*. Philadelphia : New Society Publisher, 1988. V českém překladu: *Myslet jako hora: shromáždění všech bytostí*. Prešov : Abies, 1993, s. 39–44.
- 37 Viz Kepel, Gilles. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno : Atlantis, 1996, s. 125, 126. Výraz pochází z knihy Simona Hurwitze „Being Jewish“, kterou jako příklad nového náboženského fundamentalismu Gilles Kepel uvádí.

moderní společnosti, za hledání špatných odpovědí tam, kde již existují odpovědi správné, za odmítnutí Pravdy o Dobru.

Kritika tohoto typu odmítnutí etického zkoumání není podle mého názoru ani příliš užitečná, ani nezbytná. Jestliže je odmítnutí etiky postaveno na textech jako Prabhupádův „Život pochází ze života – Výzva moderní vědě“ a „Úvod – Učení Véd“³⁸:

„Védské poznání je vědecké a čisté, proto je přijímáme. Akceptujeme vše, co Kršna říká. To je vědomí Kršny. Ušetří nám to spoustu času. Jestliže přijmeme správnou autoritu nebo správný zdroj poznání, ušetříme si mnoho času. V hmotném světě existují dvě cesty k poznání: induktivní a deduktivní. Deduktivní metodou se došlo k závěru, že člověk je smrtelný. Otec nám říká, že člověk je smrtelný, sestra nám říká, že člověk je smrtelný, každý říká, že člověk je smrtelný, ale výzkumy neprovádíme. To, že člověk je smrtelný, přijímáme jako fakt. Kdybychom chtěli výzkumy zjistit, zda je člověk smrtelný, museli bychom studovat každého jednotlivce a tu by nás mohlo napadnout, že snad někde existuje člověk, který neumírá, jenže my jsme se s ním nesetkali. Takto se naše výzkumy nikdy nedoberou konce. Tomuto přístupu se v sanskrtu říká ároha, vzestupný postup. Chceme-li dosáhnout poznání vlastním úsilím, prostřednictvím našich nedokonalých smyslů, nikdy nedojdeme ke správným závěrům. To není možné ... proto nám Vědy prikazují, abychom se obrátili na duchovního mistra, pravého Guru. V této souvislosti bylo také použito slova povinně. Jaké kvalifikace má mít duchovní mistr? Vyslechl a přijal védské (pravé) poselství z pravého zdroje, jinak není pravý ... Absolutní Pravda je jen jedna ... chceme-li v současné situaci přivést lidstvo zpátky k rozumu, musíme alespoň trochu porozumět absolutnímu poznání ... jestliže zamýšlíme vytvořit novou celosvětovou společnost, musíme nejprve znovu vytvořit člověka.“

či

38 Viz Prabhupáda, Bhaktivédanta, sami, Š. Š. A. Č. Život pochází ze života – výzva moderní vědě. The Bhaktivédanta Book Trust, 1995, s. 164, 228, 254–270. A dále Prabhupáda, Bhaktivédanta, sami, Š. Š. A. Č. Úvod – Učení Véd. In Šrí Íšópanišad. The Bhaktivédanta Book Trust, 1992, s. V.-XII.

Lustigerův „Novost Kristova a postmoderna“³⁹:

„Dnes je Západ (a nepochybně celý svět) sám sobě takovou záhadou, je konfrontován s tak strašně neslýchanými otázkami, je vystaven takové zkoušce, že by měl připustit hypotézu, že jedině příchod Kristův mu může poskytnout koncepcce a síly k tomu, aby unesl svůj úděl.“ není obhajoba etiky příliš složitá. I když ryzí apel: „uvěřte! a na nic se neptejte!“ obklopíme „vědeckou“ pseudoargumentací typu *„V hmotném světě existují dvě cesty k poznání: induktivní a deduktivní ...“* či *„měl by připustit hypotézu ...“* zůstává stále pouze emocionálním apelem, za kterým nestojí žádná udržitelná argumentace. A na druhou stranu pro člověka, který uvěřil v „hypotézu“: *„Jedině Vědy jsou poselstvím pravého zdroje.“* či *„Jedině příchod Kristův může poskytnout koncepcce a síly k tomu, aby unesl svůj úděl.“*, není logická nekonzistence uvedených textů velikým problémem. S kritiky, kteří proti etice argumentují čistou vírou, je argumentovaná diskuse nemožná. Ve sféře tohoto typu víry totiž vyvrácení není možné a na druhou stranu, dokud neuvěříte, jsou argumenty vlastníků absolutní pravdy velmi nepřesvědčivé a na většině míst dokonce neplatné. Ponecháme tedy fundamentalistické postoje stranou.

Jenže proti smysluplnosti etického tázání existují i námítky směřující z oblasti vědy a navíc od autorů, kteří jsou ve svých oborech uznáváni a kteří dosáhli významných vědeckých úspěchů. Od lidí, kteří na rozdíl od Šrímada Bhaktivédanty Swami Prabhupády, jsou schopni argumentované diskuse. Jak by mohl mít profesor Jan Zrzavý, světoznámý vědec Edward O. Wilson, profesor Josef Šmajš či profesor Julian L. Simon něco společného s vyznavači absolutní pravdy a zastánci návratu do mýtického světa? Neodlišuje se snad vědecká kritika etiky od kritiky fundamentalistické? Abych mohl na výše uvedenou otázku odpovědět, musím učinit první metodologickou odbočku.

39 Viz Lustiger, Jean-Marie. Novost Kristova a postmoderna. Revue catholique internationale Communio, 1990, roč. 15, č. 2, s. 142–157. Citováno dle Kepel, Gilles. Boží pomsta – křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět. Brno : Atlantis, 1996, s. 50.

I. 4. První metodologický exkurz – diskuse nad Popperovou teorií demarkace vědy a jejími důsledky

Ke kritice námitek některých vědních disciplín zpochybňujících smysluplnost etického zkoumání bych rád využil Popperův koncept demarkace vědy. Popperův návrh kritérií oddělujících vědecká a mimo-vědecká tvrzení historicky vznikl jako nepřímá polemika s názory některých příslušníků tzv. Vídeňského kruhu a lidí pohybujících se v jeho blízkosti. Ačkoliv Popper souhlasil se snahou vytyčit bariéru mezi vědeckými a pseudovědeckými teoriemi⁴⁰, s oceněním empirické složky vědecké praxe i s kritikou filosofického „iracionalismu“, v žádném případě nesouhlasil s řešeními, která jednotliví členové Vídeňského kruhu a pravidelný účastník vybraných schůzek Ludwig Wittgenstein navrhovali. Přibližme si tedy Popperův koncept na základě kritiky jednoho z návrhů demarkace příslušníka Vídeňského kruhu Rudolfa Carnapa.

Rudolf Carnap se ve svém článku „*Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*“⁴¹ snaží o novou kritiku metafyzických vět spočívající na logické analýze jednotlivých metafyzických tvrzení. Carnap říká, že všechny smysluplné věty (vědecká tvrzení jsou podmnožinou všech smysluplných vět, a proto vše, co platí pro smysluplné věty, musí platit i pro vědecká tvrzení) jsou redukovatelné na tzv. observační či protokolární věty. To znamená věty, které hovoří o nejjednodušších smyslových kvalitách a pocitech či v jiné formulaci o věcech samých. Garance smysluplnosti je dána redukcí na věty, jejichž pravdivostní hodnotu lze ověřit. Vědecká tvrzení jsou

40 Viz samotná slova Karla R. Poppera z přednášky „Science: Conjectures and Refutations“: „Problém, který mě zajímal, se netýkal ani otázky „Kdy je nějaká teorie pravdivá?“ ani otázky „Kdy můžeme nějakou teorii přijmout?“, ale otázky „Jak rozlišit vědeckou a pseudovědeckou teorii?“. Přitom jsem velmi dobře věděl, že zatímco se věda velmi často mylí, pseudověda může mít někdy omylem pravdu.“ Viz. Hollinger, Robert.; David W. Rudge; Klemke, E. D. (ed.) *Introductory Readings in the Philosophy of Science*. New York: Prometheus Books, 1998, s. 38–39.

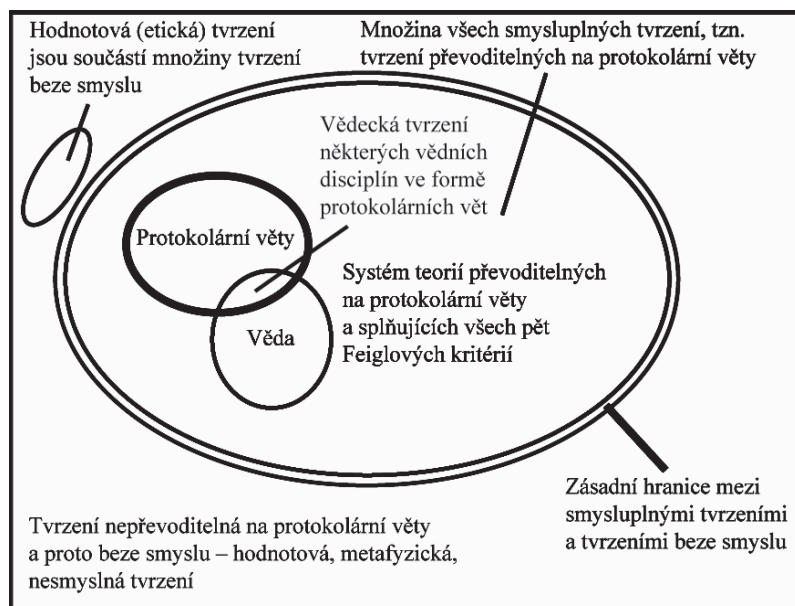
41 Viz Carnap, Rudolf. *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*. Filosofický časopis, 1991, roč. 39, č. 4, s. 623–642. Ke vztahu Rudolfa Carnapa a Karla R. Poppera viz Hacoen, Malachi, H. Karl Popper – The Formative Years: 1902–1945. New York: Cambridge University Press, 2002, s. 214 – 218.

pak takové smysluplné věty, jejichž pravdivostní hodnota byla (či alespoň v principu je) logicky prokázána či na protokolárních větách ověřena, a které tedy můžeme považovat za pravdivé (verifikované)⁴². Na druhou stranu věty, které nelze ani matematicky a logicky odvodit, ani redukovat na protokolární tvrzení – například věta „*Tento stůl je babig.*“ či „*Caesar je prvočíslo.*“ jsou beze smyslu. Metafyzika včetně filosofie hodnot a norem, etiky a estetiky není schopna vytvořit jakoukoliv smysluplnou větu. Bud' totiž: „*vedeme pro „dobré“ a „krásné“ a ostatní predikáty používané v normativních vědách empirické příznaky, nebo tak neučiníme. Věta s takovým predikátem bude v prvním případě empirickým faktovým soudem, ale žádným hodnotovým soudem, v druhém případě bude pseudovědou, věta, která by vyslovovala hodnotící soud, se nedá vůbec utvořit.*“⁴³ Stručně řečeno: buď metafyzika včetně etiky vyslovuje smysluplné věty a pak přestává být metafyzickou či etikou, nebo vyslovuje věty, které nejsou smysluplné. Zásadní je demarkační linie mezi větami smysluplnými a beze smyslu, přičemž vše, co není redukovatelné na empirická, či deduktivně korektně odvozená tvrzení, postrádá smysl.

Graficky by se dal Carnapův (ovšem také Schlickův či Waismanův) pohled na teorii demarkace vyjádřit následujícím obrázkem – viz obrázek č. 1.:

42 Vědecká tvrzení musí podle Carnapa splňovat ještě další předpoklady. Od tohoto požadavku, který je nejstručněji formulován jiným příslušníkem Vídeňského kruhu Herbertem Feigl, však v naší úvaze budeme abstrahovat. Seznam si uvedme alespoň jako poznámku pod čarou: 1. Intersubjektivní testovatelnost. Referuje k možnosti být, alespoň v principu přístupný ověření či „zkoušce“ kýmkoliv. 2. Spolehlivost. Pokud je tvrzení testováno, ukazuje se být pravdivým nebo alespoň takovým, o čem můžeme opodstatněně věřit, že to je pravdivé. Testování nedostačuje. Přejeme si teorie, které při testování shledáme pravdivými. 3. Jednoznačnost a přesnost. Referuje k odstranění vágnosti a nejednoznačnosti. Hledáme například koncepty, které jsou jasné a ohraničené. 4. Koherence a systematický charakter. Odkazuje k aspektu uspořádání teorií. Souhrn nespojených tvrzení není tak plodný, jako ten, který má uspořádaný charakter. Také odkazuje k odstranění, nebo neexistenci kontradikcí. 5. Úplnost. Odkazuje k naší snaze dosáhnout stálého růstu komplexnosti vědění a také k hledání teorií, které mají co největší vysvětlovací potenciál. Viz Hollinger, Robert.; David W. Rudge; Klemke, E. D. (ed.) *Introductory Readings in the Philosophy of Science*. New York : Prometheus Books, 1998, s. 32.

43 Viz Carnap, Rudolf. *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*. Filosofický časopis, 1991, roč. 39, č. 4, s. 639.



Obrázek 1. Carnapův model demarkace v článku „Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka“

Popper ve své kritice „moderního pozitivizmu“ nejprve správně konstatuje, že v Carnapově (ale též Wittgensteinově⁴⁴, Schlickově či Waismannově) demarkačním kritériu jde více o to dosáhnout vyvrácení metafyziky než vytyčit hranici mezi vědeckým a mimo-vědeckým tvrzením. Jenže protože žádné hypotézy nebo teorie nelze logicky přípustně odvodit z protokolárních tvrzení, nejsou žádné teorie, včetně těch vědeckých, empiricky verifikovatelné, a proto by nikdy nemohly být podle Carnapova demarkačního kritéria umístěny do množiny smysluplných vět. Snaha redukovat smysluplná tvrzení na empirické věty ústí zákonitě do „*positivistického dogmatismu*“⁴⁵. Přesto podle Poppera lze vytyčit pojem

44 Viz Wittgensteinova propozice 5, podle níž musí být každá smysluplná propozice logicky redukovatelná na elementární propozice, které Wittgenstein charakterizuje jako „obrazy skutečnosti“. Viz Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Praha : Oikoymenh, 1993, s. 23, 47 – 54.

45 Viz Popper, Karl, R. *Logika vědeckého bádání*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 16.

empirické vědy, tzn. stanovit jasnou demarkační linii mezi vědou a metafyzickými idejemi.

Popperova demarkační linie je však oproti demarkační linii Carnapa (Wittgensteina v období Traktátu, Schlicka či Waismanna) charakterizována dvojitým „krácením“ vědy. Jednak Popper redukuje požadavek verifikovatelnosti a falzifikovatelnosti na požadavek pouhé falzifikovatelnosti, jednak zdůrazňuje, že demarkační linie se nachází i uvnitř každé empirické vědní disciplíny.

Empirická věda nemůže garantovat pravdivost svých tvrzení (a v žádném případě toho nelze dosáhnout redukcí na protokolární věty), musí však dovolovat své vyvrácení zkušeností.⁴⁶ To je možné díky asymetrii mezi verifikovatelností a falzifikovatelností. Neboť ačkoliv ani falzifikovatelné ani verifikovatelné věty nejsou odvoditelné z protokolárních tvrzení, mohou jim protiředit⁴⁷. Jenže zatímco pro požadavek verifikovatelnosti je toto protiřečení nedostatečné či spíše nesmyslné, principu falzifikovatelnosti plně dostačuje⁴⁸. Vědecká tvrzení jsou testovatelná a vyvrátitelná, nikoliv prokazatelně pravdivá, konstatuje Popper.

Kromě vnějších hranic vědy, to znamená hranic tvrzení odvozených z hypotéz a teorií, které zatím odolávají vyvrácení, existuje podle Poppera i tzv. ***slepá skvrna vědy. Uvnitř každé vědní disciplíny, i vědy jako takové, nalezneme tvrzení a hodnotová přesvědčení, která nejsou empiricky testovatelná ani deduktivně***

46 Viz tamtéž, s. 20.

47 Viz tamtéž, s. 20–21.

48 Takto jednoduše samozřejmě princip falzifikace nefunguje. Jak ve své stati *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes* dokazuje Imre Lakatos, dogmatická (a naturalistická) forma teorie falzifikace je stejně neplatná jako teorie verifikace. Vědec, který objeví fakt vyvracející původní teorii, může k teorii přidat další předpoklady tak, aby byla s vyvracejícím faktem slučitelná. Fakta sama o sobě nemohou teorii ani vyvrátit, ani potvrdit! (Lakatos ovšem správně poznamenává, že Popper si tuto skutečnost uvědomuje a sám proti dogmatické teorii falzifikace vystoupil.) Pokud však falzifikaci chápeme jako souboj stávající a nové teorie a připustíme, že má historický charakter, je jako koncept využitelná. Viz Lakatos, Imre. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*. In *Criticism and the Growth of Knowledge*. (ed.) Imre Lakatos, Alan Musgrave. London : Cambridge University Press, 1970, s. 91–188. Zásadní pro naši poznámku jsou stránky 95–122.

správně odvozená z vědeckých tvrzení. Základní pravidlo fungování vědy: „*nepřijímáme nic, co se nedá obhájit pomocí argumentace nebo zkušenosti či v jiné podobě ... každý předpoklad, který nelze podpořit argumentem nebo zkušeností, je třeba zavrhnout*“ je samo o sobě logicky neudržitelné⁴⁹. Nelze totiž ani zkušeností ani logicky bezspornou argumentací prokázat jeho pravdivost.

A co je z hlediska naší studie ještě závažnější: **každá vědní disciplína stojí na uznání jistých hodnot, které jsou součástí její slepé skvrny!** Uznání hodnoty intersubjektivní testovatelnosti, uznání hodnoty objektivní pravdy jsou pro vědu nesmírně důležité, ovšem z ní samé neodvoditelné. Popper v této otázce tvrdí něco principiálně odlišného od Carnapa. Nikoliv:

„Pouze empirické je v konečném důsledku vědecké – metafyzická či etická tvrzení jsou beze smyslu.“ ale *„V základech každé empirické vědy stojí jisté hodnoty vyjádřitelné hodnotovými tvrzeními a dále metafyzické předpoklady, vědou samou nedokazatelné.“*

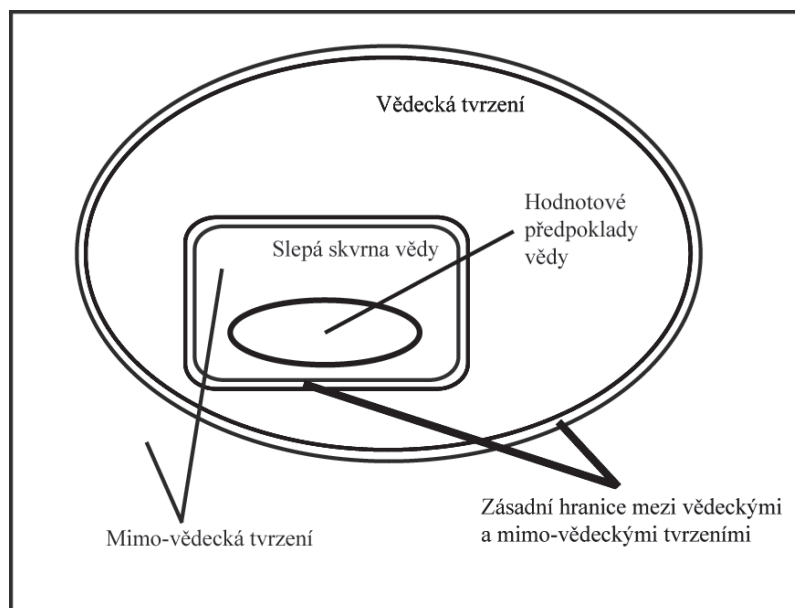
Věda se proto od metafyziky neodlišuje pouze povahou svých tvrzení, ale především metodou své aktivity, principem testovatelnosti a kritizovatelnosti a dále specifickými hodnotami, které stojí v jejím centru.

Takže zatímco iracionální metafyzika⁵⁰ a pseudo-vědecké⁵¹ disciplíny mají vždy pravdu, takže se nemohou poučit ze svých omylů, vědu charakterizuje univerzální kritizovatelnost a také přibližování se pravdě na základě falzifikace mylných teorií. Také Popperův přístup lze vyjádřit graficky – viz obrázek č. 2.

49 Viz Popper, Karl, R. Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 196–197.

50 Za iracionální metafyziky považuje Popper například dosud tak slavné a uznávané filosofy jako je Georg Wilhelm Friedrich Hegel či Martin Heidegger. Viz Popper, Karl, R. Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 48–56, 69–70.

51 Za pseudo-vědecké disciplíny považuje Popper (a to přes skutečnost, že uznává intelektuální velikost jejich zakladatelů) dogmatický marxismus, Freudovu psychoanalýzu či Adlerovu individuální psychologii. Viz Hollinger, Robert.; David W. Rudge; Klemke, E. D. (ed.) Introductory Readings in the Philosophy of Science. New York : Prometheus Books, 1998, s. 39.



Obrázek 2. Popperův princip demarkace

Přestože nad platností Popperova principu demarkace vědy probíhala a stále probíhá intenzivní diskuse a přestože některé dílčí Popperovy myšlenky byly jinými autory vyvráceny⁵², je podle mého názoru Popperův princip demarkace využitelný nejen pro oddělení tvrzení, která můžeme považovat za vědecká, ale i k oddělení hranic jednotlivých vědních disciplín.

Také každá jednotlivá vědní disciplína má své ohraničení.⁵³

52 Jako příklad Popperova vyvráceného návrhu můžeme uvést snahu formalizovaného vyjádření algoritmu určujícího tzv. blízkost jednotlivých konkurenčních teorií pravdě (verisimilitude), které Karl R. Popper uvádí jako třetí dodatek ke své knize *Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge*. Neplatnost Popperova návrhu prokázal český logik Pavel Tichý. Viz Popper, Karl. *Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge, 2002, s. 527–535.; Tichý, Pavel. *O čem mluvíme: vybrané stati k logice a sémantice*. Praha: Filosofia, 1996, s. 27–35.

53 Diskuse, která se vedla (a stále ještě vede) ohledně hranic vědeckého a mimo-vědeckého vědění, je v plné míře aplikovatelná na většinu vědních oborů (s jistým omezením u některých aplikovaných vědních disciplín).

Vědecky smysluplná vyjádření mohou být v jakémkoliv vědním oboru vyslovena pouze uvnitř tohoto ohraničení. Pokud se vědec, a to bez ohledu na význam, jakého ve svém oboru dosáhl, vyjadřuje o skutečnostech mimo dosah vlastní vědní disciplíny, je jeho tvrzení pouze mimo-vědeckým názorem. Hranice dosahu každého vědního oboru se přirozeně v čase mění, ovšem princip vymezení vědecky smysluplných tvrzení uvnitř jednotlivých vědních oborů zůstává.

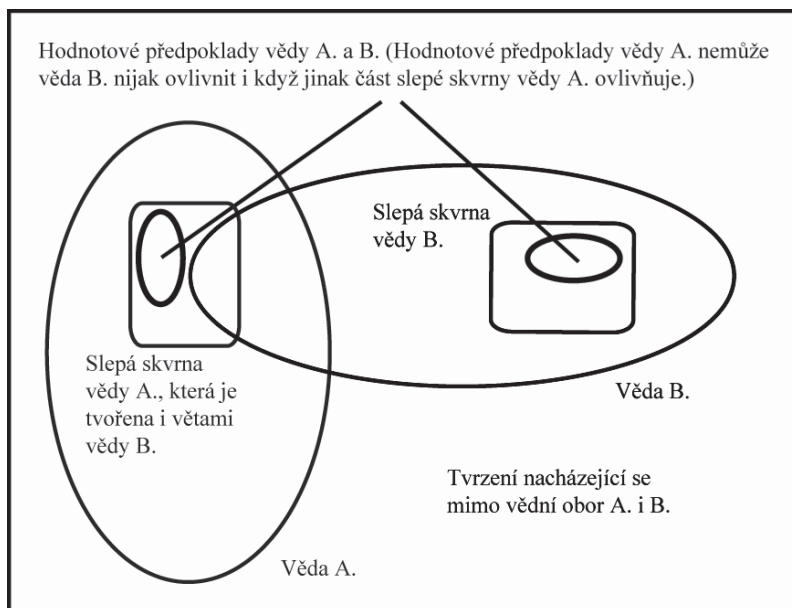
A stejně jako platí Popperovo kritérium demarkace u vnější hranice vědy i každé jednotlivé vědní disciplíny, platí pro jednotlivé vědní obory i Popperovo kritérium demarkace vnitřní.

Stejně jako pro vědu *jako takovou* platí i *pro každý jednotlivý vědní obor* skutečnost, že v jeho centru existuje soubor předpokladů, které nejsou jeho aparátem dokazatelné a které přesto pokládá za pravdivé. Stručně řečeno: nejen věda jako celek má vnitřní slepou skvrnu, specifickou slepou skvrnu má také každý jednotlivý vědní obor. Jednou ze slepých skvrn současné mikroekonomie je předpoklad, že lidské potřeby jsou neomezené, slepou skvrnou marxistické politické vědy bylo přesvědčení, že společenský pohyb je zásadním způsobem determinován změnami ekonomické základny, a slepou skvrnou každého vědního oboru je přesvědčení, že pravdivá teorie je hodnotnější než teorie nepravdivá.

Demarkace jednotlivých vědních oborů samozřejmě neznamená, že se nemohou navzájem ovlivňovat. Hranice některých vědních oborů se překrývají a v takovém případě může objev v jedné disciplíně ovlivnit podobu té druhé. Část slepé skvrny jednoho oboru může být zároveň vědeckým tvrzením oboru jiného. Konkrétní empirické či deduktivní objevy jednoho oboru mohou navíc ovlivnit i nepřekrývající se disciplínu.⁵⁴ Míra ovlivnění samozřejmě závisí na vzájemném postavení vědních disciplín. U některých vědních oborů nalezneme určitou formu „nadřazenosti“ a „podřazenosti“. Matematika svými objevy ovlivňuje podobu slepých skvrn mnoha

54 Opět konkrétní příklad: Když průkopník mikroskopie (a zároveň univerzitně nevzdělaný obchodník) Antoni van Leeuwenhoek objevil, aniž to ovšem tušil, bakterie, vedlo to s určitým časovým odstupem k zásadní proměně lékařské vědy. Lékaři museli některé ze svých hypotéz opustit a další, nové, vytvořit. Medicína prošla zásadní proměnou svého provozu i vlastní slepé skvrny.

dalších vědních oborů a fyzikové ani ekonomové by jednoduše nemohli ignorovat objev dokazující, že $2+2=10$. Kromě hierarchicky uspořádaných vědních oborů, jako je již zmíněná neoklasická mikroekonomie a podniková ekonomie či statistika a teorie her, existují i obory mimoběžné či horizontálně si konkurující. Obrázek vědeckého pokrytí skutečnosti pak připomíná shluk ohraničených množin s vnitřními skvrnami, který se navzájem překrývá, hierarchicky řadí či střetává. Jednoduché vyjádření možného vztahu dvou vědních disciplín ukazuje obrázek 3. Z hlediska Popperovy demarkace je zásadní, že ačkoliv jednotlivé vědní obory mohou ovlivňovat slepou skvrnu oborů dalších, jsou etická tvrzení nacházející se uvnitř slepé skvrny jakékoliv vědní disciplíny principiálně neovlivnitelná objevy disciplín dalších! Zásadně odlišná situace od představy Rudolfa Carnapa.



Obrázek 3. Možný vztah dvou vědních disciplín – interdisciplinární demarkace podle Poppera

I. 5. Nadbytečnost etického zkoumání A. – Sociobiologické pokračování 1.

Tolik stručná exkurze do světa Popperovy teorie demarkace vědeckého poznání a nyní se můžeme vrátit ke kritice etiky ze strany některých vědeckých a filosofických disciplín. V České republice zaznívá vědecky či spíše racionálně⁵⁵ přesvědčivá kritika etického zkoumání světa ze strany sociobiologie a od zastánců teoretického konceptu evoluční ontologie⁵⁶.

Začněme velmi mladou vědní disciplínou sociobiologií. Edward O. Wilson, jeden z nejvýznamnějších představitelů a popularizátorů tohoto oboru 70. let⁵⁷, definuje sociobiologii jako „*systematické studium biologického základu všech forem sociálního chování všech druhů organismů včetně člověka*“.⁵⁸ Nejznámější současný český sociobiolog Jan Zrzavý chápe sociobiologii jako „*evoluční biologii sociálního chování*“ či jako „*každý výzkum sociálního chování vedený z pozic evoluční biologie*“.⁵⁹ A na jiném místě spolu se

-
- 55 Slovo racionální zde chápu stejně jako Karl R. Popper ve své knize *Otevřená společnost a její nepřátelé II.* Popper „široký“ racionalismus charakterizuje následujícím způsobem: „Racionalismus . . . užívám v širokém smyslu zahrnujícím nejen intelektuální aktivitu, ale také pozorování a experiment . . . je to . . . postoj, který se snaží vyřešit co možno nejvíce problémů apelem na rozum, tj. nejasné myšlení a zkušenost spíše než apelem na emoce a vášně. Mohli bychom potom říci, že racionalismus je takový postoj, kdy jsme připraveni naslouchat kritické argumentaci a učit se ze zkušenosti. . . . je to postoj, který připouští, že „já se mohu mýlit a ty můžeš mít pravdu, a společným úsilím se můžeme pravdě přiblížit“. Viz Popper, Karl, R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II.* Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo. Praha : Oikoymenth, 1994, s. 191–192.
- 56 Sociobiologové a evoluční ontologové rozhodně nejsou ve své kritice osamocení. Ovšem neoliberalní ekonomové atakují spíše etiku environmentální, takže se o analýzu jejich postojů pokusíme až v druhé části knihy.
- 57 Jan Zrzavý Edwarda O. Wilsona dokonce ve své předmluvě ke knize Matta Ridleye *Původ ctnosti – O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka* označuje za otce sociobiologie. Viz Ridley, Matt. *Původ ctnosti – O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka.* Praha : Portál, 2000, s. 8.
- 58 Viz WILSON, E. O. *O lidské přirozenosti – Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* Praha : Lidové noviny, 1993, s. 25.
- 59 Viz Zrzavý, Jan. *Homicida a genocida – Pokus o vysvětlení 2 – Historie a sociobiologie.* Vesmír, 2002, roč. 81, č. 5, s. 269. Jinak vyjádřená definice říká: sociobiologie je založena na myšlence, že společenské či

Stanislavem Mihulkou a Davidem Storchem dodává „zajímá nás ... rozvoj ekologie chování neboli sociobiologie, která se zabývá ultimativními příčinami chování organismu, tedy otázkou, proč zvíře⁶⁰ dělá, to co dělá“.⁶¹

Pokud opustíme říši strohých definic, je sociobiologie novým a v jistém smyslu revolučním způsobem studia chování živých organismů, protože našla „způsob, kterým vybrala nejdůležitější fakta o sociální organizaci z jejich tradičního etologického a psychologického kontextu a představěla je na základě poznatků ekologie a genetiky studovaných na úrovni populací“⁶²

Sociobiologii v tomto smyslu nezajímají psychologické či morální důvody jednání jednotlivých lidí, ale ultimativní důvody, ke kterým člověk (jakkoliv si toho většinou není vědom) svým chováním směřuje, a biologicky-historické důvody, které člověka k sledování právě takových ultimativních cílů dovedly. Sociobiologie díky tomuto revolučnímu pohledu na sociální chování živých organismů (včetně člověka) nově interpretuje mnohé z lidských aktivit a vlastností.

Matt Ridley ve své knize „Původ ctnosti – O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka“⁶³ nově definuje lidský altruismus jako výraz „sobectví genů“ a konstatuje, že nesobecký altruismus je u zvířat i lidí maximálně nepravděpodobná anomálie. Ridley doslova píše: „Někdy je v zájmu genů, aby zvířata (Ridley tím ovšem myslí i člověka! – pozn. autora) pomáhala svým příbuzným: mravenci a vlci pomáhají svým sestrám při rozmnožování. Někdy je

individuální chování je determinováno či alespoň podmíněno přírodním výběrem – evoluční minulostí.

- 60 Přestože se jedná o studium zvířat i člověka je pro sociobiologii (a Jana Zrzavého zvláště) příznačné, že v uvedené větě nacházíme pouze výraz „zvíře“.
- 61 Viz například Zrzavý, Jan, Storch, David, Mihulka, Stanislav. Jak se dělá evoluce – Od sobeckého genu k rozmanitosti života. Praha : Ladislav Horáček – Paseka, 2004, s. 54.
- 62 Viz WILSON, E. O. O lidské přirozenosti – Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem? Praha : Lidové noviny, 1993, s. 25.
- 63 Viz Ridley, Matt. Původ ctnosti – O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka. Praha : Portál, 2000.

v jejich zájmu ubližovat jiným organismům: máte-li rýmu, kašlete, salmonely vám způsobují průjem. Avšak vždy, a to bez výjimek, se živé bytosti chovají tak, aby jejich chování zvyšovalo šance jejich genů na přežití a reprodukci.“

Ve své další knize „Červená královna – Sexualita a vývoj lidské přirozenosti“ Ridley na základě stejného východiska nově interpretuje lidskou sexualitu a lásku. Ať jsme si v dosavadních dějinách lidské reflexe vztahu mužského a ženského pohlaví vytvořili jakékoliv teorie, je sexualita a na ni navázaná lidská láska především nástrojem (v evoluci) probíhajícího boje organismů proti parazitům⁶⁴. Všechny další interpretace jsou přes svoji vznešenost či užitečnost především obrovským omylem. Jak píše sám Ridley „*Náš svět je skutečně světem Červené královny, světem, v němž vítězství nikdy není konečné, nikdo nikoho neporazí a nikdo nezíská ani dočasný nárok na odpočinek .. (proto je) neméně proměnlivý ... i nestálý svět sexu. Paraziti jsou oním důvodem, kvůli němuž se organismům vyplatí mít v každé nové generaci jiné geny. A to jim sexualita umožňuje.*“⁶⁵

Edward O. Wilson se ve své knize „*O lidské přirozenosti – Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?*“ snaží na základě evolučně-biologických premis prokázat, že Lorenzovy⁶⁶ či Frommovy⁶⁷ etologické, resp. psychologizující teorie agresivity nemohou konkurovat vysvětlení sociobiologickému. „*Jasně pojmání agresivního chování lidí jako strukturované, předpověditelné formy vzájemného působení mezi geny a prostředím je*

64 Viz Ridley, Matt. Červená královna – Sexualita a vývoj lidské přirozenosti. Praha : Mladá fronta, 1999, s. 54–67.

65 Viz Ridley, Matt. Červená královna – Sexualita a vývoj lidské přirozenosti. Praha : Mladá fronta, 1999, s. 57.

66 Viz kniha Konráda Lorenze Takzvané zlo. Lorenz, Konrád. Takzvané zlo. Praha : Academia, 2003.

67 Wilson polemizuje s knihou Ericha Fromma Anatomie lidské destruktivity. Viz Fromm, Erich. Anatomie lidské destruktivity – Můžeme ovlivnit její podstatu a následky? Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 80-7106–232–4. Představu, jak neslučitelný je svět Ericha Fromma a sociobiologie, lze získat četbou knih Umění milovat či Mít nebo být? ve srovnání s knihou Červená královna – Sexualita a vývoj lidské přirozenosti Matta Ridleye. Viz Fromm, Erich. Umění milovat. Praha : Orbis, 1967.; Fromm, Erich. Mít nebo být? Praha : Naše vojsko, 1992.; Viz Ridley, Matt. Červená královna – Sexualita a vývoj lidské přirozenosti. Praha : Mladá fronta, 1999.

ve shodě s teorií evoluce ... naše mozky jsou programované přibližně v takovémto rozsahu: máme sklon dělit si lidi na přátele a lidi nám cizí ve stejném smyslu, v jakém mají ptáci sklon učit se teritoriálním zpěvům a navigovat podle polárních souhvězdí. Máme tendenci velmi se obávat akcí cizinců a konflikty řešit agresí. Tato pravidla učení se pravděpodobně vyvinula během posledních stovek tisíc let lidského vývoje a ti, kdo se jim nejlépe a nejvěrněji přizpůsobili, získali určité biologické výhody.⁶⁸

Altruismus, sex, láska, agresivita, přátelství, lhaní, pravdomluvnost, náboženství, morálka i etika – to vše jsou strategie, kterým pas do lidského světa vystavuje prostřednictvím evoluční minulosti biologická realita a které zároveň tu více, tu méně rafinovaným způsobem specifické části biologického světa slouží.

Jak v zobecňující zkratce vyjádřil Jan Zrzavý: „Chování, které je v určité situaci správné, máme opravdu „v krvi“ a nemusíme nad ním nijak spekulovat. To se ovšem netýká jen triviálních problémů, jako je hlad a chlad, ale i mnohem komplexnějších otázek sociálních strategií ... **Svémi geny, mozky a žlázami jsme naprogramováni** k plnění bezprostředních (neboli proximativních) úkolů sloužících k dosahování vzdálených (čili ultimativních) evolučních zadání, o kterých vesměs netušíme ani to, že existují ... Ultimativní „cíl“ (konkrétně **maximálně úspěšná replikace našich genů**) totiž není věcí nás, pouhých přechodně existujících jedinců, nýbrž dlouhodobé logiky evoluce, organismy se prostě jenom nevědomky chovají tak, že tohoto ultimativního cíle... dosahují.“⁶⁹

Řečeno slovy filozofa Josefa Šafaříka „Člověk vypad!“ Pro sociobiologa Jana Zrzavého či Matta Ridleye je člověk hned dvojnásobně způsobem nulovou veličinou. Za prvé není to sám člověk, ale jeho evoluční minulost, kdo prostřednictvím člověka jedná. Za druhé

68 Viz WILSON, E. O. O lidské přirozenosti – Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem? Praha : Lidové noviny, 1993, s. 98–118.

69 Viz Zrzavý, Jan. Proč se lidé zabíjejí – Homicida a genocida. Praha : Triton, 2004, s. 32–33.

cíl lidského jednání není totožný s vědomými cíli konkrétního člověka, ale s ultimativním cílem úspěšné replikace jeho genů.

Nesmyslnost etického zkoumání světa z uvedených premis sociobiologie nutně vyplývá. Jestliže je člověk svojí evoluční minulostí determinován⁷⁰ a svým jednáním (aniž to ovšem ve velké většině případů tuší) sleduje ultimativní cíl úspěšné replikace svých genů, je etika pouze matoucí zástěrkou skutečnosti. Člověk o sobě nerozhoduje a ten, kdo se mu snaží namluvit, že ano, podléhá klamu, nebo sám klame. O ultimativně správném jednání nás může informovat pouze sociobiologie.

Naposledy Jan Zrzavý: *„Tento „biologický“ přístup ke studiu lidského chování tak vlastně zahrnuje i jakousi úctu k lidskému životu, jaký opravdu je, místo snění (obvykle velmi nedomyšleného a potenciálně i politicky zhozného) o tom, jaký by měl být. Místo pohoršení nad tím, že se normální člověk nechová jako Matka Tereza, se podívejme na to, jak normální člověk opravdu žije, s vědomím, že **způsob, jak lidé obvykle žijí, není náhodný ani svévolný ... Je to – stejně jako tvar našich zubů nebo funkce našich slezin – důsledek naší historie ... Právní a etický přístup o podstatě toho, co jest, nemohou říct nic relevantního, neboť se zabývají tím, co být má – neboli tím, co není.** ... To ani v nejmenším nezpochybňuje existenci etického či právního přístupu k věci (bylo by to absurdní ve světě, kde se lidé prakticky nezabývají ničím jiným než šmírováním, pomlouváním a pronásledováním bližních), nýbrž jejich poznávací užitečnost ... Etika a právo jsou nesmírně zajímavé objekty studia, ale zavádějící metody.“⁷¹*

Dříve než se pokusíme na kritiku etického zkoumání světa ze strany sociobiologie přiložit uvedené Popperovo kritérium demarkace, položme si důležitou průpravnou otázku: **Respektují**

70 I když Jan Zrzavý chápe svůj koncept sociobiologie, či koncept sociobiologie Matta Ridleye jako překonání sociobiologie Wilsonovské, nacházíme mezi uvedenými autory jediný zásadní rozdíl: zatímco Wilson je přesvědčen, že chování člověka je v principu předpověditelné a vědecké řízení společnosti možné, Zrzavý konstatuje, že biologická evoluce je natolik slepá a člověk je natolik jejím produktem, že o žádném vědeckém řízení společnosti nelze uvažovat.

71 Viz Zrzavý, Jan. Proč se lidé zabíjejí – Homicida a genocida. Praha: Triton, 2004, s. 14-18.

obecně jednotlivé vědní disciplíny vždy a všude vlastní vnější hranice a svoji slepou skvrnu? Nelze u některých vědních oborů najít „výpady“ mimo hranici dosaženého dosahu teorie a stejně nevědecké ignorování nedokazatelnosti platnosti vlastní slepé skvrny?

I. 6. Krátká odbočka o diskusi Karla R. Poppera s Thomasem S. Kuhnem a to především o dogmatických expandujících vědních disciplínách

Odpověď nám pomůže odhalit polemika, týkající se charakteru normální a „revoluční“ vědy, kterou mezi sebou v knize *Criticism and the Growth of Knowledge* vedli Karl R. Popper a Thomas S. Kuhn⁷².

Thomas S. Kuhn⁷³ s výše popsanou Popperovou charakteristikou vědy souhlasí jen zčásti. Existují historická období vědy (či přesněji jednotlivých vědních oborů), ve kterých se vědci v jistém smyslu chovají tak, jak popisuje Popper. Problematické jsou si vlastní předpoklady, prostřednictvím reformulace vnitřní slepé skvrny korektně posouvají (rozšiřují) hranice své vědní disciplíny. Za pomoci střetu konkurenčních teorií falzifikují neudržitelná tvrzení. Jenže takto můžeme charakterizovat vědní obor pouze v období revolučních změn. V době, kdy jedna podoba slepé skvrny vědní disciplíny již není udržitelná a druhá se ještě definitivně neprosadila. Kromě své revoluční fáze však věda funguje na principu tzv. normální vědy, která chápe svoji vnitřní slepou skvrnu jako za všech okolností pravdivou a své území rozšiřuje pokusnou aplikací neměnné teorie na oblasti mimo demarkační linie. V jistém,

72 Viz Imre Lakatos, Alan Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. London : Cambridge University Press, 1970, s. 1–37, 51–58, 231–277.

73 Kuhnův úvodní příspěvek je, slovy samotného Kuhna, pokusem „postavit vedle sebe teorii vědeckého vývoje popsanou v mé knize *Struktura vědeckých revolucí a známější teorii . . . sira Karla Poppera*.“ Viz Kuhn, Thomas, S. *Logic of Discovery or Psychology of Research?* In *Criticism and the Growth of Knowledge*. (ed.) Imre Lakatos, Alan Musgrave. London : Cambridge University Press, 1970, s. 1.

poněkud neobratným zjednodušením bychom mohli normální vědu charakterizovat jako vědu, kterou přísná nadvláda vlastní slepé skvrny zklidnila a domestikovala a která se šíří postupným zjišťováním, kde všude důsledky její slepé skvrny platí. Na druhou stranu revoluční fáze vědy je období nejistoty, ve kterém se hledá taková slepá skvrna, která by byla v souladu s vědeckými tvrzeními, jež znemožnily udržení slepé skvrny předchozí. Vědci fáze „normální vědy“ skromně z oblastí mimo demarkační linii akumulují, vědci revoluční fáze se na základě hledání nové slepé skvrny snaží demarkační linie nově vymezit.

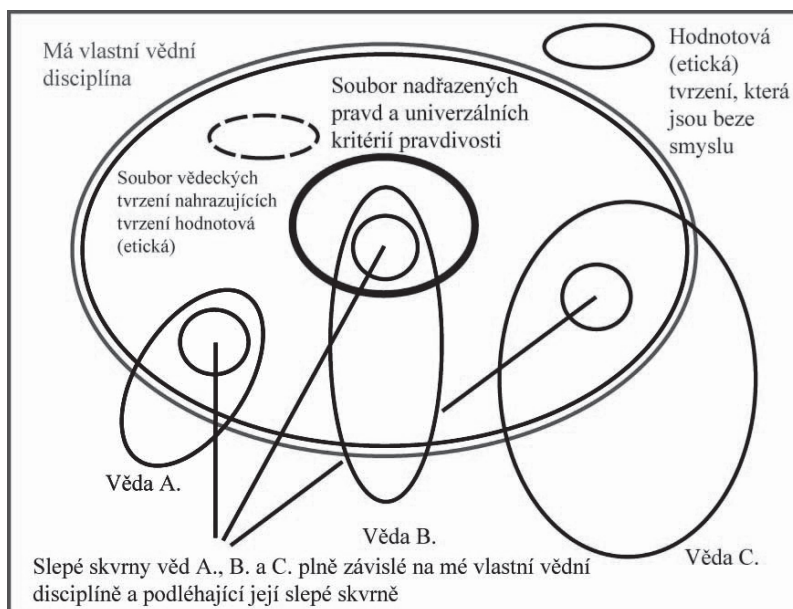
Karl Popper s tímto historizujícím pohledem na vědní disciplíny nesouhlasí. Možná existují „normální“ vědci⁷⁴ a fáze, ve kterých se některá vědní disciplína chová „normálně“, ale věda je charakterizována především permanentní revolučností a sebekritičností. Věda musí vždy problematizovat i svou vlastní slepou skvrnu a nemůže tedy nebýt revoluční.

Výsledkem diskuse Kuhn vers. Popper je kritérium, které vědu dělí na prudce se proměňující, expandující a sebekritickou (revoluční věda), nebo dogmatickou a velmi opatrně kumulující (normální věda).

A jsme u problému, který úzce souvisí s naší sociobiologií. Historie vědy zná hned několik vědních oborů, které do právě uvedeného kuhnovsko-popperovského dělení nezapadají. V průběhu 19. a 20. století existovaly (a stále ještě existují) disciplíny, jejichž odborníci získali na základě určité série významných objevů pocit, že se dobrali univerzálního kritéria pravdivosti slepých skvrn všech či alespoň všech okolních vědních oborů. A nejen to. Slepou skvrnu vlastního oboru začali považovat za pravdu nadřazenou jakékoli empirické zkušenosti i pravidlům logicky konzistentního myšlení. ***Jejich vědní obory pak začali kombinovat dogmatismus***

74 Popper se svým nízkým hodnocením „normálního“ vědce netají a doslova píše: „Podle mého názoru bychom vědce „normální vědy“, tak jak ho popisuje Kuhn museli především litovat.“ Viz Popper, Karl. R. Normal Science and its Dangers. In *Criticism and the Growth of Knowledge*. (ed.) Imre Lakatos, Alan Musgrave. London: Cambridge University Press, 1970, s. 52.

„normální vědy“ s expandující tendencí vědy revoluční. Úspěch vlastních objevů zrodil mentalitu strážců expandující pravdy. Podle představy vědců těchto oborů vypadá situace v jejich disciplíně a v disciplínách okolních jako na obrázku 4.



Obrázek 4. Grafické znázornění dogmatické expandující vědy

Názorným příkladem tohoto typu „vědy“ může být marxismus. Marxovy teorie nebyly v době svého vzniku nesourodým konglomerátem frází, jak si je pamatujeme z období konce reálného socialismu. Naopak. Marx v oblasti společenských věd učinil hned několik významných objevů. Prokázal nemožnost využití čistě psychologických vysvětlení v sociologii a ekonomii⁷⁵, vytvořil velmi zajímavou a interpretačně bohatou teorii tzv. objektivních

75 Více viz Popper, Karl, R. Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo. Praha: Oikoymenh, 1994, s. 81–97.

ekonomických zákonitostí⁷⁶, pokusil se najít a formulovat věrohodné zákony vývoje společnosti⁷⁷. Ovšem přesvědčivost některých pasáží Marxovy teorie vedla velkou část jeho následovníků k přesvědčení, že slepé skvrny marxistické vědy neexistují, **respektive že slepá skvrna marxismu je ve skutečnosti souborem univerzálních pravd, které přímo determinují podobu všech předpokladů všech ostatních společenských věd.** Marxismus se v této podobě stal nejen neomylným, ale taky principiálně nadřazeným ostatním disciplínám.

Jak velmi přesně poznamenává Václav Černý: „*Marxismus – věda věd ... (tato) věta vyjadřuje prvenství a vůdčí roli marxistické ideologie vzhledem k veškeré a kterékoliv vědě, tvrdí, že není objektivního poznávání leč na gnozeologickém základě marxistického materialismu ... vůbec je marxismus jev náboženský, vždy také odíval u svých vyznavačů formy náboženského fanatismu po výtce, zdánlivá skálopevně spolehlivá jistotnost jeho slibů není původu vědeckého, plyne z toho, že obsah jeho předpovědí je božím úralkem, diktátem Prozřetelnosti, pro lidskou společnost nevyhnutelným Osudem...*“⁷⁸

A jak dodává Karl R. Popper: „*Marxismus tvrdí sám o sobě, že je více než věda ... že není primárně teorie, jako metoda objevující ... nevyhnutelné zákony...*“⁷⁹

Či Max Weber: „*Komunistický manifest Karla Marxe a Bedřicha Engelse ... je svým způsobem vědeckým výkonem prvního řádu. To se nedá popřít a to se ani popírat nesmí, poněvadž by nám to nikdo*

76 Popper, Karl, R. Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 148–153.

77 Viz MARX, K., ENGELS, B. Collected Works 35. Vyd. 1. London : Lawrence & Wishart, 1996. A dále Popper, Karl, R. Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 144–153, 170–180.

78 Viz Černý, Václav. Paměti III. (1945–1972). Brno : Atlantis, 1992, 552–553. Ačkoliv je dílo, ze kterého cituji pouze memoárovou literaturou, pasáž, ze které čerpám svoji citaci, je velmi fundovanou kritikou marxismu kvalitou argumentace srovnatelnou např. s obsáhlejším dílem Popperovým.

79 Viz Popper, Karl, R. Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 74–75, 110.

*nevěřil a poněvadž to není s dobrým svědomím ani možné ... (je to však) ... prorocký dokument ...*⁸⁰

Dokonce i „marxleninská“⁸¹ biologie musela být v první řadě v souladu s vševysvětlující univerzální pravdou „marxleninského“ vidění světa a až poté se mohla pokřiveným způsobem ptát, zda nějak odráží biologickou realitu. Trofim Denisovič Lysenko nepotřeboval prokazovat, že jeho teorie v praxi fungují (vždyť taky zoufale nefungovaly). Stačilo prokázat, že se řídí základními principy „marxleninismu“, aby bylo jasné, že fungovat musí. Analogická situace panovala v dogmatické části marxistické ekonomie. Tvrzení „kapitalistický výrobní způsob povede ke stále rostoucí bídě dělníků nejvyspělejších kapitalistických zemí“ vylučovalo pravdivost věty „angličtí dělníci se mají lépe než před třiceti lety“, i když věta sama byla zjevně pravdivá⁸².

Nutným důsledkem takto ukotvené a provozované „vědy“ expandujícího dogmatu byl k realitě výběrově lhostejný postoj, který ovšem dokázal jakýkoliv problém rychle osvětlit a podřadit svým předpokladům. Ať už konkrétní jedinec nebo konkrétní třída v konkrétním státě udělali cokoliv – podpořili či nepodpořili komunistický převrat, vstoupili či nevstoupili do dělnické stávky – uměli to „marxističtí“ vědci vždy dokonale osvětlit⁸³. Neexistovaly události či fakta, které by mohly „marxistické“ vidění světa zpochybnit. Naopak, jakákoliv událost „marxismus“ nutně potvrzovala.

V oblasti etického zkoumání světa se tato dogmaticky-expanzivní

80 Viz Weber, Max. Metodologie, sociologie a politika. Praha : Oikoymenh, 1998, s. 332.

81 Označení „marxismus“ či „marxleninismus“ dále používám pouze pro dogmatickou formu pěstování dědictví Karla Marxe, zatímco označení marxismus či marxista pro podobu, která na výkladový rámec „marxismu“ nikdy nepřistoupila.

82 Přesvědčivou dokumentaci „marxlenistické“ mentality dokládá George Orwell či Arthur Koestler. Viz například Orwell, George. Looking Back on the Spanish War. In Orwell, George. Shooting an Elephant and Other Essays. London : Penguin Books, 2003, s. 157–183. Koestler, Arthur. The Invisible Writing. London : Vintage, 2005.

83 Viz Koestler, Arthur. The Invisible Writing. London : Vintage, 2005.

tvář marxismu⁸⁴ projevila zásadním způsobem. Jak píše již Bedřich Engels: „*Nejvíc prvků, u nichž lze očekávat trvalou platnost, bude mít jistě ta morálka, která představuje v přítomnosti převrat přítomnosti – budoucnost, tedy proletářská morálka, je to morálka, která představuje budoucnost ... Podle této koncepce není poslední příčinou všech společenských změn a politických revolucí hlubší pochopení spravedlnosti, není třeba ji hledat ve filosofu, ale v ekonomice příslušné epochy ...*“⁸⁵. A jak dodává Vladimír I. Lenin: „*Díky zpusťování světa, které způsobila válka, se vzrývá světová revoluční krize, která, ať projde sebedelšími a sebesvzelenějšími peripetiemi, nemůže skončit jinak než proletářskou revolucí a jejím vítězstvím.*“⁸⁶

Jinak: etické zkoumání nahradí „marxistická“ ekonomie a morální dilemata odkaz na budoucí vítězství. Tento typ „marxismu“ zná

84 Dříve než s výrazem dogmatická etika začnu pracovat, je potřeba objasnit způsob, jakým jej chápu. Slovo dogmatický můžeme použít přinejmenším dvojnásobným způsobem. Za prvé jako výraz charakterizující postoj člověka, který není schopen kritického přístupu k vlastním předpokladům, vidí svět černobíle bez stupňů šedé a je výběrově lhostejný k realitě. V tomto smyslu můžeme dogmaticky vyznávat jak dogmatickou verzi etiky, tak etický relativismus či sociobiologické objevy. V dogmatismu „jak“ jde spíše o způsob myšlení a argumentace než o typ axiologické klasifikace. Na druhou stranu dogmatismus „co“ charakterizuje přesvědčení, že v reálném světě lze objevit souhrn faktů či meta-faktů, které nás bezchybně informují o hierarchii hodnot. Takovým souborem může být zápis Božího slova, norma odvozená ze samé struktury bytí či přírodní vědou odkrytá přirozenost člověka. Je pravděpodobné, že lidé vyznávající axiologický dogmatismus „co“ tíhnou také ke způsobu vyznávání dogmatického „jak“, ovšem tento vztah nás v tuto chvíli nezajímá. Zajímá nás pouze charakteristika axiologického dogmatismu „co“. Jestliže existuje informace, která komukoliv zprostředkovává algoritmus umožňující odhalit hodnotné i nehodnotné, stává se z etiky pouhá technologie šíření takového algoritmu. Známe-li ultimativní hodnotu, definitivní dobro, cíl, pak je promyšlení morálních otázek v lepším případě ztrátou času a v horším zatemňováním konečné odpovědi. Etika chápána jinak než šíření „morální pravdy“ je nesmyslem či hříchem. Jak píše Nicolai Hartmann: „Jinak je tomu, jestliže mravní příkazy jsou absolutní. Pro filosofii pak jen zbývá, aby je zjistila, objasnila, vysledovala a osvětlila vnitřní důvody pro jejich absolutnost. Pak je myšlení jen kopií toho, co již bylo předtím vytvořeno, a etika je pak kontemplativní, nikoliv normativní, je čistou teorií praktična, nikoli „praktickou filosofií“. Etika pak stojí stranou života, nemá žádný vliv, nemůže učit, co jsme povinni činit, nemůže revidovat, formovat, reformovat, nenese žádnou odpovědnost.“ Viz Hartmann, Nikolai. *Struktura etického fenoménu*. Praha : Academia, 2002, s. 46–47.

85 Viz *Handbook of Marxism* (E. Burns – 1935) citováno dle Popper, Karl, R. *Otevřená společnost a její nepřítel II*. Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo. Praha : Oikoymenth, 1994, s. 175.

86 Viz Lenin, Vladimír, I. *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu*. Praha : Svoboda, 1949, s. 11.

budoucnost a nemusí tedy řešit dilemata morálních soudů.⁸⁷

Plně se tento „marxistický“ rys projevil v diskusi týkající se vztahu marxismu a environmentální etiky, které se zúčastnil „marxista“ Donald C. Lee⁸⁸, Charles Tolman⁸⁹ a Val Plumwood⁹⁰. Donald C. Lee se snažil ve svém článku prokázat, že platí nejen teze o environmentálním charakteru marxismu, ale též pravidlo zrcadlově obrácené – bez marxizace environmentální etiky a vytvoření marxistické společnosti nemůžeme k přírodě ohleduplného vztahu dosáhnout. Článek Charlese Tolmana a především Val Plumwooda je pak obranou autonomní pozice environmentální etiky před pohlcením „zeleným“ marxismem. Zejména článek Donalda C. Leeho a Val Plumwooda stojí v této souvislosti za přečtení.

Nemusím příliš zdůrazňovat, že takový postoj je zásadním porušením Popperova principu demarkace. **Místo uznání hodnotových předpokladů vědeckého zkoumání klade marxismus nárok na nahrazení všech hodnotových soudů budoucí fakticitou, a tedy fakticitou, kterou je schopen odvodit z vlastní slepé skvrny.** Spolu s Karlem R. Popperem takový postoj považujeme za exemplární příklad dogmatické (a sám za sebe dodávám expandující) vědy.

Velmi stručná analýza tohoto rysu „marxismu“ ukazuje, že mohou existovat vědní obory či disciplíny (nebo alespoň disciplíny,

87 Popper k tomu dodává: „Historicistická morální teorie, o níž uvažujeme, není než další formou morálního pozitivismu. Tvrdí totiž, že přicházející moc je právo . . . Morální kritika nadcházejícího stavu věcí není možná, neboť tento stav určuje morální měřítko věcí . . . Pokud jde o teoretickou strukturu, není žádný rozdíl mezi morálním konzervatismem, morálním modernismem a morálním futurismem.“ To je pro nás zásadní tvrzení. V otázce hodnot není mezi vědou expandující do oblasti morálky a mýtem zahrnujícím morální otázky významný rozdíl. Popper, Karl, R. Otevřená společnost a její nepřítelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo. Praha: Oikymen, 1994.

88 Viz Lee, Donald, C. On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature. *Environmental Ethics*, roč. 2, s. 3–16.

89 Viz Tolman, Charles. Karl Marx, Alienation, and the Mastery of Nature. *Environmental Ethics*, roč. 3, s. 63–74.

90 Viz Plumwood, Val. On Karl Marx as an Environmental Hero. *Environmental Ethics*, roč. 3, s. 237–244. Označení „environmentální hrdina“ myslí Val Plumwood ironicky.

teré se za vědní označují), které nerespektují popperovský princip demarkace vědy a které kombinací dogmatické víry v pravdivost vlastní slepé skvrny a expanzivním tlakem vně svých hranic připomínají fundamentalistické vztahování se ke světu. **V přístupu k etickým otázkám není mezi takto chápanou vědou a fundamentalistickou vírou žádný principiální rozdíl.** Zbývá dořešit otázku, zda sociobiologie mezi tento typ „vědních“ disciplín alespoň částí svého provozu patří.

I. 7. Nadbytečnost etického zkoumání A. – Sociobiologické pokračování 2.

Vraťme se k sociobiologii. Skutečně platí, že přiložíme-li na sociobiologické výpovědi k etice Popperovo kritérium demarkace vědy, odhalí se nám její vědecký nebo mimo-vědecký charakter? Uvidíme. Podívejme se znovu na citaci z knihy *Proč se lidé zabíjejí – homicida a genocida* Jana Zrzavého.

*„Tento „biologický“ přístup ke studiu lidského chování tak vlastně zahrnuje i jakousi úctu k lidskému životu, jaký opravdu je, místo snění (obvykle velmi nedomyšleného a potenciálně i politicky zhoubného) o tom, jaký by měl být. Místo pohoršení nad tím, že se normální člověk nechová jako Matka Tereza, se podívejme na to, jak normální člověk opravdu žije, s vědomím, že způsob, jak lidé obvykle žijí, není náhodný ani svévolný ... Je to – stejně jako tvar našich zubů nebo funkce našich slezin – důsledek naší historie ... **Právní a etický přístup o podstatě toho, co jest, nemohou říct nic relevantního, neboť se zabývají tím, co být má – neboli tím, co není.** ... To ani v nejmenším nezpochybnuje existenci etického či právního přístupu k věci (bylo by to absurdní ve světě, kde se lidé prakticky nezabývají ničím jiným než šmírováním, pomlouváním a pronásledováním bližních), nýbrž jejich poznávací užitečnost ... Etika a právo jsou nesmírně zajímavé objekty studia, ale zavádějící metody.“*

A doplňme ji citací Matta Ridleye: „Zodpovědnost za vlastní činy je nezbytnou fikcí, bez níž by nefungovalo právo ... a svoboda spočívá v projevení našeho vlastního (genetického) determinismu a ne determinismu někoho jiného. Nejde tu o determinismus, ale o vlastnictví. Dáváme-li přednost svobodě, pak je lepší být determinován silami, které pocházejí z nás a ne z druhých lidí ... Jednomyslná utkvělá představa genů provádět determinaci ve svém vlastním těle je naší nejsilnější oporou proti ztrátě svobody vlivem vnějších příčin.“⁹¹ A nepřímou citací Edwarda O. Wilsona z knihy *Konscilience – Jednota vědění: „Morálka je kodifikovaným vyjádřením našich instinktů a co je správné, je ve skutečnosti – navzdory naturalistickému omylu – odvozeno z toho, co je přirozené.“*⁹²

Etické (a právní) zkoumání světa lidí je zde chápáno jako irelevantní, zavádějící i potencionálně nebezpečné. Ponechme hodnotící soudy snilkům a věnujme se skutečnému poznání, říkají mezi řádky sociobiologové, přičemž na následujících stranách dodávají, že jediným realistickým (a reálným) pohledem je ten sociobiologický.

Wilson, Ridley i Zrzavý konstatují, že otázka po správnosti našeho jednání není zajímavá a nemá smysl se s ní zdržovat či že svět hodnot je světem neexistujících iluzí, které se jednoduše mýlí. Navíc lze otázku po správnosti redukovat na otázku evoluční výhodnosti a etiku pak můžeme bez problémů nahradit sociobiologií.

Má námitka proti této verzi sociobiologizmu zní: jedna sociobiologická odpověď etice stojí na neudržitelném předpokladu a jedna je logicky nekonzistentní, přičemž obě dvě znamenají překročení Popperovy demarkační linie.

Každý, kdo prohlásí, že „otázka po hodnotách našeho jednání (či hodnotách jako takových) není zajímavá či smysluplná“, činí v tom

91 Viz Ridley, Matt. *Genom – Životopis lidského druhu v třiatvaceti kapitolách*. Praha : Portál, 2001, s. 261–267.

92 Viz Wilson, E. O. *Konscilience – jednota vědění – O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Praha : Lidové noviny, 1999. Citaci v této podobě formuloval Matt Ridley.

okamžiku velmi důležitý a silný hodnotových soud. Jak jsme konstatovali již na začátku naší práce, otázka po smyslu etiky je sama principiálně etické povahy. Etiku nelze opustit na základě pouhých faktů, protože pokud neuznáme hodnotu pravdy, je vyvrácení jakékoliv (i etické) teorie irelevantní. Když sociobiologové Ridley, Wilson či Zrzavý tvrdí, že etika je přežitek nevědeckých časů, ignorují hodnotové předpoklady své vlastní vědy. Také sociobiologie stojí na uznání hodnoty pravdy. A snaha o nehodnotící sociobiologický postoj je sama výsledkem určitého hodnotového soudu a rozhodnutí.

Nemůže ale sociobiologie nahradit hodnotovou kategorií správné/nesprávné kategorií faktického světa evolučně úspěšné/neúspěšné? Není nakonec jediné správné to, co vede k evolučnímu úspěchu?⁹³ Nerozhoduje místo nás evoluce? Jsem přesvědčen, že nikoliv, a toto přesvědčení stavím na dvou na sobě nezávislých argumentech. Méně důležitý argument zní: vývoj biologického i kulturního světa je v delším časovém měřítku nepředpověditelný. I když sociobiologie umí, stejně jako ekonomická věda, pěkně komentovat minulost, budoucí 100% úspěšné strategie nikomu neprozradí. Jenže máte-li se rozhodovat podle budoucí evoluční úspěšnosti, je potřeba znát vítěze nebo alespoň cestu vedoucí k vítězství. Neznáme-li výsledek, jen stěží se můžeme rozhodovat podle něj. Sociobiologický komentář k etice v tomto smyslu zní: nenechme se zmást hodnotovými soudy, které stejně nic smysluplného neříkají, a poslouchejme evoluční minulost. Jenže tato evoluční minulost k budoucnosti mlčí také, případně nemlčí, ale její návody se můžou ukázat jako prošlé a zastaralé⁹⁴.

Za zásadnější považuji druhý argument. Myšlenka, že historií podmíněné evoluční nastavení člověka je tím nejlepším možným průvodcem našich rozhodnutí, zní revolučně a zajímavě. Navíc

93 Viz Zrzavý, Jan. Proč se lidé zabíjejí – Homicida a genocida. Praha : Triton, 2004, s. 32–33.

94 Popper si při hodnocení tohoto rysu sociobiologie nebere servítky. Volně citováno: „Sociobiologie je znova oživený sociální darwinismus v naivní podobě.“ Viz Popper, Karl. R. Hľadanie lepšieho sveta – prednášky a state. Bratislava : Archa, 1995, s. 24.

námítka, že jde o ryze metafyzický předpoklad, který nemůže žádná vědní disciplína prokázat, neobstojí, neboť metafyzičnost ještě neznamená nepravdivost. Zůstává však neoddiskutovatelným faktem, že pokud se někdo začne podle této teze chovat, rozhodl se on a nikoliv ona „mystická“ evoluce. I když se sociobiologie ze všech sil snaží dokázat, že jsme ve světě dostatečně velkých statistických dat otroky evoluce a (poněkud méně) kultury, **je naše přemýšlení a rozhodování pro či proti sociobiologické interpretaci důkazem naší faktické svobody na osobní úrovni**. Sociobiologie osobní úroveň nezajímá a je to v pořádku, pokud si ovšem přiznají, že tento nezám je důsledkem jistého hodnotového rozhodnutí na osobní úrovni. **Aby mohli sociobiologové odsoudit etiku a dokazovat statistickou bezvýznamnost svobody, musejí se nejdřív svobodně a eticky rozhodnout pro sociobiologii**. Sociobiologie etiku nenahrazuje ani nevyvrací. Někteří sociobiologové nás jen v otázce hodnot poněkud zkratkovitě matou⁹⁵.

Jak přesně napsal Robert Spaemann a Reinhard Löw: „... sociobiologie nemá – ať je tomu s pravdivostí jejích genetických teorií

95 Stejně matoucí je i sociobiologické nahrazení tradičního konceptu pravdy. Jan Zrzavý v závěrečné poznámce ke knize Sobecký gen Richarda Dawkinse píše: „Pravda vítězí, říká se, a mnozí tuto větu zpochybňují. Tito pochybovači se mýlí: jenom pravda, která vítězí, může být analyzována, a tak nezbytně zjistíme, že pravda je charakterizována svým předchozím vítězstvím (a možná že už ničím dalším). Však jsme dnes také obklopeni samými (různými) pravdami. Kritériem pravdivosti je vposledku vždycky úspěšnost: laskavý čtenář nechť si zkusí představit nějakou pravdu, která nezvítězila; patrně zjistí, že to vlastně nejde. Tuto realitu můžeme metaforicky interpretovat tak, že „sobecké pravdy“ soutěží o infekci lidských vědomí, ty pravdy, které dnes pozorujeme, musely být hodně infekční.“ Takto pojatá teorie pravdy skutečně koresponduje s některými slepými skvrnami sociobiologického vidění světa. Není však příliš složité prokázat, že neodpovídá skutečnosti. Z tvrzení, že pravda je charakterizována úspěšností, vyplývá, že věty, teorie či tvrzení, které uspěly, jsou nutně pravdivé a věty, které neuspěly, musely být nepravdivé. To je samozřejmě nesmysl. Kritériem pravdivosti není, a dokonce nemůže být úspěšnost. Existují nesmírně „úspěšná“, a přitom prokazatelně nepravdivá tvrzení i teorie. Obávám se, že takový Richard Dawkins by jen těžko považoval za pravdivou větu: „Maria zasnoubena byla Josefovi, prve než se sešli, nalezena jest těhotná z Ducha svatého.“ (Matouš 1.17). Z hlediska úspěšnosti je to ovšem tvrzení z nejpravdivějších. Pokud by si Jan Zrzavý s jistotou dávkou úcty k dosavadním teoriím pravdy a vědy přečetl alespoň část díla Alfréda Tarského a Kurta Gödela, úvodní pasáž knihy *Conjectures and Refutations* či dodatky ke knize *Logika vědeckého bádání* Karla Poppera či kritiku Popperova pojetí přibližování se pravdě v textech Pavla Tichého a Davida Millera, nemusel by prezentovat myšlenky, které jsou už několik desítek let vyvrácené. Také v teorii pravdy je sociobiologie především mimo-vědecká.

jakkoliv – k jevu mravnosti žádný přístup. ... V evolučním programu se ... objevuje kruhová situace. Na základě předpokladů získaných ze sebezkušenosti jsou přenášeny abstrakce antropomorfně do světa zvířat a potom se z těchto abstrakcí rekonstruujeme pomocí teorií selekce sami sebe, což znamená: člověk sám sebe odhaluje jako antropomorfismus⁹⁶

Jestliže přistoupíme na svět čisté fakticity, jsou a-morální úvahy Jana Zrzavého či Richarda Dawkinse stejně nesmyslné jako morální poselství některých etických konceptů. Stojíme před jednoduchou volbou – buď přiznáme sociobiologii nadřazený status a poté ji skutečně nelze nepřijmout, nebo ji ponecháme status normální vědní disciplíny a poté ztrácí nárok na svoji kritiku etiky.

I.8. Nadbytečnost etického zkoumání B. – Evoluční ontologie 1.

Dostáváme se k druhému typu kritiky etického zkoumání světa – k evoluční ontologii Josefa Šmajse⁹⁷. Také Šmajš je přesvědčen, že etika nepostihuje oblast morálního adekvátním způsobem a že je vhodné etické zkoumání nahradit jiným způsobem poznávání. Jak píše sám Šmajš: „*Východiskem dnešních ... úvah ovšem nemohou být jen tradiční morálka a tradiční filosofické myšlení. Tradiční morálka, jak se dnes ukazuje, byla skrytě antropocentrická, tj. přehlížela širší a vzdálenější okolnosti lidského života, nekriticky stranila člověku. Aniž by to „věděla“, vycházela z vrozené lidské přirozenosti*

96 Viz Spaemann, Robert., Löw, Reinhard. Účelnost jako filosofický problém – Dějiny a znovuoživení teleologického myšlení. Praha : Oikoymenh, 2004, s. 272.

97 Mezi zásadní Šmajšovy knihy patří Kultura proti přírodě; Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice; Gnoseologické implikace evoluční ontologie; Drama kulturní evoluce – Fragment evoluční ontologie a Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Viz Šmajš, Josef. Kultura proti přírodě. České Budějovice : Dobromysl, 1996.; Šmajš, Josef. Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice. Praha : Hynek, 1997.; Šmajš, Josef. Gnoseologické implikace evoluční ontologie. Brno : Masarykova univerzita v Brně, 2001.; Šmajš, Josef. Drama kulturní evoluce – Fragment evoluční ontologie. Brno : Masarykova univerzita v Brně, 1998.; Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000.

(z konzervativního geonomu člověka), respektovala zvláštnosti té které kultury a žádnou ontologickou teorii pro své zdůvodnění nepotřebovala. Tradiční filosofie (včetně etiky)... se proto pro zdůvodnění morálky a analýzu etických otázek nehodila.⁹⁸ Ačkoliv však Šmajš uznává a doceňuje pokrok speciálních přírodních věd: „Zejména v ontologických otázkách musí proto filosofie k výsledkům speciálních věd přihlížet a námitkám z jejich strany naslouchat.“⁹⁹ je přesvědčen, že etiku substituovat nedokážou. Sociobiologie má, podle Šmajsova názoru, ve své kritice etiky pravdu, protože „Spolu se vznikem sociobiologie se objevují názory, že morálka je biologicky zakotvená, že má biologické kořeny a že její studium nemůže tyto kořeny (tj. její genetické předurčení) ignorovat. S touto obecnou formulací, protože zastáváme evolučně ontologický přístup ke skutečnosti, který respektuje přírodní původ člověka, ale i opozici přirozené a kulturní evoluce, nemůžeme nesouhlasit ...“¹⁰⁰, ovšem k substituci etiky nedosahuje správné úrovně reflexe skutečnosti. Tu může poskytnout až speciálními přírodními vědami poučený, ovšem svojí podstatou filosofický koncept světa. Šmajš za takto poučený koncept světa považuje právě evoluční ontologii. Přibližme si její hlavní východiska.

Základem Šmajsovy evoluční ontologie je přijetí myšlenky evoluce. Stejně jako Pierre Teilhard de Chardin si Šmajš myslí, že: „Je skutečně postižen slepotou, kdo nevidí šíří pohybu, jehož dráha daleko překročila hranice přírodovědy, postupně zasáhla a naplnila chemii, fyziku, sociologii, a dokonce i matematiku a dějiny náboženství. Jedna po druhé se všechny oblasti lidského poznání hnuly, společně strženy týměž základním proudem směrem ke studiu vývoje. **Evoluce, to není teorie, systém ani hypotéza, nýbrž daleko víc: je to od nynějška obecná podmínka, již se musí podřizovat a již musí vyhovovat všechny teorie, hypotézy i systémy, mají-li být**

98 Viz Šmajš, Josef. Základy environmentální a podnikatelské etiky. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

99 Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000, s. 11.

100 Viz Šmajš, Josef. Základy environmentální a podnikatelské etiky. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

*myslitelné a správné.*¹⁰¹ a spolu s Ilyou Prigoginem píše, že „*Všude, kam se podíváme, objevujeme evoluci ... takový obraz překvapivě zjišťujeme na všech úrovních – v oblasti elementárních částic, v biologii i astrofyzice.*“¹⁰² **Jednoduše řečeno evoluci nemůžeme chápat pouze jako sérii hypotéz jednotlivých přírodních věd, ale jako fundamentální základ našeho chápání světa.** Tím se sice podle Šmajse oddělujeme od tradiční filosofie, náboženství i etiky, ovšem získáváme mimořádně užitečný nástroj filosofického poznání světa. Přijetí evolučního pohledu na svět filosofickým způsobem „*Signalizuje začátek nové epistemologie ... na rozdíl od současné filosofie, která je zasazená do materie a je mechanicky orientovaná.*“¹⁰³. Jaký je podle Šmajse důsledek přijetí evolučního pohledu na svět? Nedocenitelný. Na rozdíl od předcházejících filosofických konceptů¹⁰⁴ umožňuje evoluční ontologii odhalit základní ontickou strukturu světa. Ve spolupráci s některými přírodovědnými disciplínami evoluční ontologie prokazuje, že **na Zemi existují dva řády pozemské skutečnosti – evoluce přirozená (přírodní) a evoluce umělá (kulturní).**

Přirozená evoluce – jejíž historie je totožná s historií našeho vesmíru – získala na Zemi jedinečný rys, protože zatímco „*vesmír od svého počátku stárne, chladne ... je pouze biosféra jako celek, pouze Gaia ... systémem schopným dlouhodobého vzestupného vývoje*“¹⁰⁵.

101 Viz Chardin, de Pierre, T. Vesmír a lidstvo. Praha : Svoboda, 1993, s. 103. Šmajš tuto myšlenku de Chardina ve svém díle cituje. Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000, s. 75.

102 Viz Prigogine, Ilya. Stengers, Isabella. Order out of Chaos. Man's new dialogue with Nature. London : Flamengo, 1984.

103 Šmajš zde cituje významného teocentrického environmentálního filosofa a etika Henryka Skolimowského. Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000, s. 77.

104 Šmajš je k tradičně provozované filosofii velmi odměřený. Podle jeho názoru: „Doba filosofických ontologií nezávislých na ... vědeckém poznání, tj. tematizujících svět na základě historických znalostí a myšlenkové erudice filosofa, už patrně skončila.“ Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000, s. 20.

105 Viz Šmajš, Josef. Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice. Praha : Hynek, 1997, s. 110–111.

Vznikem života tedy přirozená evoluce získala schopnost vzdorovat tendenci k entropii a na základě své vnitřní informace vytvářet prostřednictvím emergenčních struktur stále uspořádanější řád – pozemskou přírodu¹⁰⁶. Přirozená evoluce je proto onticky tvořivý proces, který „sice (pracuje) naslepo, ale tak pomalu a „uvážlivě“, že jeho konstrukce téměř morálně nestárnou“¹⁰⁷ a který dokázal vytvořit komplexní systém biosféry včetně těch nejsložitějších biologických struktur. Jedním z nejdokonalejších výtvorů přirozené evoluce je pak člověk, vybavený s velkou pravděpodobností nejsložitější strukturou vesmíru – lidským mozkem. Iluzi kulturní nadřazenosti, kterou Šmajš připisuje současné kultuře i filosofii, umožňuje ignorování faktu, že člověk je bytost „konstruovaná“ a stvořená přirozeným řádem přírody a patřící svojí biologickou podstatou plně do tohoto řádu.

Jakým způsobem pracuje přirozený řád pozemské biosféry? Podle Šmajše je jeho vývoj směrem k stále komplexnějším emergentním strukturám umožněn schopností uchovat informaci o způsobu tvoření svých prvků.

Předpokladem pozemské přirozené biotické evoluce je tedy schopnost zapsat a dekódovat přirozenou informaci, která „pomáhá udržovat (i rozvíjet) dosaženou evoluční uspořádanost“¹⁰⁸ a která působí jako její protientropická bariéra¹⁰⁹. Takovou informací je „strukturní informace genetická, ... zapsaná v jednoduché molekulární struktuře dvojité šroubovice DNA ... a zpředmětněná v komplexní mnohovrstevnaté struktuře samotných organismů“¹¹⁰. Jen díky schopnosti zapsat a udržet informaci, uchovat zhuštěný záznam „duchovního bohatství evoluce“ biosféra přežívá a rozvíjí se. Šmajš v této souvislosti pokládá za zásadní, že: „Genetická

106 Evoluce je v tomto smyslu přímým protikladem entropie, protože je procesem onticky konstitutivním. Spolupracujíc s rozpadem, pracuje proti němu, „parazituje“ na něm.

107 Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000.

108 Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000, s. 117.

109 Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000, s. 117.

110 Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000, s. 118.

informace populace je sice kumulací biologické zkušenosti z konstruování organismů, které danému druhu v jeho evoluci předcházely, ale bezprostřední životní zkušenost toho, kterého jedince se v ní ukládat a kumulovat nedá. V přirozených podmínkách ji nelze libovolně kombinovat s jinou druhovou genetickou informací ani ji dále algoritmicky stlačovat. (Také proto) je klimaxový ekosystém, např. deštný prales, patrně největším možným prostorovým zhuštěním přirozené genetické informace.¹¹¹ Kromě své genetické informace strukturní obsahuje biosféra i epigenetickou informaci sématickou. Ta je však v biotických systémech pouhým korelátem informace genetické. „Je ... nepoměrně více selektivní a souhrnná, a proto také méně adekvátní celkové struktuře prostředí než bezprostředně onticky konstitutivní informace genetická.“¹¹²

Jenže kromě původní přirozené uspořádanosti biotické se na Zemi objevil řád další – řád kultury. Jeden z nejsofistikovanějších „produktů“ přírodní biotické evoluce – člověk, dokázal výše zmíněnou méně adekvátní informaci epigenetickou „zapsat“ a uchovat, čímž umožnil vznik mnohem mladšího ontotvorného řádu kultury. Také kultura, i když je organizačně daleko jednodušší, dokáže díky své informační bázi – duchovní kultuře – vytvářet a rozvíjet řád – kulturní uspořádanost. Nejprve slovní tradice, později písmo a dnes systém vzdělávání, knihovny, počítačové databáze uchovávají informace nezbytné pro uchování a obnovu prvků systému kultury.

A zde, podle Šmajse, nastává problém. Jednak kultura nevznikla na bázi stejné informace jako příroda (tzn. strukturní informace genetické), ale na bázi informace sémantické, zapisované a čtené jediným dekódovacím nástrojem kulturní evoluce – lidským mozkem. Tato sémantická informační báze kultury však postrádá „evoluční moudrost“ genetické informace a umožňuje vytvářet struktury, které přirozenému prostředí naprosto neodpovídají a které

111 Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000, s. 121.

112 Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000, 123.

jsou s ním často v příkrém rozporu. Navíc vznik kulturní uspořádanosti i duchovní báze kultury probíhá v prostoru již obsazeném přírodním řádem, a proto téměř vždy na jeho úkor. Řád kultury informačně i prostorově vytlačuje řád přírody. Jak píše sám Šmajš: *„Příroda i kultura jsou velkými, prostorově náročnými autopoietickými systémy ... ovšem konstitutivní informací kulturních struktur nemůže být informace přirozená, nýbrž obsahově odlišná, jinak získávaná, kódovaná a distribuovaná informace kulturní – duchovní kultura ... nebiologický způsob chování, poznávání a komunikace lidí vytváří z části přírody nestandardní, potenciálně protipřírodní subsystém biosféry – kulturu.“*¹¹³

Kulturní uspořádanost roste a vyvíjí se pouze na úkor uspořádanosti přírodní, a to z právě uvedených důvodů – protože kultura vznikla ve světě, který byl již světem přírodní uspořádanosti, a protože informační báze kultury je psána jiným jazykem než informační báze přírody. Jazyk kultury a jazyk přírody nejsou kompatibilní, uzavírá Šmajš.

Protože kultura nerozumí jazyku přírody, padá filosofická iluze o kultivujícím vlivu kultury na přírodní struktury i řád přírody jako takový. Kultura může díky využití dodatkové energie fosilních paliv přírodu prostorově sevřít a utlačit, ale není schopna ji kultivovat. Šmajš v této souvislosti zmiňuje principiální rozdíl mezi mírou uspořádanosti a křehkostí. Síla kultury je dána primitivním charakterem jejích struktur, nikoliv nadřazeností nad přírodu. Necháme-li střetnout počítačový procesor s kladivem, bude nevratně poškozen procesor zapříčiněno jeho komplikovanou strukturou a primitivní strukturou kladiva, nikoliv naopak.

Jenže příroda má, podle Šmajše, velmi přesvědčivý nástroj obrany – slabost nejsložitějších článků svého systému. Systém kultury totiž plně závisí na přežití člověka, který, jak jsme již psali, jediný dokáže zapisovat a číst informační bázi kultury. Bez člověka jsou i ty nejužasnější kulturní struktury vydány na pospas

113 Viz Šmajš, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha: Hynek, 2000, 93–95.

entropie – není, kdo by je opravoval, reprodukoval a zlepšoval. Jenže člověk patří v systému přírody k prvkům, které mizení přírodního světa ohrožuje nejvíce. Mizení přírody je tak podle Šmajse zásadním ohrožením kultury, kterou můžeme (pro její závislost na člověku) považovat za pouhý subsystem. Nebude-li přirozený řád garantovat přežití člověka, je kulturní systém v bezprostředním ohrožení zánikem. Jak píše sám Šmajš: „*Lidská kultura je poprvé existenčně ohrožena. Biosféra, schopná pojmout a ochránit četné regionální kultury, globální silně integrovanou protipřírodní kulturu dlouhodobě neunes.*“¹¹⁴

Shrňme si. Podle Šmajse lze v současném stádiu lidského poznání pochopit podstatu environmentální krize, pokud opustíme tradiční stacionární subjekt-objektový přístup a nahradíme ho pohledem evolučně ontologickým. Tento pohled nám pak zprostředkovává poznání, že existují dva základní řády skutečnosti – řád přirozený (přírodní) a řád kulturní. Oba uvedené řády jsou založeny na jiném typu informace, a proto nutně v omezeném prostředí Země působí jako konkurenční systémy. Úspěch kultury (jejíž informační zázemí plně závisí na přežití biologického druhu homo sapiens) však znamená současně její ohrožení, protože bez prosperující biosféry je přežití člověka nemyslitelné.

Po stručném přiblížení základních myšlenek Šmajsovy evoluční ontologie se můžeme vrátit k jeho pojetí morálky a etiky. Morálka podle Šmajse vznikla jako nástroj regulace chování člověka „*uvnitř rodiny, kmene a regionálního společenství*“¹¹⁵ a podpora „*lokálního přizpůsobování*“ přírody lidským potřebám. **Proto tradiční morálka přírodu za morální subjekt nepovažovala.** Protože však tradiční kultury neměly k dispozici žádnou skutečně globálně působící biotickou techniku a nebyly schopny přeměnit významnou část ekosystémů, jejich závislost na slepé kulturní informaci

114 Viz Šmajš, Josef. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, 1997, s. 179.

115 iz Šmajš, Josef. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, 1997, s. 179.

nevadila. Jenže úspěch kultury znamená revoluční změnu i v chápání morálky. Neadekvátní vyjádření morálky v sémantickém jazyce epigonní paměti neškodné v době lokálních kultur je nesmírně nebezpečné v době kultury silné a globálně působící. Bohužel morálka ani její etická reflexe neprošly žádnou proměnou. Jak píše samotný Šmajš: „*Tento úzce pragmatický prostorový a časový horizont morálky je dodnes přítomen nejen v morálních pravidlech, normách a hodnotách, ale i v obsahu duchovní kultury vůbec.*“¹¹⁶

Současná etika je podle Šmajše nejenom slepá, stejně jako všechny její etické předchůdkyně, ale také nemorální. „*Filosofická obhajoba tradiční antropocentrické morálky je však nemorální v okamžiku, kdy se prokazatelně zhoršuje obyvatelnost Země a kdy jsou nevratným způsobem ničeny jedinečné přírodní předpoklady kultury. A filosofie musí mít odvahu povědět, že nyní platná morální pravidla (i etické systémy), jakkoli jsou oprávněná a funkční v ohledu sociálním a občanském, už neodpovídají omezeným hostitelským možnostem planety.*“¹¹⁷

Tradiční etiku je proto nutné nahradit pohledem evoluční ontologie a z ní vyplývající ekologické etiky, končí svojí úvahu Josef Šmajš.

I.9. Nadbytečnost etického zkoumání B. – Evoluční ontologie 2.

Ačkoliv je Šmajšova evoluční ontologie skvělým výkonem „*tázání v rovině bytí*“¹¹⁸ a „*ontologické racionální spekulace*“¹¹⁹, neubráníla se paradoxům ne nepodobným sociobiologii. Šmajš je přesvědčen,

116 Viz Šmajš, Josef. Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice. Praha : Hynek, 1997, s. 158.

117 Viz Šmajš, Josef. Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice. Praha : Hynek, 1997, s. 159.

118 Používám výrazů Egona Bondyho. Viz Bondy, Egon. Poznámky k dějinám filosofie 6. – Evropská filosofie XVII. A XVIII. století. Praha : Sdružení na podporu vydávání časopisů v edici Vokno, 1966, s. 9.

119 Viz tamtéž.

že epigenetická (sémantická) kulturní informace je ve skutečnosti méně odpovídající než strukturální informace genetická řádu kultury. Lidské poznání světa bylo po dlouhou dobu vázáno na svět makroskopických předmětů, zatímco zásadní informační báze přírodní genetické informace leží v rovině biochemických mikroskopických struktur. Kultura proto ví méně a horším způsobem než příroda. To je samozřejmě podnětná a svými implikacemi velmi bohatá teorie, která ovšem sama pochází z (a je výrazem) vývoje podřadné epigenetické informační báze kultury. Jak by – podle Šmajsovy teorie – mohla duchovní kultura, závislá na „*méně adekvátní informaci ... sémantické*“, objevit tak zásadní poznatek a informaci o fungování obou základních řádů – přírody a kultury. Ačkoliv Šmajš dokazuje, že kulturní duchovní informace není svojí adekvátností světu s informací, kterou využívá řád přírody, srovnatelná, jeho vlastní teorie říká pravý opak. Duchovní informace kultury dokáže přinést teorie, které vysvětlují ontické základy konfliktu přírody a kultury, a dokonce principy fungování obou řádů! Existuje taková informace v samotném přírodním řádu a jeho informační bázi? Podle mého názoru se tak Šmajsova teorie stává částečně paradoxní.

Navíc Šmajš, stejně jako někteří sociobiologové, překračuje na několik místech hranice dosahu své teorie, respektive chápe evoluční ontologii jako základnu všech ostatních vědních disciplín týkajících se Země. Když Šmajš vyzývá k probiofilní reformě techniky¹²⁰, práva¹²¹, ekonomie¹²² či architektury¹²³ a odvolává se přitom na výkladový rámec evoluční ontologie, nezahrnuje do své teorie Hareho¹²⁴,

120 Šmajš, Josef. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, 1997, s. 91–98.

121 Viz tamtéž, s. 101.

122 Viz Šmajš, Josef. (ed.) *Podnikatelská a environmentální etika*. Brno : Masarykovy univerzita, 2008.

123 Viz například účast Šmajše na projektu několika architektů biofilně reformujícího dopravu v japonském Kjótu.

124 Viz Hare, Richard. *The Language of Morals*. Oxford : Oxford University Press, 1991.

Wheelwrightův¹²⁵ a Lairdův¹²⁶ poznatek, že k normativním závěrům nelze dospět na základě pouze deskriptivních teorií a vět. I pokud by Šmajsova evoluční ontologie vzhledem k současnému poznání světa byla adekvátním popisem dění na Zemi, sama o sobě k vyřčení morálního soudu či určení morálního kritéria nestačí. Potřebujeme hodnoty, které ve spolupráci s evoluční ontologií umožní dospět k normativním závěrům. Evoluční ontologie popisuje svět a sebelepší popis světa nevede bez dalšího k určení žebříčku hodnot. K němu potřebujeme ještě morální soud, jehož kultivaci nemůže zabezpečit evoluční ontologie, ale etika. Jak řekl lapidárně John Laird: „*Zásadní věcí je nemožnost redukce hodnot na ne-hodnoty.*“¹²⁷

Dostáváme se k poslednímu problematickému místu evoluční ontologie. Ačkoliv je Šmajsova filosoficky mnohem poučenější než Jan Zrzavý či Matt Ridley, na několika místech naznačuje, že speciální vědní disciplíny i filosofie a etika musí přijmout závěry evoluční ontologie, mají-li dostát svému poslání. To je představa, která svým nárokem odpovídá expanzivní vědě z našeho obrázku č. 4. Evoluční ontologie s vysokou pravděpodobností objevila některé zásadní poznatky o fungování dvou řádů pozemské skutečnosti, ale ani to ji neopravňuje předepisovat ostatním vědním disciplínám pravidla jejich provozu. Tlak na expanzi vlastní teorie se často stává kontraproduktivní a v každém případě je v rozporu s popperovským principem demarkace.

I.10. Simonova (Klausova) kritika environmentální etiky

Dostáváme se od obecné kritiky etického zkoumání světa ke kritice environmentální etiky samotné. Zatím nejsilnější atak na problematizaci lidského vztahování se ke světu a zdůraznění morálního charakteru vztahu člověk – mimo-lidská příroda přišel ze strany

125 Viz Wheelwright, Philips, E. *A Critical Introduction to Ethics*. Garden City : Doudleday, Doran & Company, 1935.

126 Viz Laird, John. *A Study in Moral Theory*. New York : The Macmillan Co., 1926.

127 Viz Laird, John. *A Study in Moral Theory*. New York : The Macmillan Co., 1926, s. 16.

několika neoliberalně zaměřených ekonomů. Lidé jako Julian L. Simon¹²⁸, Ben Bolch¹²⁹, Marek Loužek či Václav Klaus¹³⁰ se snaží prokázat, že environmentální etika principiálně nemůže zpřesnit naše vnímání hodnotového světa a že naopak ohrožuje základní lidskou hodnotu – svobodu. Podívejme se nejprve na nejvýznamnějšího kritika tohoto směru – Juliana L. Simona a jeho knihu *Největší bohatství*. Simon je přesvědčen, že problematika ohrožení přírody může být redukována na tzv. problém zdrojů. Hodnota mimo-lidského života o sobě je ekonomicky nevyjádřitelná, (a proto) romanticky nebezpečná představa, protože: „*se zdá ... těžké si vůbec představit, že bychom na tom byli o mnoho lépe, kdyby přežil nějaký hypotetický druh. To poněkud zpochybňuje ekonomickou hodnotu druhu.*“¹³¹ To samé platí pro představu práv zvířat. Jak tvrdí sám Simon: „*Zcela matoucím konceptem jsou údajná „práva jiných druhů“. Stále častěji se setkáváme s návrhy, aby se bral ohled na potřeby jiných druhů. To se neospravedlňuje tím, že je pro nás lidi užitečné nebo příjemné, žijí-li zvířata v původní přírodě, nýbrž jejich údajnými „právy“. ... (to je) ... nesmyslná úvaha.*“¹³²

Kvazináboženské myšlení¹³³ environmentalistů přehlíží skutečnost, že jediným hodnotovým centrem světa je člověk a jeho potřeby. A protože příroda je tu pro člověka, nikoliv pro sebe samu, můžeme problém ohrožení přírody redukovat na problém úbytku zdrojů. A problém zdrojů nejlépe mapuje ekonomická teorie. Přistoupíme-li podle Simona na platnost některých „zákonů“ ekonomie – zákona snižujících se výnosů, principu diskontování a časové preference, zákona mezního užitku, principu vyjádřenému

128 Viz Simon, Julian, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006.

129 Viz Bolch, Ben., Lyons, Herold. *Apocalypse Not – Science, Economics and Environmentalism*. Washington : Cato Institute, 1993.

130 Viz Klaus, Václav. *Modrý nikoliv zelená planeta – Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?* Praha : Dokořán, 2007.

131 Viz Simon, Julian, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006, 433.

132 Viz Simon, Julian, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006, 440-441.

133 Simonův výraz – viz Simon, Julian, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006, 526.

Kuznetsovou křivkou – dospějeme logicky nutně k závěru, že zdroje nemohou (za určitých podmínek) nikdy dojít. Jak píše sám Simon: *„Ve velmi dlouhé perspektivě není v našem světě v pravém slova smyslu „konečného“ nic.“*¹³⁴ Pokud totiž zachováme institucí trhu garantovanou lidskou ekonomickou svobodu, vyvolá dočasný nedostatek jakéhokoliv zdroje lidské intelektuální úsilí najít náhradu a protože je lidská tvůrčí schopnost neomezená, bude taková náhrada dočasně vzácného zdroje záhy nalezena. Lidský potenciál nemůže nikdy dojít, a proto je problematika omezenosti zdrojů vyřešena, konstatuje Simon. A protože jsme v předchozím kroku redukovali význam vztahu člověk – mimo-lidská příroda na vztah člověk – zdroj, je vyřešen i náš poměr k přírodě jako takový. Přírodu můžeme chránit, protože má estetické (a další) vlastnosti, které nám slouží, ale chápat přírodu jako hodnotu o sobě je filosofický a především ekonomický nesmysl. Jenže z tohoto nesmyslného předpokladu vyvozují někteří environmentalisté nárok na společenské změny, které ohrozí největší lidskou hodnotu – svobodu. Tím získává environmentální etika punc nejen mylné, ale také proti-humanistické teorie. Jak píše sám Simon: *„Ekologové by nejspíše chtěli, aby tu byla věda na způsob ekonomie, založená na jejich hodnotách, mezi něž patří i hlediska jiných druhů. Ekonomie se ale vždy zabývala blahem člověka. Chtít, aby tomu bylo jinak, není kritikou v pravém slova smyslu, ale spíše vyhlášením vlastních (anti-humanistických) hodnot.“*¹³⁵

Shrňme si: Simon je přesvědčen, že adekvátním popisem vztahu člověka a přírody je ekonomie, která staví na člověku jako ústředním a jediném aktoru morálního světa. Mimo-lidské bytosti mají cenu pouze ve vztahu k užitku člověka, a jsou proto redukovatelné na zdroje. A zdroje nemohou, bude-li garantováno fungování volného trhu, nikdy dojít (jsou potenciálně nekonečné), protože jejich substituci výhodnějším zdrojem garantuje lidská vynalézavost a um. Environmentální etika je (spíše) iracionálním

134 Viz Simon, Julian, L. Největší bohatství. Brno : CDK, 2006, 171.

135 Viz Simon, Julian, L. Největší bohatství. Brno : CDK, 2006, 236.

vyjádřením náboženského pocitu, jehož aplikace na společnost by měla dalekosáhlé a pro člověka velmi negativní důsledky.

K Simonovým myšlenkám se hlásí i český ekonom Václav Klaus. Ve své knize *Modrá nikoliv zelená planeta – Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?*¹³⁶ Klaus většinu Simonových argumentů opakuje, přičemž zdůrazňuje především jeden aspekt environmentální ideologie. Podle Klause je totiž jeden z nejdůležitějších environmentálně etických axiomů založen na neplatné prolongaci současných trendů do budoucnosti. Klaus s využitím myšlenek Juliana Simona a Karla R. Poppera prokazuje, že předpovědi, na kterých část environmentálních etiků staví své teorie, nelze seriózně přijmout, protože vývoj lidské společnosti nelze principiálně předvídat. Jak píše sám Klaus: „*Proto jakékoliv dnešní pravděpodobnostní propočty nemají pro budoucnost skoro žádný smysl.*“¹³⁷

Simon a Klaus tedy tvrdí, že přírodě nelze ekonomicky (ani filosoficky) korektně přiřknout na člověku nezávislou hodnotu; že problematika vztahování se k mimo-lidskému světu není problematikou morální, protože přírodu lze redukovat na více-úrovňový zdroj lidských potřeb; že problém zdrojů je za předpokladu uchování existence instituce volného trhu vyřešen; a konečně, že většína environmentálních teorií stojí na tvrzeních o budoucnosti, které nejsou vědecky obhajitelné. Podívejme se, co dvacet tři let před Simonem a třicet čtyři let před Klausem napsal Richard Sylvan.

1.11. Třetí a poslední metodologický exkurz – diskuze nad myšlenkovým experimentem Richarda Sylvana (Routleye)

Dostáváme se k poslednímu metodologickému exkurzu první části naší práce, který můžeme s jistou dávkou nepřesnosti nazvat Sylvanův myšlenkový experiment „posledního člověka“. O co jde?

136 Klaus, Václav. *Modrá nikoliv zelená planeta – Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?* Praha : Dokořán, 2007.

137 Viz tamtéž, s. 59.

Richard Sylvan (Routley) se v roce 1973 v článku *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethics?*¹³⁸ pokusil celkem čtyřmi myšlenkovými experimenty prokázat, že nová (environmentální) etika není odvoditelná z axiomů evropské „klasické“ etiky. Podívejme se na Sylvanův článek podrobněji.

Na začátku svého textu Sylvan (Routley) konstatuje, že ačkoliv jsou „klasické“ evropské etické koncepty velmi různorodé a nelze je v žádném případě vzájemně zaměňovat, ve vztahu k přírodě lze mezi nimi nalézt jistou spojitost. „Klasická“ evropská etika se podle Sylvana ve svém vnímání přírody dělí na čtyři hlavní směry:

1. **Pozice dominance nad přírodou** charakterizovaná postojem despoty (nejrozšířenější modus vnímání hodnoty přírody)
2. **Pozice tzv. slabé dominance**, charakterizovaná postojem správce
3. **Pozice tzv. druhé varianty slabé dominance**, charakterizovaná postojem odpovědnosti za další generace a postojem mezigenerační kooperace
4. **Pozice primitivismu**, která oceňuje „přírodní“ především ve formě jeho skryté či zapomenuté primitivní přirozenosti vnitřní (romantismus a některé mystické směry)

V dominantní tradici je hodnota přírodních entit nulová. Člověk může s přírodou jako celkem i jednotlivými živými bytostmi zacházet podle své libosti a nelibosti, příroda je člověku „k ruce“. Etika tzv. dominantní pozice je s environmentální etikou neslučitelná.

Nebylo by tedy řešením použít již existující koncepty slabé dominance? Nikoliv, konstatuje Sylvan, protože stejně jako v pozici dominance jde i v těchto koncepcích o pozici povýšeného, vylepšujícího zasahování, které zlepšuje přírodní řád, kdežto environmentální etika uznává existenci míst, která jsou člověkem

138 Viz Sylvan (Routley) Richard. *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethics?* In *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, s. 47–52.

nezasažená, a takovými by měla i zůstat. Proces „humanizace“ planety je environmentální etice cizí.

A řešením není ani přijetí liberálního principu lidských práv. Liberální princip do nezasahování práv ostatních lidí sice mnohdy umožňuje chránit část přírody, ovšem nikoliv z důvodů její hodnoty o sobě, ale vždy jen s odvoláním na užitečnost pro druhé lidi – či další generace. Ani mezigenerační kooperace není principem, na kterém je možné vystavět novou, environmentální etiku soudí Sylvan.

K zdůraznění rozdílu mezi současnou západní etikou a novou (potenciální) etikou environmentální přibližuje Sylvan vztah tzv. **nadřazené (super-) etiky** (tzn. etického systému nadřazeného jednotlivým dílčím etikám dané kultury) k dílčím (specifickým) etikám. Nadřazený etický systém S je (zhruba řečeno) systém propozic, který obsahuje a vyjadřuje sadu obecných, hodnotících soudů vztahujících se k chování (k tomu, co je povinné, co je možné, co je zakázané, jaká jsou práva jednotlivých subjektů, jaké mají jednotlivé subjekty hodnotu ve vzájemném porovnání). Dílčí (specifické) etiky se základním propozicím systému S přizpůsobují a nemohou s nimi být v zásadním rozporu. Pokud systémy S1 a S2 obsahují odlišné principy, jde o odlišné systémy a jejich specifické etické subsystémy budou také odlišné. Pokud má tedy environmentální etika odlišnou jednu ze zásadních propozic od současné západní etiky S, pak jde o etiku novou. Sylvan chce prokázat rozpor environmentální etiky a etiky „klasické“ na jednom z axiomů liberální filosofie (a ekonomie):

„Každý člověk by měl činit, co si přeje za předpokladu, že (1) nepoškodí druhého člověka a jeho práva a (2) nepoškodí nevratně svoji vlastní osobu a svá vlastní práva.“

To je podle Sylvana princip založený na „*elementárním (lidském) šovinismu*“, přestože je často nazýván principem svobody (protože nabízí široké pole toho, co člověk může dělat včetně poškozování přírody).

Na tento princip odpovídá, jak konstatuje Sylvan, environmentální etika následujícími hypotetickými myšlenkovými experimenty¹³⁹:

A. Experiment posledního člověka.

Představme si posledního člověka na Zemi (či skupinu posledních lidí na Zemi). Takový člověk bude mít technologii dost vyspělou na to, aby veškerý mimolidský život při (či po) jeho smrti zmizel. Podle principu „elementárního (lidského) šovinismu“ nedělá nic špatného a my bychom měli jeho chování vnímat jako morálně neutrální. Jestliže jej tak nevnímáme, pak je předpoklad hodnotové neutrality přírody neudržitelný!

B. Experiment posledních lidí a technologického zázraku

Existují lidé, kteří dokáží vyvinout technologie umožňující přežití bez existence přírody. Ti vybijí všechna divoká zvířata pro zázitek z lovu, všechnu obdělávatelnou půdu využijí na poslední sklizně předtechnologického věku, poslední lesy vykácí kvůli plantážím. Nic z toho neudělají záměrně, ale kvůli možnosti dosáhnout rychleji technologického věku, ve kterém již nebude existovat příroda. Ačkoliv poslední lidé nemuseli zničit planetu ze zlé vůle, jak je tomu v případě experimentu A., nelze jejich jednání také nahlédnout jako morálně neutrální. A jestliže jej tak nevnímáme, je znovu předpoklad hodnotové neutrality přírody neudržitelný.

C. Experiment podnikatele

Existuje společnost velmi podobná současné západní společnosti. Existuje mizející druh – například „modrá“ velryba. Tato hypotetická velryba je vysoce ceněna pro kvalitu masa a tuku, přičemž je zároveň na pokraji vyhynutí. Chytání a prodávání modrých velryb neškodí velrybářům. Nezasahuje ostatní (modré velryby nelze

139 Sylvanovy experimenty jsem (s výjimkou prvního) z hlediska přístupnosti mírně upravil. Smysl však zůstává zachován.

pozorovat ve volné přírodě a nelze je chovat v zajetí) a nejde o záměrné ničení prostředí pro ostatní. Eliminace modré velryby je v zásadě pro „klasickou“ verzi etiky přijatelná. Volný trh vyhubení nezabrání a za velrybí maso i tuk záhy nalezne odpovídající náhradu.

Ve všech případech „přirozeně“ cítíme, že se lidé chovají více či méně nemorálně a důsledkem jejich činů je zlo, a tudíž cosi morálně nepřijatelného¹⁴⁰. Zdá se, že mnohé z hodnotových předpokladů euro-americké civilizace nejsou již nadále udržitelné a budeme je muset zásadním způsobem přeformulovat. Dominantní postoj je s naším přirozeným cítěním neslučitelný a postoje číslo dva, tři a čtyři by si vyžádaly zásadní reformu, abychom je mohli s našimi myšlenkovými experimenty sloučit. Proto stojíme před výzvou vytvořit novou formu etiky tak, aby odpovídala morálnímu cítění, které navozuje myšlenkový experiment jedna, dva i tři. Taková změna etiky s největší pravděpodobností způsobí i změny v některých meta-teoriích, ale to už musíme nechat na nich, konstatuje Sylvan a dodává: v každém případě musí být starý mezidruhový šovinismus překonán, protože je prokazatelně nemorální.

1.12. Znovu k Popperovi a Sylvanovi – proč a jak se Julian L. Simon s Václavem Klausem mýlí

Přiložme nyní kritéria vyplývající z Popperovy demarkace vědy a Sylvanových myšlenkových experimentů na kritiku, kterou vůči environmentalismu i environmentální kritice vznáší Julian L. Simon a Václav Klaus.

Projdeme-li si znovu Sylvanovy myšlenkové experimenty, zjistíme, že odmítnutí hodnoty o sobě mimo-lidských bytostí není tak samozřejmé a triviální, jak tvrdí Simon. I když připustíme, že člověk jako jediný určuje hodnotu mimo-lidského světa, ještě to

140 Sylvan k tomu dodává – stejně jako je nepřijatelná genocida či nucené přesídlení domorodého kmene kvůli industriálnímu pokroku, je nepřijatelné i vybití velryb pro osobní profit.

neznamená, že mimo-lidský svět má hodnotu pouze ve vztahu k lidským potřebám. I když nám některé druhy nic nepřináší, je jejich vyhubení morální problém, nebo to tak alespoň mnozí lidé cítí. **Z ekonomické teorie nelze odvodit, že mimo-lidské entity mají pouze užitnou hodnotu. Naopak výhradně užitná hodnota mimo-lidského světa je hodnotovým předpokladem ekonomické teorie, tak jak ji vyznává Julian L. Simon.** Proto je obvinění, které vznáší na environmentální etiky zároveň obviněním jisté verze neo-liberální ekonomie. **Nestojí tu proti sobě iracionálně hodnotově ukotvená environmentalistka a racionálně zdůvodněná neo-liberální ekonomie, ale hodnoty vyznávané uvedenými neo-liberálními ekonomy a hodnoty environmentálních etiků.** Jinými slovy: ekonomická teorie není v tomto smyslu environmentální etice nadřazena. Navíc lze u Juliana L. Simona, ale i jeho následovníků Václava Klause či Bena Blocha, nalézt významnou logickou nekonzistenci. Jejich kritika překračování hranic dosahu vědních disciplín souvisejících s environmentální problematikou není slučitelná s odvahou, kterou prezentují při předpovídání budoucnosti neo-liberální ekonomii. Nelze tvrdit, že „*jakékoliv dnešní pravděpodobnostní propočty nemají pro budoucnost skoro žádný smysl*“¹⁴¹ a zároveň předvídat, že „*v každém případě je jasné, že budoucí společnost bude mnohonásobně bohatší než dnes*“¹⁴². Nelze tvrdit, že: „*Extrapolovat další vymírání druhů ... nedává žádný smysl.*“¹⁴³ A zároveň, že: „*Ve velmi dlouhé perspektivě není v našem světě v pravém slova smyslu „konečného“ nic.*“¹⁴⁴ To co je v případě etiky chápáno jako prohrěšek proti základním principům vědy, je uvnitř vlastní disciplíny tolerováno. Ekonomická teorie získává zvláštní (a nadřazený) status. Její předpoklady se stejně jako v případě „marxismu“ stávají univerzálním kritériem pravdivosti ostatních

141 Viz Klaus, Václav. Modrá nikoliv zelená planeta – Co je ohroženo: klima, nebo svoboda? Praha : Dokořán, 2007, s. 59.

142 Viz tamtéž, s. 58.

143 Viz Simon, Julian, L. Největší bohatství. Brno : CDK, 2006, 426–430.

144 Viz Simon, Julian, L. Největší bohatství. Brno : CDK, 2006, 171.

způsobů poznávání světa. Protože omezení role státu a zvětšení prostoru volného trhu nemůže generovat závažné problémy, musí se všechny vědní disciplíny upozorňující na nezamýšlené důsledky moderní společnosti mýlit. **Otázka, zda má evoluční biologie, ornitologie či klimatologická věda pravdu, či nikoliv, je pro Simona a Klause zcela nepodstatná, protože pravdu mít nemůže.** A protože se do sporu s přijatým metakritériem pravdy dostává i většina konceptů environmentální etiky, nemůže být environmentální etika ničím jiným, než nebezpečnou a ohrožující teorií. Empirická fakta jsou důležitá pouze, pokud potvrzují Simonovo a Klausovo univerzální meta-kritérium.

II. Environmentální etika

V předchozí části práce jsem se pokusil obhájit smysluplnost etického zkoumání proti kritice ze strany sociobiologie a evoluční ontologie. Polemizoval jsem s kritikou environmentální etiky ze strany některých filosofujících ekonomů. Jestliže laskavý čtenář v této obhajobě nenašel zásadnější chyby, je cesta k analýze a klasifikaci samotné environmentální etiky otevřená.

Začněme stručným přiblížením historie environmentální etiky a odkazem na základní primární i sekundární literaturu, na kterou naváže podrobné přiblížení nejvýznamnějších proudů environmentální etiky.

II. 1. Stručná historie environmentální etiky

Ačkoliv je environmentální etika poměrně mladá filosofická disciplína, není možné stanovit přesný okamžik jejího vzniku. Někteří autoři, jako Eugene P. Odum¹⁴⁵, Ron Eyerman¹⁴⁶ či Hana Librová¹⁴⁷, datují vznik environmentální etiky do 30. let minulého století a spojují ho se jmény Aldo Leopold, Elin Wägner či Albert Schweitzer. Jiní, jako například Thadis, W. Box,¹⁴⁸ Satish Kumar¹⁴⁹ či Arne Naess¹⁵⁰, spojují vznik environmentální etiky již s druhou

145 Viz Odum, Eugene, P. *Environmental Ethics and Attitude Revolution*. In Blackstone, William, T. (ed.) *Philosophy & Environmental Crisis*. Athens : University of Georgia Press, 1974, s. 10–15.

146 Viz Eyerman, Ron, Jamison, Andrew, Cramer Jaqueline. *The Making of the New Environmental Consciousness – A Comparative Study of the Environmental Movements in Sweden, Denmark and the Netherlands*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1990, s. 16–21. Eyerman však místo Aldo Leopolda za zakladatele neantropocentrické environmentální etiky považuje švédskou feministku a environmentalistku Elin Wägner s její knihou *Väckarklocka*.

147 Viz Hana, Librová. *Pestří a zelení – kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Brno : Veronica a Hnutí Duha, 1994, s. 164. Librová doslova píše: „Za zakladatele neantropocentrické etiky bývá považován americký lesník a filozof Aldo Leopold.“

148 Viz Box, Thadis, W. *Ecology and New Vision: A Biologist's View of Philosophical and Theological Issues*. In Sherrell, Richard, E. (ed.) *Ecology – Crisis and New Vision*. Richmond : John Knox Press, 1971, s.13–30.

149 Viz například Kumarova autobiografie *No Destination*. Viz Kumar, Satish. *No Destination – An Autobiography*. Bideford : A Resurgence Book, 1992.

150 Viz Naess, Arne. *The Selected Works of Arne Naess – V. Gandhi and Group Conflict*. Dordrecht : Springer, 2005, s. 1–51.

polovinou 19. století a prvními lety století 20. se jmény jako John Ruskin, Mahátma Gándhí, John Muir, Ralph Waldo Emerson, Gifford Pinchot. A další, jako Clare Palmer¹⁵¹ či Baird J. Callicott¹⁵², kladou počátek samotného oboru environmentální etiky až do poloviny 60. let minulého století ke jménům jako Rachel Carson, Murray Bookchin, Richard Sylvan (Routley) či Arne Naess. Navíc kromě právě zmíněných tří „klasických“ datací vzniku environmentální etiky existují i datace alternativní. Chatsumarn Kabilsingh¹⁵³ obhajuje tezi vzniku environmentální etiky na přelomu 5. a 6. století před naším letopočtem, někteří křesťansky orientovaní environmentalisté spojují vznik environmentální etiky se jménem sv. Františka z Assisi. Připustíme-li, že každá z uvedených odpovědí má svoji argumentačně obhajitelnou logiku, lze vznik environmentální etiky rozdělit do několika etap.

II.1.1. Prehistorická fáze environmentální etiky

Vznik environmentální etiky je do prehistorické fáze kladen jen výjimečně¹⁵⁴. Ačkoliv i v této fázi nacházíme texty, které s uznáním hodnoty přírody přímo či nepřímo souvisí¹⁵⁵, skutečná teoretická

151 Viz Palmer, Clare. An Overview of Environmental Ethics. In Light, Andrew, Rolston, Holme III. (ed.) *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, s. 15–16.

152 Viz Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) *Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment I*. London : Routledge, 2005, s. xxxi – xl.

153 Viz Kabilsingh, Chatsumarn. Early Buddhist Views on Nature. In Badiner, Allan, H. *Dharma-Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley : Parallax Press, 1990, s. 8–13. Kabilsingh je přesvědčen, že u zrodu environmentální etiky stojí Siddháta Gautama – Budha.

154 Například již uvedeným Chatsumarnem Kabilsinghem. Viz Kabilsingh, Chatsumarn. Early Buddhist Views on Nature. In Badiner, Allan, H. *Dharma-Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley : Parallax Press, 1990, s. 8–13.

155 K prehistorické fázi environmentální etiky lze doporučit například knihu Hany Librové *Láska ke krajině?* Viz Librová, Hana. *Láska ke krajině?* Brno : Blok, 1988, s. 25–91., která stručně a přehledně pojednává o vztahu člověka k přírodě (a zejména krajině) od starověkého Řecka po současnost. Velmi dobrá je též kniha Karla Stibrala *Proč je příroda krásná – Estetické vnímání přírody v novověku*. Viz Stibral, Karel. *Proč je příroda krásná – Estetické vnímání přírody v novověku*. Praha : Dokořán, 2005. Antickému a středověkému pohledu na krásu jsou věnovány strany 16–35. Pro zájemce o prehistorickou buddhistickou etiku lze doporučit sborník *Dharma Gaia – A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Viz Badiner, Allan,

reflexe hodnoty přírody zde rozhodně chybí. Ať již náznak uznání hodnoty přírodních jevů či samotné přírody nacházíme v římských helénistických textech jako „Nářek osamělého ořešáku“¹⁵⁶ či v buddhismem ovlivněných starokorejských básních Čong Čchola či u anonymních autorů¹⁵⁷, v básni *Píseň bratra Slunce neboli Chvalozpěv stvoření*¹⁵⁸ sv. Františka z Assisi či přímo v posvátných textech buddhismu¹⁵⁹ a křesťanství,¹⁶⁰ téměř vždy je hodnota přírody

H. Dharma-Gaia: *A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley : Parallax Press, 1990. Vynikající analýzu vztahu k přírodě u severoamerických indiánů přináší kniha antropologa Sheparda Kreche III. *The Ecological Indian – Myth and History*. Viz Krech, Shepard, III. *The Ecological Indian – Myth and History*. New York : W. W. Norton, 2000. K „environmentalismu“ sv. Františka z Assisi lze doporučit studii Julienu Greena *Bratr František, kapitulu Jak svatý František miloval tvory z knihy Agostina Gemelliho Františkánské poselství světu* či studii Nicholsona D. H. S. *The Mysticism of St. Francis of Assisi*. Viz Green, Julien. *Bratr František*. Brno : Cesta, 1992, s. 225–227, 301–304, 349–356.; Gemelli, Agostino, P. *Františkánské poselství světu*. Praha : Ladislav Mincif, 1948, s. 32–35.; Nicholson, D. H. S. *The Mysticism of St. Francisco of Assisi*. Boston : Small, Maynard & Copany Pulishers, 1923.

- 156 Text citujeme z knihy Librové *Láska ke krajině?: „Pozvolna od sebe sám já vyrůstám v ohavném poli, málem je veřejnou cestou kousíček místa, kde čním. Abych snad neškodil setbě (i setbě prý škodím!) tkvím v zemi na místě nejpodřadnějším, na samém okraji čním. Neodtíná mi nikdy srp sadařův nadměrné větve, rolník mi neobnovuje kopáním utvrdlou zem. I když se smrtelně trápím jak vedrem, tak palčivou žizní, nebude na ovlázení krapítek vody mi dán. Trhliny dostává ořech již zamlada rozbitím kůry, v pozdější době zas uplatní ukrutná tyč.“* Viz Librová, Hana. *Láska ke krajině?* Brno : Blok, 1988, s. 31.
- 157 Viz například báseň Čong Čchol Čáp: „Čápem jsem byl, jež letěl vysoko tam, k oblakům bílým, k modru oblohy . . . Ach, proč jen slétl jsem, já nebohý, na zemi, k lidem – jak se tu teď motám! Ta dlouhá pera z křídel vyrvali mi – a nevzlétnu už mezi lidmi zlými . . .“ Viz Čong, Čchol. Čáp. In Vyhlídal, Oldřich (ed.) *Chryzantémy ze země zelených hor – Starokorejská lyrika*. Praha : Československý spisovatel, 1976, s. 94. Či báseň Neznámého autora „*Motýle, polet’ do zelených lesů, pojd’ otakárku s křídly tygřími, až s večerem se ticho napřímí, usneme spolu ve vonícím věsu. A nebudem-li chtít spát na těch místech, usneme třeba na rozpatých listech.“* Viz tamtéž, s. 99.
- 158 Cituji alespoň krátkou pasáž z básně dle knihy Julienu Greena. Viz Green, Julien. *Bratr František*. Brno : Cesta, 1992, s. 350–351. „*Bud’ pochválen, Pane můj! Chválí tě tvorstvo Tvoje, zvlášť bratr slunce, jež je tak velikým pánem, dává nám den a světlo svoje, a krásné je a září pro nás jako plamen, a je Tvým obrazem v svém jasu milovaném. Bud’ chválen, Pane můj! Na nebi sestry krásné lunu i hvězdami jsi stvořil vzácné, jasné bud’ chválen bratrem větrem, jenž vane k Tvé chvále, obloha, mraky, vzduch Tě chválí neskonale, i počasí, jímž tvorstvu život dáváš stále . . . Bud’ chválen, Pane můj! Chválí Tě sestra země, je matkou nám a všechny živí každodenně a rodí plody nám, trávu a květy něžné. . . .“*
- 159 Viz znovu Kabilsingh, Chatsumarn. *Early Buddhist Views on Nature*. In Badiner, Allan, H. Dharma-Gaia: *A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley : Parallax Press, 1990, s. 8–13.
- 160 Viz studie Gabriela Fackrea *Ecology and Theology*. Viz Fackre, Gabriel. *Ecology and Theology*. In Winks, Robin, W. (ed.) *Western Man and Environmental Ethics – Attitudes Toward Nature and Technology*. New

odvozena ze vztahu k Bohu či jinému nepřirodnímu posvátnu a nikdy nejde o teoretizující reflexi hodnoty samotné přírody. Autoři prehistorické fáze environmentální etiky nás mohou inspirovat (a teocentrické environmentální etiky jistě inspirují), za zakladatele environmentální etiky je však můžeme považovat jen s velkou interpretační odvahou.

II.1.2. Fáze bezprostředních předchůdců

Druhá etapa, která předchází samotnému vzniku environmentálně-etických koncepcí, je spojována s konzervativní a ochránářskou reakcí na industrializaci a prudké odlesňování vyspělých evropských států a industrializaci spolu s dosažením západního pobřeží USA. Konzervativní myslitelé jako John Ruskin¹⁶¹, Charles Dickens¹⁶² či Mahátma Gándhí¹⁶³ a ochránáři jako John Muir, Theodore Roosevelt či Gifford Pinchot¹⁶⁴ ještě necítí potřebu budovat novou filosoficko-etickou disciplínu¹⁶⁵, v jejich textech je však

York : Addison-Wesley Publishing Copany, 1973, s. 116–131.

- 161 K Ruskinovu chápání přírody viz například Ruskin, John. Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít. Praha : Sfinx, 1921.; Ruskin, John. Tomu poslednímu – čtvero pojednání o prvých základech národního hospodářství. Praha : B. Kočí, 1910, s. 128–129, 172–174. ; Ruskin, John. Národní hospodářství v umění.. Praha : Družstevní práce, 1925, s. 17. Či vynikající studie Františka X. Šaldy. Viz Šalda, František, X. John Ruskin In Ruskin, John, Sézam a lilie – tři přednášky. Praha : J. Otto, 1901, s. 3–19.
- 162 O silném environmentálním aspektu tvorby Charlese Dickense se laskavý čtenář přesvědčí například v románu Zlé časy. Viz Dickens, Charles. Zlé časy. Praha : SNKL, 1956. K otázce specifické formy konzervatismu (stejně jako Dickens byl velmi specifickým konzervativcem i John Ruskin) v Dickensově díle viz například studie George Orwella Charles Dickens. Viz Orwell, George. Uvnitř velryby a jiné eseje. Brno : Atlantis, 1997, s. 43–86.
- 163 K environmentálním aspektům Gándhího viz například: Gándhí, MahátmA. K. Self-Restraint v. Self-Indulgence. Ahmedabad, Navajivan Publishing House 1995.; Gándhí, MahátmA. K. The Essence of Hinduism. Ahmedabad, Navajivan Publishing House 1987.; asi nejkvalitnější výběr Gándhiovských textů RAGHAVAN, IYER (ed.). The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi I. – Civilization, Politics, and Religion. Oxford : Clarendon Press, 1986. Jako sekundární literaturu zejména Naess, Arne. The Selected Works of Arne Naess V. – Gandhi and Group Conflict. Dordrecht : Springer, 2005. A dále DATTA, DHIRENDRA, M. The Philosophy of Mahatma Gandhi. Wisconsin : The University of Wisconsin Press, 1972.
- 164 Viz Box, Thadis, W. Ecology and New Vision: A Biologist's View of Philosophical and Theological Issues. In Sherrell, Richard, E. (ed.) Ecology – Crisis and New Vision. Richmond : John Knox Press, 1971, s.13–30.
- 165 Také česká filosofie má svého zástupce této fáze. Je jím filozof Josef Durdík a jeho rozprava s příznačným

možné najít mnohé z názorů a argumentů, které pozdější autoři zásadních děl environmentální etiky využijí¹⁶⁶.

V textech všech zmíněných autorů, snad s výjimkou Mahátma Gándhího,¹⁶⁷ lze nalézt jistou poplatnost romantice, nábožensky-moralizující poselství a sklon k estetickému vnímání přírody. Téma ukotvení vnitřní hodnoty přírody je však stále spíše ve stádiu náznaků než propracovaných studií. Fáze bezprostředních předchůdců environmentální etiky je tedy jakýmsi přípravným preludiem k fázi otců zakladatelů. John Ruskin či Gifford Pinchot mají jistě ke zrodu environmentální etiky blíž než sv. František z Assisi či Siddhárta Gautama a Thadis W. Box měl pravdu, když na to upozornil. Ovšem ani John Ruskin ani Gifford Pinchot ještě nejsou environmentálními etiky ve vlastním slova smyslu.

II.1.3. Fáze otců zakladatelů (a matek zakladatelek)

Mezi nejdůležitější postavy fáze, ve které environmentální etika podle většiny přehledových prací¹⁶⁸ vznikla, patří předchůdce a podle mnohých i zakladatel biocentrické environmentální etiky Albert Schweitzer¹⁶⁹, zakladatel ekocentrické environmentální

názvem *Pozor na lesy!*. Viz Durdík, Josef. *Pozor na lesy!* – Rozprava. Praha : J. Otto, 1874.

- 166 Na Mahátma Gándhího navazuje jistá část teocentrické environmentální etiky a prostřednictvím Arne Naesse téměř celá hlubinná ekologie. Na Johna Muira či Gifforda Pinchota navazuje Aldo Leopold a jeho prostřednictvím část eko-centrické environmentální etiky. Myšlenky z díla Johna Ruskina se objevují u některých teo-centriků i sociálně orientovaných antropocentrických myslitelů.
- 167 Gándhí byl silně konzervativní a nábožensky orientovaný myslitel, romantické tendence jsou u něj ze všech uvedených autorů nejslabší. Viz RAGHAVAN, IYER (ed.). *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi I.* – Civilization, Politics, and Religion. Oxford : Clarendon Press, 1986.
- 168 K těmto publikacím se ještě vrátíme v následující kapitole, takže jen stručný výčet. Za nejkvalitnější přehledové práce k environmentální etice považují pětisvazkový *Environmentalism – Critical Concepts*. Viz Pepper, David., Webster, Frank, Seville, George. (ed.) *Environmentalism I.-V. – Critical Concepts*. London : Routledge, 2003.; pětisvazkovou *Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment*. Viz Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. *Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment*. London : Routledge, 2005.; komentovanou antologii *Environmental Ethics*. Viz Light, Andrew, Rolston III., Holme. *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003.
- 169 Z hlediska environmentální etiky patří k zásadním Schweitzerovým dílům především: *Kulturphilosophie I. a II.*, *Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*. Z důvodů jazykového omezení využívám české a anglické

etiky Aldo Leopold¹⁷⁰ či švédská radikální feministická environmentalistka Elin Wägner. Autoři jako Schweitzer, Leopold či Wägner jsou první, kteří tematizují a teoreticky zkoumají hodnotu živých bytostí či ekosystému nikoliv ve vztahu k člověku, kráse či Bohu¹⁷¹, ale jako takovou. Stručně řečeno environmentální etika je v dílech uvedených autorů poprvé systematicky¹⁷² tematizována a poprvé vznikají konkurenční koncepty zdůvodňující uznání hodnoty živých bytostí či přírody jako takové. Neexistují sice žádné specializované časopisy ani sborníky o environmentální etice, nezakládají se katedry ani ústavy environmentální etiky, ale už vychází první knihy, jejichž tématem je environmentální etika. A to samo o sobě stačí ke konstatování: právě zde se rodí environmentální etika.

Jak píše dokonce i Clare Palmer, která jinak vznik oboru environmentální etiky klade až do 60. let 20. století: „*Leopoldovy eseje ... kladou důraz na holistické, biotické a neantropocentrické pojetí ... a poprvé je tak explicitně zdůrazněna ... i zdůvodněna ... hodnota biotického celku jako takového.*“¹⁷³

A jak dodává Hana Librová: „*Za zakladatele neantropocentrické etiky bývá považován americký lesník a filozof Aldo Leopold. Ve 30. letech tohoto století formuluje hlavní principy „Land Ethics“ a*

překlady. Viz Schweitzer, Albert. *The Decay and the Restoration of Civilization*. London : Unwin Books, 1961.; Schweitzer, Albert. *Albert Schweitzer: Zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Praha : Vyšehrad, 1989.; Schweitzer, Albert. *Etika úcty k životu*. In Kohák, Erazim, Kolářský, Rudolf, Míchal, Igor (ed.) *Závod s časem – texty z morální ekologie*. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996, s. 22–34.

170 Zásadním dílem Aldo Leopolda z hlediska environmentální etiky je jeho poslední kniha *A Sand County Almanach, and Sketches here and there*. Viz Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac, and Sketches here and there*. New York : Oxford University Press, 1989.

171 Ačkoliv můžeme Alberta Schweitzera považovat za silně náboženského myslitele, platí uvedená teze i pro něj. Schweitzer píše doslova: „etika vzniká ... tak, že domyslím do důsledku kladný vztah ke světu, který je společně s kladným vztahem k životu přirozeně dán v mé vůli žít, a že se ho pokouším uskutečňovat ... jsem život chtějící žít uprostřed života chtějícího žít ... z této věty vyrůstá mystika etického sjednocení s bytím...“ Viz Schweitzer, Albert. *Albert Schweitzer: Zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 283–285.

172 A to i přes jistou nejasnost patrnou jak v části díla Alberta Schweitzera, tak v díle Aldo Leopolda.

173 Viz LIGHT, ANDREW, ROLSTON III., Holme. *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, 24–25.

zdůrazňuje, že otázka dobra a zla nemůže být řešena jen vzhledem k určitému fragmentu biotického celku (tj. nejčastěji vzhledem k člověku), ale vždy vzhledem k celému biotickému společenství ...“¹⁷⁴

II.1.4. Fáze vymezení, soutěže a institucionalizace

Poslední fázi environmentální etiky je nutné rozdělit do několika dalších sub-etap. Na konci 50. let a zejména v počátku let 60. přichází v knihách jako je *The Silent Spring* Rachel Carson¹⁷⁵ či *Our Synthetic Environment*¹⁷⁶ Murraye Bookchina impulz, který po několika letech neorganického spojování technicistního přístupu s apelativním morálním poselstvím vyústí v překotný rozvoj environmentální etiky. V roce 1971 se na severoamerické University of Georgia¹⁷⁷ koná první konference zaměřená výhradně na environmentální filosofii a etiku.¹⁷⁸ V tom samém roce vychází jiný zásadní sborník *Ecology – Crisis and new Vision*¹⁷⁹, který tematiku environmentální krize pojednává z filosofického, etického a teologického hlediska. V roce 1973 se připojují sborníky, které téma environmentální etiky chápou buď historicky – *Environmental Decay in Its Historical Context*¹⁸⁰, nebo teologicky – *Western Man and Environmental Ethics*¹⁸¹. Pro environmentální etiku zásadní texty australského filosofa Richarda Sylvana (Routleye) „Is

174 Viz Hana, Librová. Pěstí a zelení – kapitoly o dobrovolné skromnosti. Brno : Veronica a Hnutí Duha, 1994, s. 164.

175 Viz Carson, Rachel. Tiché jaro. In Kohák, Erazim, Kolářský, Rudolf, Míchal, Igor (ed.) Závod s časem – texty z morální ekologie. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996, s. 52–55.

176 Viz Bookchin, Murray. Our Synthetic Environment. New York : Harper Colophon Books, 1961.

177 Viz Palmer, Clare. An Overview of Environmental Ethics. In Light, Andrew, Rolston, Holme III. (ed.) Environmental Ethics – An Anthology. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, s. 15.

178 Z uvedené konference vychází v roce 1974 pro environmentální etiku zásadní sborník *Philosophy & Environmental Crisis*. Viz Blacstone, William, T. (ed.) *Philosophy & Environmental Crisis*. Athens : University of Georgia Press, 1974.

179 Viz Sherrell, Richard, E. (ed.) *Ecology – Crisis and New Vision*. Richmond : John Knox Press, 1971.

180 Viz Detweiler, Robert, Sutherland, John, N., Werthman, Michael, S. *Environmental Decay in Its Historical Context*. Illinois : Scott, Foresman and Copany, 1973.

181 Viz Winks, Robin, W. (ed.) *Western Man and Environmental Ethics – Attitudes Toward Nature and Technology*. New York : Addison-Wesley Publishing Copany, 1973.

*there a need for a new, an environmental, ethic?*¹⁸² i norského myslitele Arne Naesse „*The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*“¹⁸³ vychází také v roce 1973. Ukazuje se, že environmentální etiku lze ukotvit několikerým způsobem – **teocentricky, antropocentricky, ekocentricky, biocentricky, zoocentricky, sociálně či hlubinně ekologicky** – a vzniká široká debata mezi zastánci jednotlivých přístupů. Do začátku 80. let vyjde několik systematických pokusů obhájit vlastní verzi environmentální etiky.¹⁸⁴ Začínají vycházet zásadní environmentálně etické časopisy, mezi kterými hraje ústřední roli dvouměsíčník *Environmental Ethics*¹⁸⁵. Od roku 1978 se diskuse mezi jednotlivými návrhy ukotvení environmentální etiky promění v souboj o podobu environmentálně etického diskursu¹⁸⁶, ve kterém mezi sebou „soupeří“ zastánci marxistické environmentální etiky, teocentrickové, biocentrickové a hlubinní ekologové. Na několik let pak hlavní environmentálně etickou niku obsadí Arne Naess¹⁸⁷ a jeho stoupenci. Jejich dominantní pozice trvá přibližně do roku 1987/1988.

-
- 182 Viz Sylvan (Routley) Richard. *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethics?* In *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2006, s. 47–52. Článek je přepisem přednášky, kterou Sylvan přednesl v bulharské Varně.
- 183 Viz Naess, Arne *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*. In *Deep Ecology for the 21st Century: Reading on the Philosophy and the Practice of New Environmentalism*. Boston, 1995, s. 151–155. Text je přepisem přednášky, kterou Naess pronesl v roce 1972 v rumunské Bukurešti.
- 184 Viz například dílo Johna Passmore *Man's Responsibility for Nature* či *Respect for Nature* Paula Taylora a *Environmental Ethics* Rolstona Holmese. Viz Passmore, John. *Man's responsibility for nature: ecological problems and Western traditions*. New York : Scribner, 1974. Taylor, Paul, W. *Respect for Nature : a theory of environmental ethics*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1986. Rolston, Holmes. III. *Environmental Ethics : duties to and values in the natural world*. Philadelphia : Temple University Press, 1988.
- 185 Časopis *Environmental Ethics*, vydávaný Centrem pro Environmentální filosofii na University of North Texas, je skutečně přinejmenším do konce 80. let pro vývoj environmentální etiky nejzásadnější. V roce 1979 ho na zmíněné univerzitě začal vydávat Eugene C. Hargrove. K dalším zásadním časopisům patří *Environmental Values*, který vychází od roku 1990/1991, a hlubinně ekologický *The Trumpeter* vycházející od roku 1983. Na jeho vzniku má hlavní zásluhu Alan Drengson.
- 186 Význam časopisu *Environmental Ethics* je dán i faktem, že naprostou většinu diskusí nad ukotvením environmentální etiky dokumentuje.
- 187 Podrobněji k celé problematice viz Binka, Bohuslav. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

V druhé polovině 80. let se znovu rozproudí debata o ekofeministické etice a dojde ke sporu mezi ekofeministickým environmentálně-etickým proudem, sociální ekologií a ekologií hlubinnou. Arne Naess a Dave Foreman v tomto sporu polemizují s Deborah Slicer a Murrayem Bookchinem¹⁸⁸.

Devadesátá léta jsou v environmentální etice dobou formování nových hlubinně ekologických přístupů¹⁸⁹ a pokusem obohatit environmentálně-etický diskurs o přístupy striktně dokumentující¹⁹⁰. S novými argumenty, které reflektují vývoj v sociobiologii, přicházejí i zoocentrikové¹⁹¹.

Počátek nového tisíciletí charakterizuje především vydávání souborných vícesvazkových děl dokumentujících dosavadní vývoj a omezená nabídka nových environmentálně-etických konceptů. Dynamické období má environmentální etika, alespoň prozatím, za sebou.

II.2. Přiblížení základních textů environmentální etiky

Kromě stručného přiblížení genealogie environmentální etiky považuji za vhodné upozornit na její zásadní primární i sekundární texty.

188 Debata skvěle dokumentuje kniha *Defending the Earth – A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*. Viz Bookchin, Murrey, Foreman, Dave. *Defending the Earth – A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*. Boston : South End Press, 1991. Kniha je záznamem živé diskuse mezi Bookchinem, Foremanem a environmentálními aktivisty.

189 Nástup „nové vlny“ hlubinné ekologie dokumentuje například sborník *Deep Ecology for the 21st Century: Reading on the Philosophy and the Practice of New Environmentalism*. Viz Sessions, George. (ed.) *Deep Ecology for the 21st Century: Reading on the Philosophy and the Practice of New Environmentalism*. Boston, 1995.

190 Mezi zastánce dokumentujícího postoje patří například Lester R. Brown, vedoucí washingtonského Worldwatch Institut.

191 Viz například Donald VanDeVeer a jeho *Interspecific justice*. Viz VanDeVeer, Donald. *Interspecific justice*. In Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) *Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment I..* London : Routledge, 2005, s. 91–112.

- A. *Časopisy* – ačkoliv první environmentálně etické texty vycházejí v knižní či sborníkové podobě (Albert Schweitzer, Aldo Leopold, Elin Wägner), proběhlo hned několik zásadních environmentálně-etických debat výhradně na stránkách časopisů, a proto existují časopisy, které jsou pro zkoumání environmentální etiky nenahraditelné. Na prvním místě stojí již zmiňovaný *Environmental Ethics* a dále *Environmental Values, Ethics and the Environment* a *Environmental Politics*. Velmi důležitý, ačkoliv primárně filosoficky orientovaný, je časopis *Inquire*. Hlubinně ekologické eticky orientované texty přináší již od roku 1983 časopis *The Trumpeter*.
- B. *Sborníky, kompilativní práce a antologie* – jak vyplývá již ze stručného přiblížení genealogie environmentální etiky, je její vývoj, zejména v počáteční fázi vymezení a institucionalizace, spojen s vydáváním sborníků. Mezi ty nejdůležitější patří již uvedený *Philosophy & Environmental Crisis, Ecology – Crisis and new Vision, Environmental Decay in Its Historical Context, Western Man and Environmental Ethics*, k zásadním, ačkoliv jednostranně zaměřeným sborníkům patří *Deep Ecology for the 21st Century: Reading on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*¹⁹², *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*¹⁹³ či v České republice dobře známý *Thinking Like a Mountain. Towards a Council of all Beings*.¹⁹⁴ Zoocentrické autory prezentuje sborník *In Defence of Animals* Petera Singera¹⁹⁵. Ekofeminismus sborník *Reclaim the*

192 Velmi rozsáhlý a reprezentativní sborník z roku 1995. Kromě bezprostředních předchůdců hlubinné ekologie, mezi které Sessions řadí též Gándhího, obsahuje asi nejreprezentativnější výběr z hlubinně ekologického díla Arne Naesse – dokumentuje zde radikalizaci hlubinně ekologického hnutí v 80. letech a obsahuje též články „spřízněných“ (ekofeminismus, estetizující ekologie ap.) směrů.

193 Autoři tohoto sborníku z roku 1990 se pokusili o výběr hlubinně ekologických textů s buddhistickou tematikou.

194 Sborník emocionální strukturou i ontologickými východisky podobný sborníku „Dharma Gaia“ vyšel již v roce 1988 – viz. Seed, John. *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of all Beings*. Philadelphia: New Society Publisher, 1988.

195 VIZ SINGER, PETER. (ed.) *In Defence of Animals*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

*Earth – Women speak out for Life on Earth*¹⁹⁶, či *Ecological Feminist Philosophies*¹⁹⁷. K nejkvalitnějším dosud vydaným antologiím patří *Environmental Ethics – An Anthology* Andrewa Lighta a Holmese Rolstona III., dále pak *Environmental Ethics*¹⁹⁸ Luise Pojmana, *Environmental Philosophy I. – V.* (zejména první a druhý svazek) J. Bairda Callicotta a Clare Palmer a samozřejmě i pětisvazkový *Environmentalism – Critical Concepts I. – V.* Davida Peppera a spol. V českém prostředí je k dispozici antologie *Závod s časem – texty z morální ekologie* a přehledová učebnice Erazima Koháka *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*.

- C. *Nejvýznamnější knihy environmentální etiky* – Rozsah textu nám umožňuje upozornit pouze na nejzásadnější díla environmentální etiky. Uvádím proto knihy, které zahrnují převažující argumentaci daného výkladového rámce.

Antropocentrickové

Mezi nejvýznamnější knihy zastánců antropocentrického ukotvení environmentální etiky patří kniha *Man's Responsibility for Nature – Ecological Problems and Western Traditions* Johna Passmora¹⁹⁹ a dále kniha Martina W. Lewise *Green Delusions – An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*²⁰⁰. Populárnější formou prezentuje antropocentristický přístup například Albert Gore ve své knize *Země na misce vah*²⁰¹.

196 Viz Caldecott, Leonie., Leland, Stephanie. (ed.) *Reclaim the Earth – Women speak out for Life on Earth*. London : Quartet Books Ltd., 1983.

197 Viz Warren, Karen (ed.) *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington : Indiana University Press, 1996.

198 Viz Pojman, Luis. *Environmental Ethics*. Bolton : Wadsworth Publishing, 1994.

199 Viz Passmore, John. *Man's Responsibility for Nature – Ecological Problems and Western Traditions*. New York : Scribner, 1974.

200 Viz Lewis, Martin, W. *Green Delusions – An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*. London : Duke University Press, 1992.

201 Viz Gore, Albert. *Země na misce vah*. Praha : Argo, 1994.

Biocentrikové

Mezizásadní díla biocentrické environmentální etiky patří Schweitzerova *Nauka úcty k životu*²⁰², dále kniha Paula Taylora *Respect for Nature – A Theory of Environmental Ethics*²⁰³, a kniha Rolstona M. Holmese III. *Philosophy gone Wild – Environmental Ethics*²⁰⁴.

Ekocentrikové a myslitelé systémových teorií

K zásadním dílům ekocentrické etiky patří kniha Aldo Leopolda *A Sand County Almanach, and Sketches here and there*²⁰⁵, kniha Jamese Lovelocka *Gaia – Živoucí planeta*²⁰⁶, Cattonova *Overshoot – The Ecological Basis of Revolutionary Change*²⁰⁷ a z českého prostředí kniha Josefa Šmajse *Drama evoluce*²⁰⁸.

Zoocentrikové

K nejzásadnějším dílům zoocentrické environmentální etiky patří *Practical Ethics*²⁰⁹ a *Animal Liberation*²¹⁰ Petera Singera. Další autoři – Donald Van DeVeer, Tom Regan či Ted Benton²¹¹ – do diskuse přispěli texty spíše časopiseckého či sborníkového charakteru.

-
- 202 Schweitzer, Albert. *Etika úcty k životu*. In Kohák, Erazim, Kolářský, Rudolf, Míchal, Igor (ed.) *Závod s časem – texty z morální ekologie*. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996, s. 22–34.
- 203 Viz Taylor, Paul. *Respect for Nature – A Theory of Environmental Ethics*. Princeton : Princeton University Press, 1986.
- 204 Viz Rolston M. Holmes III. *Philosophy gone Wild – Environmental Ethics*. New York : Prometheus Books, 1989.
- 205 Viz Leopold, Aldo. *A Sand County Almanach, and Sketches here and there*. New York : Oxford University Press, 1989.
- 206 Viz Lovelock, James. *Gaia – Živoucí planeta*. Praha : Mladá fronta, 1994.
- 207 Viz Catton, William, R. *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change*. Urbana : University of Illinois Press 1980.
- 208 Viz Šmajš, Josef. *Drama evoluce – fragment evoluční ontologie*. Praha : Hynek, 2000.
- 209 Viz Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979.
- 210 Viz Singer, Peter. *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York : Avon Books, 1975.
- 211 Viz VanDeVeer, Donald. *Interspecific Justice*. In Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) *Environmental Philosophy I*. Routledge : New York, 2005, s. 91–112.; Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. In Pepper, David., Webster, Frank, Seville, George. (ed.) *Environmentalism I. – Critical Concepts*. London : Routledge, 2003, s. 221–231.; Benton, Ted. *Animal rights and social relations*. In Pepper, David., Webster, Frank, Seville, George. (ed.) *Environmentalism I. – Critical Concepts*. London : Routledge, 2003, s. 281–297.

Teocentrikové

K nejvýznamnějším představitelům teocentrické environmentální etiky patří Henryk Skolimowski se svou knihou *Živá filozofie – Ekofilosofie jako strom života*²¹², v českém prostředí patří k významným autorům inklinujícím k teocentrismu Erazim Kohák, Hana Librová či Pavel Nováček.

Sociální ekologové

K zásadním dílům sociální ekologie patří dvousvazková *The Ecology of Freedom*²¹³ Murraye Bookchina, *The Modern Crisis*²¹⁴ stejného autora a konečně *The Politics of Social Ecology*²¹⁵ Janet Biehl s nepostradatelným Murrayem Bookchinem.

Hlubinní ekologové

Mezi nejvýznamnější knihy hlubinně ekologických autorů řadím knihy Arne Naesse²¹⁶ *Is it Painful to Think a Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*²¹⁷, společnou knihu Billa Devalla a George Sessionse *Deep Ecology – Living as if Nature Mattered*²¹⁸,

212 Viz Skolimowski, Henryk. *Živá filozofie – Ekofilozofia ako strom života*. Prešov : Slovacontact, 1992.

213 Viz Bookchin, Murray. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991.

214 Viz Bookchin, Murray. *The Modern Crisis*. Philadelphia : New Society Publishers, 1991.

215 Viz Biehl, Janet, Bookchin, Murray. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998.

216 Za zajímavý fakt považuji, že Naess vlastně žádnou hlubinně ekologickou knihu nenapsal. Jeho autorské knihy se věnují výhradně dějinám filosofie. Obě závažná Naessova hlubinně ekologická díla jsou sborníky prací uspořádané někým jiným. V případě knihy *Is It Painful to Think? Davidem Rothenbergem*, který vede s Naessem komentovaný rozhovor, v případě knihy *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy – český Ekologie, pospolitost, životní styl dalším z Naessových žáků*. Viz Binka, Bohuslav. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

217 Viz Naess, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge : Syndicate of Press of the University of Cambridge, 1989.

218 Viz Devall, Bill., Sessions, George. *Deep Ecology: Living as if nature Mattered*. Salt Lake City : Peregrine Smith Books, 1985. Kniha obsahuje také jeden z vůbec nejdůležitějších – alespoň z hlediska dalšího směřování hnutí a citací – hlubinně ekologických textů, tzv. 8 zásad hlubinné ekologie. Tento text zformulovali Arne Naess a George Sessions v roce 1984 a od té doby se k němu vrací naprostá většina hlubinně ekologických autorů. Viz Binka, Bohuslav. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

knihu Billa Devalla *Simple in Means, Rich in Ends*²¹⁹ a dále knihu Warwicka Foxe *Toward a Transpersonal Ecology – Developing New Foundation for Environmentalism*²²⁰, knihy aktivistů Dave Foremana *Confessions of an Eco-Warrior*²²¹, Christophera Manese *Green Rage – Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization*²²² a Edwarda Abbeye *Confessions of a Barbarian*²²³.

Ekofeministé

Mezi zásadní knihy ekofeministické literatury můžeme řadit *Women and Nature – The Roaring Inside Her*²²⁴ Susan Griffínové z roku 1978, dále *The Death of Nature – Women, Ecology and Scientific Revolution*²²⁵ Carolyn Merchantové. K velmi vlivným knihám patří i *Ženy, které běhaly s vlky – mýty a příběhy archetypů divokých žen*²²⁶ Clarissy Pinkoly Estés.

Dostáváme se k podrobnějšímu přiblížení jednotlivých verzí environmentální etiky. Začněme stručným přiblížením klasifikace environmentální etiky u Erazima Koháka a Clare Palmer.

II.3. Klasifikace environmentální etiky u Erazima Koháka a Clare Palmer

219 Viz Devall, Bill. *Simple in Means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology*. Salt Lake City : Peregrine Smith Books, 1988.

220 Viz Fox, Warwick. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston : Shambhala, 1990.

221 Viz Foreman, Dave. *Confessions of an Eco-Warrior*. New York : Harmony Books, 1991.

222 Viz Manes, Charles. *Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization*. Boston, : Little Brown and Company 1990.

223 Viz Abbey, Edward. *Confessions of a Barbarian: Selections from the Journals of Edward Abbey*. Boston : Little, Brown and Company, 1994. Tato kniha, přestože méně známá než Abbeyho Gang obránců Země, daleko přesněji dokumentuje autorovy etické postoje.

224 Viz Griffín, Susan. *Women and Nature – The Roaring Inside Her*. New York : Harper Colophon Books, 1978.

225 Viz Merchant, Carolyn. *The Death of Nature : Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York : Harper and Row, 1980.

226 Viz Estés, Clarissa, P. *Ženy, které běhaly s vlky – mýty a příběhy archetypů divokých žen*. Praha : Pragma, 1999.

Dosud nejvýznamnější česká přehledová práce o environmentální etice, Koháková *Zelená svatozář*²²⁷, klasifikuje jednotlivé typy environmentální etiky podle dvou kritérií. První můžeme přiblížit otázkou „**Prostřednictvím čeho a proč jsou živé bytosti sami o sobě hodnotné?**“ druhé otázkou „**Co je příčinou environmentální krize?**“. První kritérium umožňuje Kohákovi odlišit:

Etiku bližních tvorů²²⁸ – která problematizuje tradiční chápání příkré hranice mezi hodnotou lidského a nelidského života a nastoluje otázku morální hodnoty činů, které přinášejí utrpení mimo-lidským živým tvorům. Koháková *Etika bližních* je vlastně jiným názvem pro zoocentrickou environmentální etiku.

Etiku bázně boží²²⁹ – která podle Koháka vychází z uznání posvátného a přírody jako participující na posvátném. Jak píše sám Kohák „*Tento smysl posvátnosti je nejvlastnější skutkovou podstatou „teocentrismu“ ... Člověk tu není středem všeho smyslu a zdrojem vší hodnoty.*“²³⁰ *Etika bázně boží* je naší teocentrickou environmentální etikou.

Etiku vznešeného lidství²³¹ – která podle Koháka sice nestaví na bio- či ekocentrické hodnotě jednotlivých živých bytostí či ekosystémů, ale nalézá řadu jiných „důvodů, proč by lidé měli ochraňovat přírodu – přesněji, omezit své nároky na přírodu na úroveň přirozené obnovy a tudíž udržitelnosti – (např.) pro dlouhodobé dobro lidského živočišného druhu.“²³² *Etika vznešeného lidství* podle Koháka „*neznamená řídit se (přirozenými) lidskými zájmy, nýbrž podřídit naše jednání výrazně lidským – a to znamená morálním kategoriím. Zatímco vlk se řídí jen pudem a není schopen jednat pro dobro člověka, člověk se řídí morálním zákonem a je schopen jednat pro dobro*

227 Viz Kohák, Erazim. *Zelená svatozář* – kapitoly z ekologické etiky. Praha : Slon, 2000.

228 Na rozdíl od ostatních názvů, není etika bližních tvorů názvem, který by vytvořil Erazim Kohák sám. Viz Kohák, Erazim. *Zelená svatozář* – kapitoly z ekologické etiky. Praha : Slon, 2000, 29–59.

229 Viz Kohák, Erazim. *Zelená svatozář* – kapitoly z ekologické etiky. Praha : Slon, 2000, 67–73.

230 Viz tamtéž, 68.

231 Viz tamtéž, 73–85.

232 Viz tamtéž, 77.

vlka.²³³ Kohákova Etika vznešeného lidství je v tomto smyslu zcela shodná s naší antropocentrickou environmentální etikou.

Etiku úcty k životu²³⁴ - která podle Erazima Koháka vychází z následujících přesvědčení: lidé jsou rovnoprávními členy společenství všech bytostí. 2. Země je soustava vzájemných závislostí a jako taková je také živá. 3. Každý člen biotického společenství má hodnotu už jen svým bytím, jen proto, že je.²³⁵ Etika úcty k životu je tedy v nejvlastnějším slova smyslu biocentrickou etikou.

Etiku Země²³⁶ - kterou definuje jako etiku zohledňující nejen život sám, ale i biologické předpoklady k němu. Základem Etiky Země je podle Erazima Koháka schopnost myslet jako hora, schopnost ocenit „rovnováhu celého ekosystému ... a rovnováhu života“²³⁷. V tomto smyslu je Etika Země naší egocentrickou environmentální etikou.

Etiku záchranného člunu²³⁸ - kterou chápe jako určitý kontrapunkt všem environmentálně zaměřeným etikám, protože její hlavní představitel Garrett Hardin, kritizuje naše představy o pomoci přírodě a tvrdí, že „přírodu nezachráníme, proto nemá smysl, abychom se omezovali, místo abychom užívali. Příroda však ještě může zachránit sama sebe, pokud ji nebudeme zatěžovat svou nedomyšlenou dobročinností (vůči jiným lidem). Vytvořme pro sebe v privilegovaných zemích enklávu kultivovaného života ... a pak přenechejme zbytek světa jeho katastrofám, aby příroda měla šanci.“²³⁹. Hardinovu Etiku záchranného člunu nepovažujeme za environmentálně etickou koncepci, a proto její verzi v naší práci neuvádíme.

Druhé kritérium pak podle Koháka dělí environmentální etiku do dvou zásadních směrů: na subjekt orientovanou **etiku hlubinné**

233 Viz tamtéž, 79.

234 Viz tamtéž, 86–94.

235 Viz tamtéž, 92–93.

236 Viz tamtéž, 92–93.

237 Viz tamtéž, 94, 95.

238 Viz tamtéž, 100–107.

239 Viz tamtéž 105–106.

ekologie²⁴⁰ a **etiku ekofeminismu**²⁴¹ a objektivizující koncepce a systémové přístupy Jamese Lovelocka (**etika Hypotézy Gaia**²⁴²), Josefa Šmajse (**etika systémové teorie**²⁴³) či Edwarda O. Wilsona (**etika lidského živočicha**²⁴⁴).

Jinou klasifikaci najdeme v přehledovém díle Clare Palmer.²⁴⁵ Palmer je přesvědčená, že odpovídající klasifikaci environmentální etiky získáme pohledem na její zásadní otázky, které jsou tři:

1. Je hodnota živých bytostí a ekosystémů hodnotou instrumentální užitečnosti pro člověka, nebo mají živé bytosti hodnotu o sobě?
2. S čím souvisí hodnota živých organismů o sobě? S vědomím, s vnímáním, s komplexností, s životem jako takovým, s propojením k nadřazenému celku?
3. Jakým způsobem mohou lidé poznávat hodnotu ostatních živých bytostí? Rozumem, city, z vnějšího autoritativního zdroje, z přírody samé?
4. Lze postavit environmentální etiku na jednom principu (morální monismus), či je nutná kombinace více principů (morální pluralismus)?²⁴⁶

240 Viz tamtéž 112–126.

241 Viz tamtéž 126–132.

242 Viz tamtéž 133–139.

243 Viz tamtéž 148–151.

244 Viz tamtéž 139–145.

245 Viz Palmer, Clare. An Overview of Environmental Ethics. In Light, Andrew, Rolston, Holme III. (ed.) *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, s. 15–37.

246 Debata o morálním monismu a pluralismu se v environmentální etice odehrála zejména v 90. letech minulého století. Mimořádná rozrůzněnost objektů morálního zájmu (individua schopná cítit, živé organismy, ekosystémy, druhy, Země, biodiverzita) a veliké množství přístupů k environmentální etice (biocentrismus, ekocentrismus, teorie práv, utilitarismus, hlubinná ekologie, sociální ekologie atd.) přinesly otázku, zda může být adekvátní redukce na jeden jediný etický přístup. Etický pluralismus by podle některých autorů mohl přinést možnost pohnout se v tomto zmatení kupředu. Například Peter, S. Wenz ve svém „Minimal, Moderate and Extreme Moral Pluralism“ tvrdí, že morální pluralismus může nabírat různé formy, a také nabízí jejich podrobnou klasifikaci. Extrémní morální pluralismus je podle Wenze charakterizován „přechody mezi různými etickými teoriemi“ (alternations between different ethical theories) jako je například utilitarismus a kantiánství. Středový pluralismus je takový, ve kterém jedna zastřešující teorie

První otázka rozděluje environmentální etiku na dvě větve. Větev první, označovaná jako **(slabý či silný) antropocentrismus**, tvrdí, že příroda i jednotlivé živé bytosti mají hodnotu pouze svojí užitečností člověku. Větev druhá, do které patří všechny **neantropocentrické environmentální etiky**, vychází z axiomu „mimolidský svět má svoji vlastní, člověkem negarantovanou hodnotu“. Sem podle Palmer patří Singerův zoocentrismus²⁴⁷ založený na utilitaristickém přístupu, Taylorův a Schweitzerův deontologický biocentrismus²⁴⁸, holistický přístup ekocentrického Aldo Leopolda či Bairda J. Callicotta²⁴⁹ i hlubinně ekologického Arne Naesse²⁵⁰ a také ekofeminismus Carolyn Merchantové.

Druhá a třetí otázka umožňuje následně rozčlenit jednotlivé verze neantropocentrické environmentální etiky na:

A. Utilitaristicko-rovnostářsky založené, které spojují hodnotu s minimalizací utrpení a maximalizací slasti všech živých bytostí a její odhalení spojují s poznávacím aparátem člověka jako celku²⁵¹.

obsahuje několik principů, které ovšem nejsou redukovatelné na jeden základní. Minimální pluralismus pak „jednoduše neobsahuje žádnou algoritmickou proceduru rozhodování.“ Jiní autoři, jako Christopher Stone a Andrew Brennan používají spíše slovník etických fundamentálních rámců či etických matic. Brennan tvrdí že „neexistuje jediný soubor principů, který by zahrnoval jediný druh hodnoty a který by nabízel konečného průvodce pro naše jednání.“ V potaz lze vzít nekonečný počet fundamentálních rámců a pokud se omezíme na jediný princip, zároveň s tím musíme odmítnout všechny ostatní – s vysokou pravděpodobností též relevantní – rámce. Stejně jako Wenz Brennan říká, že pluralismus může mít různé formy. Viz Brennan, Andrew. *Thinking About Nature*. London : Routledge, 1988.; Stone, Christopher. *Earth and Other Ethics*. New York : Harper and Row, 1987.; Wenz, Peter, S. *Environmental Ethics Today*. New York : Oxford University Press, 2001.

247 Viz tamtéž, s. 19.

248 Viz tamtéž, s. 21–23.

249 Viz tamtéž, s. 23–25.

250 Viz tamtéž, s. 29–31.

251 Za slabinu utilitaristicko-rovnostářského přístupu považuje Clare Palmer omezenost měřítka utrpení. Za předpokladu, že zabití je bezbolestné, lze podle utilitaristicko-rovnostářské etiky organismus zabít a nahradit jej jiným, protože důležitá je celková zkušenost (míra utrpení a slasti), ne samotný organismus. Proto také Singer tuto pozici po čase opouští ve prospěch tzv. preferenčního utilitarismu. Viz tamtéž 20.

- B. Deontologicky-teocentrické**, které odvozují hodnotu mimolidských bytostí od Boha či Bohem daného řádu a její poznání spojují s mystickým zážitkem a vírou.
- C. Deontologicky-filosofující**, které odvozují hodnotu mimolidských bytostí od jejich vlastního teleologického směřování a které poznání této hodnoty spojují s kantovským pojetím racionality. Živé bytosti mají hodnotu o sobě, protože jsou živé, a člověku je tento poznatek zpřístupněn díky jeho rozumovému aparátu. Palmer tak odhaluje principiální rozdíl mezi biocentricky theologizujícími a filozofujícími. Vyjádřeno zkratkou: mezi Albertem Schweitzerem a Paulem Taylorem²⁵².
- D. Ekocentrické biologizující**, která spojuje hodnotu mimo-lidského života s účastí ve spojení a podpoře existence vyšších biotických celků – ekosystémů, přičemž poznání tohoto spojení nám zprostředkovává především věda²⁵³.
- E. Ekocentrické hlubinně psychologické**, které přejímají pohled ekocentriků biologizujících co se týče hodnoty mimo-lidského

- 252 Alternativní verzi deontologicky-filosofující environmentální etiky předkládá též Holmes Rolston III. Environmentální etika je podle Rolstona založena na přijetí objektivní hodnoty mimolidského světa. Základ pro tuto hodnotu je telos každého individuálního organismu. Každý organismus má dobro sám pro sebe, a proto je nositelem hodnoty, ať už si je svého cíle vědom je či nikoliv. Až potud není výraznějšího rozdílu mezi Rolstonem a Taylorem. Jenže spolu s tímto individualistickým přístupem Rolston rozvíjí pochopení pro jedinečné hodnoty spjaté s ekosystémy a druhy. Druh například dává k dispozici DNA, a ta je „evidentně stejně tak vlastní druhu jako individu“, skrze které prochází. Druh je forma života, která se brání, a proto má také hodnotu. Ekosystémy a biosféra jsou procesem tvořícím život. Ekosystém tedy nemá hodnotu individuálně ale jako matrix propojený s ostatními matrixy, ve kterých život vznikl a vyvíjí se. Podle Rolstona by bylo bizarní přikládat hodnotu individu u vyprodukovanému systémem a nedávat ji procesu, který takové individuum vytvořil. Tato hodnota je samozřejmě oddělena od lidské kultury, je na člověku nezávislá a člověkem ohrožená. Ochrana takových hodnot pak má v určitých případech přednost před záchranou hladovějících lidí.
- 253 Za zvláštní verzi biologizujícího ekocentrismu považuje Clare Palmer kombinaci biocentrismu a sociobiologie. Typickým případem je Baird J. Callicott, který tvrdí, že etické se primárně vztahuje k vlastní skupině, dále, že všechny druhy mají stejný původ, i když vytvářejí nezávislé komunity, a konečně, že celek má vždy daleko větší hodnotu než jednotlivec. Callicott z těchto premis odvozuje, že počet lidí by v žádném případě neměl být vyšší než dvojnásobek počtu medvědů a že čím je etika misantropičtější, tím je také ekologičtější. Tom Regan nazývá tento přístup ve svém článku „How to Worry about Endangered Species“ environmentálním fašismem.

života, ovšem cestu k poznání hodnot chápou zásadně odlišným způsobem – skrze emocionálně založené vcítění se do světa mimo nás samé. Na místo vědy je kladeno emocionální vcítění a iracionalita.

F. Ekocentrický feminismus, který je velmi podobný ekocentrické hlubinně psychologické etice, ovšem k emocionálnímu vcítění přidává ještě důraz na znovuzrození ženského vnímání světa a obnovení ženského morálního citění.

G. Alternativní proudy, mezi které podle Clare Palmer patří nové formy čistě deskriptivního přístupu k environmentální krizi, environmentální pragmatismus či sociální ekologie.

Jak vyplývá z klasifikace, kterou nalézáme u Erazima Koháka i Clare Palmer, ale také ze základních přehledových publikací, lze za hlavní směry environmentální etiky považovat **biocentrismus, ekocentrismus a jiné formy systémového pojetí, slabý a silný antropocentrismus, hlubinnou ekologii, sociální ekologii, zoocentrismus, teocentrismus**. Podívejme se na každý z těchto směrů zvlášť.

II. 4. Základní koncepty v environmentální etice

II. 4. 1. Environmentální biocentrická etika

Mezi hlavní postavy biocentrické environmentální etiky můžeme zařadit Alberta Schweitzera, Paula Taylora a Rolston M. Holmes III. Pro základní přiblížení biocentrické etiky si vybírám koncept Alberta Schweitzera, který je běžně označován jako „*nauka (etika) úcty k životu*“²⁵⁴, který stručně doplní postoj Paula Taylora.

254 Za působivý pokládám též popis vzniku samotné myšlenky nauky úcty k životu. Schweitzer doslova píše: „Při západu slunce třetího dne, u vesnice Igendia, jsme pluli podél ostrova ve středu široké řeky. Na písčitém břehu po levé straně se čtyři hroši s mláďaty kolébali naším směrem. V tu chvíli, v únavě a depresi, mě jako blesk osvítila slova „úcta k životu“. Pokud vím, ta slova jsem nikdy neslyšel ani nečetl. Byl jsem si okamžitě vědom, že v sobě nesla řešení problému, který mě trápil. Došlo mi, že hodnotový systém, který by se zabýval jen našimi vztahy k ostatním lidem, by byl neúplný, a tak by postrádal sílu dobroty. Jen úctou k životu můžeme ustavit dušení a humánní vztah jak k lidem, tak ke všem živým tvorům na dosah.“

Základním impulzem Schweitzerovy biocentrické etiky je snaha „znovu a jinak vytyčit hranice morálního“. Promyslíme-li nově základní axiomy etického zkoumání světa, dospějeme podle Schweitzera nutně k závěru, že hranice morálního vedou jinudy, než tradiční etiky předpokládaly. Tak jako „se považovalo za bláznovství předpokládat, že barevní lidé jsou doopravdy lidé a musí se s nimi lidsky zacházet ... dnes se považuje za přemrštěnost proklamat jako požadavek racionální etiky ustavičný ohled na všechno živé až po jeho nejnižší projevy. Přejde však doba, kdy se budeme divit, že lidstvo potřebovalo tak dlouhou dobu, než nahlédlo, že bezmyšlenkovitě poškozování života je neslučitelné s etikou ..“²⁵⁵

Prvním krokem v pravdivějším pojetí morálky je nová definice morální hodnoty. Spojovat morální hodnotu s lidským životem je podle Schweitzera nejenom omezené, ale také nepravdivé. Věta, která zakládá Descartesův popis světa – *Myslím, tedy jsem.* – je „nicotným, nahodile zvoleným počátečním principem ... (s nímž se) ... Descartes neodvolatelně ocitá na abstraktní půdě. Nenalézá přístup k etice a zůstává v zajetí mrtvého světového i životního názoru.“²⁵⁶ Pravá morální filosofie musí podle Schweitzera hledat morální hodnotu jinde: „a vycházet z nejbezprostřednějšího a nejšířšího fakticky daného obsahu vědomí, který zní: **Jsem život chtějící žít, uprostřed života chtějícího žít.**“²⁵⁷ Pokud uznáme tento první axiom morálního světa, dospějeme k pojetí, v němž „etika ... spočívá v tom, že prožívám naléhavou potřebu mít ke každé životní vůli stejnou úctu jako k své vlastní. Tím je dán i myšlenkově nutný základní princip mravnosti. **Dobré je život uchovávat a podporovat, zlé je život ničit a omezovat.**“²⁵⁸

Jen tak se vyhneme ubližování druhým a v mezích svých schopností jim půjdeme na pomoc, kdykoliv nás potřebují.“ Nauka úcty k životu v kostce. Citováno dle Kohák, Erazim. Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky. Praha : Sociologické nakladatelství, 2000, s. 88.

255 Viz Schweitzer, Albert. Etika úcty k životu. In Kohák, Erazim, Kolářský, Rudolf, Míchal, Igor. Závod s časem – texty z morální ekologie. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996, s. 22–34. Citace ze strany 23.

256 Viz tamtéž, s. 22.

257 Viz tamtéž, s. 22.

258 Viz tamtéž, s. 23.

Nezáleží na rozumových schopnostech, schopnosti nazřít platnost kategorického imperativu či příslušnosti k druhu Homo sapiens. Každý živý tvor obsahuje vůli žít, a proto je každý živý tvor principiálně morálně hodnotným. Proto „*venkovan, který na louce pokosil tisíce květů jako krmivo pro krávy, se má střežit, aby cestou domů bezmyšlenkovitě neuškubl nějaký kvítek u cesty, neboť tím se zpronevěruje životu, jelikož k tomu není nucen nezbytností*“²⁵⁹ a ti „*kdo provádějí operace na zvířatech nebo na nich zkoušejí léky či jim naočkovávají různé choroby, aby získanými výsledky mohli pomoci lidem, ti se nesmějí nikdy uklidňovat všeobecnou úvahou, že jejich kruté počínání sleduje hodnotný cíl*“²⁶⁰.

Princip ochrany života pro život sám není přitom nijak závislý ani na „světovém názoru“ jeho vyznavače ani na faktu, že život sám podléhá nepředstavitelnému ničení vnějšími okolnostmi. Jak píše Schweitzer: „*Nauka úcty k životu ... je sama o sobě nezávislá na tom, je-li světový názor pesimistický nebo optimistický*“²⁶¹ a „*nauka úcty k životu ... chce přece účinně jednat, a proto se nemusí starat o to, bude-li její činnost úspěšná či nikoliv. Pro svět je důležitý již fakt, že v člověku, který se stal etickým, vstupuje do světa vůle naplněná úctou a oddaností k životu.*“²⁶²

Etika úcty k životu nahrazuje snahu o mravní propojení lidstva snahou o mravní propojení všeho živého a „*vůli k dokonalosti či naplnění chápe jako vůli k odevzdání se dobru všeho života*“²⁶³.

Ačkoliv si je Schweitzer vědom teoretických obtíží²⁶⁴, které

259 Viz tamtéž, s. 27.

260 Viz tamtéž, s. 27.

261 Viz Schweitzer, Albert. Úpadek a nová výstavba kultury. Praha : Ústřední církevní nakladatelství v Praze, 1964, s. 72.

262 Viz Schweitzer, Albert. Albert Schweitzer – Zastánce kritického myšlení a úcty k životu. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 287.

263 Viz Kohák, Erazim. Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky. Praha : Sociologické nakladatelství, 2000, s. 89.

264 Schweitzer doslova píše: „Proč se vůle k životu takto (myšleno etickým jednáním) projevuje jen ve mně? Je to proto, že jsem dosáhl schopnosti přemýšlet o celku bytí? ... Na tyto otázky není odpovědi.“ Viz Schweitzer, Albert. Etika úcty k životu. In Kohák, Erazim, Kolářský, Rudolf, Míchal, Igor. Závod s časem

nauka úcty k životu přináší i praktických nesnází s jejím uskutečňováním, tvrdí, že každé jiné řešení je na tom mnohem hůř. „*Obyčejná etika hledá kompromisy. Chce stanovit, kolik musím obětovat ze své existence a ze svého štěstí a kolik si smím ponechat na úkor existence a štěstí jiných živých bytostí. Tímto rozhodováním vzniká tedy aplikovaná relativní etika. Ta vydává za etické, co ve skutečnosti etické není, neboť je to směs neetické nevyhnutelnosti s etikou. Tím vyvolává nesmírný zmatek.*“

Člověk musí uznat principiální hodnotu všeho živého o sobě, jestliže má být práv svému lidství a etika musí zahrnout biocentrismus, má-li obstát, končí svoji úvahu Albert Schweitzer.

Postoj Alberta Schweitzera našel filosoficky fundovanější podporu v díle Paula Taylora, které biocentrismus staví na Aristotelově konceptu teleologického směřování. Taylor tvrdí, že každý organismus je teleologickým centrem, které hledá dobro svým vlastním způsobem. Unikátní telos proto dává každému živému individu um hodnotu o sobě. A protože jsou teleologické cíle jednotlivých organismů navzájem nepoměřitelné (vztahují se k sobě jako různé), nelze vytvořit hodnotový žebříček vyšších a nižších organismů. To je ontologicko-axiologický základ biocentrické etiky a kostra jeho fundamentálního principu mezidruhové spravedlnosti. Taylor je přesvědčen, že existují čtyři základní principy povinnosti vůči nelidskému světu přírody: **nepoškozování, nezasahování, podpora tam, kde je to nutné, odškodňující spravedlnost**, které lze doplnit pěti principy priority pro případ řešení konfliktů: **sebeobrana, proporcionalita, minimalizace zla, distributivní spravedlnost a odškodňující spravedlnost**. Na základě čtyř principů povinnosti a pěti principů priority lze vyřešit jakýkoliv konflikt člověk x mimolidský organismus tak, abychom respektovali vnitřní hodnotu každé živé bytosti.

Také pro Taylora²⁶⁵ je tedy **základním principem biologická rovnost a shodný morální status všech živých bytostí.**

II. 4. 2. Environmentální ekocentrická a systémová etika

Biocentrická environmentální etika zpochybňuje antropocentrický přístup k přírodě zdůrazněním hodnoty každé jednotlivé žijící bytosti. Jak vyplývá z postoje Alberta Schweitzera i z konceptu Paula Taylora, je základní argumentace biocentriků postavena na morálních, nikoliv biologických argumentech; na znalosti evropské filosofie spíše než na znalosti fungování biotického světa. Řečeno zjednodušující zkratkou: Albert Schweitzer „*Nauky úcty k životu*“ byl především teolog a Paul Taylor „*Respektu k přírodě*“ zase filosof. Respekt k přírodě není u většiny biocentriků postaven na dobré znalosti jejího fungování, ale spíše na nových či znovuobjevených morálních a filosofických principech.

Záhy po vzniku biocentrické environmentální etiky se však objevuje jiná, která chce hodnotu přírody vyjádřit přírodovědně poučenou formou, podloženou znalostí reálného fungování konkrétních ekosystémů. Takou environmentální etikou je etika ekocentrická a systémová. Přibližme si ji na postavě Aldo Leopolda a Roberta Williama Cattona.

První, značně nesystematickou, verzi ekocentrické environmentální etiky nalezneme v díle již zmiňovaného Aldo Leopolda, který svou úvahu o etice v knize *A Sand County Almanach* začíná vyslovením souhlasu s myšlenkou Alberta Schweitzera, že etické koncepty procházejí, stejně jako příroda, neustálou evolucí²⁶⁶. InSTITUTE otroctví, ve starém Řecku přirozená, je dnes velmi těžko

265 Alternativní koncepci biocentrické etiky vytvořil Luis G. Lombardi. Jeho pojetí biocentrismu totiž umožňuje poměřovat hodnotu jednotlivých živých organizmů. Podle Lombardiho mají různé organismy různě vysokou „přidanou hodnotu“, a to v závislosti na počtu svých funkcí. Rostliny mají pouze vegetativní funkci, a proto mají menší přidanou hodnotu než živočichové. Savci mají vyšší přidanou hodnotu než hmyz a člověk než savci. Viz například Lombardi, Luis, G.

266 Viz Leopold, Aldo. Etika země. In Kohák, Erazim, Kolářský, Rudolf, Míchal, Igor. Závod s časem – texty z morální ekologie. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996, s. 36.

obhajitelná. Na rozdíl od Schweitzera se však Aldo Leopold domnívá, že skokové zlepšení a zvětšení znalostí, kterými disponuje člověk, umožňuje lidstvu stejně skokový posun v našem poznání světa morálního. Lepší poznání přírody je předpokladem lepší etiky. Antropocentrické představy i první biocentricky orientované koncepce usvědčuje současné poznání přírodních věd z omylu²⁶⁷. Z hlediska současného přírodovědného poznání již není udržitelná myšlenka, že korunou všeho stvoření je člověk, ani myšlenka, že zásadní hodnotou je život každé jednotlivé bytosti. Tyto zastaralé morální názory nahrazuje přírodovědou poučené: nejvyšší hodnotou je pouze biotický celek, ekosystém, příroda jako taková. Jak píše sám Leopold: „*Určitá věc je správná, když směřuje k zachování celistvosti, stability a krásy biotického společenství. Směřuje-li jinam, je špatná.*“²⁶⁸ či „*Etika země prostě rozšiřuje hranice společenství tak, aby zahrnovalo i půdu, vody, rostliny a zvířata, čili souhrnně zemi.*“²⁶⁹

Zatímco biocentrikové zůstávají podle Aldo Leopolda stále poplatní původnímu antropocentrismu ustanovenému úhlu pohledu, který se soustředí na vztah mezi jednotlivci, klade ekocentrická etika důraz na vztah jednotlivce a biologického společenstva. Jak píše sám Leopold: „*Původní etika se zabývala vztahy mezi jednotlivci ... pozdější přírůstky se zabývaly vztahem mezi jednotlivcem a společností ... Nemáme však ještě etiku zabývající se vztahem člověka k zemi a rostlinám a živočichům na ní žijícím ...*“

Tím se proměňují i morální nároky na člověka. Z dobyvatele se stává spolubydlící: „*nová ... etika ... pozměňuje roli Homo sapiens z dobyvatele krajinných společenství na jednoho z mnoha jejich členů a občanů. Z toho plyne úcta k ostatním členům a také úcta ke společenství jako takovému.*“²⁷⁰

267 Viz Leopold, Aldo. The Land Ethics. In Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment. London : Routledge, 2005, 10–12.

268 Viz Leopold, Aldo. Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky. Prešov : Abies, 1995, 254.

269 Viz Leopold, Aldo. Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky. Prešov : Abies, 1995, 234.

270 Viz Leopold, Aldo. Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky. Prešov : Abies, 1995, 235.

Podle Leopolda je nutné vědecky podloženou představu biotického celku jako nejvyšší hodnoty intelektuálně a emocionálně prosadit do celé společnosti. Významným protivníkem bude podle Leopolda ekonomizmus, který chápe jako určující lidské vztahování se k přírodě, nikoliv vyzvednutí celku. Ovšem ani biocentrismus nemůže významně pomoci, protože ač morálně míří správným směrem, jeho nepoučenost mu znemožňuje dosáhnout skutečného morálního pokroku.

Ekonomické i biocentrické představy je třeba nahradit novou definicí morálního chování vycházejícího z poučky – morálně se může chovat pouze ten, kdo zná a respektuje přirozené ekosystémy a jejich fungování.

Kniha William R. Cattony Jr. *Overshoot – The Ecological Basis of Revolutionary Change*²⁷¹ je jednou z nejpersvědčivějších aktualizací (a radikalizací) postoje Aldo Leopolda. Sociologicky i biologicky vzdělaný Cattona je stejně jako Aldo Leopold přesvědčen, že novou etiku můžeme formulovat pouze na základě poznání reálného fungování biotických systémů. Na začátku svých úvah si William Cattona klade otázku, zda ekologická pravidla, která platí pro všechny živé organizmy na Zemi, platí i pro náš vlastní druh, přičemž využívá jeden ze základních termínů ekosystémové teorie, tzv. carrying capacity²⁷². Carrying capacity můžeme definovat jako maximální mez únosnosti daného území pro určitý druh. Druh, který mez překročí, spouští mechanismy, které v jistém (většinou krátkém) časovém intervalu počet jeho příslušníků sníží natolik, aby danou kapacitu území nepřekračoval. Homo sapiens, pro kterého mez kapacity území platila (a stále platí) stejně jako pro každý jiný druh, je schopen pouze více či méně elegantního obcházení základního ekosystémového pravidla přesunem, dovozem, snížením rozmanitosti atd. Proto v určitém okamžiku došlo ke

271 Viz Catton, William, R. *Overshoot – the ecological basis of revolutionary change*. Urbana : University of Illinois Press, 1980.

272 Viz Catton, William, R. *Overshoot – the ecological basis of revolutionary change*. Urbana : University of Illinois Press, 1980, s. 36–42.

genocidě indiánských kmenů, proto dnes dochází k ničení původních deštných pralesů i úbytku spodní vody v Číně a Indii. Všechny dosavadní pokusy ignorovat hraniční limity carrying capacity – jako příklad uvádí Catton zemědělství či zavedení chemických hnojiv – člověka z tohoto ekologického omezení neosvobozují, pouze na delší než obvyklou dobu oddalují vrácení k původní limitě. Zlomovým okamžikem překročení carrying capacity člověkem bylo napojení se na fosilní paliva. Umělé zemědělské ekosystémy, na kterých současná moderní společnost stojí, totiž umožňují vyšší než odpovídající výnosy, ovšem pouze za předpokladu přísunu „dodatkové energie“ (obdělávání, hnojení, chemická hnojiva, postřiky atp.). Bez této energie nemohou nikdy dosáhnout biologické výnosnosti přirozených ekosystémů. Fosilní paliva umožnila lidem „mrchožroutsky orientovanou“ existenci, pro kterou je typické krátkodobé masivní překročení veškerých zákonů carrying capacity a následná prudká imploze. Tento fakt dokumentuje podle Cattona skutečnost, že 9/10 energie dnes využívaných člověkem tvoří právě energie fosilních paliv. Vše, na čem člověk zakládá své přesvědčení o nadřazenosti kultury nad přírodou, pramení pouze a výhradně z čerpání nevratných půjček. Podle všeho co víme o fungování ekosystémů, musí podle Cattona přijít den, kdy se jako všechny další druhy opět podrobíme zákonu mezní kapacity území. Z načrtnutého obrazu vyplývá podle Cattona jasné morální poselství. Globální ekosystém Země má v rámci nám známého vesmíru mimořádné postavení. Je jedinečný svou tvořivou schopností i schopností uchovat život. Člověk je pouze součástí tohoto globálního ekosystému a jako takový nemůže sám o sobě ani zabezpečit přežití života ani jeho další evoluci. Má tedy morální povinnost podřídit se podmínkám, které podporují rozvoj celku. Celek je hodnotově významnější než jakákoliv jeho část.

Morální je takové chování, které respektuje naši podřazenost biosféře a uznává jedinečnou a nadřazenou hodnotu celku biotického společenství, uzavírá svoji úvahu Catton.

II. 4. 3. Antropocentrismus

Ačkoliv je antropocentrismus ve většině přehledových publikací environmentální etiky uváděn na prvním místě, **vzniká environmentálně orientovaná antropocentrická etika jako reakce na první texty biocentrismu, teocentrismu a ekocentrismu.** Environmentální antropocentrismus je tedy reakcí na existující odpovědi, nikoliv první odpovědí na téma ohrožení životního prostředí. Antropocentrickou environmentální etiku potom můžeme chápat jako snahu zachovat koncepci ústředního postavení člověka a zároveň přijmout ochranu ostatních živých tvorů a životního prostředí, jako pro člověka významnou hodnotu. Clare Palmer charakterizuje antropocentrismus jako směr, který přistupuje k ne-lidskému tak, že měří jeho hodnotu výhradně užitečností, a Erazim Kohák k tomu dodává, že environmentálně orientovaný antropocentrismus „vychází z předpokladu, že člověk je zdrojem všeho smyslu a hodnoty ... leč přesto dochází k hlubokým závěrům. Antropocentrismus opravdu nemusí znamenat sobectví (protože) ... teprve člověkem vstupuje do všehomíra rozměr altruismu, který je pro člověka závazný – schopnost přijetí dlouhodobého zájmu všeho lidstva za vlastní zájem.“²⁷³

Nejznámější texty environmentálně orientovaného antropocentrismu Cobbův *Toward a Just and Sustainable Economic Order*²⁷⁴, Passmoreův *Man's Responsibility for Nature – Ecological Problems and Western Traditions*²⁷⁵, Lewisův *Green Delusions – An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*²⁷⁶, či Gorova

273 Viz Kohák, Erazim. *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Slon, 2000, 79–85.

274 Viz Cobb. John, B. *Toward a Just and Sustainable Economic Order*. *Journal of Social Issues*, roč. 51, č. 4, s. 83–100.

275 Viz Passmore, John. *Man's Responsibility for Nature – Ecological Problems and Western Traditions*. New York : Scribner, 1974. John Passmore v této knize tvrdí, že není potřeba měnit antropocentrický pohled, protože hodnoty jsou člověkem tvořeny a na člověka orientovány. A pokud se nám podaří rozvinout přístup „správce“, bude to plně dostačující. V tomto smyslu je typickým představitelem „klasického“ environmentálního antropocentrismu.

276 Viz Lewis, Martin, W. *Green Delusions – An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*. London : Duke University Press, 1992.

*Země na misce vah*²⁷⁷ i na rozmezí antropocentrismu a biocentrismu stojící Schererova *Sustainable Resource Ethics* neobsahují tak systematické zdůvodnění, jaké poskytuje text Bryana G. Nortona *Environmental Ethics and Weak Antropocentrism*²⁷⁸. Podívejme se proto nejdříve na něj.

Bryan Norton konstatuje, že dosavadní diskuse o antropocentrismu v environmentální etice byla vychýlená nesprávným směrem, protože se soustředila na problém, zda k podepření našeho rozhodnutí k environmentální etice stačí podpora standardně (a tedy antropocentricky) vymezených pojmů jako právo, zájem, povinnost, nebo je třeba nového ne-antropocentrického určení těchto pojmů. Jinými slovy, zda je pro environmentálně orientované etiky nutné odmítnout antropocentrismus. Jenže, jak konstatuje Norton, rozdíl mezi pojmy antropocentrický/neantropocentrický není tak důležitý, jak jsou téměř všichni přesvědčeni. Daleko důležitější je rozlišení mezi individualismem a ne-individualistickým přístupem. Environmentální etika je ze své podstaty slabě či silně antropocentrická (a to včetně těch, kteří se považují za biocentriky a ekocentriky), ale ze své podstaty nemůže být individualistická v tom smyslu, v jakém jsou individualistické současné etické systémy, konstatuje Norton. Začněme však u pojmu antropocentrismus.

Pojem antropocentrismus je podle Nortona dvojaký. Antropocentristé i jejich kritici ho připisují postoji, který bere člověka jako jedině loci autonomních (o sobě) hodnot. Tak chápe antropocentrismus Sylvan ve svém myšlenkovém experimentu posledního člověka, tak chápe antropocentrismus Passmore i Callicott. Ovšem v takto chápaném pojmu je řečeno příliš málo o tom, co je to „zájem člověka“²⁷⁹. Já sám, konstatuje Norton, bych odlišil dvě definice: pocitová (cítěná) preference a zvážená (promyšlená)

277 Viz Gore, Albert. *Země na misce vah*. Praha : Argo, 1994.

278 Viz Norton, Bryan, G. *Environmental Ethics and Weak Antropocentrism*. In Light, Andrew, Rolston III., Holme. *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, 163–174.

279 V originále „human interest“.

preference. Cítěná preference je jakákoliv potřeba či touha lidského individua, která je alespoň dočasně ustanovena nějakou specifickou potřebou tohoto individua. Zvážená potřeba je jakákoliv touha či potřeba, kterou by člověk (a jedině člověk) vyjádřil po pečlivém zvážení, zahrnující soud, zda je touha či přání v souladu s rozumově přijatým pohledem²⁸⁰ na svět. Pokud jsou lidské zájmy konstruovány pouze s ohledem na cítěné potřeby, jsou tím izolovány od jakékoliv kritiky. Cítěné potřeby jsou základem současné ekonomie a bohužel též ekonomiky. Zvážená potřeba, je oproti cítěné potřebě jistou formou idealizace, protože může být přijata až poté, co člověk zvážil celý pohled na svět a navíc uspěl v aktu přizpůsobení své cítěné potřeby tomuto pohledu²⁸¹. Po rozlišení cítěných a zvážených potřeb člověka lze rozlišit i dva druhy antropocentrismu. Teorie hodnot je silně antropocentrická, pokud hodnoty, které obsahuje, jsou odvozeny z cítěných potřeb. A na druhou stranu je slabě antropocentrická, pokud má hodnoty odvozené buď ze zvážených potřeb, nebo potřeb, které poukazují na vztah cítěných potřeb a nedosažitelného ideálu jejich vážení. Silný antropocentrismus, opakuje znovu Norton, bere za dané, že základem všech hodnot je naše cítění, a jestliže tedy někdo inklinuje k silně sportěbně orientovanému hodnotovému systému, bude (a morálně oprávněně) považovat přírodu za sklad materiálů, které je vhodné využít na vytvoření člověku příjemných a užitečných věcí.

Oproti tomu slabý antropocentrismus chápe, že cítěné potřeby mohou, ale nemusí být rozumné (ve smyslu rozporu s výše definovaným „rozumným pohledem na svět“). Proto slabý antropocentrismus nabízí půdu pro kritiku exploatačního přístupu k přírodě

280 Norton definuje rozumově přijatý pohled na svět jako pohled zahrnující vědecké teorie a metafyzický základ interpretující tyto teorie a soubor racionálně podepřených estetických a morálních ideálů. Viz tamtéž, s. 164.

281 Dosažení tohoto ideálního stavu je samozřejmě 100% nemožné, a proto je ideální zvážená potřeba hypotetickou představou, ke které se můžeme pouze více či méně přiblížit. Viz Norton, Bryan, G. *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*. In Light, Andrew, Rolston III., Holme. *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, 165.

a zároveň chápe lidskou zkušenost (včetně lidské zkušenosti s přírodou a přírodou) jako základ pro formování hodnot. Objevují se tu – píše ve svém textu Norton – dvě ideje, které jsou pro environmentální etiku velmi důležité. Za první: v rámci slabého antropocentrismu mohou environmentální etikové vytvořit pohled na svět, který zdůrazňuje blízký vztah člověka a jiných organismů, a mohou přijít i s ideálem lidského chování tak, aby bylo v harmonii s přírodou, přičemž tento ideál je nejlepší kritikou současného vykořisťovatelského vztahu k přírodě. Za druhé: hodnota přírody je zdůrazněna i skrze schopnost přírody učit nás hodnotám, které jsou formovány právě v kontaktu s ní.

Slabý antropocentrismus tedy nabízí **silné a především sjednocující argumenty pro ochranu přírody**. Ať si již člověk vybere náboženské, racionální či utilitaristické důvody proč žít podle ideálu maximální harmonie s přírodou, slabý antropocentrismus je dokáže převzít a přeformulovat do svého jazyka. Hinduista, který sleduje vlastní duchovní rozvoj, nemusí připisovat přírodě žádnou vnitřní hodnotu, a přesto je jeho stanovisko v rámci slabé verze antropocentrismu plně ospravedlnitelné²⁸². A to samé platí pro člověka, který se obává osudu svých dětí či který chce žít plně důstojným životem.

Antropocentrismus ve své slabé verzi nevyžaduje těžko obhajitelný postoj hodnoty pro sebe ne-lidských objektů a zároveň poskytuje možnost vytvářet závazky, které jdou za pouhé uspokojování lidských potřeb. Proto by mohl být velmi atraktivní pozicí pro současné environmentální hnutí i jeho teoretiky, uzavírá Norton.

Environmentální antropocentrismus tedy charakterizuje snaha ponechat člověka jako centrum poznávání hodnot, ovšem nikoliv jako hodnotu jedinou. Realistický antropocentrismus uznává, že jediným, kdo může poznávat hodnoty, je člověk, ovšem jeho poznávání jej vede k postoji, který ochranu ne-lidských bytostí považuje za jednu z nejvyšších hodnot.

282 Viz Norton, Bryan, G. *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*. In Light, Andrew, Rolston III., Holme. *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, 166.

II. 4. 4. Hlubinně ekologická environmentální etika

Ačkoliv hlubinná ekologie prošla více než třicetiletým vývojem a v současnosti jsou environmentálním čtenářům k dispozici texty již třetí generace hlubinných ekologů, zůstává její základní ideové ukotvení stále stejné²⁸³. Vše, co zakladatel hlubinné ekologie Arne Naess přednesl v roce 1972 v Bukurešti, zůstává i po šestatřiceti letech v hlubinné ekologii platným základem a nezpochybňovaným axiomem. Z tohoto důvodu lze k přiblížení hlubinné ekologii jako takové využít pouze základní Naessovy texty a nedopustit se přitom žádného výrazného zkreslení. Jaká je tedy environmentální etika v Naessově pojetí? Začněme samotným konceptem hlubinné ekologie.

Na mnoha místech vymezuje Naess hlubinnou ekologii především negativně, v opozici k ekologii mělké (povrchní, plytké, shallow). Mělkou ekologii charakterizuje v první řadě antropocentrismus, tzn. přístup, který hodnotu jakéhokoliv předmětu (včetně živých organizmů) ztotožňuje s jejich hodnotou pro člověka a celou přírodní rozmanitost chápe výhradně jako zdroj pro lidské použití a využití. Kromě antropocentrického základu charakterizuje mělkou ekologii filosofická a etická neschopnost problematizovat pochybné jevy moderní společnosti, mezi které Naess řadí především materialismus, konzumerismus, ekonomický růst či vědeckotechnický rozvoj. Mělká ekologie je tedy pro Naesse mělkou hned nadvkrát. Za prvé v mělkém základu navrhovaných řešení, za druhé v neschopnosti „*objasňování a respektování toho, co je v hloubce normativních a deskriptivních předpokladů*“ moderní společnosti a jejího pohledu na svět.²⁸⁴ Z většiny Naessových textů je zřejmé, že za zásadní považuje druhý nedostatek mělké ekologie, tedy filosoficky a eticky nedostatečně hluboký „světový názor“.

Hlubinná ekologie je podle Arne Naesse v tomto ohledu principiálně odlišná. ***Odmitá dualismus člověk x svět, který stojí na***

283 Podrobněji viz Binka, Bohuslav. Analýza hlubinné ekologie. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

284 Viz tamtéž.

antropocentrických základech, a uznává základní jednotu všeho živého i neživého.²⁸⁵ Odmítnutím dualismu se Naessovými vlastními slovy²⁸⁶ hlubinná ekologie odlišuje od všech ostatních environmentálně orientovaných etických konceptů. Ty kladením důrazu na nutnost omezení svého vlastního já nemohou dlouhodobě přesvědčit ostatní obyvatele Země ke změně životního stylu. Naess usiluje o změnu nazírání světa, nikoliv o pouhou změnu v oblasti praktikované etiky. Podle svých vlastních slov usiluje o novou – nedualistickou a zároveň realistickou ontologii²⁸⁷. Odmítá klasickeou představu člověka v přírodě, představu individuálního, materiálně vymezeného já a nahrazuje ji představou Já s velkým „J“, Já, které je, ač hierarchizováno, jednotné a jediné. Toto široké Já, které se rozvíjí od sociálního Já k ekologickému Já až na pomezí metafyzického Já, postupně zahrnuje další a další bytosti, celé ekosystémy a nakonec svět.

V takovém konceptu je podle Naesse nutné uznat naprostou rovnost všeho živého, která plyne z naší závislosti na hlubokém uspokojení, jež čerpáme z jednoty s ostatními životními formami. Na rozdíl od biocentrické etiky zde ostatní živé bytosti nejsou hodnotou o sobě, ale součástí nadindividuálního celku Já, který je Hodnotou, protože Celkem. Naess čtenáře podrobně nezpravuje o tom, jak přesně k rozšiřování já v Já dochází – kromě náznaků a odkazů na další autory nalezneme spíše velmi vágní, nicméně emocionálně působivé pasáže, ale hned v několika textech nás ujišťuje o tom, že se jedná o proces ontologický, nikoliv psychologický. Celý proces Naes označuje jako ztotožnění, identifikaci. Ztotožnění, které jako mimoracionální akt vede k zániku rozdílu mezi ego a alter.²⁸⁸

285 Viz Naess, Arne. Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology. In *The Trumpeter*, 1997, roč. 14, č. 4; či Naess, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Syndicate of Press of the University of Cambridge, 1989.

286 Viz Naess, Arne. Sebeuskutečnění: ekologický přístup k bytí ve světě. In *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí*. Prešov: Abies, 1993, s. 33.

287 Viz Naess, Arne. *Deep Ecology in the Line of Fire*. The Trumpeter, 1995, roč. 12, č. 3.

288 Viz studie Několik kritických poznámek k „hlubinné ekologii“ Arne Naesse. Viz Binka, Bohuslav. Několik

Pouze ztotožněním můžeme dosáhnout sebe-realizace, velké jednoty, konečného splynutí. K tomu je však potřeba ještě změny gnozeologické. Tento v Naessově díle spíše okrajový – významem však centrální – bod, později hojně zneužívaný radikálními hlubinnými ekology, můžeme popsat následujícím způsobem. **Jde o zahrnutí a nadřazení pocitového, emocionálního do, či spíše nad náš poznávací a hodnotící proces** a nepřímou též pokus o rehabilitaci mýtu²⁸⁹. V tuto chvíli přeskočíme Naessovu konkretizaci schématu v tzv. gestaltech a přiblížíme přímo samu ideu.

Podle Naesse je rozpor mezi ochranářem, který hovoří o nedotknutelném „srdci lesa“ a těžebním dělníkem, který tomuto pojmu nerozumí nikoliv pouze v etickém hodnocení, ale především v ontologii a gnozeologii. Abstraktní celky jako „život řeky“, „srdce lesa“, „ticho jezera“ pro ochránce přírody existují stejně pevně a nezpochybnitelně jako pro těžebního dělníka buldozer.²⁹⁰ Poznává se stejnou zřejmostí, přiřazuje jim podobně významnou hodnotu. Tyto celky jsou reálně, ontologicky stejné jako ony. **Pocitové a emocionální vlastnosti nejsou součástí subjektu, ale existují objektivně jako součásti jistých abstraktních celků a konečně jako Já.** Proto je jejich zahrnutí do průběhu našeho poznávání naprosto zásadní. Hodnotu lesa určíme vcítěním, ztotožněním se, rozplynutím. Vcítěním se poznáváme objektivně, objektivněji než vědeckým poznáním.

Z hlediska ontologických východisek je tedy Naess velmi podobný striktně náboženským myslitelům. Také on – ačkoliv paradoxně protestuje proti dosavadnímu evropskému dualismu – rozděluje

kritických poznámek k „hlubinné ekologii“ Arne Naesse. Universitas, 1999, roč. 8, č. 4, s. 43–47.

289 Viz např. Naess. Arne. Mountains and Mythology. The Trumpeter, 1995, roč. 12, č. 4. Tento článek je nepřímým odkazem na Seedův, Macyové a Flemingové sborník, do kterého Naess také přispěl. Naess ví, že návrat k mýtickému světu je bezpředmětný, nicméně o jistou rehabilitaci prvků mýtického světa se v tomto textu pokouší. Podrobněji viz Binka, Bohuslav. Analýza hlubinné ekologie. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

290 Tento příklad je stručným výkladem zásadní pasáže Naessovy knihy Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Viz Naess, Arne. Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Cambridge : Syndicate of Press of the University of Cambridge, 1989.

svět na svět skutečného Já – zahrnující mu celý vesmír a svět já, který je nejen nesmírně omezený, ale též ontologicky neobhájitelný. Stejně jako nábožensky orientovaní myslitelé transformuje hodnoty vzhledem k jinému než tomuto světu a vytváří tak místy až doslova fantaskní konstrukce. A stejně jako další náboženští myslitelé logicky konzistentně²⁹¹ přenáší tuto ontologickou představu do svého pojetí gnozeologie a etiky.

Jak píše sám Naess v jednom ze svých zásadních textů:

To co chci nyní říci ... by se dalo zhruba shrnout do následujících šesti bodů:

1. Podceňujeme se. Zdůrazňuji „já“. Máme tendenci si ho plést s úzkým ego.
2. Lidská přirozenost je taková, že budeme-li dostatečně a všestranně vyzrálí, nemůžeme se vyhnout „identifikování“ se všemi žijícími bytostmi, krásnými či ošklivými, velkými či malými, vnímavými či nevnímavými. Svůj pojem „identifikování“ objasním později.
3. V tradičním pojetí cesta ke zralosti „já“ vede třemi stadii – od ega k sociálnímu „já“ a od sociálního „já“ k metafyzickému „já“. V tomto pojetí je však velice přehlížena příroda – náš domov, naše bezprostřední okolí, k němuž náležíme jako děti – a naše ztotožnění s žijícími lidmi. Proto pokusně zavádím pojem „ekologické já“. Od samotného počátku můžeme být v přírodě, z přírody a pro přírodu. Společnost a lidské vztahy jsou důležité, ale naše „já“ je ve vztazích, které ho vytvářejí, mnohem bohatší. Mezi tyto kontakty nepatří jen vztahy k lidem a k lidskému společenství, ale i vztahy, které máme k mnohem většímu společenství – k společenství všech bytostí.

291 Naessův koncept samozřejmě obsahuje logických nekonzistencí velké množství. Jako příklad uvedme Naessovo nahrazení altruismu péčí o sebe sama – je-li Já všude, jak je možné, že existují reálné rozdíly v možnosti ovlivňovat Já? Jak je možné, že „přirozeně“ dáváme přednost některým částem Já před jinými, jaké je postavení já v Já? Jak se mé Já s velkým J liší od tvého Já s velkým J, pokud obě zahrnují vše? Tyto nekonzistence však neovlivňují „logiku“ jeho důkazu.

4. Protože s rostoucí vyzrálostí se nevyhnutelně ztotožňujeme s ostatními, „já“ se rozšiřuje a prohlubuje, „vidíme sebe v ostatních“. Sebeuskutečnění je znemožňováno, je-li znemožňováno sebeuskutečnění těch, s nimiž se ztotožňujeme. Láska k sobě usiluje o překonání této překážky tím, že pomáhá v sebeuskutečnění ostatním podle pravidla „žij a nechej žít“. A tak vše, co může být dosaženo altruismem – svědomitým morálním ohledem k ostatním – může být dosaženo – a ještě umocněno – rozšířením a prohloubením nás samých...

Z hlediska ekofilosofie je hlavní toto: potřebujeme ekologickou etiku, jestliže však budou lidé pocítovat, že nesobecky omezují, nebo dokonce obětují své zájmy proto, aby ukázali svou lásku k přírodě, bude to z dlouhodobého hlediska pravděpodobně nespolehlivý základ pro ekologii. Avšak skrze širší identifikaci, skrze opravdovou sebelásku, skrze lásku k svému rozšířenému a hlubšímu Já mohou začít chápat, že ochrana přírody je jejich vlastním zájmem.²⁹²

Máme-li etický postoj hlubinné ekologie shrnout do několika vět, říká přibližně následující: Člověk a svět tvoří jednotu, kterou lze určitou částí lidského poznávacího aparátu nahlédnout. A protože člověk a svět jsou jedním JÁ, má veškerý mimo-lidský svět stejnou hodnotu jako člověk. Poškození deštného pralesa, zabíjení velryb či vlků, přemístění druhohorní skály, to vše je poškozením nás samých. V etice nejde o klasický biocentrismus či ekocentrismus, ale o nové vidění světa a z něj vyplývající nový pohled na etiku.

II. 4. 5. Sociálně ekologická environmentální etika

Sociální ekologie tvoří spolu s ekologií hlubinnou dvě „alternativní koncepce“ environmentální etiky. Na rozdíl od alternativy hlubinné je však sociální ekologie v českém prostředí spíše neznámá

292 Jedná se o úvodní část článku Sebeuskutečnění - ekologický přístup k bytí ve světě – viz Naess, Arne. Sebeuskutečnění - ekologický přístup k bytí ve světě. In Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí. Prešov : Abies, 1993, s. 25, 26, 29. Podrobný rozbor článku viz Binka, Bohuslav. Analýza hlubinné ekologie. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

a v každém případě opomíjená²⁹³. Proto bude vhodné o něco bližší přiblížení, ve kterém, kromě představení myšlenek zakladatele sociální ekologie Murraye Bookchina uvedeme i některé z idejí jeho spolupracovníků a následovníků – Janet Biehl, Briana Tokara, Cindy Millsteinové, Chaii Hellerové, Peter Staudenmaiera či Jay Driskella. Jaká je tedy sociální ekologie a její chápání environmentální etiky?

A. Základní východisko sociální ekologie

Ekologická krize je podle sociální ekologie důsledkem krize společenské a v nápravě společnosti je proto třeba hledat i její řešení. Ekologické problémy jsou dle Bookchina nedílnou součástí naší „iracionální anti ekologické společnosti, jejíž problémy nejsou řešitelné částečnými reformami“²⁹⁴. Příčinu devastace přírody Bookchin spatřuje ve snaze člověka přírodu opanovat, podrobit si ji. **Tento panský postoj člověka k přírodě má podle něj svůj původ ve vztazích hierarchie a dominance mezi lidmi. Příčiny ekologické krize tedy tkví ve společenských vztazích.** Ekologická krize autorům sociální ekologie slouží jako východisko ke kritice dnešních technologií, společenského uspořádání a zejména kapitalismu. Environmentální etika se pak stává součástí otázek společenského uspořádání a jeho projevů.

B. Životní styl, ekosystém a lidské zdraví

Ačkoliv se Bookchin a další sociální ekologové domnívají, že rozvoj technologií částečně přispěl k prodloužení a zkvalitnění lidského života, jsou zároveň přesvědčeni, že s sebou nese i zásadní negativa a větší hrozbu, než se obecně věří a předpokládá.

Práce je dnes sice fyzicky méně namáhavá než dříve, ale stává se stále intenzivnější. A i když byl pracovní den na počátku

293 Viz například prostor, který hlubinně ekologii věnuje ve své přehledové knize Kohák v porovnání s prostorem, který věnuje ekologii sociální. Viz Kohák, Erazim. Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky. Praha : Sociologické nakladatelství, 2000.

294 Viz Bookchin, Murray. The Ecology of Freedom. New York : Black Rose Books, 1991, s. xiv.

předminulého století mnohem delší než dnes, práce probíhala v klidnějším tempu, více vyhovujícím lidské konstituci. Dnešní zaměstnanci jsou tlačeni ke stále větší produktivitě a práce je tak nervově vyčerpává přinejmenším stejně, jako dříve vyčerpávala dělníky fyzicky. Přitom jsou dnes lidé při práci fyzicky méně aktivní než jejich předkové a chybí tak vyrovnanost mezi duševní a tělesnou činností potřebná k udržení zdraví.

Lidé dnes sice mohou spotřebovávat více potravin, než tomu bylo kdy v minulosti, avšak podle Bookchina jde o potraviny obsahující nepřiměřeně mnoho pesticidů, umělých barviv a příchutí, jakož i dalších chemikálií negativně ovlivňujících zdraví člověka.

Na všech uvedených problémech se podle Bookchina významně podílejí i vlivy prostředí. Ty jsou však příliš komplexní, než aby bylo možno je rozdrobit na izolované problémy uchopitelné jednoduchými metodami, a proto nejsou zkoumány vůbec nebo jen nedostatečně. Lidé si neuvědomují úzkou spojitost mezi zdravím ekosystému a zdravím člověka.

Současné paradigma vede dle Bookchina k tendenci přehlížet závislost člověka na přírodě. Technologie, které vyvíjíme, jsou ad hoc řešením našich problémů, ale v žádném případě nemohou nahradit celý ekosystém Země, který nám umožňuje přežít. Doslova píše: *„Nic tak komplikovaného jako planeta obydlená více než jedním a půl miliónu rostlinných a živočišných druhů žijících ve více či méně ustálené rovnováze, kde neustále užívají a recyklují tytéž molekuly půdy a vzduchu, nemůže být vylepšeno bezcílnými a neinformovanými zásahy.“*²⁹⁵

Ztělesněním principu dominance a ovládnání, který se ze společnosti přenáší na lidský vztah k přírodě, jsou podle Bookchina, ale též Tokara či Hellerové biotechnologie – *„nejambicióznější a nejimperialističtější z technologií“*²⁹⁶. Díky genetickým modifikacím jsou

295 Viz Viz Bookchin, Murray. *Our Synthetic Environment*. New York : Harper Colophon Books, 1961.

296 Viz Tokar, Brian. *Biotechnology*, [www dokument], Institute for Social Ecology, Plainfield (USA), [cit. 27.12.2007], URL: <http://www.social-ecology.org/learn/library/tokar/biotech_print.html>

organizace zabývající se biotechnologiemi schopny vyšlechtit plodiny závislé na právě určitých hnojivech a obojí, hnojiva i samotné rostliny, si hlídat a chránit jakožto své duševní vlastnictví. Je (bude) také v jejich možnostech vyšlechtit rostliny, které nebudou schopné se rozmnožovat, takže si farmáři budou muset pro každou sezónu kupovat nová semena. Všechny uvedené faktory mohou podle Hellerové vyústit v závislost farmářů, a tedy i spotřebitelů na několika málo biotechnologických gigantech. V této souvislosti jmenuje firmu Monsanto a její ambice stát se „*Microsoftem biotechnologického světa*.“²⁹⁷ Chaia Hellerová navíc pojímá biotechnologii v širším kontextu. Chápe ji nejen jako vědecký postup, způsob manipulace s vlastnostmi živých organismů, ale i jako součást nového způsobu výroby, způsobu myšlení a způsobu vytváření přírody i lidské společnosti. Charakteristickými znaky tohoto způsobu produkce jsou flexibilita, organičnost a rekombinace. Biotechnologie (rekombinace) jako způsob výroby se podle ní začala rozvíjet v okamžiku, kdy se tržní ekonomika přiblížila hranicím možností industriálního způsobu výroby. Tržní konkurence tak vstoupila do své „organické fáze“²⁹⁸, kdy se tržní subjekty ve snaze o dosažení konkurenční výhody a mimořádného zisku zaměřují na biologické a reprodukční schopnosti živých organismů i celé lidské společnosti.

Rekombinace jako způsob výroby je charakteristická zejména pro sektor služeb, který v postindustriální společnosti zaujímá stále významnější postavení. Rekombinace znamená skládání nových produktů z částí k tomu účelu buď vyrobených, nebo získaných rozložením něčeho jiného, již dříve vytvořeného. Problémem pro Hellerovou je, že tento způsob produkce stále více ovládá kulturu.

297 Viz Heller, Chaia. McDonalds, MTV, and Monsanto: Resisting Biotechnology in the Age of Informational Capital, [www dokument], Institute for Social Ecology, Plainfield (USA), 15.9.2001, [cit. 27.12.2007], URL: <http://www.social-ecology.org/learn/library/heller/monsanto_print.html>

298 Viz Heller, Chaia. McDonalds, MTV, and Monsanto: Resisting Biotechnology in the Age of Informational Capital, [www dokument], Institute for Social Ecology, Plainfield (USA), 15.9.2001, [cit. 27.12.2007], URL: <http://www.social-ecology.org/learn/library/heller/monsanto_print.html>

Rostoucí užití rekombinace nalézá v architektuře, designu, hudbě, módě, a dokonce i v sociálních teoriích. Kulturní artefakty jsou redukovány pouze na zdroj, na shluk informací, který může být jakkoli rozložen a jeho části použity k tvorbě nových produktů.

Ve svém důsledku to znamená, že degeneruje lidská tvořivost a je nahrazována schopností vytvářet kombinace z nabízených kousků informací. Vzniká tak méně opravdu nových myšlenek a výrobků, kultura se přestává rozvíjet, jenom se mění. Syntéza cizorodých prvků byla samozřejmě vždy součástí kultury, zásadním problémem podle Hellerové je, že ziskově motivovaná rekombinace nahrazuje spontánní zdroje rozvoje kultury a přírody. Zisková sféra využívá postupu rekombinace standardizovaných segmentů služeb či informací a dokáže tak ušít zákazníkovi produkt víceméně na míru. Napodobuje procesy tvorby a nalézání nových řešení, přičemž ale nic nového nevytváří. Bookchin v tomto směru s Hellerovou souhlasí a píše „*vše, co je kulturně zajímavé a plní koncertní haly a divadla ... je recyklovaný produkt generací, které jsou už mrtvé, nebo umírají.*“²⁹⁹

Procesy rekombinace i jejich produkty jako duševní vlastnictví svých tvůrců vytvářejí to, co Hellerová nazývá informačním kapitálem, který co do významu předstihuje kapitál minulé éry, tedy průmyslový kapitál. Posun od průmyslového kapitálu k informačnímu a tím i ke standardizaci kultury byl podle Hellerové naplánován a řízen maří kapitalistů a politiků bez vůle občanů a jde tedy o změnu nedemokratickou. Celkově se pak naše společnost pohybuje směrem k větší standardizaci a k podřízenosti záměrům nadnárodních společností a organizací.

C. Od dílčí kritiky ke kritice globální

Nejzřetelnějším projevem zmíněného společenského problému je podle Bookchina nekontrolovatelný (hospodářský) růst. Tržní konkurence nutí tržní subjekty k růstu, jinak jsou pohlceny svými

299 Viz Bookchin, Murray. *The Modern Crisis*. Philadelphia : New Society Publishers, 1991, s. 83.

rivaly, nebo zanikají úplně.³⁰⁰ **V tomto boji o přežití neplatí žádná morální hlediska**, což je dle Bookchina o to horší, že „grow-or-die“ charakter tržních vztahů se přenesl i do vztahů mezilidských. Celá společnost stále více funguje podle amorálních zákonitostí trhu. Vlastnosti, které v nás pěstuje participace v tržních vztazích, jako sobectví, lhostejnost a chamtivost, vytlačují starší – původní a lidskému myšlení přirozené hodnoty, jako je spolupráce, vzájemná úcta a pocit sounáležitosti.

Neustálá potřeba růstu inherentní tržní společnosti je podle Bookchina hnacím motorem ekologické krize. Decimuje ekosystém s rychlostí, která dosud nemá v historii obdoby a přispívá k přeměně ekosystému schopného podporovat nespočet druhů živých organismů v poušti. Komplexní a organické se mění v jednoduché a anorganické, kterýžto proces Bookchin popisuje jako „posunování evolučních hodin zpět k původnímu nerostnému světu“³⁰¹.

Za jediného a nejvýznamnějšího původce růstu nelze podle Bookchina považovat konzumerismus, protože i ten je do značné míry produktem tržní ekonomiky. Poptávka po nových produktech podle něj zřídka kdy vzniká spontánně. Je to potřeba růstu, co vede podniky k vytváření nových, často iracionálních potřeb v myslích lidí.

Bookchin rovněž odmítá teze o přelidnění a argumentuje srovnáním podílu chudých zemí na celkovém znečištění a jejich podílu na celkové populaci Země. Vyvozuje z toho, že problémem není celkový počet obyvatel Země³⁰². Ani podstatné snížení populace

300 V originálních textech Murraye Bookchina se pro tuto vlastnost tržní ekonomiky používá adjektivum „grow-or-die“ (čili „růst-nebo-zahynout“), například ve spojení „grow-or-die mentality“ nebo „grow-or-die economy“. Protože v češtině je nutno použít poměrně dlouhý opis, je možné, že se „grow-or-die“ vyskytne i v tomto textu, bude-li to účelné.

301 Viz Bookchin, Murray. *The Modern Crisis*. Philadelphia : New Society Publishers, 1991. Podobný názor zastává i Jan Keller a toto přirovnání se promítá v názvu jeho knihy *Naše cesta do prvohor*. Viz Keller, Jan. *Naše cesta do prvohor*. Praha : Slon, 1998.

302 O demografii v této souvislosti říká, že je to spíše politická zbraň, než věda. Viz Bookchin, Murray. *The Modern Crisis*. Philadelphia : New Society Publishers, 1991.

Země by ekologickou krizi podle Bookchina nevyřešilo. Dokud pro podniky platí imperativ trvalého růstu, nedošlo by ke snížení spotřeby. Reklama by přesvědčila spotřebitele, že jim nestačí jedna lednička a dva automobily, ale že potřebují tři ledničky a pět automobilů³⁰³.

Odmítá za původce ekologické krize označit i třetí z obvykle citovaných faktorů, technologii. Neuznává názor hlubinných ekologů, že technika je nutně antiekologická a že je nejpodstatnější příčinou ekologické krize. Technologie podle něj vývoj ekologické krize urychlila a zvětšila jeho následky, ale samotný problém nevytváří. Rozsáhlé lesy na území Anglie a dnešních Spojených států byly vykáceny pomocí technologií, které se příliš nezměnily od doby bronzové.³⁰⁴ Problém spočívá podle něj v tom, co vede k destruktivnímu užití technologií, tedy v potřebě neustálé expanze stimulované tržní konkurencí. Právě ta má na svědomí, že vyjma některých medicínských postupů, nástrojů a látek, „nepřineslo lidstvu rozšíření žádné technologie více dobra než zla“³⁰⁵.

Řešením proto podle něj nejsou ani „soft technologie“³⁰⁶. Jejich aplikace by mohla zmírnit ekologickou krizi a v nové společnosti, kterou sociální ekologové navrhují, budou mít soft technologie své místo, ale současná kapitalistická společnost se svou „grow-or-die“ mentalitou by je stejně zneužila. Cílem Bookchinovy sociální ekologie je nejen odvrátit ekologickou krizi, ale i učinit přítrž degradaci lidského ducha, lidské osobnosti, lidské komunity a lidského

303 Viz Bookchin, Murray. What is Social Ecology?, [www dokument], Institute for Social Ecology, Plainfield (USA), [cit. 27.12.2007], URL: < http://www.social-ecology.org/learn/library/bookchin/social_ecology_print.html >

304 Viz Bookchin, Murray. What is Social Ecology?, [www dokument], Institute for Social Ecology, Plainfield (USA), [cit. 27.12.2007], URL: < http://www.social-ecology.org/learn/library/bookchin/social_ecology_print.html >

305 Viz Bookchin, Murray. The Modern Crisis. Philadelphia : New Society Publishers, 1991, s. 109.

306 Jako soft technologie jsou označovány postupy produkce statků, které minimálně zatěžují přírodu a využívají v co nejvyšší míře obnovitelných zdrojů. Příkladem mohou být větrné a sluneční elektrárny, biozemědělství, výroba spotřebních předmětů ze snadno biodegradovatelných materiálů, ale například i tzv. celostní medicína.

pojetí dobra. Musíme se podle něj zbavit instrumentální racionality, která nám brání rozvinout naše ekologické vnímání světa³⁰⁷. Proto by samotná změna technologií nebyla řešením našeho problému. Naopak, mohla by ještě hlouběji skrýt povahu tohoto problému a oddálit jeho řešení. Environmentalistická technokracie, jak takový přístup k ekologické krizi nazývá³⁰⁸, je podle něj jen týž starý hierarchický systém, ale v zeleném hábitu. Je proto zákeřnější, neboť se maskuje barvou ekologie.

D. Kapitalismus

Z předešlého textu je zřejmé, že kritiku růstu a současného pojetí rozvoje musí následovat kritika jeho zdroje – kapitalismu. Sociální ekologové jej vnímají jako překážku při vytváření „*spravedlivé a demokratické budoucnosti*“³⁰⁹. Kapitalismus je podle nich zásadně nepřátelský k lidským potřebám i k přírodě. Tržní vztahy ohrožují přežití celého lidského druhu, nehledě k tomu, že nedokáží zajistit skutečný rozvoj tak, jak jej sociální ekologie chápe. Bookchin dokonce označuje vznik vztahů hierarchie a dominance v lidské společnosti a následný vznik kapitalismu za tragickou odchylku ve vývoji lidstva.

Aby sociální ekologové mohli kapitalismus odsoudit, snaží se jej nejdříve definovat. Staudenmaier a Driskell vymezují kapitalismus pomocí sedmi, podle sociálních ekologů zhoubných, znaků³¹⁰, které jsou společné všem podobám, které na sebe kapitalismus v dějinách bral.

307 Bookchin, Murray. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 314.

308 Bookchin, Murray. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 314.

309 Viz Staudenmaier, P., Driskell, J.: *From a Critique of Corporate Power to a Critique of Capitalism*. In Heller, Chaia. (ed.) : *Bringing : Democracy Home*, s. 21.

310 Viz Staudenmaier, P., Driskell, J.: *From a Critique of Corporate Power to a Critique of Capitalism*. In Heller, Chaia. (ed.) : *Bringing : Democracy Home*, s. 23.

- 1) Produkce zboží – charakteristickou vlastností zboží a důvodem, proč je podle Staudenmaiera a Driskella zavrženíhodné, je fakt, že zboží je produkováno za účelem tvorby zisku a ne proto, aby splnilo nějaké společenské poslání.
- 2) Trhy – nejsou-li regulovány a ukotveny v netržních společenských strukturách, mají tendenci rozšiřovat se mimo oblast směny a proniknout do všech aspektů společenského života. Podemílají tak snahu a ochotu ke spolupráci a podněcují k soupeření.
- 3) Soukromé vlastnictví – jde zejména o soukromé vlastnictví nemovitostí a zařízení k produkci všech statků nutných pro zdravý a pohodlný život člověka. Staudenmaier a Driskell se domnívají, že existence soukromého vlastnictví výrobních prostředků v kapitalismu dokazuje, že v tržně orientované společnosti má soukromý zisk přednost před uspokojováním společenských potřeb.
- 4) Námezdní práce – kapitalismus je podle Staudenmaiera a Driskella jediným společenským systémem, který nás nutí prodávat svou práci, abychom přežili. Systém, kde management rozhoduje o tom, co se bude dělat a jak, a zaměstnanci pouze vykonávají jeho příkazy, považují Staudenmaier a Driskell za porušování základních demokratických hodnot.
- 5) Akumulace [kapitálu] skrze vykořisťování – výsledky práce jsou pracujícím odebírány a tito již nemají vliv na jejich další použití, což je podle Staudenmaiera a Driskella špatné. Z produkce profitují jenom řídicí pracovníci a vlastníci a vysávají tak lidi i Zemi.
- 6) Imperativ růstu – viz výše.
- 7) Odcizení v mezilidských vztazích – kapitalismus není podle Staudenmaiera a Driskella jen ekonomický mechanismus, ale i systém mezilidských vztahů, které jsou ovšem založeny na snaze získat nad druhými výhodu. Jestliže pronikne celou společností, je pro lidi nemožné vstupovat do interakcí, které nejsou nějakým způsobem zprostředkovány kapitálem.

Kapitalismus je tedy v očích sociálních ekologů nejen veskrze nemorální systém, ale též systém nepřírozený. Biehlová uvádí hned několik důvodů, proč bychom měli kapitalismus považovat za nemorální:

- a) umožňuje relativně malé skupině žít v přepychu díky vykořisťování práce ostatních;
- b) ony zmíněné „ostatní“ nutí pracovat stále více za stále méně peněz;
- c) nutí lidi k práci, aby si vydělali na živobytí, přitom ale činí práci nedostupnou, nebo ji přinejmenším přednostně poskytují těm, kteří jsou ochotni ji vykonávat za nepřiměřeně nízkou mzdu;
- d) vztahy mezi lidmi nastavuje tak, že stále větší počet lidí musí ničit životní prostředí, aby vůbec zachovali vlastní život.

Kapitalismus dnes podle Biehlové pronikl do všech oblastí společenského života. Lidé nejsou hodnoceni podle toho, jak přispívají k rozvoji civilizace, jak se angažují pro veřejné blaho a pro blaho přírodních entit, pro svou mravopoctnost, ale podle své kupní síly. Soupeření a snaha o zisk pronikly i do vzdělávání, rodinného a duchovního života a vůbec do všech mezilidských vztahů. Proto už nemůžeme hovořit jen o kapitalistickém hospodářství, ale o celé kapitalistické (tržní) společnosti³¹¹.

Nemorálnost kapitalismu se plně projevuje i ve vztahu k životnímu prostředí. Produkty moderního průmyslu neprojevují žádnou zjevnou spojitost se světem přírody, z něhož vznikly. V našich myslích je produkt mnohem úžeji spojen s firmou, která jej vyrobila, než s přírodou, která jeho vznik vůbec umožnila. Protože lidé neví, jak se jednotlivé statky vyrábějí, nerozumí průmyslovému aparátu, a tak jim často není dostatečně zřejmá souvislost mezi ohrožením přírody a ohrožením přežití lidského druhu.

311 Viz Biehl, Janet, Bookchin, Murray. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 113.

Jestliže se však mluví o vině za ekologickou krizi, doporučuje Bookchin vyhýbat se slovům jako „my“, „lidstvo“ a „lidé“. To proto, že mezi lidmi existují hierarchické a třídní rozdíly, ale každému je přičtena stejná zodpovědnost za chátření naší planety, ať už je to hladovějící etiopské dítě, nebo předseda správní rady nadnárodní korporace. Takový pohled staví mladé a staré, ženy a muže, chudé a bohaté, vykořisťovatele a vykořisťované, barevné a bělochy na tutéž úroveň, což je v rozporu se sociální realitou. Důsledkem takovéto aplikace principu kolektivní viny je, že lidé nevidí sociální příčiny ekologické krize a neangažují se v činnostech, které by vedly k žádoucí sociální změně.

Co z této kritiky pro sociální ekology vyplývá? Jakým směrem by se měla společnost ubírat? Podle sociální ekologie je nutné odstranit ze společnosti veškerou dominanci a hierarchické vztahy a **vytvořit morální ekonomiku s demokratickou kontrolou nad produkcí**. Definici dobrého života si Bookchin půjčuje od Aristotela³¹². Rozlišuje „život dobrý“³¹³ a „pouhý život“³¹⁴. O „život pouhý“ se jedná, jestliže jsou lidé ovládáni pošetilou snahou o získání neomezeného bohatství. „Život dobrý“ je etický život, který člověk zasvětil nejen blahobytu své rodiny a přátel, ale také městu (polis), jeho společenským institucím a dalším živým tvorům. Pro dnešní představu dobrého života je však podle Bookchina a dalších sociálních ekologů charakteristická neomezená spotřeba a neetický zájem o sebe sama.

Osvícenou a racionální alternativou k národnímu Státu, ke kapitalismu a k tržní společnosti, systémem, který vymýtí třídní rozdíly a hierarchie obecně, vykořisťování a vůbec veškerou dominanci, společenským řádem, který lidem umožní žít v souladu jeden s druhým a s veškerou přírodou je „libertariánský municipalismus“³¹⁵, jak Bookchin nazval svou vizi nové společnosti.

312 Viz Bookchin, Murray. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 221.

313 V originále „living well“.

314 V originále „living only“.

315 V originále „Libertarian Municipalism“.

Novou společnost charakterizuje fakt, že univerzity, nemocnice, ale také výrobní prostředky jako půda či továrny nebudou v soukromém vlastnictví. Snaha o zisk bude zcela eliminována.³¹⁶ Občané se budou na politickém rozhodování podílet bez ohledu na své zaměstnání či specializaci. Tovární dělníci budou spolurozhodovat o zemědělství a zemědělci naopak budou participovat na rozhodování o tovární výrobě. Rozhodovat ale nebudou jako dělníci, farmáři, technici, inženýři atd., ale jako občané. Jejich rozhodnutí budou vedena snahou o blaho celé komunity, a také přírody³¹⁷.

Libertariánský municipalismus tak vytvoří „morální ekonomiku“³¹⁸. V morální ekonomice budou třídy a soukromé vlastnictví nahrazeny spoluprací a solidaritou, snaha o zisk snahou o blaho druhých, prodej a koupě sdílením. Jak už bylo uvedeno výše, Bookchin se domnívá, že kapitalismus uměle vytváří zdání nedostatku zdrojů. Již dnes existující technika západního světa podle něj dokáže vyprodukovat více než dostatek statků, aby byly uspokojeny rozumné potřeby všech lidí. Co jsou rozumné potřeby, bude racionálně určováno shromážděním občanů.³¹⁹

Veškerá výroba bude podle Bookchina též prováděna postupy šetrnými k přírodě. Používání fosilních paliv ustane a budou plně nahrazena obnovitelnými zdroji energie. Potřeba masové výroby navíc bude omezena díky důrazu na kvalitu a trvanlivost zboží (dnes se podle Bookchina záměrně vyrábí zboží s krátkou

316 Viz Biehl, Janet, Bookchin, Murray. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 117.

317 Viz Biehl, Janet, Bookchin, Murray. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 118.

318 V originále „moral economy“. Pozn. aut.: Tento výraz má svůj půvab z rétorického hlediska, ovšem spíše v angličtině, kde lze stavět na kontrastu „market economy“ versus „moral economy“, což Bookchin také činí. Viz Bookchin, Murray. *The Modern Crisis*. Philadelphia : New Society Publishers, 1991.

319 Viz Biehl, Janet, Bookchin, Murray. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 117.

trvanlivostí). „Dopravní prostředky, oblečení, nábytek a nádoby“³²⁰ se nezdá budou dědit z generace na generaci.

Vznik nového environmentálně ohleduplného člověka Bookchin formuluje takto: „*Jen zřídka kdy lze historii přiznat schopnost vybrat a uchovat největší lidské ctnosti. Avšak není důvod, proč by naděje, posílená myšlením a prodchnutá dávnými vzpomínkami, v nás nemohla uchovávat vědomí toho, čím lidstvo bylo v minulosti a čím se může stát v budoucnosti.*“³²¹ Jakmile se zbavíme historického břemene dominance a egoismu, „*vše nasvědčuje tomu, že můžeme doufat v bezprecedentní osvícení jednotlivců i celé společnosti*“³²².

E. Jak na to?

Jakkoli se některé aspekty sociální ekologie mohou zdát jako zasluhující důkladnější zvážení i kritiku, Bookchin a jeho následovníci jsou si svými závěry natolik jistí, že poskytují i návod, jak se k nové společnosti dopracovat. Předvídají, že hnutí za vytvoření sociálně ekologické společnosti bude mít zpočátku mnoho nepřátel – Stát, urbanizaci a hierarchie všeho druhu, leč nejzhubnější a nejúpornější bude kapitalismus a devastace společnosti, kterou způsobil.³²³ To proto, že mnoha lidem se myšlenka, že kapitalismus je špatný, že je v protikladu k dobrému životu, bude zdát absurdní. Proto bude nutné přechod moci od Státu k občanům vybojovat. Občany bude nutno vzdělávat a mobilizovat. K tomu je potřeba vybudovat dobře organizované hnutí, pročež příznivcům libertariánského municipalismu doporučuje Murrey Bookchin tento postup:

1. Najít souvěrce. Aktivisté by měli nalézt jeden druhého a najít společně sdílené postoje.
2. Studovat. Aktivisté by měli vytvořit studijní skupiny a studovat

320 Viz Bookchin, Murray. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 344.

321 Viz Bookchin, Murray. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 50.

322 Viz Bookchin, Murray. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 340.

323 Viz Biehl, Janet, Bookchin, Murray. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 111.

sociální ekologii, filosofii, anarchistickou literaturu atd., pravidelně se setkávat a diskutovat.

3. Vzdělávat a zainteresovat další jednotlivce. Aktivisté by měli začít u přátel a známých, v případě úspěchu je pozvat do svých studijních skupin. Pomáhající ostatním v chápání myšlenek sociální ekologie, otestují i své porozumění této teorii a budou tak lépe připraveni na další fáze.
4. Pojmenovat se. Až získají členové studijní skupiny dostatečnou jistotu ve svých argumentech, měli by dát své skupině nějaké vhodné jméno a pak přistoupit k veřejnému působení.
5. Vzdělávat veřejnost. Vzdělávání veřejnosti je nejdůležitějším posláním aktivistů sociální ekologie, neboť jen tak pochopí občanské dobro, které jim sociální ekologie přináší a poskytnou mu svou podporu. Pro vzdělávání veřejnosti je vhodné angažovat se v místních politických a ekologických otázkách a zaujímat k nim vlastní postoje, argumentovat atd. Svá stanoviska a návrhy nechť distribuují v celé komunitě, své tiskoviny musí označit jménem své skupiny, aby se případní zájemci mohli ke skupině připojit. Zejména by měli usilovat o zřízení instituce shromáždění všech dospělých občanů komunity, jakožto orgánu přímé demokracie. Účastnit se místních voleb jako kandidáti. Stávající orgány místní samosprávy nebudou pravděpodobně ochotny přenést své pravomoci na shromáždění občanů, proto by bylo dobré, aby tyto pozice získali sociálně ekologičtí aktivisté a změnu provedli sami. Jak bude postupem času vzrůstat počet účastníků sociálně ekologických shromáždění a jeho faktická moc, nezbude místním orgánům nic jiného než shromáždění uznat a přenést na něj své pravomoci.
6. Vytvořit konfederaci municipalit a převzít moc. Jakmile v určitém regionu vznikne více osvícených komunit, měly by začít spolupracovat a vytvořit konfederaci municipalit.³²⁴ Nakonec

324 Viz Biehl, Janet, Bookchin, Murray. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 123.

by se konfederace měla pokusit násilím odstranit zbytky státu. Bookchin doufá, že v té době bude mít myšlenka sociální ekologie podporu většiny obyvatelstva, takže revolucionáři budou i ostatním moci ukázat, že Stát je zbytečný, a narazí tedy u lidí jen na minimální odpor.

7. Vytvořit racionální společnost. V této fázi budou mít lidé moc opět ve svých rukou a budou moci rozhodnout o tom, jakou společnost si chtějí vytvořit. Bookchin se domnívá, že se rozhodnou racionálně, a tedy pro společnost založenou na spolupráci, solidaritě a komplementaritě³²⁵, společnost nově ustanovující vztah k životnímu prostředí a přírodnímu jsovcu jako takovému.

Podarí-li se uvedené změny, posune se člověk zásluhou sociální ekologie, resp. libertariánského municipalismu na evolučním žebříčku zase o něco dále: „*Homo politicus* může nahradit *homo economicus* a *homo collectivus* může nahradit oba.“³²⁶

F. Shrnutí

Sociální ekologie je přesvědčena, že vztah člověka k životnímu prostředí je zásadním způsobem determinován jeho vztahem k ostatním lidem, a tedy především typem společnosti, ve které žije. Změníme-li k lepšímu společenské uspořádání, nutně se k lepšímu změní i naše vnímání hodnoty přírody. Za vším anti-environmentalismem a jeho projevy hledej kapitalismus, říká mezi řádky Murray Bookchin. *Homo collectivus* je jedinou nadějí i pro přírodu. Myslím, že i vzhledem k první části naší práce, lze v sociální ekologii bez větší námahy najít tóny, které kriticky smýšlejícímu čtenáři znějí vskutku zlověstně.

325 Biehl, Janet, Bookchin, Murray. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 132.

326 Viz Viz Bookchin, Murray. *The Modern Crisis*. Philadelphia : New Society Publishers, 1991, s. 136.

II. 4. 6. Zoocentrická environmentální etika

Nejvýznamnější postavou mezi zoocentricky orientovanými etiky je beze vší pochybnosti Peter Singer, jehož knihy *Animal Liberation*³²⁷ a *Practical Ethics*³²⁸ stejně jako článek *All Animals are Equal*³²⁹ eticky fundovanou debatu o právech zvířat nastartovaly a dodnes patří k tomu nejlepšímu, co může zoocentricky zaměřená environmentální etika nabídnout. Přibližme si tedy Singerovy názory blíže.

Ve svém zásadním článku *All Animals are Equal* z roku 1974 Singer nejprve konstatuje, že rozšířením rovnoprávnosti na ženy, černošskou menšinu, Hispánce či homosexuály není dosaženo poslední hranice možného rozšíření morálně relevantního světa. Ačkoliv většina lidí nesouhlasí s myšlenkou rovnoprávnosti zvířat a v historii byla myšlenka zvířecích práv dokonce často používána v boji proti právům žen či černochů,³³⁰ není po podrobném prozkoumání myšlenka lidské morální výlučnosti dále udržitelná.

Nejprve je však nutné správně pochopit význam slova rovnoprávnost. Rovnoprávnost samozřejmě neznamená identičnost práv. Ženy mohou požadovat právo na umělé přerušování těhotenství, ovšem požadovat stejné právo i pro muže je naprosto nesmyslné, protože muži nemohou být těhotní. Tento fakt však nikterak nenarušuje myšlenku rovnoprávnosti.

Primáti, psi ani prasata samozřejmě nemohou volit, a proto je nesmyslné mluvit o volebním právu prasat, ovšem požadavek

327 Viz Singer, Peter. *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York : Avon Books, 1975.

328 Viz Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979.

329 Viz Singer, Peter. *All Animals are Equal*. In Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) *Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment*. London : Routledge, 2005, s. 75–90.

330 Singer uvádí jako příklad filosofa Thomase Taylora z Cambridge, který po vydání knihy Mary Wolstonecraftové *Obrana ženských práv* napsal pamflet *Obrana práv bestii*, ve kterém ironicky navrhuje rozšíření práv žen i na práva zvířat. Je absurdní, aby ženy získaly práva patřící plně jen mužům, a to stejně tak, jako by práva lidí měla získat zvířata, píše Taylor. Viz Singer, Peter. *All Animals are Equal*. In Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) *Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment*. London : Routledge, 2005, s. 76.

rovnoprávnosti ve smyslu principiálně stejné hodnoty práva na život to nenarušuje. Stejná hodnota práva na život jednoduše neznamená identická práva.

Co vlastně znamená tvrzení „všichni lidé jsou si rovni bez ohledu na rasu, původ nebo pohlaví? V žádném případě to podle Singera nemůže znamenat biologickou rovnost, protože lidé jsou různě velcí, silní, inteligentní, krásní. Jestliže výlučnost lidských práv postavíme na jakémkoliv čistě lidském biologickém znaku – myšlení, schopnost řeči, smích, schopnost morálního rozhodování – vždy se objeví skupina lidí, která nebude danému znaku schopna dostát. Nepřiznání práv zvířat vede buď k nekonzistentnímu postoji, nebo rasismu. A toto nebezpečí neplatí pouze pro individuální úroveň. Co když naše další výzkumy zjistí, že některé skupiny lidí vykazují nižší inteligenci či emocionální vyspělost než jiné? Bude to znamenat zmenšení jejich práv, a tedy vítězství rasistického postoje? Pokud ne, mají zvířata (nebo alespoň některá zvířata) nárok na přiznání práv.

Naše pojetí rovnosti nezávisí na inteligenci, morální kapacitě, síle nebo podobných kritériích. „Rovnost je morální ideál, nikoliv pouhé tvrzení faktů.“³³¹ píše doslova Singer. Neexistuje žádný logicky nutný důvod předpokládat, že rozdílnost ve schopnostech mezi dvěma lidmi ospravedlňuje jakýkoliv rozdíl v tom, jakou důležitost přikládáme naplnění jejich potřeb a zájmů. Stručně řečeno princip rovnosti mezi lidmi není popisem skutečné rovnosti mezi nimi, je to normativní apel k tomu, jak bychom s nimi měli zacházet. V praktickém jednání to znamená přijetí principu formulovaného Jeremy Benthamem: „Každý je počítán za jednoho a nikdo za víc než jednoho!“ či Henry Sidgwickem: „Dobro žádného individua není z hlediska (mohu-li to tak vyjádřit) Univerza důležitější než dobro jakéhokoliv jiného individua.“ Podle Singera pak neexistuje jediný důvod, proč bychom tento princip měli přijmout vzhledem k lidem (jak to už několik desítek let praktikuje morální filosofie) a nikoliv ke zvířatům.

331 Viz Singer, Peter. All Animals are Equal. In Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment. London : Routledge, 2005, s. 79.

Jediným kritériem, které lze vztáhnout na práva jakéhokoliv lidského či mimolidského jedince je podle Singera schopnost trpět. Jak napsal již před 200 lety Jeremy Bantham: „*Možná přijde den, ve kterém si uvědomíme, že počet nohou ... ani schopnost rozumové úvahy ... neopravňují k vytčení nepřekonatelné linie. Vždyť dospělý kůň či pes je bez nejmenší pochyby rozumnější a komunikativnější než dítě staré den, týden či měsíc ... Otázkou není, zda mohou myslet, zda mohou mluvit, ale mohou trpět?*”³³²

Svět morálního je tedy principiálně ohraničen schopností trpět a (z druhé strany) prožívat slast. Kámen necítí ani bolest ani slast, a proto je mimo sféru etického. Naproti tomu myš prokazatelně za určitých okolností trpí, a proto je uvnitř sféry, které se týká etika. Rasisté porušují princip rovnosti tím, že dávají větší váhu skupině lidí, kterou považují za svou. Mezidruhová rasisté jsou podobní, jen upřednostňují svůj druh místo rasy či třídy. Struktura myšlení a morální postoj jsou však velmi podobné.

Podívejme se nyní na náš každodenní život navrhuje Singer. Pro velkou většinu lidí (zejména těch, co žijí ve městě) je nejčastějším kontaktem se zvířetem jeho požívání³³³. Když zvířata pojídáme, užíváme je čistě pro vlastní (individuální či druhový) prospěch. Jejich život je podřízený naší chuti. To je jeden z nejpřesvědčivějších příkladů nemorálního chování. A není to pouze fakt zabíjení, co jsme ochotni postoupit, abychom uspokojili vlastní chuť. Utrpení, které jsme ochotni působit živým zvířatům, je snad dokonce ještě lepší ilustrací našeho mezidruhového rasismu. Abychom totiž mohli mít maso za nejnižší cenu, necháváme cítící zvířata trpět celý život v absolutně nedůstojných podmínkách, přičemž „*krutost je registrována pouze v případě, že klesne produktivita*”³³⁴.

332 Viz Bentham, Jeremy. Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Boston : Adamant Media Corporation, 2005.

333 Viz Singer, Peter. All Animals are Equal. In Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment. London : Routledge, 2005, s. 80.

334 Viz Singer, Peter. All Animals are Equal. In Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment. London : Routledge, 2005, s. 81.

Dalším příkladem dokumentujícím rozměr našeho mezidruhového rasismu je vivisekce. Otázka totiž podle Singera nezní, zda vivisekcí zachráníme tisíce lidí, ale zda by člověk provádějící vivisekci byl ochoten provádět stejné pokusy na dítěti (sirotkovi), které má ještě nevyvinutou nervovou soustavu, či na člověku s nevratně poškozeným mozkem. Každý, kdo provádí vivisekci, či využívá její výsledky, opět upřednostňuje vlastní druh.

Asi nejméně markantní a krutý, ovšem zároveň téměř nejtrapnější je podle Singera mezidruhový rasismus v současné etice a filosofii. Etika i filosofie by měla především zpochybňovat stereotypy své doby a „otevřít okna budoucnosti“, ovšem ne vždy svému úkolu dostojí, a tak se v některých okamžicích filosofové změní ve velmi sofistikované obránce zaběhlých pořádků a překonaných mravních postojů. Jak je možné, že kromě několika výjimek typu Alberta Schweitzera či Aldo Leopolda žádný z velikých etiků 20. století neupozornil na mezidruhový rasismus a naše přehlížení práv zvířat? Dostojí etika svému právu nastolovat vážná morální témata, bude-li k něčemu tak zásadnímu jako je utrpení našich bližních mlčet? Peter Singer je přesvědčen, že nikoliv.

II. 4. 7. Teocentrismus

Environmentální teocentrická etika, kterou Erazim Kohák opisně nazývá „etika bázně Boží“³³⁵, vznikla spojením dvou na první pohled nezávislých složek – teocentrického vidění světa a uznání hodnoty přírody nezávisle na užitečnosti pro člověka. Na rozdíl od biocentrismu, který v čisté podobě reprezentuje například Paul Taylor³³⁶, či ekocentrismu Aldo Leopolda³³⁷, není hodnota živých bytostí založena na konkrétním životě samém či hodnotě celku biotického společenství. Na čem je tedy environmentální teocentrická etika postavena?

335 Viz Kohák, Erazim. *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Slon, 2000, s. 67–73.

336 Viz předchozí kapitola práce nazvaná Environmentální biocentrická etika.

337 Viz předchozí kapitola práce nazvaná Environmentální ekocentrická a systémová etika.

- A. Na prožitku čehosi, co přesahuje člověka a dává mu smysl. Tento prožitek a pocit Boží přítomnosti či Smyslu života není odvislý od formálního (a chybného) důkazu Boží existence. Je založen na „smyslu posvátnosti“ veškerého života, který podle teocentrických myslitelů ukazuje za a nad sebe směrem k centru Bytí – Bohu. Základem teocentrické environmentální etiky je tedy prožitek přítomného Boha.
- B. Na objevu (spíše teologického charakteru), že příroda není pouhou kulisou, ale jsoucnem, které je s Bohem spojené a ve kterém se Bůh ukazuje. Z tohoto pohledu je člověk sice stále Bohu blíže než příroda, ale i příroda směrem k Bohu putuje a je k němu přitahována.
- C. Ačkoliv příroda není centrem dění – jak si myslí ekocentričtí environmentální etikové – není centrem dění ani člověk. Jsme, řečeno slovy sv. Františka z Assisi s ostatní přírodou „bratři pod jedním Otcem“.

Přibližme si nyní jeden z konceptů teocentrické environmentální etiky blíže. Vybírám koncept jednoho z bezprostředních předchůdců environmentální etiky a náboženského myslitele Johna Ruskina³³⁸.

Pojem hodnoty přírody vyplývá u Johna Ruskina z jeho velmi svérázného, nábožensky- metafyzického konceptu světa. Svět na počátku byl mrtvý, a to nikoliv pouze biologicky, ale také fyzikálně. Oživení světa přinesla tzv. duchovní tvůrčí síla (Bůh), která svět pohání v čase směrem k stále životaplnější skutečnosti³³⁹. Svět je podle Ruskina na cestě, putuje, má směr. Vše v kosmu můžeme rozdělit podle míry životnosti, dosažené životní síly. Krystal je živější než valoun, mořská řasa je živější než krystal a člověk (dosavadní koruna vývoje světa) je živější než ostatní živočichové a rostliny. Jenže i člověk je součástí hierarchie³⁴⁰ a i kdyby dnes neexistovalo (mimo Boha) jsoucno vyšší životní síly než má člověk, v budoucnosti se téměř jistě objeví.

Člověk je korunou stvoření, ale dříve či později bude i nad ním někdo dokonalejší. Navíc se životní síla týká především člověka a mnohem méně jeho výtvorů. ***Ačkoliv člověk stojí nad přírodou, jeho výtvary jsou často hluboce pod ní. Průmysl proměňující živé lidi do strojů a stromy do mrtvých průmyslových produktů není spojený se silou života, ale smrti a stojí proto hluboce pod přírodou.***³⁴¹ V takto viděném světě, ve kterém je smysl dán především mírou „životní síly“ či „duchovnosti“³⁴², je hodnota jakékoliv věci dána mírou jejího oživujícího či umrtvujícího vlivu na svět

338 Pasáže vztahující se k Ruskinovu pojetí hodnoty přírody a umění nalezneme v několika do češtiny přeložených dílech. Viz například Ruskin, John. Výklady o umění. Praha : Jan Laichter, 1901.; Ruskin, John. Národní hospodářství v umění. Praha : Družstevní práce, 1925.; Ruskin, John. Sěžam a lilie – tři přednášky. Praha : J. Otto, 1901.; Ruskin, John. Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít. Praha : Sfinx, 1921.; Ruskin, John. Tomu poslednímu – čtyři pojednání o prvých základech národního hospodářství. Praha : B. Kočí, 1910.

339 Ruskin, John. Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít. Praha : Sfinx, 1921, s. 14–19.

340 Tamtéž., s. 11.

341 Viz Ruskin, John. Národní hospodářství v umění. Praha : Družstevní práce, 1925. s. 53,125.

342 Viz Ruskin, John. Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít. Praha : Sfinx, 1921, s. 7–10.

a na ni samou. Vše, co uchovává život či dokonce přidává živoucí sílu do již živého (např. péče o umírající, hladové děti, ochrana přírodních útvarů)³⁴³ je hodnotné, vše, co život bere a ničí má, podle Ruskina, zápornou hodnotu. **Příroda směřující ve svém celku k posílení životní síly je tedy Ruskinovi „chrámem božím, který zvěstuje Boží úctu“³⁴⁴, zatímco lidské výtvořiny jako průmysl či peníze jsou návratem k duchu smrti.**

Shrňme si: Ruskin je přesvědčen o vysoké hodnotě přírody a její nadřazenosti lidským výtvořinám³⁴⁵, kterým přiřazuje spíše hodnotu služebnou a v jistém smyslu podřízenou. Příroda je projevem duchovní tvůrčí síly, a proto má hodnotu nezávislejší na lidských potřebách. Člověk i přírodní jsoucna jsou putujícími k Bohu – té nejvyšší hodnotě.

Biologicky poučenější koncept teocentrické environmentální etiky nalézáme v díle Pierra Theilharda de Chardina³⁴⁶. Pierre T. de Chardin je přesvědčen, že evoluce, kterou považuje za prokazatelný fakt evoluční vědy, směřuje ke stále větší korpuskulizaci vesmíru³⁴⁷ a komplexnosti hmoty. Proces směřující k narůstání obou konstant je navíc s časem neustále urychlován. Svět se zkomplexňuje, korpuskulizuje a zduchovňuje. Podle de Chardina evoluce jako by mluvila řečí náboženskou, protože směřuje od jednoduchého ke složitějšímu a od materiálního k duchovnímu.

343 Viz Ruskin, John. Tomu poslednímu – čtyři pojednání o prvých základech národního hospodářství. Praha : B. Kočí, 1910, s. 127–129.

344 Viz Ruskin, John. Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít. Praha : Sfinx, 1921.

345 Přidejme citaci: „Cokoliv zdravého umění může dosíci, musí být výrazem vaší opravdové radosti ze skutečné věci, lepší než umění. Myslíte snad, že ptáci hnízdo od Williama Hunta je lepší než skutečné ptáčí hnízdo? A my opravdu platíme velké peníze za ono a sotva se staráme, abychom hledali a zachránili toto. Ale bylo by lépe pro nás, aby všechny obrazy světa zahynuly, než aby ptáci přestali stavět hnízda“ citováno z Šaldova úvodu ke knize Sézam a lilie. Viz Ruskin, John. Sézam a lilie – tři přednášky. Praha : J. Otto, 1901, s. 11.

346 Viz de Chardinovy knihy Chuť žít či Místo člověka v přírodě. Chardin, Pierre, T. Místo člověka v přírodě – výbor studií. Praha : Svoboda, 1993.; Chardin, Pierre, T. Chuť žít – výbor studií a meditací. Praha : Vyšehrad, 1970.

347 Viz Chardin, Pierre, T. Místo člověka v přírodě – výbor studií. Praha : Svoboda, 1993, s. 17.

Situaci člověka v takto probíhající evoluci vystihuje příklad potápěče nebo horolezce zdolávajícího vysokou stěnu. Oba dva jsou na cestě. Oba mají část cesty už za sebou, ale další je teprve čeká. A oba dva doprovází jiní potápěči či horolezci, jejichž cena není dána dosaženým ponorem či výškou, ale pouze směřováním ke stejnému cíli. Člověk v tomto příměru není mírou dosažených výšin či hlubiny, je pouze tím, kdo se prozatím dostal nejhluběji či nejvýše na cestě, která je vědou označovaná jako evoluce, ale která je také evolucí morální.

Mapa morálního světa je stejně jako mapa skutečnosti garantována Bohem a k němu směřující evolucí. Přesto však má člověk v jedné charakteristice výjimečné postavení. Evoluce se u něj dostává do velmi zvláštní fáze, protože jeho cesta k Bohu se může díky schopnosti nahlížet do budoucnosti velmi urychlit, ale také definitivně uzavřít. A v tomto rozhodujícím okamžiku dějin je hodnota přírody v naznačení, odkud vede evoluční Cesta člověka a kam až se může dostat. Jak napsal jeden z de Chardinových obdivovatelů: *„Duše se může spojit s Bohem teprve tehdy, až urazí svou určitou dráhu hmotou ... a příroda člověku tuto pravdu ukazuje přesněji než stovky knih.“*

II. 5. Moorův naturalistický chybný závěr a jednotlivé verze environmentální etiky

Přiblížili jsme si nejvýznamnější koncepty environmentální etiky. Před vlastní analýzou se ještě musíme seznámit s posledním metodickým nástrojem práce – Moorovým naturalistickým chybným závěrem.

Začněme u tzv. Humova zákona³⁴⁸. Podívejme se na známý

348 Termín Humův zákon používá například Roger Scruton. Viz Scruton, Roger. Krátké dějiny novověké filosofie. Brno : Barrister&Principál, 2000, s. 146. K problému Humova zákona existuje velmi rozsáhlá diskuse, kterou dokumentuje například kniha David Hume – His Theory of Knowledge and Morality D. G. C. MacNabova, či velmi kvalitní antologie Ethics: The Big Questions. Zajímavým způsobem napadl Humovu argumentaci John R. Searle ve svém textu „How to Derive „Ought“ from „Is““, ve kterém se snaží

a v naší práci již částečně citovaný úryvek z Humovy knihy *A Treatise of Human Nature*: „Nemohu si to odpustit, a přidám k těmto úvahám a pozorováním komentář, který snad může být shledán závažným. V každém systému morálky, se kterým jsem se dosud setkal, autor až do určité chvíle pokračuje v obvyklém způsobu zdůvodňování, týkajícím se existence Boha, či pozorování věcí lidských, když pak najednou ke svému údivu zjistím, že místo běžného spojení výroků kopulou je nebo není, všechny výroky, které vidím, jsou spojeny pomocí měl by nebo neměl by. Změna proběhla nepostřehnutelně, má však nesmírně závažné důsledky. Neboť jestliže toto měl by a neměl by vyjadřuje nějaký nový vztah nebo potvrzení, je nutné si ho všimnout a vysvětlit, a zároveň by se měla uvést logika tak veskrze nepochopitelné věci, totiž jak může být tento nový vztah dedukován z jiných, od něho naprosto odlišných. Ovšem to tito autoři obvykle nedělají. Proto si dovoluji doporučit čtenářům, aby věnovali pozornost ... odstranění těchto vulgárních systémů morálky ... a přijmutí poznatku, že **rozdíl mezi ctností a neřestí není založen pouze na vztazích objektů ani není postihnutelný rozumem.**“³⁴⁹ V tomto úryvku Hume tvrdí, že deduktivní vztah mezi větami „je“ a „mělo by“ neexistuje, a proto není možné odvodit normativní závěry z deskriptivních vět. Stručně řečeno: z toho, co je, není možné učinit závěr o tom, co má být. Tento Humův poznatek rozšířil a zpřesnil Richard Hare, který ve své knize *The Language of Morals*³⁵⁰ dokazuje, že logicky korektně lze odvodit preskriptivní (normativní) závěry z deskriptivních vět pouze v případě, že soubor deskriptivních vět obsahuje alespoň jeden

prezentovat argumentaci, která od čistě deskriptivních předpokladů dospívá k normativním závěrům. Searlovu argumentaci vyvrací hned několik autorů, k nejpřesvědčivějším kontra-textům patří Flewův „On Not Deriving „Ought“ from „Is““. Sám za sebe jsem přesvědčen, že Humův zákon platí. Viz MacNabb, D. G. David Hume – his Theory of Knowledge and Morality. Oxford : Basil Blackwell, 1966.; Searle, John, R. How to Derive „Ought“ from „Is“ In Sterba, James, P. (ed.) Ethics: The Big Questions. Oxford : Blackwell Publishing Ltd., 2005, s. 38–43.; Flew, Antony. On Not Deriving “Ought” from “Is”. In Sterba, James, P. (ed.) Ethics: The Big Questions. Oxford : Blackwell Publishing Ltd., 2005, s. 43–48.

349 Viz Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford : Oxford University Press, 1978, s. 413–418 a zejména 462–463, 468–470.

350 Viz Hare, Richard. *The Language of Morals*. Oxford : Oxford University Press, 1991.

normativní předpoklad. Jak píše sám Hare: „*Schválení něčeho, řídí-li to jednání, nemůže být pouze tvrzení faktu o světě*“³⁵¹. Morální může být podle Richarda Hareho součástí logicky korektního odvozování, ovšem pouze v případě, že se nachází jak v předpokladech, tak v závěru. Nárok na morální charakter věty nemůže být výsledkem pouhého procesu logického odvození. Když Aristippos, John S. Mills či Herbert Spenser založili svoje systémy na naturalistické argumentaci, porušili podle Hareho Humův zákon a dopustili se toho, čemu Philips Wheelwright³⁵² říká *faktualistický chybný závěr*³⁵³. Jednoduše řečeno Hume, Hare a Wheelwright tvrdí, že etické závěry nelze bez dalšího vyvodit z neetických trzení, či jak formuluje John Laird „*Zásadní věcí je nemožnost redukce hodnot na ne-hodnoty.*“³⁵⁴

Moorův naturalistický chybný závěr se s Humovou, Hareho i Lairdovou pozicí částečně překrývá, ovšem způsob argumentace je v jistém, velmi důležitém smyslu odlišný. George E. Moore pokládá za jádro etického zkoumání světa otázku: ***Jak lze definovat dobré?***³⁵⁵ Všechna slova a věty popisující oblast mravní skutečnosti lze redukovat na otázku týkající se dualismu dobrý x špatný. Jak píše sám Moore: „*Pokud řekneme, že je ten a ten člověk dobrý, obecně tím myslíme, že jedná správně, jestliže tvrdíme, že opilství je neřestí, myslíme tím, že opijet se je špatné.*“³⁵⁶ Lze tedy pojem „dobré“ definovat? Podle Moora byly některé doktríny přesvědčivé, že ano a „*konkrétní věc, pomocí níž je dobro definováno, může být obojího typu, buď to, co lze nazvat přírodním objektem (resp.*

351 Viz tamtéž, s. 51.

352 Viz Wheelwright, Philips, E. A Critical Introduction to Ethics. Garden City : Doudleday, Doran & Company, 1935.

353 V originále factualist falacy.

354 Viz Laird, John. A Study in Moral Theory. New York : The Macmillan Co., 1926, s. 16.

355 Moore to v paragrafu pět své knihy Principia Ethics píše následujícím způsobem: „Jak definovat dobré je nejzákladnější otázkou celé etiky.“ Viz Moore, George, E. Principia Ethica. [www dokument], Prometheus Books' Great Books, <URL: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/>>. V tištěné podobě viz Moore, George, E. Principia Ethica. New York : Dover Publications, 2004.

356 Viz tamtéž, paragraf 2.

objektem zkušenosti), nebo to, co existuje v reálném nadsmyslovém světě³⁵⁷. Tyto doktríny se podle Moora mylí, protože **dobré je hned dvojím způsobem nedefinovatelné**.

Za prvé existují pojmy, které lze definovat za použití pojmů jiných. Takovým pojmem je například kůň, kterého můžeme definovat výčtem charakteristických „koňských“ vlastností – počtem končetin, kopyty, hřívou atd.³⁵⁸ Ovšem existují i pojmy, které takto definovat nemůžeme. Pojem *žlutý* či pojem *příjemný* není definovatelný způsobem, který můžeme využít při definování koně. A stejná nemožnost, která platí pro pojem *žlutý*, se vztahuje i na pojem *dobrý*.

Tím se však nedefinovatelnost pojmu *dobrý* nevyčerpává. Zatímco pojmy *žlutý* či *příjemný* jsou sice nedefinovatelné v ne-etických i etických termínech, ale samy patří mezi přirozené³⁵⁹ kvality typu „*je*“, pojem *dobrý* je pojmem naprosto odlišného druhu. Je nedefinovatelný svým ne-přirozeným i ne-redukovatelným charakterem. Jak píše sám Moore: „*Pokud jsem tázán, co je dobré? tak moje odpověď zní, že dobré je dobré, a to je celá záležitost. Nebo jestliže jsem tázán, jak definovat dobré? – moje odpověď je, že to nemůže být definováno. A to je vše, co k tomu mohu říct.*“³⁶⁰

Proto je představa, že za pomoci některých naturalistických či supra-naturalistických charakteristik definujeme dobré, mylná. I když je potěšení či inteligence často spojená s dobrým, nelze dobré redukovat na potěšení či inteligenci, protože vždy se můžeme zeptat, zda každé potěšení a každá inteligence je dobrá³⁶¹. Každá

357 Viz tamtéž, paragraf 25.

358 Moorův popis definic je samozřejmě mnohem složitější (Moore rozlišuje tři stupně definice – arbitrary verbal definition, verbal definition proper a composed in certain manner), ovšem k našemu účelu postačí zjednodušená verze. Viz Moore, George, E. *Principia Ethica*. [www dokument], Prometheus Books' Great Books, <URL: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/>>, paragraf 8.

359 V originále *natural*.

360 Viz Moore, George, E. *Principia Ethica*. [www dokument], Prometheus Books' Great Books, <URL: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/>>, paragraf 6.

361 Jak píše sám Moore: „Například to může být plné potěšení, může to být inteligentní, a pokud tyto dvě přídavná jména jsou skutečně částí jeho definice, pak jistě může být pravda, že potěšení a inteligence jsou dobré. A zdá se, že mnoho lidí si myslí, že pokud řekneme potěšení a inteligence jsou dobré, nebo pokud

definice, která redukuje dobro na pojmy z empiricko-deskriptivního světa je naturalistickým chybným závěrem. Jak píše sám Moore: „Je pravda, že se etika zamýšlí nad dalšími vlastnostmi, které přísluší kvěcem, které jsou dobré ... ale velké množství filosofů si myslí, že pokud určí tyto vlastnosti, že tím již automaticky definují dobré o sobě. Že tyto vlastnosti nejsou jiné, ale naprosto a bezvýhradně totožné s dobrem. Navrhuji tento pohled nazývat naturalistickým chybným závěrem.“³⁶²

Podle Moora naturalistický chybný závěr vždy říká, že dobré je k jiné, přirozené či nadpřirozené charakteristice nevyhnutelně připoutáno, a proto je můžeme touto principiálně odlišnou charakteristikou definovat. Moore na konceptu hédonismu prokazuje, že to neplatí³⁶³.

Moorův naturalistický chybný závěr tedy říká: dobré není definovatelné jinou kvalitou, a to ze dvou důvodů. A. Existují vlastnosti, které nemůžeme definovat vlastnostmi jinými, a dobro patří k těmto nedefinovatelným vlastnostem. B. Etické charakteristiky (mezi které dobro patří) nelze definovat ne-etickými termíny, přičemž etické charakteristiky jsou jiného druhu než ne-etické.

Pokusme se nyní Moorův naturalistický chybný závěr aplikovat na všechny námi uvedené verze environmentální etiky.

A. Moorův naturalistický chybný závěr a environmentální biocentrická etika

Jak jsme viděli ve stručném představení biocentrické environmentální etiky, je pro Alberta Schweitzera i Paula Taylora představa „dobrého“ spojena s představou podpory života. Pro Schweitzera je ničím neomezovaná úcta k životu v jakémkoliv podobě podmínkou

řekneme potěšení a inteligence o sobě jsou dobré, tak definujeme dobré. ... to je samozřejmě omyl.“ Viz Moore, George, E. Principia Ethica. [www dokument], Prometheus Books' Great Books, <URL: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/>>, paragraf 9.

362 Viz tamtéž, paragraf 10.

363 Hédonistický princip: dobré je to, co přináší rozkoš, ukazuje podle Moora meze naturalistických etik obecně. Vždy se totiž můžeme zeptat, zda každá rozkoš je dobrá a netrivialita otázky odkazuje na chybný axiom hédonismu.

dosažení dobrého života i dobra o sobě. Jak píše sám autor: „**Dobré je život uchovávat a podporovat, zlé je život ničit a omezovat.**“³⁶⁴ Pro Taylora je dobré garantováno dodržením čtyř principů, které lze odvodit ze základní Schweitzerovy teze: „**Dobré je nepoškozování života, nezasahování do života jiných druhů, podpora života tam, kde je to nutné, a odškodňování poškozeného života tam, kde k poškození došlo.**“³⁶⁵ . Problém spočívá v důrazu, který Schweitzer i Taylor kladou na oboustrannost svojí definice. Nejen, že je pro ně podpora života dobrá, ale dobré charakterizují jako za všech okolností podporující život. To ovšem znamená³⁶⁶ definici dobrého naturalistickou charakteristikou, a tedy naturalistický chybný závěr. Položíme-li spolu s Moorem netriviální otázku: *Je vždy a každý život dobrý?*, zjišťujeme, že problém není tak jednoduchý, jak to nastiňuje Schweitzer či Taylor. Pokud život chápeme abstraktně, lze k jeho charakteristikám nepřesně přiřadit i dobré, ovšem pokud připustíme, že život je – jako takový – vždy realizován konkrétním projevem života, nelze nepřipustit existenci konkrétního životního projevu, který v celkovém součtu byl vůči životu jako takovému nepříznivý. Můžeme i takový život považovat za dobrý o sobě i objektivně? Lze životy, které svým naplněním směřují k zničení života na Zemi, považovat za dobré? A lze zničení života směřujícího k ničení životů ostatních považovat za každé okolnosti za zlé? Schweitzer by odpověděl poukazem na tajemnost světa, Moore odpovídá obviněním z naturalistického chybného závěru.

364 Viz Schweitzer, Albert. *Etika úcty k životu*. In Kohák, Erazim, Kolářský, Rudolf, Míchal, Igor. *Závod s časem – texty z morální ekologie*. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996, s. 23.

365 Viz Taylor, Paul, W. *Respect for Nature : a theory of environmental ethics*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1986, s. 58–72.

366 Je zásadní rozdíl v definici „Podpora života je dobrá.“ a „Dobré je totožné s podporou života.“.

B. Moorův naturalistický chybný závěr a environmentální ekocentrická a systémová etika

Podívejme se ještě jednou na představu dobrého v dílech environmentálních ekocentriků a systémových etiků. Aldo Leopold se vyjádřil jasně: „*Určitá věc je správná, když směřuje k zachování celistvosti, stability a krásy biotického společenství. Směřuje-li jinam, je špatná. Nová ... etika ... pozměňuje roli Homo sapiens z dobyvatele krajinných společenství na jednoho z mnoha jejich členů a občanů. Z toho plyne úcta k ostatním členům, a také **úcta ke společenství jako takovému.***“³⁶⁷. Josef Šmajš, resp. William R. Cattona také: „*Pro správnou funkci biosféry musí existovat principiální rovnost všech prvků biotického společenství*“ resp. „*Celek (přírody) je významnější než jakákoliv jeho část.*“³⁶⁸. Podle Leopolda, Šmajše i Cattony je dobré vše, co podporuje biotické společenství, a zlé vše, co ho poškozuje. V biologickém slova smyslu prokazatelně chybnou tezi biocentrické etiky nahrazují ekologicky poučenější definicí. To však – jak jsme ukázali v předcházející kapitole – k překonání naturalistického chybného závěru nestačí. I když je zdraví ekosystému pro jednotlivé členy jeho společenství důležitější než zdraví prvků, neznamená to automaticky, že dobro lze definovat zdravím biotického společenství. Ekocentrismus opravuje faktickou chybu v úvaze biocentriků, ovšem dopouští se chyby definování normativního závěru deskriptivním východiskem. Stejně jako v případě biocentriků můžeme spolu s Georgem E. Moorem položit otázku: „*Je vždy a za každé okolnosti zdraví biotického společenství dobré?*“ Je morálně nepřípustné zničit miliardy bakterií použitím antibiotik? Postavit nemocnici pro nemocné leukémií na místě lučního ekosystému? Pokud odpovídáme ne, přiznáváme, že se také Leopold, Šmajš či Cattona ve svých dílech dopustili naturalistického

367 Viz Leopold, Aldo. Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky. Prešov : Abies, 1995, 234–235.

368 Viz Šmajš, Josef. Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice. Praha : Hynek, 1997, s. 161.; Catton, William, R. Overshoot – the ecological basis of revolutionary change. Urbana : University of Illinois Press, 1980, s. 74.

chybného závěru. Biotické společenství má, stejně jako každý jednotlivý život, jistou morální hodnotu, nikdy však nemůžeme bez dalšího prohlásit, že hodnotu nejvyšší.

C. Moorův naturalistický chybný závěr a environmentální antropocentrismus

Ze všech dosud představených konceptů environmentální etiky zahrnuje environmentálně orientovaný antropocentrismus nejširší škálu přístupů. Od silného, „light-green“ antropocentrismu, který člověka považuje za jediný zdroj hodnoty, až po slabý antropocentrismus, který připouští hodnotu dalších generací i mimo lidského světa. Bryan G. Norton má pravdu, když na tuto rozdílnost silného a slabého antropocentrismu upozorňuje a klade jistý důraz. ***Ovšem pro všechny verze antropocentrismu platí, že člověk zůstává v centru. I pro Nortona či Lewise má příroda hodnotu výhradně svojí službou člověku.*** Jestliže příroda kultivuje a rozvíjí lidské vnímání hodnot, jestliže příroda působí na rozvoj estetických schopností člověka, je její role i hodnota stále výhradně služebná. Konečným dobrem je dobro člověka a pro člověka. Nic na tom nemění ani kompatibilita takto chápaného antropocentrismu s hodnotovým žebříčkem teocentriků či utilitaristů³⁶⁹. Dobré je to, co je dobré pro člověka a jeho rozvoj. Ochrana mimolidských bytostí či přírody jako celku je vysokou hodnotou kvůli člověku, nikoliv kvůli mimo-lidským bytostem samým či přírodě o sobě. Proto je také antropocentrismus ve všech svých podobách verzí naturalistického chybného závěru. Defnuje-li – jakkoliv sofistikovaným způsobem propřírodně – prospěch člověka jako jediné kritérium dobrého, lze (stejně jako v případě biocentrismu a eko-centrismu) vznést netriviální otázku: ***Je prospěch člověka vždy dobrem? Neexistují případy, ve kterých proti hodnotě lidského prospěchu (či dokonce života) stojí hodnoty, jejichž odmítnutí***

369 Většina „klasických“ utilitaristů patří do ranku antropocentriků. Jednou z čestných výjimek je například Jeremy Bentham. Viz Bentham, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Boston : Adamant Media Corporation, 2005.

musíme zvažovat? Jak ukazují Sylvanovy myšlenkové experimenty, stojí. Vyhubit druh, který nemá a prokazatelně nebude mít pro člověka žádnou užitnou či kultivační hodnotu, či zničit Zemi zároveň s posledním člověkem nejsou akty, které bychom mohli brát jako morálně neutrální, a proto je antropocentrismus hodnotově neudržitelný.

D. Moorův naturalistický chybný závěr a hlubinná ekologie

Ačkoliv hlubinnou ekologii reprezentuje největší počet autorů mezi všemi uvedenými koncepty, je zároveň přístupem nejvíce sjednoceným. Ať již studujeme texty Arne Naesse, George Sessionse, Billa Devalla, Dave Foremana, Charlese Manese, Johna Seeda, Dolores LaChapell či Edwarda Abbeye, jsou základní hodnotová, poznávací i faktografická východiska stejná. Hlubinní ekologové Arnem Naessem počínaje a Johnem Seedem konče, považují za zásadní nejen určit „hodnotové centrum světa“, ale také změnit způsob, jakým k tomuto hodnotovému centru dospíváme. Ke změně našeho hodnotového žebříčku potřebujeme především změnit poznávací nástroje hodnot, konstatuje Naess a téměř všichni hlubinní ekologové to po něm opakují. Nahradíme-li racionálně-utilitaristické vztahování se ke světu procesem emocionálního ztotožnění se, poznáme, že vše je jediným Já a naše omezené já se rozplývá v jiných bytostech, ekosystémech i celku světa. Jak píše Dave Foreman: *„Dá se přemýšlet i jinak než jen levou hemisférou. Je to emocionální, intuitivní a – v našem pokřiveném a sexistickém světě – ženský způsob uvažování – musíme se vrátit k mysli, která je součástí celé Země. Není to jen otázka intuitivního uvažování, není to jen otázka mozkové kůry plazů – venku totiž myslí kaňon, obloha, mraky i stromy ... význam má moudrost stromů. Zanícení, které cítíme v srdci. Jsme emocionálně založení a jsme na to hrdí. Někdy jsme iracionální a i na to jsme hrdí ... **spojíme se s něčím, co je větší než my.**“³⁷⁰*

370 Viz Foreman, Dave. What Is Happening to Our Movement? Earth First!: The Radical Environmental Journal. 1992, roč. 7. č. 8. s. 31–32.

A jak dodává John Seed: „Když lidé zpozornějí a prohlédnou skrze vrstvy svého antropocentrického sebezbožňování, nastává v jejich vědomí velmi hluboká změna. Odcizení ustupuje. Člověk už přestává být „outsiderem“, už nestojí mimo. Pomalu poznáváš, že tvé lidství je pouze nejposlednější stadium tvé existence. ... Tak jak se mlha zapomnění rozplyvá, mění se tvůj vztah k ostatním druhům i tvá věrnost k nim ... Chráním tento deštný prales se přetváří v jsem část deštného pralesa, který chrání sám sebe.“ Jak již bylo řečeno výše: Člověk a svět tvoří v hlubinné ekologii jednotu, kterou lze emocionální části lidské psychiky nahlédnout, a protože člověk a svět jsou jen jedním JÁ, má mimo-lidský svět stejnou hodnotu jako člověk. Myslím, že na tento postoj princip Moorova naturalistického chybného závěru aplikovat nelze. Hlubinná ekologie je totiž postavena na principu přijetí, nikoliv argumentace. Její vztahování se ke světu je iracionální, a jako takové odolává jakémkoliv racionální kritice, včetně Moorovy. Zda tento fakt přičíst hlubinné ekologii k dobru či ne, záleží jen na čtenáři.

E. Moorův naturalistický chybný závěr a sociální ekologie

Stejně jako hlubinná ekologie je i ekologie sociální jistým alternativním postojem v environmentální etice. Otázka hodnoty přírody či přírodních bytostí se v dílech sociálních ekologů neřeší přímo, ale jako součást jiného, podle sociálních ekologů závažnějšího problému – krize a proměny současné podoby společnosti. Bookchin i další sociální ekologové chápou environmentální problémy jako projev a důsledek fungování iracionální kapitalistické společnosti a panský postoj člověka vůči přírodě jako odraz hierarchických mezilidských vazeb. Dominance člověka nad člověkem je příčinou dominance člověka nad přírodou. Jak píše sám Bookchin: „Příčina ekologické krize tkví ve společenských vztazích.“³⁷¹ Pokud dokážeme ze společnosti svrhnout kapitalistický systém

371 Viz Bookchin, Murray. What is Social Ecology?, [www dokument], Institute for Social Ecology, Plainfield (USA), [cit. 27.12.2007], URL: <http://www.social-ecology.org/learn/library/bookchin/social_ecology_print.html>.

a nahradíme jej systémem libertariánským municipalismem, bude morální postoj k přírodě, známý z prvobytně pospolné společnosti, obnoven. Morální ekonomika obnoví i zapomenutý morální postoj k přírodě. Není proto nutné sledovat, co je dobré pro živé bytosti či ekosystémy či člověka, je nutné odstranit bariéru, která sledování jakéhokoliv dobra znemožňuje, a touto bariérou je hierarchická kapitalistická společnost. V tomto smyslu je Bookchin spíše sociální reformátor či utopista, a ne environmentální etik. Přesto můžeme z jeho utopické vize morální apel snadno odvodit. ***Dobré je to, co přispívá k zániku kapitalismu a podporuje vznik budoucí společnosti libertariánského municipalismu, a špatné je to, co podporuje kapitalismus a brání vzniku společnosti libertariánského municipalismu.*** Nejenže v jádru Bookchinova konceptu příroda jako celek i jedinečné přírodní entity mizí, ale navíc se Bookchin dopouští jedné z nejkřiklavějších podob Moorova naturalistického chybného závěru. Dobré je to, co podporuje naprosto konkrétní a do nejmenších podrobností popsanou podobu Bookchinovy utopické vize.

F. Moorův naturalistický chybný závěr a zoocentrická environmentální etika

Jak je zřejmé z předchozího představení zoocentrické environmentální etiky, vychází její představitelé především z myšlenek utilitarismu³⁷², jehož dosah rozšiřují i na mimo-lidské bytosti. Princip rovnosti vyjádřený nejlépe Jeremy Benthamem „Každý je počítán za jednoho a nikdo za víc než jednoho!“ a Henry Sidwickem „Dobro žádného individua není z hlediska (mohu-li to tak vyjádřit) Univerza důležitější než dobro jakéhokoliv jiného individua.“ je základem zoocentricky chápaného dobrého. Na rozdíl od biocentrismu však zoocentričtí autoři chápou individuum jako takovou živou bytost, která je schopna cítit bolest a vnímat slast. Zoocentrismus

372 Zatím nejlepší přiblížení klasických utilitaristických koncepcí jsem nalezl v knize Johna Plamenatze *The English Utilitarians*. Viz PLAMENAT, JOHN. *The English Utilitarians*. Oxford : Basil Blackwell, 1966.

je v tomto ohledu vlastně biocentrismem s omezenou působností. Ne vše živé, ale vše živé, které cítí bolest a slast, je nejvyšší hodnotou, či ještě lépe co nejvíce slasti pro co nejvíce cítících bytostí a co nejméně bolesti pro co nejmenší počet cítících bytostí je konečnou definicí dobrého. Jak poukazují například někteří teocentričtí environmentalisté (Erazim Kohák, Arno Anzenbacher) či sociální ekologové (Janet Biehlová), je tento postoj nejen další verzí naturalistického chybného závěru, ale také morálně sporným. Jestliže totiž je dobré chápáno jako součet slastí všech cítících bytostí a zlé jako součet jejich utrpení, může utrpení jedné bytosti vyvážit slast velkého počtu bytostí ostatních. Dostatečný počet sadistů cítících silné blaho při usmrcení člověka či zvířete by takto mohl ospravedlnit jeho sadisticky provedené zabití. Jestliže přijmeme za základ konceptu dobrého součet utrpení a slastí všech, připouštíme akty, které jsou – nahlíženy izolovaně – jednoznačně nemorální. Proto je Moorova otázka: je to, co zvětšuje celkovou slast a snižuje celkové utrpení, vždy dobré? prokazatelně netriviální, a proto můžeme důsledky, ke kterým dospívá, považovat za příklad naturalistického chybného závěru.

G. Moorův naturalistický chybný závěr a teocentrická environmentální etika

Nakonec se paradoxně dostáváme k vůbec nejstarší verzi environmentální etiky – k environmentálně orientované etice teocentrické. Dopustil se také John Ruskin, Pierre de Chardin či sv. František z Assisi Moorova naturalistického chybného závěru? Připomeňme si nejprve jejich chápání dobrého. Příroda je Johnu Ruskinovi, Pierre de Chardinovi i sv. Františkovi dobrá, protože byla stvořena Bohem, oslavuje Boha a směřuje k Bohu. Jak píše John Ruskin: *„Budte ujištěni, že toto božské dílo stvoření, jež pojmají mnozí lidé tak bezmyšlenkovitě ... je hodno toho, aby bylo pozorováno s úctou*

a prozkoumáno s pokorou a láskyplným chápáním, neboť platí dosud slovo žalmistovo, že nebe a země zvěstují Boží úctu.³⁷³ Stejně jako člověk **je příroda dobrá, protože byla stvořena Bohem a k Bohu také směřuje**. Dějiny jsou pak: „*Duch stále sílí v tvorstvu.*“³⁷⁴. Dobré je tedy chápáno jako směřující k Bohu či vztahující se k Bohu. Připomeňme si ještě jednou Moorovu definici doktríny, která spadá pod naturalistický chybný závěr. Naturalistického chybného závěru se dopouští jakákoliv etická doktrína tehdy, když „*konkrétní věc, pomocí níž je dobro definováno, (chápe jako) buď to, co lze nazvat přírodním objektem (resp. objektem zkušenosti), nebo to, co existuje v reálném nadmyslovém světě*“³⁷⁵. Ačkoliv tedy Ruskinovo „směrování k Bohu“ či de Chardinův „bod Omega“ není z tohoto světa, je jejich definice dobrého také Moorovým naturalistickým chybným závěrem, protože dobré definuje vlastností existující v reálném nadmyslovém světě.

Závěrem můžeme konstatovat, že s výjimkou environmentální etiky hlubinně ekologické se Moorova naturalistického chybného závěru dopouštějí všechny námi zkoumané verze environmentální etiky. A to je přesně 105 let po vydání knihy Principia Ethica jistě překvapující. Na post-moorovskou nefundamentalistickou environmentální etiku stále ještě environmentalismus jako takový čeká.

373 Viz RUSKIN, JOHN. *Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít*. Praha : Sfinx, 1921, s. 14, 15.

374 Viz RUSKIN, JOHN. *Dvě stezky*. Praha : Jan Laichter, 1909, s. 41.

375 Viz Moore, George, E. Principia Ethica. [www dokument], Prometheus Books' Great Books, <URL: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/>>. V tištěné podobě viz Moore, George, E. Principia Ethica. New York : Dover Publications, 2004, paragraf 25.

Závěrečné zamyšlení – o smyslu environmentální etiky

Bertrand Russell se ve svém eseji nazvaném *V čem spočívá hodnota filosofie*³⁷⁶ snaží odpovědět na otázku, jaký je smysl filosofování. Filosofie na rozdíl od vědy nepřináší lidstvu stále přesnější poznání světa ani neumožňuje zlepšení materiálního komfortu života lidí. Pokud se zeptáme matematika, mineraloga, historika či evolučního biologa, k jakým objevům jeho vědní disciplína dospěla v posledních padesáti letech, bude nám odpovídat tak dlouho, jak jen vydržíme poslouchat³⁷⁷. Poctivý filosof bude muset stejně dlouhý časový úsek mlčet. V době, kdy byla většina velikých filosofů zároveň velikými vědci, nás tento problém trápit nemusel, ale dnes, kdy je hranice mezi filosofií a vědou stále zřetelnější, si otázku po smyslu filosofie musíme položit znovu. Jaký je smysl aktivity, která nedosahuje žádného či téměř žádného pozitivního výsledku?

Podle Bertranda Russella v kultivaci člověka. Ačkoliv věda dosahuje téměř zázračných výsledků, jsou empiričtí vědci a inženýři ekonomie i technických věd až příliš často lidé, kteří si nikdy svůj přístup ke světu a dosažené úspěchy svých vědních disciplín nezpochybňují. Lidé, kterých se „dobrá“ filosofie nikdy nedotkla, prožijí své životy uvěznění v předsudcích zdravého rozumu a v mantinelech stanovených vědou, náboženstvím či nějakou obskurní vírou. Jejich svět má jasný a snadno definovatelný význam, věci, se kterými se střetávají, jsou snadno zařaditelné³⁷⁸.

Ačkoliv tedy filosofie – na rozdíl od vědy – nepřináší lidstvu nic, umožňuje každému člověku, který se jí začne zabývat, prolomení falešných bariér vlastní jistoty. Objevení otázek, na které snad neexistují pozitivní odpovědi, ale které nás dokáží posunout směrem ke kultivovanějšímu lidství.

Jsem přesvědčen, že Russellova odpověď by mohla v plné míře platit i pro environmentální etiku. Na otázku, zda je adekvátnější

376 Viz RUSSELL, BERTRAND. *The Value of Philosophy*. In WARBURTON, NIGEL. (ed.) *Philosophy – Basic Readings*. London : Routledge, 2005, s. 24–28. Překládám volně s ohledem na obsah samotného eseje.

377 Viz tamtéž, s. 25.

378 Viz tamtéž, s. 26.

environmentální etika biocentrická, hlubinně ekologická či eko-centrická, nelze nalézt odpověď. Každá z nich má svá slabá i silná místa a každou jde, jak je ostatně patrné i z naší práce, poměrně snadno napadnout. Doplníme-li však otázku adekvátnosti otázkou kultivace posluchače, odpověď se zjednoduší. **Etika pozitivních a jasných odpovědí se náhle stává velmi problematickou, protože jistota, kterou člověku poskytuje, se mění v bariéru, kterou kolem něho staví.** Moorův argument naturalistického chybného závěru to v závěru naší práce prokazuje jasně. Cílem environmentální etiky je upozornit na nadále neudržitelný problematický (snad proto, že dosud příliš neproblematizovaný) vztah člověka k životnímu prostředí. Má-li však environmentální etika zpochybňovat jistoty, na kterých stojí kovbojský (vykořisťovatelský, odpovídně, dominantní, nelidský) poměr člověka k přírodě, neměla by se bát problematizovat i svá vlastní východiska a své vlastní postoje. **Jistota, na kterou jsme narazili u většiny představitelů sociální ekologie, ekocentrismu či hlubinné ekologie, je podle mého názoru kontraproduktivní.** Neudržitelnost kritiky etiky z strany sociobiologie a absurdita neoliberální kritiky environmentalismu by nás měla poučit především tímto směrem.

Filosofická (etická) kultivace spočívá na uvědomění si vlastních slepých skvrn, na respektu k hraničím dosahu vlastních teorií a na připravenosti své názory měnit, pokud jsou v rozporu se skutečností nebo důsledky teorií, které považujeme za platné. Etická teorie nemůže definovat dobré ani smysluplně popsat svět hodnot vědeckým jazykem. Cílem každé etiky je kultivace člověka a ta se stává nemožnou, jsme-li si každou svojí odpovědí jistí. I pro environmentální etiku tak platí, co napsal o filosofii Lubomír Nový: „Máme smutné zkušenosti s filosofickými konstrukcemi, dle nichž se má řídit a uřídit svět a zodpovědět každá otázka. Po filosofii nelze žádat soubor pozitivních výpovědí o skutečnosti, jichž se zmocníme jakýmsi obchvatem. V požadavku „filosofie o skutečnosti“ je uložen utajený předpoklad, že skutečnost je pevným měřítkem

a samozřejmou instancí. Filosofie však zpochybňuje tuto samozřejmost, je konstruktivní svou destruktivitou ... (ve filosofii) ... jde jen o to ptát se dobře.³⁷⁹ Nezbývá než se začít dobře ptát.

379 Viz NOVÝ, LUBOMÍR. *Filosofie pro člověka*. In *Mozaika budoucnosti – sborník studentské konference*. Brno : Dobromysl, 1995, s. 94–97.

Literatura

- Abbey, Edward. Confessions of a Barbarian: Selections from the Journals of Edward Abbey. Boston : Little, Brown and Company, 1994. ISBN 0-316-00415-4.
- Abgrall, Jean-Marie. Mechanismus sekt. Praha : Karolinum, 2000. ISBN 80-7184-774-7.
- Anzenbacher, Arno. Úvod do etiky. Praha : Zvon, 1994. ISBN 80-7113-111-3.
- Arendtová, Hannah. Původ totalitarismu I. – III. Praha : Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-13-5.
- Arendtová, Hannah. Krize kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení. Praha : Mladá fronta : 1994. ISBN 80-204-0424-4.
- Badiner, Allan, H. Dharma-Gaia: A Harvest of Esseys in Buddhism and Ecology. Berkeley : Paralax Press, 1990. ISBN 0-938077-30-9.
- Bentham, Jeremy. Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Boston : Adamant Media Corporation, 2005. ISBN 0801824974.
- Russell, Bertrand. The Value of Philosophy. In Warburton, Nigel. (ed.) Philosophy – Basic Readings. London : Routledge, 2005, s. 24–28. ISBN 0-415-33798-4.
- Biehl, Janet, Bookchin, Murray. The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism. New York : Black Rose Books, 1998. ISBN 1-55164-100-3.
- Binka, Bohuslav. Analýza hlubinné ekologie. Brno : Masarykova univerzita, 2008. ISBN 978-80-210-4548-4.
- Binka, Bohuslav. Několik kritických poznámek k „hlubinné ekologii“ Arne Naesse. Universitas, 1999, roč. 8, č. 4, s. 43–47. ISSN 1211-3384.
- Blackstone, William, T. (ed.) Philosophy & Environmental Crisis. Athens : University of Georgia Press, 1974. ISBN 0-8203-0343-7.
- Bolch, Ben., Lyons, Herold. Apokalypse Not – Science, Economics and Environmentalism. Washington : Cato Institute, 1993. ISBN 1-882577-04-3.
- BONDY, EGON. Antická filosofie. Praha : Sdružení na podporu vydávání časopisů v edici Vokno, 1994. ISBN 80-85239-26-4.

- Bondy, Egon. Poznámky k dějinám filosofie 6. – Evropská filosofie XVII. A XVIII. století. Praha : Sdružení na podporu vydávání časopisů v edici Vokno, 1966. ISBN 80-85239-31-0.
- Bookchin, Murray. The Ecology of Freedom. New York : Black Rose Books, 1991. ISBN 0-921689-72-1.
- Bookchin, Murray. Our Synthetic Environment. New York : Harper Colophon Books, 1961.
- Bookchin, Murray. The Modern Crisis. Philadelphia : New Society Publishers, 1991. ISBN 0-86571-084-8.
- Bookchin, Murray, Foreman, Dave. Defending the Earth – A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman. Boston : South End Press, 1991. ISBN 0-89608-382-9.
- Bookchin, Murray. What is Social Ecology?, [www dokument], Institute for Social Ecology, Plainfield (USA), [cit. 27.12.2007], URL: < http://www.social-ecology.org/learn/library/bookchin/social_ecology_print.html >.
- Box, Thadis, W. Ecology and New Vision: A Biologist's View of Philosophical and Theological Issues. In Sherrell, Richard, E. (ed.) Ecology – Crisis and New Vision. Richmond : John Knox Press, 1971, s.13-30. ISBN 0-8042-0819-0.
- Brázda, Radim. Srovnávací etika. Praha : Koniasch Latin Press, 2002. ISBN 80-85917-86-6.
- Brázda, Radim. Úvod do srovnávací etiky. Praha : Kasandra, 1998. ISBN 80-85917-47-7.
- Brennan, Andrew. Thinking About Nature. London : Routledge, 1988. ISBN 10: 0820310875.
- Caldecott, Leonie., Leland, Stephanie. (ed.) Reclaim the Earth – Women speak out for Life on Earth. London : Quartet Books Ltd., 1983. ISBN 0704339080.
- Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment I. London : Routledge, 2005. ISBN 0-415-32646-X.

- Carnap, Rudolf. Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. *Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 4, s. 623–642. ISSN 0015-1831.
- Carson, Rachel. Mlčící jaro. In Kohák, Erazim, Kolářský, Rudolf, Míchal, Igor (ed.) *Závod s časem – texty z morální ekologie*. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996, s. 52–55. ISBN 80-85368-81-1.
- Catton, William, R. *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change*. Urbana : University of Illinois Press 1980. ISBN 0252009886.
- Cobb, John, B. *Toward a Just and Sustainable Economic Order*. *Journal of Social Issues*, roč. 51, č. 4, s. 83–100. ISSN 0022-4537.
- Černý, Václav. *Paměti III. (1945-1972)*. Brno : Atlantis, 1992. ISBN 80-7108-036-5.
- DATTA, DHIRENDRA, M. *The Philosophy of Mahatma Gandhi*. Wisconsin : The University of Wisconsin Press, 1972. ISBN 0-299-01014-7.
- Detweiler, Robert, Sutherland, John, N., Werthman, Michael, S. *Environmental Decey in Its Historical Context*. Illinois : Scott, Foresman and Company, 1973. ISBN 0-673-07678-4.
- Devall, Bill. *Simple in Means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology*. Salt Lake City : Peregrine Smith Books, 1988. ISBN 0-87905-294-5.
- Devall, Bill., Sessions, George. *Deep Ecology: Living as if nature Matterd*. Salt Lake City : Peregrine Smith Books, 1985. ISBN 0-87905-158-2.
- Dickens, Charles. *Zlé časy*. Praha : SNKL, 1956. ISBN nevedeno.
- Durdík, Josef. *Pozor na lesy! – Rozprava*. Praha : J. Otto, 1874. ISBN nevedeno.
- Estés, Clarissa, P. *Ženy, které běhaly s vlky – mýty a příběhy archeotypů divokých žen*. Praha : Pragma, 1999. ISBN 80-7205-648-4. Anglicky: Estés, Clarissa, P. *Women Who Run With Wolves*. New York : Ballantine Books, 1995. ISBN 0-345-40987-6.

- Eyerman, Ron, Jamison, Andrew, Cramer Jaqueline. *The Making of the New Environmental Consciousness – A Comparative Study of the Environmental Movements in Sweden, Denmark and the Netherlands*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1990. ISBN 0-7486-0180-5.
- Fackre, Gabriel. *Ecology and Theology*. In Winks, Robin, W. (ed.) *Western Man and Environmental Ethics – Attitudes Toward Nature and Technology*. New York : Addison-Wesley Publishing Company, 1973, s. 116–131. ISBN nevedeno.
- Finkelkraut, Alain. *Destrukce myšlení*. Brno : Atlantis, 1993. ISBN 80-7108-063-2.
- Foreman, Dave. *Confessions of an Eco-Warrior*. New York : Harmony Books, 1991. ISBN 0-517-58123-X.
- Foreman, Dave. *What Is Happening to Our Movement? Earth First! : The Radical Environmental Journal*. 1992, roč. 7. č. 8. s. 31–32. ISSN 1055-8411.
- Fox, Warwick. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston : Shambhala, 1990. ISBN 0-87773-533-6.
- Fromm, Erich. *Anatomie lidské destruktivity – Můžeme ovlivnit její podstatu a následky?* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80-7106-232-4.
- Fromm, Erich. *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1992. ISBN 80-206-0181-3.
- Fromm, Erich. *Umění milovat*. Praha : Orbis, 1967. ISBN nevedeno.
- Gándhí, Mahátmá. K. *Self-Restraint v. Self-Indulgence*. Ahmedabad, Navajivan Publishing House 1995. ISBN 81-7229-120-5.
- Gándhí, Mahátmá. K. *The Essence of Hinduism*. Ahmedabad, Navajivan Publishing House 1987. ISBN 81-7229-166-3.
- Gemelli, Agostino, P. *Františkánské poselství světu*. Praha : Ladislav Mincíř, 1948. ISBN nevedeno.

- Gore, Albert. Země na misce vah. Praha : Argo, 1994. ISBN 80-7203-310-7.
- Green, Julien. Bratr František. Brno : Cesta, 1992. ISBN 80-85319-15-2.
- Griffin, Susan. Women and Nature – The Roaring Inside Her. New York : Harper Colophon Books, 1978. ISBN 0060115114.
- Hacohen, Malachi, H. Karl Popper – The Formative Years: 1902-1945. New York : Cambridge University Press, 2002. ISBN 0-521-89055-1.
- Hare, Richard. The Language of Morals. Oxford : Oxford University Press, 1991. ISBN-10: 0198810776.
- Hartmann, Nikolai. Struktura etického fenoménu. Praha : Academia. 2002. ISBN 80-200-0970-1.
- Hempel, Carl, G.. Philosophy of Natural Science. Upper Saddle River : Prentice Hall, 1966. ISBN 0-13-663823-6.
- Heller, Chaia. McDonalds, MTV, and Monsanto: Resisting Biotechnology in the Age of Informational Capital, [www dokument], Institute for Social Ecology, Plainfield (USA), 15.9.2007, [cit. 27.12.2007], URL: <http://www.socialecology.org/learn/library/heller/monsanto_print.html>.
- Hollinger, Robert.; David W. Rudge; Klemke, E. D. (ed.) Introductory Readings in the Philosophy of Science. New York : Prometheus Books, 1998. ISBN 1-57392-240-4.
- Hume, David. A Treatise of Human Nature. Oxford : Oxford University Press, 1978. ISBN 0-19-824588-2.
- HussEý, Edward. Presokratici. Praha : Rezek, 1997. ISBN 80-86027-07-4.
- Chardin, Pierre, T. Chuť žít – výbor studií a meditací. Praha : Vyšehrad, 1970. ISBN neuvedeno.
- Chardin, Pierre, T. Místo člověka v přírodě – výbor studií. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 80-205-0309-9.
- Chardin, Pierre, T. Vesmír a lidstvo. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 80-205-0309-9.

- Jersák, Jiří. Rozpínání vesmíru podle soudobých poznatků – důsledky obecné teorie relativity. *Vesmír*, 2008, roč. 87, č. 1, s. 40–45. ISSN 0042-4544.
- Kabilsingh, Chatsumarn. Early Buddhist Views on Nature. In Badi-ner, Allan, H. *Dharma-Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley : Parallax Press, 1990, s. 8–13. ISBN 0-938077-30-9.
- Keller, Jan. *Naše cesta do prvohor*. Praha : Slon, 1998. ISBN 80-85850-64-8.
- Kepel, Gilles. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno : Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.
- Klaus, Václav. *Modrá nikoliv zelená planeta – Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?* Praha : Dokořán, 2007. ISBN 978-80-7363-152-9.
- Koestler, Arthur. *The Invisible Writing*. London : Vintage, 2005. ISBN 0-099-49068-4.
- Kohák, Erazim. *Člověk, dobro a zlo – o smyslu života v zrcadle dějin (kapitoly z dějin morální filosofie)*. Praha : Ježek, 1993. ISBN 80-901625-3-3.
- Kohák, Erazim. *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Slon, 2000. ISBN 80-85850-86-9.
- Kraft, Victor. *Popper and the Vienna Circle*. In *The Philosophy of Karl Popper – Vol. I*. La Salle : The Open Court Publishing, 1974, s. 187–201. ISBN 0-87548-141-8.
- kratochvíl, zdeněk, Bouzek, Jan. *Od mýtu k logu*. Praha : Hermann & synové, 1994. ISBN nevedeno.
- Krech, Shepard, III. *The Ecological Indian – Myth and History*. New York : W. W. Norton, 2000. ISBN 0-393-32100-2.
- Kuhn, Thomas, S. *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Bratislava : Pravda, 1982. ISBN nevedeno.
- Kumar, Satish. *No Destination – An Autobiography*. Bideford : A Resurgence Book, 1992. ISBN 1-870098-46-3.
- Laird, John. *A Study in Moral Theory*. New York : The Macmillan Co., 1926. ISBN nevedeno.

- Lakatos, Imre., Musgrave, Alan (ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge*. New York : Cambridge University Press, 1970. ISBN 0-521-09623-5.
- Laudan, Larry. *Progress and Its Problems – Towards a Theory of Scientific Growth*. London : Berkeley : University of California Press, 1978. ISBN 0-520-03721-9.
- Lee, Donald, C. *On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature*. *Environmental Ethics*, roč. 2, č. 1, s. 3–16. ISSN 0163-4275.
- LeniN, Vladimír, I. *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu*. Praha : Svoboda, 1949. ISBN neuvedeno.
- LeniN, Vladimír, I. *Materialismus a empiriokriticismus – kritické poznámky k jedné reakční filosofii*. Praha : Svoboda, 1952. ISBN neuvedeno.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac, and Sketches here and there*. New York : Oxford University Press, 1989. ISBN 019505928-X.
- Leopold, Aldo. *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Prešov : Abies, 1995. ISBN 80-88699-13-4.
- Lewis, Martin, W. *Green Delusions – An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*. London : Duke University Press, 1992. ISBN 0-8223-1474-6.
- Librová, Hana. *Láska ke krajině?* Brno : Blok, 1988. ISBN neuvedeno.
- Librová, Hana. *Pestří a zelení – kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Brno : Veronica a Hnutí Duha, 1994. ISBN 80-85368-18-8.
- Light, Andrew, Rolston, Holme III. (ed.) *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, s. 15–37. ISBN 13-978-0-631-22294-1.
- Lock, John. *Esej o lidském rozumu*. Praha : Svoboda, 1984. ISBN neuvedeno.
- Lomborg, Björn. *Skeptický ekolog - Jaký je skutečný stav světa?* Praha : Dokořán, 2006. ISBN 80-7363-059-1.
- Lorenz, Konrád. *Takzvané zlo*. Praha : Academia, 2003. 80-200-1098-X.

- Lovelock, James. Gaia – Živoucí planeta. Praha : Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0436-8.
- MacNabb, D. G. C. David Hume – his Theory of Knowledge and Morality. Oxford : Basil Blackwell, 1966. ISBN neuvedeno.
- Manes, Charles. Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization. Boston : Little Brown and Company 1990. ISBN 0-316-54513-9.
- Marx, Karl. Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta. Praha : Svoboda, 1949. ISBN neuvedeno.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Collected Works 35. Vyd. 1. London : Lawrence & Wishart, 1996. ISBN 0-85315-852-5.
- Marx, Karl, Engels, Bedřich. Kritiky programů. Praha : Svoboda, 1949. ISBN neuvedeno.
- Marx, Karl, Engels, Bedřich. Spisy 4. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1958. ISBN neuvedeno.
- Marx, Karl, Engels, Bedřich. Spisy 20. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1966.
- Mills, Wright, C. The Marxists. Harmondsworth : Penguin Books, 1967. ISBN neuvedeno.
- Mises, von Ludwig. Liberalismus. Praha : Ekopress, 1998. ISBN 80-86119-08-4.
- Merchant, Carolyn. The Death of Nature : Women, Ecology and the Scientific Revolution. New York : Harper and Row, 1980. ISBN 0-06-2500595-5.
- Monk, Ray. Wittgenstein – Úděl génia. Praha : Hynek, 1996. ISBN 80-85906-23-6.
- Moore, George, E. Principia Ethica. New York : Dover Publications, 2004. ISBN 978-0486437521.
- Moore, George, E. Principia Ethica. [www dokument], Prometheus Books' Great Books, <URL: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/>>.
- Naess, Arne. Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Cambridge : Syndicate of Press of the University of Cambridge, 1989. ISBN 0-521-34873-0.

- Naess, Arne. *The Selected Works of Arne Naess – V. Gandhi and Group Conflict*. Dordrecht : Springer, 2005. ISBN 13-978-1-4020-3727-6.
- Naess, Arne *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*. In *Deep Ecology for the 21st Century: Reading on the Philosophy and the Practice of New Environmentalism*. Boston, 1995, s. 151–155. ISBN 1-570-62049-0.
- Naess, Arne. Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology. In *The Trumpeter*, 1997, roč. 14, č. 4. ISSN 0832-6193.
- Naess, Arne. Sebeuskutečnění: ekologický přístup k bytí ve světě. In *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí*. Prešov : Abies, 1993. ISBN 80-88699-01-0.
- Naess, Arne. *Deep Ecology in the Line of Fire*. *The Trumpeter*, 1995, roč. 12, č. 3. ISSN 0832-6193.
- Naess, Arne. *Mountains and Mythology*. *The Trumpeter*, 1995, roč. 12, č. 4. ISSN 0832-6193.
- Nicholson, D. H. S. *The Mysticism of St. Francis of Assisi*. Boston : Small, Maynard & Company Publishers, 1923. ISBN nevedeno.
- Nový, Lubomír. *Filosofie pro člověka*. In *Mozaika budoucnosti – sborník studentské konference*. Brno : Dobromysl, 1995, s. 94–97. ISBN nevedeno.
- Odum, Eugene, P. *Environmental Ethics and Attitude Revolution*. In Blacstone, William, T. (ed.) *Philosophy & Environmental Crisis*. Athens : University of Georgia Press, 1974, s. 10–15. ISBN 0-8203-0343-7.
- Orwell, George. *Shooting an Elephant and Other Esseys*. London : Penguin Books, 2003. ISBN 0-141-18739-5.
- Orwell, George. *Uvnitř velryby a jiné eseje*. Brno : Atlantis, 1997. ISBN 80-7108-140-X.
- Otto, Walter, F. *Mýtus a slovo*. In *Mýtus, epos a logos*. Praha : Oikoymenh, 1991, s. 7–26. ISBN 80-85-241-07-2.
- Passmore, John. A. *Man's responsibility for nature: ecological problems and Western traditions*. New York : Scribner, 1974. ISBN 068-41381-58.

- Patočka, Jan. Nejstarší řecká filosofie – Přednášky z antické filosofie. Praha : Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-195-4.
- Pepper, David., Webster, Frank, Seville, George. (ed.) Environmentalism I.-V. – Critical Concepts. London : Routledge, 2003. ISBN 0-415-20622-7.
- Plamenat, John. The English Utilitarians. Oxford : Basil Blackwell, 1966.
- Plechanov, Georgij, V. O úloze osobnosti v dějinách. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1954. ISBN nevedeno.
- Plumwood, Val. On Karl Marx as an Environmental Hero. Environmental Ethics, roč. 3, s. 237–244. ISSN 0163-4275.
- Pojman, Luis. Environmental Ethics. Bolton : Wadsworth Publishing, 2000. ISBN 0534543715.
- Popper, Karl, R. Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge. London : Routledge, 2002. ISBN 0-415-28594-1.
- Popper, Karl, R. Hľadanie lepšieho sveta – prednášky a state. Bratislava : Archa, 1995. ISBN 80-7115-113-0.
- Popper, Karl, R. Logika vědeckého bádání. Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-45-3.
- Popper, Karl, R. Otevřená společnost a její nepřítelé I. Praha : Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-54-4.
- Popper, Karl, R. Otevřená společnost a její nepřítelé II. Vlna proctví: Hegel, Marx a co následovalo. Praha : Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-54-4.
- Prabhupáda, Bhaktivédanta, sami, Š. Š. A. Č. Úvod – Učení Véd. In Šrí Íšópanišad. The Bhaktivedanta Book Trust, 1992, s. V.–XII. ISBN 91-7149-033-7.
- Prabhupáda, Bhaktivédanta, sami, Š. Š. A. Č. Život pochází ze života – výzva moderní vědě. The Bhaktivedanta Book Trust, 1995. ISBN 91-7149-251-8.
- Prigogine, Ilya. Stengers, Isabella. Order out of Chaos. Man's new dialogue with Nature. London : Flamengo, 1984. ISBN 0-00-654115-1.

- Quine, Willard, O. Od stimulu k vědě. Praha : Filosofia, 2002. ISBN 80-7007-157-5.
- RAGHAVAN, IYER (ed.). The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi I. – Civilization, Politics, and Religion. Oxford : Clarendon Press, 1986. ISBN 0-19-824754-0.
- Ridley, Matt. Červená královna – Sexualita a vývoj lidské přirozenosti. Praha : Mladá fronta, 1999. ISBN 80-204-0825-8.
- Ridley, Matt. Genom – Životopis lidského druhu v třidvaceti kapitolách. Praha : Portál, 2001. ISBN 80-7178-507-5.
- Ridley, Matt. Původ ctnosti – O evolučních základech a zákonnostech nesobeckého jednání člověka. Praha : Portál, 2000. ISBN 80-7178-351-X.
- Rolston, Holmes. Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World. Philadelphia : Temple University Press, 1988. ISBN 08-77225-01-X.
- Rolston M. Holmes III. Philosophy gone Wild – Environmental Ethics. New York : Prometheus Books, 1989. ISBN 0879755563.
- Ruskin, John. Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít. Praha : Sfinx, 1921. ISBN nevedeno.
- RUSKIN, JOHN. Dvě stezky. Praha : Jan Laichter, 1909. ISBN nevedeno.
- Ruskin, John. Národní hospodářství v umění.. Praha : Družstevní práce, 1925. ISBN nevedeno.
- Ruskin, John. Sézam a lilie – tři přednášky. Praha : J. Otto, 1901. ISBN nevedeno.
- Ruskin, John. Tomu poslednímu – čtvero pojednání o prvých základech národního hospodářství. Praha : B. Kočí, 1910. ISBN nevedeno.
- Ruskin, John. Výklady o umění. Praha : Jan Laichter, 1901. ISBN nevedeno.
- Scruton, Roger. Krátké dějiny novověké filosofie. Brno : Barrister&Principál, 2000. ISBN 80-85947-29-3.
- Searle, John, R. How to Derive „Ought“ from „Is“ In Sterba, James, P. (ed.) Ethics: The Big Questions. Oxford : Blackwell Publishing Ltd., 2005. ISBN 0-631-20286-2.

- Seed, John. (ed.) *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of all Beings*. Philadelphia : New Society Publisher, 1988. ISBN 0-86571-133-X. Česky: *Myslet jako hora: shromáždění všech bytostí*. Prešov : Abies, 1993, s. 39–44. ISBN 80-88699-01-0.
- Sessions, George. (ed.) *Deep Ecology for the 21st Century: Reading on the Philosophy and the Practice of New Environmentalism*. Boston, 1995. ISBN 1-570-62049-0.
- Sherrell, Richard, E. (ed.) *Ecology – Crisis and New Vision*. Richmond : John Knox Press, 1971. ISBN 0-8042-0819-0.
- Schweitzer, Albert. *Albert Schweitzer: Zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Praha : Vyšehrad, 1989. ISBN 80-7021-010-9.
- Schweitzer, Albert. *Etika úcty k životu*. In Kohák, Erazim, Kolářský, Rudolf, Míchal, Igor (ed.) *Závod s časem – texty z morální ekologie*. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996, s. 22–34. ISBN 80-85368-81-1.
- Schweitzer, Albert. *The Decay and the Restoration of Civilization*. London : Unwin Books, 1961. ISBN nevedeno.
- Schweitzer, Albert. *Úpadek a nová výstavba kultury*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství v Praze, 1964. ISBN nevedeno.
- Schilpp, Paul, A. (ed.) *The Philosophy of Karl Popper – Vol. I*. La Salle : The Open Court Publishing, 1974. ISBN 0-87548-141-8.
- Schilpp, Paul, A. (ed.) *The Philosophy of Karl Popper – Vol. II*. La Salle : The Open Court Publishing, 1974. ISBN 0-87548-142-6.
- Simon, Julian, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006. ISBN 80-7325-082-9.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979. ISBN 0-521-29720-6.
- Singer, Peter. *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York : Avon Books, 1975.
- Singer, Peter. (ed.) *In Defence of Animals*. Oxford : Basil Blackwell, 1985. ISBN 10: 063113896X.
- Skolimowski, Henryk. *Živá filozofia – Ekofilozofia ako strom života*. Prešov : Slovacontact, 1992. ISBN 80-88876-05-2.

- Spaemann, Robert., Löw, Reinhard. Účelnost jako filosofický problém – Dějiny a znovuobjevení teleologického myšlení. Praha : Oikoyomenh, 2004. ISBN 80-7298-111-0.
- Sterba, James, P. (ed.) Ethics: The Big Questions. Oxford : Blackwell Publishing Ltd., 2005. ISBN 0-631-20286-2.
- Štíbrál, Karel. Proč je příroda krásná – Estetické vnímání přírody v novověku. Praha : Dokořán, 2005. ISBN 80-7363-008-7.
- Stone, Christopher. Earth and Other Ethics. New York : Harper and Row, 1987. ISBN 0060157313.
- Swift, Jonathan. Výbor z díla. Praha : SNKLHU, 1953. ISBN nevedeno.
- Sylvan (Routley) Richard. Is There a Need for a New, an Environmental, Ethics? In Environmental Ethics – An Anthology. Oxford : Blackwell Publishing, 2006. ISBN 978-0-631-22294-1.
- Šafařík, Josef. Člověk ve věku stroje. Brno : Atlantis, 1991. ISBN 80-7108-017-9.
- Šalda, František, X. John Ruskin In Ruskin, John, Sézam a lilie – tři přednášky. Praha : J. Otto, 1901, s. 3–19. ISBN nevedeno.
- Šmajs, Josef. Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie. Praha : Hynek, 2000. ISBN 80-85906-53-8.
- Šmajs, Josef. Drama kulturní evoluce – Fragment evoluční ontologie. Brno : Masarykova univerzita v Brně, 1998. ISBN nevedeno.
- Šmajs, Josef. Gnoseologické implikace evoluční ontologie. Brno : Masarykova univerzita v Brně, 2001. ISBN 80-210-2647-2.
- Šmajs, Josef. Kultura proti přírodě. České Budějovice : Dobromysl, 1996. ISBN nevedeno.
- Šmajs, Josef. Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice. Praha: Hynek, 1997. ISBN 80-85906-53-8.
- Šmajs, Josef. Příroda a kultura. Praha : Svoboda, 1990. ISBN nevedeno.
- Šmajs, Josef. Základy environmentální a podnikatelské etiky. Brno : Masarykova univerzita, 2008. ISBN nevedeno.
- Taylor, Paul, W. Respect for Nature : a theory of environmental ethics. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1986. ISBN 069-10770-96.

- Thompson, Janna. A Refutation of Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 1990, roč. 12, č. 2, s. 147–160. ISSN 0163-4275.
- Tichý, Pavel. O čem mluvíme : vybrané stati k logice a sémantice. Praha : Filosofia, 1996. ISBN 80-7007-087-0.
- Tokar, Brian. Biotechnology, [www dokument], Institute for Social Ecology, Plainfield (USA), [cit. 27.12.2007], URL:
- <http://www.social-ecology.org/learn/library/tokar/biotech_print.html > .
- Tolman, Charles. Karl Marx, Alienation, and the Mastery of Nature. *Environmental Ethics*, roč. 2, s. 63–74. ISSN 0163-4275.
- VanDeVeer, Donald. Interspecific Justice. In Callicott, Baird, J., Palmer, Clare. (ed.) *Environmental Philosophy I*. Routledge : New York, 2005. ISBN 0-415-32647-8.
- Vattimo, Gianni. Chvála slabého myslenia. In *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa, 1991. ISBN 80-7115-025-8.
- Vyhlídal, Oldřich (ed.) *Chryzantémy ze země zelených hor – Starokorejská lyrika*. Praha : Československý spisovatel, 1976. ISBN neuvedeno.
- Warren, Karen (ed.) *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington : Indiana University Press, 1996. ISBN 0-253-21029-1.
- Watson, Richard. A. A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism. *Environmental Ethics*, 1983, roč. 5, č. 3, s. 211–216. ISSN 0163-4275.
- Weber, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha : Oikoymenth, 1998. ISBN 80-86005-48-8.
- Wenz, Peter, S. *Environmental Ethics Today*. New York : Oxford University Press, 2001. ISBN 10: 0195133846.
- Wheelwright, Philips, E. *A Critical Introduction to Ethics*. Garden City : Doudleday, Doran & Company, 1935. ISBN neuvedeno.
- Wilson, E. O. *Konscilience – jednota vědění – O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Praha : Lidové noviny, 1999. ISBN 80-7106-321-5.
- WILSON, E. O. *O lidské přirozenosti – Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* Praha : Lidové noviny, 1993. ISBN 80-7106-076-3.

- Winch, Peter. *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Brno : CDK, 2004. ISBN 80-7325-035-7.
- Winks, Robin, W. (ed.) *Western Man and Environmental Ethics – Attitudes Toward Nature and Technology*. New York : Addison-Wesley Publishing Company, 1973. ISBN neuvedeno.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-30-7.
- Zrzavý, Jan. *Homicida a genocida – Pokus o vysvětlení 2 – Historie a sociobiologie*. *Vesmír*, 2002, roč. 81, č. 5, s. 268–269. ISSN 0042-4544.
- Zrzavý Jan, Storch, David, Mihulka, Stanislav. *Jak se dělá evoluce – Od sobeckého genu k rozmanitosti života*. Praha : Ladislav Horáček – Paseka, 2004. ISBN 80-7185-578-2.
- Zrzavý, Jan. *O egoizmu všeho živého – věnováno všem, kdo se (profesionálně) zabývají etikou*. *Vesmír*, 1998, roč. 77, č. 2. ISSN 0042-4544.
- Zrzavý, Jan. *Proč se lidé zabíjejí – Homicida a genocida*. Praha : Triton, 2004. ISBN 80-7254-518-3.
- Zrzavý, Jan, Grim, Tomáš. *Tři hlavní nepochopení lidské přirozenosti*. *Vesmír*, 1999, roč. 78, č. 5, s. 275–276. ISSN 0042-4544.

Environmentální etika

Mgr. Bohuslav Binka, Ph.D.

Vydala Masarykova univerzita v roce 2008

Edice Svět environmentálních souvislostí

Řídí Bohuslav Binka

1. vydání, 2008

160 stran

Grafická úprava a sazba: www.larvagrafik.com

Pořadové číslo: 4660/FSS-2/08-17/20

ISBN 978-80-210-4594-1



