

SLEPÉ SKVRNY ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKY

Bohuslav Binka

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 sociobiologii. 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 neoliberalní 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 konceptu vědy, tak jak jej nacházíme u Larry Laudana a na základě naturalistického chybného závěru George Edwarda Moora analyzuje a podrobuje kritickému zhodnocení. Oba pohledy pak ukazují, že míra rozdílnosti jednotlivých environmentálně etických přístupů je výrazně vyšší než to, co dosavadní environmentálně-etické klasifikace naznačovaly.

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 Šmajs 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 Šmajs.

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 witch contradicts at environmental ethics.

The second part of this habilitation thesis draws from the concepts of Clare Palmer and Erazim Kohák and attempts to classify the wide array of approaches to environmental ethics that exist and focuses on the most important ones: biocentrism, ecocentrism, anthropocentrism, deep ecology, social ecology, zoocentrism, and teocentrism. Each of these environmental ethics is analyzed in critical detail, based on Imre Lakatos' and Larry Laudan's theories of science and George Edwar Moor's concept of naturalistic fallacy. Both of these viewpoints demonstrate that the differences between different categories of environmental ethics are significantly larger than previous classifications have indicated.

Obsah

ÚVODNÍ ZAMYŠLENÍ: ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKA A GULLIVEROVA LAGADSKÁ AKADEMIE	7
I. METODOLOGICKÝ ÚVOD: CÍLE, METODY, HYPOTÉZY A STRUKTURA PRÁCE V KOSTCE	11
II. O SMYSLU ETICKÉHO TÁZÁNÍ: PRELUDIUM	13
II. 1 První metodologický exkurz – diskuse nad Popperovou teorií demarkace vědy a jejími důsledky	22
II. 2 Nadbytečnost etického zkoumání A. – Sociobiologické pokračování 1.	30
II. 3 Krátká odbočka o diskusi Karla R. Poppera s Thomasem S. Kuhnem a to především o dogmatických expandujících vědních disciplínách	34
II. 4 Nadbytečnost etického zkoumání A. – Sociobiologické pokračování 2.	39
II. 5 Nadbytečnost etického zkoumání B. – Evoluční ontologie 1.	43
II. 6 Nadbytečnost etického zkoumání B. – Evoluční ontologie 2.	48
II. 7 Simonova (Klausova) kritika environmentální etiky	50
II. 8 Třetí a poslední metodologický exkurz – diskuse nad myšlenkovým experimentem Richarda Sylvana (Routleye)	52
II. 9 Znovu k Popperovi a Sylvanovi – proč a jak se Julian L. Simon s Václavem Klausem mýlí	55
III. ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKA	58
III. 1 Úvodní historický exkurz	58
III. 2 Klasifikace environmentální etiky u Erazima Koháka a Clare Palmer	65
III. 3 Larry Laudan a jeho koncept vědy vyššího řádu	69
IV. ZÁKLADNÍ KONCEPTY V ENVIRONMENTÁLNÍ ETICE Z POHLEDU TEORIE VĚDY U LARRYHO LAUDANA	73
IV. 1 Environmentální biocentrická etika	73
IV. 2 Environmentální ekocentrická a systémová etika	77
IV. 3 Antropocentrismus	81
IV. 4 Hlubinně ekologická environmentální etika	85
IV. 5 Sociálně ekologická environmentální etika	90
IV. 6 Zoocentrická environmentální etika	101
IV. 7 Teocentrismus	105
IV. 8 Nový pohled na jednotlivé směry environmentální etiky	108
V. MOORŮV NATURALISTICKÝ CHYBNÝ ZÁVĚR A JEDNOTLIVÉ VERZE ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKY	110
ZÁVĚR	120
INTERPRETACE ZÁVĚRU – O SMYSLU ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKY	122
LITERATURA	124
PŘÍLOHA - PŘIBLÍŽENÍ ZÁKLADNÍCH TEXTŮ ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKY	138

ÚVODNÍ ZAMYŠLENÍ: ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKA A GULLIVEROVA LAGADSKÁ AKADEMIE

V páté kapitole třetí knihy Gulliverových cest popisuje Jonathan Swift vědeckou práci Lagadské akademie¹. Zatímco jeden z tamějších akademiků neúspěšně zhušťuje vzduch v suchou a tuhoun látku podobnou mramoru, druhý se marně pokouší změkčit mramor na polštáře a jehelníčky. Nejedvážnější z vynálezců po léta bezvysledně usiluje o to, přepražít led ve střelný prach a ukout z ohně pevný kov. Swiftovi lagadští vědci nejsou sice schopni učinit sebemenší objev, zato o své nesmyslné práci rádi píší a ještě raději vydávají objemné svazky, které našťěstí 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 stěžii uvěřitelným způsobem proměnila i naši materiální současnost. Bez ohledu na to, jaké hodnocení přisoudíme lepšímu poznání světa a pohodlnějšímu životu v něm, lze stěžii obhájit myšlenku, že věda svým provozem a intelektuálním zázemím připomíná přepalování ledu ve střelný prach². 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 sociobiologie³, ekonomie⁴ či evoluční ontologie⁵ a mnozí představitelé biologizující,

¹ Viz. SWIFT, JONATHAN. *Výbor z díla*. Praha : SNKLHU, 1953, s. 201-214.

² Jak vzdálená je současná věda Swiftovskému „přepalování ledu“ či „poznávání barev hmatem“, zjistíme ve srozumitelném přiblížení „provozu“ vědy na příkladu lékaře Ignaze Semmelweise u Carla G. Hempela či v náročnější formě v obhajobě vědy u Karla, R. Poppera. Viz HEMPEL, CARL, G. *Philosophy of Natural Science*. Upper Saddle River : Prentice Hall, 1966, s. 3-8; POPPER, KARL, R. *Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge*. London : Routledge, 2002, s. 3-39. Snad ještě přesvědčivěji vyzní demonstrace pokroku našeho poznání, porovnáme-li, „jak a kam“ ve svém popisu kosmu dohlédne největší vědec Swiftovy doby Isaac Newton a jakých popisů je schopna dnešní kosmologie. Viz JERSÁK, JIŘÍ. Rozpínání vesmíru podle soudobých poznatků – důsledky obecné teorie relativity. *Vesmír*, 2008, roč. 87, č. 1, s. 40-45. Rozvoj evoluční biologie v posledních 30 letech je dalším velmi průkazným dokladem. Viz například ZRZAVÝ, JAN, STORCH, DAVID, MIHULKA, STANISLAV. *Jak se dělá evoluce – Od sobeckého genu k rozmanitosti života*. Praha : Ladislav Horáček – Paseka, 2004.

³ 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 nepochybňuje 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.

skeptické, postmoderní či meta- etiky se ke kritice tradičně provozované etiky přidávají⁶. Jestliže etiku, jak přiznávají i její zastánci, nezajímá svět, jaký je, ale pouze svět, jaký by měl být (a tedy není)⁷; 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 Loužek⁸, politolog Bjørn Lomborg⁹ či evoluční biologové Jan Zrzavý a Stanislav Mihulka¹⁰ zpochybňují samu problematičnost vztahu člověka či lidské společnosti k životnímu prostředí. Takže

⁴ 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.

⁵ 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 budoucností 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 ničí přímo občané, ale je zahrnující systém světové kultury.*“ Viz ŠMAJŠ, JOSEF. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, s. 39.

⁶ 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.

⁷ 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.

⁸ 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 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 duchů 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.

⁹ Viz LOMBORG, BJØRN. *Skeptický ekolog - Jaký je skutečný stav světa?* Praha : Dokořán, 2006. Přes v českém prostředí kolující mýtus o Lomborgovi – statistikovi, je dánský autor vystudovaným politologem.

¹⁰ 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 deště. ...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.

pokud v dosud nejlepší české přehledové učebnici environmentální etiky Erazim Kohák píše, že došel žlutý lak¹¹, existuje mnoho autorů jiných vědních oborů, kteří se stejnou rozhodností tvrdí, že žádný lak nedošel či dokonce dojít nemůže¹².

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“.¹³ A z druhé strany jeden z nejlepších českých filosofů-environmentalistů Josef Šmajš v několika textech naznačuje, že environmentální etika pouze zamlžuje pravou podstatu mizení přírody.¹⁴ Jednoduše řečeno, přes obrovskou sumu dosud vydaných monografií, antologií i odborných článků, je environmentální etika v ještě komplikovanější 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 mýlí, 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

¹¹ 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.

¹² 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 vyjádření přesvědčení, že Kohákův „žlutý lak“ nemůže dojít.

¹³ Viz THOMPSON, JANNA. A Refutation of Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, 1990, roč. 12, č. 2, s. 147-160.

¹⁴ Viz poznámka 5.

na environmentální etiku se svojí kritikou s jejími skutečně slabými místy míjí. 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 jako velkého Huygenia a nesrovnatelného pana Newtona, vedle několika dalších obdobného významu, je už dost ctižádosti v tom, zaměstnává-li se člověk jako pomocník alespoň dílčím čištění půdy a částečným odklizením toho braku, který překáží cestě za poznáním.“¹⁵

S využitím několika již existujících nástrojů – například Popperova „řešení problému demarkace“¹⁶, Moorova „naturalistického chybného závěru“¹⁷, Sylvanova (Routleyho) myšlenkového experimentu „posledního člověka“¹⁸ – 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.

¹⁵ Viz LOCKE, JOHN. *Esej o lidském rozumu*. Praha : Svoboda, 1984, s. 31. K novému čtení Lockova eseje i k samotnému konceptu kopáčské filosofie mě přivedla vynikající studie Petera Winche *Idea sociální vědy*. Viz WINCH, PETER. *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Brno : CDK, 2004. Winch koncept kopáčské filosofie kritizuje – je přesvědčen, že filosofie řeší vlastní, svébytné problémy a zúžení její role na pouhou „čističku“ empirických věd považuje za nešťastné, jeho kritika se ovšem našeho využití netýká.

¹⁶ Všem uvedeným nástrojům se budeme podrobněji věnovat v následující části naší studie. Proto prozatím jen odkaz a krátkou poznámku. 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 : Oikoymenh, 1997, s. 11-23. Pozorný čtenář zde může vznést následující námitku: lze Popperův princip demarkace a vnějšího i vnitřního ohraničení vědních disciplín použít i na kritiku etiky, která není v popperovské optice vědní disciplínou?

¹⁷ Viz MOORE, GEORGE, E. *Principia Ethica*. New York : Dover Publications, 2004. Stručné a přehledné vysvětlení Moorova naturalistického chybného závěru lze nalézt též v přehledové knize „Úvod do etiky“ Arno Anzenbachera. Viz ANZENBACHER, ARNO. *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, 1994, s. 252-256. V lednu roku 2008 obhájená diplomová práce Michala Bittnera *Environmentální verze etického naturalizmu a polemika s nimi* také téma naturalistického chybného názoru rozpracovává. Naturalistickému chybnému závěru se budu též podrobněji věnovat v následující části studie.

¹⁸ 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. Používám obě příjmení autora z jednoduchého důvodu – Sylvan po publikování uvedeného článku změnil své příjmení. Naštěstí nikoliv v souvislosti s přijetím textu odbornou veřejností.

I. METODOLOGICKÝ ÚVOD: CÍLE, METODY, HYPOTÉZY A STRUKTURA PRÁCE V KOSTCE

V roce 1978 uveřejnil Karl R. Popper svoji stať *Můj pohled na filosofii – ukradené Fritzu Waismannovi a jednomu z prvních cestovatelů na Měsíc*¹⁹, ve které v devíti bodech vyjmenovává, jak nemá vypadat filosofie. V bodě sedm a osm se dostává i k problematice precizního vyjadřování, přesných definic a přípravných prací. S velmi silnou dávkou ironie píše, že ač precizní vyjadřování a exaktnost nejsou ani ve vědě ani ve filosofii hodnotou o sobě²⁰ a přípravné práce nemají žádný bezprostřední vliv na kvalitu filosofování, tráví anglická filosofie od doby Locka a Huma většinu svého času právě přípravnými pracemi, ostřením definic a starostí o svoji exaktnost. Snad právě proto je ještě i dnes zavalená malichernými problémy a zbytečnostmi, píše Karl R. Popper. I když mnohé popperovské myšlenky ve své práci hodlám využít, přece si dovolím tuto štiplavou poznámku ignorovat a metodický úvod do textu zařadit. Jaké je tedy stanovení cílů, použitých metod a struktury práce? Začneme u cílů, které strukturuji následovně.

1. Na základě Popperova principu demarkace prokázat, že substituce etiky některou z pozitivních empirických věd (sociobiologie) či specifickým ontologickým pojetím světa (evoluční ontologie) je důsledkem vědě odporujícího překročení hranice vlastní vědní (či filosofické) disciplíny a nikoliv pokrokem v poznání morálního světa.

2. Na základě Sylvanova myšlenkového experimentu „posledního člověka“ a Popperova principu demarkace prokázat, že kritika environmentální etiky ze strany neoliberálních ekonomů (Juliena L. Simona, Václava Klause) stojí na axiomech, které nejsou nadále udržitelné, a navíc je argumentována způsobem, který není logicky konzistentní.

3. Přiblížit českému čtenáři základní koncepty environmentální etiky a zodpovědět otázku, v čem jsou současné (E. Kohák, C. Palmer) pokusy o klasifikaci environmentální etiky nedostatečné a proč. Na všechny zásadní proudy environmentální etiky aplikujeme jednak pohled „teorie vědy“, jednak pohled Moorova naturalistického chybného závěru a s jejich využitím se pokusíme dokázat, že současné rozdíly

¹⁹ Viz POPPER, KARL. R. *Jak vidím filosofii – ukradené Fritzu Waismannovi a jednomu z prvních cestovatelů na Měsíc*. In POPPER, KARL. R. *Hľadanie lepšieho sveta – prednášky a state*. Bratislava : Archa, 1995, s. 158-173. Citujme ze slovenského vydání doslovně: „*Po sjeďme: Vo filozofii nevidím úsilie vyjadřovať se precíznejšie alebo exaktnejšie. Precíznosť a exaktnosť nie sú intelektuálne hodnoty o sebe a nikdy by sme sa nemali pokúšať byť precíznejší a exaktnejší, než si to daný problém vyžaduje.*“

²⁰ Viz tamtéž, s. 164.

v jednotlivých environmentálně-etických přístupech jsou výrazně větší, než jak implikují stávající klasifikace.

Dostáváme se k hypotézám práce. Výchozí hypotézy se vždy odvíjí od určených cílů práce. Na základě již zpracované literatury své hypotézy formulují následovně:

Hypotéza 1. (navázaná na cíl práce 1.): Ze sociobiologické teorie ani evoluční ontologie nelze korektně odvodit věty morální povahy, aniž bychom porušili Popperův princip demarkace.

Hypotéza 2. (navázaná na cíl práce 2.): Alespoň jeden hodnotový předpoklad kritiky J. L. Simona a Václava Klause environmentální etiky je nadále neobhajitelný, a to proto, že nejde sloučit s hodnotovými důsledky Sylvanova myšlenkového experimentu „posledního člověka“ a dále proto, že obsahuje logicky nekonzistentní postoje.

Hypotéza 3. (navázaná na cíl práce 3.): Aplikace poznatků vývoje teorie vědy (a částečně i etiky) umožňuje lepší pochopení odlišností jednotlivých verzí environmentální etiky než dosavadní přístupy (E. Kohák, C. Palmer).

Ze stanovených cílů, metod a hypotéz vyplývá samotná struktura práce. Nejprve se pokusím prokázat svébytnost etického zkoumání světa a kriticky zhodnotím pokusy substituovat etiku „*kodexem norem založeným na vědeckém základě*“²¹, objevů sociobiologie a dalších vědních či filosofických oborů. V této části textu také představím první „kopáčský“ nástroj práce – Popperovu demarkaci a Laudanův koncept vědy vyššího řádu. Poslední kapitola první části práce se pak za použití Sylvanova myšlenkového experimentu „posledního člověka“ snaží prokázat, že neoliberalní 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.

²¹ Vycházím zde z pohledu K. R. Poppera. Kritiku pokusů nahradit etiku některou z přírodních věd provedl Karl R. Popper například v první části své Otevřené společnosti. Cituji: „*Naděje, že přimějeme nějaký argument nebo teorii, aby se podílely na naší odpovědnosti, je dle mého přesvědčení jedním ze základních motivů „vědecké“ etiky. Ta je ve své absolutní jalovosti jedním z nejúžasnějších sociálních jevů. O co jí jde? Aby nám řekla, co máme dělat, tj. aby zkonstruovala kodex norem založený na vědeckém základě, takže by nám stačilo vyhledat číslo kódu, octneme-li se před obtížným mravním rozhodnutím? ... tato ... etika mravních soudů by tak byla nejen irrelevantní, nýbrž veskrze nemravná.*“ Viz POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřítel I*. Praha : Oikoymenth, 1994, s. 220. Či ve svém eseji *Proti velkým slovům*. Viz POPPER, KARL, R. *Hľadanie lepšieho sveta – prednášky a state*. Bratislava : Archa, 1995, s. 85-97. Bohužel však současní kritikové etiky Popperovu analýzu ignorují. Na místo Marxova ekonomizujícího futurismu tak nastupuje futurismus ekonomický či sociobiologický. Míra nepochopení je pak dovršena v knize Radima Brázdy *Úvod do srovnávací etiky*, ve které se na jednom místě (strana 11-12) cituje K. R. Popper a na dalším (strana 77-99) bere vážně sociobiologický nárok na substituci etických otázek poznáním lidské přirozenosti! Viz BRÁZDA, RADIM. *Úvod do srovnávací etiky*. Praha : Kasandra, 1998, s. 11-12, 77-99.

II. O SMYSLU ETICKÉHO TÁZÁNÍ: PRELUDIUM

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!²² 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; Dosaďme na místo etiky nějakou z již existujících pozitivních věd!²³; Nahraďme etiku metaetikou!²⁴; O čem nemůžeme mluvit, o tom se musí mlčet!²⁵ zní nejčastější rady kritiků etického zkoumání. Stojíme tedy před otázkou, zda má smysl se problematikou mravnosti, morálky a etiky²⁶ vůbec zabývat.

Uvedená otázka má však jednu velmi nepříjemnou vlastnost, a to zejména pro ty, kteří chtějí hned na počátku s etickými 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 soudu²⁷. Chceme-li skoncovat s etikou, nestačí mlčet, nestačí otázku po smyslu morálních soudů lingvisticky rozebrat, poukázat na naši rasovou a třídní

²² Moderní verzi přístupu „Etika je podvod.“ nalezneme například u již citovaného Jana Zrzavého. Příznačný je jeho článek *O egoizmu všeho živého – věnováno všem, kdo se (profesionálně) zabývají etikou* z časopisu *Vesmír*. Viz ZRZAVÝ, JAN. *O egoizmu všeho živého – věnováno všem, kdo se (profesionálně) zabývají etikou*. *Vesmír*, 1998, roč. 77, č. 2, s. 67-71.

²³ Znovu postoj některých sociobiologů. Viz například WILSON, E. O. *Koncilience – 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.

²⁴ Parafraze již uvedeného Radima Brázdy. Viz poznámka výše.

²⁵ Známá poslední věta Wittgensteinova Traktátu. Viz WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha : Oikoymenth, 1993, s. 168.

²⁶ Definice slov mrav, morálka a etika přejímáme z knihy Arno Anzenbachera *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.

²⁷ Námitka, 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. Viz poznámka 39.

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 příkře 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“ ... Fakt, že mravním slovům obvykle snadno rozumíme a bez problémů jich užíváme, ukazuje, že v naší běžné komunikaci uplatňujeme předporozumění mravní skutečnosti a že ho také předpokládáme u druhých lidí.“*²⁸ A jak dodává Erazim Kohák: *„Etika je tak oblastí v podstatě neproblematickou ... v etice opravdu základní souhlas existuje.“*²⁹

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.

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?

Existují nejméně dva typy argumentů, které podporují kladnou odpověď. První souvisí paradoxně s empirickými (zejména psychologickými a neurologickými)

²⁸ Viz ANZENBACHER, ARNO. *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, 1994, s. 13.

²⁹ Viz KOHÁK, ERAZIM. *Člověk, dobro a zlo – o smyslu života v zrcadle dějin (Kapitoly z dějin morální filosofie)*. Praha : Ježek, 1993, s. 20-21.

výzkumy lidského vnímání světa. Slovo paradoxně tu odkazuje na určitý rozpor spojený s rolí empirických výzkumů v etických otázkách. Zatímco scientistický přístup od R. Carnapa po J. Zrzavého usiluje (podle mého názoru chybně) o nahrazení analýzy etických otázek empirickým výzkumem, psychologové a neurologové jako Paul Bloom, Joshua Knobe či Joshua D. Greene dokazují, že sféra morálního je přinejmenším ve vnímání lidí chápána jako cosi specifického a nepřevoditelného na sféru světa empirických faktů. Intuici radikálních empiriků tu tedy nevyvrací pouze normativně zaměřeni filosofové, ale především lidé věnující se empirickému výzkumu vnímání etického.

Paul Bloom ve své knize *Just Babies: The Origins of Good and Evil*³⁰, založené na několika dlouhodobých výzkumech, dokazuje, že již děti ve věku jednoho roku citlivě vnímají morální rozměr jednání a zásadním způsobem odlišují morálně neutrální jednání a jednání s morálním obsahem.³¹ Joshua Knobe či Dan Ariely³² zase, každý jiným způsobem, prokázali, že morální rozvažování, které většinou zahrnuje i morální sebehodnocení, chápe většina lidí jako odlišné od uvažování týkající se světa faktů, přičemž daleko silnější je vliv prvního na druhý než naopak. Za zásadní považuje rozlišování světa na „je“ a „má být“, čili světa faktů a světa hodnot (či norem), také neurolog (a filosof) Joshua D. Greene³³, který ve svých textech přibližuje „planetu myslí“ jako planetu čtyř světadílů – světadíl automatismů, světadíl rozvahy, světadíl je a světadíl má být, přičemž funkční rozdíl světadílu je a má být je stejně zásadní jako funkční rozdíl světadílu automatických reakcí a rozvahového počínání. Zdá se, že empirické zkoumání nevede k závěru, že existuje pouze empirické, ale spíše k přesnějšímu odlišení hranic empirického a normativního.

Kromě argumentů založených na empirických výzkumech odkazuje k odlišení světa „je“ (neboli světa faktů) a světa „má být“ (neboli světa hodnot) také analýza

³⁰ Viz BLOOM, PAUL. *Just Babies: The Origins of Good and Evil*. New York : Crown Publishing Group, 2013.

³¹ Paul Bloom svou knihu (mimo jiné) založil na scénách hraných loutkami obsahujícími morálně neutrální a morálně významné jednání těchto loutek a na základě reakcí dětí ukázal, že děti, stejně jako většina dospělých, chápe morální dimenzi jednání a odlišuje ji od dimenzí jiných. Bloom zároveň objevil specifické rysy „dětské morality“, např. důsledné odlišování morálního jednání ve vztahu k dichotomii my-oni.

³² Dan Ariely se zaměřuje především na výzkum racionálního a (především) iracionálního jednání v rámci tzv. behaviorální ekonomie. Některé výsledky jeho výzkumů (například ty, související s podváděním) však lze využít i v oblasti etiky. Velmi přístupná je např. jeho kniha *Predictably irrational – The Hidden Forces That Shape Our Decision*. Viz ARIELY, DAN. *Predictably irrational – The Hidden Forces That Shape Our Decision*. Sydney : HarperCollins Publishers, 2009.

³³ Viz GREENE, JOSHUA D. SOMMERVILLE, R. BRIAN. NYSTROM, LEIGH E. DARLEY, JOHN M. COHEN, JONAHTAN D. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science*, 2001, roč. 293, č. 5537.

přirozeného jazyka. Nejprve si ovšem přiblížme v oblasti etického výzkumu dobře známý myšlenkový experiment označovaný jako „Trolley problem“ či „dilema výhybky“.³⁴

Představme si tramvajové koleje, po kterých se řítí nikým neřízená tramvaj (či drezína), a které vedou ke skupině pěti lidí, kteří nemají možnost z dráhy tramvaje uniknout. Subjekt myšlenkového experimentu má možnost stisknutím tlačítka či prostým přehozením výhybky změnit směr jízdy tramvaje na druhou kolej, na které se nachází pouze jeden člověk bez možnosti úniku. (V alternativní verzi myšlenkového experimentu je nutné změnit směr jízdy tramvaje (či zastavit tramvaj) přímým shozením člověka na koleje před ní, a tedy přímým zabitím jednoho člověka, které je zároveň záchranou zbylých pěti.)

Z hlediska naší práce není důležité, jakými proměnami od původní studie Philippa Foota³⁵ přes dílo Judith Jarvis Thomsonové³⁶, využití v ekonomicky orientovaných výzkumech (například Alessandra Lanteriho, Chiary Chelini a Salvatora Rizzella³⁷) až po současný neurologicko-psychologický výzkum (již uvedená studie Joshuy D. Greena³⁸) tento myšlenkový experiment prošel, soustředíme se výhradně na ty jeho rysy, které odkazují k jazykovému rozlišení světa „je“ a „má být“.

Skutečnost, že se po tramvajových kolejích pohybuje neovladatelná tramvaj, je v tomto myšlenkovém experimentu empirickým faktem. Pravdivost věty vztahující se k tomuto empirickému faktu: „Po tramvajových kolejích jede neovladatelná tramvaj.“ můžeme ověřit pozorováním daného místa v daný čas. Pokud zmáčkneme tlačítko odklánějící tramvaj směrem k jedinému člověku na místo pěti, jedná se opět o čin týkající se světa faktů – větu: „X. Y. stisknul tlačítko Z., čímž zachránil pět životů a zmařil jeden život.“ můžeme opět posuzovat na základě ověření v oblasti světa faktů. Ovšem věta: „Bylo správné, že X. Y. stisknul tlačítko Z.“ má jiný charakter a nelze otázku po její pravdivosti zodpovědět výhradně odkazem na empirická data. Psychologie samozřejmě může zkoumat a objevit faktické motivy, které ke stisknutí či nestisknutí

³⁴ V originále označovaný jako tzv. „Trolley problem“. „Trolley problém“ je jedním z nejznámějších myšlenkových experimentů v oblasti etického zkoumání.

³⁵ Viz FOOT, PHILIPPA. The problem of abortion and the doctrine of double effect. *Oxford Review*, 1967, č. 5 s. 5-15.

³⁶ Viz THOMSON, JUDITH JARVIS. The Trolley Problem. *The Yale Law Journal*, 1985, roč. 94, č. 6, s. 1395-1415.

³⁷ Viz LANTERI, ALESSANDRO. CHELINI, CHIARA. RIZZELLO, SALVATORE. An experimental investigation of emotions and reasoning in the trolley problem. *Journal of Business Ethics*, 2008, roč. 83, č. 4, s. 789 - 804.

³⁸ Viz GREENE, JOSHUA D. *Moral tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. London : Atlantic Books, 2014.

tlačítka vedou. Neoliberální ekonomie může zkoumat ekonomické důsledky naší volby stisknout či nestisknout tlačítko. Sociobiologie může zkoumat fakta týkající se evoluční minulosti lidí, která objasní, proč v některých případech tlačítko spíše stiskneme a v některých spíše nestiskneme. Na otázku, co je v dané chvíli správné, však empirická realita ani empirická věda sama o sobě odpovědět nemůže. Zdá se, že i ve světě jazyka množina popisovaná slovy „je“ či „byl“ zůstává principiálně odlišná od množiny „má být“ či „měl být“. A co víc, zdá se, že naše odpovědi na otázky morálního charakteru nelze přímo odvodit z pouhých faktů.³⁹

Námítky, které jsou vůči odlišení světa „je“ a „má být“ vznášeny lze rozdělit do dvou kategorií. První množina námitek nezpochybňuje samotné dělení, ale ohrazuje se vůči absolutizaci hranic obou množin. Za jednoho z nejvýznamnějších autorů této „slabé“ verze kritiky dualismu „je“ a „má být“ můžeme považovat Hilary Putnama a jeho dílo *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*⁴⁰. Druhý typ argumentace je radikálnější a spojuje hodnotová tvrzení či soudy se slovy jako „nesmyslné“, „smysluprosté“ věty či „věty o něčem, co není“. Představiteli druhé typu argumentace jsou například Jan Zrzavý, Radim Brázda či Rudolf Carnap⁴¹. Argumentaci H. Putnama můžeme v tuto chvíli nechat stranou, protože Putnam nezpochybňuje samotné dělení, ale spíše jeho absolutizaci a slabost argumentů zastánců absolutní odlišnosti světa „je“ a „má být“. Argumentace radikálních kritiků, která spočívá ve snaze škrtnout smysluplnou diskusi týkající se hodnotového světa je nejen v rozporu se současným empirickým výzkumem (jak jsme ukázali již výše), ale ignoruje i vývoj teorie vědy, jak se pokusíme ukázat v následujících kapitolách.

³⁹ Narážím zde na Davida Huma a jeho *A Treatise of Human Nature*. Argumenty všech emotivistů, ale také racionalistů popperovského ražení vycházejí z tohoto díla. 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 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.“ 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.

⁴⁰ Viz PUTNAM, HILARY. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge : Harvard University Press, 2002.

⁴¹ Ke všem představitelům radikální verze odmítnutí etiky se ještě vrátíme později.

Přestože však „přirozeně“⁴² cítíme, že mezi světem faktů (neboli faktickým světem) a světem hodnot existuje principiální odlišnost a dosavadní empirické výzkumy i analýzy empirické a morální diskuse tento postoj přímo i nepřímo podporují, lze vyslovit ještě další dvě zásadní námitky. Přibližme si je rozborem následující série vět z uvedeného myšlenkového experimentu.

1. X. Y. ovládá tlačítko určené k přehození kolejí tramvajové dráhy.
2. X. Y. stisknul tlačítko, čímž zapříčinil smrt jednoho člověka a zachránil pět dalších lidí.
3. X. Y. cítí výčitky, že zapříčinil smrt jednoho člověka.
4. Z. Z. po krátkém zvažování říká: „Nebylo správné, že X. Y. stisknul tlačítko.“
5. Je správné, že X. Y. stisknul tlačítko.

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 X. Y., můžeme odpovědět na otázku, zda ovládá uvedené tlačítko. 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 X. Y. kvůli použití tlačítka výčitky svědomí⁴³. Jenže také věta (4) popisuje faktický svět. Je prostým konstatováním faktu, že Z. Z. 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 správné, že X. Y. stisknul tlačítko.

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

⁴² Viz citace Arno Anzenbachera a Erazima Koháka v předešlé kapitole.

⁴³ Současné neurologické výzkumy (například již uvedený J. D. Greene a jeho kolegové) slibují v oblasti vět č. 3 výrazně pokročit.

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 správné, že X. Y. stisknul tlačítko.“ postrádá jakýkoliv smysl. Lze konstatovat, že X. Y. není rád, když stiskne tlačítko zatímco X. X. preferuje stisknutí tlačítka, ale principiálně nelze říci, že postoj X. Y. je lepší (či horší) než postoj X. X. (Pro názornost je vhodné si zde představit jiný myšlenkový experiment, než dilema výhybky – například bezdůvodné zbití malého dítěte.) Morální soudy jsou podle tohoto názoru pouze 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 námitky odděleně.

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.⁴⁴ Uzavřená společnost⁴⁵, společnost mýtického pocitu světa⁴⁶, ryziho mýtu⁴⁷ či absolutní pravdy⁴⁸ chápe mýtickou výpověď o světě jako „absolutně závaznou pro celé bytí člověka“⁴⁹, jako odraz „nadpřirozeného uspořádání“ světa⁵⁰, který se jak ve faktických, tak v hodnotových otázkách nemůže mýlit. Mýtus nelze v tomto smyslu interpretovat ani vyvrátit realitou.

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 náboženský⁵¹, sektářský⁵²,

⁴⁴ Viz například HUSSEY, EDWARD. *Presokratici*. Praha : Rezek, 1997, s. 24-28. POPPER, KARL. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 156-158. KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Od mýtu k logu*. Praha : Hermann & synové, 1994, s. 45-105.

⁴⁵ Viz POPPER, KARL. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 156-158.

⁴⁶ Viz PATOČKA, JAN. *Nejstarší řecká filosofie – Přednášky z antické filosofie*. Praha : Vyšehrad, 1996, s. 24.

⁴⁷ Viz OTTO, WALTER, F. *Mýtus a slovo*. In *Mýtus, epos a logos*. Praha : Oikoymenh, 1991, s. 9-10.

⁴⁸ Viz BONDY, EGON. *Antická filosofie*. Praha : Sdružení na podporu vydávání časopisů v edici Vokno, 1994, s. 17-18.

⁴⁹ Viz OTTO, WALTER, F. *Mýtus a slovo*. In *Mýtus, epos a logos*. Praha : Oikoymenh, 1991, s. 9-10.

⁵⁰ Viz POPPER, KARL. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 156-158.

⁵¹ 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.

rasisticky proti-osvícenský⁵³, totalitní⁵⁴, či environmentální⁵⁵, považuje etické zkoumání skutečnosti za výraz „prázdnoty a svévolnosti“⁵⁶ moderní společnosti, za hledání špatných odpovědí tam, kde již existují odpovědi správné, za odmítnutí Pravdy o Dobru.

Určitá 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.

⁵² 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. Tato poznámka vychází z následující práce: BINKA, BOHUSLAV. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

⁵³ 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 Volksgeist je silný ... Barbarství se tedy nakonec zmocnilo kultury. Ve stínu tohoto velkého slova roste intolerance současně s infantilismem. Nemí-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. Tato poznámka vychází z následující práce: BINKA, BOHUSLAV. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

⁵⁴ Viz ARENDTOVÁ, HANNAH. *Původ totalitarismu I. – III.* Praha : Oikoymenth, 1996. Arendtové analýza antisemitismu, pre-totalitních hnutí i totalitarismu je – přes veškerou kritiku, která se později snesla na její hlavu – vynikajícím rozbořením 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 lhostejnost ke skutečnosti, lze připsat i většině dalších vyznavačů nového fundamentalismu. Totalitarismus sovětský i totalitarismus nacistický měl pouze příležitost své myšlenky ve společnosti realizovat. Tato poznámka vychází z následující práce: BINKA, BOHUSLAV. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

⁵⁵ 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. 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,*

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*“⁵⁷: „*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. ... Chceme-li dosáhnout poznání vlastním úsilím, prostřednictvím našich nedokonalých smyslů, nikdy nedojdeme ke správným závěrům. ... proto nám Vědy prikazují, abychom se obrátili na duchovního mistra, pravého Guru. V této souvislosti bylo také použito slova povinně. ...*“ či Lustigerův „*Novost Kristova a postmoderna*“⁵⁸: „*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 koncepce 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, 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 koncepce 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 nemožná⁵⁹. 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.

*kerá 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.*

⁵⁶ 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.

⁵⁷ Viz PRABHUPÁDA, BHAKTIVÉDANTA, SAMI, Š. Š. A. Č. *Život pochází ze života – výzva moderní vědě*. The Bhaktivedanta Book Trust, 1995, s. 164, 228, 254-270. A dále PRABHUPÁDA, BHAKTIVÉDANTA, SAMI, Š. Š. A. Č. *Úvod – Učení Véd*. In Šrí Íšópanišad. The Bhaktivedanta Book Trust, 1992, s. V.- XII.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Snad není nutné dodávat, že tímto neargumentuji proti víře jako takové (vždyť co jiného než víra v hodnotu pravdy pohání samu vědu), ale proti myšlence substituovat naše poznávání světa vírou.

Jenže proti smysluplnosti etického tázání existují i námitky 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.

II. 1 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 kruhu⁶⁰ a lidí pohybujících se v jeho blízkosti. Ačkoliv Popper souhlasil se snahou vytyčit bariéru mezi vědeckými a pseudovědeckými teoriemi⁶¹, s oceněním empirické složky vědecké praxe⁶² i s kritikou filosofického „iracionalismu“, v žádném případě nesouhlasil s řešeními, která jednotliví členové Vídeňského kruhu a pravidelný účastník vybraných schůzek Ludwig

⁶⁰ A to navzdory skutečnosti, že kniha *Logik der Forschung* vznikla jako dílo solitéra, který konzultoval výhradně s několika matematiky a fyziky. Nejlepší zdroj k rané Popperově práci je kniha Hacoheha „Karl Popper – The Formative Years: 1902-1945“. Vztah Karla R. Poppera k Vídeňskému kruhu a genealogie vzniku knihy *Logik der Forschung* je popsána na konci páté a v šesté kapitole. Viz HACOHEH, MALACHI, H. *Karl Popper – The Formative Years: 1902-1945*. New York : Cambridge University Press, 2002. Zajímavá – jakkoli z hlediska tématu naší studie nepodstatná – je i otázka přijetí Popperových myšlenek jednotlivými členy Vídeňského kruhu. Zatímco Rudolf Carnap si jeho přínos uvědomoval od samého počátku, Moriz Schlick ho na počátku odmítal jako „dezinterpretujícího a nepůvodního“. Viz tamtéž s. 219. Zásadní je také studie Victora KRAFTA *Popper and the Vienna Circle*. Kraft doslova uvádí: „Popperovo dílo nemůže být ... pochopeno bez vztahu k Vídeňskému kruhu.“ KRAFT, VICTOR. *Popper and the Vienna Circle*. In *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle : The Open Court Publishing, 1974, s. 187.

⁶¹ 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.

⁶² Jak píše Victor Kraft „Popper bránil empirismus jak proti Duhemovu instrumentálnímu, tak proti Poincarého konvencionálnímu.“ Viz KRAFT, VICTOR. *Popper and the Vienna Circle*. In *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle : The Open Court Publishing, 1974, s. 188.

Wittgenstein navrhovali.⁶³ 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*“⁶⁴ 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 pak takové smysluplné věty, jejichž pravdivostní hodnota byla (či alespoň v principu je)⁶⁵ logicky prokázána či na protokolárních větách ověřena, a které tedy můžeme považovat za pravdivé (verifikované)⁶⁶. Na druhou stranu věty, které nelze ani matematicky a logicky odvodit,

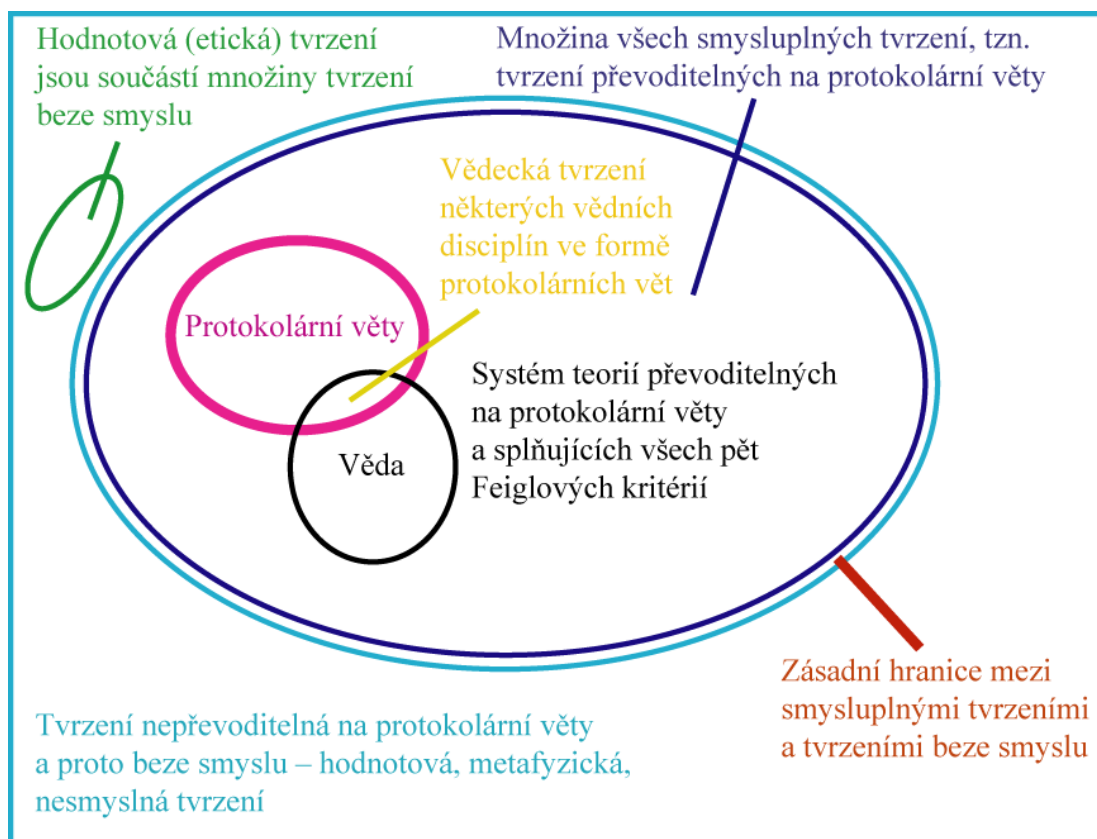
⁶³ Nejkritičtěji se Karl R. Popper stavěl k návrhům Ludwiga Wittgensteina. Viz jeho poznámka číslo 51 ke kapitole 11 na konci knihy *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Viz POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorockví: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 257-260. Kritizoval však také Morize Schlicka, Fridricha Waismanna či mnou analyzovaného Rudolfa Carnapa. (Ještě krátká poznámka ke vztahu Ludwiga Wittgensteina a Vídeňského kruhu. Wittgenstein se osobně s Morizem Schlickem setkal na počátku roku 1927 a téhož roku v létě začal docházet na schůzky vybraných členů kroužku (Morize Schlicka, Rudolfa Carnapa, Herberta Feigla a Fridricha Waismanna). Ačkoliv si tyto členové Vídeňského kruhu brzy uvědomili (patrně to je především u Rudolfa Carnapa), že mezi Wittgensteinovými názory a jejich postojem je významný rozdíl, zásadní myšlenky Traktátu nadále považovali za kompatibilní s postojem Vídeňského kruhu. Viz MONK, RAY. *Wittgenstein – Úděl génia*. Praha : Hynek, 1996, s. 249-254.

⁶⁴ Vybírám Carnapovu stať *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*, která vyšla v roce 1931, tedy ještě před setkáním Popper – Carnap, které proběhlo v srpnu roku 1932. Po tomto setkání začal Rudolf Carnap některé Popperovy myšlenky do svého konceptu zapracovávat. 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.

⁶⁵ Některé důsledky teorií nelze převést na protokolární věty, které bychom mohli reálně ověřit. Například tvrzení, že gravitační síla na povrchu Měsíce má hodnotu $2,7 \text{ t}^2$ lze převést na tvrzení: pád tělesa dosáhne za jednu sekundu 2,7 metru, za dvě sekundy 10,8 metru atd. Před rokem 1959 však reálné ověření těchto protokolárních tvrzení nebylo možné. Hypotéza o hodnotě $2,7 \text{ t}^2$ byla pouze principiálně, nikoliv reálně testovatelná. Už to však k dosažení statutu vědeckého tvrzení stačí. Viz HEMPEL, CARL, G. *Philosophy of Natural Science*. Upper Saddle River : Prentice Hall, 1966, s. 30. Zcela stranou ponechávám další nároky, které na vědecká tvrzení příslušníci Vídeňského kruhu kladli. K našemu účelu nejsou podstatné.

⁶⁶ Vědecká tvrzení musí podle Carnapa splňovat ještě další předpoklady. Od tohoto požadavku, který je nejstručněji formulován jiným příslušníkem Vídeňského kruhu Herbertem Feiglem, však v naší úvaze budeme abstrahovat. Seznam si uveďme 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

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. Buď totiž: „*uvedeme 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.*“⁶⁷ 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 Schlickův⁶⁸ či Waismannův) pohled na teorii demarkace vyjádřit následujícím obrázkem – viz obrázek č. 1.:



Obrázek 1. Carnapův model demarkace

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.

⁶⁷ Viz CARNAP, RUDOLF. Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. *Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 4, s. 639.

⁶⁸ S ohledem na rozsah i strukturu práce ponechávám významné rozdíly mezi jednotlivými členy Vídeňského kruhu bez dalšího komentáře.

Popper ve své kritice „moderního pozitivizmu“ nejprve správně konstatuje, že v Carnapově (ale též Wittgensteinově⁶⁹, Schlickově či Waismannově) demarkačním kritériu jde více o to, dosáhnout vyvrácení metafyziky, než vytyčit hranici mezi vědeckým a mimo-vědeckým tvrzením⁷⁰. 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*“⁷¹. Přesto podle Poppera lze vytyčit pojem 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 dvojím „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.⁷² To je možné díky asymetrii mezi verifikovatelností a falzifikovatelností. Neboť ačkoliv ani falzifikovatelné ani verifikovatelné věty nejsou odvoditelné z protokolárních tvrzení, mohou jim protiřečit⁷³. Jenže zatímco pro požadavek verifikovatelnosti je toto protiřečení nedostatečné či spíše nesmyslné, principu falzifikovatelnosti plně dostačuje. Vědecká tvrzení jsou testovatelná a vyvrátitelná, nikoliv prokazatelně pravdivá, konstatuje Popper. Zde si dovoluji malou, nicméně z hlediska úplnosti zásadní odbočku – 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

⁶⁹ 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.

⁷⁰ Viz slova samotného Poppera: „*V protikladu k těmto antimetafyzickým trikům – to jest antimetafyzickým svým záměrem – není cílem, o nějž usilují, dosáhnout vyvrácení metafyziky.*“ Viz POPPER, KARL, R. *Logika vědeckého bádání*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 15.

⁷¹ Viz POPPER, KARL, R. *Logika vědeckého bádání*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 16.

⁷² Viz POPPER, KARL, R. *Logika vědeckého bádání*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 20.

⁷³ Viz tamtéž, s. 20-21.

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 soubor stávající a nové teorie a připustíme, že má historický charakter, je jako koncept využitelná⁷⁴.

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 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 neudržitelné⁷⁵. Nelze totiž ani zkušeností ani logicky bezespornou 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 metafyzika⁷⁶ a pseudo-vědecké⁷⁷ disciplíny mají vždy pravdu, takže se nemohou poučit ze svých omylů, vědu charakterizuje univerzální kritizovatelnost a

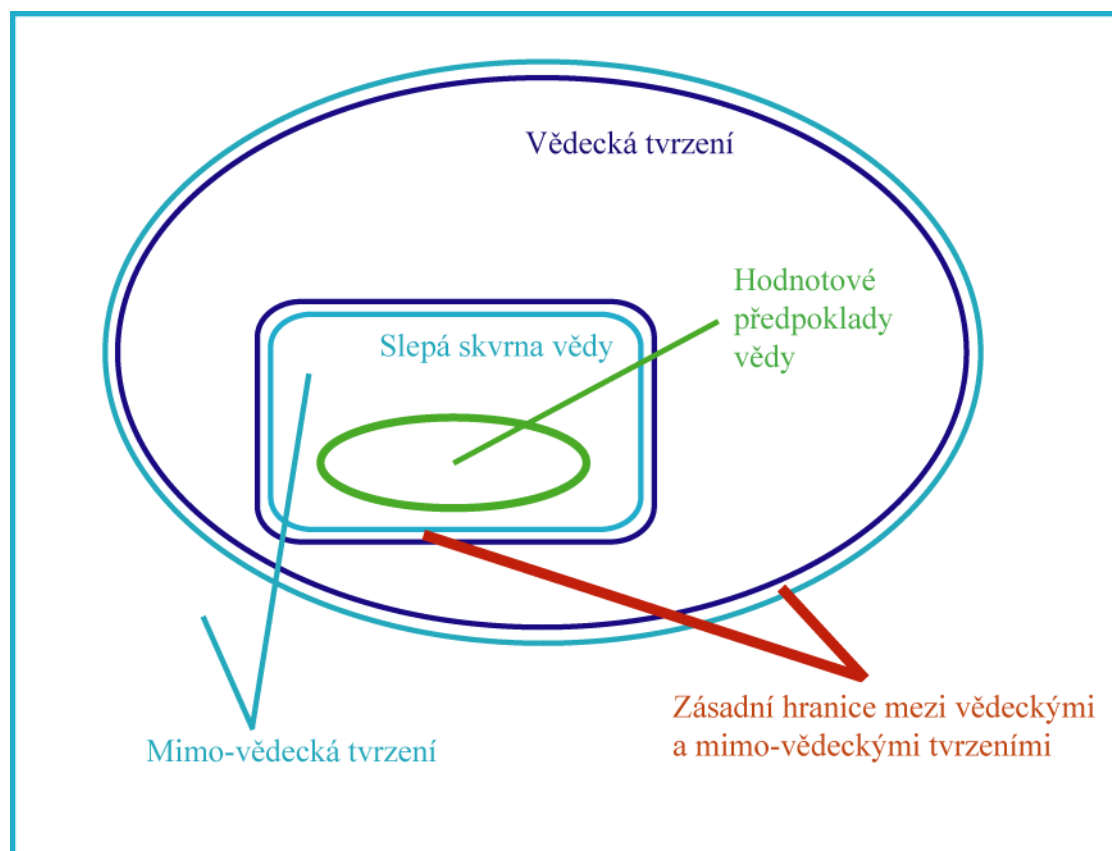
⁷⁴ Viz LAKATOS, IMRE. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In *Criticism and the Growth of Knowledge*. (ed.) IMRE LAKATOS, ALAN MUSGRAVE. London : Cambridge University Press, 1970, s. 91-188. Zásadní pro naši poznámku jsou stránky 95-122.

⁷⁵ Viz POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 196-197.

⁷⁶ 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.

⁷⁷ 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.

také přibližování se pravdě na základě falzifikace mylných teorií. Také Popperův přístup lze vyjádřit graficky – viz obrázek č. 2.



Obrázek 2. Popperův princip demarkace

Přestože nad platností Popperova principu demarkace vědy probíhala a stále probíhá intenzivní diskuse⁷⁸ a přestože některé dílčí Popperovy myšlenky byly jinými autory vyvráceny⁷⁹, je podle mého názoru Popperův princip demarkace využitelný nejen pro

⁷⁸ S cílem naší studie popperovská diskuse přímo nesouvisí, přesto si dovoluji upozornit alespoň na vynikající, jakkoli již ne zcela aktuální záznam popperovských diskusí v dvousvazkovém *The Philosophy of Karl Popper*, ve kterém lze kromě stručné autobiografie nalézt 32 převážně problémových studií kritiků i sympatizantů Karla R. Poppera (první svazek) a 47 Popperových odpovědí či komentářů k nim (druhý svazek). Viz SCHILPP, PAUL, A. (ed.) *The Philosophy of Karl Popper – Vol. I. & II.* La Salle : The Open Court Publishing, 1974. Dále lze doporučit například záznam zásadní diskuse nad dílem T. S. Kuhna v knize *Criticism and the Growth of Knowledge*. Viz LAKATOS, IMRE., MUSGRAVE, ALAN (ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge*. New York : Cambridge University Press, 1970. Či z relativně novějších autorů knihu Larry Laudana “*Progress and Its Problems – Towards a Theory of Scientific Growth*”. Viz LAUDAN, LARRY. *Progress and Its Problems – Towards a Theory of Scientific Growth*. London : Berkeley : University of California Press, 1978.

⁷⁹ 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. R. *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.

oddělení tvrzení, která můžeme považovat za vědecká, ale i k oddělení hranic jednotlivých vědních disciplín. Také každá jednotlivá vědní disciplína má své ohraničení.⁸⁰ 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.⁸¹ Část slepé skvrny jednoho oboru může být zároveň vědeckým tvrzením oboru jiného.⁸² Konkrétní empirické či deduktivní objevy jednoho oboru mohou navíc ovlivnit i nepřekrývající se disciplínu.⁸³ Míra ovlivnění samozřejmě závisí na vzájemném postavení vědních

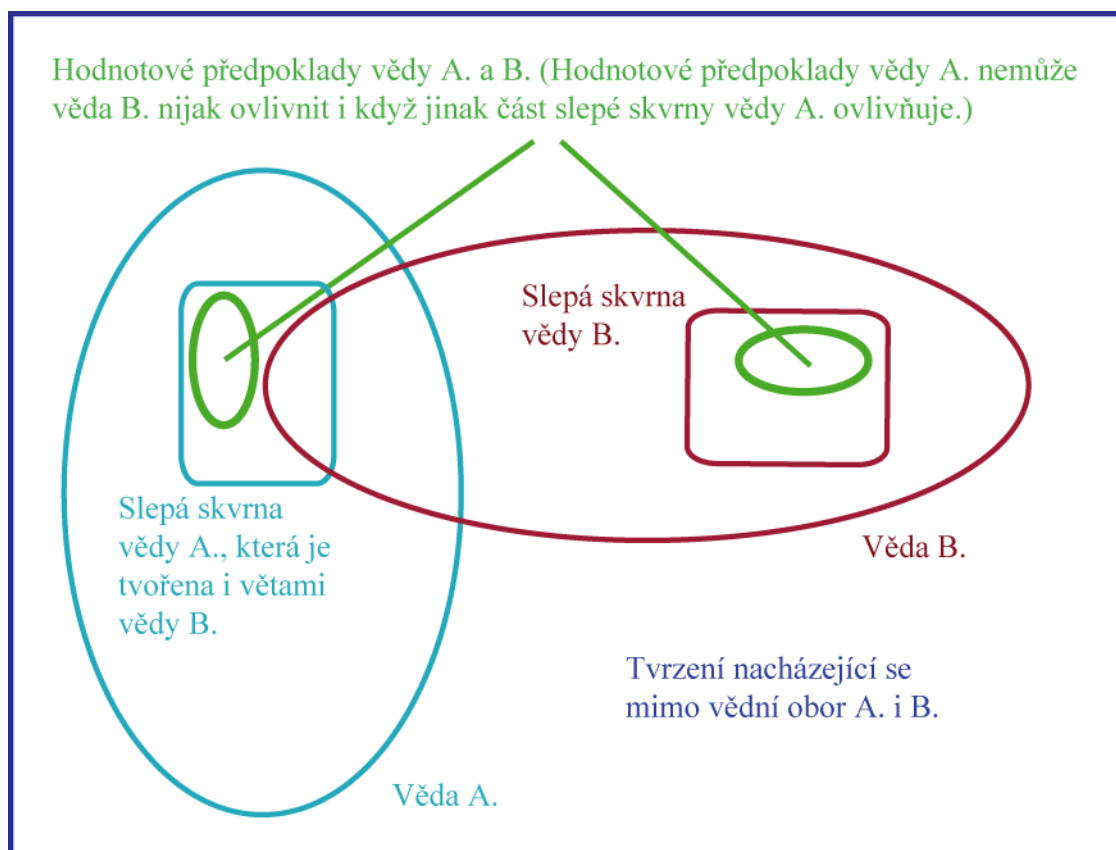
⁸⁰ Diskuse, která se vedla (a stále ještě vede) ohledně hranic vědeckého a mimo-vědeckého vědění, je v plné míře aplikovatelná na většinu vědních oborů (s jistým omezením u některých aplikovaných vědních disciplín).

⁸¹ Tento jev se nazývá interdisciplinarita. Jako konkrétní příklad uveďme současné objevy neurofyziologie, které významně ovlivňují podobu hraničně se překrývající neuropsychologie či objevy molekulární biologie související se strukturou a funkcí DNA a RNA, které změnilly podobu mnoha dalších biologických disciplín.

⁸² Na zajímavý příklad z ekonomické vědy mě upozornil Petr Suchánek z Ekonomicko-správní fakulty MU – teoretický koncept podniku, který na základě neoklasické mikroekonomie zkonstruoval Alfred Marshall, je zásadní součástí slepé skvrny podnikové ekonomie. Podniková ekonomie sice „vidí“ i mimo dosah závěru neoklasické mikroekonomie, ale zároveň je na této disciplíně svojí slepou skvrnou závislá.

⁸³ 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

disciplín. U některých vědních oborů nalezneme určitou formu „nadřazenosti“ a „podřazenosti“. Matematika svými objevy ovlivňuje podobu slepých skvrn mnoha 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 velmi obtížně ovlivnitelná objevy disciplín dalších. Zásadně odlišná situace od představy Rudolfa Carnapa.



Obrázek 3. Vztah dvou vědních disciplín – interdisciplinární demarkace podle Poppera⁸⁴

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.

⁸⁴ V současnosti (leden 2014) bych své velmi razantní tvrzení o nemožnosti ovlivnit hodnotovou část slepé skvrny jinou vědní disciplínou částečně zmínil. Hranice, jak dokazuje již uvedený H. Putnam a nepřímo též J. D. Greene, nemusí být vždy takto příkrá a nepřekročitelná.

II. 2 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 racionálně⁸⁵ přesvědčivá kritika etického zkoumání světa ze strany sociobiologie a od zastánců teoretického konceptu evoluční ontologie⁸⁶.

Začněme velmi mladou vědní disciplínou sociobiologií. Edward O. Wilson, jeden z nejvýznamnějších představitelů a popularizátorů tohoto oboru 70. let⁸⁷, definuje sociobiologii jako „*systematické studium biologického základu všech forem sociálního chování všech druhů organismů včetně člověka*“.⁸⁸ Nejznámější současný český sociobiolog Jan Zrzavý chápe sociobiologii jako „*evoluční biologii sociálního chování*“ či jako „*každý výzkum sociálního chování vedený z pozic evoluční biologie*“.⁸⁹ A na jiném místě spolu se Stanislavem Mihulkou a Davidem Storchem dodává „*zajímá nás ... rozvoj ekologie chování neboli sociobiologie, která se zabývá ultimativními příčinami chování organismu, tedy otázkou, proč zvíře⁹⁰ dělá, to co dělá*“.⁹¹

⁸⁵ 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 zahrnující 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 prorocství: Hegel, Marx a co následovalo.* Praha : Oikoymenth, 1994, s. 191-192.

⁸⁶ Sociobiologové a evoluční ontologové rozhodně nejsou ve své kritice osamocení. Ovšem neoliberální ekonomové atakují spíše etiku environmentální, takže se o analýzu jejich postojů pokusíme až v druhé části knihy a postmoderní kritici „tradičního provozu a tradičních otázek“ etiky patří zase do kapitoly Nadbytečnost etického zkoumání B..

⁸⁷ 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.

⁸⁸ Viz WILSON, E. O. *O lidské přirozenosti – Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* Praha : Lidové noviny, 1993, s. 25.

⁸⁹ 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 individuální chování je determinováno či alespoň podmíněno přírodním výběrem – evoluční minulostí.

⁹⁰ Přestože se jedná o studium zvířat i člověka je pro sociobiologii (a Jana Zrzavého zvláště) příznačné, že v uvedené větě nacházíme pouze výraz „zvíře“.

⁹¹ 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.

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*“⁹²

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*“⁹³ 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 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 parazitům⁹⁴. Všechny další interpretace jsou přes svoji vznešenost či užitečnost především obrovským omylem. Jak píše sám Ridley „*Paraziti jsou oním důvodem, kvůli němuž se organismům vyplatí mít v každé nové generaci jiné geny. A to jim sexualita umožňuje.*“⁹⁵

⁹² Viz WILSON, E. O. *O lidské přirozenosti – Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* Praha : Lidové noviny, 1993, s. 25.

⁹³ Viz RIDLEY, MATT. *Původ ctnosti – O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka.* Praha : Portál, 2000.

⁹⁴ Viz RIDLEY, MATT. *Červená královna – Sexualita a vývoj lidské přirozenosti.* Praha : Mladá fronta, 1999, s. 54-67.

⁹⁵ Viz RIDLEY, MATT. *Červená královna – Sexualita a vývoj lidské přirozenosti.* Praha : Mladá fronta, 1999, s. 57.

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 Lorenzovy⁹⁶ či Frommovy⁹⁷ 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 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.*“⁹⁸

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: „*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.*“⁹⁹

Řečeno slovy filosofa Josefa Šafaříka „*Člověk vypadl!*“¹⁰⁰ Pro sociobiologa Jana Zrzavého či Matta Ridleye je člověk hned dvojím způsobem nulovou veličinou. Za první není to sám člověk, ale jeho evoluční minulost, kdo prostřednictvím člověka jedná. Za

⁹⁶ Viz kniha Konráda Lorenze *Takzvané zlo*. LORENZ, KONRÁD. *Takzvané zlo*. Praha : Academia, 2003.

⁹⁷ 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.

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

⁹⁹ Viz ZRZAVÝ, JAN. *Proč se lidé zabíjejí – Homicida a genocida*. Praha : Triton, 2004, s. 32-33.

¹⁰⁰ Ačkoliv brněnský filosof Josef Šafařík komentoval i biologické vědy, uvedený citát se týká jiné problematiky. Šafařík jím komentuje rozdíl v tzv. hereckém paradoxu u Denise Diderota a Luigiho Pirandella. Zatímco Diderotovi je člověk existencí autentickou a herec existencí problematickou, je tomu u Luigiho Pirandella právě naopak – jistá je existence role, nikoliv živého, individuálního člověka. Přesto si myslím, že se do našeho popisu sociobiologie Šafaříkův výkřik hodí. Viz ŠAFAŘÍK, JOSEF. *Člověk ve věku stroje*. Brno : Atlantis, 1991, s. 7.

druhé 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 determinován¹⁰¹ 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 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 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.*“¹⁰²

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

¹⁰¹ I když Jan Zrzavý chápe svůj koncept sociobiologie, či koncept sociobiologie Matta Ridleye jako překonání sociobiologie Wilsonovské, nacházím 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.

¹⁰² Viz ZRZAVÝ, JAN. *Proč se lidé zabíjejí – Homicida a genocida*. Praha : Triton, 2004, s. 14-18.

II. 3 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. Kuhn¹⁰³.

Thomas S. Kuhn¹⁰⁴ 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. Problematizují 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 linii. V jistém, poněkud neobratném zjednodušení 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 linii nově vymezit.

Karl Popper s tímto historizujícím pohledem na vědní disciplíny nesouhlasí. Možná existují „normální“ vědci¹⁰⁵ a fáze, ve kterých se některá vědní disciplína chová „normálně“, ale věda je charakterizována především permanentní revolučností a

¹⁰³ Viz IMRE LAKATOS, ALAN MUSGRAVE (ed.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. London : Cambridge University Press, 1970, s. 1-37, 51-58, 231-277.

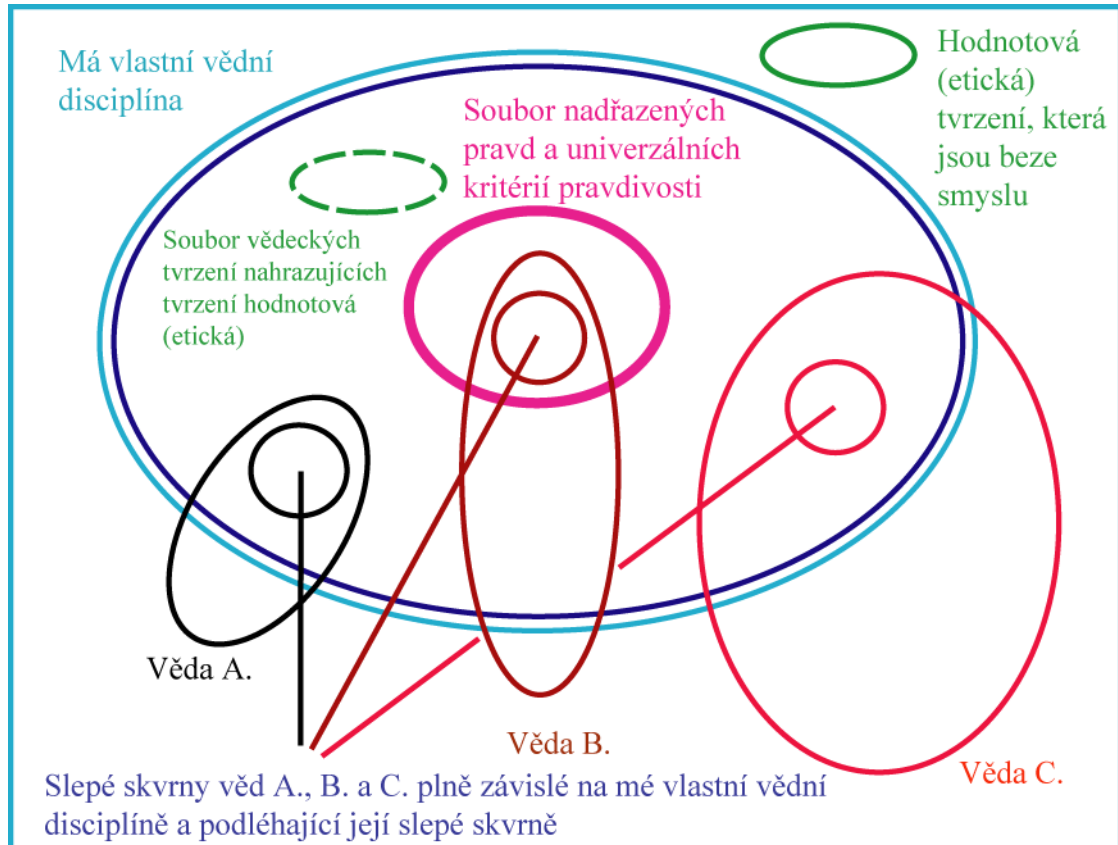
¹⁰⁴ Kuhnův úvodní příspěvek je, slovy samotného Kuhna, pokusem „postavit vedle sebe teorii vědeckého vývoje popsanou v mé knize *Struktura vědeckých revolucí a známější teorii ... sira Karla Poppera*.“ Viz KUHN, THOMAS, S. Logic of Discovery or Psychology of Research? In *Criticism and the Growth of Knowledge*. (ed.) IMRE LAKATOS, ALAN MUSGRAVE. London : Cambridge University Press, 1970, s. 1.

¹⁰⁵ 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.

sebekritičností. Věda musí vždy problematizovat i svou vlastní slepou skvrnu a nemůže tedy nebýt revoluční.

Výsledkem diskuse Kuhn vs. 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 „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 marxismus¹⁰⁶. 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 ekonomii¹⁰⁷, vytvořil velmi zajímavou a interpretačně bohatou teorii tzv. objektivních ekonomických zákonitostí¹⁰⁸, pokusil se najít a formulovat věrohodné zákony vývoje společnosti¹⁰⁹. 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*

¹⁰⁶ V žádném případě nejsem specialistou na marxismus 19. a 20. století. Na základě znalosti přehledové práce Wrighta, C. Millse *The Marxists*, četbě několika děl zakladatelů a pokračovatelů marxismu – *Bída filosofie – odpověď na „Filosofii bídy“ pana Proudhona, Kritika Gothajského programu, Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta, Kapitál, Pana Eugena Dühringa převrat vědy – Anti-Dühring, Dialektika přírody, O úloze osobnosti v dějinách, Materialismus a empiriokriticismus, Imperialismus* – a zejména znalosti vybraných kritiků marxismu si dovoluji dogmatický typ marxismu analyzovat a charakterizovat. Myslím, že z hlediska rozsahu a cílů naší práce si jistě zjednodušení mohu dovolit. Viz MILLS, WRIGHT, C. *The Marxists*. Harmondsworth : Penguin Books, 1967. ; MARX, KARL. *Bída filosofie – odpověď na „Filosofii bídy“ pana Proudhona*. In MARX, KARL, ENGELS, BEDŘICH. Spisy 4. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1958.; MARX, KARL. *Kritika Gothajského programu*. In MARX, KARL, ENGELS, BEDŘICH. Kritiky programů. Praha : Svoboda, 1949.; MARX, KARL. *Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta*. Praha : Svoboda, 1949.; MARX, KARL. *Capital*. In MARX, KARL., ENGELS, FRIEDRICH. *Collected Works* 35. Vyd. 1. London : Lawrence & Wishart, 1996.; ENGELS, BEDŘICH. *Pana Eugena Dühringa převrat vědy – Anti-Dühring*. In MARX, KARL, ENGELS, BEDŘICH. Spisy 20. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1966, s. 31-318.; ENGELS, BEDŘICH. *Dialektika přírody*. In MARX, KARL, ENGELS, BEDŘICH. Spisy 20. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1966, s. 325-581.; PLECHANOV, GEORGIJ, V. *O úloze osobnosti v dějinách*. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1954.; LENIN, VLADIMÍR, I. *Materialismus a empiriokriticismus – kritické poznámky k jedné reakční filosofii*. Praha : Svoboda, 1952.; LENIN, VLADIMÍR, I. *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu*. Praha : Svoboda, 1949. Z kritiků marxismu čerpám zejména z díla Maxe Webera, Karla Poppera, Raymonda Arona a Václava Černého. Viz WEBER, MAX. *Socialismus – Řeč ve Vídni 1918 za účelem obecné orientace rakouských důstojníků*. In WEBER, MAX. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha : Oikoymenh, 1998, s. 319-345.; POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha : Oikoymenh, 1994.; ČERNÝ, VÁCLAV. *Paměti III*. Atlantis : Brno, 1992, s. 547-602.

¹⁰⁷ Více viz POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 81-97.

¹⁰⁸ POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 148-153.

¹⁰⁹ 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 proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 144-153, 170-180.

marxistického materialismu ... vůbec je marxismus jev náboženský, vždy také odíval u svých vyznavačů formy náboženského fanatismu po výtce, zdánlivá skálopevně spolehlivá jistota jeho slibů není původu vědeckého, plyne z toho, že obsah jeho předpovědí je božím úradkem, diktátem Prozřetelnosti, pro lidskou společnost nevyhnutelným Osudem...“¹¹⁰

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...“¹¹¹

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 nevěřil a poněvadž to není s dobrým svědomím ani možné ... (je to však) ... prorocký dokument ...“¹¹²

Dokonce i „marxleninská“¹¹³ 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 pravdivá¹¹⁴.

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 cokoli – podpořili či nepodpořili komunistický převrat, vstoupili či nevstoupili do dělnické stávky – uměli to „marxističtí“ vědci vždy dokonale

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ Viz POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorockví: Hegel, Marx a co následovalo.* Praha : Oikoymenh, 1994, s. 74-75, 110.

¹¹² Viz WEBER, MAX. *Metodologie, sociologie a politika.* Praha : Oikoymenh, 1998, s. 332.

¹¹³ Označení „marxismus“ či „marxleninismus“ dál používám pouze pro dogmatickou formu pěstování dědictví Karla Marxe, zatímco označení marxismus či marxista pro podobu, která na výkladový rámec „marxismu“ nikdy nepřistoupila.

¹¹⁴ 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.

osvětlit¹¹⁵. 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 tvář marxismu¹¹⁶ 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 ...*“¹¹⁷. A jak dodává Vladimír I. Lenin: „*Díky zpusťování světa, které způsobila válka, se rozmáhá světová revoluční krize, která, ať projde sebedelšími a sebesvzdelnějšími peripetiemi, nemůže skončit jinak než proletářskou revolucí a jejím vítězstvím.*“¹¹⁸

Jinými slovy: etické zkoumání nahradí „marxistická“ ekonomie a morální dilemata odkaz na budoucí vítězství. Tento typ „marxismu“ zná budoucnost, to znamená ví, a nemusí tedy řešit dilemata morálních soudů.¹¹⁹

¹¹⁵ Viz KOESTLER, ARTHUR. *The Invisible Writing*. London : Vintage, 2005.

¹¹⁶ 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 promýšlení 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 filosofii“.* 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.

¹¹⁷ Viz Handbook of Marxism (E. Burns – 1935) citováno dle POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřítel II. Vlna prorockví: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 175.

¹¹⁸ Viz LENIN, VLADIMÍR, I. *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu*. Praha : Svoboda, 1949, s. 11.

¹¹⁹ 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

Plně se tento „marxistický“ rys projevil v diskusi týkající se vztahu marxismu a environmentální etiky, které se zúčastnil „marxista“ Donald C. Lee¹²⁰, Charles Tolman¹²¹ a Val Plumwood¹²². 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, které 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.

II. 4 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

zahrnujícím morální otázky významný rozdíl. POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha : Oikoymenh, 1994.

¹²⁰ Viz LEE, DONALD, C. On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature. *Environmental Ethics*, roč. 2, s. 3-16.

¹²¹ Viz TOLMAN, CHARLES. Karl Marx, Alienation, and the Mastery of Nature. *Environmental Ethics*, roč. 3, s. 63-74.

¹²² Viz PLUMWOOD, VAL. On Karl Marx as an Environmental Hero. *Environmental Ethics*, roč. 3, s. 237-244. Označení „environmentální hrdina“ myslí Val Plumwood ironicky.

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 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.“

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.“¹²³* A nepřímou citací Edwarda O. Wilsona z knihy *Konsciliencie – Jednota vědění*: *„Morálka je kodifikovaným vyjádřením našich instinktů a co je správné, je ve skutečnosti – navzdory naturalistickému omylu – odvozeno z toho, co je přirozené.“¹²⁴*

Etické (a právní) zkoumání světa lidí je zde chápáno jako irelevantní, zavádějící i potencionálně nebezpečné. Ponechme hodnotící soudy snilkům a věnujme se skutečnému poznání, říkájí 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,

¹²³ Viz RIDLEY, MATT. *Genom – Životopis lidského druhu v třiatváceti kapitolách*. Praha : Portál, 2001, s. 261-267.

¹²⁴ Viz WILSON, E. O. *Konsciliencie – jednota vědění – O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Praha : Lidové noviny, 1999. Citaci v této podobě formuloval Matt Ridley.

kteřé 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 okamžiku velmi důležitý a silný hodnotový 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?¹²⁵ 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 zastaralé¹²⁶.

Za zásadnější považuji druhý argument. Myšlenka, že historií podmíněné evoluční nastavení člověka je tím nejlepším možným průvodcem našich rozhodnutí, zní revolučně a zajímavě. Navíc námitka, že jde o ryze metafyzický předpoklad, který nemůže žádná vědní disciplína prokázat, neobstojí, neboť metafyzičnost ještě

¹²⁵ Viz ZRZAVÝ, JAN. *Proč se lidé zabíjejí – Homicida a genocida*. Praha : Triton, 2004, s. 32-33.

¹²⁶ 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.

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. Sociobiology osobní úroveň nezajímá a je to v pořádku, pokud si ovšem přiznají, že tento nezáměr 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 matou¹²⁷.

Jak přesně napsal Robert Spaemann a Reinhard Löw: „... sociobiologie nemá – ať je tomu s pravdivostí jejích genetických teorií 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 rekonstruuje pomocí teorií selekce sami sebe, což znamená: člověk sám sebe odhaluje jako antropomorfismus“¹²⁸

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

¹²⁷ 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, první než se sešli, nalezena jest těhotná z Ducha svatého.“ (Matouš I.17). Z hlediska úspěšnosti je to ovšem tvrzení z nejpravdivějších. Pokud by si Jan Zrzavý s jistou 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.

¹²⁸ Viz SPAEMANN, ROBERT., LÖW, REINHARD. *Účelnost jako filosofický problém – Dějiny a znovuoobjevení teleologického myšlení*. Praha : Oikoyomenh, 2004, s. 272.

status a poté ji skutečně nelze nepřijmout, nebo ji ponecháme status normální vědní disciplíny a poté ztrácí nárok na svoji kritiku etiky.

II. 5 Nadbytečnost etického zkoumání B. – Evoluční ontologie 1.

Dostáváme se k druhému typu kritiky etického zkoumání světa – k evoluční ontologii Josefa Šmajse¹²⁹. 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 (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.*“¹³⁰ 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.*“¹³¹, 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 ...*“¹³², ovšem k substituci etiky nedosahuje správné úrovně reflexe skutečnosti. Tu může poskytnout až speciálními přírodními vědami poučený, ovšem svojí podstatou filosofický koncept

¹²⁹ Mezi zásadní Šmajsovy 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 ŠMAJS, JOSEF. *Kultura proti přírodě*. České Budějovice : Dobromysl, 1996.; ŠMAJS, JOSEF. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, 1997.; ŠMAJS, JOSEF. *Gnoseologické implikace evoluční ontologie*. Brno : Masarykova univerzita v Brně, 2001.; ŠMAJS, JOSEF. *Drama kulturní evoluce – Fragment evoluční ontologie*. Brno : Masarykova univerzita v Brně, 1998.; ŠMAJS, JOSEF. *Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie*. Praha : Hynek, 2000.

¹³⁰ Viz ŠMAJS, JOSEF. *Základy environmentální a podnikatelské etiky*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

¹³¹ Viz ŠMAJS, JOSEF. *Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie*. Praha : Hynek, 2000, s. 11.

¹³² Viz ŠMAJS, JOSEF. *Základy environmentální a podnikatelské etiky*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

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 šíři 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 týmž 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 myslitelné a správné.*“¹³³ 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.*“¹³⁴ Jednoduše řečeno evoluci nemůžeme chápat pouze jako sérii hypotéz jednotlivých přírodních věd, ale jako fundamentální základ našeho chápání světa. Tím se sice podle Šmajše 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.*“¹³⁵ Jaký je podle Šmajše důsledek přijetí evolučního pohledu na svět? Nedocenitelný. Na rozdíl od předcházejících filosofických konceptů¹³⁶ 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*

¹³³ Viz CHARDIN, DE PIERRE, T. *Vesmír a lidstvo*. Praha : Svoboda, 1993, s. 103. Šmajš tuto myšlenku de Chardina ve svém díle cituje. Viz ŠMAJS, JOSEF. *Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie*. Praha : Hynek, 2000, s. 75.

¹³⁴ Viz PRIGOGINE, ILYA. STENGERS, ISABELLA. *Order out of Chaos. Man's new dialogue with Nature*. London : Flamengo, 1984.

¹³⁵ Šmajš zde cituje významného teocentrického environmentálního filosofa a etika Henryka Skolimowského. Viz ŠMAJS, JOSEF. *Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie*. Praha : Hynek, 2000, s. 77.

¹³⁶ 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 ŠMAJS, JOSEF. *Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie*. Praha : Hynek, 2000, s. 20.

*pouze biosféra jako celek, pouze Gaia ... systémem schopným dlouhodobého vzestupného vývoje*¹³⁷. 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 přírodu¹³⁸. Přirozená evoluce je proto onticky tvořivý proces, který „*sice (pracuje) naslepo, ale tak pomalu a „uvážlivě“, že jeho konstrukce téměř morálně nestárnou*“¹³⁹ 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*“¹⁴⁰ a která působí jako její protientropická bariéra¹⁴¹. Takovou informací je „*strukturní informace genetická, ... zapsaná v jednoduché molekulární struktuře dvojité šroubovice DNA ... a zpředmětněná v komplexní mnohvrstevnaté struktuře samotných organizmů*“¹⁴². 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 informace populace je sice kumulací biologické zkušenosti z konstruování organizmů, 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 algoritmičticky stlačovat. (Také proto) je klimaxový ekosystém, např. deštný prales, patrně největším možným prostorovým*

¹³⁷ Viz ŠMAJS, JOSEF. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, 1997, s. 110-111.

¹³⁸ Evoluce je v tomto smyslu přímým protikladem entropie, protože je procesem onticky konstitutivním. Spolupracujíc s rozpadem, pracuje proti němu, „parazituje“ na něm.

¹³⁹ Viz ŠMAJS, JOSEF. *Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie*. Praha : Hynek, 2000.

¹⁴⁰ Viz tamtéž, s. 117.

¹⁴¹ Viz tamtéž, s. 117.

¹⁴² Viz tamtéž, s. 118.

*zhuštěním přirozené genetické informace.*¹⁴³ 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.*“¹⁴⁴

Jenže kromě původní přirozené uspořádanosti biotické se na Zemi objevil řád další – řád kultury. Jeden z nejsostifikovanějších „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 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.*“¹⁴⁵

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

¹⁴³ Viz ŠMAJS, JOSEF. *Drama evoluce – Fragment evoluční ontologie*. Praha : Hynek, 2000, s. 121.

¹⁴⁴ Viz tamtéž, s. 123.

¹⁴⁵ Viz tamtéž, s. 93-95.

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 nevratné poškození procesoru zapříčiněno jeho komplikovanou strukturou a primitivní strukturou kladiva, nikoliv naopak.

Jenže příroda má, podle Šmajše, velmi přesvědčivý nástroj obrany – slabost nejs sofistikovnějších 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 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 Šmajše zásadním ohrožením kultury, kterou můžeme (pro její závislost na člověku) považovat za pouhý subsystém. 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 neunese.*“¹⁴⁶

Shrňme si. Podle Šmajše 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.

¹⁴⁶ Viz ŠMAJS, JOSEF. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, 1997, s. 179.

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*“¹⁴⁷ 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 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.*“¹⁴⁸

Současná etika je podle Šmajse 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 odvalu 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.*“¹⁴⁹

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

II. 6 Nadbytečnost etického zkoumání B. – Evoluční ontologie 2.

Ačkoliv je Šmajsova evoluční ontologie skvělým výkonem „*tázání v rovině bytí*“¹⁵⁰ a „*ontologické racionální spekulace*“¹⁵¹, neubránila se paradoxům ne nepodobným

¹⁴⁷ Viz ŠMAJS, JOSEF. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, 1997, s. 179.

¹⁴⁸ Viz tamtéž, s. 158.

¹⁴⁹ Viz ŠMAJS, JOSEF. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, 1997, s. 159.

¹⁵⁰ Používám výrazů Egon 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.

¹⁵¹ Viz tamtéž.

sociobiologii. Šmajš je přesvědčen, že epigenetická (sémantická) kulturní informace je ve skutečnosti méně odpovídající než strukturní 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 Šmajšovy teorie – mohla duchovní kultura, závislá na „méně adekvátní informaci ... sémantické“¹⁵², 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 Šmajšova 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 techniky¹⁵³, práva¹⁵⁴, ekonomie¹⁵⁵ či architektury¹⁵⁶ a odvolává se přitom na výkladový rámec evoluční ontologie, nezahrnuje do své teorie Hareho¹⁵⁷, Wheelwrightův¹⁵⁸ a Lairdův¹⁵⁹ poznatek, že k normativním závěrům nelze dospět na základě pouze deskriptivních teorií a vět. I pokud by Šmajšova 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

¹⁵² Viz poznámka číslo 143.

¹⁵³ ŠMAJŠ, JOSEF. *Ohrožená kultura – od evoluční ontologie k ekologické politice*. Praha : Hynek, 1997, s. 91-98.

¹⁵⁴ Viz tamtéž, s. 101.

¹⁵⁵ Viz ŠMAJŠ, JOSEF. (ed.) *Podnikatelská a environmentální etika*. Brno : Masarykovy univerzita, 2008.

¹⁵⁶ Viz například účast Šmajše na projektu několika architektů biofilně reformujícího dopravu v japonském Kjótu.

¹⁵⁷ Viz HARE, RICHARD. *The Language of Morals*. Oxford : Oxford University Press, 1991.

¹⁵⁸ Viz WHEELWRIGHT, PHILIPS, E. A *Critical Introduction to Ethics*. Garden City : Doubleday, Doran & Company, 1935.

¹⁵⁹ Viz LAIRD, JOHN. *A Study in Moral Theory*. New York : The Macmillan Co., 1926.

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.*“¹⁶⁰

Dostáváme se k poslednímu problematickému místu evoluční ontologie. Ačkoliv je Šmajš 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.

II. 7 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 několika neoliberálně zaměřených ekonomů. Lidé jako Julian L. Simon¹⁶¹, Ben Bolch¹⁶², Marek Loužek či Václav Klaus¹⁶³ 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*¹⁶⁴. 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*

¹⁶⁰ Viz LAIRD, JOHN. *A Study in Moral Theory*. New York : The Macmillan Co., 1926, s. 16.

¹⁶¹ Viz SIMON, JULIAN, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006.

¹⁶² Viz BOLCH, BEN., LYONS, HEROLD. *Apocalypse Not – Science, Economics and Environmentalism*. Washington : Cato Institute, 1993.

¹⁶³ Viz KLAUS, VÁCLAV. *Modrá nikoliv zelená planeta – Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?* Praha : Dokořán, 2007.

¹⁶⁴ Viz poznámka číslo 161.

zpochybňuje ekonomickou hodnotu druhu.¹⁶⁵ 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.“¹⁶⁶

Kvazináboženské myšlení¹⁶⁷ environmentalistů přehlízí 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 užítka, principu vyjádřenému 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.“¹⁶⁸ Pokud totiž zachováme instituci 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 omezení 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 spíš vyhlášením vlastních (anti-humanistických) hodnot.“¹⁶⁹

¹⁶⁵ Viz SIMON, JULIAN, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006, 433.

¹⁶⁶ Viz SIMON, JULIAN, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006, 440-441.

¹⁶⁷ Simonův výraz – viz SIMON, JULIAN, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006, 526.

¹⁶⁸ Viz SIMON, JULIAN, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006, 171.

¹⁶⁹ Viz tamtéž, 236.

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 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?*¹⁷⁰ 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.*“¹⁷¹

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 většina 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.

II. 8 Třetí a poslední metodologický exkurz – diskuse 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? Richard Sylvan (Routley) se v roce 1973 v článku *Is*

¹⁷⁰ KLAUS, VÁCLAV. *Modrá nikoliv zelená planeta – Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?* Praha : Dokořán, 2007.

¹⁷¹ Viz tamtéž, s. 59.

*There a Need for a New, an Environmental, Ethics?*¹⁷² 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 nezasazená, 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.

¹⁷² 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.

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 experimenty¹⁷³:

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 zážitek z lovu, všechnu obdělávatelnou půdu využijí na poslední sklizně předtechnologického věku, poslední lesy vykácejí 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

¹⁷³ Sylvanovy experimenty jsem (s výjimkou prvního) z hlediska přístupnosti mírně upravil. Smysl však zůstává zachován.

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 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 nepřipustného¹⁷⁴. 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.

II. 9 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.

¹⁷⁴ Sylvan k tomu dodává – stejně jako je nepřipustná genocida či nucené přesídlení domorodého kmene kvůli industriálnímu pokroku, je nepřipustné i vybití velryb pro osobní profit.

I když připustíme, že člověk jako jediný určuje hodnotu mimo-lidského světa, ještě to neznamená, že mimo-lidský svět má hodnotu pouze ve vztahu k lidským potřebám. I když nám některé druhy nic nepřinášejí, 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*“¹⁷⁵ a zároveň předvídat, že „*v každém případě je jasné, že budoucí společnost bude mnohonásobně bohatší než dnes*“¹⁷⁶. Nelze tvrdit, že: „*Extrapolovat další vymírání druhů ... nedává žádný smysl.*“¹⁷⁷ A zároveň, že: „*Ve velmi dlouhé perspektivě není v našem světě v pravém slova smyslu „konečného“ nic.*“¹⁷⁸ To co je v případě etiky chápáno jako prohřešek 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 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,

¹⁷⁵ Viz KLAUS, VÁCLAV. *Modrá nikoliv zelená planeta – Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?* Praha : Dokořán, 2007, s. 59.

¹⁷⁶ Viz tamtéž, s. 58.

¹⁷⁷ Viz SIMON, JULIAN, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006, 426-430.

¹⁷⁸ Viz SIMON, JULIAN, L. *Největší bohatství*. Brno : CDK, 2006, 171.

nemůže být environmentální etika ničím jiným, než nebezpečnou a ohrožující teorií. Empirická fakta jsou důležitá pouze, pokud potvrzují Simonovo a Klausovo univerzální meta-kritérium.

III. 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. Pokud souhlasíme s tím, že sociobiologické odsouzení etického bádání i ekonomistický odsudek environmentalismu lze úspěšně kritizovat, otevírá se cesta k jinak koncipovanému kritickému přístupu vůči environmentální etice. Naše kritické zkoumání jednotlivých směrů environmentální etiky začneme historickým přiblížením toho, jak a kdy environmentální etika vznikla a odkazem na základní primární i sekundární literaturu, na kterou naváže podrobné přiblížení nejvýznamnějších proudů environmentální etiky. Na základě vybraných konceptů teorie vědy (Larry Laudan, částečně též Imre Lakatos) se pokusíme ukázat čím jednotlivé verze environmentální etiky ve skutečnosti jsou a jaké jsou jejich principiální odlišnosti. Nakonec podrobím všechny analyzované verze environmentální etiky testu odolnosti Moorovu naturalistickému chybnému závěru.

III. 1 Úvodní historický exkurz

Ačkoliv je environmentální etika poměrně mladá filosofická disciplína, není možné stanovit přesný okamžik jejího vzniku. Někteří autoři, jako Eugene P. Odum¹⁷⁹, Ron Eyerman¹⁸⁰ či Hana Librová¹⁸¹, 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,¹⁸² Satish Kumar¹⁸³ či Arne Naess¹⁸⁴, spojují vznik

¹⁷⁹ 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.

¹⁸⁰ 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*.

¹⁸¹ 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.“

¹⁸² 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.

¹⁸³ Viz například Kumarova autobiografie *No Destination*. Viz KUMAR, SATISH. *No Destination – An Autobiography*. Bideford : A Resurgence Book, 1992.

¹⁸⁴ Viz NAESS, ARNE. *The Selected Works of Arne Naess – V. Gandhi and Group Conflict*. Dordrecht : Springer, 2005, s. 1-51.

environmentální etiky již s druhou 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 Palmer¹⁸⁵ či Baird J. Callicott¹⁸⁶, 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 Kabilsingh¹⁸⁷ 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.

První fázi můžeme označit jako prehistorickou. Vznik environmentální etiky je do této fáze kladen jen výjimečně¹⁸⁸. Ačkoliv i zde nacházíme texty, které s uznáním hodnoty přírody přímo či nepřímo souvisí¹⁸⁹, skutečná teoretická reflexe hodnoty přírody rozhodně chybí. Ať již náznak uznání hodnoty přírodních jevů či samotné přírody nacházíme v římských helénistických textech jako „*Nářek osamělého ořešáku*“¹⁹⁰ či v buddhismem ovlivněných starokorejských básních *Čong Čchola* či *u*

¹⁸⁵ 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.

¹⁸⁶ Viz CALLICOTT, BAIRD, J., PALMER, CLARE. (ed.) *Environmental Philosophy – Critical Concepts in the Environment I*. London : Routledge, 2005, s. xxxi – xl.

¹⁸⁷ 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.

¹⁸⁸ 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.

¹⁸⁹ 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 Stíbrala *Proč je příroda krásná – Estetické vnímání přírody v novověku*. Viz STÍBRAL, 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, 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 Juliána Greena *Bratr František*, kapitolu *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. Francis of Assisi*. Boston : Small, Maynard & Company Publishers, 1923.

¹⁹⁰ Text citujeme z knihy Hany 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*

anonymních autorů¹⁹¹, v básni *Píseň bratra Slunce neboli Chvalozpěv stvoření*¹⁹² sv. Františka z Assisi či přímo v posvátných textech buddhismu¹⁹³ a křesťanství,¹⁹⁴ téměř vždy je hodnota přírody 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 i dnes), za zakladatele environmentální etiky je však můžeme považovat jen s velkou interpretační odvahou.

Po prehistorické fázi následuje fáze bezprostředních předchůdců environmentální etiky, která je spojována zejména s konzervativní a ochranářskou reakcí na industrializaci a prudké odlesňování vyspělých evropských států a industrializaci spolu s dosažením západního pobřeží USA. Konzervativní myslitelé jako John Ruskin¹⁹⁵, Charles Dickens¹⁹⁶ či Mahátma Gándhí¹⁹⁷ a ochranáři jako John Muir, Theodore

*prý škodím!) tkvím v zemi na místě nejpodřadnějším, na samém okraji čním. Neodtíná mi nikdy srp sadařův nadměrné větve, rolník mi neobnovuje kopáním utvrdomou zem. I když se smrtelně trápím jak vedrem, tak palčivou žízňí, nebude na ovlažení 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.*

¹⁹¹ 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 nevlétnu 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 tygrými, až s večerem se ticho napřímí, usneme spolu ve vonícím vřesu. A nebudem-li chtít spát na těch místech, usneme třeba na rozpjatých listech.*“ Viz tamtéž, s. 99.

¹⁹² 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! Chváli tě tvorstvo Tvoje, zvláště 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 s hvězdami jsi stvořil vzácné, jasné bud' chválen bratrem větrem, jenž vane k Tvé chvále, obloha, mraky, vzduch Tě chváli neskonale, i počasí, jimž tvorstvu život dáváš stále ... Bud' chválen, Pane můj! Chváli Tě sestra země, je matkou nám a všechny živí každodenně a rodí plody nám, trávu a květy něžné. ...*“

¹⁹³ 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.

¹⁹⁴ 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 York : Addison-Wesley Publishing Company, 1973, s. 116-131.

¹⁹⁵ 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.

¹⁹⁶ 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.

¹⁹⁷ K environmentálním aspektům Gándhího viz například: GÁNDHÍ, MAHÁTMA. K. *Self-Restraint v. Self-Indulgence*. Ahmedabad, Navajivan Publishing House 1995.; GÁNDHÍ, MAHÁTMA. K. *The*

Roosevelt či Gifford Pinchot¹⁹⁸ ještě necítí potřebu budovat novou filosoficko-etickou disciplínu¹⁹⁹, v jejich textech je však možné najít mnohé z názorů a argumentů, které pozdější autoři zásadních děl environmentální etiky využijí²⁰⁰.

V textech všech zmíněných autorů, snad s výjimkou Mahátma Gándhího,²⁰¹ 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 ke zrodu environmentální etiky blíže 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.

Dostáváme se k samotnému momentu zlomu. Mezi nejdůležitější postavy fáze, ve které environmentální etika podle většiny přehledových prací²⁰² vznikla, patří předchůdce a podle mnohých i zakladatel biocentrické environmentální etiky Albert Schweitzer²⁰³, zakladatel ekocentrické environmentální etiky Aldo Leopold²⁰⁴ či

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.

¹⁹⁸ 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.

¹⁹⁹ Také česká filosofie má svého zástupce této fáze. Je jím filozof Josef Durdík a jeho rozprava s příznačným názvem *Pozor na lesy!*. Viz DURDÍK, JOSEF. *Pozor na lesy! – Rozprava*. Praha : J. Otto, 1874.

²⁰⁰ 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.

²⁰¹ 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.

²⁰² 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, SEVILL, 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.

²⁰³ 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 překlady. Viz SCHWEITZER, ALBERT. *The Decay and the Restoration of*

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 Bohu²⁰⁵, ale jako takovou. Stručně řečeno environmentální etika je v dílech uvedených autorů poprvé systematicky²⁰⁶ 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...“²⁰⁷ 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 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 ...“²⁰⁸

Poslední fázi environmentální etiky, fázi institucionalizace 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 Carson²⁰⁹ či *Our Synthetic Environment*²¹⁰

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.

²⁰⁴ Zásadním dílem Aldo Leopolda z hlediska environmentální etiky je jeho poslední kniha *A Sand County Almanac, and Sketches here and there*. Viz LEOPOLD, ALDO. *A Sand County Almanac, and Sketches here and there*. New York : Oxford University Press, 1989.

²⁰⁵ Ačkoliv můžeme Alberta Schweitzera považovat za silně náboženského myslitele, platí uvedená teze i pro něj. Schweitzer píše doslova: „etika vzniká ... tak, že domýšlím 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.

²⁰⁶ A to i přes jistou nejasnost patrnou jak v části díla Alberta Schweitzera, tak v díle Aldo Leopolda.

²⁰⁷ Viz LIGHT, ANDREW, ROLSTON III., Holme. *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, 24-25.

²⁰⁸ Viz HANA, LIBROVÁ. *Pestří a zelení – kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Brno : Veronica a Hnutí Duha, 1994, s. 164.

²⁰⁹ 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.

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 Georgia²¹¹ koná první konference zaměřená výhradně na environmentální filosofii a etiku.²¹² V tom samém roce vychází jiný zásadní sborník *Ecology – Crisis and new Vision*²¹³, 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*²¹⁴, nebo teologicky – *Western Man and Environmental Ethics*²¹⁵. Pro environmentální etiku zásadní texty australského filosofa Richarda Sylvana (Routleye) „*Is there a need for a new, an environmental, ethic?*“²¹⁶ i norského myslitele Arne Naesse „*The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*“²¹⁷ 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.²¹⁸ Začínají vycházet zásadní environmentálně etické časopisy,

²¹⁰ Viz BOOKCHIN, MURRAY. *Our Synthetic Environment*. New York : Harper Colophon Books, 1961.

²¹¹ 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.

²¹² 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.

²¹³ Viz SHERRELL, RICHARD, E. (ed.) *Ecology – Crisis and New Vision*. Richmond : John Knox Press, 1971.

²¹⁴ Viz DETWEILER, ROBERT, SUTHERLAND, JOHN, N., WERTHMAN, MICHAEL, S. *Environmental Decay in Its Historical Context*. Illinois : Scott, Foresman and Copany, 1973.

²¹⁵ Viz WINKS, ROBIN, W. (ed.) *Western Man and Environmental Ethics – Attitudes Toward Nature and Technology*. New York : Addison-Wesley Publishing Copany, 1973.

²¹⁶ 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.

²¹⁷ 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.

²¹⁸ Viz například dílo Johna Passmora *Man's Responsibility for Nature* či *Respect for Nature* Paula Taylora a *Environmental Ethics* Rolstona Holmese. Viz PASSMORE, JOHN. A. *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.

mezi kterými hraje ústřední roli dvouměsíčník *Environmental Ethics*²¹⁹. Od roku 1978 se diskuse mezi jednotlivými návrhy ukotvení environmentální etiky promění v souboj o podobu environmentálně etického diskursu²²⁰, ve kterém mezi sebou „soupeří“ zastánci marxistické environmentální etiky, teocentrikové, biocentrikové a hlubinní ekologové. Na několik let pak hlavní environmentálně etickou niku obsadí Arne Naess²²¹ a jeho stoupenci. Jejich dominantní pozice trvá přibližně do roku 1987/1988. 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.²²² Arne Naess a Dave Foreman v tomto sporu polemizují s Deborah Slicer a Murrayem Bookchinem²²³.

Devadesátá léta jsou v environmentální etice dobou formování nových hlubinně ekologických přístupů²²⁴ a pokusem obohatit environmentálně-etický diskurs o přístupy striktně dokumentující²²⁵. S novými argumenty, které reflektují vývoj v sociobiologii, přicházejí i zoocentrikové²²⁶.

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 sebou²²⁷.

²¹⁹ 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.

²²⁰ Význam časopisu *Environmental Ethics* je dán i faktem, že naprostou většinu diskusí nad ukotvením environmentální etiky dokumentuje.

²²¹ Podrobněji k celé problematice viz BINKA, BOHUSLAV. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

²²² Podrobněji k celé problematice viz BINKA, BOHUSLAV. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

²²³ Debatu 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.

²²⁴ 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.

²²⁵ Mezi zastánce dokumentujícího postoje patří například Lester R. Brown, vedoucí washingtonského Worldwatch Institut.

²²⁶ 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.

²²⁷ Toto tvrzení je samozřejmě zkreslující. Zajímavé environmentálně-etické diskuse probíhají jak v časopisecké, tak knižní podobě stále – jako příklad mohou uvést diskuse nad environmentálním

III. 2 Klasifikace environmentální etiky u Erazima Koháka a Clare Palmer

Dosud nejvýznamnější česká přehledová práce o environmentální etice, Koháková *Zelená svatozář*²²⁸, 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: A. „Etiku bližních tvorů“²²⁹ – 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. B. Etiku bázně boží²³⁰ - 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.*“²³¹ Etika bázně boží je naší teocentrickou environmentální etikou. C. Etiku vznešeného lidství²³² - 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*“.²³³ 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 vlka.*“²³⁴ Koháková Etika vznešeného lidství je v tomto smyslu zcela shodná s naší antropocentrickou environmentální etikou. D. Etiku úcty k životu²³⁵ - která podle Erazima Koháka vychází z následujících přesvědčení: 1. Lidé jsou rovnoprávními členy společenství všech bytostí. 2. Země je soustava vzájemných

pragmatismem, otázku spojení darwinismu a smysluplného života další. Ovšem nové environmentálně-etické koncepty se objevují zřídka či vůbec.

²²⁸ Viz KOHÁK, ERAZIM. *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Slon, 2000.

²²⁹ 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.

²³⁰ Viz KOHÁK, ERAZIM. *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Slon, 2000, 67-73.

²³¹ Viz tamtéž, 68.

²³² Viz tamtéž, 73-85.

²³³ Viz tamtéž, 77.

²³⁴ Viz tamtéž, 79.

²³⁵ Viz tamtéž, 86-94.

závislostí a jako taková je také živá. 3. Každý člen biotického společenství má hodnotu už jen svým bytím, jen proto, že je.²³⁶ Etika úcty k životu je tedy v nejužší slova smyslu biocentrickou etikou. E. Etiku Země²³⁷ - 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*“²³⁸. V tomto smyslu je Etika Země naší ekocentrickou environmentální etikou. F. Etiku záchranného člunu²³⁹ – 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.*“²⁴⁰. 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 ekologie²⁴¹ a etiku ekofeminismu²⁴² a objektivizující koncepce a systémové přístupy Jamese Lovelocka (etika Hypotézy Gaia²⁴³), Josefa Šmajse (*etika systémové teorie*²⁴⁴) či Edwarda O. Wilsona (etika lidského živočicha²⁴⁵).

Odlišnou klasifikaci najdeme v přehledovém díle Clare Palmer.²⁴⁶ Palmer je přesvědčená, že odpovídající klasifikaci environmentální etiky získáme pohledem na její zásadní otázky, které jsou čtyři:

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

²³⁶ Viz tamtéž, 92-93.

²³⁷ Viz tamtéž, 92-93.

²³⁸ Viz tamtéž, 94, 95.

²³⁹ Viz tamtéž, 100-107.

²⁴⁰ Viz tamtéž 105-106.

²⁴¹ Viz tamtéž 112-126.

²⁴² Viz tamtéž 126-132.

²⁴³ Viz tamtéž 133-139.

²⁴⁴ Viz tamtéž 148-151.

²⁴⁵ Viz tamtéž 139-145.

²⁴⁶ 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.

organizmů o sobě? S vědomím, s vnímání, 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)?²⁴⁷

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 „mimo-lidský svět má svoji vlastní, člověkem negarantovanou hodnotu“. Sem podle Palmer patří Singerův zoocentrismus²⁴⁸ založený na utilitaristickém přístupu, Taylorův a Schweitzerův deontologický biocentrismus²⁴⁹, holistický přístup ekocentrického Aldo Leopolda či Bairda J. Callicotta²⁵⁰ i hlubinně ekologického Arne Naesse²⁵¹ a také ekofeminismus Carolyn Merchantové.

Druhá, třetí a čtvrtá 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 celku²⁵². B. Deontologicky-

²⁴⁷ 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 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.

²⁴⁸ Viz tamtéž, s. 19.

²⁴⁹ Viz tamtéž, s. 21-23.

²⁵⁰ Viz tamtéž, s. 23-25.

²⁵¹ Viz tamtéž, s. 29-31.

²⁵² Za slabinu utilitaristicko-rovnostářského přístupu považuje Clare Palmer omezenost měřítka utrpení. Za předpokladu, že zabít je bezbolestné, lze podle utilitaristicko-rovnostářské etiky organismus zabít a

teocentrické, které odvozují hodnotu mimo-lidských bytostí od Boha či Bohem daného řádu a její poznání spojují s mystickým zážitkem a vírou. C. Deontologicky-filosofující, které odvozují hodnotu mimo-lidských 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 teologizujícími a filozofujícími. Vyjádřeno zkratkou: mezi Albertem Schweitzerem a Paulem Taylorem²⁵³. 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 věda²⁵⁴. E. Ekocentrické hlubinně psychologické, které přejímají pohled ekocentriků biologizujících co se týče hodnoty mimo-lidského 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.

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.

²⁵³ 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 um vyprodukovanému systémem a nedávat jí 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.

²⁵⁴ 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.

Překryjeme-li „kohákovskou“ a „palmerovskou“ mapu environmentální etiky s většinou základních přehledových publikací zjistíme, že v základní struktuře dělení nacházíme poměrně silnou shodu. Rozdělení environmentálně-etických konceptů na *biocentrismus*, *ekocentrismus* a *jiné formy systémového pojetí*, *slabý a silný antropocentrismus*, *hlubinnou ekologii*, *sociální ekologii*, *zoocentrismus*, *teocentrismus*²⁵⁵ využívá tím, či oním způsobem většina autorů. Názvy se mohou odlišovat, ale hraniční kameny jsou umístěny přibližně stejně. To, co však téměř vždy absentuje je snaha definovat jednotlivé environmentálně etické směry z hlediska jejich nároku na míru obecnosti a také nároku na míru dosahu. A to je i dalším cílem této práce.

III. 3 Larry Laudan a jeho koncept vědy vyššího řádu

Jak jsem uvedl již v první části této práce, dochází v konceptech K. R. Poppera a I. Lakatose k výrazné proměně sebepochopení vědy. Nárok na nezpochybnitelnou jistotu založenou na odmítnutí jakýchkoliv neempirických tvrzení a kritický postoj k etickým, estetickým, metafyzickým či teologickým teoriím nahrazuje, slovy K. R. Poppera *širší koncept racionalizmu*, založený na snaze umožnit vyvrácení vlastních interpretací a teorií, a zejména na přijetí faktu, že žádná z vědeckých disciplín se neobejde bez „nevědeckého“ základu (metafyzických, etických předpokladů).

K ještě zásadnější proměně významu hodnotových tvrzení pro vědu však dochází v již zmíněném konceptu²⁵⁶ Larryho Laudana²⁵⁷.

Laudan ve svém díle (zahrnujícím knihy jako *Progress and Its Problems*²⁵⁸, *Science and Hypothesis*²⁵⁹ či *Science and Values*²⁶⁰, a časopisecké texty jako *Normative*

²⁵⁵ Zde může má práce čelit kritice z ignorování environmentálního ekofeminizmu, který jak s hlubinnou, tak se sociální ekologií vede velmi zajímavý dialog. Není tomu tak – environmentální ekofeminismus neignorují. Dialogem environmentálního ekofeminizmu s hlubinnou ekologií se zabývám ve své práci *Analýza hlubinné ekologie* a texty autorek jako Deborah Slicer, Karen Warrenové či Vandany Shivy považuji za zásadní pro environmentální hnutí. Jejich význam pro environmentální etiku je ovšem omezený. Nahrazení kritiky antropocentrismu kritikou androcentrismu neodlišuje Deborah Slicer od Johna Seeda natolik, abychom ji nechápali jako autorku hlubinně ekologickou. A Janeth Biehlová je zase především sociální ekoložkou a až poté ekofeministkou.

²⁵⁶ Čtenář znalý vývoje teorie vědy ve 20. století bude v našem pojednání jistě postrádat významný úsek 60. a raně 70. let se jmény jako Thomas S. Kuhn, Paul Feyerabend či Stephen Toulmin. Takové zásadní opomenutí si zde dovoluji pouze proto, že Laudanův koncept z kritického přijetí námětů těchto autorů vychází. Zahrnutí diskuse T. S. Kuhna, I. Lakatose, K. R. Poppera a dalších by rozsah naší monografie neúnosně zvětšilo.

²⁵⁷ V následující pasáži vycházím ze své studie *Možné místo hodnoty ochrany životního prostředí v konceptech tří významných teoretiků vědy*. BINKA, BOHUSLAV. *Možné místo hodnoty ochrany životního prostředí v konceptech tří významných teoretiků vědy*. Universitas, Brno: Masarykova univerzita Brno, 2010, roč. 43, č. 4, s. 3-15.

*Naturalism*²⁶¹ či *Progress or Rationality – The Prospects for Normative Naturalism*²⁶²), navazuje na kuhnovskou kritiku²⁶³ Popperova konceptu teorie vědy a spolu s T. S. Kuhnem i I. Lakatosem tvrdí, že k pochopení role hodnot ve vědeckém myšlení potřebujeme rozdělit vědní disciplíny do (přinejmenším) dvou odlišných typů. Kromě „klasických“ vědních teorií malého a středního dosahu (jakou je například Bohrovův model atomu či Phillipsova křivka vztahu nezaměstnanosti a inflace) existují podle L. Laudana *vědecké koncepty tzv. vyššího řádu* (teorie evoluce, pozitivismus, historický materialismus), pro které platí zásadně jiná než K. R. Popperem stanovená kritéria smysluplnosti i úspěšnosti. I když je tedy v principu správné Popperův koncept dvojí demarkace vědy považovat za výrazný pokrok oproti představám R. Carnapa či L. Wittgensteina, faktickému provozu vědy stále neodpovídá.

Čím se tedy Laudanův pohled na vědu odlišuje od pohledu K. R. Poppera? Při hledání odpovědi na tuto otázku vyjděme nejprve z kuhnovského pojmu paradigmatu. Laudan konstatuje, že ačkoliv T. S. Kuhnova a I. Lakatosova myšlenka paradigmatu, resp. výzkumného programu nebyla dosud plně využita, skrývá řešení většiny zásadních problémů teorie vědy. Dříve než se obrátíme k otázce demarkace vědeckého a mimovědeckého jazyka či otázky role hodnot ve vědeckých teoriích, bude potřeba stanovit hranice mezi vědními teoriemi různé úrovně a dále vymežit vztah teorií těchto různých úrovní mezi sebou. Teorie vědy má proto začínat demarkační prací uvnitř vědy samé, nikoliv hledáním hranic mezi vědeckými a mimo-vědeckými tvrzeními.

Uveďme si konkrétní příklad. *Evoluční teorie* není to samé, jako *biblická teorie stvoření Země* – mnoho disciplín z obecné teorie evoluce vycházejících (evoluční biologie, evoluční psychologie, etologie ad.) posunuje naše poznání vývoje biologického i lidského světa a samotná evoluční teorie doznává v čase podstatných změn v závislosti na vývoji jí podřízených teorií (nic z toho neplatí pro biblickou teorii

²⁵⁸ LAUDAN, LARRY. *Progress and its problems: Towards a theory of scientific growth*. Berkeley and Los Angeles: Univ of California Press, 1978.

²⁵⁹ LAUDAN, LARRY. *Science and hypothesis: Historical essays on scientific methodology*. Dordrecht,, Holland: D. Reidel, 1981.

²⁶⁰ LAUDAN, LARRY. *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*. London : University of California Press, 1984.

²⁶¹ LAUDAN, LARRY. Normative naturalism. *Philosophy of Science*, 1990, roč. 57, č. 1, s. 44-59.

²⁶² LAUDAN, LARRY. Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism. *American Philosophical Quarterly*, 1987, roč. 24, č. 1, s. 19-31.

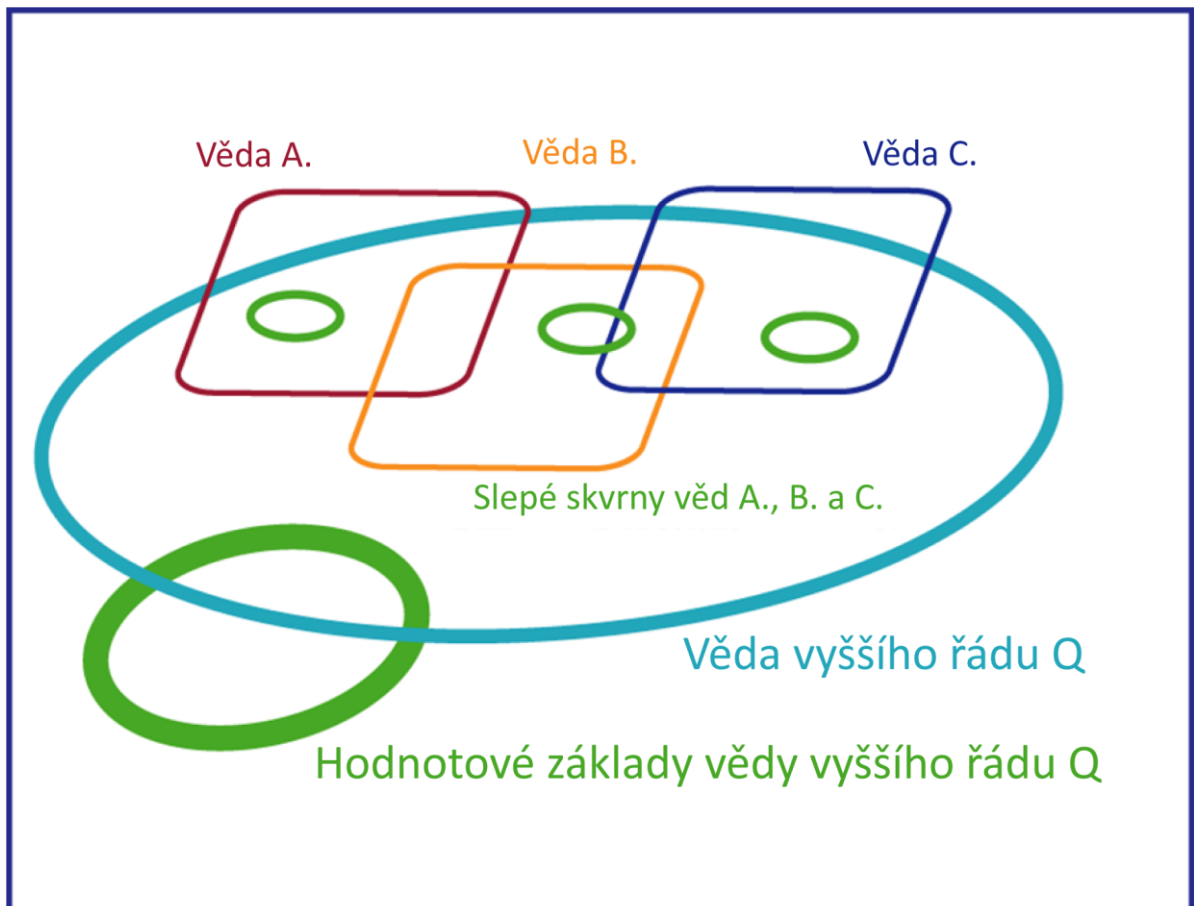
²⁶³ Toto je poměrně zjednodušující tvrzení. Larry Laudan sice na T. S. Kuhna v některých otázkách navazuje, ale zároveň je k němu v jiných ohledech mimořádně kritický. Nesouhlasí například s ideou, že o volbě paradigmatu (či jinými slovy teorie vyššího řádu) rozhodují spíše politické či propagandistické (a tedy iracionální) vlivy. Kritérium adekvátnosti teorií vyššího řádu je jiné než u „klasických“ vědních disciplín, ale není nutně iracionální.

stvoření Země). V tomto smyslu patří teorie evoluce bez nejmenších pochyb do světa vědy. Ovšem rozdíl mezi touto vědeckou teorií vyššího řádu a vědeckými teoriemi z ní vycházejícími není o mnoho menší, než právě přibližný rozdíl mezi vědeckou teorií vyššího řádu a mimovědeckým náboženským vysvětlením. Neúspěch klasického darwinismu či neo-lamarckismu ve vysvětlení principů evoluce a opuštění těchto dále neudržitelných teorií neznamena automaticky i konec evoluční teorie jako takové. I když se tedy obecná evoluční teorie proměňuje a vyvíjí, neděje se tak (jako u sociobiologie či úzce vymezeného darwinismu) na základě empirického zkoumání světa, ale na základě proměn jí „podřízených“ disciplín. Mezi obecnou teorií evoluce na straně jedné a úzce chápaným darwinismem, neo-lamarckismem a sociobiologií²⁶⁴ na straně druhé tedy prochází důležitá vnitro-vědní demarkační linie. A právě pochopení této linie je podle L. Laudana základem nového vidění teorie vědy. Pod každou jednotlivou empirickou vědní disciplínou leží vždy minimálně jedna teorie vyššího řádu a kvalita této teorie bezprostředně ovlivňuje úspěšnost jí podřízených empirických disciplín. To má – kromě dalších důležitých dopadů – vliv i na náš pohled na roli hodnot ve vědeckých teoriích. Podle L. Laudana má totiž vlastní slepou skvrnu nejen každá vědecká teorie malého a středního dosahu, ale také teorie vyššího řádu. A co víc – hodnotové předpoklady teorií vyšších řádů mají výrazně vyšší sílu než hodnotové předpoklady „malých“ disciplín. *Kvalita teorie vyššího řádu tak do značné míry závisí i na kvalitě diskuse nad jejími hodnotovými předpoklady.* Hodnoty tedy do vědeckého provozu vstupují hned dvakrát. Za prvé ve formě slepých skvrn jednotlivých vědních disciplín, za druhé ve formě „vele-skvrn“²⁶⁵ teorie vyššího řádu. Z pohledu L. Laudana²⁶⁶ tak mohou hodnoty spojené s teoriemi vyššího řádu hrát důležitou úlohu nejen v každodenním provozu vědy, ale také v zásadních předpokladech těchto teorií. Podívejme se nyní na grafické znázornění Laudanova konceptu – viz Obrázek 5.

²⁶⁴ Sociobiologie je výjimkou, protože ačkoliv z hlediska svého dosahu patří do teorií středního dosahu, svůj nárok vztahuje mnohem dál. Dle mého názoru zde platí, co jsem již napsal v první části této studie – sociobiologie je v určitých parametrech „zblázněnou“ vědou středního dosahu usilující o univerzální platnost i mimo svůj skutečný dosah.

²⁶⁵ Již od doby R. Carnapa se v rámci filosofie a teorie vědy využívá poněkud bombasticky znějících slov. Možná určitá míra skromnosti by filosoficko-teoretickému popisu vědy neuškodila.

²⁶⁶ Na rozdíl od K. R. Poppera se L. Laudan nevyjadřoval o environmentálních otázkách s despektem.



Obrázek 5. L. Laudan a jeho teorie víceúrovňové vědy

Model fungování vědy jako dvou (či více) vrstvé struktury není užitečný pouze v obecném pohledu, ale dá se podle mého názoru využít i dvojím způsobem v oblasti environmentální etiky. Za prvé nepřímo obhajuje smysl environmentální etiky jako takové (na rozdíl od vize hodnotových tvrzení jako smysluprostého metafyzického balastu zde vidíme hodnoty jako součást východisek malých a středních teorií i teorií vyššího řádu), za druhé – a to vnímám jako významnější – umožňuje lepší charakteristiku toho, čím jsou jednotlivé verze environmentální etiky. Je biocentrismus spíše pokus o vědu vyššího řádu nebo jen nárok na transformaci některých hodnot ve slepých skvrnách věd A., B., C.? Lze hlubinnou ekologii charakterizovat jako mimovědecký (a iracionální) koncept, nebo se někde stýká s Laudanovskou představou vědeckého fungování? To jsou otázky, které nám tento koncept umožní zodpovědět. Přibližme si tedy jednotlivé směry environmentální etiky a aplikujme na ně pohled Larryho Laudana.

IV. ZÁKLADNÍ KONCEPTY V ENVIRONMENTÁLNÍ ETICE Z POHLEDU TEORIE VĚDY U LARRYHO LAUDANA

Přibližme si nyní všechny výše uvedené koncepty environmentální etiky a pokusme se je vymežit pohledem teorie Larry Laudana. Začneme environmentálně etickým směrem, kterým samotný obor vzniká – environmentálně biocentrickou etikou.

IV. 1 Environmentální biocentrická etika

Ačkoliv lze konstatovat, že environmentálně biocentrickí autoři tvoří poměrně rozsáhlou množinu, lze poměrně snadno oddělit ty nejvýznamnější, mezi které patří především následující trojice: Albert Schweitzer, Paul Taylor a Rolston M. Holmes III. Pro základní přiblížení využijeme konceptu Alberta Schweitzera, který je běžně označován jako „nauka (etika) úcty k životu“²⁶⁷, který stručně doplní postoj Paula Taylora.

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 proklamovat jako požadavek racionální etiky ustavičný ohled na všechno živé až po jeho nejnižší projevy.*“²⁶⁸ 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*

²⁶⁷ 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.*“ Nauka úcty k životu v kostce. Citováno dle 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.

²⁶⁸ 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.

půdě. Nenalézá přístup k etice a zůstává v zajetí mrtvého světového i životního názoru.“²⁶⁹ Pravá morální filosofie musí podle Schweitzera hledat morální hodnotu jinde: „a vycházet z nejbezprostřednějšího a nejširšího fakticky daného obsahu vědomí, který zní: *Jsem život chtějící žít, uprostřed života chtějícího žít.*“²⁷⁰ 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.“²⁷¹ 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. 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“²⁷² 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.“²⁷³ Etika úcty k životu nahrazuje snahu o mravní propojení lidstva snahou o mravní propojení všeho živého a „vůle k dokonalosti či naplnění chápe jako vůli k odevzdání se dobru všeho života“²⁷⁴.

Ačkoliv si je Schweitzer vědom teoretických obtíží²⁷⁵, které 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.

²⁶⁹ Viz tamtéž, s. 22.

²⁷⁰ Viz tamtéž, s. 22.

²⁷¹ Viz tamtéž, s. 23.

²⁷² Viz SCHWEITZER, ALBERT. *Úpadek a nová výstavba kultury*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství v Praze, 1964, s. 72.

²⁷³ Viz SCHWEITZER, ALBERT. *Albert Schweitzer – Zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 287.

²⁷⁴ Viz KOHÁK, ERAZIM. *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2000, s. 89.

²⁷⁵ 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 – texty z morální ekologie*. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996, s. 24.

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 (a částečně též Rolston M. Holmese III²⁷⁶), 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 individuu hodnotu o sobě. A protože jsou teleologické cíle jednotlivých organismů navzájem nepoměřitelné (vztahují se k sobě jako různice), nelze vytvořit hodnotový žebříček vyšších a nižších organizmů. To je ontologicko-axiologický základ biocentrické etiky a kostra jeho fundamentálního principu mezidruhové spravedlnosti. Taylor je přesvědčen, že existují čtyři základní principy povinnosti vůči ne-lidskému 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 hodnotou každé živé bytosti. Také pro Taylora²⁷⁷ je tedy základním principem biologická rovnost a shodný morální status všech živých bytostí.

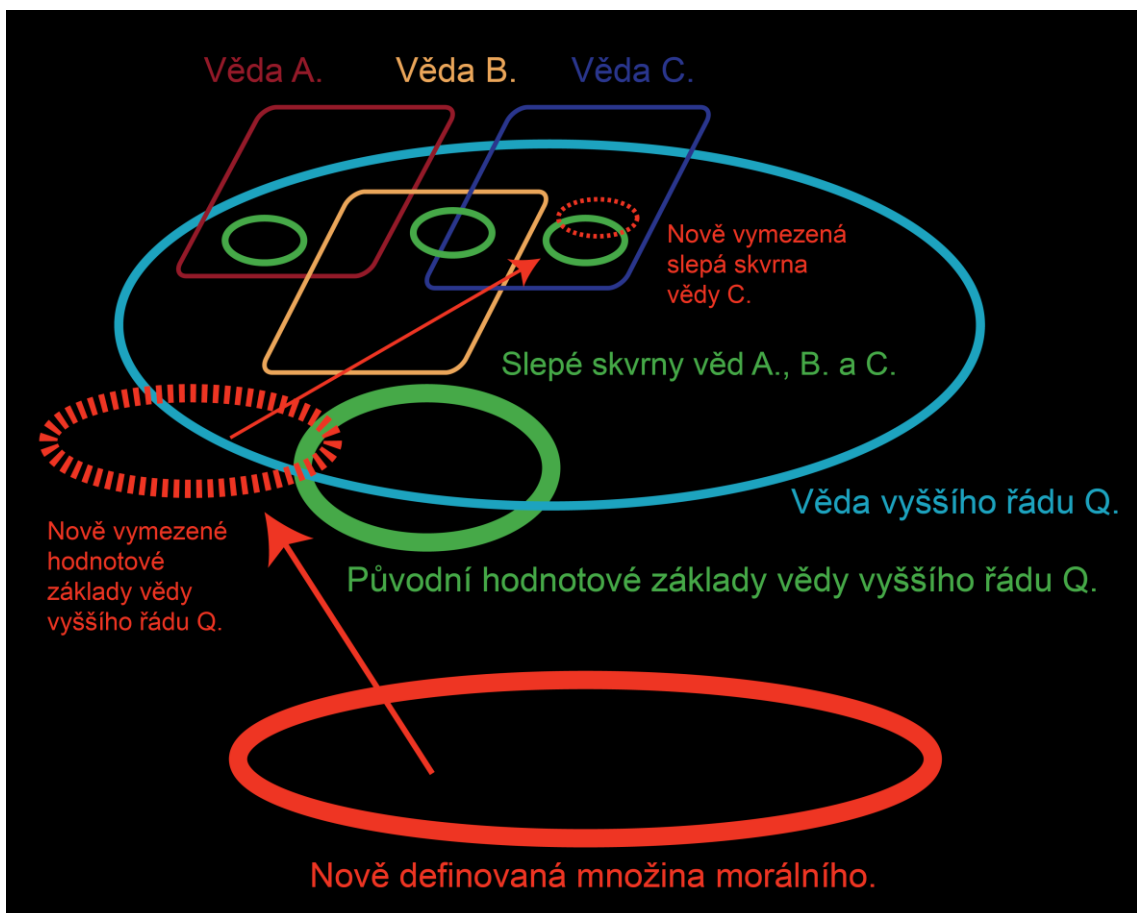
Podívejme se nyní na biocentrickou etiku z pohledu teorie vědy L. Laudana. V základech biocentrického postoje stojí „vůle žít“ jako princip nově definující množinu morálního. Tato nově definovaná množina morálního ovlivňuje jak naše mimovědecké jednání, tak hodnotové předpoklady vědy v širokém slova smyslu – tzn. jak slepou skvrnu vědy jako takové, tak slepé skvrny některých vědeckých disciplín a teorií. Zásah do hodnotových předpokladů je tedy u biocentrismu zásadní. Na druhou stranu však nemá biocentrismus aspiraci vytvářet nějakou novou teorii vyššího řádu, a nepokouší se ani o založení nové vědní disciplíny. Obsah svého konceptu tedy směřuje dovnitř „prostoru etického“ a jeho snahou je zpochybnit dosavadní představu morálně

²⁷⁶ U Rolstona M. Holmese III. však cítím určitý problém – není jednoznačně pouhým biocentrikem, ale spojuje biocentrický a částečně též ekocentrický pohled.

²⁷⁷ Alternativní koncepci biocentrické etiky vytvořil Luis G. Lombardi. Jeho pojetí biocentrismu totiž umožňuje poměřovat hodnotu jednotlivých živých organizmů. Podle Lombardiho mají různé organizmy 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.

hodnotného, a to jak u teorie vyššího řádu, tak u mimovědecké etiky jako takové.

Stručně řečeno: Laudanovou optikou míří k hodnotovému základu etiky, do její slepé skvrny. A ještě jinými slovy: Zahrnutím všech živých bytostí biocentrismus rozšiřuje oblast hodnotových předpokladů vědy. Změna slepé skvrny přitom s sebou nese logicky i přímé dopady na etiku samotnou. Biocentrici tím mění vnější hranice etiky jako společensko-vědní disciplíny a určují, ke kterým součástem reality se může etika vyjadřovat. Přiznání hodnoty všemu živému zásadním způsobem rozšiřuje oblast, které se etika věnuje. Názorně přístup biocentrické environmentální etiky vyjadřuje následující obrázek č. 6.



Obrázek 6. Biocentrická environmentální etika z pohledu teorie vědy u L. Laudana.

IV. 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 objevuje jiná, která chce hodnotu přírody vyjádřit přírodovědně poučenou formou, podloženou znalostí reálného fungování konkrétních ekosystémů. Takou environmentální etikou je etika ekocentrická a systémová.

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 evolucí²⁷⁸. Instituce otroctví, ve starém Řecku přirozená, je dnes velmi těžko 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 usvědčují současné poznání přírodních věd z omylu²⁷⁹. 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 Leopold: „*Určitá věc je správná, když směřuje k zachování celistvosti, stability a krásy biotického společenství. Směřuje-li jinam, je špatná.*“²⁸⁰ či „*Etika země prostě*

²⁷⁸ 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.

²⁷⁹ 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.

²⁸⁰ Viz LEOPOLD, ALDO. *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Prešov : Abies, 1995, 254.

*rozšiřuje hranice společenství tak, aby zahrnovalo i půdu, vody, rostliny a zvířata, čili souhrnně zemi“.*²⁸¹

Zatímco biocentrické zůstávají podle Aldo Leopolda stále poplatní původnímu antropocentrismem ustanovenému úhlu pohledu, který se soustředí na vztah mezi jednotlivci, klade ekocentrická etika důraz na vztah jednotlivce a biologického společenstva. Jak píše 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 .. rozšíření etiky na tuto složku lidského okolí je, pokud tomu správně rozumím, evoluční možnost a ekologická nutnost. Je to třetí krok v pořadí ... vývoje etiky.*“

Tím se proměňují i morální nároky na člověka. Z dobyvatele se stává spolubydlič: „*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.*“²⁸²

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.

Knihy William R. Cattony Jr. *Overshoot – The Ecological Basis of Revolutionary Change*²⁸³ je jednou z nejpřesvědčivějších 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.

²⁸¹ Viz LEOPOLD, ALDO. *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Prešov : Abies, 1995, 234.

²⁸² Viz LEOPOLD, ALDO. *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Prešov : Abies, 1995, 235.

²⁸³ Viz CATTON, WILLIAM, R. *Overshoot – the ecological basis of revolutionary change*. Urbana : University of Illinois Press, 1980.

carrying capacity²⁸⁴. 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 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.

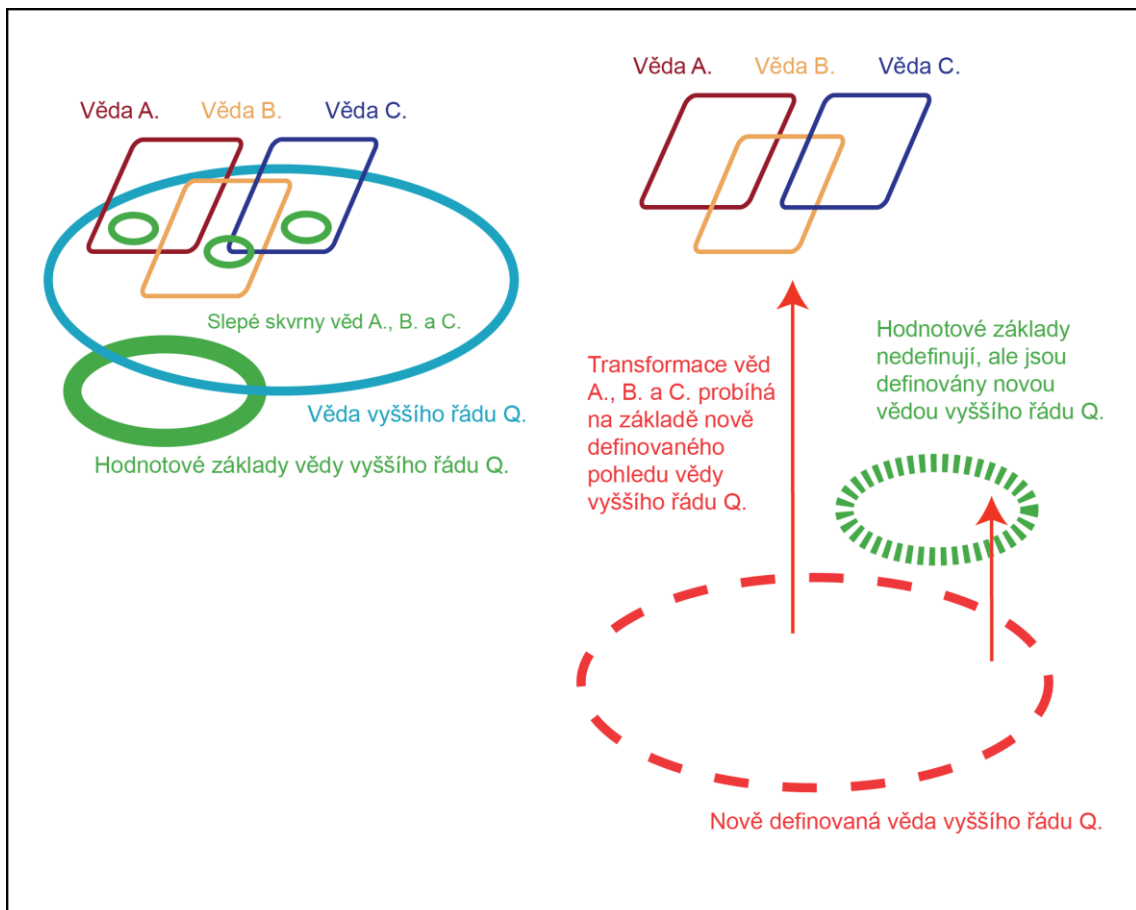
²⁸⁴ Viz CATTON, WILLIAM, R. *Overshoot – the ecological basis of revolutionary change*. Urbana : University of Illinois Press, 1980, s. 36-42.

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

Čím je však ekocentrismus z hlediska teorie vědy, jak ji prezentuje L. Laudan? *Do značné míry reverzním obrazem biocentrismu*. Za prvé: ekocentrismus převrací vztah vědy a hodnot. Zatímco biocentrismus cílí (a považuje za důležité) proměnit množinu hodnotových předpokladů vědy, ekocentrismus nabízí novou teorii vyššího řádu, ze které hodlá odvodit lepší množinu „správných“ hodnot. Tím se ovšem (částečně) vrací k překonanému pohledu R. Carnapa. Aby hodnotová tvrzení (či hodnotové předpoklady) dávaly smysl, musí být odvozeny ze „správné“ vědecké teorie²⁸⁵. Cesta k environmentálně odpovědnější budoucnosti tedy vede přes lepší vědu a z ní vyplývající lepší poznání faktického světa. Či ještě jinými slovy: Z transformace vědy vyplývá transformace etiky, nikoliv naopak. Ačkoliv je tedy ekocentrismus v mnohém vědecky poučenější než biocentrismus, zároveň obsahuje značnou míru raně nekritického scientismu. Na druhou stranu důraz na proměnu v oblasti vědy vyššího řádu podpořil poměrně bouřlivý rozvoj ekocentrické environmentální etiky a vyprovokoval zajímavé polemiky s představiteli vědních oborů jako je evoluční biologie, psychologie, sociologie.

Z pohledu L. Laudana jsou tedy ekocentrismus a systémové pohledy na environmentalistiku specifickými, environmentálně orientovanými pokusy vytvořit novou vědu vyššího řádu. Názorně to vyjadřuje obrázek č. 7. Nově definovaná věda vyššího řádu Q v něm přímo ovlivňuje podobu vědních disciplín malého a středního dosahu a také podobu přijatých hodnotových tvrzení (či postojů).

²⁸⁵ Samozřejmě se nejedná o čistou formu návratu ke Carnapovým myšlenkám. R. Carnap by jakékoliv hodnotové tvrzení odmítl jako smysluprosté, zatímco ekocentričtí autoři rozlišují mezi z nové vědy vyššího řádu vyplývajícími smysluplnými hodnotovými závěry a hodnotami, které jsou smysluprosté, protože z takto nově ustavené vědy vyššího řádu nevyplývají.



Obrázek 7. Ekocentrická a systémová environmentální etika z pohledu teorie vědy u L. Laudana.

IV. 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 ... Antropocentrismus ... 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.²⁸⁶

Nejznámější texty environmentálně orientovaného antropocentrismu Cobbův *Toward a Just and Sustainable Economic Order*²⁸⁷, Passmoreův *Man's Responsibility for Nature – Ecological Problems and Western Traditions*²⁸⁸, Lewisův *Green Delusions – An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*²⁸⁹, či Gorova *Země na misce vah*²⁹⁰ 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*²⁹¹.

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.

Pojem antropocentrismus je podle Nortona dvojaký. Antropocentristé i jejich kritici ho připisují postoji, který bere člověka jako jediné 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

²⁸⁶ Viz KOHÁK, ERAZIM. *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Slon, 2000, 79-85.

²⁸⁷ Viz COBB, JOHN, B. *Toward a Just and Sustainable Economic Order*. *Journal of Social Issues*, roč. 51, č. 4, s. 83-100.

²⁸⁸ 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.

²⁸⁹ Viz LEWIS, MARTIN, W. *Green Delusions – An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*. London : Duke University Press, 1992.

²⁹⁰ Viz GORE, ALBERT. *Země na misce vah*. Praha : Argo, 1994.

²⁹¹ 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.

pojmu je řečeno příliš málo o tom, co je to „zájem člověka“²⁹². Já sám, konstatuje Norton, bych odlišil dvě definice: pocitová (cítěná) preference a zvážená (promyšlená) 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 pohledem²⁹³ 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 pohledu²⁹⁴. 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 spotřebně 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 a zároveň chápe lidskou zkušenost (včetně lidské zkušenosti s přírodou a přírody) jako základ pro formování hodnot. Objevují se tu – píše ve svém textu Norton – dvě ideje, které jsou pro environmentální etiku velmi důležité. Za prvé: 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

²⁹² V originále „human interest“.

²⁹³ 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.

²⁹⁴ 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 Antropocentrism*. In LIGHT, ANDREW, ROLSTON III., Holme. *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, 165.

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 ospravedlnitelné²⁹⁵. To samé platí pro člověka, který se obává osudu svých dětí či který chce žít plně důstojným životem.

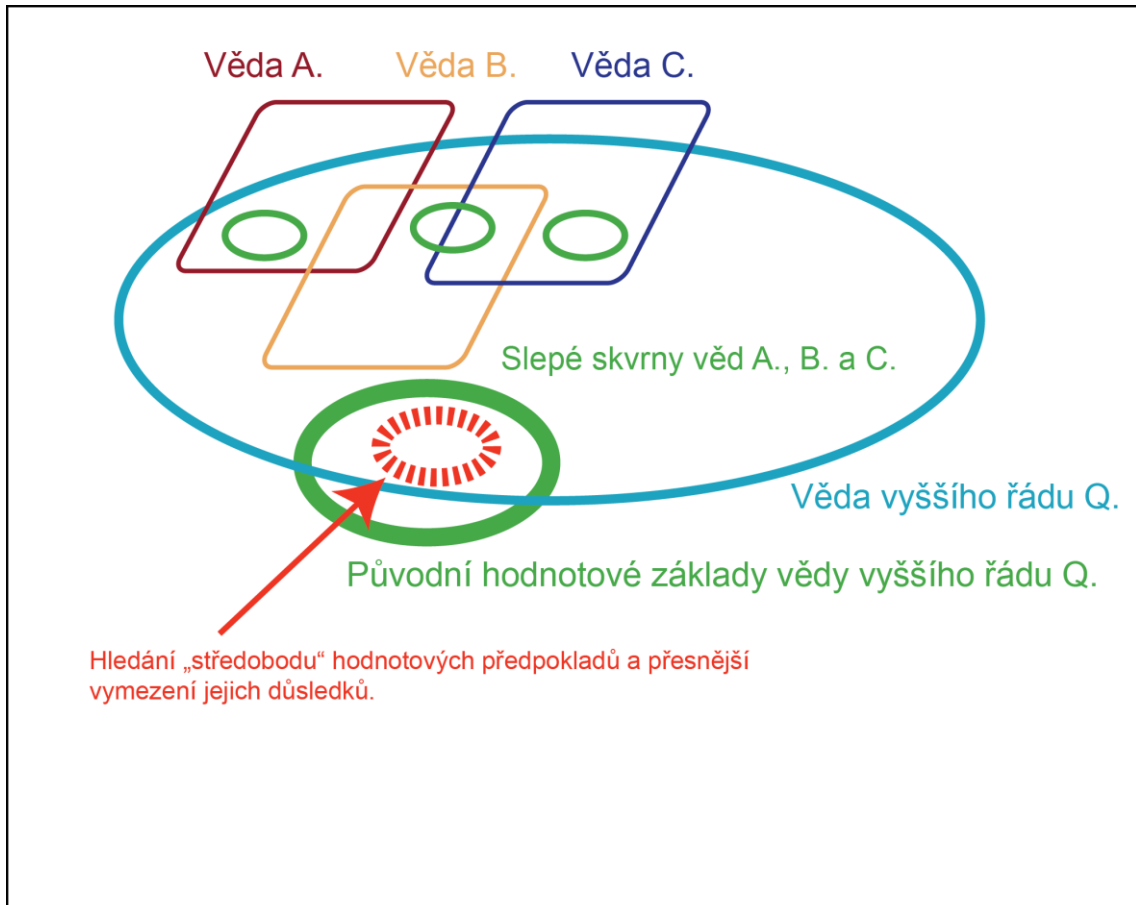
Antropocentrismus ve své slabé verzi nevyžaduje těžko obhajitelný postoj hodnoty pro sebe ne-lidských objektů a zároveň poskytuje možnost vytvářet závazky, které jdou za pouhé uspokojování lidských potřeb. Proto by mohl být velmi atraktivní pozicí pro současné environmentální hnutí i jeho teoretiky,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

Podívejme se nyní na antropocentrismus optikou našeho nástroje – konceptem teorie vědy L. Laudana. Na rozdíl od jiných environmentálně-etických směrů nemá antropocentrismus tendence měnit, ani posouvat hranice vědních disciplín a neusiluje ani o zásadní proměnu hodnotových předpokladů vědy. Jeho příspěvek lze spatřovat spíše v „jemně-posunující“ práci se slepou skvrnou či hodnotovými předpoklady. Ani u silného, ani u slabého antropocentrismu však nesledujeme tolik pohyb s hranicemi slepé skvrny a hodnotových předpokladů, jako spíše jejich přesnější vymezení a zejména hledání středobodu. Zatímco silný antropocentrismus upevňuje hodnotové předpoklady vědy na základě centra kolem cítěných potřeb, slabý antropocentrismus tak činí na základě centra okolo potřeb zvažovaných. Jaký to má dopad na vědu samotnou? Nemění její oblast, ale spíše specifikuje cíle, jaké by měla věda sledovat. Vidíme, že z hlediska míry zásahů do všech tří vrstev vědeckého provozu je antropocentrismus vědecky

²⁹⁵ Viz NORTON, BRYAN, G. *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*. In LIGHT, ANDREW, ROLSTON III., Holme. *Environmental Ethics – An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 2003, 166.

nejkonzervativnější, nejméně reformující. Neusiluje²⁹⁶ o vytvoření nové vědy vyššího řádu, nemá ambici zásadně měnit hranice hodnotových předpokladů vědy. Usiluje spíše o zpřesnění a jemnou změnu struktury hodnotových základů vědy a z ní vyplývajících změn jejího praktického provozu. Názorně to vyjadřuje obrázek č. 8.



Obrázek 8. Antropocentrická environmentální etika z pohledu teorie vědy u L. Laudana.

IV. 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 stejné²⁹⁷. Vše, co zakladatel hlubinné ekologie Arne Naess přednesl v roce 1972 v Bukurešti, zůstává i po šestatřiceti letech

²⁹⁶ Toto tvrzení není úplně přesné. Existují i směry environmentálně orientovaného antropocentrismu, které o určité proměny vědy vyššího řádu usilují. Nejde však o proměny specificky environmentální nebo s environmentalismem související.

²⁹⁷ Podrobněji viz BINKA, BOHUSLAV. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

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? Začneme 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 organismů) ztotožňuje s jejími 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 vědecko-technický rozvoj. Mělká ekologie je tedy pro Naesse mělkou hned nadvakrát. 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.²⁹⁸ 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. Odmítá dualismus člověk x svět, který stojí na antropocentrických základech, a uznává základní jednotu všeho živého i neživého.²⁹⁹ Odmítnutím dualismu se Naessovými vlastními slovy³⁰⁰ 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 ontologii³⁰¹. Odmítá klasickou 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

²⁹⁸ Viz tamtéž.

²⁹⁹ 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.

³⁰⁰ Viz NAESS, ARNE. *Sebeuskutečnění: ekologický přístup k bytí ve světě*. In *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí*. Prešov : Abies, 1993, s. 33.

³⁰¹ Viz NAESS, ARNE. Deep Ecology in the Line of Fire. *The Trumpeter*, 1995, roč. 12, č. 3.

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.³⁰² Pouze ztotožněním můžeme dosáhnout sebe-realizace, velké jednoty, konečného splnutí. K tomu je však potřeba ještě změny gnoseologické. 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 nepřímo též pokus o rehabilitaci mýtu³⁰³. 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.³⁰⁴ Poznává je 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 součástí jistých abstraktních celků a konečně jako Já. Proto je jejich zahrnutí do průběhu našeho poznávání naprosto zásadní. Hodnotu lesa určíme vcítěním,

³⁰² Viz studie Několik kritických poznámek k „hlubinné ekologii“ Arne Naesse. Viz BINKA, BOHUSLAV. Několik kritických poznámek k „hlubinné ekologii“ Arne Naesse. *Universitas*, 1999, roč. 8, č. 4, s. 43-47.

³⁰³ 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.

³⁰⁴ 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.

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 svět na svět skutečného Já – zahrnující mu celý vesmír a svět já, který je nejen nesmírně omezený, ale též ontologicky neobhajitelný. 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 konzistentně³⁰⁵ přenáší tuto ontologickou představu do svého pojetí gnozeologie a etiky.

Jak píše 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 vyvrálí, 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.*
- 4. Protože s rostoucí vyvrálostí 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. Lásky k sobě usiluje o překonání této překážky tím, že pomáhá v sebeuskutečnění*

³⁰⁵ Naessův koncept samozřejmě obsahuje logických nekonzistencí velké množství. Jako příklad uveďme 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.

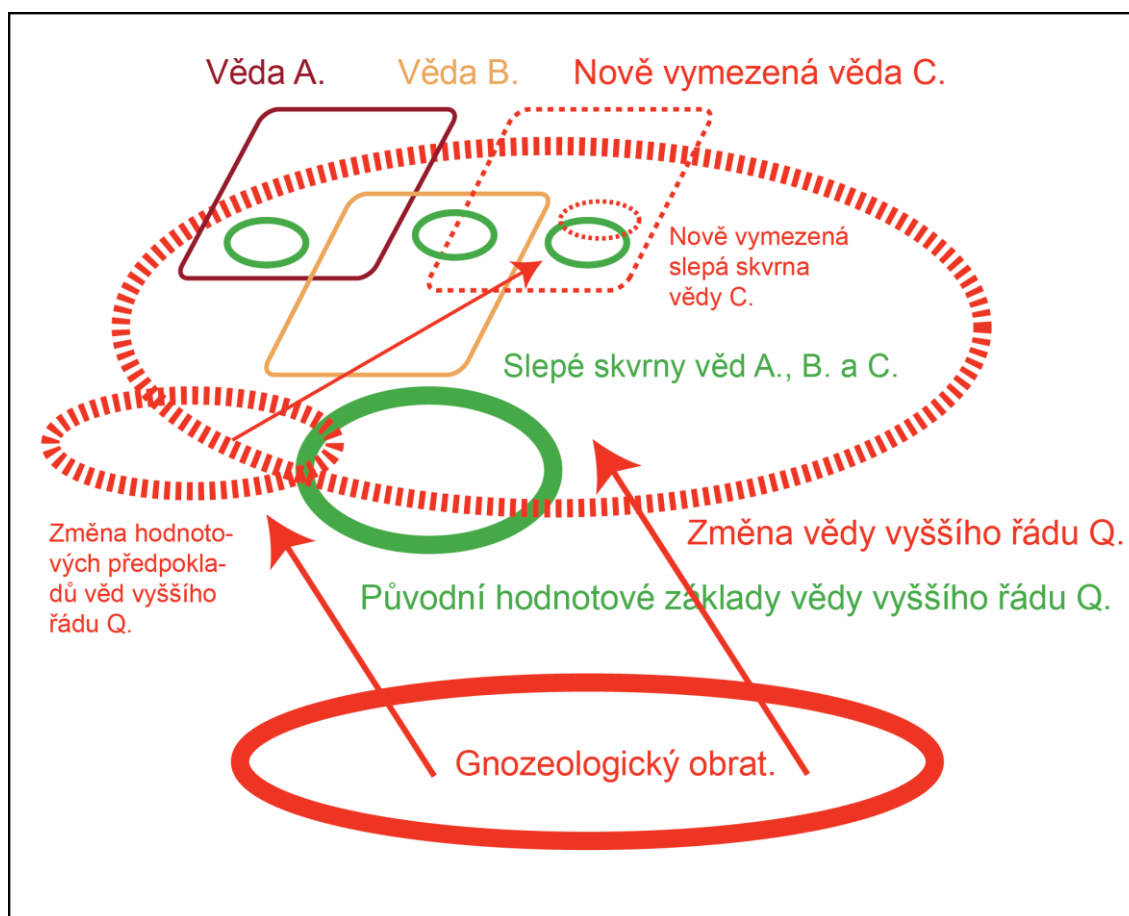
ostatním podle pravidla „žij a nechej žít“. A tak vše, co může být dosaženo altruismem – svědomitým morálním ohledem k ostatním – může být dosaženo – a ještě umocněno – rozšířením a prohloubením nás samých...

Z hlediska ekofilosofie je hlavní toto: potřebujeme ekologickou etiku, jestliže však budou lidé pociťovat, 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.³⁰⁶

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.

Čím je tedy hlubinná ekologie z hlediska našeho analytického nástroje? Za prvé: východiskem hlubinně ekologického přístupu není ani důraz na změnu hodnot, jak je tomu u biocentrismu, ani snaha vytvořit novou teorii vyššího řádu, jak se snaží ekocentrismus. Transformace začíná gnozeologickým obratem, zásadní změnou důrazu v poznávacím procesu. Tento gnozeologický obrat pak následně způsobí změnu jak v oblasti hodnotových východisek vědy vyššího řádu, tak v samotné vědě vyššího řádu. A stejně radikální je i dopad do sféry jednotlivých vědních disciplín – ke změně dochází jak v hodnotových předpokladech, tak u vybraných vědních disciplín. Hlubinná ekologie tak z hlediska dopadu kombinuje důsledky biocentrického a egocentrického postoje – změnit se má téměř celé fungování vědy i jejích hodnotových základů. Stručně řečeno: Hlubinná ekologie usiluje o vznik jiné vědy vyššího řádu, o zásadní proměnu jejích hodnotových předpokladů a také o proměnu některých disciplín malého a středního dosahu i jejích slepých skvrn. Z hlediska důsledků se jedná o dosud nejradikálnější environmentální koncept. Radikalitu hlubinné ekologie vyjadřuje i následující obrázek č. 9 – změna se týká všech červeně vyznačených objektů.

³⁰⁶ 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.



Obrázek 9. Hlubinná ekologie z pohledu teorie vědy u L. Laudana.

IV. 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 a v každém případě opomíjena³⁰⁷. 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?

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

³⁰⁷ Viz například prostor, který hlubinné 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.

nedílnou součástí naší „*iracionální antiekoilogické společnosti, jejíž problémy nejsou řešitelné částečnými reformami*“³⁰⁸. 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 projevu.

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 předminulého století mnohem delší než dnes, práce probíhala v klidnějším tempu, více vyhovujícím lidské konstituci³⁰⁹. 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.

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. Jak píše sám Bookchin: „*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.*“³¹⁰

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*“³¹¹. Díky genetickým modifikacím jsou organizace zabývající se biotechnologiemi schopny vyšlechtit plodiny

³⁰⁸ Viz BOOKCHIN, MURRAY. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. xiv.

³⁰⁹ Je otázkou, nakolik je pohled sociální ekologie v této otázce ideologicky podmíněný a nakolik vyházi z historické reality.

³¹⁰ Viz BOOKCHIN, MURRAY. *Our Synthetic Environment*. New York : Harper Colophon Books, 1961.

³¹¹ 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 >

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*.“³¹² 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 hraničním možnostem industriálního způsobu výroby. Tržní konkurence tak vstoupila do své „organické fáze“³¹³, 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.

Ve svém důsledku to znamená, že degeneruje lidská tvořivost a je nahrazována schopností vytvářet kombinace z nabízených kousků informací³¹⁴. 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*

³¹² 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>

³¹³ 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>

³¹⁴ Rekombinace jako způsob výroby je charakteristická zejména pro sektor služeb, který v postindustriální společnosti zaujímá stále významnější postavení. Rekombinace znamená skládání nových produktů z části 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. 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.

*kulturně zajímavé a plní koncertní haly a divadla ... je recyklovaný produkt generací, které jsou už mrtvé, nebo umírají.*³¹⁵

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 mafií 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.

Nejzřetelnějším projevem zmíněného společenského problému je podle Bookchina nekontrolovatelný (hospodářský) růst. Tržní konkurence nutí tržní subjekty k růstu, jinak jsou pohlceny svými rivaly, nebo zanikají úplně.³¹⁶ 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 poušť. Komplexní a organické se mění v jednoduché a anorganické, kterýžto proces Bookchin popisuje jako „*posunování evolučních hodin zpět k původnímu nerostnému světu*“³¹⁷.

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

³¹⁵ Viz BOOKCHIN, MURRAY. *The Modern Crisis. Philadelphia* : New Society Publishers, 1991, s. 83.

³¹⁶ 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.

³¹⁷ 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.

z toho, že problémem není celkový počet obyvatel Země³¹⁸. Ani podstatné snížení populace 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 automobilů³¹⁹.

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.³²⁰ 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“³²¹.

Řešením proto podle něj nejsou ani „soft technologie“³²². Jejich aplikace by mohla zmírnit ekologickou krizi a v nové společnosti, kterou sociální ekologové navrhuji, 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 pojetí dobra. Musíme se podle něj zbavit instrumentální racionality, která nám brání rozvinout naše ekologické vnímání světa³²³. 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 nazývá³²⁴, je

³¹⁸ 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.

³¹⁹ 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 >

³²⁰ 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 >

³²¹ Viz BOOKCHIN, MURRAY. *The Modern Crisis. Philadelphia* : New Society Publishers, 1991, s. 109.

³²² 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.

³²³ BOOKCHIN, MURRAY. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 314.

³²⁴ BOOKCHIN, MURRAY. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 314.

podle něj jen týž starý hierarchický systém, ale v zeleném hábitu. Je proto zákeřnější, neboť se maskuje barvou ekologie.

Kritiku růstu a současného pojetí rozvoje musí následovat kritika jeho zdroje – kapitalismu. Sociální ekologové jej vnímají jako překážku při vytváření „*spravedlivé a demokratické budoucnosti*“³²⁵. 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, znaků³²⁶, které jsou společné všem podobám, které na sebe kapitalismus v dějinách bral. 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

³²⁵ 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.

³²⁶ 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.

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. Za prvé umožňuje relativně malé skupině žít v přepychu díky vykořisťování práce ostatních; navíc uvedené „ostatní“ nutí pracovat stále více za stále méně peněz; tuto asymetrii doplňuje nedostupnost práce a tlak na ničení životního prostředí lidmi.

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) společnosti³²⁷.

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.

Jestliže se 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 přiřčena stejná zodpovědnost za chátrání 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.

³²⁷ Viz BIEHL, JANET, BOOKCHIN, MURRAY. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 113.

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. Definicí dobrého života si Bookchin půjčuje od Aristotela³²⁸. Rozlišuje „život dobrý“³²⁹ a „pouhý život“³³⁰. O „život pouhý“ se jedná, jestliže jsou lidé ovládnuti 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“³³¹, jak Bookchin nazval svou vizi nové společnosti.

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.³³² 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 přírody³³³.

Libertariánský municipalismus tak vytvoří „morální ekonomiku“³³⁴. 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

³²⁸ Viz BOOKCHIN, MURRAY. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 221.

³²⁹ V originále „*living well*“.

³³⁰ V originále „*living only*“.

³³¹ V originále „*Libertarian Municipalism*“.

³³² Viz BIEHL, JANET, BOOKCHIN, MURRAY. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 117.

³³³ Viz BIEHL, JANET, BOOKCHIN, MURRAY. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 118.

³³⁴ 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.

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.³³⁵

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 trvanlivostí). „*Dopravní prostředky, oblečení, nábytek a nádobí*“³³⁶ se nezřídka budou dědit z generace na generaci.

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 nejzhorbnější a nejúpornější bude kapitalismus a devastace společnosti, kterou způsobil.³³⁷ 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 poměrně propracovaný postup³³⁸:

³³⁵ Viz BIEHL, JANET, BOOKCHIN, MURRAY. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 117.

³³⁶ Viz BOOKCHIN, MURRAY. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991, s. 344.

³³⁷ Viz BIEHL, JANET, BOOKCHIN, MURRAY. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998, s. 111.

³³⁸ Ačkoliv není Bookchinem popisovaný postup v přímé souvislosti s environmentálně-etickým konceptem sociální ekologie, uvádím jej alespoň v poznámce pod čarou – podle mého názoru dobře ilustruje určitou mentální atmosféru sociální ekologie. Co tedy M. Bookchin svým souputníkům radí? 1. Najít souvěrce. Aktivisté by měli nalézt jeden druhého a najít společně sdílené postoje. 2. Studovat. Aktivisté by měli vytvořit studijní skupiny a studovat 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. Pomáhajíce 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 občané 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

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.“³³⁹

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.

Zůstává otázka, jak lze popsat sociální ekologii pohledem teorie vědy u L. Laudana. Stejně jako u biocentrismu a hlubinné ekologie stojí východisko nového vědeckého přístupu na přijetí mimo-vědeckých axiomů, v tomto případě nutnosti společenské změny. Nové hodnoty, nová věda vyššího řádu i proměna stávajících vědních disciplín vyplývají v první řadě z nového společenského uspořádání. Zároveň povede podle sociálních ekologů společenská změna k *celkové reformě vědy* – změní se jak věda/vědy vyššího řádu, tak jejich hodnotové předpoklady a zároveň dojde ke změnám i u všech vědních disciplín malého a středního dosahu včetně jejich slepých skvrn. Promění se jak předpoklady vědeckého poznání, tak provoz vědy a jeho důsledky. Označil-li jsem hlubinnou ekologii za nejradikálnější směr environmentální etiky, jde sociální ekologie ještě o něco dál – vyžaduje proměnu všech pater i jednotlivých místností vědecké budovy.

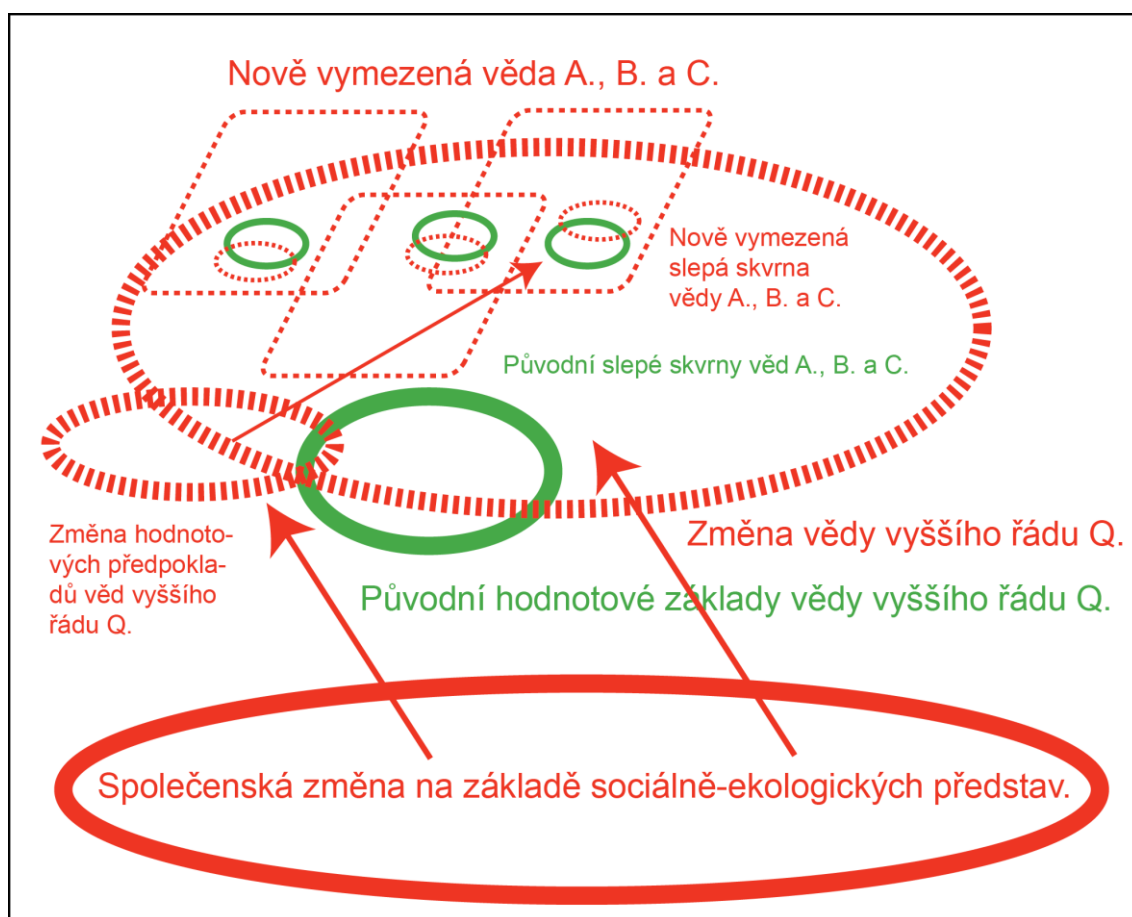
Kromě mimovědeckého původu proměny vědy a radikality charakterizuje sociální ekologii určitá forma osvícenského optimismu vztahující se k lidské přirozenosti. Proměna společenských podmínek povede podle sociální ekologie k osvobození

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.³³⁸ Nakonec 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 komplementaritě, společnost nově ustanovující vztah k životnímu prostředí a přírodnímu jsovcu jako takovému.

³³⁹ Viz Viz BOOKCHIN, MURRAY. *The Modern Crisis*. Philadelphia : New Society Publishers, 1991, s. 136.

člověka, a to se zase projeví v dosud nevídaném pokroku vědy. Člověk bude moci vylepšit biologickou skutečnost včetně charakteristik sebe samého.

Jsem přesvědčen, že právě podobná míra radikality sociální a hlubinné ekologie vedla k jejich ideovému střetu – oba směry totiž usilují o zásadní proměnu, ale zároveň s velmi odlišnými východisky této proměny. Důraz na změnu společenských poměrů a důraz na změnu struktury poznávání světa implikují střet nad otázkou – jak má vypadat univerzální věda vyššího řádu budoucnosti. Názorně vyjádřeno v obrázku č. 10.



Obrázek 10. Sociální ekologie z pohledu teorie vědy u L. Laudana.

IV. 6 Zoocentrická environmentální etika

Nejvýznamnější postavou mezi zoocentricky orientovanými etiky je beze vší pochybnosti Peter Singer, jehož knihy *Animal Liberation*³⁴⁰ a *Practical Ethics*³⁴¹ stejně jako článek *All Animals are Equal*³⁴² 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,³⁴³ 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 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,

³⁴⁰ Viz SINGER, PETER. *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals..* New York : Avon Books, 1975.

³⁴¹ Viz SINGER, PETER. *Practical Ethics.* Cambridge : Cambridge University Press, 1979.

³⁴² 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.

³⁴³ Singer uvádí jako příklad filozofa Thomase Taylora z Cambridge, který po vydání knihy Mary Wolstonecroftové *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.

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.*“³⁴⁴ 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.

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?*“³⁴⁵

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

³⁴⁴ 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.

³⁴⁵ Viz BENTHAM, JEREMY. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Boston : Adamant Media Corporation, 2005.

považují za svou. Mezidruhový rasisté jsou podobní, jen upřednostňují svůj druh místo rasy či třídy. Struktura myšlení a morální postoj jsou však velmi podobné.

Podívejme se na náš každodenní život, navrhuje Singer. Pro velkou většinu lidí (zejména těch, co žijí ve městě) je nejčastějším kontaktem se zvířetem jeho pojidání³⁴⁶. Když zvířata pojídáme, užíváme je čistě pro vlastní (individuální či druhový) prospěch. Jejich život je podřízený naší chuti. To je jeden z nejpregnantnějších 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*“³⁴⁷.

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 mozem. Každý, kdo provádí vivisekci, či využívá její výsledky, opět upřednostňuje vlastní druh.

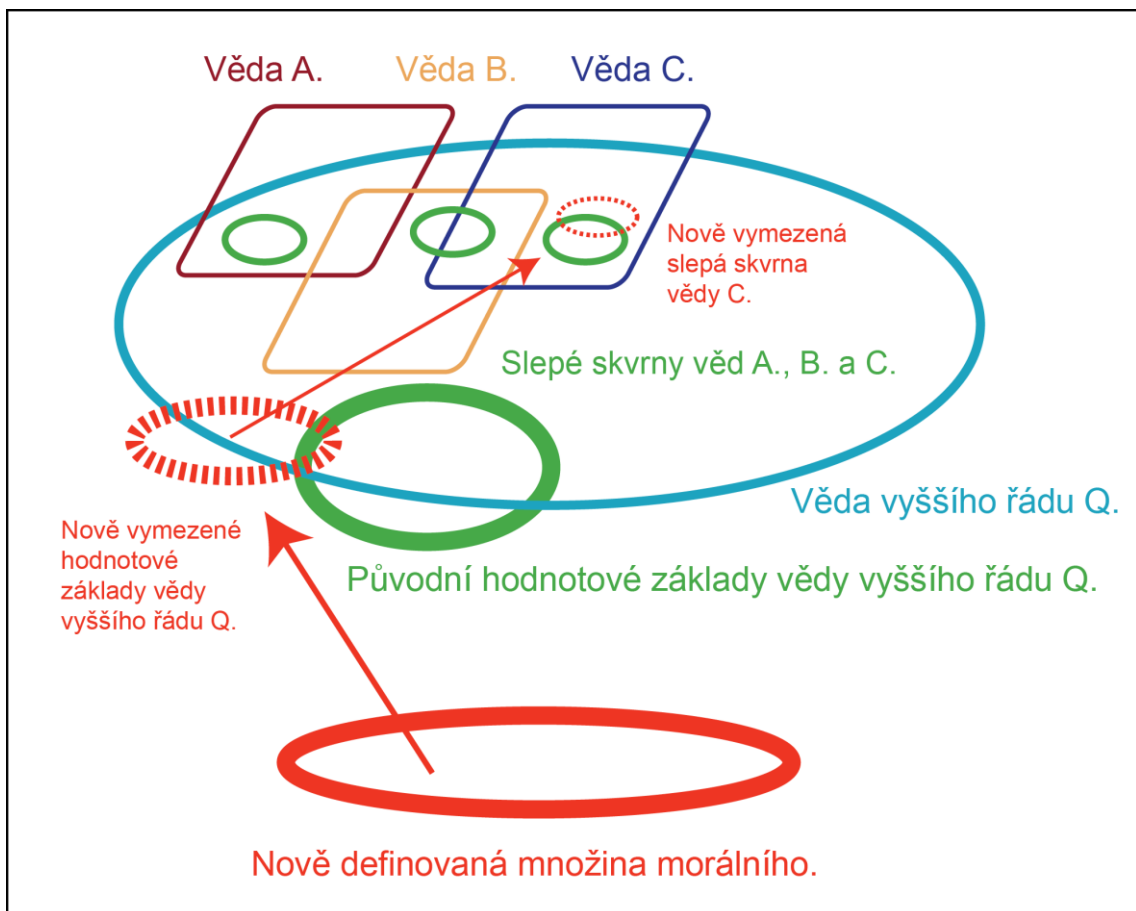
Asi nejméně markantní a krutý, ovšem zároveň téměř nejtrapnější je podle Singera mezidruhový rasismus v současné etice a filosofii. Etika i filosofie by měla především zpochybňovat stereotypy své doby a „otevírat okna budoucnosti“, ovšem ne vždy svému úkolu dostojí, a tak se v některých okamžicích filosofové změní ve velmi sofistickované 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.

Zoocentrismus tedy, podobně jako biocentrismus, pracuje s přesunem mezi slepou skvrnou etiky a předmětem jejího zkoumání. Singer a jeho následovníci se snaží prokázat, že zvířata nepatří mimo etiku, že mají etickou subjektivitu. Z pohledu teorie

³⁴⁶ 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.

³⁴⁷ 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.

vědy L. Laudana tedy zoocentrismus představuje podobnou změnu jako biocentrismus. Rozdíl mezi nimi však spočívá ve velikosti této změny. Zatímco biocentristi ohraničují etickou subjektivitu kritériem života, zoocentristi používají schopnost cítit bolest. Rozšiřují tedy oblast, ke které se etika vztahuje, ne však tak radikálně jako biocentristi. Zároveň však tuto oblast hierarchizují, podrobněji strukturují; na rozdíl od biocentrismu, který vidí všechny živé bytosti jako rovné, jim zoocentrismus přisuzuje různou hodnotu podle schopnosti cítit bolest. Cílem zoocentrického usilování jsou tak změny týkající se výhradně morálního světa a hodnotových předpokladů vědy. Zoocentrismus neusiluje o statut teorie vyššího řádu a nemá ani ambice měnit teoretická východiska věd malého a středního dosahu. Jedná se tedy o „umněšenou“ a vnitřně strukturovanou obdobu biocentrismu. A ještě jedna důležitá poznámka. Ačkoliv se zoocentrismus ve své historii vždy poměrně radikálně vymezoval oproti antropocentrismu, důraz na hledání „středobodu“ hodnotových předpokladů vědy je částečně spojuje. Diskuse slabého a klasického antropocentrismu tu v mnohém připomíná diskusi biocentriků a zoocentriků. Viz obrázek č. 11.



Obrázek 11. Zoocentrismus z pohledu teorie vědy u L. Laudana.

IV. 7 Teocentrismus

Environmentální teocentrická etika, kterou Erazim Kohák opisně nazývá „etika bázně Boží“³⁴⁸, 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 Taylor³⁴⁹, či ekocentrismu Aldo Leopolda³⁵⁰, není hodnota živých bytostí založena na konkrétním životě samém či hodnotě celku biotického společenství. Na čem je tedy environmentální teocentrická etika postavena? 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 jsouncem, 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 Ruskina³⁵¹.

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 skutečnosti³⁵². 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

³⁴⁸ Viz KOHÁK, ERAZIM. *Zelená svatozář – kapitoly z ekologické etiky*. Praha : Slon, 2000, s. 67-73.

³⁴⁹ Viz předchozí kapitola práce nazvaná *Environmentální biocentrická etika*.

³⁵⁰ Viz předchozí kapitola práce nazvaná *Environmentální ekocentrická a systémová etika*.

³⁵¹ 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. *Sézam 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 prvních základech národního hospodářství*. Praha : B. Kočí, 1910.

³⁵² RUSKIN, JOHN. *Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít*. Praha : Sfinx, 1921, s. 14-19.

než krystal a člověk (dosavadní koruna vývoje světa) je živější než ostatní živočichové a rostliny. Jenže i člověk je součástí hierarchie³⁵³ 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 výtvořiny 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.³⁵⁴ V takto viděném světě, ve kterém je smysl dán především mírou „životní síly“ či „duchovnosti“³⁵⁵, je hodnota jakékoliv věci dána mírou jejího oživujícího či umrtvujícího vlivu na svět 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)³⁵⁶ 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“³⁵⁷, 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 výtvořinám³⁵⁸, 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 Chardina³⁵⁹. Pierre T. de Chardin je přesvědčen, že evoluce, kterou považuje za prokazatelný fakt evoluční vědy, směřuje ke stále větší korpuskulizaci vesmíru³⁶⁰ a komplexnosti hmoty. Proces směřující k narůstání obou

³⁵³ Tamtéž., s. 11.

³⁵⁴ Viz RUSKIN, JOHN. *Národní hospodářství v umění*. Praha : Družstevní práce, 1925. s. 53,125.

³⁵⁵ Viz RUSKIN, JOHN. *Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít*. Praha : Sfinx, 1921, s. 7-10.

³⁵⁶ Viz RUSKIN, JOHN. *Tomu poslednímu – čtyři pojednání o prvých základech národního hospodářství*. Praha : B. Kočí, 1910, s. 127-129.

³⁵⁷ Viz RUSKIN, JOHN. *Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít*. Praha : Sfinx, 1921.

³⁵⁸ Přidejme citaci: „Cokoliv zdravého umění může dosáti, musí být výrazem vaší opravdové radosti ze skutečné věci, lepší než umění. Myslíte snad, že ptačí hnízdo od Williama Hunta je lepší než skutečné ptačí 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.

³⁵⁹ Viz de Chardinovy knihy *Chut' žít* či *Místo člověka v přírodě*. CHARDIN, PIERRE, T. *Místo člověka v přírodě – výbor studií*. Praha : Svoboda, 1993.; CHARDIN, PIERRE, T. *Chut' žít – výbor studií a meditací*. Praha : Vyšehrad, 1970.

³⁶⁰ Viz CHARDIN, PIERRE, T. *Místo člověka v přírodě – výbor studií*. Praha : Svoboda, 1993, s. 17.

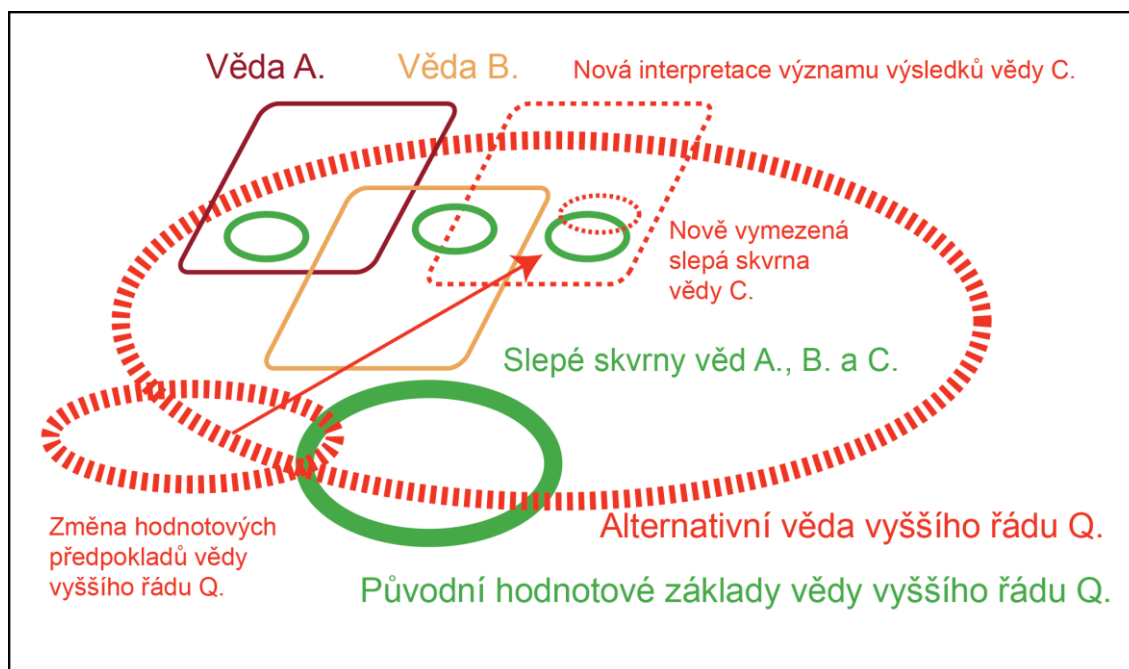
konstant je navíc s časem neustále urychlován. Svět se zkomplexňuje, korpuskulizuje a zduchovňuje. Podle de Chardina evoluce jako by mluvila řečí náboženskou, protože směřuje od jednoduchého ke složitějšímu a od materiálního k duchovnímu.

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 příkladu není mírou dosažených výšin či hlubiny, je pouze tím, kdo se prozatím dostal nejhlouběji 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.*“

Ještě jednou se podívejme na popsany tip environmentální etiky optikou teorie L. Laudana. Na rozdíl od předchozích etických konceptů je zařazení teocentrismu složitější a interpretace může být značně odlišná. Na lince sv. František z Assisi, John Ruskin a Pierre Teilhard de Chardin bude vztah k vědě procházet zásadní transformací. Přesto lze určitým způsobem environmentální teocentrismus z hlediska teorie vědy charakterizovat. Využijeme-li takový pohled, zjistíme, že teocentrismus k vědě patří i nepatří. Můžeme se na něj dívat jako na specifickou alternativní vědeckou teorii vyššího řádu. Teocentrismus sice nelze ověřit nástroji současné dominantní teorie, nabízí však alternativu k některým jejím základním předpokladům. Tím, že staví na jiných základech, má také odlišně umístěnou slepou skvrnu a dokáže tak interpretovat některé fenomény, které v rámci současného vědeckého přístupu vysvětlit nedokážeme. Tím, že má v sobě teologická environmentální etika zároveň složku teologickou a environmentální, ocitá se na hranici dvou teorií nikoliv vyššího řádu, ale spíše širšího dosahu. Na teocentrismus se tak můžeme zároveň dívat jako na radikalizovanou formu biocentrismu. Když Ruskin hovoří o přírodě jako o projevu živoucí síly, zařazuje ji zároveň do oblasti morálního i poznávaného. Pohledem etiky zároveň oba směry

přesouvají subjekty ze slepé skvrny etiky do oblasti jejího působení. Jak je vyjádřeno obrázkem č. 12.



Obrázek 12. Environmentální teocentrismus z pohledu teorie vědy u L. Laudana.

IV. 8 Nový pohled na jednotlivé směry environmentální etiky

Jak využití konceptu L. Laudana, a nepřímo též I. Lakatose, mění náš pohled na environmentální etiku a její vnitřní dělení? Podstatným způsobem. Nejde přitom primárně o změnu samotných hranic mezi jednotlivými směry environmentální etiky, ale spíše o výrazné zpřesnění pochopení toho čím environmentálně-etické směry jsou, a co tvoří princip jejich vzájemného oddělení. Laudanův pohled nám umožňuje určit, které environmentálně etické koncepty zůstávají převážně uvnitř hranic hodnotových otázek (biocentrismus, zoocentrismus), které usilují o vytvoření nové vědy vyššího řádu (ekocentrismus a systémové přístupy), kterým jde o zásadní proměnu všech součástí vědeckého provozu (hlubinná ekologie, sociální ekologie), a které jsou naopak z hlediska svých cílů poměrně skromné (antropocentrismus). Zároveň nám výše uvedený pohled umožňuje stanovit, které směry environmentální etiky vycházejí přímo z „mimoetických“ východisek: změny gnozeologického pohledu (hlubinná ekologie), společenské změny (sociální ekologie), adekvátnějšího vědeckého poznání (ekocentrismus a systémové přístupy), které pouze nově stanovují hranice morálního (biocentrismus, zoocentrismus, teocentrismus), a kterým jde spíše o zpřesnění vnitřní

struktury hodnotových základů (antropocentrismus). Za další nám laudanovská optika zpětně ukazuje, které směry měly svým nastavením spíše tendenci ke vzájemným sporům, které směřovaly k diskusi a polemice a které se vůči sobě stavěly jako různice. Hlubinnou a sociální ekologii tak vidíme jako směry, které usilují o radikální proměnu našeho vědeckého i mimovědeckého vztahu ke světu a svým nárokem si navzájem konkurují (nelze přijmout východiska hlubinné a sociální ekologie zároveň), což logicky vyústilo do zásadního konfliktu. Ostych antropocentrické environmentální etiky, teocentrické environmentální etiky, zoocentrismu a biocentrismu vůči ekocentrikům a systémovým autorům pak vyplývá z ambice ekocentrismu zrcadlově převrátit vztah hodnotových předpokladů a vědeckého poznání. V konečném důsledku totiž ekocentričtí a systémoví autoři usilují o nahrazení etiky vědou, což musí ostatní uvedené směry provokovat. A stejně tak musí provokovat zastánce většiny environmentálně etických směrů dogmaticky-expanzivní plán sociální ekologie zahrnující všechna patra i místnosti vědecké budovy.

V. MOORŮV NATURALISTICKÝ CHYBNÝ ZÁVĚR A JEDNOTLIVÉ VERZE ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKY

Přiblížili jsme si nejvýznamnější koncepty environmentální etiky a pokusili jsme se na ně aplikovat pohled teoretika vědy L. Laudana. Doplňme ještě tuto analýzu s využitím posledního metodického nástroje – Moorovým naturalistickým chybným závěrem.

Začneme u tzv. Humova zákona³⁶¹. Podívejme se na známý a v naší práci již částečně citovaný³⁶² úryvek z Humovy knihy *A Treatise of Human Nature*: „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.“³⁶³ 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

³⁶¹ 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 prezentovat argumentaci, která od čistě deskriptivních předpokladů dospívá k normativním závěrům. Searlovu argumentaci vyvrací hned několik autorů, k nejpřesvědčivějším kontratextům patří Flewův „On Not Deriving „Ought“ from „Is““. Sám za sebe jsem přesvědčen, že Humův zákon platí. Viz MACNABB, D. G. C. *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.

³⁶² Viz poznámka číslo 39.

³⁶³ Viz HUME, DAVID. *A Treatise of Human Nature*. Oxford : Oxford University Press, 1978, s. 413-418 a zejména 462-463, 468-470.

knize *The Language of Morals*³⁶⁴ dokazuje, že logicky korektně lze odvodit preskriptivní (normativní) závěry z deskriptivních vět pouze v případě, že soubor deskriptivních vět obsahuje alespoň jeden normativní předpoklad. Jak píše Hare: „*Schválení něčeho, řídí-li to jednání, nemůže být pouze tvrzení faktu o světě*“³⁶⁵. 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 Wheelwright³⁶⁶ říká faktualistický chybný závěr³⁶⁷. 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.*“³⁶⁸

Mooreův 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?³⁶⁹ Všechna slova a věty popisující oblast mravní skutečnosti lze redukovat na otázku týkající se dualismu dobrý x špatný. Jak píše 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.*“³⁷⁰ Lze tedy pojem „dobré“ definovat? Podle Moora byly některé doktríny přesvědčené, že ano a „*konkrétní věc, pomocí níž je dobro definováno, může být obojího typu, buď to, co lze nazvat přírodním objektem (resp. objektem zkušenosti), nebo to, co existuje v reálném nadmyslovém světě*“³⁷¹. Tyto doktríny se podle Moora mýlí, protože dobré je hned dvojím způsobem nedefinovatelné.

³⁶⁴ Viz HARE, RICHARD. *The Language of Morals*. Oxford : Oxford University Press, 1991.

³⁶⁵ Viz tamtéž, s. 51.

³⁶⁶ Viz WHEELWRIGHT, PHILIPS, E. *A Critical Introduction to Ethics*. Garden City : Doubleday, Doran & Company, 1935.

³⁶⁷ V originále *factualist falacy*.

³⁶⁸ Viz LAIRD, JOHN. *A Study in Moral Theory*. New York : The Macmillan Co., 1926, s. 16.

³⁶⁹ 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.

³⁷⁰ Viz tamtéž, paragraf 2.

³⁷¹ Viz tamtéž, paragraf 25.

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.³⁷² 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 přirozené³⁷³ kvality typu „je“, pojem dobrý je pojmem naprosto odlišného druhu. Je nedefinovatelný svým ne-přirozeným i ne-redukovatelným charakterem. Jak píše 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.*“³⁷⁴

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 dobrá. Každá definice, která redukuje dobro na pojmy z empiricko-deskriptivního světa je naturalistickým chybným závěrem. Jak píše Moore: „*Je pravda, že se etika zamýšlí nad dalšími vlastnostmi, které přísluší k věcem, 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.*“³⁷⁵

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 neplatí³⁷⁶.

³⁷² 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.

³⁷³ V originále *natural*.

³⁷⁴ Viz MOORE, GEORGE, E. *Principia Ethica*. [www dokument], Prometheus Books' Great Books, <URL: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/>>, paragraf 6.

³⁷⁵ Viz tamtéž, paragraf 10.

³⁷⁶ Hedonistický 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.

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 dosažení dobrého života i dobra o sobě. Jak píše sám autor: „Dobré je život uchovávat a podporovat, zlé je život ničit a omezovat.“³⁷⁷ 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.*“³⁷⁸ 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 znamená³⁷⁹ 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

³⁷⁷ 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.

³⁷⁸ Viz TAYLOR, PAUL, W. *Respect for Nature : a theory of environmental ethics*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1986, s. 58-72.

³⁷⁹ Je zásadní rozdíl v definici „Podpora života je dobrá.“ a „Dobré je totožné s podporou života.“

okolnosti za zlé? Schweitzer by odpověděl poukazem na tajemnost světa, Moore odpovídá obviněním z naturalistického chybného závěru.

Vidíme, že analýza biocentrismu na základě Laudanova pohledu tak nebyla úplná. Ačkoliv totiž biocentrismus z hlediska teorie vědy soustředí svou pozornost na hodnotově-etické oblasti a množiny, samotný základní princip vymezení etického odvozuje způsobem, který odpovídá naturalistickému chybnému závěru.

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.*“³⁸⁰. 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.*“³⁸¹. 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 nepřijatelné 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

³⁸⁰ Viz LEOPOLD, ALDO. *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Prešov : Abies, 1995, 234-235.

³⁸¹ 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.

dílech dopustili naturalistického chybného závěru. Biotické společenství má, stejně jako každý jednotlivý život, jistou morální hodnotu, nikdy však nemůžeme bez dalšího prohlásit, že hodnotu nejvyšší. Zde, na rozdíl od biocentrismu není pohled L. Laudana a G. E. Moora v rozporu – oba prezentují ekocentrismus jako přístup náchylný k naturalistickému chybnému závěru a oba také dokazují, že se takového chybného závěru dopouští.

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 utilitaristů³⁸². Dobré je to, co je dobré pro člověka a jeho rozvoj. Ochrana mimo-lidských 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. Defínuje-li – jakkoliv sofistikovaným způsobem propřírodně – prospěch člověka jako jediné kritérium dobrého, lze (stejně jako v případě biocentrismu a ekocentrismu) vznést netriviální otázku: Je prospěch člověka vždy dobrem? Neexistují případy, ve kterých proti hodnotě lidského prospěchu (či dokonce života) stojí hodnoty, jejichž odmítnutí 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

³⁸² 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.

neudržitelny. Zajímavé je i srovnání Laudanova a Moorova pohledu. Neradikální postoj z hlediska Laudanovy teorie vědy ještě nebrání určitému selhání z hlediska pohledu G. E. Moora.

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.*“³⁸³ A jak dodává John Seed: „*Když lidé zpozorněji 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 rozplývá, 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

³⁸³ Viz FOREMAN, DAVE. What Is Happening to Our Movement? *Earth First! : The Radical Environmental Journal*. 1992, roč. 7. č. 8. s. 31-32.

postoj princip Moorova naturalistického chybného závěru aplikovat nelze. Hlubinná ekologie je totiž postavena na principu přijetí nového gnozeologického obratu, nikoliv principu racionální argumentace. Její vztahování se ke světu je iracionální, a jako takové odolává jakékoliv racionální kritice, včetně Moorovy. Zda tento fakt přičíst hlubinné ekologii k dobru či ne, záleží na naší interpretaci. V tomto případě vidím Moorův a Laudanův pohled jako navzájem se neovlivňující různice.

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.*“³⁸⁴ Pokud dokážeme ze společnosti svrhnout kapitalistický systém 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

³⁸⁴ 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 >.

Bookchinovy utopické vize. Skeptický pohled L. Laudana tu doplňuje radikální skepse pohledu G. E. Moora.

F. Moorův naturalistický chybný závěr a zoocentrická environmentální etika

Jak je zřejmé z předchozího představení zoocentrické environmentální etiky, vychází její představitelé především z myšlenek utilitarismu³⁸⁵, jehož dosah rozšiřují i na mimolidské bytosti. Princip rovnosti vyjádřený nejlépe Jeremy Benthamem „*Každý je počítán za jednoho a nikdo za víc než jednoho!*“ a Henry Sidweickem „*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 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. Zoocentrismus se i v tomto ohledu podobá biocentrickému pohledu se všemi přednostmi a nedostatky. Moore nepřímou potvrzuje Laudanův pohled.

³⁸⁵ Zatím nejlepší přiblížení klasických utilitaristických koncepcí jsem našel v knize Johna Plamenatze *The English Utilitarians*. Viz PLAMENAT, JOHN. *The English Utilitarians*. Oxford : Basil Blackwell, 1966.

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: „*Bud'te ujištěni, že toto božské dílo stvoření, jež pojímají 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.*“³⁸⁶ Stejně jako člověk je příroda dobrá, protože byla stvořena Bohem a k Bohu také směřuje. Dějiny jsou pak: „*Duch stále sílí v tvorstvu.*“³⁸⁷. 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*“³⁸⁸. Ačkoliv tedy Ruskinovo „směřování 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.

³⁸⁶ Viz RUSKIN, JOHN. *Duchovní tvůrčí síla – záhada života a umění žít*. Praha : Sfinx, 1921, s. 14, 15.

³⁸⁷ Viz RUSKIN, JOHN. *Dvě stezky*. Praha : Jan Laichter, 1909, s. 41.

³⁸⁸ 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.

ZÁVĚR

Na závěr se pokusím zodpovědět otázku, zda jsem ve své práci prokázal vyslovené hypotézy a dosáhl tak stanovených cílů.

Prvním cílem práce bylo prokázat, že kritika etiky ze strany některých empirických věd (sociobiologie) či některých ontologických konceptů světa (evoluční ontologie) ignoruje Popperův princip demarkace a vychází především z vědě odporujícího překročení hranice vlastní disciplíny. K tomuto cíli byla stanovena hypotéza: Ze sociobiologické teorie ani evoluční ontologie nelze korektně odvodit věty morální povahy, aniž bychom porušili Popperův princip demarkace.

Popperův princip demarkace vědy jsem přiblížil v kapitole II. 1 a II. 2, nárok sociobiologie na nahrazení etiky sociobiologickým poznáním jsem přiblížil a analyzoval v kapitole II. 2 a II. 4, nárok evoluční ontologie na nahrazení etiky důsledky evolučně-ontologického konceptu jsem představil a analyzoval v kapitole II. 5 a II. 6 a konečně Popperův princip demarkace jsem na sociobiologii a evoluční ontologii aplikoval v kapitole II. 4 a II. 6.

Na svoji první hypotézu odpovídám na základě analýzy provedené v těchto kapitolách kladně. Jak sociobiologie, tak evoluční ontologie porušují Popperův princip demarkace a své závěry staví na ignorování neprokazatelnosti vlastní slepé skvrny spolu s ignorováním vnějších hranic vlastní disciplíny.

Druhým cílem práce bylo prokázat, že kritika environmentální etiky ze strany vybraných neoliberálních ekonomů (Juliena L. Simona, Václava Klause) stojí na axiomech, které nejsou nadále udržitelné, a navíc je argumentována způsobem, který není logicky konzistentní. Také k tomuto cíli jsem stanovil hypotézu: Alespoň jeden hodnotový předpoklad kritiky environmentální etiky J. L. Simona a Václava Klause je nadále neobhájitelný, a to proto, že nejde sloučit s hodnotovými důsledky Sylvanova myšlenkového experimentu „posledního člověka“, a dále proto, že obsahuje logicky nekonzistentní postoje.

Sylvanův myšlenkový experiment „posledního člověka“ jsem prezentoval v kapitole II. 8, kritiku environmentální etiky ze strany ekonomů Juliena L. Simona a Václava Klause jsem přiblížil v kapitole II. 7 a aplikaci Sylvanova myšlenkového experimentu na postoje uvedených neoliberálních ekonomů jsem provedl v kapitole II. 9.

Také v tomto případě konstatuji, že jsem hypotézu navázanou na cíl č. 2 ve své práci (zejména v kapitole II. 9) potvrdil.

Posledním, třetím cílem práce bylo přiblížit českému čtenáři základní koncepty environmentální etiky a zodpovědět otázku, jakým způsobem lze na tyto koncepty nahlížet prostřednictvím teorie vědy L. Laudana, a které z nich obstojí v testu G. E. Moorova naturalistického chybného závěru.

Na tento poslední cíl jsme navázali hypotézu, spojenou pouze s G. E. Moorovým konceptem: Všechny verze environmentální etiky jsou v rozporu s důsledky Moorova naturalistického chybného závěru.

Základní koncepty environmentální etiky jsem přiblížil v kapitolách IV.1 – IV. 8, Moorův koncept naturalistického chybného závěru jsem prezentoval v kapitole V., ve které jsem zároveň kritérium naturalistického chybného závěru aplikoval na všechny představené koncepty environmentální etiky.

Hypotézu navázanou na tento třetí – poslední – cíl se mi nepodařilo prokázat. Šest konceptů environmentální etiky (biocentrická environmentální etika, ekocentrická a systémová environmentální etika, antropocentrická environmentální etika, sociálně ekologická environmentální etika, zoocentrická environmentální etika a teocentrická environmentální etika) se Moorova naturalistického chybného závěru dopouští, ovšem environmentální etika založená na konceptu hlubinné ekologie nikoliv.

Za další přínos práce pak považuji nový pohled na jednotlivé směry environmentální etiky, tak jak jsou představeny v kapitole IV. 8.

INTERPRETACE ZÁVĚRU – O SMYSLU ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKY

Bertrand Russell se ve svém eseji nazvaném *V čem spočívá hodnota filosofie*³⁸⁹ 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 poslouchat³⁹⁰. 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 nezpochybnují. Lidé, kterých se „dobrá“ filosofie nikdy nedotkla, prožijí své životy uvězněni 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 zařaditelné³⁹¹.

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 environmentální etika biocentrická, hlubinně ekologická či ekocentrická, 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

³⁸⁹ 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.

³⁹⁰ Viz tamtéž, s. 25.

³⁹¹ Viz tamtéž, s. 26.

problematickou, protože jistota, kterou člověku poskytuje, se mění v bariéru, kterou kolem něho staví. Moorův argument naturalistického chybného závěru i Laudanův pohled teoretika vědy to v druhé části 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, odposvátnělý, 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 za 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 hranicím 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.“³⁹²* Nezbyvá než se začít dobře ptát.

³⁹² 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.
- ARIELY, DAN. *Predictably irrational – The Hidden Forces That Shape Our Decision*. Sydney : HarperCollins Publishers, 2009. ISBN 0061353248.
- BADINER, ALLAN, H. *Dharma-Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley : Parallax 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.
- BINKA, BOHUSLAV. Možné místo hodnoty ochrany životního prostředí v konceptech tří významných teoretiků vědy. *Universitas*, Brno: Masarykova univerzita Brno, 2010, roč. 43, č. 4, s. 3-15. ISSN 1211-3387.
- BLOOM, PAUL. *Just Babies: The Origins of Good and Evil*. New York : Crown Publishing Group, 2013. ISBN 978-0-307-88684-2.
- BLACKSTONE, WILLIAM, T. (ed.) *Philosophy & Environmental Crisis*. Athens : University of Georgia Press, 1974. ISBN 0-8203-0343-7.

- BLOOM, PAUL. *Just Babies: The Origins of Good and Evil*. New York : Crown Publishing Group, 2013. ISBN 978-0307886842.
- 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, MURREY, 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 archetypů 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.
- FINKIELKRAUT, ALAIN. *Destrukce myšlení*. Brno : Atlantis, 1993. ISBN 80-7108-063-2.
- FOOT, PHILIPPA. The problem of abortion and the doctrine of double effect. *Oxford Review*, 1967, č. 5 s. 5-15. ISSN nevedeno.
- 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, WARVICK. *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.
- GREENE, JOSHUA D. *Moral tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. London : Atlantic Books, 2014. ISBN: 978-1-78239-338-2
- GREENE, JOSHUA D. SOMMERVILLE, R. BRIAN. NYSTROM, LEIGH E. DARLEY, JOHN M. COHEN, JONAHTAN D. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science*, 2001, roč. 293, č. 5537. ISSN 0036-8075.
- 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.
- HUSSEY, EDWARD. *Presokratici*. Praha : Rezek, 1997. ISBN 80-86027-07-4.
- CHARDIN, PIERRE, T. *Chuť žít – výběr studií a meditací*. Praha : Vyšehrad, 1970.
ISBN neuvedeno.
- CHARDIN, PIERRE, T. *Místo člověka v přírodě – výběr 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 BADINER, 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 neuvedeno.
- 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 neuvedeno.
- 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 neuvedeno.
- LAKATOS, IMRE., MUSGRAVE, ALAN (ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge*. New York : Cambridge University Press, 1970. ISBN 0-521-09623-5.
- LANTERI, ALESSANDRO. CHELINI, CHIARA. RIZZELLO, SALVATORE. An experimental investigation of emotions and reasoning in the trolley problem. *Journal of Business Ethics*, 2008, roč. 83, č. 4, s. 789 - 804. ISSN 0167-4544
- LAUDAN, LARRY. Normative naturalism. *Philosophy of Science*, 1990, roč. 57, č. 1, s. 44-59. ISSN: 0031-8248.
- LAUDAN, LARRY. *Progress and its problems: Towards a theory of scientific growth*. Berkeley and Los Angeles: Univ of California Press, 1978. ISBN: 0-520-03721-9.
- LAUDAN, LARRY. Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism. *American Philosophical Quarterly*, 1987, roč. 24, č. 1, s. 19-31. ISSN: 00030481.
- LAUDAN, LARRY. *Science and hypothesis: Historical essays on scientific methodology*. Dordrecht,, Holland: D. Reidel, 1981. ISBN neuvedeno.
- LAUDAN, LARRY. *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*. London : University of California Press, 1984. ISBN: 0-520-05267-6.

- 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, BJØRN. *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 0-06-250059-5.
- 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.
- NEWMAN, GEORGE, E., BLOOM, PAUL, KNOBE, JOSHUA. Value Judgments and the True Self. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2014, roč. 40, č. 2, s. 203-216.

- 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 Essays*. 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, SEVILL, 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 nepřátelé I*. Praha : Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-54-4.

- POPPER, KARL, R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: 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 : Flamenco, 1984. ISBN 0-00-654115-1.
- PUTNAM, HILARY. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge : Harvard University Press, 2002. ISBN: 0-674-00905-3.
- 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 zákonitostech 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 prvních 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 znovuoobjevení teleologického myšlení*. Praha : Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-111-0.
- STERBA, JAMES, P. (ed.) *Ethics: The Big Questions*. Oxford : Blackwell Publishing Ltd., 2005. ISBN 0-631-20286-2.
- STIBRAL, 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.
- THOMSON, JUDITH JARVIS. The Trolley Problem. *The Yale Law Journal*, 1985, roč. 94, č. 6, s. 1395-1415. ISSN 00440094.
- 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 : Oikoymenh, 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.

PŘÍLOHA - PŘIBLÍŽENÍ ZÁKLADNÍCH TEXTŮ ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKY

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*³⁹³, *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*³⁹⁴ či v České republice dobře známý *Thinking Like a Mountain. Towards a Council of all Beings*.³⁹⁵ Zoocentrické autory prezentuje sborník *In Defence of Animals* Petera Singera³⁹⁶. Ekofeminismus sborník *Reclaim the Earth – Women speak out for Life on Earth*³⁹⁷, či *Ecological Feminist Philosophies*³⁹⁸. K nejkvalitnějším dosud vydaným antologiím patří *Environmental Ethics – An Anthology* Andrewa Lighta a Holmese Rolstona III., dále

³⁹³ Velmi rozsáhlý a reprezentativní sborník z roku 1995. Kromě bezprostředních předchůdců hlubinné ekologie, mezi které Sessions řadí též Gándhiho, 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.

³⁹⁴ Autoři tohoto sborníku z roku 1990 se pokusili o výběr hlubinně ekologických textů s buddhistickou tematikou.

³⁹⁵ Sborník emocionální strukturou i ontologickými východiský 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.

³⁹⁶ Viz SINGER, PETER. (ed.) *In Defence of Animals*. Oxford : Basil Blackwell, 1985.

³⁹⁷ Viz CALDECOTT, LEONIE., LELAND, STEPHANIE. (ed.) *Reclaim the Earth – Women speak out for Life on Earth*. London : Quartet Books Ltd., 1983.

³⁹⁸ Viz WARREN, KAREN (ed.) *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington : Indiana University Press, 1996.

pak *Environmental Ethics*³⁹⁹ 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.

Antropocentrické

Mezi nejvýznamnější knihy zastánců antropocentrického ukotvení environmentální etiky patří kniha *Man's Responsibility for Nature – Ecological Problems and Western Traditions* Johna Passmora⁴⁰⁰ a dále kniha Martina W. Lewise *Green Delusions – An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*⁴⁰¹. Populárnější formou prezentuje antropocentristický přístup například Albert Gore ve své knize *Země na misce vah*⁴⁰².

Biocentrické

Mezi zásadní díla biocentrické environmentální etiky patří Schweitzerova *Nauka úcty k životu*⁴⁰³, dále kniha Paula Taylora *Respect for Nature – A Theory of Environmental Ethics*⁴⁰⁴, a kniha Rolstona M. Holmese III. *Philosophy gone Wild – Environmental Ethics*⁴⁰⁵.

³⁹⁹ Viz POJMAN, LUIS. *Environmental Ethics*. Bolton : Wadsworth Publishing, 1994.

⁴⁰⁰ Viz PASSMORE, JOHN. *Man's Responsibility for Nature – Ecological Problems and Western Traditions*. New York : Scribner, 1974.

⁴⁰¹ Viz LEWIS, MARTIN, W. *Green Delusions – An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism*. London : Duke University Press, 1992.

⁴⁰² Viz GORE, ALBERT. *Země na misce vah*. Praha : Argo, 1994.

⁴⁰³ 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.

⁴⁰⁴ Viz TAYLOR, PAUL. *Respect for Nature – A Theory of Environmental Ethics*. Princeton : Princeton University Press, 1986.

⁴⁰⁵ Viz ROLSTON M. HOLMES III. *Philosophy gone Wild – Environmental Ethics*. New York : Prometheus Books, 1989.

Ekocentrikové a myslitelé systémových teorií

K zásadním dílům ekocentrické etiky patří kniha Aldo Leopolda *A Sand County Almanach, and Sketches here and there*⁴⁰⁶, kniha Jamese Lovelocka *Gaia – Živoucí planeta*⁴⁰⁷, Cattonova *Overshoot – The Ecological Basis of Revolutionary Change*⁴⁰⁸ a z českého prostředí kniha Josefa Šmajse *Drama evoluce*⁴⁰⁹.

Zoocentrikové

K nejzásadnějším dílům zoocentrické environmentální etiky patří *Practical Ethics*⁴¹⁰ a *Animal Liberation*⁴¹¹ Petera Singera. Další autoři – Donald Van DeVeer, Tom Regan či Ted Benton⁴¹² – do diskuse přispěli texty spíše časopiseckého či sborníkového charakteru.

Teocentrikové

K nejvýznamnějším představitelům teocentrické environmentální etiky patří Henryk Skolimowski se svou knihou *Živá filozofie – Ekofilosofie jako strom života*⁴¹³, v českém prostředí patří k významným autorům inklinujícím k teocentrismu Erazim Kohák, Hana Librova či Pavel Nováček.

Sociální ekologové

K zásadním dílům sociální ekologie patří dvousvazková *The Ecology of Freedom*⁴¹⁴ Murraye Bookchina, *The Modern Crisis*⁴¹⁵ stejného autora a konečně *The Politics of Social Ecology*⁴¹⁶ Janet Biehl s nepostradatelným Murrayem Bookchinem.

⁴⁰⁶ Viz LEOPOLD, ALDO. *A Sand County Almanac, and Sketches here and there*. New York : Oxford University Press, 1989.

⁴⁰⁷ Viz LOVELOCK, JAMES. *Gaia – Živoucí planeta*. Praha : Mladá fronta, 1994.

⁴⁰⁸ Viz CATTON, WILLIAM, R. *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change*. Urbana : University of Illinois Press 1980.

⁴⁰⁹ Viz ŠMAJS, JOSEF. *Drama evoluce – fragment evoluční ontologie*. Praha : Hynek, 2000.

⁴¹⁰ Viz SINGER, PETER. *Practical Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979.

⁴¹¹ Viz SINGER, PETER. *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals..* New York : Avon Books, 1975.

⁴¹² 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, SEVILL, GEORGE. (ed.) *Environmentalism I. – Critical Concepts*. London : Routledge, 2003, s. 221-231.; Benton, Ted. *Animal rights and social relations*. In PEPPER, DAVID., WEBSTER, FRANK, SEVILL, GEORGE. (ed.) *Environmentalism I. – Critical Concepts*. London : Routledge, 2003, s. 281-297.

⁴¹³ Viz SKOLIMOWSKI, HENRYK. *Živá filozofia – Ekofilozofia ako strom života*. Prešov : Slovacontact, 1992.

⁴¹⁴ Viz BOOKCHIN, MURRAY. *The Ecology of Freedom*. New York : Black Rose Books, 1991.

⁴¹⁵ Viz BOOKCHIN, MURRAY. *The Modern Crisis*. Philadelphia : New Society Publishers, 1991.

Hlubinní ekologové

Mezi nejvýznamnější knihy hlubinně ekologických autorů řadím knihy Arne Naesse⁴¹⁷ *Is it Painful to Think a Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*⁴¹⁸, společnou knihu Billa Devalla a George Sessionse *Deep Ecology – Living as if Nature Mattered*⁴¹⁹, knihu Billa Devalla *Simple in Means, Rich in Ends*⁴²⁰ a dále knihu Warwicka Foxe *Toward a Transpersonal Ecology – Developing New Foundation for Environmentalism*⁴²¹, knihy aktivistů Dave Foremana *Confessions of an Eco-Warrior*⁴²², Christophera Manese *Green Rage – Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization*⁴²³ a Edwarda Abbeye *Confessions of a Barbarian*⁴²⁴.

Ekofeministé

Mezi zásadní knihy ekofeministické literatury můžeme řadit *Women and Nature – The Roaring Inside Her*⁴²⁵ Susan Griffinové z roku 1978, dále *The Death of Nature – Women, Ecology and Scientific Revolution*⁴²⁶ Carolyn Merchantové. K velmi vlivným

⁴¹⁶ Viz BIEHL, JANET, BOOKCHIN, MURRAY. *The Politics of Social Ecology – Libertarian Municipalism*. New York : Black Rose Books, 1998.

⁴¹⁷ Za zajímavý fakt považují, 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* – česky *Ekologie, pospolitost, životní styl* dalším z Naessových žáků. Viz BINKA, BOHUSLAV. *Analýza hlubinné ekologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2008.

⁴¹⁸ Viz NAESS, ARNE. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge : Syndicate of Press of the University of Cambridge, 1989.

⁴¹⁹ 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.

⁴²⁰ Viz DEVALL, BILL. *Simple in Means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology*. Salt Lake City : Peregrine Smith Books, 1988.

⁴²¹ Viz FOX, WARVICK. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston : Shambhala, 1990.

⁴²² Viz FOREMAN, DAVE. *Confessions of an Eco-Warrior*. New York : Harmony Books, 1991.

⁴²³ Viz MANES, CHARLES. *Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization*. Boston, : Little Brown and Company 1990.

⁴²⁴ 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.

⁴²⁵ Viz GRIFFIN, SUSAN. *Women and Nature – The Roaring Inside Her*. New York : Harper Colophon Books, 1978.

⁴²⁶ Viz MERCHANT, CAROLYN. *The Death of Nature : Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York : Harper and Row, 1980.

knihám patří i *Ženy, které běhaly s vlky – mýty a příběhy archetypů divokých žen*⁴²⁷
Clarissy Pinkoly Estés.

⁴²⁷ Viz ESTÉS, CLARISSA, P. *Ženy, které běhaly s vlky – mýty a příběhy archetypů divokých žen*. Praha : Pragma, 1999.