



A nezapomeňte na pokoru. Spor o postavení člověka v environmentální etice

**And Do Not Forget About Humbleness: The Dispute
over the Human Position in Environmental Ethics**

Zdenka Sokolíčková

ABSTRACT Since the 1960s, there has been a lively dispute between anthropocentrism and non-anthropocentrism in environmental ethics. The choice of a starting point, which influences the further evolution of human (cultural) attitudes toward the world, is crucial for theory, yet through the lens of today's society and its practical needs it is only of ambiguous significance. Both non-anthropocentrism (represented by Klaus Meyer-Abich and Holmes Rolston III) and anthropocentrism (as adopted by John Passmore or Günther Patzig) often overlap in their initial motivations and suggestions of concrete measures. Since the late 1980s, theoretical disagreement has been newly elaborated, for instance in the work of R. Attfield, J. B. Callicott and V. Höslé. The concept of considerate humanity might be a temporary solution, accepting humanity as a cognitive epicentre and at the same time as a subject capable of moral reflection that transcends human horizons.

KEY WORDS anthropocentrism, non-anthropocentrism, environmental ethics, humbleness

Co je člověk, že si troufá být pyšný? (*What is man that he should be proud?*)
(Robinson Jeffers)

Myslíme v příbězích. (*We think in term of stories.*)
(Gregory Bateson)

Úvodem: V souladu se skutečností

„Čím více jsou ústřední příběhy dané kultury v souladu s biologickou a fyzickou realitou, tím pravděpodobnější je, že budou lidé žít způsobem slučitelným s ekologickými pravidly a že tím pádem přežijí“ (McDaniel 2005: 228). Když se na ekologickou etiku podíváme z historické perspektivy, vidíme zjednodušeně řečeno porůznu převyprávěný ústřední příběh naší společnosti.¹ Hovory na téma etického rozměru nevyváženého vztahu člověka a jeho

Sociální studia. Katedra sociologie FSS MU, 1/2013. S. 35–62. ISSN 1214-813X.

¹ Je otázka, zda pro ekologickou etiku platí totéž co pro filosofii: „Psát dějiny filosofie znamená také někdy psát dějiny chybných interpretací“ (Hadot 2010: 28). Historie ekologické etiky je prozatím poměrně krátká a těžko říct, byla-li některá interpretace plně překonána.

životního prostoru, které začínají v 60. letech 20. století² a trvají dodnes, se točí kolem rozporu mezi *antropocentricky* a *neantropocentricky* orientovanými přístupy. Kdo je hlavním hrdinou našeho vyprávění? Lidstvo, všechen život, nebo dokonce celá planeta Země?

Jak ilustruje úvodní citace biologa Carla McDaniela, na volbě záleží. Pokud bude kultura postavena na takovém obrazu světa, který vnější svět vykládá chybně, svůj omyl v dlouhodobém horizontu bolestně pocítí. Jednotlivé příspěvky k ekologické etice se snaží představit svoje narativum jako to, které onen ústřední příběh kultury převypráví nejméně, s nadějí, že bude-li jako takové přijato, přispěje k těsnějšímu souladu našich představ o světě se skutečností.

Sledování obou přístupů, toho s člověkem ve středu a toho s člověkem bez výsadního postavení, vyvolává několik otázek: Jestliže se účastníci sporu neshodnou na základních stavebních kamenech, liší se rovněž v prvotní motivaci účastnit se polemiky? Pokud oba tábory vycházejí ze stejného znepokojení a stejné touhy jednat, čím je dána rozpornost jejich cest? Nakolik se neshoda promítá do konečných návrhů řešení? A jak se spor o východisko jeví v perspektivě potřeby lépe žít, tváří v tvář neaktuálnější výzvám vztahu člověka ke světu, který mění?

Úkolem tohoto příspěvku není pouze nabídnout základní přehled o vývoji problému, stěžejních pozicích či autoritách, byť se k nim vyjadřuje. Dostupných prací, které takový vhled umožňují, je hned několik.³ Nehledáme ani „tu správnou pohádku“ o člověku a jeho vztahu ke světu. Jde spíše o to, poukázat na konvergence „před“ (motivace) a „po“ (cíle a opatření), o připomenutí toho, co změnit nemůžeme a co bychom naopak změnit měli. Existuje taková představa o člověku, která by skloubila výjimečnost lidského postavení s rovnocenností jeho pozice vůči ostatním entitám, jež s ním sdílí jeho domov? Příběh, který člověka nezbaví jeho hlavní role, ale ve kterém bude zároveň muset čelit svým bytostným úkolům?

² Je těžké určit přesnou dataci vzniku ekologické etiky, respektive rozhodnout, kdy se disciplína etablovala jako relativně svébytná. K předchůdcům / zakladatelům bychom mohli řadit již myslitele 19. století, ve Spojených státech například Ralpa Walda Emersona, Henry Davida Thoreaua či Johna Muira. Téměř bez výjimky se ekologicky orientovaní etikové (a eticky orientovaní ekologové) ve 20. století nutně museli setkat a vypořádat s příspěvkem Aldo Leopolda, jenž svoje *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky (A Sand County Almanach and Sketches Here and There)* vydává v roce 1949. V nedávno vydané publikaci, která se snaží kondenzovaně shrnout klasiky ekologické etiky, je vedle Thoreaua a Leopolda zmíněna též Rachel Carsonová a Ernst F. Schumacher, kteří své slavné práce *Mlčí jaro (Silent Spring)* a *Malé je milé (Small is Beautiful)* publikovali v 60., respektive v 70. letech. Neopomenutelnými milníky jsou následně zveřejnění dokumentů *Limity růstu (Limits to Growth)* v roce 1972 a *Naše společná budoucnost (Our Common Future)* o 15 let později. Blíže viz Guedes Vaz (2012). Provizorní řešení, tedy datace raného rozvoje oboru do 60. let 20. století, je kromě vystoupení Carsonové motivováno také provokativním, často chybně čteným a stále citovaným článkem „Historické kořeny naší ekologické krize“ (Historical roots of our ecological crisis), jež v roce 1966 přednesl a o rok později vydal v časopise *Science* americký historik Lynn White.

³ V českém prostředí by sem patřily zejména tituly (chronologicky): *Závod s časem* (Kohák a kol. 1996), *Zelená svatozár: kapitoly z ekologické etiky* (Kohák 2000), *Environmentální etika* (Binka 2008), *Filosofický význam současné ekologické krize* (Kolářský 2011), *Etika a příroda: proč brát morální ohledy na přírodu?* (Skýbová 2011).

Článek je pojat jako kompilační analytická studie, rozčleněná do šesti hlavních oddílů.

Výklad je zahájen stručným shrnutím dosud proběhnuvší debaty, která postupem času zřetelně vykryštovala do opozice dvou principiálně odlišných výchozích bodů pro systémy ekologické etiky. Na tak malém prostoru nelze plně vystihnout terminologické a koncepční rozdíly mezi antropocentrismem a neantropocentrismem, oddíl je však opatřen bohatým poznámkovým aparátem, který může posloužit jako rozcestník pro hlubší vhled.

Následuje kapitola věnovaná neantropocentrickému přístupu, přičemž jeho podoby jsou, byť sotva vyčerpávajícím způsobem, osvětleny na dvou příkladech konkrétních myslitelů. Tato větev ekologické etiky koření především v americkém interdisciplinárním uvažování o přírodě, ale významným způsobem se ve 20. století rozvinula také v Evropě, především v německy mluvící oblasti. V konečném důsledku nejspíš subjektivní volba je odůvodněna objektivní snahou představit jednoho z nejcitovanějších a stále aktivně publikujících, přitom do češtiny nepřekládaných, amerických autorů, který je vzděláním filosof (Holmes Rolston III), a dále autora německého, rovněž žijícího a v češtině nedostupného, profesně tvůrčího v oboru přírodní vědy (Klaus Meyer-Abich).

Komplementárně je pak kapitola zaměřená na antropocentrismus, taktéž koncipována jako výklad stěžejních primárních publikací dvou zvolených postav. Zachovávám i volbu jednoho anglicky (John Passmore) a jednoho německy (Günther Patzig) píšícího autora, obou do češtiny dosud nepřeložených.

Téma se však rozhodně nevyčerpává v příspěvcích ze 70. a 80. let minulého století. V 90. letech vycházejí kompendia, antologie i další původní studie, které hodnotí a dále přepracovávají klíčové teze ekologické etiky, jak k nim dospěla během prvních několika dekád své existence. Následující kapitola ve stručnosti uvádí myšlenky Robina Attfielda, Johna B. Callicotta a Vittoria Höhleho. Pro pořádek uvedme, že i tito autoři jsou českému čtenáři dostupní pouze v angličtině a v němčině.

Závěr článku je věnován nástinu koncepcí označované souslovím „pokorný antropocentrismus“. Od výkladu zde přecházíme k vlastní úvaze, která je motivována úsilím nezastavit se u kontextualizace a komparace dosavadního bádání, nýbrž postoupit v ekologickém myšlení dále, jak to ostatně stav věcí vyžaduje. Inspirací je zde dílo Bryana Nortona a Gregory Batesona.

Text uzavírá shrnutí a nástin dalších problémových okruhů, jimž se příští diskuse může jen sotva vyhnout.

Kde začít? Akademický spor o východisko

Vloni tomu bylo 50 let, co poprvé vyšla kniha *Mlčící jaro* americké biologky Rachel Carsonové. Bohatá a mnohvrstevnatá akademická diskuse se během 70. a 80. let mezi environmentálními filozofy stáčí na formální rozpornost dvou přístupů k problematice, a sice na konflikt antropocentrismu a koncepcí jemu oponujících, pro přehlednost sdružovaných pod termín „ne-antropocentrismus“.⁴ Formují se dvě vize ideálního založení environmentální

⁴ Řadí se sem zoocentrismus, biocentrismus, ekocentrismus, systémová etika, fyziocentrismus, teocentrismus a holismus. Základní přehled může nabídnout například Binka (2008).

etiky, které vycházejí ze vzájemně neslučitelných východisek. Do debaty přispívají vědci napříč celým spektrem humanitních nauk, především však přírodovědci a místy i umělci. Oba směry v různých etapách zaznamenávají zvyšující se a klesající popularitu.⁵

Ve 20. století tedy ve veřejném prostoru zazněly hlasy, které zdůrazňovaly nebývale razantní lidský podíl na proměnách životního prostředí. Tato ekologická souvislost, byť často stejně silnými hlasy popíraná, se ukazuje být nezamýšleným dopadem sociálních, politických, ekonomických a intelektuálních vzorců naší kultury. Tyto vzorce myšlení, chování, výroby a spotřeby vycházejí z našich současných podmínek k životu a představ o blahobytu. A konečně tyto vzorce není snadné pružně přizpůsobit, jestliže se vnější okolnosti změní (McNeill 2001). Proto je důležité promýšlet v prvním plánu ony kulturní vzorce a teprve v důsledku jejich proměny usilovat o nová opatření v praxi; potřeba zvolit si perspektivu je naléhavá.⁶

Zatímco mezi environmentálními filozofy existuje v tomto ohledu shoda, na úrovni politiky se mnohdy začíná od konce, od opatření samotných. Ta mají často spíše reaktivní než proaktivní charakter, a to i v případě Evropské unie, která se na mezinárodní scéně ráda prezentuje jako ekologicky uvědomělá instituce.⁷ Od 70. a 80. let 20. století, současně s polemikou mezi jednotlivými proudy ekologické etiky, tedy dochází v Evropě i USA k omezeným pokusům etablovat účinné ekologické normy. Politická ochota tyto normy dodržovat je však nerovnoměrná. Touha po změně praxe se odráží zpět do oboru ekologické etiky, usilující o nalezení vhodných argumentů na podporu změny postoje člověka vůči jeho okolí. Cílem antropocentrických i neantropocentrických koncepcí tedy není nic menšího než přehodnocení převládajícího způsobu uvažování nad světem; uvažování, které má již několik desetiletí nepříznivé dopady na kvalitu života jednotlivce v lokálním ekosystému, a v celkovém měřítku i na ekosystém planetární.⁸

⁵ Kolářský zastává názor, že narůstá míra ztotožnění s neantropocentrismem, argumentuje ve prospěch biocentrismu a ukazuje, jak se neantropocentrické formulace a koncepty postupně dostávají do agendy institucí jako jsou OSN, UNEP, WWF a další (Kolářský 2011: 44–50). Velkým otázníkem však zůstává, jak *dlouho* bude trvat, než se teorie přenesou do praxe. K časové perspektivě možné změny viz například Lapka, Cudlínová (2010: 72–83). Chceme-li totiž odhadnout schopnost společnosti jednat tak, aby byla její odolnost, včetně té ekologické, posilována, je třeba „posuzovat civilizace jakožto sociální konstrukty podle toho, co skutečně dělají, spíše než podle toho, co o sobě tvrdí“ (Adler 2010: 68).

⁶ Příkladem přehledové publikace z ekologické etiky, která je přímo míněna jako rozevření spektra možností, z nichž má dnešní člověk volit, je kniha s názvem *Ekologická naléhavost: Cesta napříč literaturou skrze návrhy ekologické etiky*. Turínský filozof a politolog Sergio Dellavalle zde nabízí souborný pohled na dosavadní vývoj v diskusi nad znovunastolením morálních norem v ekologickém kontextu, viz Dellavalle (2003).

⁷ Blíže k rozporu mezi teoretickým a reálným obsahem „zelené“ politiky EU viz například Burchell a Lightfoot (2001), Clement (2000), Jordan (2002), Lenschow (2002) či Scott (2009). Pokus o kulturologickou syntézu viz Sokolíčková (2011).

⁸ Mimochodem termín *ekosystém*, se kterým česká environmentalistika hojně operuje, je dnes v přírodních vědách (a zvláště v ekologii) pojmem užívaným spíše s rezervou. Jde o příklad zpoždění v řádu několika dekad, ke kterému opakovaně mezi vědami přírodními a humanitními (zvláště tam, kde společenští vědci chtějí s přírodovědou držet krok a přebírají její koncepty) dochází. Dokladem

Nastolení morálních norem v zájmu harmonické, či přinejmenším kontrolované a co nejméně konfliktní koexistence člověka a přírody vyžaduje několik upřesnění. Předně je zde otázka, nakolik je vůbec etika životního prostředí relevantní. Ačkoli by se mohlo zdát, že již prostá existence člověka ve světě vyžaduje pravidla soužití (stejně jako existence člověka ve společnosti), v masovém měřítku tomu tak evidentně není. Dochází dokonce i k popírání negativního vlivu člověka na prostředí. V zápase o smysl ekologické etiky je nutno rozhodnout, zda nás určité morální normy, které přijmeme za své a za kterými jsme ochotni si stát, dokáží v dlouhodobé perspektivě přimět k respektování kolektivních a universálních zájmů. Pokud ano, je nám takových norem třeba.

Je ale odpověď skutečně kladná? Byl to koneckonců už Immanuel Kant, kdo ve svém pojednání *O věčném míru* vznáší otázku, nakolik se teoretická etická maxima založená na principu povinnosti může odchýlit od praxe. Odpovídá však, jak jinak, kategoricky:

Hodnota praxe zcela spočívá v její přiměřenosti teorii, která je jejím základem, a vše je ztraceno, pokud se empirické, a tedy nahodilé podmínky provádění zákona stávají podmínkami zákona vůbec, a praxe, která je posuzovaná na základě svého pravděpodobného výsledku, propočítaného podle dosavadní zkušenosti, tak získává své oprávnění ovládnout teorii existující pro sebe. (Kant 1999: 57)

Neboli člověk jakožto bytost svobodná a nadaná rozumem může volit teorii, která sice spolu se svým důsledným dodržováním jistě přináší i politováníhodné výsledky (kupříkladu snížení míry materiálního blahobytu), na druhou stranu však reálně proměňuje náš typ vazby na životní prostředí.

Pokud se jedná o vztah ekologické problematiky a praktického rozumu, platí, že morální normy jako takové apelují vždy na smysl pro odpovědnost jednotlivce. Nelze se tedy spokojit s ustanovením politicko-právních norem a zanedbat procesy individuální interiorizace mravních základů pro odpovědné jednání. Na druhou stranu však takové vodítko usměrňující jednání nesmí být opuštěno v podobě jakéhosi myšlenkového polotovaru, ale musí mít rovněž možnost prosadit se v daném politickém systému.⁹

Přesvědčení o potřebě změny chování a myšlení západního člověka je společné jak zastáncům neantropocentrické, tak antropocentrické pozice. Oba myšlenkové směry vstupují do věcné akademické diskuse, přinejmenším v tom smyslu, že autoři publikují texty klasifikované jako odborné monografie, zapojují se do mezinárodní debaty skrze diskuse v odborných časopisech a tak dále.¹⁰ Znamená to, že akademická veřejnost je chápána jako právoplatné účastníky odborného dialogu, jak je zakořeněn v povaze západní vědy.

posunu, k němuž v ekologii v tomto směru došlo, je diskuse mezi M. Konvičkou, D. Storchem a dalšími na stránkách populárně vědeckého časopisu *Vesmír* z roku 2002. Blíže viz <http://www.vesmir.cz/clanek/pohrbime-konecne-ekosystem> [cit. 21. 8. 2012]. Diskuse reaguje na vystoupení prof. R. V. O'Neill, jenž publikoval v časopise *Ecology* článek s názvem „Je čas pohřbit koncept ekosystému?“, viz O'Neill (2001).

⁹ Příkladem takových „polotovarů“ jsou manifesty a deklarační prohlášení ze světových summitů, které jsou v konečném důsledku právně nezávazné (Kodaň 2009; Nagoya 2010; Rio de Janeiro 2012).

¹⁰ V tomto článku blíže rozebírané autority neantropocentrického tábora, Klaus Meyer-Abich a Holmes Rolston III, publikují v prestižních nakladatelstvích Beck, Routledge či Blackwell, píší

Racionalita určitého (západního) typu (Ortová 1996: 53–54) je nicméně blízká antropocentrismu a naopak spíše vzdálená jeho odpůrcům, jak bude osvětleno níže. Přesto však ve chvíli, kdy vědec vyslovuje svoje přesvědčení a prezentuje své argumenty, to vše motivováno zděšením nad sebedestruktivními tendencemi západní kultury, musí zůstat uvnitř limitů, které vymezuje západní racionalita.¹¹ Základ morálních norem ekologické etiky, ať už vzešlé z kteréhokoli z obou směrů, je přímým dědictvím novověké západní vědy, která do značné míry přispěla k prosazení světonázoru, proti němuž nyní tato jí stále věrná argumentace brojí.

Jsme zde svědky určitého paradoxu. Neantropocentrické koncepce, mají-li akademicky obstát,¹² musí nevyhnutelně přijmout principy západní vědy i ve chvíli, kdy ji hodlají vystavit radikální kritice. Tento fakt dle mého názoru svědčí ve prospěch postoje, který v závěru tohoto textu označuji jako pokorně antropocentrický.¹³

Vyložíme nyní alespoň rámcově základní stavební kameny obou proti sobě stojících přesvědčení. Na první pohled je jádrem teoretického konfliktu váha, kterou přikládají emocím, poetičnosti a duchovnosti, respektive přísné logice, racionalitě a systematičnosti. Od této preference se následně odvíjí veškerá argumentace týkající se epistemologie, axiologie a morálních práv.

Lze odvodit již z etymologie termínu, že myslitelé stojící na straně antropocentrismu chápou člověka jako středobod světa, úběžník, k němuž se okolní dění vztahuje a jenž je měrou všech věcí. Pouze člověk je zdrojem všech hodnot, které sám vkládá do světa, úcta k vnějšmu prostředí je založena na výsledcích vědeckého zkoumání a lidská bytost je jediným nositelem morálních práv i povinností.

Neantropocentrický způsob uvažuje naopak; nezcizitelné a vlastní hodnoty jsou přítomné v každém jsovcu, úcta k přírodě je založena na mystickém zážitku komplexní propojenosti, morální práva jsou v některých případech připisována i mimolidským entitám. Uvnitř tohoto směru lze rozeznat několik nuancí, lišících se od sebe stupněm odklonu od antropocentrické, tedy na člověka orientované pozice.¹⁴

do časopisů typu *Environmental Ethics* nebo *Environmental Values*, případně je zde jejich práce důsledně sledována.

¹¹ Jak ukázal Thomas Kuhn, předpokladem pro uznání problému jakožto vědeckého je jeho hádanovitost, neboli položení otázky tak, aby byla jasně vymezena pravidla omezující povahu přijatelných řešení a kroky, jimiž lze řešení dosáhnout. Těmito pravidly je explicitní vyjádření vědeckých zákonů, pojmů a teorií. Jako další závaznou podmínku příslušnosti k vědeckému prostředí identifikuje Kuhn snahu porozumět světu, zvyšovat přesnost a rozšiřovat oblast, v níž se svět jeví jako uspořádaný. Soubor všech těchto závazků je pojmové, teoretické, instrumentální i metodologické povahy. Je zřejmé, že to bude spíše neantropocentrický způsob uvažování, který bude mít ve svých extrémních polohách potíže se do těchto striktně vymezených hranic západní vědy vtěsnat.

¹² Existuje i jiný typ neantropocentrických výpovědí, například texty Garyho Snydera, poezie Nanaa Sakakiho, architektura odpadu Michaela Reynoldse nebo environmentální umění (*land art*). Kde neantropocentrismus opouští vědu, tam nabývá na síle a apelativnosti.

¹³ Rozšířenou argumentaci k problematice ekologické etiky v rámci západní vědy, jakož i jednotlivých škol a proudů, lze nalézt v Sokolíčková (2012).

¹⁴ Například Dellavalle je charakterizuje jako tři formy fyziocentrismu. Patocentrismus připisuje morální hodnotu bytostem schopným utrpení, biocentrismus všem živým tvorům, radikální

Prostor pro hlubší úvahu na téma mechanismů volby jednoho či druhého tábora tento text neskýtá. Považuji však za důležité upozornit alespoň okrajově na skutečnost, že povaha osobní představy řádu světa ovlivňuje veškeré uvažování o světě a má velké důsledky v oblasti praktické morálky. Klíčovým slovem je zde subjektivita. Právě na základě subjektivního soudu si člověk volí způsob, jak se vztahovat ke světu, a zároveň jen díky subjektivnímu přesvědčení o správnosti vědeckého úhlu pohledu lze hledat a nacházet argumenty v jeho prospěch.

Teoretické rozpory antropocentrismu a neantropocentrismu budou nastíněny v následujících dvou podkapitolách. Pracovním závěrem dosavadních úvah je tvrzení, že při sledování debaty je třeba mít na zřeteli subjektivitu vstupní angažovanosti jednotlivých autorit, které do svých vědeckých úvah promítají osobní představu řádu světa, v němž žijí.

Jde o všechno: Neantropocentrické koncepce

Když v roce 1971 americký biolog a ekolog Barry Commoner (1917–2012) formuloval ve své práci *Uzavírající se kruh* (Commoner 1971) třetí zákon ekologie slovy „nature knows best“, vstoupilo ekologické myšlení do své anti-industrialistické a anti-liberální fáze. V následujících letech se od sebe částečně oddělila kontinentální ekologická etika, reprezentovaná především německými mysliteli, kteří se často odvolávali například na Goetha či Schellinga, a anglosaská ekologická etika, jejímž zakladatelem je norský ekolog a filosof Arne Næss (1912–2009).¹⁵ Představme obě větve vždy skrze práci jednoho z jejich zástupců. Kontinentální (logickou, racionální, systematickou) etiku zastupuje Klaus Michael Meyer-Abich (*1936),¹⁶ anglosaskou (poetickou, s morálním a politickým apelem) Holmes Rolston III (*1932).

Klaus Meyer-Abich: Hluboká pravda celostního myšlení

Když si Meyer-Abich pokládá otázku, jak vyřešit problémy, s nimiž bychom se bez vědy a techniky vůbec nemuseli potýkat, odpovídá rezolutním požadavkem celostního myšlení. Kritizuje vědu za nepropojenost nauk, za paralelní vývoj společnosti a vědy bez skutečné vzájemné komunikace. Nakolik nám věda říká to, co potřebujeme vědět pro budoucnost?

Koncepce odvolávající se na podstatu a celostní povahu universa často argumentují subjektivisticky a vědomě v duchu hodnotového zabarvení. Tak i Meyer-Abich odmítá představu hodnotově oproštěné vědy a techniky, neboť ty vznikají a zůstávají v rukou člověka, hodnotově neutrality neschopného. Jako zvláště slepá k této skutečnosti (*wertblind*) se jeví přírodověda, která programově odmítá svoji vztaženost k hodnotám. Vnitřní rozporuplností věda nikdy netrpí, říká Meyer-Abich, neboť věda musí ze své podstaty nabízet bezrozporné

fyziocentrismus celku přírody. Synonymem pro poslední uvedený směr je výraz *hluboká ekologie* či *holismus*.

¹⁵ Dělení na kontinentální a anglosaský proud převzato z Dellavalle (2003).

¹⁶ Čerpám zde výhradně z práce s názvem *Věda pro budoucnost: Holistické myšlení v ekologické a společenské odpovědnosti* (Meyer-Abich 1988). Dalším relevantním titulem tohoto autora by mohla být práce *Praktická přírodní filosofie: Vzpomínka na zapomenutý sen* (Meyer-Abich 1997).

výsledky (hypotéza potvrzena/vyvrácena). Problém tkví ve vědci – člověka totiž inherentní ambivalence vystihuje.¹⁷

Niels Bohr rozlišoval dva druhy pravdy. Vědeckou, jejímž opakem je omyl, a hlubokou, jejímž opakem je jiná hluboká pravda. Podle Meyer-Abicha jsou holismus¹⁸ i antropocentrismus hlubokými pravdami, a nedají se proto ani vyvrátit, ani dokázat. Přesto se přiklání na stranu holismu¹⁹ v souvislosti s fenoménem odpovědnosti. Odvolává se na goetheovské pojetí přírody coby femininní živoucí bytosti a na teorii *Umweltu*²⁰ německého biologa a filosofa estonského původu Jakoba von Uexküllä (1864–1944).

Meyer-Abich rozlišuje vědění zachování (*Erhaltungswissen*) a vědění zmaru (*Zerstörungswissen*), přičemž druhé je založeno na mechanismu (reprezentovaném autoritami jako Descartes, Harvey či Haeckel) a první na holismu. Ten se stává filosofií politického člověka,²¹ jehož politické vědomí si je vědomo jak přirozených základů života, tak komplexní propojenosti veškeré přírody. Cestu holismu definuje jako cestu směrem k oduševnění (*Beseeltheit*) světa. Obtížné přijímání holistických východisek identifikuje Meyer-Abich jako kulturní slabinu (*Kulturschwäche*) západní společnosti:

Dostali jsme se do krize, která je do značné míry krizí našeho začlenění do celku, jehož jsme součástí. Ve snu, že se na sebe vzájemně mohou odvolávat politika a pravda, však spočívá životní síla, která může zachránit i průmyslovou společnost. Naší nadějí je, že věda a technika mají charakter procesu, hnutí. Když politiku a pravdu v tomto hnutí propojíme, můžeme se uchránit nebezpečí spočívajícího v omezeném přesvědčení, že pravdu lze mít a dokonce ji i vnucovat druhým. Pravdu nemůžeme mít, pravda se děje, a tím se stává dějinami. Vztahovat k sobě politiku a pravdu nikoliv jako danosti, nýbrž jako procesy, to vyžaduje určitou kulturu hnutí, již se nám prozatím nedostává. Důkladně se zabýváme jednotlivými kroky, až ztrácíme ze zřetele celek cesty. Když se skrze diskursivní procesy dostaneme k veřejnému názoru na to, co bychom měli do budoucna vědět, týká se to právě další cesty. Holistické myšlení v ekologické a společenské odpovědnosti je k tomu vodítkem. Umožňuje vědu pro budoucnost a budoucnost pro průmyslovou společnost. Dokonce v něm spočívá nová naděje ve vědu. (Meyer-Abich 1988: 172)

Holistické myšlení má v tradici kontinentální ekologické etiky charakter cesty k obrodě veškerého, tedy nejen vědeckého smýšlení o člověku a světě. Nese v sobě ducha mesianismu.

¹⁷ Přesně tuto tezi vyjádřil německý psycholog a sociolog Erich Fromm: „Povaha či podstata člověka není specifická substance jako dobro či zlo, ale rozpor, který je zakořeněn v samých podmínkách lidské existence“ (Fromm 1996: 140).

¹⁸ Uvádím zde termín holismus místo neantropocentrismus, neboť se již zabývám konkrétní polohou, nikoliv zastřešující abstraktní kategorií.

¹⁹ Ukázkovým příkladem subjektivního motivu, směřujícího vědce k hlubokému přesvědčení o správnosti jednoho ze dvou myšlenkových trendů, je právě vyznání Meyer-Abicha. Jeho otec, Adolf Meyer-Abich, rovněž působil jako filosof na univerzitě v Hamburku a je autorem koncepce ideálu poznání, *Erkenntnisideal*. Jeho syn ji přejímá navzdory skutečnosti, že všeobecně uznávanější a známější je *Idealtypus* Maxe Webera. Publikace *Věda pro budoucnost* je autorovu otci věnována a z textu jsou zřetelně cítit čistě emotivně podmíněné sympatie vůči holistickému způsobu myšlení. V češtině viz Kliková a Kleisner (2006).

²¹ Autorem teze je A. Meyer-Abich. Povinnost odpovědného občana zajímat se o politiku vychází již od Perikla.

Přesto uznává západní vědu jako nástroj, s nímž je třeba při etablování holistického světonázoru počítat, ba dokonce bez nějž by tato myšlenková obnova západní společnosti vůbec nebyla uskutečnitelná.²²

Pozornost zasluhuje Meyer-Abichovo přesvědčení, že vědecká etika není pro člověka nezbytnou institucí (Dellavalle 2003). Opakovaně apeluje na člověka, aby se snažil za každých okolností žít v souladu se svou podstatou. Tvrdí, že v lidské podstatě je zakódována příslušnost k celému universu, a odvolává se v této souvislosti na učení Mikuláše Kusánského. Člověk je tím, čím musí být, a musí být tím, čím je. Tato definice v kruhu je podmíněna idealistickým přesvědčením Meyer-Abicha (a holistů všeobecně), že člověk dojde sebe-realizace, pokud jedná v souladu se svojí přirozeností, která je holistické a tedy hluboce etické povahy. Základní otázkou etiky se místo „Jak mám jednat?“ stává „Kdo jsem?“. Jakmile si člověk uvědomí, kým je a jaké zaujímá v universu místo, změní se jeho povědomí o sobě samém a tím i jeho praktické jednání. Přirozená lidská etická intuice je bezpečným ukazatelem směru, jímž se člověk má ubírat. Důležitá je rovněž relace, vztah k druhé bytosti a skrze ni k celému okolnímu světu. To, co jsem, dlužím těm, kteří mě obklopují, a světu jako celku. Z toho plyne morální závazek člověka vůči přírodě, z níž vzešel.

Nejslabším principem takto formulované etiky je samozřejmost, s níž je definována lidská přirozenost. Částečně je totiž opomíjena vícerozměrnost lidské povahy. V člověku se snoubí fenomény tak odlišné, jako jsou altruismus či láska k bližnímu a egoismus či agresivita. Tvzení, že člověk má biologicky zakódovaný holistický světonázor, je přinejmenším odvážné, především s ohledem na vývoj západní společnosti během posledních dvou staletí. Stejně tak neobstojí předpoklad, že ryzí individuální morální intuice, založená pouze na pocitovém zhodnocení situace, je bezpečným měřítkem pro usměrňování lidských aktivit na Zemi.²³ Jakkoliv může takový způsob myšlení vzbuzovat osobní sympatie a inspirovat k hlubší reflexi, nelze jej pokládat za vyčerpávající řešení stávající situace.

²² Paradox, který se v tomto postoji skrývá, jsme již částečně naznačili. Je diskutabilní, zda má hluboká kritika západní vědy počítat s vědeckým diskursem jako tím, co by mohlo přispět k jejímu prosazení. Vzhledem k těžkostem, jaké má neantropocentrismus na epistemologické rovině (jak se jinak vzdát antropocentrického pohledu na svět, nežli skrze vlastní – tudíž nutně antropocentrické – rozhodnutí?), jsou pro vyjádření a přenos jeho myšlenek vhodnější ty sféry lidské tvořivosti, které vědeckou exaktnost přímo vylučují a s vnitřním napětím a nedořečeností počítají (například umění).

²³ Hořkým důkazem toho, že osobní pocit oprávněnosti konání nemůže v žádném případě dostačovat jako etická směrnice, je následující anekdota. Událost je vzpomínána v eseji z roku 2002 „Die arglose Bestie“ německého publicisty a ekologického aktivisty Carla Ameryho (1922–2005). Amery vzpomíná na rozhovor v časopise *Newsweek* s představitelem WTO, jenž se upřímně zděsil, když mu redaktor vyjmenoval katastrofální důsledky celosvětových globalizačních snah. Reakcí na tato obvinění byla jistě dobře míněná věta: „Kdybychom si to všechno měli vztahovat na sebe, byli bychom skutečně pořádné bestie“ (Amery 2007: 165).

Holmes Rolston III: Rozměr divokosti deep ecology

Učení zakladatele hluboké ekologie (*deep ecology*) Arne Næss je pro českého zájemce o ekologickou etiku dostupné jak v podobě primárního pramene (Næss 1993), tak početných výkladů jeho díla.²⁴ O generaci mladším představitelem tohoto proudu je americký filosof, pastor presbyteriánské církve a redaktor časopisu *Environmental Ethics* Holmes Rolston III, který ve své koncepci holistického environmentalismu podtrhuje mimo jiné význam estetického soudu. Rolstonovo pojetí axiologie je přehledně zpracováno například v práci *Zdivočelá filosofie: Environmentální etika* (Rolston 1986)²⁵ a dá se říci, že poměrně přesně ukazuje teoretický rozpor holismu a antropocentrismu v otázce hodnot.

Postoj člověka k přírodnímu prostředí u Rolstona vychází ze dvou základních přesvědčení, a sice že:

- a) hodnoty v mimolidském světě existují nezávisle na lidské perspektivě,
- b) zachování přírodních zdrojů a obyvatelného prostředí je povinností dnešních obyvatel Země vůči příštím generacím.

Ekologickou etiku chápe Rolston jako závaznou a člověkem v podstatě nemodifikovatelnou (na rozdíl například od etiky lékařské), protože je odvozena z vlastních (*intrinsic*), v přírodě obsažených hodnot, jejichž existenci člověk nemůže ovlivnit.

Jestliže místo člověka v přírodě stojí na morálních hodnotách, které usměřují lidské jednání na pozici ochránce a správce, je také implicitně uznáno jisté výsadní postavení člověka ve zbytku ekosystému. Přestože je Rolston představitelem holismu, nemůže se vyhnout připsání specifické role člověku, vybavenému extrémní schopností do svého okolí zasahovat. Jinými slovy, i holistický způsob myšlení sklouzne k antropocentrickému uvažování ve chvíli, kdy vyjde najevo, že ze všech jsoucnen je pouze člověku – čistě prakticky – třeba ekologické etiky.

Ústředním zákonem je princip homeostáze, přičemž je morální povinností člověka přispívat k rovnováze a zachovat život včetně lidského. Svoboda vlastního růstu musí být nezbytně omezena, aby mohl být stabilizován celkový ekosystém, neboť zachování rovnováhy ekosystému je podmínkou zachování hodnot. Při odvozování preskriptivních morálních požadavků nelze vycházet pouze z empirického popisu; přírodní fakta a přírodní hodnoty existují spíše paralelně a jsou objeveny společně.

Zastavme se krátce u ekosystémového rozměru Rolstonova příspěvku. Celá debata na poli ekologické etiky o potřebě rovnovážného ekosystému bohužel dokladuje zpoždění, s jakým humanitní obory reagují na vývoj ve vědách přírodních. V současné době již je představa přírody jako stabilního (tedy pokud možno neměnného a krizí prostého) celku spíše překonána, humanitní obory včetně environmentální filosofie s ní však stále pracují. Totéž částečně platí o fenoménu biodiverzity, který dosud není přesně definován a není známo, jaké příčinnosti zde vstupují do hry.²⁶ Tím nechci naznačit, že humanitní nauka nemá právo ope-

²⁴ Viz poznámka č. 3.

²⁵ Rolstonovo myšlení je šířeji interpretováno rovněž ve Skýbová (2011: 116–123). Jeho nejaktuálnější prací je *Nová environmentální etika: Příští tisíciletí pro život na Zemi* (Rolston 2012).

²⁶ Z aktuálních mezinárodních příspěvků viz například Cardinale (2012). Z českých přírodovědců k tématu zákonitostí druhového bohatství viz například Storch (2012).

rovat s fenoménem, dokud jej přírodní věda ve vyčerpávající míře nevysvětlí (u obou výše zmíněných pojmů to nejspíš nikdy ani možné nebude). Jde spíše o nereflekované nakládání s terminologií, která se v přírodovědě vyvíjí, zatímco společenská věda často pojem převezme a dále nijak neproblematizuje.

Rolston uznává možnost (z rétorických či pragmatických důvodů) usilovat o maximalizaci prospěchu pro lidstvo, nicméně vždy směrem k maximalizaci prospěchu pro ekosystém. Není však zastáncem „konzervace“ přírody a počítá s lidským potenciálem kreativity, otevřenosti a dynamiky. Člověk musí koneckonců sám vybudovat svůj etický systém, neboť přírodu coby amorální entitu následovat v tomto ohledu nelze. Když Rolston vyzývá k následování přírody, nemyslí tím napodobování její a-etiky, ale její uznání coby souboru přírodních hodnot.

Vztah mezi člověkem a přírodou chápe Rolston na bázi jednosměrného výchovného procesu. Příroda je nositelem orientační funkce, ukazatelem toho, kdo jsme, v jakém prostředí existujeme a jaké jsou naše aspirace. Setkání s přírodou, ať už venkovského či divokého charakteru, je stejným způsobem formující jako studium na univerzitě. Byla to příroda, která obdařila člověka vlastnostmi, jež mu umožňují si ji podmanit. Tridimenzionalita člověka je dána absolvováním zkušenosti s městským, venkovským a divokým ekosystémem.

Antropocentrismus je kritizován ve dvou ze svých poloh: buď je člověk vrcholem a středem v jemu podřízeném světě, nebo pesimisticky ponechaný vlastní autonomii v nepřátelském kosmu. Pravdivý a komplexní vztah mezi člověkem a jím obývaným světem Rolston charakterizuje trvalou nejednoznačností:

Ambivalence je zde již dlouho. Příroda je divočinou a zároveň rájem, je démonická i božská, spojencem i nepřítelem, džunglí i zahradou, zraňující i uzdravující, prostředkem pro člověka i cílem sama pro sebe, komoditou i veřejným majetkem, zemí stimulující lidskou plodnost a zároveň zjitřující lidské city. [...] Věčná oscilace: agresivita / poddajnost, exploatace / úcta, boj / harmonie, člověk izolovaný / člověk připoutaný ke své krajině, nezávislost / propojenost, člověk jako dobývající stavitel / člověk jako biotický občan. (Rolston 1986: 58)

Individualistická etika se ukazuje jako krátkozraká a je třeba ji nahradit kolektivní vizí. Zde se Rolston odvolává na morální povinnost dnešních generací zachovat možnost důstojného života pro budoucnost.²⁷ Aktuální životní styl je pro člověka škodlivý jak biologicky, tak eticky. Etická zralost se projevuje rozšířením odpovědnosti a začleněním „já“ do „my“.

Na místě je tedy Rolstonova výzva k respektování integrity ostatních entit, s nimiž člověk ekosystém sdílí, neboť i ony jsou nadány aristotelskou *areté* – jsou dokonalými představiteli svého druhu, nositeli individuální integrity, jedinečnosti a neopakovatelnosti.²⁸ Stejně aktuální je tvrzení, že kvalita konzumní společnosti se projevívá v tom, zda dokáže nezkonsumovat zbývající divočinu, je-li ovšem ještě jaká.

²⁷ „Umíráme, ale předáváme život“ (Rolston 1986: 62). „Nemůžeme se upřímně starat o současnost, jestliže nás nezajímá, co se stane, až zde nebudeme“ (Rolston 1986: 107).

²⁸ „Neměli bychom ropuchy polibkem proměňovat v lidi“ (Rolston 1986: 128).

Holistické ekologické etice je dále společný požadavek vyvinutí mezidruhového altruismu:

Etika dominantní třídy druhu *Homo sapiens* se zdá příliš specializovanou, pečující o blahobyť jen jednoho z několika milionů druhů jakožto o objekt morální povinnosti. Pokud je potřeba změna paradigmatu, co se týče spektra věcí, o něž má být pečováno na základě morální povinnosti, tím hůře pro etické systémy, které jsou v proměňujícím se prostředí nefunkční a nepřiměřené. Antropocentrismus, jenž s nimi byl spojen, byl tak jako tak jen fikcí. Něco newtonovského a nikoliv einsteinovského, a kromě toho něco morálně naivního je v přesvědčení, že lze žít v referenčním rámci, kde se jeden druh považuje za absolutní a hodnotí vše ostatní na základě užitečnosti. (Rolston 1986: 218)

Avšak navzdory těmto neantropocentrickým hodnotám obsaženým v přírodě může pouze člověk coby myslící tvor reflektovat jejich význam poznávací, etický a metafyzický. Zaslouhuje v takovém případě antropocentrismus absolutní odmítnutí, či spíše radikální revizi?

Konečně poslední významnou složkou Rolstonovy ekologické etiky, která je rovněž typickým rysem úsilí o holistickou revoluci v myšlení, je emocionální ráz vztahu jednotlivce ke světu. Environmentální etika musí vždy vycházet z upřímnosti osobního životního stylu, jenž se stává podmínkou k dosažení emocionální prosperity. Synonymem takové ekologické etiky je ekologie emocí či kontinuity.²⁹

Významnou linii neantropocentrických koncepcí představuje biocentrismus neboli přesvědčení, že každý život má hodnotu sám o sobě. Stěžejní autoritou biocentristického hnutí je švýcarský teolog, hudebník, filosof a lékař Albert Schweitzer³⁰ (1875–1965). Patřil by sem i německý filosof, autor teorie principu odpovědnosti Hans Jonas³¹ (1903–1993) či americký filosof a environmentalista Paul W. Taylor³² (*1945). Neantropocentrismus rovněž zastupuje již zmíněný Arne Næss, dále Aldo Leopold či Paul Shepard. Do proudu hluboké ekologie spadají Bill Devall a George Sessions, křesťanský pohled zastupují Eugen Drewermann, Robert Spaemann či Martin Rock.

Společným prvkem jmenovaných myslitelů je kritika „paradigmatu“, přičemž se mezi sebou liší ve stupni odmítnutí západního světového názoru. Neantropocentrismus nabízí odklon od racionalistické tradice Západu a především sesazení člověka z pozice nadřazeného druhu. Základní výzvou tohoto myšlení je přestat nahlížet na svět z perspektivy člověka a začít jej vnímat skrze prizma vzájemně provázaného a živoucího celku. Míra kritiky dějinné kontinuity

²⁹ Analogické koncepty, spadající rovněž do kategorie (často mimoevropské) holistické ekologické etiky, vypracovali například americký filosof John Rodman, americký kulturní ekolog Joseph W. Meeker, norský ekofilosof Sigmund Kvaløy Setreng nebo americký ekolog George Tyler Miller.

³⁰ Výklad jeho pojetí v češtině viz například Kohák a kol. (1996: 21–34). V kondenzované podobě k Schweitzerovu ekologickému myšlení viz Schweitzer (1963).

³¹ Nejcitovanější prací, která byla také přeložena do češtiny, je Jonas (1997). Komentář k jeho myšlení viz Bouretz (2009: 217–227).

³² Nejcitovanějším je Taylor (1986). Širší komentář k Taylorově přístupu viz Kolářský (2011: 51–67).

a myšlenkové tradice Západu se u různých autorů liší, u radikálních holistů je politické průchodnosti vzdálena, biocentrismus více hovoří o pragmatických stránkách věci, ať už jde o oblast práva či ekonomie. V některých svých polohách je i v neantropocentrismu přítomen rozměr autonomie jedince v kombinaci s nadáním racionálního uvažování a existuje tu snaha o využití stávajících politických nástrojů k prosazení dílčích cílů.

S antropocentrickou ekologickou etikou má neantropocentrická myšlenková orientace společného nepřítel: bezohlednou nadvládu nad přírodou, vnímání přírodního prostředí jako prostého nástroje k uspokojení lidských potřeb, ekonomický a materiální růst v závislosti na zvyšování lidské populace na Zemi, slepou důvěru v nevyčerpatelnost zdrojů, víru ve všemohoucnost vědy a techniky, konzum, centralizovanou a globalizovanou společnost.³³ Někteří z výše zmíněných myslitelů projevují ve svém díle značnou přílnavost ke kulturní tradici Západu (katolicky orientovaný Rock, filosofický diskurs dodržující Jonas či Meyer-Abich a další). Výčet autorit ani shrnutí neantropocentrických tezí jistě není kompletní, nám nicméně dosud řečené poslouží pro srovnání s antropocentrismem, znovu zastoupeným dvěma mysliteli: Johnem Passmorem (1914–2004) a Güntherem Patzigem (*1926).

Jde o člověka: Antropocentrické koncepce

Přístupy, kterým za východisko a měřítko oprávněnosti slouží člověk a jeho zájmy, bývají označovány jako antropocentrické. Jedním z prvních myslitelů, který se na poli nové nauky – environmentální etiky – pohyboval s jasně formulovanou antropocentrickou argumentací, byl australský filosof John Passmore. Jeho práce *Odpovědnost člověka za přírodu: Ekologické problémy a západní myšlení* (Passmore 1974) vzbudila mezi environmentalisty značný rozruch a rozpoutala akademickou polemiku, která byla ještě v 90. letech poměrně bouřlivá.

John Passmore: Revize západního paradigmatu

Hned v úvodu své knihy Passmore shrnuje stav západní společnosti a zároveň světového ekosystému konstatováním, které bychom mohli označit za klišé, kdyby jeho obsah nebyl stále naléhavější. A sice že člověk evidentně nemůže dále existovat způsobem, jakým existoval doposud, neboť západní způsob života je jednoduše neslučitelný se zachováním podmínek nutných pro budoucí důstojný život. Základní Passmoreovou tezí je, že při řešení situace označované jako ekologická krize³⁴ nesmíme podlehnout pokušení odvrhnout veškeré západní myšlenkové dědictví.³⁵

³³ Blíže viz Devall a Sessions (1989).

³⁴ Mezi původní významy řeckého slova κρίσις patří rozhodnutí, soud, odsouzení, souboj schopností či síly, událost vyžadující rozhodnutí (například válečný konflikt) a rozhodující moment v nemoci (ve smyslu náhlý obrat k lepšímu nebo k horšímu). Podrobněji k etymologickým rozměrům slova krize viz Kolářský (2011: 14).

³⁵ Tyto upřímné pochyby se téměř čtyřicet let po publikování *Odpovědnosti člověka za přírodu* jeví jako bezpředmětné. Západní myšlenkové dědictví nebylo zavrženo, ale ani podrobeno kritické analýze, přinejmenším ne v žité praxi. Passmore své myšlenky formuluje v době, kdy se plně

Skepticky je v Passmoreově antropocentrické analýze nahlíženo na výzvu k vytvoření nové etiky či dokonce nové metafyziky;³⁶ environmentální etika s duchovním, ne-západním rozměrem je vnímána jako autoritářský primitivismus. Do neomysticismu životního prostředí, vůči němuž se vyhraňuje, zahrnuje Passmore příklon k orientálním náboženstvím, sakralizaci a personalizaci přírody, odmítnutí konceptu *Homo faber*, odklon od liberálně-demokratických hodnot a demonizaci veškerého pokroku a růstu (Dellavalle 2003).³⁷

Když vyšly Leopoldovy *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky* (Leopold 1989),³⁸ zazněla naplno kritika západního etického systému pro jeho lhostejnost vůči rostlinám, zvířatům a Zemi vůbec. Passmore však považuje Leopoldovo stanovisko za zjednodušující. Absolutně odmítavě se staví k dalšímu z hlasitých odpůrců klasických západních idejí, Lynnu Whiteovi.³⁹

Passmore čte Bibli v duchu postoje formulovaného v environmentalistickém diskursu slovy „člověk jako dobrý pastýř“. V této perspektivě je člověk stále svrchovaným správcem, který ale v první řadě usiluje o dobro svého stáda, přičemž takové pojetí již implikuje jisté etické závazky vůči svěřeným živým bytostem. Když se ohrazuje proti Whiteově domněnce, že by nás mystika či náboženství mohly zachránit tam, kde to nedokáže technologie, zdůrazňuje především potenciál západní vědy převádět mystéria v problémy a tím hledat konkrétní řešení. Nedostatky spočívají v ignoraci komplikovanosti procesů, v neochotě pracovat na interdisciplinárních oblastech výzkumu, nikoliv v kritické metodě samotné (Dellavalle 2003).

Vraťme se k Passmoreově tvrzení, že není třeba hledat nové, nezápadní zdroje pro vytvoření environmentální etiky, neboť tyto jsou v našich dějinách obsaženy, a sice v podobě menšinových, alternativních proudů. Nalezeny jsou hned dva, oba antropocentrické, ale nikoliv radikální. Prvním z nich je již zmíněná představa člověka-správce. Kořeny této tradice vidí Passmore u postplatoniků, například u Iamblicha.⁴⁰ Chápání člověka jako bytosti seslané Bohem na Zem proto, aby aktivně pečovala o pozemské záležitosti, se znova objevuje u raně novověkých vzdělavců⁴¹ a výjimečně u některých teologů ze současnosti.⁴²

rozvíjí hnutí deep ecology. Pokusy tohoto hnutí o oživení spirituality a emocionality v ekologickém myšlení tehdy racionálně orientovaní environmentalisté považovali za hrozbu. S dnešním časovým odstupem nezbývá než konstatovat, že myšlenky hluboké ekologie byly mnohem méně účinné, než jejich zastánci doufali a než se jejich odpůrci obávali.

³⁶ „Etika není něco, co se můžeme prostě rozhodnout mít; ‚potřeba nové etiky‘ není vůbec totéž jako ‚potřeba nového kabátu‘“ (Passmore 1974: 56).

³⁷ Mimořádně spory o významové nuance „rozvoje“ vs. „růstu“ (s přívlastky jako „trvalý“ či „udržitelný“) jsou zajímavé téma, na kterém je dobře vidět rozdílnost perspektiv environmentalistů a ekonomů (s čestnou výjimkou ekologických ekonomů, jejichž pozice je však uvnitř jejich vlastní disciplíny spíše podřadná, přinejmenším v českém prostředí).

³⁸ Publikace byla vydána poprvé v roce 1949, česky pak v roce 1999.

³⁹ Viz jeho již dříve zmiňovaný text (White 1967). Český článek vyšel ve *Filosofickém časopisu* v roce 2000.

⁴⁰ Asi 245–325, asyrský myslitel, známý především svým výkladem pythagorejské filosofie.

⁴¹ Například ve spisech anglického právníka Matthewa Halea (1609–1676).

⁴² Passmore ale přiznává, že v celých dějinách křesťanského myšlení se nesetkáváme s jasnou deklarací, že zachování krásného, zdravého a bohatého přírodního světa může dopomoci člověku ke spášení. Stejně oprávněné je však jeho konstatování, že z tohoto hlediska nemá smysl obracet se k východním filosofickým a náboženským systémům. Obsahují sice často ideál nepoškozování, ale

Druhým „alternativním paradigmatem“ přítomným v pozadí dominantního západního způsobu uvažování o světě je představa člověka coby zlepšovatele. Toto „vylepšení“ přírody neboli její humanizaci chápe Passmore jako ideál vhodný pro řešení současné katastrofální kvality života na Zemi pro většinu jejích obyvatel. Humanizací myslí usnadnění podmínek pro využití přírody člověkem za současné snahy jí porozumět (respektovat látku, nepřetvářet ji proti její povaze) a dále estetizovat.⁴³ Člověk je zde v centru universa v tom smyslu, že jej neuzavírá svou pouhou přítomností, ale jeho dotvářením.

Jakkoliv se Passmoreova antropocentrická etika může jevit jako arogantní, její podstata se lépe vyjevuje v praktických doporučeních, která formuluje v kontextu jednotlivých ekologických hrozeb.⁴⁴ A zde, v místech, kde se teorie těsně dotýká ekologické praxe, dostává Passmoreova filosofie odpovědnosti člověka za přírodu podobu antropocentrismu nikoliv zpupného, nýbrž pokorného.

Jaké jsou tedy základní praktické principy ekologické etiky Johna Passmorea?

1) Odmítání jakékoliv společenské daně za zásah do přírodního prostředí je utopistické. Zároveň jestliže je klíčovým problémem začít jednat, nelze vyžadovat okamžité a konečné vyřešení problému. Je nutné vystavět teoreticko-praktickou ekologickou etiku v podobě umírněného, ale dlouhodobě závazného a tvrdě vynucovaného systému hodnot a norem. Jeho přijetí je žádoucí napříč euroamerickou civilizací, a to s nadějí, že bude následně s možnými kulturně podmíněnými modifikacemi přijat i v dalších společenstvích.

2) Argument, že jakýkoliv krok vylučující se s vulgární antropocentrickou vizí světa musí být zcela vyčerpávajícím vědeckým způsobem prokázán jako účinný, je třeba (racionálně) odmítnout.⁴⁵ Člověk se má naučit pracovat s kvalitou přiblíženosti a akceptovat nedokonalé poznání v zájmu poznání o něco méně nedokonalého.

člověku je v současné době třeba aktivní, konstruktivní a účinné strategie, zahrnující naopak ideál zasahování ve smyslu péče.

⁴³ Myšlenka, že člověk je schopen prohloubit přirozenou krásu přírodních jevů, se setkává vždy buď s nadšeným přijetím, či s absolutním odmítnutím. Postoj, který konkrétní člověk k tomuto názoru zaujme, je vždy v souladu s jeho celkovým obrazem světa. Osoba s antropocentricky laděným smýšlením neakceptuje přesvědčení, že člověk nemá čím přispět k estetické kvalitě přírody; problém dále souvisí i s postojem vůči hodnotám (nejen estetickým), respektive jejich původu. K tématu se v protichůdném duchu vyjadřuje například Paul W. Taylor. Na tomto místě ještě uvedme jako zástupce opozičního, anti-antropocentrického hnutí anglického romantického malíře Johna Constabla (1776–1837), jenž je údajně autorem výroku „v přírodě jsem nikdy neviděl nic ošklivého“. Tento názor s ním sdílel i další ze zakladatelů neantropocentrického ekologického myšlení, americký přírodovědec skotského původu John Muir (1838–1914). V českém prostředí k tématu ekologické estetiky viz především práce Karla Stíbrala (*1971).

⁴⁴ Passmore modeluje ideální reakci na ohrožení v důsledku znečištění ovzduší, vody a půdy, následkem neuspokojivé strategie ochrany a zachování přírodní rozmanitosti, a tváří v tvář dramatickému populačnímu růstu.

⁴⁵ Proti ekologicky motivovanému zásahu do prostředí však nehovoří jen popírači ekologických problémů či zpochybňovači účinnosti navrhovaných opatření. Stejně svazující by bylo i do všech důsledků přijmout první zákon ekologie Barryho Commonera, který tvrdí, že každé naše parciální jednání v plné míře ovlivňuje celek. I když platí, že nejsme schopni plně předvídat následky našeho

3) Během 18. století se postupně a s nástupem průmyslové revoluce definitivně rozešlo veškeré ekonomické uvažování se zkoumáním člověka a společnosti ostatních nauk (Hösle 1994b). Tuto propast mezi mechanismy hospodářských systémů a zbytkem aplikovaného duchovního potenciálu je nutné překonat. Společný etymologický původ slov ekonomie a ekologie naznačuje, kterým směrem se ekonomické myšlení má ubírat. Obě disciplíny, zůstaneme-li na poli vymezeném antropocentrickým uvažováním, usilují o co nejefektivnější využití dostupných zdrojů, jejich metody k dosažení tohoto cíle jsou však katastrofálně nesourodé. Redefinice zdroje (v ideálním případě opuštění termínu) a překonání všeobecného kritéria kvantity je nezbytné pro účinnou spolupráci těchto v principu příbuzných oborů.

4) Člověk dokáže odpovědně existovat, pouze pokud je ochoten chápat sebe sama v dějinné kontinuitě. Odvržení všeho, čeho bylo doposud dosaženo, by mělo zhoubné následky, psychologické pro jedince a kulturní pro společnost. Kritická revize momentálně praktikované etiky vyžaduje morální sílu, avšak cit pro morálku patří do evoluční výbavy druhu *Homo sapiens sapiens* (Leakey 1996). Je zcela nevhodné prezentovat morální obrodu člověka jako akt vystoupení z kulturního kontextu a historického času. Ekologická etika by měla posílit existující morální principy v mysli člověka zakódované, avšak umlčené během posledních dvou staletí nevyváženým obrazem světa.

5) Informování veřejnosti vyspělých zemí o současném stavu prostoru, který je člověku vymezen k přežití, povede ke změně chápání ekologicky motivovaných rozhodnutí. Osobní i kolektivní náklady na zachování podmínek důstojného života musí být prezentovány jako zcela bezpodmínečné, čímž se diskuse nad jejich akceptovatelností stává bezpředmětnou.⁴⁶

6) Popření morálního závazku současných obyvatel Země vůči těm budoucím má fatální následek, a sice popření ekologických problémů. Jestliže přijímáme fakt, že se kvalita života člověka snižuje s tím, jak devastuje prostor, který obydluje, musíme přijmout i rozhodnutí proti těmto patologickým aktivitám zakročit. Ve chvíli, kdy se shodneme na potřebě vybudovat všestrannou strategii přežití (v ideálním případě nikoliv pouze přežití holého), akceptujeme tím i morální závazek vůči budoucím generacím.⁴⁷

Passmore byl opakovaně kritizován, oprávněně i neoprávněně. Za všechny lze jmenovat zhodnocení amerického filosofa a environmentalisty Eugena C. Hargrovea (*1944) v knize *Základy environmentální etiky* (Hargrove 1989).⁴⁸ K nejslabším místům Passmoreova přístupu patří jeho čistě racionální ospravedlnění ochrany divočiny (omezuje se na ekonomický, rekreační, vědecký a estetický potenciál) a také příliš gloriifikující zhodnocení západní kultury jako takové. Neměli bychom mu však upřít, že usiluje o nalezení semínka (*seed*) odpovědného zacházení s mimolidským v západní kultuře. A také jej nachází; jak ve zdůrazňování principu

konání, rezignace na něj nemá smysl ve chvíli, kdy nezasahování znamená další oslabování odolnosti (kultury, přírody, společnosti).

⁴⁶ S časovým odstupem můžeme bohužel konstatovat, že v tomto bodě Passmoreův antropocentrismus zcela selhal.

⁴⁷ Passmore rozvádí jednotlivé filosofické školy z pohledu jejich argumentace ve prospěch převzetí odpovědnosti za budoucí obyvatele Země (I. Kant, J. G. Fichte, J. Bentham, J. Rawls a další).

⁴⁸ Další kritika J. Passmorea viz Atfield (1991), Devall a Sessions (1989), Taylor (1986) a další. Český komentář k polemice viz Kolářský (2011: 31–36) nebo Sokolíčková (2012: 84–85).

Zdenka Sokolíčková: A nezapomeňte na pokoru. Spor o postavení člověka v environmentální etice

zachování rozmanitosti ekosystémů (druhová diverzita, různorodost krajiny, přirozený urbanismus), tak v principu úcty k životu, rozpracovaném především Albertem Schweitzerem.

Günther Patzig: Návrat ke kategorickému imperativu

Antropocentrický proud neboli mělká ekologie, reprezentovaná zde dílem Johna Passmora, v některých bodech koresponduje s myšlenkovým hnutím utilitarismu.⁴⁹ Německý filosof Günther Patzig především v návaznosti na Immanuela Kanta usiluje o zodpovězení otázek, u nichž utilitarismus doposud mlčel.

V úvodu své práce s výmluvným titulem *Etika bez metafyziky* (Patzig 1971) vyslovuje Patzig dvě teze, které mají pro studium západního paradigmatu a jeho kritiku velký význam. Předně je přesvědčen, že ne všechny normy se vztahují toliko na konkrétní lidská společenství, a tudíž lze vyvodit soubor norem všeobecně platných. Jak lze tento výrok interpretovat dnes, více než čtyřicet let poté, co byl zveřejněn?

Euroamerická civilizace skutečně v průběhu svých dějin opakovaně projevila vysokou tendenci k prosazování takzvaně universalistických hodnot a norem, které se vždy nesly v duchu údajné osvěty a povznesení kulturní úrovně společnosti založené na odlišné představě světa. Původní poslání utilitarismu nabývá v kontextu globalizované a kulturně heterogenní společnosti nového rozměru, a sice snahy o definici společných hodnot.

Druhou a klíčovou Patzigovou tezí je, že morální normy musí být podloženy racionálně, respektive musí je jako racionální vnímat ten, kdo přistoupí na jejich vyznávání. Toto přesvědčení vychází z představy, že člověk je sice bytostí spontánní a emotivní, ale své jednání reguluje prostřednictvím rozumu. Tyto dvě polohy jediné lidské podstaty musí inklinovat ke stejným normám, pokud mají být dodržovány vědomě a zároveň upřímně.

Podle utilitaristů člověk jedná správně, jestliže jeho jednání ve vyrovnané míře prospívá všem dotčeným bytostem. Vyhodnocování alternativ je založeno na zvažování všech pravděpodobných důsledků.⁵⁰ Kritériem povahy jednání je pro Patziga Kantův kategorický imperativ, který reviduje, a zavádí kritérium *Handlungscharakteren* (povaha, charakter jednání) namísto *Handlung* (jednání). Formální předpoklad života společnosti je zajištěn skrze dodržování jednoduchého pravidla kategorického imperativu, obsah a cíle společenského působení už je třeba zvážit na základě kritérií utilitarismu.

Patzigova etika je antropocentrická a racionalistická, i když jeho myšlení zahrnuje i konečný rozměr lidského rozumu, jenž se potýká s etickými otázkami. Nelze dokázat, proč by člověk měl morální požadavky dodržovat. Rozum je schopen odůvodnit jednotlivé kroky, ale vstupní informace, totiž že je třeba chovat se morálně, musí být přijata individuálně a iracionálně. Samostatná, autentická morální reflexe je nezbytnou složkou úvah každého jedince.

⁴⁹ Jeho stoupencem je například německý etik, sociální filosof a antropolog Dieter Birnbacher (*1946).

⁵⁰ Utilitarismus bývá neoprávněně kritizován za to, že je jeho praktikování vyloučeno už pro samotný fakt, že důsledky chování nelze nikdy plně předvídat. Patzig tuto námitku odmítá s tím, že utilitarismus spoléhá pouze na vysokou míru pravděpodobnosti. Nesmyslnost požadavku stoprocentní předpovědi dále viz Boulding a Boulding (1995).

K tématu racionálního podložení odpovědnosti se Patzig podrobněji vyjádřil také v přednášce *Ekologická etika v mezích ryzího rozumu*, která později vyšla knižně (Patzig 1983). Základní Patzigem představenou tezí je, že důležitá funkce morálních norem spočívá v tom, jak dovedou člověka přimět, aby v konkrétních případech dal přednost zájmům druhých lidí nebo celku před zájmy vlastními. Takové jednání je v našem vlastním osvíceném zájmu (Patzig zde užívá anglický výraz *enlightened self-interest*).

Kritický moment přichází, když si racionální úvaha a morální norma odporují. Patzig nepřijímá Platónovy, Kantovy ani Schopenhauerovy argumenty, které se snaží obě polarity usmířit, a věcně konstatuje, že morálka a zájem individua skutečně mohou stát, a také často skutečně stojí, v opozici. Jde mu tedy pouze o racionální podložení morálky, s plným vědomím toho, že uznání racionality určitého pravidla ještě automaticky neznamená, že podle tohoto pravidla skutečně budeme jednat. Tam už vstupují na scénu motivace, emoce, výchova a vzdělání. Princip rovnosti ani solidarity není podle Patziga dostačující. Ptá se po zájmu rozumu (*Vernunftinteresse*), jehož dokladem je fakt, že „téměř všichni lidé jsou v určitých situacích [...] připraveni upozadit vlastní zájmy a jednat tak, jak se jim v dané situaci zdá být rozumné, tedy z morálního hlediska rozumné“ (Patzig 1983: 11). Jak to vše souvisí s ekologií?

Na rozdíl od dob, kdy člověk fungoval v malých, lovecko-sběračských společnostech, nebo kdy byla na vrcholu řecká polis, zahrnuje naše dnešní morální odpovědnost nejen všechny lidi, ale dokonce široce přesahuje lidský svět. Když Patzig argumentuje, že je rozumné vztáhnout schopnost soucitu s druhými nejen na bližního, ale například také na zvířata, chce se vyvarovat romantického „přehánění“ A. Schweitzera – zvířata nemají morálku a nás by také nešetřila. Proto Patzig kupříkladu nenachází přesvědčivý důvod, proč za všech okolností vyloučit pokusy na zvířatech. Zároveň se mu nejeví jako intelektuálně obhajitelná snaha bránit za každou cenu veškerému vymírání druhů. Jsme podle něj zavázáni toliko ponechat budoucím generacím k dispozici „přiměřeně druhově pestré a na zážitky bohaté prostředí“.⁵¹

Zásadní se Patzigovi zdá rozlišování mezi morálními normami a morálními ideály. Ideály jsou velice silným poutem nejrůznějších společenství, ať už náboženského nebo ideologického charakteru. Jejich slabinou je však zaprvé to, že je lze individuálně přijmout, ale nikoliv vyžadovat od druhých, a zadruhé to, že přijetí morálního ideálu nás ještě neosvobozuje od závazků vyplývajících z morálních norem, na kterých se každá společnost musí shodnout, má-li fungovat. Stěžejním úkolem je tedy dospět ke konsensu, co se týče ekologicky orientovaných morálních norem, za současného ponechání prostoru pro individuální aplikace morálních ideálů.

Güntera Patziga řadíme mezi antropocentriky, kteří vidí možnost zlepšení podmínek života ve společnosti jedině v návaznosti na přijetí racionální, v zásadě na Kanta navažující etiky. Například zaručení další existence člověka na Zemi pro něj není rozumově

⁵¹ Patzigova argumentace je v těchto polohách nedokonalá. Jaká míra biodiverzity je přiměřená (*entsprechend*)? Vcelku banální Patzigovo tvrzení, že virus neštovic neoplakáváme, zatímco vymření velryby nebo leoparda by nás mrzelo, odpovídá lidové představě o tom, jaké druhy jsou pro člověka cenné. V populární formě k tomuto tématu viz například Žárský (2011).

podloženou a tedy ani vymahatelnou normou. Stejně tak zachování diversifikovaného ekosystému u Patziga vychází z předpokladu, že rozmanitost prostředí je výhodná z perspektivy dlouhodobých zájmů člověka. Ani v neprospěch atomové energie nelze rozhodnout čistě racionálně, nýbrž pouze politicky. Utilitarismus se tak vědomě pohybuje v mezích západní racionality, avšak usiluje o universální řešení aktuálních problémů v celosvětovém měřítku.

Kromě již zmíněného utilitaristy Dietera Birnbachera patří mezi důležité antropocentricky orientované myslitele například německý filosof Karl-Otto Apel (*1922), zastávající makroetiku spoluodpovědnosti (diskursivní etiky), postavené na komunikační společnosti.

I bez výkladu zaměřeného na další autority však můžeme konstatovat, že oba proudy, antropocentrický i neantropocentrický, jsou motivovány touž obavou, tímž povědomím hrozby, kterému je lidské společenství vystaveno pro krátkozrakou necitlivost vůči složitým ekologickým procesům, jichž je součástí. Výhodou antropocentrického přístupu je ale fakt, že nevyžaduje překročení a vymanění z kulturní identity. Navíc nabízí možnost vyzdvihnout z myšlenkové tradice euroamerické civilizace její opomenutá, menšinová hnutí, která jsou slučitelná s potřebou revidovat celkový obraz, ale nevyžadují jeho vytváření od samého počátku.

Na druhé straně je zřejmá dvojsečnost představy, že jsme schopni na základě racionální úvahy vybrat z kulturního základu našeho obrazu světa to kvalitní a opustit to škodlivé. Neexistuje žádné kritérium, podle něž bychom takovou selekci mohli provést, vyjma požadavku přiblížit se tímto cíleným výběrem hodnot a norem k harmoničtějšímu životu. I tady je však nasnadě otázka, kdo a na základě čeho usoudí, zda daná tradice, pravidlo chování či ekonomické jednání tuto podmínku splňuje, či nikoliv.

Nechceme těmito úvahami v žádném případě propadnout morálnímu relativismu či dokonce nihilismu. Jejich cílem je pouze ukázat na úskalí, která skýtají oba přístupy. Antropocentricky orientované koncepce ekologické etiky jsou méně náročné z hlediska kritiky obrazu světa, který žijeme prostřednictvím své kulturní determinace. Neantropocentricky orientovaná hnutí vyžadují radikálnější a nejistý krok mimo prostor, který je nám důvěrně znám, a především ochotu připustit, že kulturní vzorce, které rozpoznáváme jako legitimní a správné, jsou naopak z dlouhodobého hlediska nevýhodné. Schopnost připustit si, že životní styl, který jsme doposud vnímali jako normální (ve smyslu zdravý), je ve skutečnosti patologický, však není všeobecně rozšířena.

Různé příběhy se stejným koncem

Představili jsme rámcově neantropocentrické a antropocentrické systémy ekologické etiky, respektive několik jejich dílčích podob. Ve svých principech se často rozcházejí.

Meyer-Abich volá po celostním (a nikoliv pouze přísně racionálním) vztahu ke světu a po oduševnění světa. Holistický přístup považuje za součást lidské přirozenosti. Holmes Rolston III rozporuje, že by hodnoty musely nutně záviset na člověku, zásadní se mu jeví rovnováha celého ekosystému, prosazuje ekologii emocí a velkou váhu povinnosti vůči budoucím generacím.

Naproti tomu Passmore obhájí západní vědu a návaznost na naše (byť i menšinové) myšlenkové tradice a prosazuje představu člověka pastýře a zlepšovatele. Patzig je přesvědčen o nezbytnosti racionálního podložení morálních norem a pokouší se zaplnit slepá místa utilitarismu tím, co může nabídnout revize Kantova kategorického imperativu.

Když se však přesuneme do praktické roviny, dochází mnohem častěji k úplným či částečným překryvům.⁵² Patřila by sem neoprávněnost lidského utrpení v zájmu ekonomického zisku, umožnění přístupu k informacím, odpovědnost za minulá rozhodnutí, proměna vzorců spotřeby, minimalizace negativních vlivů toxického odpadu, důraz na sociální a ekologický pilíř rozvoje, ochrana rozmanitosti, úcta k přírodě, ekonomická a politická decentralizace či regionalizace, změny v nastavení zemědělského systému, oslabení závislosti na fosilních palivech a jaderné energii, posílení veřejné dopravy na úkor dopravy osobní, daňové zatížení znečišťovatelů, reforma ekonomického systému a další.

Přestože je tedy logický aparát jednotlivých koncepcí environmentální etiky často protichůdný, motivace pro jejich vytváření i konkrétní požadavky na politickou, ekonomickou a společenskou praxi jsou do velké míry shodné. I když autoři jeden druhého vyvracejí (například antropocentrický Patzig kritizuje neantropocentrického Feinberga a Spaemanna) a jejich výchozí teze si nemohou více odporovat (máme, nebo nemáme morální povinnost zajistit, že lidský druh přežije, a to v důstojných podmínkách?), a navíc je volba perspektivy často předkládána jako zcela určující pro budoucí vývoj, lze chápat mnohovrstevnatý *teoretický diskurs* ekologické etiky jako konzistentní *praktický program*. Takový jev je ve společenských vědách celkem neobvyklý; marxismus s neoliberalismem nebo logoterapie s behaviorismem se rozejdou hned na začátku a dále se na své cestě nepotkají. Zájem na změně vztahu člověka k přírodnímu světu funguje jako tmel zneprátených koncepcí mnohem lépe než zájem o člověka *per se*.

Toto zjištění nemá znamenat, že celá diskuse je uměle vytvořeným pseudovědeckým tématem, naopak. Lze dojít k povzbudivému závěru, a sice že existuje velké množství argumentů zakotvených v různých myšlenkových tradicích a filosofických školách, které podporují změnu stávajícího paradigmatu. Terminologií Thomase Kuhna, byla prokázána existence takového množství anomálií, které se vymykají výkladovému schématu dominantní vize světa, že existuje reálná šance na její opuštění.

Na konci 80. a začátku 90. let byla proběhnuvší diskuse reflektována v několika výrazných vystoupeních. Krátce ke třem z nich: britskému filosofovi Robinu Attfieldovi (*1941), americkému filosofovi a religionistovi Johnu Baird Callicottovi (*1941) a německému filosofovi Vittorio Höslemu (*1960).

At' je etická teorie jakkoliv důležitá, současné problémy vyžadují víc než jen teorii, mají-li být vyřešeny, a také víc než přeorientování a osobní nasazení jedince. Řešení budou muset být řešenými koordinovanými; tím pádem vstupují do hry politické a často mezinárodní akce a opatření. (Attfield 1991: xviii)

⁵² Extrémní neshody najdeme, pokud srovnáme krajní póly obou proudů, tedy ryzí hlubokou ekologii a nejkonzervativnější verzi mělkého antropocentrického ekologického aktivismu.

Robin Attfield, profesor filosofie na cardiffské univerzitě a člen pracovního týmu UNESCO v oblasti environmentální etiky, překračuje limity mělké ekologie, ale je skeptický vůči východiskům ekologie hluboké. Blíží se passmoreovskému úsilí vzkřísit alternativní principy implicitní v západní myšlenkové tradici, nicméně odmítá antropocentrismus jako přístup umožňující dostatečné řešení ekologické krize. Je to všeobecná idea růstu a expanze, jež vedla k degeneraci životního prostředí, snížení kvality života a vzniku hrozby celosvětového kolapsu. Tato kritika se dotýká otázky po představě světa, která je otištěna do mysli jednotlivců v procesech socializace a enkulturace a která následně usměřuje jejich jednání. Attfield upozorňuje, že ne každý růst je zhoubného charakteru, nicméně růst exponenciální je neudržitelný vždy. Člověk není ani od přírody oddělen, ani není její prostou mechanickou součástí.

Jaká je tedy Attfieldova ekologická etika, čerpající jak z idejí klíčových pro rozvoj západního způsobu vztahování ke světu, tak z jejich kritiky hlubokými ekology? Důležitými ctnostmi se stávají obezřetnost a skromnost. Celosvětová ekologická krize vylučuje morální pluralismus, ale na druhou stranu environmentální etika nemůže být konkrétně přijata, pokud bude v rozporu s kulturním jádrem. Praktickými metami se stává zajištění podmínek pro život budoucích generací,⁵³ stabilizace populačního růstu, omezení aplikace škodlivých technologií v rozvojových zemích, nastavení kvót spotřeby neobnovitelných zdrojů, vyrovnání růstu populace snížením konzumu, ochrana druhů a habitatů v kontextu celého ekosystému. Implementace těchto hodnot má být dosaženo prostřednictvím výchovy, vzdělávání a podpory rozvoje imaginace.

Attfieldovo volání po koordinovaných řešeních je blízké i dalším účastníkům debaty. Americký environmentální filosof John Baird Callicott (*1941) si ve své práci *Za etiku Země: Eseje z environmentální filosofie* (Callicott 1999) klade prostou otázku: Jak toho docílit, aby environmentální filosofie měla ve společnosti větší slovo? Odmítnutí ekofašismu, který vychází z hluboké ekologie, ale zcela postrádá úctu k člověku, je pro Callicotta nezbytným krokem na cestě ke stabilizaci pozice environmentalistů v rámci politické a hospodářské diskuse. Vyzývání k masové redukci lidské populace či lhostejnost k budoucnosti lidské rasy nemají v ekologické etice 21. století místo. Je třeba zachovat si antropocentrické stanovisko, i když v reflektované podobě.

Revizi etiky Země můžeme shrnout jedinou Callicottovou parafrází nejčastěji citovaného výroku Aldo Leopolda. Srovnáme obě premisy: „Věc je správná, jestliže vede k zachování integrity, rovnováhy a krásy biotické komunity. Je špatná, vede-li jinam“ (Leopold 1989: 240). „Věc je správná, jestliže vede k narušení biotické komunity pouze v normálním prostoro-rovém a časovém měřítku. Je špatná, vede-li jinam“ (Callicott 1999: 138).

Je zřejmé, že Callicott ve své koncepci etiky Země upouští od radikálních vizí, opírajících se převážně o emocionální základ lidského myšlení. Činnost člověka skutečně zasahuje do ekosystému způsobem, jemuž se nevyrovná ekologická stopa žádného jiného druhu. Má-li

⁵³ „Samozřejmě nevíme, jaký přesně bude vkus našich vzdálených potomků, ale je nepravděpodobné, že by zahrnoval zálibu v rakovině kůže, erozi půdy nebo zaplavení nízko položených oblastí v důsledku tání ledovců.“ Autorem citátu je britský morální a politický filosof Brian Barry (1936–2009). Citováno v Attfield (1991: 98).

člověk existovat, bude ekosystém nadále svou přítomností „narušovat“. Důležité je dosáhnout konsensu, za jakou hranici nelze jít ani za cenu určité společenské daně. Neudržitelná je v současné době především rychlost, s jakou se devastace životního prostředí šíří po celé planetě. Lidské společenství bude i v budoucnu v zájmu vlastního přežití měnit své okolí, ale nesmí jej plundrovat. Ba naopak, může svou činností ekosystému i prospívat: „Lidské ekonomické aktivity nejen že mohou koexistovat spolu se zdravými ekosystémy, ale dokonce je mohou i posilovat“.⁵⁴

Callicott vidí člověka jako bytost, která se nemůže vrátit do biblického ráje, a proto se musí pokusit o vytvoření ráje pozemského. Nástroje, které lze v úsilí přiblížit se této utopické vizi využít, sahají od výchovy přes školství a média až k politice. Environmentální etika se v Callicottově díle vzdaluje omezenému poli nedocenené akademické disciplíny a sestupuje do každodenní praxe, jak by ostatně pravá věda měla činit vždy.

Kritikem filosofického myšlení, které se nestává organickou součástí živoucí kultury a nepouští se do kulturně-politických reflexí, je německý filosof italského původu Vittorio Hösle (*1960). Soudobou filosofií obviňuje z odtazitosti a neschopnosti reagovat na problémy dnešního člověka a nabídnout mu vodítko k nalezení řešení. Teoretickou dimenzi problematiky rozebírá Hösle ve své práci *Krise současnosti a odpovědnost filosofie* (Hösle 1994a),⁵⁵ zatímco spíše prakticky a kulturně-ekologicky je zaměřen titul *Filosofie ekologické krize* (Hösle 1994b).

Hösle se shoduje s Callicottem, že soudobá filosofie nemá ke skutečnému životu mnoho co říci a filosofické spisy jsou vydávány pouze pro úzký okruh odborníků. Základem účinného hledání cest z neuspokojivé situace dnešní společnosti je soulad postojů a vzorců jednání v osobě člověka-filosofa. Nelze podnikat opatření, jestliže není stav analyzován v dějinném a politickém kontextu a jestliže přetrvává propast mezi osobním ideovým přesvědčením a vnějšími kroky.

Hlavním úkolem ekologické etiky (či šířeji kulturní ekologie) je pro Hösleho znovuzískání metafyzického domova pro člověka technické civilizace. Aby mohlo dojít k propojení autonomie rozumu a samostatného bytí přírody, musí se ekologie (člověka) stát novým paradigmatem politiky. Taková změna vyžaduje opuštění vulgárního antropocentrismu a dualismu mezi subjektem a objektem, ale zároveň úsilí o subjektivismus zasazený do kontextu západní vědy. Racionální úvaha však nestačí;⁵⁶ ještě účinnější je hodnotová a psychologická kritika. Konečně nezastupitelné místo náleží úkolu začít u sebe sama. Ke změně paradigmatu je potřeba milovat člověka a svět.

Pokorný antropocentrismus: Pokus o uchopení

Nenecháváme však konec příběhu i tak příliš otevřený? V 80. a 90. letech minulého století byl akademický spor o východisko zhodnocen jako platný, zásadní, zároveň však vleklý

⁵⁴ Jedná se o další parafrázi výroku A. Leopolda. Citováno v Callicot (1999: 330).

⁵⁵ Kniha vyšla poprvé ve stejném nakladatelství v roce 1990.

⁵⁶ Dnešní společenské vnímání ekologické krize můžeme vystihnout slovy „*Vím, že nás čeká ekologická katastrofa, ale nevěřím tomu.*“

a překážející plynulé návaznosti na praxi. Pokud existuje konsensus ohledně naléhavosti celé diskuse, nelze vyčkávat, až se environmentální filosofové shodnou.

Klíčovou publikací, která byla jedním z prvních pokusů o konstruktivní překonání ideových rozdílů, je práce amerického environmentalisty Bryana G. Nortona (*1944) *Ke sjednocení environmentalistů* (Norton 1991). Norton přirozeně není schopen vyřešit otázku, který ze základních principů (antropocentrický či neantropocentrický) je správný. Přínos jeho přístupu spočívá v jiném poselství. Vnitřní rozpory environmentalistického hnutí nejsou zhoubné samy o sobě – naopak, diverzita uvnitř disciplíny je jen žádoucí. Problémem je neschopnost environmentalistů účinně komunikovat se širokou veřejností, politickými elitami počínaje a občanskou základnou konče.

Nabízí však argument ve prospěch své hypotézy možné konvergence. Veškeré ekologicky motivované jednání lze ospravedlnit také z lidské perspektivy, pokud přijmeme hypotézu, že existuje naděje na dobrý život: „Lidé musí chápat a hodnotit z realistické perspektivy skrze uznání své role v širším ekologickém kontextu“ (Norton 1991: 255). Jako realistická perspektiva nyní může být nabídnuta koncepce pokorného antropocentrismu, či spíše její skica.

Nejprve k terminologii. V jakém kontextu zde užíváme slova *antropocentrismus*?

Termín [...] označující etický systém soustředěný kolem člověka, obvykle opoziční vůči ekocentrismu. Otázka distribuce hodnot napříč lidskou a mimolidskou přírodou je jednou z hlavních nesnází environmentální etiky v posledních třiceti letech. [...] V poslední době pramení obhajoba antropocentrismu ze strany ekologů z tvrzení, že antropocentrická etika je vhodným nástrojem pro podložení péče o životní prostředí. Dostatečně komplexní či osvícené porozumění lidskému blahobytu přinese uznání hodnoty mimolidského světa pro člověka i nad rámec čistě ekonomicko-instrumentálního chápání. Pokud je existence ne-antropocentrického prostředí brána jako stěžejní pro lidský blahobyt, pak mohou být požadavky na ochranu životního prostředí ve svém původu antropocentrické povahy, ale už ne tak nejisté, jako se jeví ekocentrismu. Výhoda antropocentrismu je založena na tom, že umožňuje vznesení těchto požadavků v rámci stávajícího morálního systému. (McLean, McMillan 2009)

Jinými slovy, hlavní předností antropocentrismu je jeho slučitelnost s aktuální představou o světě, jak je rozšířena uvnitř a částečně i vně euroamerické společnosti. Passmore, Birnbacher, Patzig, Attfeld, Callicott, Hösle a další myslitelé vědomě přistupují na redukční úhel pohledu, neboť jsou si vědomi neudržitelnosti jiného než antropocentrického paradigmatu v antropocentricky nastavené společnosti.

K termínu antropocentrismus je však třeba dosadit ještě upřesňující adjektivum, které by vyvrátilo pochybnosti nad tím, v jakém smyslu je zde pojem užíván; zda jako nástroj dominance, nebo jako odrazový můstek epistemologie. Navrhuji za tento přívlástek zvolit slovo *pokorný*.⁵⁷ Výraz je možné užívat v několika významech, zde vyjadřuje vědomou

⁵⁷ V řečtině existuje podstatné jméno *tapeinophrosyne*, z nějž vychází latinské *humilitas*. Přitom *humilis* znamená nízko, nízce, od humus neboli země. České slovo *pokora* může být do angličtiny přeloženo různě, například jako *humility*, *modesty* nebo *humbleness*. Některá synonyma v sobě zahrnují aspekt podřízenosti, jiná skromnosti či umírněnosti. V němčině překládáme pokoru jako *Demut*, což pochází z *deomuoti*, kterýžto výraz je spojen se služebníkem a jeho vůlí, respektive

zdrženlivost a uvážený respekt. Pokoru nikoliv jako projev podřízenosti či dokonce poníženosti, nýbrž jako akt kontemplativní úcty.

Příkladem takového přístupu je myšlení Gregory Batesona (1904–1980), amerického antropologa, ekologa a biologa. Jádrem Batesonovy holistické metafyziky je nutnost epistemologické nedokonalosti. Naše mysl, složitý fenomén vymykající se reduktivnímu přístupu, je odrazem nesčetných částí celé přírody. Podle Batesona probíhá myšlení v přibězích, přičemž tyto vnitřní příběhy udává kontext a smysl (Bateson 2006). Klíčovou tezí Batesonovy teorie poznání je tedy síťovitost, respektive spirálovitá propojenost věcí a jevů. Bateson popírá, že by lidská mysl jednoho konkrétního člověka existovala jako izolované, jasně ohraničené jsoucné. Místo této mechanistické představy se Bateson přiklání k názoru, že lidské myšlení je vícerozměrnou, časově i prostorově neomezenou entitou.⁵⁸

Teorie poznání, říká Bateson, je vždy nutně osobní. Každý člověk má vlastní odpověď na otázku po povaze vědění. Zároveň je zřejmé, že nikdo není schopen obsáhnout vědění ve vyčerpávající míře, a proto jeho soukromé znalosti tvoří jen nepatrný výsek z vědění takzvaně kolektivního (Bateson 2006). Člověk, konkrétní bytost s konkrétní biologickou výbavou a formovaná konkrétní kulturou, má charakter procesu. Každé jsoucné je jakýmsi záchytným bodem v těžko ohraničitelném prostoru, jemuž říkáme svět. Takovým bodem je i člověk, jedinec. Osoba je universem o sobě – nesmírně složitý celek vnitřního života odráží nepředstavitelnou složitost vnějšího prostředí. Každý obraz světa potřebuje svůj energetický zdroj, jímž je v případě člověka on sám.

Jak pokora, tak antropocentrismus v tomto pokusu o uchopení vycházejí z holistických úvah, přičemž první z obou složek je postojově a hodnotově zabarvenou, druhá pak má čistě povahu vrozeného nástroje poznávání. Tyto dvě složky nelze od sebe oddělit. Antropocentrismus neboli (triviálně řečeno) pohled na svět vlastníma očima musí v úsilí o kultivaci ekologické etiky jít ruku v ruce se současně racionální i emotivní pokorou.

Nakonec, jak prohlásil v roce 384 pohanský prefekt Symmachus: „Hledíme na stejné hvězdy, klene se nad námi společné nebe, obklopuje nás tentýž svět. Co záleží na tom, jakou cestou se každý snaží dobrat pravdy? K tak velikému tajemství nevede jen jedna cesta.“ A o více než 1400 let později přitakává Gotthold Efraim Lessing: „Skutečná hodnota člověka nespočívá v pravdě, kterou vlastní či se domnívá vlastnit, nýbrž v upřímném úsilí, které vynakládá, aby se pravdy dobral“.⁵⁹

Shrnutí a diskuse

V úvodu článku se ptáme, zda se lze v existujících pojetích ekologické etiky dobrat k takové představě o člověku, která by jej nestavěla ani na pomyslný piedestal, jež si těžko můžeme

oddaností. Autorem německého termínu je Martin Luther. Francouzština, italština i španělština odvozují své výrazy z latiny (*humilité, umiltà, humildad*). Ruština užívá slovo *смупенue*.

⁵⁸ Zde bychom mohli hledat paralely s francouzským paleontologem Teilhardem de Chardin, byť jeho úvahy nebyly primárně motivovány obavami o krizi životního prostředí. Viz například Teilhard de Chardin (1993).

⁵⁹ Oba citáty převzaty z Hadot (2010).

dovolit, ani mu neupírala specifické postavení ve světě. Promyšlení etického aspektu lidské existence v kontextu přírodního prostředí začíná už v 19. století, výrazně jej stimuluje vystoupení A. Leopolda ve 30. a 40. letech století dvacátého, a následně od 60. let dále debata bobtná a větví se natolik, že je vyloučeno ji časopisecky vyložit v její plné šíři.

Jen člověk o svém životě v přírodě uvažuje⁶⁰ a člověk je tedy tou rozhodující entitou, o jejíž roli musí být na základě morálního soudu (racionálně i emotivně odůvodněného) rozhodnuto. Stejně jako ve filosofii obecně můžeme v zásadě stopovat dva proudy myšlení, kdy se jeden vine od odkazu Parmenidova a druhý od přístupu Hérakleitova, tak i ekologická etika má svoje antropocentry a neantropocentry. Oba tábory jsou vnitřně heterogenní, nicméně ve věci o výchozí bod dialogické podstaty stojí jedni a druzí proti sobě. Roztříštěnost, pokud jde o fundamentální základy ekologické etiky, je ale vyvážena relativní soudržností na poli praxe, což může sice ukazovat na teoretickou nedokonalost disciplíny, ale zase to potvrzuje její potřebnost.

Spíše v podobě skici nežli propracovaného návrhu články ve svém závěru představují koncepci takzvaného *pokorného antropocentrismu*. Vzdáváme se úsilí o překročení vlastního stínu – jinými očima než lidskýma svět zahlédnout nemůžeme a nemůžeme se mu ani cítit zavázání jiným srdcem a rozumem než lidským. Jak si ale zajistit rovnováhu a pozici člověka namísto podceňování nepřecenit?

Jako řešení nabízíme pokoru. Zatímco tvořivost a imaginace jsou bezbřehé, náš fyzický svět nikoliv. To je koneckonců něco, co máme společné bez ohledu na jakoukoliv jinou příslušnost či, v soudobé společenskovední terminologii, kolektivní identitu. Odlišné kulturní, náboženské, politické, genderové a jakékoliv jiné zázemí nikoho nezbavuje potřeby naplňovat svoje ekologické nároky (v našem případě nutně antropocentrické) a zároveň ani nevyvažuje z povinnosti vůči prostředí, které mu uspokojení těchto nároků umožňuje.

Může se pokorný antropocentrismus stát základem pro další promyšlení soudobé lidské situace, nejen v souvislosti s proměnami životního prostředí, ale také například ve vazbě na změny ekonomické, politické či společenské a kulturní? Zodpovědět tuto otázku může jen rozhovor, k němuž jsou tímto přizváni všichni, pro které je vratká naděje na nalezení odpovědi důležitější než jistota bez otazníků.

Literatura

- ADLER, Emanuel. Europe As a Civilizational Community of Practice. In KATZENSTEIN, Peter J. (ed.). *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*. 1. vyd. London, New York: Routledge, 2010, s. 67–90. ISBN 978-0-415-77710-0.
- AMERY, Carl. *Arbeit an der Zukunft: Essays*. 1. vyd. München: Leuchterhand Literaturverlag, 2007. ISBN 978-3-630-62123-4.

⁶⁰ Biolog a filosof Stanislav Komárek rád připomíná, že ale nemáme jak si definitivně ověřit, zda o své existenci nespekuluji i jiné druhy. Z jeho rozsáhlé tvorby k tématu viz například Komárek (2011).

- ATTFIELD, Robin. *The Ethics of Environmental Concern*. 2. vyd. Athens; London: University of Georgia Press, 1991. ISBN 0-8203-1349-1.
- BATESON, Gregory. *Mysl & příroda: nezbytná jednota*. 1. vyd. Praha: Malvern, 2006. ISBN 80-86702-19-7.
- BINKA, Bohuslav. *Environmentální etika*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2008. ISBN 978-80-210-4594-1.
- BOULDING, Kenneth a Elise BOULDING. *The Future: Images and Processes*. 1. vyd. London: SAGE Publications, 1995. ISBN 0-8039-5789-0.
- BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III: L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-299-8.
- BURCHELL, Jon a Simon LIGHTFOOT. *The Greening of the European Union? Examining the EU's Environmental Credentials*. 1. vyd. London: Sheffield Academic Press, 2001. ISBN 978-1-841-27317-4.
- CALLICOT, John Baird. *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. 1. vyd. New York: State University of New York, 1999. ISBN 0-7914-4083-4.
- CARDINALE, Bradley J. a kol. Biodiversity loss and its impact on humanity. *Nature*, 2012, Vol. 486, No. 7401, s. 59–67. ISSN 0028-0836.
- CLEMENT, Keith. *Economic Development and Environmental Gain: European Environmental Integration and Regional Competitiveness*. 1. vyd. London: Earthscan, 2000. ISBN 1-85383-295-2.
- COMMONER, Barry. *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. 1. vyd. New York: Knopf, 1971. ISBN 978-0-394-42350-0.
- DELLAVALLE, Sergio (ed.). *L'urgenza ecologica: Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*. 1. vyd. Milano: Baldini Castoldi Dalai, 2003. ISBN 8884903785.
- DEVALL, Bill and George SESSIONS. *Ecologia profonda: vivere come se la natura fosse importante*. 1. vyd. Torino: Gruppo Abele, 1989. ISBN 8876701265.
- FROMM, Erich. *Lidské srdce*. 2. vyd. Praha: Nakl. Josefa Šimona, 1996. ISBN 80-85637-29-4.
- GUEDES VAZ, Sofia (ed.). *Environment: why read the classics?* 1. vyd. Sheffield: Greenleaf Publishing, 2012. ISBN 978-1906093754.
- HADOT, Pierre. *Závoj Isidin: esej o dějinách ideje Přírody*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-013-8.
- HARGROVE, Eugen C. *Foundations of Environmental Ethics*. 1. vyd. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989. ISBN 09626807-4-5.
- HÖSLE, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendental-pragmatik, Letztbegründung, Ethik*. 2. vyd. München: Beck, 1994a. ISBN 3-406-38377-7.
- HÖSLE, Vittorio. *Philosophie der ökologischen Krise*. München: Beck, 1994b. 1. vyd. ISBN 9783406383687.
- JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-06-2.
- JORDAN, Andrew (ed.). *Environmental Policy in the European Union: Actors, Institutions, and Processes*. 1. vyd. London: Routledge, 2002. ISBN 1-85383-755-5.
- KANT, Immanuel. *K věčnému míru: filosofický projekt; O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-85-2.
- KLIKOVÁ, Alice a Karel KLEISNER (eds.). *Umwelt: Koncepce žitého světa Jakoba von Uexküllla*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2006. ISBN 80-86818-24-1.
- KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. ISBN 80-85850-86-9.
- KOHÁK, Erazim, Rudolf KOLÁŘSKÝ a Igor MÍCHAL (eds.). *Závod s časem: texty z morální ekologie*. 1. vyd. Praha: Torst, 1996. ISBN 80-85368-81-1.

Zdenka Sokolíčková: A nezapomeňte na pokoru. Spor o postavení člověka v environmentální etice

- KOLÁŘSKÝ, Rudolf. *Filosofický význam současné ekologické krize*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2011. ISBN 978-80-7007-361-2.
- KOMÁREK, Stanislav. Čím je člověku zvíře? *Vesmír*, 2011, roč. 90, č. 7, s. 404–409. [cit. 21. 3. 2013] Dostupné z: <http://www.vesmir.cz/clanek/cim-je-cloveku-zvire>.
- KONVIČKA, Martin. Pohřbíme (konečně) ekosystém? *Vesmír* 2002, roč. 81, č. 3, s. 127–129. [cit. 21. 8. 2012] Dostupné z: <http://www.vesmir.cz/clanek/pohrbime-konecne-ekosystem>.
- LAPKA, Miloslav a Eva CUDLÍNOVÁ. SOSTainability: kdy začne trvalá udržitelnost? *Prameny a studie* 2010, č. 45, s. 72–83. ISSN 0862-8483.
- LEAKEY, Richard. *Původ lidstva*. Bratislava: Archa, 1996. ISBN 80-7115-103-3.
- LENSCHOW, Andrea (ed.). *Environmental Policy Integration: Greening Sectoral Policies in Europe*. 1. vyd. London: Earthscan, 2002. ISBN 1-85383-708-3.
- LEOPOLD, Aldo. *Sand County Almanac and Sketches Here and There*. 8. vyd. New York: Oxford University Press, 1989. ISBN 9780195059281.
- McDANIEL, Carl. *Wisdom for a Livable Planet*. 1. vyd. San Antonio: Trinity University Press, 2005. ISBN 978-1-59534-009-2.
- McLEAN, Iain a Alistair McMILLAN (eds.). *The Concise Oxford Dictionary of Politics*. 3. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2009. ISBN 9780199207800.
- McNEILL, John Robert. *Something New under the Sun: An environmental history of the twentieth-century world*. 1. vyd. New York: W.W. Norton, 2001. ISBN 0-7139-9462-2.
- MEYER-ABICH, Klaus. *Wissenschaft für die Zukunft: Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*. 1. vyd. München: Beck, 1988. ISBN 3-406-33121-1.
- NÆSS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl: Náčrt ekosofie*. 1. vyd. Tulčák: Abies, 1993. ISBN 80-88699-09-6.
- NORTON, Bryan. *Toward Unity Among Environmentalists*. 1. vyd. Oxford: Oxford University Press, 1991. ISBN 9780195357523.
- O'NEILL, Robert V. Is it time to bury the ecosystem concept? *Ecology*, 2001, roč. 82, č. 12, s. 3275–3284. ISSN 0012-9658.
- ORTOVÁ, Jitka. *Kulturní a sociální ekologie I*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-224-9.
- PASSMORE, John. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Thoughts*. 1. vyd. New York: Charles Scribner's Sons, 1974. ISBN 0-7156-0819-3.
- PATZIG, Günther. *Ethik ohne Metaphysik*. 1. vyd. Göttingen: Ruprecht, 1971.
- PATZIG, Günther. *Ökologische Ethik, innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft*. 1. vyd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- ROLSTON, Holmes III. *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*. 1. vyd. New York: Prometheus Books, 1986. ISBN 0-87975-329-3.
- ROLSTON, Holmes III. *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*. 1. vyd. New York: Routledge, 2012. ISBN 978-0415884846.
- SCHWEITZER, Albert. *Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben*. 3. vyd. Berlin: Union Verlag, 1963.
- SCOTT, Joanne. *Environmental Protection: European Law and Governance*. 1. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2009. ISBN 978-0-19-956517-7.
- SKÝBOVÁ, Marie. *Etika a příroda: proč brát morální ohledy na přírodu?* 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011. ISBN 978-80-87378-80-9.
- SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. ISBN 978-80-7465-042-0.
- SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *What Do We Mean by a „Strong Europe“? Cultural weakness of EU environmental policy*. 1. vyd. Saarbrücken: LAP-Lambert Academic Publishing, 2011. ISBN 978-3845479798.

STORCH, David, Petr KEIL a Walter JETZ. Universal species–area and endemics–area relationships at continental scales. *Nature*, 2 August 2012, Vol. 488, No. 7409, s. 78–81. ISSN 0028-0836.

TAYLOR, Paul W. *Respect for Nature: A theory of environmental ethics*. 1. vyd. Princeton: Princeton University Press, 1986. ISBN 0-691-07709-6.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Místo člověka v přírodě: výběr studií*. 2. vyd. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0309-9.

WHITE, Lynn. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, 1967, roč. 155, č. 3767, s. 1203–1207. ISSN 0036-8075.

ŽÁRSKÝ, Jakub. Zrcadlení biodiverzity a lidské společnosti. *Ekologie a společnost*, 2011, roč. 22, č. 3, s. 5–8. ISSN 1210-4728.

Autorka

Zdenka Sokolíčková vystudovala kulturologii na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a evropská kulturní studia na Rijksuniversiteit Groningen v Nizozemí a Univerzitě Palackého v Olomouci. Zajímá ji dynamika vztahu lidského světa a světa přírodního, především v souvislosti se změnami, jimiž dnes prochází západní kultura. V současné době pracuje jako odborná asistentka na Katedře kulturních a náboženských studií na Pedagogické fakultě Univerzity Hradec Králové.

Kontakt: zdenka.sokolickova@uhk.cz.