



Obrana „antropocentrismu“

A Defence of “Anthropocentrism”

Vlastimil Hála

ABSTRACT This article focuses on the novum, contributed by environmental ethics to the interpretation of ethical problems in general. Environmental ethics has transcended hitherto ethical concepts, which are based on the only interpersonal schemes, by opening the area of nature and “non-human” beings as a relevant topic for ethics and axiology. However, the impulse of environmental ethics brings other philosophical problems, especially in the field of value interpretation. The focus on the value interpretation of natural objects leads, namely, in some kinds of environmental approaches (e.g. biocentrism) to one-sided value-objectivism; values are interpreted as “inherent” or “intrinsic” and the relevance of the human valuative position is overshadowed. In contrast, the author pleads for a “cultivated anthropocentrism” and stresses the relevance of the human position as a “centre” for the possibility of evaluation, including that of the status of nature and “non-human beings”. The author does not accept the simplistic identification of “anthropocentrism” with the position which holds that nature exists only for human purposes and exploitation.

KEY WORDS ethics, environment, anthropocentrism, values

Hledání viníků

Člověk je svým způsobem v kosmu něčím zcela zvláštním; jiné svým způsobem zcela zvláštní živé bytosti jsou slunečnice, želvy... kočky...

(Meyer-Abich 2001: 256)

Ve svém příspěvku nebudu vstupovat do subtilnějších diskusí mezi jednotlivými proudy speciálně ekologicky zaměřených koncepcí; v tomto ohledu mohu odkázat především na níže citovanou práci M. Skýbové. Pokusil jsem se podívat na ekologickou problematiku poněkud „zvnějšku“, z hlediska obecnější filosofické problematiky.

Až do doby poměrně nedávné – zhruba do 70. let dvacátého století – se etika týkala téměř výlučně mezilidských vztahů (případně s přesahem k náboženství). Pokud se hovořilo o „konečnosti“, šlo o konečnost lidské existence. Teprve vědomí konečnosti, respektive neobnovitelnosti přírodních zdrojů, bylo praktickým impulsem, který přiměl představitele různých oborů – a též filosofie – k reflexi tohoto vztahu jako naléhavého etického problému.

Viník neblahého stavu vztahu člověka k přírodě projevujícího se jako ekologická krize byl hledán většinou v renesančním, respektive novověkém obratu v chápání „místa člověka v kosmu“ (řečeno s M. Schelerem), kdy byl člověk jakoby nadán suverenitou a byl mu přiřazen mj. i neomezený majetnický vztah k přírodě, jež zde byla od té doby jen jakoby „k dispozici“. Oblíbenými terči ekologické kritiky, zejména z konzervativních pozic, byli Hobbes a Descartes (Trpák 1991). Někteří autoři hodnotící příčinu tohoto stavu sáhli ještě hlouběji a obvinili z takového sebepojetí člověka křesťanskou tradici, případně určitou její interpretaci. Člověk podle toho byl ne teprve v novověku, ale už v kořenech evropské civilizace a kultury biblickým pojetím vyzdvižen jako „obraz Boží“ na piedestal výlučnosti vůči přírodě a tvorům, kteří ji spoluvytvářejí. Ať už byl viník identifikován jakkoli (u nás se druhá interpretace příliš neujala, nespíš z obavy intelektuálů projevít kritický vztah vůči „židovsko-křesťanské tradici“), shoda byla a je v tom, že na počátku scestného vývoje stála nesprávná koncepce vztahu člověka k přírodě. Ovšem i ti z nás, kdo se domnívají, že Hobbes či Descartes spíše reflektovali určitý pohyb lidských dějin, myšlení apod., než že by se dějiny řídily neblahým impulsem jejich myšlení, se shodují na tom, že postupně vznikla nová situace i pro promýšlení etických otázek, včetně otázek hodnot.

Hodnoty v novém světle

V ekologických přístupech k axiologické problematice nepůjde o „nietzscheovské“ přehodnocení „všech“ hodnot; spíše než o přehodnocení půjde o rozšíření jejich „akčního rádia“. Obrat k ekologické problematice ve smyslu vtažení, zahrnutí přírody a „mimo-lidských“ tvorů, kteří přírodu spolu s námi vytvářejí, do souřadnic etiky má i obecnější předpoklady: je součástí emancipačně-demokratizačního trendu vtahování, začleňování i dosud neprivilegovaných a diskriminovaných bytostí do univerzálních standardů uznání a práv. Primárně se jednalo o lidská společenství: ženy, námezdně pracující, lidí žijících menšinovými životními styly apod. V tomto ohledu přináší ekologická filosofie a zvláště etika podstatné rozšíření: kontinuitu uvnitř základního zlomu.

Konkrétní podoba promýšlení oněch problémů je ovšem různá; v českém prostředí měly asi největší rezonanci myšlenky inspirativní osobnosti českého ekologického myšlení Josefa Vavrouška, někdejšího ministra životního prostředí, který formuloval své vidění ekologické problematiky jako „hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života“, což zahrnovalo vztah lidí k přírodě, individua ke společnosti, vztah lidí k toku času a smyslu dějin, ke smyslu vlastního života, svobodě a odpovědnosti, k úrovni našeho poznání, k vlastnímu životu, k budoucím generacím, odlišným názorům a jiným civilizacím a konečně k věcem společným (Plos a Vavroušek 1994: 46–51).

Ekologická filosofie nedala ovšem pouze obecný impuls etice tím, že vyzdvihla přírodu jako partnera vztahu a jako hodnotu, kterou byl dříve jen druhý člověk nebo společnost, ale též obnovila, respektive postavila do nového světla, některá tradiční filosofická témata, především otázku hodnot v užším smyslu. Povaha „hodnot“ byla ve filosofii intenzivně diskutována zvláště v druhé půli 19. století a v první půli století dvacátého. Dělo se tak na velmi abstraktní rovině a souvislosti byly až na výjimky mezilidské; jeden z představitelů hodnotově orientované etiky N. Hartmann chápal hodnoty na způsob platónských „idejí“.

Ekologická filosofie sdílí s tradiční problematikou hodnot některé dřívější spory, jež vyvstávají tehdy, máme-li zodpovědět konkrétnější otázky po povaze hodnot, jako je otázka, zda hodnota je vlastností bytí, respektive objektů, k nimž je hodnocení vztaženo, nebo zda je vytvářena hodnotícím aktem. Zároveň ale tím, že byla inspirována bezprostředním prožitkem přírody a vědomím krizovosti jejího stavu, vnesla zvláště ve svých bio-, respektive fyziocentrických formách do jejich pojetí něco, co v jiné souvislosti (totiž v rámci kritiky zavádění fiktivních objektů v teorii A. Meinonga jako zdůraznění našeho silného smyslu pro realitu, jemuž se libovolné konstruování takových objektů přičítá) nazval B. Russell „robustním realismem“ (Russell 1919: 169–170) nebo ještě dříve mladý K. Marx v první tezi o Feuerbachovi „nazíravým materialismem“ (Marx a Engels 1958: 17–19). Hodnota je v těchto pojetích totiž něčím, co existuje, je dáno naprosto nezávisle na člověku, jeho perspektivě, na aktivitě „subjektu“, lidských cílech apod.

Člověk jako „subjekt“ vychází v takových pojetích jako *pouhý registrátor* něčeho, co existuje mimo něj a nezávisle na něm, co je „o sobě“ a objektivně, případně co je vlastností bytí a co, pokud se na přírodu dívá přiměřeným způsobem, pokud tedy odhlédá právě od vlastních cílů a záměrů, pouze jako hodnotu identifikuje. Takové chápání je zaměřeno proti „hypertrofii subjektu“ v moderní filosofii, kultu člověka a panskému vztahu k přírodě, zapomíná ale nezřídka na svébytné a jedinečné postavení člověka v přírodě, na to, *v jakém smyslu* je „centrem“, jaký význam má lidská perspektiva, hovoří-li se o hodnotách.

Pokud totiž jde o vtažení přírody do souřadnic toho, co je pro člověka životně důležité a co má pro něj bezprostředně etický význam, je mezi lidmi obecně se hlásícími k základním ekologickým myšlenkám vcelku jasno. Rozdíly nastupují tam, kde je třeba formulovat určitější pojetí vztahu člověka k přírodě. V tomto ohledu se vyhranily schematicky řečeno dva základní směry, na jedné straně bio- (případně fyzio- či eko-) centrium, na druhé antropocentrismus. Rozdíl mezi nimi spočívá zhruba řečeno v důrazu na ten či onen pól vztahu člověk–příroda.

Podle pojetí významného německého ekologického filosofa K. M. Meyera-Abicha, představitele „fyziocentrismu“, který je možno chápat jako rozšířený biocentrismus, je antropocentrikem ten, kdo si myslí, že všechno, co není člověk, je zde jen „k dispozici“. Člověk se k tomu vztahuje tak, že to může „mít“. Meyer-Abich využívá slavného heideggerovského motivu „zapomenutosti bytí“, který ovšem transformuje v ekologicky realistickém smyslu v „zapomenutost přírody.“ Pojem *antropocentrismu* je pro něj převážně obecným titulem pro nesprávný vztah ke světu, vyvozující starost o přírodu z lidského *zájmu*, tedy z perspektivy ve svém sebepojetí privilegované lidské bytosti (Meyer-Abich 1997: 17, 77–82, 110–111).

Ovšem všichni biocentrikové nejsou vůči antropocentrismu tak odmítaví, například M. Skýbová uznává závažnost argumentů zejména „slabého“ antropocentrismu (Skýbová 2011: 37–39, 76). Slabý antropocentrismus charakterizuje R. Kolářský v návaznosti na B. G. Nortona (Norton 1984: 131–148) jako stanovisko opírající se o nahlédnutí, že je třeba rozlišovat racionální a neracionální lidské zájmy, přičemž ty druhé mohou a mají být předmětem kritické reflexe (Kolářský 2011: 94).

Člověk jako centrum

V ekologických filosofiích nemá tedy antropocentrismus příliš dobrou pověst; je v něm spatřován dědic dosavadního, přírodu přehlížejícího myšlení. Klíčovou otázkou ale je, *jakým způsobem* je člověk chápán jako „centrum“: zda je centrem veškerého významu tak, že všechno je vztaheno jen k němu, jeho životu a cílům, zda jedině on si připisuje hodnotu, respektive hodnotu výlučnou: v takovém případě jde samozřejmě o hrubé pojetí a na takový typ antropocentrismu se opravdu vztahují ony negativní charakteristiky, kterými častují filosofický antropocentrismus jako východisko ekologické filosofie a etiky jeho bio-, fyzio-, eko- apod. centrističtí kritici.

Jinak ale tomu je, chápeme-li, jako i autor tohoto zamyšlení, antropocentrismus ve smyslu akcentu na jedinečný způsob lidského bytí, kde člověk je *centrem perspektivy*, z níž se jedině smysluplně ukazuje něco jako hodnota, a to třeba i vlastní hodnota přírody a „mimo-lidských“ tvorů; v tomto ohledu je člověk „osmyslujícím“ středem. Možná by také mohly být diskutovány mezi ekologicky orientovanými filozofy užitečné podněty hodnotově orientované etiky, která měla pro základní rys mezilidských etických vztahů krásné pojmenování: *hodnotová odpověď* (Hildebrand 1973: 43). Ukazuje člověka v situaci, jež jakoby apeluje na jeho hodnotové citění i mravní rozhodnutí.

Hodnotová etika se pohybovala ve fenomenologické tradici, pro niž hodnotová odpověď nebyla pouze receptivním či pasivním postojem, nýbrž intencionálním výkonem, aktivitou. Nezabývala se speciálně ekologickou tematikou, ta zde vystupuje jen implicitně a okrajově, ale bylo by ji možno právě v této souvislosti aktualizovat. To, co platí pro vztahy mezi lidmi, platí totiž v neztenčené míře i pro vztah lidí k přírodě: i tuto „mimo-lidskou“ přírodu chápeme totiž *vždy již* „hodnotově“, jako něco, co nám není lhostejné, k čemu nemáme neutrální vztah. Člověk má na světě – v naší souvislosti na přírodě – *vždy již zájem*, který je primárně existenciálního rázu. Ve fenomenologické tradici se také zdůrazňuje vztah mezi (hodnotovou) odpovědí a odpovědností. Bylo to vyzdvíženo i v souvislosti s významem odpovědnosti u Jana Patočky, kde byl víckrát zdůrazněn význam odpovědnosti jako odpovědi na apel světa (Horák a Zumr 1992). I odpovědnost za přírodu lze vyvodit z tohoto kontextu.

Jestliže byl kritizován subjekt-objektový vztah vnesený do filosofie novověkem, pak lze jeho absolutnost oddělení subjektu a objektu relativizovat i z „druhé strany“, než jak to činí biocentrické kritizující hypertrofii subjektu, totiž poukazem na ono „vždy již“, na axiologicky-zájmový vztah člověka ke světu, na – byť původně implicitní – tematizaci světa jako celku, jako absolutního přesahu ve smyslu něčeho, do čehož člověk náleží, k čemuž *přináleží*.

„Rozšířená komunita“: Partnerství pro mír?

Kritikové antropocentrismu často říkají, že člověk se nestoudně a panský agresivně povýšil nad celek přírody (případně Stvoření, a takto nad Boha). Ale výjimečnost není možno hned zkratkovitě ztotožňovat s nadřazeností či panský pyšným vztahem. K. M. Meyer-Abich předestřel – právě ve snaze překonat zmíněnou lidskou nadřazenost – myšlenku „rozšířeného komunitarismu“ (Meyer-Abich 1997: 368, 373, 387). Míjí jím společenství lidí a „mimo-lidských bytostí“, přičemž pro jejich vztah volí výraz „spolubytí“. Lidský a mimo-lidský svět tak tvoří *sdílené společenství* („Mitwelt“), v němž „mimo-lidský“ svět není chápán jen jako

životní prostředí („Umwelt“), jež je nám *vnějším* okolím (Meyer-Abich 1990: 11). Hlavní Meyer-Abichovou tezí je, že nemáme privilegované postavení, nýbrž přináležíme k přírodě sice svébytně, ale nejinak než jiné bytosti, třeba jako kočka „kočičím způsobem“, strom „stromově“ apod. (Meyer-Abich 1997: 82). Duchaplně to vyjádřil oním uvedeným tvrzením, jež posloužilo jako motto tohoto textu.

Kritici panského a manipulativního vztahu člověka k přírodě proto ve jménu odmítnutí privilegovanosti člověka horují pro to, abychom se začali vůči přírodě chovat nikoli panský, nýbrž partnersky, abychom s ní žili „v míru“. Tuto myšlenku opět formuloval Meyer-Abich a převzal například maďarský filosof Z. Endreffy; u nás je blízká R. Kolářskému a M. Skýbové (Endreffy 1995; Skýbová 2011, 2012). Požadavek „míru s přírodou“ má nepochybně chvályhodný záměr, ale je i paradoxní, neboť je vlastně postulátem „protipřírodním“: vždyť příroda sama je nejen kooperace, kterou považuje M. Skýbová za převažující v souvislostech biosféry (nedokážu posoudit, jsem spíš skeptický), ale i neustávající boj; právě takovým, tzn. „mírovým“ vztahem se člověk z přírody vyčleňuje *par excellence*, neméně, byť jinak, než ovládá-li ji technickými prostředky za účelem manipulace a využívání ku svému prospěchu; *příroda není „mírem“ a naše „mírové“ chování vůči ní není „přírodní“*.

Dobro a prospívání jako kritérium?

Zde samozřejmě vyvstává otázka: Co by tedy mělo být kritériem našeho přiměřeného vztahu k přírodě? Někteří ekologičtí filosofové, jako u nás stoupenkyně biocentrismu M. Skýbová (jež ale zvažuje i kritické námitky vůči takovému pojetí), prosazují myšlenku, že je to uznání „vlastní hodnoty“ přírody, přičemž opírají pojem vlastní hodnoty o kritérium *teleologického sledování vlastního dobra*, prospívání (Skýbová 2011: 103–110). Dobro je zde něčím, co je objektivně v zájmu toho kterého organismu, respektive bytosti. Autorka se odvolává na amerického ekologického filosofa P. W. Taylora, který se domnívá, že právě realizace tohoto dobra je to, co má být podporováno a chráněno. Morální ohled proto zasluhuje vše živé, co má své dobro. Kritérium *prospívání*, dobra organismu nebo vlastní hodnoty umožňuje zařadit do okruhu našich morálních ohledů nejen nižší živočichy, ale také rostliny.

Kritérium prospívání, „dobra“ jednotlivých bytostí ovšem pro naše rozhodování rovněž nedostačuje: tato „dobra“ se realizují nejen v harmonii, ale i v konkurenci, protikladu a boji; takřkajíc se „tlučou“. Podporovat prospívání jednotlivých bytostí nebo ekosystémů je pak úkolem zase jedině pro člověka, který, ať chce či nechce, je v situaci, kdy tato dobra mimo-lidských individuí či ekosystémů musí zvažovat a rozhodovat se, kterým dá přednost; například zda dobru a prospívání kůrovce, anebo stromů. Zvažujeme-li ekologicky naléhavé otázky jakkoli, *vždy se vrátíme zas k sobě samým*.

Život jako střed

Jakkoli jsou tedy myšlenky koncepcí snažících se překonat antropocentrismus inspirující a jistě ušlechtilé, vyvolávají základní pochybnost: Je člověk opravdu ve světě pouze stejně svébytným způsobem jako jiné bytosti? Není to právě jedinečná perspektiva lidské existence, jíž se otevírá „svět“, respektive konkrétněji příroda *jako celek* tím, co umožňuje ono

„hodnotové“ chápání a „odpovídání“? Takto oceňujeme na základě svého vnímání přírody jako celku ty přírodní útvary – jako je třeba prales –, které pokládáme za významné pro naše pojetí přírody, ať už jako něco, co je hodnotné pro náš život ve světě jako faktor rovnováhy, jako neobnovitelný „zdroj“, ale i jako existenciálně-estetický faktor, impuls meditace, prožitku spolunáležitosti apod.; Meyer-Abich to krásně vyjadřuje jako „spoluvnímání srdcem“ (Meyer-Abich 1990: 18). Jistě by zde bylo možno připomenout i Kantovu „krásu“ a „vznešenost“ nebo – když ještě více odbočím – třeba i básnickou kompozici *Vznešenost přírody* českého básníka M. Z. Poláka (Polák 2003).

Spolu s tím se svébytnost lidské pozice projevuje i v tom, že nevnímáme tvory, kteří spolu s námi přírodu spoluvytvářejí, nivelizovaně, nýbrž jako určitou škálu: škálu spontánně orientovanou k nám, jako k jedinečným bytostem. Takto se nám jeví jako „důležitější“ ti živočichové, kteří jsou nám bližší vývojově, respektive ke kterým máme důvěrnější vztah: jako jsou lidoopi nebo domácí „mazlíčci“. Neznamená to ovšem, že by člověk chápal přírodu tak, že se její význam vyčerpává vztahem k němu, ale tato dimenze je v našich vztazích k přírodě vždy nějak přítomna.

Předpokladem toho, že se ke světu vztahujeme hodnotově angažovaně a zainteresovaně, je tedy *svébytný způsob našeho bytí*. Německý filosof H. Plessner to blíže charakterizoval jako „excentrickou pozicionalitu“ (Plessner 1975). Obdobně vystihl jeho krajan H.-E. Hengstenberg základní rozdíl mezi *způsobem bytí* člověka a zvířete tak, že zvíře žije „ze středu“ (*aus Mitte*), zatímco člověk „jako střed“ (*als Mitte*), s čímž podle tohoto autora souvisí přesvědčení, že jen člověk má vědomí sebe sama, tedy „sebevědomí“ (Hengstenberg 1966). Na základě novějších výzkumů bychom dnes nechápali tento rozdíl absolutně, ale i tak nám právě jen tato svébytnost umožňuje vnímat přírodu jako celek, jako zahrnující přesah, jako „svět“. I díky tomuto přesahu můžeme rozprostřít náš zájem o přírodu, svět jako celek i za hranice naší konkrétní časové představivosti. Právě jen výlučně v lidské perspektivě odhalující něco jako celkovost se může objevit i smysl pro ono *jiné* než lidské; lidská perspektiva je totiž něčím transcendentujícím „pouze“ lidské, jen z této perspektivy se může objevit něco jako hodnota, například stromu či zvířete, ne z „jejich“ omezeného a jen zprostředkovaně přístupného „zorného úhlu“; ne z identifikace, ale z distance.

Biocentricky orientovaní autoři mají tendenci minimalizovat rozdíl mezi člověkem a zvířaty; oporou je jim například fakt, že šimpanz je člověku co do genetického vybavení bližší než gorile: máme s ním společných přes 98 % genů. Kvalitativní rozdíl mezi člověkem a zvířaty se ovšem nevyčerpává biologickými předpoklady; způsobem svého bytí, který by bylo možno „staromódně“ nazvat bytím duchovním, jak o tom asi naposledy mluvil N. Hartmann (Hartmann 1962). Jím se člověk relativně „distancuje“ od bezprostředního začlenění do přírody, ale uvnitř této sounáležitosti. Je to tato principiální a kvalitativní svébytnost, jež mu zaručuje jedinečné postavení v komunitě bytostí, jež jsou součástí přírody, což se projevuje mj. i jako schopnost vytvářet „druhou přírodu“: kulturu a civilizaci v kontrastu k „přírodě“ v základním smyslu; v tomto ohledu se člověk jistě liší od šimpanze víc než šimpanz od gorily (Skýbová 2011: 54–55). Myšlenku „rozšířeného komunitarismu“ tedy není třeba odmítat, za neudržitelné považují pouze její nivelizované pojetí, jež nechce vidět jedinečnost lidského bytí ve světě.

Jestliže zastávám hledisko antropocentrismu v uvedeném smyslu, neznamená to, že bych nepovažoval za inspirativní podněty přicházející z protilehlého břehu. Například Meyer-Abichova myšlenka „rozšířeného komunitarismu“, pokud ji nechápeme v rovnostářském smyslu a uvědomujeme si, že právě zde vyvstává zřetelně nezastupitelnost a jedinečnost lidského způsobu bytí, může být přeformulována v požadavek citlivého, kultivovaného „správcovského“, respektive „pastýřského“ vztahu k přírodě. Takový vztah člověka vůči přírodě není něčím závislým na náboženských předpokladech: *vyplývá z našeho místa ve světě*, z povahy člověka jako bytosti nadané onou „excentrickou“ pozicionalitou, schopnou tematizovat svět jako celek, hodnotově jej vnímat a také mít hierarchizovaný vztah k různým typům bytostí, jež ho spoluvytvářejí. Součástí tohoto výjimečného způsobu bytí člověka ve světě je i schopnost tvořit kulturu, ale i manipulativně-ovladatelský vztah k přírodě i „jejím“ tvorům, který člověk může a měl by omezovat, ale ze kterého se nemůže libovolně stáhnout.

„Poslední člověk“ a mez antropocentrismu

I antropocentrickému hledisku ovšem některé otázky „komplikuji“ život. Nejvíce mě donutil k přemýšlení myšlenkový experiment „posledního člověka“, který přednesl kdysi na konferenci ve Varně ekologický filosof R. Routley (Routley 1975) a který uvedla v rámci své argumentace pro biocentrismus Marie Skýbová (Skýbová 2008: 14, 2012: 321–330). Je zde simulována situace poslední lidské bytosti, jež brzy zemře a napadne ji zničit z rozmaru poslední zbývající sekvoji. Sekvoje tedy už nebude moci mít jakýkoli užitečný význam pro člověka, který nebude existovat, ale ani jinou hodnotu, třeba estetickou nebo existenciální, protože zde nebude nikdo, kdo by nějakým způsobem sekvoji, případně jiný krásný přírodní útvar vnímal a ocenil. Je možné zde stále ještě podržet „antropocentrickou“ argumentaci v uvedeném smyslu „kultivovaného antropocentrismu“, respektive antroporelacionismu? (Kemper 2001).

Jestliže jsem dospěl ke stanovisku, že o hodnotě má smysl mluvit pouze *ve vztahu*, nikoli ji chápat jako něco principiálně nezávislého na lidském hodnocení, ani jako něco lidským hodnocením teprve ustavovaného, virtuální situace posledního člověka přece jen ukazuje na mez *i takto* chápaného antropocentrismu; sekvoje, stejně jako ostatní rostliny, zvířata i příroda jako celek v takovém případě zůstanou bez – třeba jen potenciálního – vnímatele, hodnotitele ap. V takové situaci už člověk takřkajíc „přestává mluvit“, přestává hodnotově odpovídat, být partnerem. Zde je i ten nejkultivovanější antropocentrismus, antropocentrismus jako vztažení, jako metodické východisko atp., *vyřazen*.

„Říkám-li“ antropocentrismus v mnou navrženém smyslu, že o hodnotách v přírodě i hodnotě přírody má smysl hovořit pouze z lidské perspektivy a lidským jazykem, že je to součást lidské artikulace, jíž „hodnotově odpovídáme“ na naši situaci ve světě, neznamená to, že se tím status přírody vyčerpává, že je tím řečeno vše. Vztažením hodnotového chápání přírody k lidské perspektivě neříkám zároveň, že neexistují nebo že jsou nicotné perspektivy jiné, že jedině relevantní je ona perspektiva lidská – ostatně dynamická a rozšiřující se vědeckým poznáním, citlivostí vůči problémům, jež si uvědomujeme teprve v určitých dějinných souvislostech ap. Říkám-li, že naše lidská perspektiva nám neumožňuje „myslet jako hora“, neříkám tím zároveň, že hora má smysl jen v naší lidské perspektivě. Říkám-li, že pozitivní výpovědi

můžeme pronášet o „mimolidské“ přírodě jen z naší perspektivy, že můžeme o světě, o přírodě mluvit jen jak je „pro nás“, což platí i tehdy, přiřkneme-li jí „vlastní hodnotu“, *neříkám* tím zároveň, že *svět je „zde“ jen pro nás a kvůli nám*, že pozitivně víme, že má smysl jen v kontextu, v němž o něm můžeme smysluplně mluvit. Můžeme jen předpokládat, že svět není hodnotově neutrální, když nás vybízí k hodnotovému odpovídání. Snad by to bylo možno vyjádřit i tak, že „osmyslování“ světa člověkem je spíše než autonomní tvorbou *aktualizací smyslu a hodnotových dimenzí, které (nejspíš) jsou* – alespoň jako potence – ve světě přítomny. Ponechávám zde stranou klíčovou otázku, totiž nemá-li příroda nějaký pozitivní účel, jehož jsme pouze, byť třeba privilegovanou, součástí. K tomu bychom museli zaujmout jiné, třeba „božské“, absolutní apod. stanovisko, což je nám ale odepřeno. Nepřijímám-li takové hledisko pozitivně, nemohu je alespoň pozitivně vyloučit, protože nemohu argumentovat pro opak.

Teprve takový antropocentrismus, který by vedl, respektive *mohl* vést k postulátu zničení sekvoje, by byl ten panský, nadřazený, považující přírodu jen za objekt manipulace. Vrátime-li se k virtuální situaci „posledního člověka“, lze říci, že jestliže člověk vnímal přírodu „vždy již“ hodnotově, proč by měl vůči tomu, co mu přinášelo takové obohacení, existenciální prožitky *absolutního přesahu*, zaujímat nepřátelské stanovisko? Nechci-li užít „obnošeného“ (krásný výraz J. Wericha) výrazu „pokora“, vyjádřil bych svůj pocit jako vděčnost přírodě, která se jakoby rozprostírá za životy nás lidí a jejich souvislosti. Naproti tomu antropocentrismus kultivovaný je si vědom svých mezí a usiluje o zahrnutí nejrůznějších mimolidských perspektiv do perspektivy lidské jako jejich obohacení; přestože je může zohlednit vždy jen „přes filtr“ perspektivy vlastní, neskýtá ničiteliskému záměru argumentační základnu.

Závěrem

Domnívám se, že speciální analýzy ekologické problematiky by měly spočívat na nějakém obecnějším filosofickém základě, k němuž se autor výslovně přihlásí. Těchto základů může být více, u nás například prosazuje v tomto ohledu svébytnou koncepci evoluční ontologie J. Šmajse (Šmajsa a Krob 2003).

Ani spor o status hodnot v přírodě, hodnoty jednotlivých tvorů, organismů nebo celých biotických celků ap. není podle mého názoru možné smysluplně diskutovat bez akceptování nějaké obecnější filosofické koncepce. Přístupy pohybující se – například – ve směru předznamenáném Kantem či Husserlem, kladoucí hlavní důraz na aktivitu „subjektu“, „mysli“, „Ega“ ap., sotva mohou bez dalšího hovořit o objektivním, na člověka zcela nezávislém statusu hodnot, protože tuto problematiku vždy vidí vztaženou ke svébytné perspektivě lidského osvojování světa (jehož existence je v krajně subjektivistickém přístupu dokonce kladena do „závorek“ či zpochybňována).

Naopak filosofie chápající, ať už materiální, ale třeba i ideální „svět hodnot“ jako něco existujícího mimo člověka a nezávislé na něm – například „nazíravé“ typy materialismu kritizované „mladým“ Marxem, ale i axiologický objektivismus N. Hartmanna či fundamentální ontologie pozdního Heideggera s jejím samopohybem „Bytí“ – by úlohu člověka vnímaly především jako registrátora a odhalovatele něčeho o sobě jsoucího, svébytného. Bez širšího filosofického fundamentu může docházet k tomu, k čemu skutečně dochází: ke zmatení „diskursů“.

Co se týče naší problematiky, snad by bylo možno se inspirovat volně Kantem, jeho myšlenkou vztahu „jevu“ a „věci o sobě“; ve svých pozitivních výpovědích o přírodě jsme vázáni na to, jak se nám jeví, ale to, co nás „afikuje“, není vyčerpáno podmínkami naší perspektivy, je to „věc o sobě“. Podobně naše hodnotové, zprvu implicitní, v průběhu života stále více explicitní vnímání světa (jež není totožné s racionálním poznáním, i když s ním souvisí), nám umožňuje naši lidskou perspektivu variovat, nikoli z ní vystoupit; je rozezníváno něčím mimo tuto perspektivu, co ono hodnotové vnímání „afikuje“: světem, bytím, v našem kontextu konkrétně přírodou.

Český ekologický filosof R. Kolářský se dotkl našeho problému, když konstatoval sblížení přístupů antropocentrického a biocentrického (Kolářský 2011: 92–110). Oba se totiž ukazují být spíše osvětleními žádoucího vztahu člověka k přírodě ze dvou různých stran: biocentrismus rozšiřuje oblast toho, co zahrnujeme do souřadnic našich morálních vztahů, antropocentrismus zdůrazňuje pozici, z níž se něco takového nejen ukazuje, ale i vůbec může ukázat. Antropocentrismus považují za schůdnější, protože strážlivěji pojatý *společenský* program – příkladem může být Šmajsovův důraz na zavádění „biofilních“ prvků do našeho dosud převážně protipřírodního kulturního vývoje (Šmajš 1995, 2012: 313–316), ale biocentrismus může (a musí) být jeho korektivem jako spíše *individuální* hodnotová orientace, která jde proti tomu, co lze na základě dosavadní zkušenosti od člověka očekávat. Ostatně i v otázce filosofických přístupů k ekologické problematice platí Kollárova slova: „cesty mohou být rozličné, jenom vůli mějme všichni rovnou“ (Kollár 2011: 24).

Literatura

- ATTFIELD, Robin. *Environmental Ethics. An Overview for the Twenty-First Century*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2003. ISBN 0745627382.
- EHRENFELS, Christian von. Werttheorie. *Philosophische Schriften*. Bd 1, vydal R. von Fabian. München: Philosophia Verlag, 1982. ISBN 3-88405-033-8.
- ENDREFFY, Zoltán. Frieden mit den Menschen – Frieden mit der Natur. In *Unum omnes in Christo. Miscelanea*, vol. 1. Separatum: Panonhalma, 1995. ISSN 1218-1374.
- HÁLA, Vlastimil. Klaus Michael Meyer-Abich: Filosofie rozšířeného komunitarismu. In HÁLA, Vlastimil, Dagmar SMREKOVÁ, Zuzana PALOVIČOVÁ a Rudolf KOLÁŘSKÝ. *Etika a jej tradícia*. Bratislava: Fox & Col, 2006, s. 34–57. ISBN 9788096951420.
- HÁLA, Vlastimil. Robert Spaemann: Konzervativní reakce na (post-) modernu. In HÁLA, Vlastimil, Dagmar SMREKOVÁ, Zuzana PALOVIČOVÁ a Rudolf KOLÁŘSKÝ. *Etika a jej tradícia*. Bratislava: Fox & Col, 2006, s. 9–33. ISBN 9788096951420.
- HARTMANN, Nicolai. *Ästhetik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1966. ISBN 3110001462, 9783110001464.
- HARTMANN, Nicolai. *Das Problem des geistigen Seins*. 3. vyd. Berlin: Walter de Gruyter, 1962. ISBN 3110048094.
- HENGSTENBERG, Hans-Eduard. *Philosophische Anthropologie*. 3. vyd. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1966.
- HILDEBRAND, Dietrich von. Ethik, 2. Aufl., Bd. II der *Gesammelten Werke*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1973. ISBN 3170011596, 9783170011595.
- HORÁK, Petr a Josef ZUMR (eds.). *La Responsabilité – Responsibility: Entretiens de Prague, Institut international de philosophie*. Praha: Filosofický ústav ČSAV, 1992. IBSN 80-7007-036-6.

- HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia, 2011. ISBN 978-80-7007-362-9.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Přeložil I. Chvatík, J. Loužil, J. Chotaš. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.
- KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hansel. Praha: Odeon 1975.
- KEMPER, Anne. *Unverfügbare Natur: Ästhetik, Anthropologie und Ethik des Umweltschutzes*. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2001. ISBN 9783593367620.
- KOLLÁR, Jan. *Slávy dcera* [online] [cit. 20. 5. 2013]. V MKP 1. vyd. Praha: Městská knihovna v Praze, 2011. Dostupné z: http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/37/06/49/slavy_dcera.html.
- KOLÁŘSKÝ, Rudolf. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Praha: Filosofia, 2011. ISBN 978-80-7007-361-2.
- MARX, Karel a Bedřich ENGELS. *Spisy*. Sv. 3, Praha: SNPL, 1958.
- MEYER-ABICH, Karl Michael. *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*. Wien: C. Hanser Verlag, 1984. ISBN 3-446-14131-6.
- MEYER-ABICH, Karl Michael. *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*. München: C. Hanser Verlag, 1990. ISBN 3-446-14889-2.
- MEYER-ABICH, Karl Michael. *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*. München: H.C. Beck Verlag, 1997. ISBN 978-3-406-41990-4.
- MEYER-ABICH, Karl Michael. Für wen hat die Natur einen Eigenwert? Die Abhängigkeit der ökologischen Ethik vom Menschenbild. In BIASI, Luca di a kol. (eds.). *Nachhaltigkeit in der Ökologie*. München, C.H. Beck Verlag 2001, s. 243–262. ISBN 3406475612.
- NORTON, Bryan G. Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 1984, roč. 6, č. 2, s. 131–148, DOI: 10.5840/enviroethics19846233.
- OTT, Konrad. *Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie*. Tübingen: Attempto Verlag 1993. ISBN 3893081623.
- PLESSNER, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3. vyd. Berlin: W. de Gruyter, 1975. ISBN 3110845342, 9783110845341.
- POLÁK, Milota Zdirad. *Vznešenost přírody*. Praha: Ad Fontes, 2003. ISBN 80-902927-4-7.
- ROLSTON, Holmes III. *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*. New York: Buffalo Prometheus Books, 1986. ISBN 0879753293.
- ROUTLEY, Richard Sylvan. Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*. September 17–22, 1973, Varna, Bulgaria: Sofia Press 1975, s. 205–210.
- RUSSELL, Bertrand. *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: G. Allen & Unwin, Ltd., 1919, s. 169–170.
- SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 5. vyd. Bern: A. Francke, 1966.
- SEEL, Martin. *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1991. ISBN 3518288318.
- SIEP, Ludwig. *Konkrete Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2004. ISBN 3518288318.
- SKÝBOVÁ, Marie. *Etika a příroda*. Červený Kostelec: P. Mervart, 2011. ISBN 978-80-87378-80-9.
- SKÝBOVÁ, Marie. Kam sahá hranice našich morálních ohledů. *Filosofický časopis*, 60, 2012, č. 2, s. 321–330, ISSN 0015-1831.
- SKÝBOVÁ, Marie. *Vlastní hodnota přírody*. Disertační práce. Olomouc: Univerzita Palackého, 2008.
- SMREKOVÁ Dagmar, Zuzana PALOVIČOVÁ, Vlastimil HÁLA a Rudolf KOLÁŘSKÝ. *Podoby etiky*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2009. ISBN 978-80-969770-9-3.
- SPAEMANN, Robert. *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. 2. vyd. Stuttgart: Clett-Cotta, 2002. ISBN 3-608-91027-1.

- SPAEMANN, Robert. *Philosophische Essays*. Stuttgart: Ph. Reclam jun., 1994. ISBN 3150079616, 9783150079614.
- ŠMAJS, Josef. Deklarace závislosti. *Filosofický časopis*, 2012, roč. 60, č. 2, s. 313–316, ISSN 0015-1831.
- ŠMAJS, Josef a Josef KROB. *Evoluční ontologie*. Brno: Masarykova univerzita, 2003. ISBN 8021030380.
- ŠMAJS, Josef. *Filosofie – Obrat k Zemi. Evolučně ontologická reflexe přírody, kultury, techniky a lidského poznání*. Praha: Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1639-3.
- ŠMAJS, Josef. *Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice*. Brno: „Zvláštní vydání“, 1995. ISBN 80-85436-38-8.
- TRPÁK, Pavel. Křesťanství a odpovědnost na Zemi. *Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 6, s. 992–1000, ISSN 0015-1831.
- VAVROUŠEK, Josef. Hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života. In PLOS, Jiří a Josef VAVROUŠEK (eds.). *Lidské hodnoty a společnost v pohybu*. Praha: Kruh nezávislé inteligence a Společnost pro trvale udržitelný život, 1994.

Autor

Vlastimil Hála je vědeckým pracovníkem Filosofického ústavu AV ČR a Centra globálních studií AV ČR a UK. Zabývá se především problematikou dějin filosofie, morální filosofie a etiky, včetně etiky ekologické. Vydal publikace *Impulsy Kantovy etiky (Kant – Bolzano – Brentano)*, *Možnosti hodnotové etiky* a *Univerzalismus v etice jako problém*. Vedle četných článků především ve *Filosofickém časopisu* a časopisu *Filozofia* se rovněž podílel na kolektivních monografiích *Etika a jej tradícia* a *Podoby etiky* ve spolupráci s D. Smrekovou, Z. Palovičovou a R. Kolářským.

Kontakt: halav@lorien.site.cas.cz