

FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

KATEDRA FILOZOFIE

Marie Skýbová

**VLASTNÍ HODNOTA PŘÍRODY**

Disertační práce

Vedoucí disertační práce: Prof. PhDr. Pavel Floss

Olomouc 2008

Děkuji svému vedoucímu prof. Pavlu Flossovi za odborné vedení práce a prof. Erazimu Kohákovi za cenné rady a připomínky. Stejně tak děkuji i všem dalším obětavým bytostem kolem mne.

Prohlášení: Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury.

Mgr. Marie Skýbová

v Kostelci nad Orlicí 2.4.2008

# OBSAH

<b>I. ÚVOD</b> .....	2
<b>II. EKOLOGICKÁ ETIKA A SMYSL DISKUSE O VLASTNÍ HODNOTĚ</b> .....	8
<b>III. VLASTNÍ HODNOTA</b> .....	11
<b>A. Co pojem vlastní hodnota zahrnuje?</b> .....	11
1. Pojem hodnota .....	11
2. Instrumentální, neinstrumentální a vlastní hodnota .....	14
<b>B. Na čem se tvrzení o vlastní hodnotě zakládá?</b> .....	22
1. Změna antropologického konceptu .....	22
2. Vlastní hodnota jako hranice našich ohledů .....	26
a) Počítáme s vyššími druhy savců: Singer a Regan .....	26
b) Zahrnujeme veškerý život: Schweitzer a Taylor .....	32
c) Přiznáváme hodnotu celému systému: Rolston .....	38
<b>C. Co z prokázání vlastní hodnoty vyplývá</b> .....	45
1. Být hoden morálních ohledů .....	45
2. Skutečnost a povinnost .....	55
3. Potřeba činit rozdíly .....	61
<b>IV. OTÁZKY A NÁMITKY</b> .....	71
<b>A. Ontologické námitky</b> .....	71
<b>B. Gnozeologické námitky</b> .....	74
1. Odmítání neantropocentrismu .....	74
2. Diskuse k otázce subjektivity a objektivit hodnot .....	82
<b>C. Etické námitky</b> .....	94
1. Můžeme odvozovat morální z biologického? .....	94
2. Co s vlastní hodnotou pomíjíme? .....	95
3. Hranice morálních ohledů .....	97
<b>V. ZÁVĚR</b> .....	100
Summary .....	106
Literatura .....	107

## I. ÚVOD

*„Neumím si představit, že by etický vztah k zemi mohl existovat bez lásky, úcty a obdivu k ní, a bez vysokého ocenění její hodnoty. Hodnotou tu samozřejmě míním něco mnohem širšího než jen ekonomickou hodnotu. Mám na mysli hodnotu ve filosofickém smyslu.“*

*Aldo Leopold*

Z hlediska trvání naší kultury tomu je teprve nedávno, co jsme si uvědomili, že ačkoli nedokážeme zatím morálně vyřešit ani vztahy mezi lidmi a národy, existuje oblast doposud zcela opomíjená – náš vztah k přírodě. Nevšimli jsme si toho ovšem jen tak „náhodou“ díky našim úžasným pozorovacím a analytickým schopnostem. Naopak po dlouhou dobu jsme opomíjeli takové duchy, jakými byli sv. František z Assisi, pro které byl morální vztah k mimolidskému světu samozřejmostí. Přišli jsme na to proto, že naše zacházení s přírodou jako se surovinou se nám poněkud začalo vymykat z rukou.

Dosavadní etické koncepce neposkytovaly vhodné teoretické řešení tohoto problému a praktickou oporu ochránářských snah. Proto vznikla ekologická etika. Avšak jak to vyjádřil Leopold, etický vztah může existovat jen tam, kde si skutečně něčeho vážíme. To je něco, co si nosíme ve svém srdci. Filosofie (alespoň ve 20. a 21. století) obvykle vyžaduje jiný přístup – racionálně podložené zdůvodnění. Vytvoření skutečného vztahu jí leží na srdci pramálo. Máme-li dostát tomuto nároku, potřebujeme prokázat, proč si mají přírody cenit i ostatní, proč na ně etika klade nárok morálních ohledů i vůči přírodě. Tj. pokud vztah úcty k přírodě není pro nás samozřejmostí, měli bychom prokázat, že jde o etickou povinnost.

Tato práce by měla být odpovědí na otázku, zda je možné tento nárok splnit, tedy zda je možné racionálně argumentovat ve prospěch morálních požadavků vůči přírodě pomocí pojmu vlastní hodnota, a zda nebo nakolik je vhodné a smysluplné založit ekologickou etiku na koncepci vlastní hodnoty. Abychom se mohli vyjádřit k vhodnosti nebo nevhodnosti takového založení ekologické etiky, potřebujeme si zodpovědět tři, základní otázky<sup>1</sup> a promyslet námitky:

---

<sup>1</sup> Vypůjčuji si s díky základní filosofické otázky od E. Koháka. Viz např. Kohák, E., *Svoboda, svědomí, soužití*, kap. I.

1. Co pojem vlastní hodnota znamená? Pojem vlastní hodnota je zcela běžný ve filosofii od 19. století. Je pravděpodobně založen na našem intuitivním vnímání a svázán s vžitým předpokladem o nezpochybnitelné a ničím nezničitelné hodnotě člověka. Ve vztahu k jiným tvorům se ukazuje, že definovat vlastní hodnotu je obtížnější. Vlastní hodnota totiž může splývat s hodnotou neinstrumentální.

2. Na čem se tvrzení, že něco má vlastní hodnotu, zakládá? Při snaze zdůvodnit vlastní hodnotu jiných tvorů, resp. přírody, se ukazuje, že tvrzení o lidské hodnotě je založeno na víře, nikoli dostatečně podloženo argumenty. Potřebujeme nalézt jiné způsoby, jak zdůvodnit předpoklad vlastní hodnoty i u jiných bytostí. Hledáme charakteristiky, znaky, vlastní směřování živých tvorů i to, jak hodnota vzniká, aby bylo možné ukázat, co všechno je nositelem vlastní hodnoty.

3. Co z uznání vlastní hodnoty vyplývá? Leopold se domníval, že etický vztah musí být založen na ocenění hodnoty. Tak tomu jistě je v praktickém morálním životě. Z jiného úhlu pohledu je ale možné zpochybnit samozřejmý předpoklad, že ze skutečnosti vlastní hodnoty vyplývají morální povinnosti vůči nositeli. Zejména ve vztahu k přírodě se totiž takový závěr dostává do střetu s praktickými možnostmi. Má-li být etika jistou teorií praxe, potřebovali bychom rozlišit, čemu ve svém jednání dávat při střetech přednost.

4. Kromě uvedených otázek potřebujeme také promyslet námitky vůči koncepcím ekologické etiky, které jsou založeny na vlastní hodnotě, a jejich případné chyby. Jejich analýza ukazuje přínos, i omezení tohoto přístupu a umožňuje zodpovědět otázku po hodnotě a smysluplnosti ekologické etiky založené na koncepci vlastní hodnoty přírody. Tato odpověď však nemůže být určena jen teoretickými problémy užívání pojmu, ale také tím, jak chápeme smysl etiky vůbec a jaký je praktický význam ekologické etiky.

## Vlastní hodnota přírody a literatura<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Vybraným autorům se podrobněji věnuji v rámci kapitoly Na čem se tvrzení o vlastní hodnotě zakládá?, proto zde volím jen stručný přehled. Hlavní díla neuvedená v poznámce jsou součástí literatury.

Ekologická etika na rozdíl od aplikovaných etik nepřijímá samozřejmé předpoklady, které by pouze rozpracovala na povinnosti v dané pracovní oblasti. Naopak jsou v ní znovu promyšleny základy potřebné pro normativní etiku. Dalo by se říci, že mnohdy jde o normativní etiku, jejíž novum spočívá v tom, že rozšiřuje okruh morálního zájmu člověka.

Existuje mnoho způsobů, jak rozvíjet ekologickou etiku – v utilitaristické podobě, jako etiku ctnosti, jako svůj druh aplikace náboženských předpokladů nebo jako ekofeminismus. Zhruba od sedmdesátých let se pozornost přesouvá k axiologii – diskutována je vlastní hodnota přírody, a to bez jakékoli návaznosti na dědictví předchůdců obecné hodnotové problematiky. Vznikají ucelené systémy ekologické etiky a zároveň také kritické reakce v člancích. Jde o diskusi, která se odehrává mezi anglicky mluvícími autory.

Ekologická etika vzniká jako počín lesníka, vysokoškolského učitele a ochránáře A. Leopolda.<sup>3</sup> Třetí část jeho knihy *Sand County Almanach* položila základy otázkám, na které se snaží filosofové od té doby odpovědět. Má etika zahrnovat také vztah k přírodě? Jaká je hodnota divočiny? Spočívá její hodnota jen v tom, co přináší člověku? Lze ve prospěch ochrany přírody používat pouze ekonomické argumenty?<sup>4</sup>

Ve vývoji ekologické etiky nelze přejít obecně známé jméno Alberta Schweitzera, přestože tento nepřispívá k akademické diskusi o povaze vlastní hodnoty. Jeho přínosem je inspirace v etice úcty k životu, kterou byli jiní osloveni (Henryk Skolimowski) a Paul Taylor ji rozvinul do teoretického systému.<sup>5</sup>

O vlastní hodnotě přírody a přírodní diverzity již hovoří autor hloubkové ekologie, která se objevuje na počátku sedmdesátých let, Arne Naess. Jeho filosofie se nevyznačuje charakteristickými rysy racionalistického nebo analytického přístupu,

---

<sup>3</sup> Aldu Leopoldovi je na jedné straně přičítána zakladatelská zásluha o vznik nového myšlení a ekologické etiky vůbec. Na druhé straně se vyvrací jeho údajný ne-antropocentrismus s poukazem na vysloveně antropocentrické formulace (např. Jemelka, P. Environmentální etika, antropocentrismus a racionalita, s. 463-464, s tím, že to, co vyslovil větou „myslet jako hora“, budí sice zdání ne-antropocentrismu, nicméně jím není. (Skolimowski, H., *The dogma of Anti-Antropocentrism and Ecophilosophy*, s. 284).

<sup>4</sup> Z této knihy pochází také „Zlaté pravidlo ekologie“: „Určitá věc je správná, když směřuje k zachování celistvosti, stability a krásy biotického společenství. Směřuje-li jinam, je špatná.“ Leopold, A., *Obrázky z chatrče*, s. 254.

<sup>5</sup> Schweitzerovo dílo působilo v mnoha překladech. U nás vyšla např. *Etická kultura* (Praha: Lyra Pragensis, 1972), *Nauka úcty k životu* (Praha: DharmaGaia, 1996), *Kultúra a etika* (Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986).

a proto i jeho princip seberealizace, inspirovaný spíše východní filosofií, byl kritizován jako příliš romantický nebo mystický na to, aby poskytl dostatečný základ pro environmentální politiku.<sup>6</sup> Jeho myšlení však nelze odbýt zjednodušujícím odsudkem. Podobně jako u Schweitzera, pochopení si vyžaduje úsilí o proniknutí za slova, kterými se Naess snaží vyjádřit etický přístup ke světu.<sup>7</sup>

Jedním z prvních filosofů (v rámci ekologické etiky), který přiřkl hodnotu nejen živým tvorům, ale samotnému bytí, je Hans Jonas. Jonasův příspěvek se vyznačuje jednou velkou předností: vychází, jak se domnívám, ze stejné zkušenosti posvátnosti všeho bytí jako Schweitzer nebo Naess, přitom však vytváří filosoficky ucelenou a západním myslitelům srozumitelnou koncepci, která se svým zdůvodněním dotýká kořenů, na nichž musí etika stát. Z hodnoty veškerého bytí odvozuje zásadní etickou odpovědnost, kterou za svá rozhodnutí neseme.

Mezi významné mezníky v rozvoji ekologické etiky patřily také články Kennetha E. Goodpastera *On Being Morally Considerable* z r. 1978 a Robina Attfielda *The Good of Trees* z r. 1981. Druhý jmenovaný autor argumentuje z pozice konsekvencialismu. Svoji teorii ekologické etiky rozvinul v díle *A Theory of Value and Obligation* v r. 1986.

Do řad známých autorů spojených s ekologickým myšlením se dostal knihou *Eco-Philosophy* (1981) také Henryk Skolimowski. V této knize i dalším díle se hlásí k myšlence posvátnosti života. Skolimowskému nejde v první řadě o prokázání vlastní hodnoty přírody, která je mu samozřejmá, protože označuje všechnen život jako posvátný. Potřebu dokazovat nechává na odpůrcích představy o hodnotou prolutém světě, jejichž výchozí teorie kritizuje – analytickou filosofii, scientismus, obecný vědecký světový názor. Jako alternativu k nim představuje ekofilosofii.

Veřejnost je obeznámena zejména se jmény Petera Singera a Toma Regana<sup>8</sup>. Oba se angažovali v hnutí za práva zvířat. Otázka vlastní hodnoty a jejího filosofického zdůvodnění pro ně nebyla prvořadá. Zabývali se jí pouze v souvislosti se snahou

---

<sup>6</sup> *Fifty Key Thinkers on Environment*, s. 211-215.

<sup>7</sup> Naessovými pokračovateli byli B. Devall a G. Sessions.

<sup>8</sup> Regan, T., *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983.



prokázat, že naše představa o lidské výlučnosti a člověku jako jediném nositeli vlastní hodnoty je nesmyslná, a je ji třeba odmítnout.

Uceleností filosofického pohledu se vyznačují také Paul Taylor a Holmes Rolston III. Taylor se zapsal mezi významné autory ekologické etiky knihou *Respect for Nature*, která vychází v roce 1986. V tomto díle rozpracovává jak předpoklady etiky – biocentrický světový názor a hodnotu života, tak jednotlivé povinnosti vyplývající z přijetí biocentrického světového názoru.

Holmes Rolston III. je autorem několika zásadních knih. V této práci čerpám z *Environmental Ethics* (1988). Kromě této etiky vydal také sbírku esejů *Philosophy gone Wild*.<sup>9</sup> Pozdější kniha *Gene, Genesis and God* (1999)<sup>10</sup> už svým názvem napovídá, jaké myšlení ve svém díle spojuje. Rolston obdobně jako Jonas nebo Taylor vytváří provázanou teorii – pohled na přírodu jako zdroj a místo hodnot. V tomto případě jde o holistický přístup.

Koncepce vlastní hodnoty přírody byla diskutována na půdě časopisu *Environmental Ethics* a *Environmental value*, do nichž přispělo mnoho dalších autorů – Bryan G. Norton, Jim Cheney, Eugene C. Hargrove, John O'Neill, Anthony Weston, Donald VanDeVeer, J. Baird Callicott a další. Někteří z nich již zaujímají kritické stanovisko vůči představě vlastní hodnoty jako něčem nezávislém na lidském hodnocení (Anthony Weston, Bryan G. Norton, Rick O'Neill).

Jmenovaný, J. Baird Callicott, je v obecném povědomí zapsán jako interpretátor Leopolda. V souladu s tímto autorem zastává pozici ekocentrismu a přiznává zemi vlastní hodnotu. Zabývá se otázkou, co vlastní hodnota je, a zda je možné ji prokázat z karteziánského či jiného paradigmatu. Callicott vydal několik knih, většinou souborů jeho esejů: např. *In Defense of the Land Ethic, Beyond the Land Ethic*.<sup>11</sup>

Od devadesátých let již dochází k ohlédnutím za prvními etickými koncepcemi, založenými na vlastní hodnotě, i za diskusí, která rozvířila axiologické a gnozeologické otázky. Doklad najdeme v monotematickém čísle časopisu *The Monist* z r. 1992, do něž

---

<sup>9</sup> *Philosophy gone Wild: Essays in Environmental Ethics*, Buffalo, NY: Prometheus, 1986.

<sup>10</sup> *Gene, Genesis and God: Values and Their origins in Natural and Human History*, New York: Cambridge University Press, 1999.

<sup>11</sup> *In Defense of the Land Ethic*, Albany, NY: State University of New York Press, 1989. *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

přispěli významní účastníci této debaty.<sup>12</sup> Vychází i velké množství editované výběrové četby z ekologické etiky.<sup>13</sup>

Otázka vztahu člověka k přírodě je tematizována také v německy mluvící oblasti<sup>14</sup>, avšak z jiné perspektivy, než jak je tomu ve Spojených státech. Situace je dána zřejmě i odlišnými praktickými potřebami – USA i Austrálie mají velké území chráněné jako divočinu, o kterou se vedou rozsáhlé spory. A stejně jako se diskuse o vlastní hodnotě přírody stávají součástí praktických sporů ochranářů, jednotlivé kauzy ochrany přírody se dostávají na stránky filosofických pojednání.

U nás se ekologickou etikou a vztahem člověka k přírodě zabývá několik autorů. Mezi jinými Oleg Suša, Rudolf Kolářský, Jan Kamarýt, Petr Jemelka, Josef Šmajš, Vlastimil Hála, Jaromír Feber a další. Na půdě *Filosofického časopisu* i jinde se objevovaly úvahy o hodnotové orientaci dnešního člověka, o oprávněnosti antropocentrismu a neantropocentrismu... Josef Šmajš představuje novou ontologickou teorii formovanou evolučním prizmatem a teoretickým poznáním současné vědy.<sup>15</sup> V souhrnu je možné říci, že v češtině jsou promyšlena témata, která se vlastní hodnoty přírody dotýkají nepřímo.

---

<sup>12</sup> Většina autorů je uvedena v citované literatuře. Kromě nich do časopisu přispěli: R. Elliot, Intrinsic Value, Environmental Obligation and Naturalness; J. Cheney, Intrinsic Value in Environmental Ethics: Beyond Subjectivism and Objektivism. *The Monist*, vol. 2, 1992.

<sup>13</sup> Z množství knih vybírám jen některé: *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Schmidtz, D., Willott, E. (eds.), New York: Oxford University Press, 2001. *Earth Ethics: Introductory Readings on Animal Rights, and Environmental Ethics*, Sterba, J. P. (ed.), Prentice Hall, 1999. *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Pierce, Ch., VanDeVeer, D. (eds.), Wadsworth Publishing Company, 1994. *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.). Boston: Jones and Barlett Publisher, 1994. *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, Armstrong, S. J., Botzler, R. G. (eds.), MC-Graw-Hill, Inc. USA, 1993.

<sup>14</sup> Viz Hála, V., *Možnosti hodnotové etiky*, s. 26-28

<sup>15</sup> Ze Šmajšových prací např.: Šmajš, J. *Evoluční ontologie*, Brno: Masarykova Univerzita, 2003. Šmajš, J., *Kultura proti přírodě*, České Budějovice: Dobromysl, 1996. Šmajš, J., *Ohrožená kultura*, 2. vydání, Praha: Hynek, 1997.

## II. EKOLOGICKÁ ETIKA A SMYSL DISKUSE O VLASTNÍ HODNOTĚ

Etiku si obvykle představujeme jako soubor pravidel, doporučení nebo imperativů, které nám nějak ukazují naše povinnosti dle toho, co je správné a nesprávné, dobré a špatné. Je možné předpokládat, že toto rozlišení dobrého a špatného je nelibovolné a jen pravidla z toho vyplývající se odlišují kulturu od kultury podle toho, jak základní princip vyjadřují. Je ale také možné předpokládat opak, že toto rozlišení je pouze kulturním artefaktem a závisí na mnoha rozličných okolnostech. Může se měnit a člověk je tím, kdo tuto hranici poměřuje.

Nehledě na tento poměrně zásadní předpoklad zůstává etice v každém případě funkce regulování vztahů tam, kde dochází k nějakým střetům. Mezi lidmi k takovým střetům dochází, proto také každá společnost má nějaká pravidla obcování a později i teoretickou etiku. Přistupujeme-li na dobrovolné soužití podle nějakých pravidel, přijímáme toho, na koho se pravidla vztahují jako stejně cennou osobu, jako někoho, vůči jehož svobodě musíme mít respekt a na něhož bereme ohledy.

Z hlediska vývoje člověka tomu není tak dávno, co jsme přijali předpoklad, že takovouto osobou, hodnou našich ohledů, je každý člověk. Víra v hodnotu člověka byla založena na předpokladu společně sdíleného rozumu, kterým se podílíme na Rozumu, který vládne kosmu, popřípadě na víře v nesmrtelnou duši člověka. Avšak pravidla pro zacházení s mimo-lidským světem nám chyběla. Snad jsme v boji o vlastní živobytí a s omezenými prostředky ani nevnímali, že na našem zacházení s přírodou je něco špatného.

Tato situace se dramaticky změnila ve 20. století, kdy rozvoj techniky umožnil dalekosáhlé drancování přírody a vykořisťování zvířat.<sup>16</sup> Uvědomili jsme si, že tím poškozujeme sami sebe, své zdraví a ohrožujeme život budoucích generací, popřípadě – v nejhorších prognózách – i život jako takový na Zemi<sup>17</sup>. Právě zděšení z hrůzy lidského ničení, ať už záměrného, způsobeného chamtivostí, nebo nezáměrného, které se ukazuje

---

<sup>16</sup> E. Kohák ukazuje, že nedošlo ke změně našeho vztahu k přírodě, ale ke změně nás samých ve třech ohledech – stali jsme se díky technice mocnější, jsme náročnější a početnější. Kohák, E., *Zelená svatozář*, s. 21-25.

<sup>17</sup> Např. J. Lovelock vyslovuje v knize *Gaia. Živoucí planeta* hypotézu, že současná činnost člověka v kombinaci s teplotním cyklem planety by mohla způsobit vyhynutí nejen vyšších druhů savců, ale i života na této planetě vůbec.

jako doprovodný rys struktury naší kultury a jejího fungování, ke kterému dospěla po průmyslové revoluci, vedlo ke vzniku ekologické etiky.

Pokud však etika nemá být soukromou zálibou, ale má platit obecně, potřebujeme takové nároky na sebeomezení a přijetí pravidel nějak zdůvodnit. Již na první pohled je zřejmé, že neomezeným užíváním přírody narážíme na zájmy druhých lidí. Uvedme úsměvný příklad: budu-li chtít sníst sousedova psa, jistě narazím na jeho zájem. Tedy již kvůli němu nemohu s jeho majetkem, ke kterému má vztah, zacházet jako s jakýmkoli předmětem, na jehož existenci nikomu nezáleží. Zájmy však mohou přesahovat jednotlivce. To, jestli si vykáčíme, nebo zachováme pralesy, které vytváří kyslík, je v zájmu celého lidstva. Omezení našeho jednání vůči jiným bytostem nebo celé přírodě lze takto zdůvodnit – zájmem druhých lidí nebo lidstva obecně. A na tom vyrůstá ekologická etika, kterou označujeme jako antropocentrickou.

Je to dostačující zdůvodnění? Co když se dostanou do střetu zájmy lidské, byť často ne životně důležité, a zájmy zvířat, rostlin nebo celých ekosystémů? Tady etika založená pouze na účtě k druhým lidem neposkytuje vhodné zázemí pro eticky zdůvodněnou ochranu přírody. „Je totiž docela dobře možné zacházet bezohledně a cynicky se zvířaty, aniž by se zhroutilo životní prostředí.“<sup>18</sup> Proto se argument lidského přežití, lidského štěstí či potřeby jeví jako nedostatečný, což nejlépe vynikne na barvitém příkladu: je těžké přesvědčovat o potřebě ochrany močálu zamořeného moskyty, místo kterého by se po vysušení mohly postavit obytné domy nebo veřejný park.<sup>19</sup>

Proč však brát ohledy na zvířata a rostliny, když oni na nás také ohledy neberou? Ještě poměrně snadné je nalézt odpověď u zvířat, která si chováme a která milujeme. Víme, že i oni se radují, něco jim dělá dobře, něco je bolí, mohou trpět,... Jistě i oni trpět nechtějí, tudíž mají své zájmy. A způsobovat zbytečné utrpení rozhodně nepatří k dobrému životu. Jenže co s močálem zamořeným moskyty?

Za otázkou Proč brát ohledy vůči jiným tvorům? můžeme tušit východisko, které ji umožňuje. Totiž ohledy bereme vůči něčemu, co je pro nás cenné. S památečním hrníčkem budeme zacházet opatrněji než s obyčejným sériovým. O vlastní zvířecí

---

<sup>18</sup> Kemp, P., Antropo-odstředivá bioetika, s. 476.

<sup>19</sup> Autorem příkladu je Schönfeld, M., Introduction to Justifying Value in Nature.

mazlíčky se budeme starat, protože je to i náš zájem, aby se měli dobře. Co když ale i jiní tvorové mají svoji hodnotu nezávislou na našem hodnocení? To je základní předpoklad většiny koncepcí založených na pojmu vlastní hodnota, ať už u obránců práv zvířat, biocentrických koncepcí nebo holismu. Být zastáncem ekologické etiky znamená domnívat se, že mimo-lidské bytosti a určité stavy v přirozeném světě mají vlastní hodnotu.<sup>20</sup> Proto někteří autoři prosazují vybudování neantropocentrické hodnotové teorie jako nejdůležitější úkol, který leží před ekologickou etikou.<sup>21</sup>

Řekněme tedy, že nejvhodnějším způsobem, jak zdůvodnit ohledy vůči mimo-lidskému světu, je poukázat na hodnotu, která je všem tvorům vlastní a neodvozuje se od lidského hodnocení. Než tento předpoklad přijmeme, nebo odmítneme, potřebujeme si zodpovědět další otázky: Co pojem vlastní hodnota znamená? Na čem se tvrzení, že něco má vlastní hodnotu zakládá? Co z uznání vlastní hodnoty vyplývá?

---

<sup>20</sup> O'Neill, R., *The Varieties of Intrinsic Values*, s. 119. Dokonce i kritikové vnímají ekologickou etiku jako výlučně založenou na předpokladu, že něco má v přírodě vlastní hodnotu. Thompson Janna, *A Refutation of Environmental Ethics*, s. 148.

<sup>21</sup> To se domnívá např. Callicott, J. B., *Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics*, s. 299.

### III. VLASTNÍ HODNOTA

*„Existují prožitky, které se vzpírají samé struktuře našeho jazyka, tak jako nemůžeme nosit vodu v sítu. Intelektuál se vždy ocitá v nebezpečí redukce toho, co je možné vědět, na to, co je možné popsat.“*

*A. Watts*

#### A. Co pojem vlastní hodnota zahrnuje?

##### 1. Pojem hodnota

Co máme na mysli, hovoříme-li o vlastní hodnotě? Zkusme začít nejprve se slovem hodnota. Mohli bychom použít parafrázi Augustina: Víme, co to je, dokud se nás na to nikdo neptá. Alespoň víme, že pojem nějak spojujeme s hodnocením. Na rozdíl od anglicky mluvících vycházíme ze slov, které se tvarem liší: hodnota a hodnotit (value – value). Anglicky mluvící proto možná snáze porozumí předpokladu, že substantivum hodnota je vlastně jen strnulým zachycením procesu hodnocení, jakoby šlo o nějakou věc nebo vlastnost.<sup>22</sup> Slovo hodnota by pak vyjadřovalo pouze to, že věc je někým hodnocena.

Jenže slovo hodnocení označuje činnost a samo o sobě nepředznačuje výsledek – zda věc hodnotíme pozitivně, nebo negativně.<sup>23</sup> Oproti tomu slovo hodnota zahrnuje pozitivní ocenění, takže přece jen tu rozdíl je. Pokud tedy hodnota označuje výsledek hodnocení, o jaké hodnocení se jedná a kým je něco hodnoceno?

Hodnocený předmět může být ve vztahu k jedné osobě, ale také k více osobám. A s jistotou víme, že hodnocení může záviset na našich osobních preferencích. To by mohlo být zajímavé pro psychologii, ale nikoli pro etiku. Zde nás zajímá, zda může být něco „hodno hodnocení“, aniž bychom si toho museli být nutně jako subjekty vědomi. Uznání této možnosti bylo v antické (u Platóna a Aristotela) a středověké filosofii vyjádřeno spojením pojmu hodnoty s pojmem dobra o sobě, či prostě Dobra. Vyjadřovalo

---

<sup>22</sup> Morito, B., *Intrinsic Value: A Modern Albatross for the Ecological Approach*, s. 330

<sup>23</sup> V diskusi o opaku hodnoty se v angličtině používá termín disvalue.

přesvědčení, že cokoli je, je dobré<sup>24</sup>. Hodnota zde neznámá to, po čem toužíme nebo co nutně oceňujeme, ale co bychom cenit měli a k čemu tak jako tak míříme – k nejvyššímu dobru.

Pokud by platil tento předpoklad, mohli bychom směle tvrdit, že hodnota opravdu „je“, je svázaná s bytím a nemusí čekat na svůj vznik hodnotícím aktem nějakého subjektu. Anebo je výsledkem hodnocení nějakého vědomí, které takto hodnotí vše, co vytvořilo? Pojem by vyjadřoval snad „vlastnost“, i když každé jazykové uchopení tu je skutečně jen pokusem o přiblížení. Každopádně by pojem hodnota vyjadřoval něco, co existuje nezávisle na našem vlastním hodnocení, něco, co je „skutečné“ oproti zdánlivým (subjektivním – tedy pouze z mých přání vyrůstajícím) hodnotám<sup>25</sup>. Pojem vlastní hodnota používaný v ekologické etice se blíží tomuto pojetí.

Naše běžné přesvědčení však dnes spíše preferuje novověkou představu: dobro či hodnota je něco závislého na člověku, na tom, čeho si žádá. Je výsledkem jeho hodnocení. Takový pohled na jedné straně umožňuje odmítnout jakékoli vnucování hodnot pod záminkou jejich nadindividuální platnosti, na straně druhé má dehumanizující účinky: „jsou-li všechny hodnoty podřízeny člověku, pak člověk nemá, čím by poměřoval svou vlastní hodnotu“<sup>26</sup>. Hodnota je chápána jako něco, co z lidské vůle má být.<sup>27</sup>

Je možné myslet oba významy pojmu hodnota současně, nebo se vylučují? Odpověď zřejmě může být kladná, pokud budeme používat i nadále, jak je běžné, pojem pro různé skutečnosti. Svět si můžeme představovat jako prostoupený dobrem, ačkoliv budeme chápat část hodnot jako něco závislého na našich žádostech (subjektivní), část jako kulturou podmíněné (tu vznikají hodnoty estetické, ekonomické, kulturní,...) a část jako na skutečnosti nezávislé ideály, které jsou výzvou k naplnění.

---

<sup>24</sup> Antický a středověký způsob myšlení neumožňoval chápat dobro jako nezávislé na bytí. Potvrzení pro to můžeme nalézt ve faktu, že celý středověk (či již Platón) nechápe také zlo jako něco samostatně existujícího, ale jako nedostatek dobra, jako nedokonalost, která má méně bytí nebo nepřítomnost bytí. Poláková, J., *Autentické možnosti teorie hodnot*, s. 295.

<sup>25</sup> P. Taylor v této souvislosti považuje za jednu z nejčastějších chyb lidí záměnu skutečného a zdánlivého dobra, či skutečné a zdánlivé hodnoty. Zaměňujeme skutečné dobro a svá subjektivní přání a poté je označujeme jako hodnoty. Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 64.

<sup>26</sup> Poláková, J., tamtéž, s. 292.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 296. Poláková uvádí ještě třetí koncepci – 20.st., kterou nazývá agathocentrickou. V této je hodnota nezávislá na člověku a přesahuje bytí. Hodnota je tím, co je dobré samo o sobě a co se člověku nabízí k účasti.

Z hlediska etiky je však rozlišení žádoucí. Zdá se protismyslné postulovat závazek ctít a brát morální ohled vůči kdejaké hodnotě, která „z lidské vůle má být“. Z toho důvodu považuji za přínosné Jonasovo částečné oddělení pojmů. Dobro má vyšší důstojnost bytí o sobě, proto jej potřebujeme k etické závaznosti. Rozdíl mezi pojmy dobro a hodnota vyznačuje rozdíl mezi hodnotou o sobě (objektivní status hodnoty) a hodnocením někoho (subjektivní status hodnoty). K pojmu hodnota se pojí naše oceňování. Je tím, co mi osobně stojí za námahu, zatímco dobro je to, co by mi mělo stát za námahu, tedy co zakládá etickou povinnost.<sup>28</sup>

Nebo si můžeme vypůjčit totožnou, jen jinými slovy vyjádřenou odpověď P. Taylora: jde o rozdíl mezi zdánlivým dobrem (lidské hodnoty) a skutečným dobrem (lidské Dobro). Z jeho představy je zřejmý předpoklad, že v různých lidských společnostech mohou existovat zvláštní odpovědi. Kromě toho ale existuje také společná odpověď, kterou se pokoušeli mnozí filosofové najít. Koncepce lidského dobra pak může mít různá synonyma jako lidské prospívání, seberealizace nebo skutečné štěstí.<sup>29</sup>

Budeme-li chápat hodnotu odlišně od dobra jako určitý výraz, nebo řekněme variaci dobra, pak je zcela logické, že budou hodnoty zabarveny a pozměněny společenským a historickým kontextem. Stejně jako mohou být morální principy vyjádřeny v různých kulturách odlišným souborem etických pravidel, mohou se hodnoty odlišnou měrou blížit k dobru a dobro může být poznáváno v různých hodnotách – např. v kráse, lásce, lidských kulturních hodnotách ap. Je tomu stejně jako s vyvozováním závěrů o dobru a zlu – jsou „tím nedostatečnější, čím více se sestupuje k jednotlivostem“.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Jonas, H., *Princip odpovědnosti*. s. 120-121, 132-133.

<sup>29</sup> Sám tomu rozumí tak, že jde o druh života, který by člověk ocenil jako nejlepší, pokud by byl plně racionální, autonomní a osvícený. Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 64.

<sup>30</sup> Tomáš Akvinský, *Summa Theologica*, Questione, XCIV O zákoně přirozeném, art. IV Zda přirozený zákon jest jeden u všech.



## 2. Instrumentální, neinstrumentální a vlastní hodnota

Ve výše zmíněném významu hodnota – jako určitým výrazu dobra – je vyjádřena alespoň částečná nezávislost na našem souzení. Avšak slovo hodnota se používá ve více významech a mnohé z nich znamenají výsledek nějakého hodnocení, ať už kolektivního, nebo osobního. V tom se může skrývat určitá libovolnost, a tudíž bezcennost pro etiku. Užívání pojmu vlastní hodnota vychází z předpokladu, že dostatečně pevné založení etiky vyžaduje, aby hodnoty, ze kterých plynou morální ohledy, splňovaly určité předpoklady – musí být jednoznačně nezávislé na našich subjektivních preferencích<sup>31</sup>, mít nadindividuální platnost – alespoň platnost v rámci jedné kultury, či dokonce neoblíbeným označením ‚být objektivní‘.

Termín vlastní hodnota má tyto požadavky vyjadřovat a vylučovat kromě subjektivního zabarvení také jakoukoli instrumentalitu. Proto je také považován za vhodné vyjádření důvodu, pro nějž máme chránit mimolidský svět. Radikálně mění poměrně běžné antropocentrické přesvědčení, že bez člověka by věci neměly ani hodnotu, ani smysl. Ekologická etika oplývá množstvím příkladů z každodenních střetů o ochranu jednotlivců, druhů nebo míst, na kterých člověk nemá žádný zájem, a pojem vlastní hodnoty se jeví často jako jediná, byť problematicky obhajitelná možnost argumentu.

Co by to tedy znamenalo tvrdit, že přírodní bytosti mají vlastní hodnotu a jak ji mohou mít, pokud nenajdeme někoho, kdo je hodnotí? A jak se liší, pokud vůbec, vlastní hodnota od instrumentální a neinstrumentální hodnoty? K takovému vyjasňování posloužil příklad posledního člověka.

### *Poslední člověk*

V roce 1973 přišel Richard Routley na konferenci s návrhem myšlenkového experimentu charakteru science-fiction, který pomohl ekologické etice odstartovat jako odvětví akademické filosofie. Routleyho myšlenkový experiment vešel ve známost jako argument „posledního člověka“.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Subjektivními preferencemi zde mám na mysli to, čemu dáváme přednost jako jednotlivci podle libosti, nebo nelibosti, nikoli to, čemu dáváme přednost jako příslušníci druhu Homo sapiens.

<sup>32</sup> *Environmental Ethics. What Really Matters. What Really Works*, s. xiii.

Uvádí do situace podobné této: Jste poslední lidskou bytostí. Brzy zemřete. Až odejdete, jediným životem, který zůstane budou rostliny, mikrobi a bezobratlí. Z nějakého důvodu se vám honí hlavou: než zemřu, bylo by pěkné zničit poslední zbývající sekvoji. Jen tak pro legraci. Co, pokud vůbec něco, by bylo špatného na zničení této sekvoje? Jestliže by byla zničena, nikoho to nezraní, tak v čem by měl být problém? Myšlenkový experiment rozvířil diskusi o povaze hodnoty, kterou sekvoje má.

Méně problematický na vyjasnění je kontrast instrumentální a neinstrumentální hodnoty. Pokud věc slouží jako prostředek jinému cíli, má jistý druh užitečnosti, pak má instrumentální hodnotu. Objekt má neinstrumentální hodnotu, pokud jeho hodnota je mimo veškerou užitečnost, pokud je objekt dobrý bez toho, že by byl dobrý pro něco. Nemusíme mít žádný zájem na sekvoji a můžeme ji hodnotit jednoduše proto, že je nádherným majestátným stromem. Pokud hodnotíme sekvoji tímto způsobem, spatřujeme v ní něco, co má jistý druh dobra, které je nezávislé na tom, aby sloužilo dobru něčeho jiného. Jenže je tohle stále pouze neinstrumentální hodnota? Nejde už o vlastní hodnotu?

Někdy naopak mluvíme o vlastní hodnotě objektu a často přitom myslíme přibližně to, co nazýváme neinstrumentální hodnotou.<sup>33</sup> Např. krásný řemeslný výrobek nemusí sloužit k žádnému použití, tzn. že by měl neinstrumentální hodnotu. Můžeme však říkat, že má vlastní hodnotu? Většina autorů přiznává vlastní hodnotu jen tomu, co je přinejmenším živé. Jaký je tedy rozdíl mezi tím, co podle nás vytváří hodnotu nádherného stromu a hodnotu krásného řemeslného výrobku? Pokud je tím rozdílem život, je vlastní hodnota nějaká vlastnost vázaná na něj?

Alespoň prozatím, než tuto otázku zodpovíme, se zdá, že neinstrumentální a vlastní hodnota nejsou synonyma. Navíc je možné, že i to, co nazýváme neinstrumentální hodnotou, je ve skutečnosti něco, co pro nás má – byť na první pohled ne zjevný – užitek. Překrásný řemeslný výrobek můžeme hodnotit prostě proto, že se nám líbí a vyvolává v nás milé pocity. Teprve tento stav, kvůli kterému chceme jiné věci, zdánlivě bez záměru, může být považován za stav s vlastní hodnotou.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Např. R. O'Neill rozlišuje pojmy takto: „Vlastní hodnotou mám na mysli neinstrumentální hodnotu, kterou má věc sama o sobě, v opozici k hodnotě, kterou má jako prostředek k nějakému dobru.“ O'Neill, R., *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*, s. 46.

<sup>34</sup> T. Regan tento typ určení vlastní hodnoty nazývá teorie „mentálního stavu“. Regan, T., *Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?*, s. 172-173.

Jenže nechceme, aby existovala překrásná sekvoje či v českých zemích dub prostě proto, že je pro nás potěšením pro oči, a toto potěšení je tedy užitek, ač nikoli materiálního, ale psychického rázu? Pokud se budeme držet původní představy, že vlastní hodnota znamená hodnotu o sobě, tedy něco nezávislého na subjektivních preferencích, pak by tu neměla být závislost na tom, co nám věc přináší – např. příjemné pocity z vědomí, že krásný dub existuje. Označení, že něco má vlastní hodnotu, by vyjadřovalo nárok na uznání, nehledě na naše vlastní ocenění.

Rozlišení mezi neinstrumentální a vlastní hodnotou není jen hraním se slovíčky. Proč tomu tak je, porozumíme z perspektivy předpokladu, který stojí v pozadí koncepcí vlastní hodnoty. K tomuto pojmu se totiž váže přesvědčení, že tam, kde jde o vlastní hodnotu, jde zároveň o *morální závazek*. U neinstrumentální hodnoty tomu tak není. V naší civilizaci bychom asi považovali za absurdní tvrzení, že máme morální závazky vůči něčemu neživému, byť krásnému. Pokud např. sbírám určité věci, protože mne jejich přítomnost naplňuje potěšením, mohu se jednoho dne rozhodnout tyto věci bez výčitek svědomí vyhodit. S tím, co má vlastní hodnotu, bych stejně zacházet neměla. Platí právě toto o stromu?

Stejně absurdně vyznívají otázky, jako zda bychom měli vynést z hořícího domu dříve cenný obraz, nebo našeho věrného psa. (V této otázce mícháme dohromady nejen pojem vlastní a neinstrumentální hodnoty, které v zásadě patří do stejného dělení – proto s ním také nemusíme souhlasit – např. zda pes má vlastní hodnotu – , ale také zcela odlišná dělení – zde pojem kulturní hodnoty a onen pojem hodnoty, který je blízký pojmu dobra.) Můžeme mít ovšem závazky vůči někomu, kdo ve věci tuto neinstrumentální hodnotu shledává.

Předpokládejme chvíli, že nevíme nic o možnosti ontologického statutu hodnoty a jeho spojení s dobrem. Nebo o středověkém spojení: co je, je dobré (a tudíž hodnotné). I tak máme ještě dvě možnosti, jak si vykládat vlastní hodnotu. Jednou z nich je předpokládat, že to je jakýsi stav věci, který existuje ve spojení s určitými vlastnostmi. Za takovou vlastnost je samozřejmě pokládána racionalita nebo sebevědomí, proto také

zcela běžně předpokládáme, že člověk má vlastní hodnotu. Podobně bychom se mohli domnívat, že vlastní hodnota se může vázat např. na přítomnost emocí nebo prostě života.

Obtíž, kterou definování vlastní hodnoty tímto způsobem přináší, je libovolnost takového výběru. Vlastnost, o které budeme tvrdit, že zakládá vlastní hodnotu, může být vlastnost, které dáváme přednost. Museli bychom mít nějaké další kritérium, podle kterého bychom mohli určit, která vlastnost je právě ta hodnotná, nehledě na naše preference. Nesnáze, do kterých bychom se dostali, vytváří stejný důvod, jaký nás vede k připisování lidských práv rovně každému, ačkoliv kdybychom o nároku na práva rozhodovali podle naší představy o hodnotě člověka, možná bychom rozlišovali podle schopností, zásluh, morálního kreditu...

Jinou možností je předpokládat, že vlastní stejně jako jakákoliv jiná hodnota vzniká ve vztahu. Že už slovo hodnota je pojmem, vyjadřujícím vztaženost. Není-li hodnota stavem bytí, pak musí být vztahem mezi objektem a subjektem a veškeré rozlišení bude jen záležitostí jiného druhu vztahu. Instrumentální hodnota by byla „vnějším“ užitkem pro subjekt. Užitkem, o který stojíme tehdy, jestliže nám schází něco k naplnění potřeb. Vlastní hodnota by vznikala ve vztahu, ve kterém si objektu ceníme kvůli jemu samému pro to, co je dobré. Jenže oboje by byly moje hodnoty, byť ne stejně. Dobře proschlé chrástí mohu hodnotit, protože se výborně hodí k rozdělání ohně. Ale sekvoji nebo raději krásně vzrostlý dub mohu hodnotit jen kvůli němu samému. Takto ho ovšem nemusí hodnotit moji zastupitelé a mohou se rozhodnout jej skácet, protože překáží, byť je to dub zdravý a statný. Znamená to, že je vlastní hodnota něčím subjektivním a že není možnost, jak argumentovat jinak pro záchranu dubu než svým přáním?

Podívejme se blíže na tuto poslední (a často předpokládanou) možnost – hodnota je výsledek hodnocení. Může vlastní hodnota vzniknout při individuálním oceňování čehokoli? To bychom zřejmě zase byli zpátky u subjektivní libovůle. Libovůle mizí tam, kde hodnocení nevychází z osobních preferencí, ale z preferencí daných ustavením světa. Kohákovým oblíbeným příkladem je hodnota čistého vzduchu. Hodnota je vztah (dobrý pro...). Ta je zde pro nás daná tím, že jsme bytostí dýchající kyslík. Tyto

vztahy jsou však ustaveny přítomností subjektu, ne jeho momentální preferencí, chutí, či přáním. Proto na tom nic nezmění ani jednotliví jedinci, kteří upřednostňují zakouřené sklípky.<sup>35</sup> Hodnota je tedy sice vytvořená ve vztahu k nějakému subjektu, proto je subjektivní<sup>36</sup>, avšak je vyloučena libovůle, proto není subjektivní.

Podobně můžeme nalézt příklady třeba ze životosprávy. To, že jsou pro žijící bytosti (a nejen pro člověka) jisté látky důležité, je skutečnost, která není závislá na tom, zda mi např. chutná zelenina. Pokud tvrdím, že tyto látky mají pro nás hodnotu, je můj soud správný. Mohu si také myslet, že je nepotřebuji a je pro mne mnohem lepší čokoláda. V tom případě je můj soud nesprávný. Pravdivost nezávisí na tom, jak věc sama oceňuji. Je možné se skutečně celý život mýlit o hodnotách některých věcí, to ovšem jejich hodnotu nemění. Ta je dána v realitě, že jako živočichové s určitou biologickou výbavou potřebujeme určité podmínky ke svému životu. Tuto hodnotu můžeme jako již existující vztah poznávat, ne vytvářet.

Jenže hodnota čistého vzduchu stejně jako látek pro tělo je hodnotou danou potřebou organismu – je tedy instrumentální, ale přesto není libovolná. Takovou intersubjektivní platnost bychom potřebovali i pro neinstrumentální, a zejména vlastní hodnotu. Najdeme ji, pokud chápeme neinstrumentální i vlastní hodnotu jako vztah daný mým oceněním nějaké vlastnosti té věci, kdy si vážíme věci pro ni samu? Bude tento vztah daný v realitě, stejně jako tomu bylo v případě vztahu jistých látek k potřebám našeho těla? Předpokládejme, že v určitém období života se mi začnou obrazy líbit, a začnu-li je sbírat, vytvořím vztah. Obrazy pro mě budou mít najednou hodnotu, kterou pro mě neměly před vytvořením emocionálního zaujetí a touhy.

Je tomu opravdu tak? Pokud ano, pak by vztah, který jsme zde označili jako neinstrumentální hodnotu, byl jen afektivní a iracionální a zřejmě stále jen instrumentální, protože by naplňoval mé emocionální potřeby. Jenže hodnota založená na afektivních vztazích, by nemohla mít váhu morálního apelu. Jako příklad si představme, jak se změní hodnota obrazu a můj vztah, který ji vytváří, dojde-li na Zemi k nějaké katastrofě,

---

<sup>35</sup> Kohák, E., *Zorným úhlem filosofa*. s. 51, 65.

<sup>36</sup> Toto rozlišení používá E. Kohák např. ve studii *Srdce rozumné*. Tamtéž.

civilizace bude zcela zničena, lidé budou bez obydlí a půjde jim o holé přežití. Oproti tomu hodnota látek důležitých pro zdraví zůstane stejná.

Aby mohla mít hodnota váhu morálního apelu, který nemizí ani za změněných okolností<sup>37</sup>, nemůže být jen výsledkem afektivního vztahu. Může být (jak bychom potřebovali) také racionálním oceněním kvůli věci samé, aniž by nám čímkoli sloužila, respektive tak, aby si věc, pokud bychom si toho byli vědomi, „zasloužila“ ocenění, ačkoli neuspokojuje žádné naše i skryté potřeby? Zdá se, že tvrzení o vzniku hodnoty ve vztahu je neslučitelné s možností, že tento vztah nemá žádný důvod, ani moji náklonnost, ledaže by jej měl ve věci samé. Pro tuto skutečnost hovoří také to, že často, máme-li na mysli hodnoty s intersubjektivní platností, mluvíme o uznání nebo poznání hodnot.

Podívejme se na to blíže. Na jedné straně je pravdivé, že dub má určité vlastnosti, kvůli nimž jej hodnotím pro něj sama. Pokud mám důvod jej hodnotit, je můj důvod něco, co odkrývám, nebo co si post factum vytvářím? Jistě mnozí z nás tuší, že existuje význam krásy a přítomnosti stromů pro naši, zejména duchovní existenci. Stejně existuje potřeba žít v prostředí, ve kterém stromy vyrábějí kyslík a čistí vzduch. O co přijdeme pokácením vzrostlého dubu a co nám chybí, je pro většinu z nás často stejně neznámé jako kdysi pro námořníky příčina kurdějí. Vztah, který tu zakládá hodnotu, může být zcela nevědomý. Jenže pokud se i podaří tento význam dubu pro nás prokázat, stejně jako vědci prokázali význam některých potravin, zůstává hodnota spojená s instrumentalitou.

Máme-li důvod něco hodnotit, je to náš důvod, nebo obecně lidský důvod. Hodnotíme vlastnosti, které se nám líbí nebo nám vyhovují. Nehodnotíme dub pro něj sama. A to není to, co míníme vlastní hodnotou. Z tohoto úhlu pohledu se zdá, že definování hodnoty jako vztahu s sebou nutně nese spojení s užitkem ať vědomým, podvědomým či nevědomým, a že tudíž hodnota o sobě – čili vlastní hodnota – nemůže existovat jako následek nějakého vztahu. Vlastní hodnota by znamenala, že něco je

---

<sup>37</sup> Tedy abychom mohli vyvrátit tvrzení, že ochrana přírody je jen třešnička na dortu, kterou se můžeme zabývat, teprve až budeme dostatečně bohatí.

hodnotné (a my to případně také hodnotíme) bez důvodu, prostě proto, že to je. Nebo dokonce, že to je hodnotné, i když my to hodnotíme záporně.

Lepšímu vhledu slouží právě příklad posledního člověka. Náš dub není poslední svého druhu a my nejsme posledním umírajícím člověkem. Jak je to ale s poslední sekvojí? Hovoříme-li o hodnotě jako o vztahu, znamená to, že hodnota neexistuje, neexistuje-li vztah? Po té, co by poslední člověk zemřel, nebude tady už žádný hodnotící subjekt, tudíž nikdo, pro koho může být sekvoje užitečná, a tím také žádná možnost, že by měla sekvoje instrumentální hodnotu. Nebude tu také nikdo, komu by se líbila, kdo by ocenil její případné vlastnosti. Musíme totéž říci o vlastní hodnotě sekvoje, protože není nikdo, kdo by mohl hodnotit sekvoji kvůli ní samé, prostě proto, že je?

Když není nikdo, kdo by poslední sekvoji hodnotil, znamená to, že nemá žádnou hodnotu? Poprvé si potřebujeme připomenout, že v příkladu posledního člověka zahyne vše kromě rostlin, mikrobů a bezobratlých. Avšak i tyto tvorové mohou svým chováním dávat najevo, čemu dávají přednost – např. stínu a ochraně stromu. V tom případě by poslední sekvoje mohla mít hodnotu (alespoň instrumentální) za předpokladu, že by byla „hodnocena“ něčím jiným živým, které by ji „hodnotilo“ pro ni samu.

Jděme s příkladem ještě trochu dále. Řekněme, že katastrofu nepřežije nějakým podivným řízením nic kromě té sekvoje. Ztratila v tom případě hodnotu, kterou měla, dokud existoval alespoň jeden tvor, který by ji hodnotil? A co poslední člověk? Pokud by přežil on a nic jiného, přestal by mít vlastní hodnotu, protože přestal existovat vztah, který mu tuto hodnotu uděloval? Opět se zdá, že to je slepá ulička vázat vlastní hodnotu na nějaký akt hodnocení.

Ledaže by šlo o hodnocení sebe sama, vztah sama k sobě. To si dovedeme dobře představit u člověka, avšak u sekvoje? Podle našeho západního přesvědčení jde o entitu bez citění a vědomí. Hodnota by tu podle dosavadní úvahy nemohla existovat, pokud je nutné, aby vztah hodnoty a akt hodnocení byl vázán k vědomí, jak mu rozumíme podle vlastního prožívání. Vztah hodnocení se ale nemusí vázat na reflektivní vědomí, ale již na účelově zaměřené jednání jako takové. Živočichové chrání svůj život před zničením. Rostliny svým chováním prokazují, že si vybírají – směřují své kořeny k výživnější půdě

a své výhonky k většímu světlu. Brání se napadení škůdci. „Všechno živé se snaží dál žít a zůstat naživu.“<sup>38</sup>

Chápeme-li jako kdysi Aristotelés a dnes Jonas a Kohák život jako účelově zaměřenou činnost, není problém spatřovat hodnotu ve vztahu každého života ke svému životu. „Kde je život, tam svět není neutrální: od počátku má hodnotu podle toho, zda životu pomáhá či brání.“<sup>39</sup> Nebo jinými slovy: „Kde je život, tam je i hodnota, a to prostě proto, že život chce žít. Zakouší to, co mu v tom pomáhá, jako dobré, a to, co mu v tom brání, jako zlé – a to i tehdy, když jako již zmíněná housenka o této zkušenosti nemluví a nepřemýšlí.“<sup>40</sup>

Výsledkem takovéto úvahy je, že vlastní hodnotu lze chápat jako výsledek vztahu, aniž by šlo jen o hodnotu subjektivní, či pouze instrumentální. Čin posledního člověka, který jen tak pro legraci zničí poslední sekvoji, by tak bylo možné označit z pohledu etiky postavené na vlastní hodnotě jako špatný. Přesto existuje jedna vážná námitka: není skutečným důvodem toho, že považujeme život za hodnotný, to, že jsme také živí, a proto upřednostňujeme život?

Stále nám totiž ještě zbývá možnost, že tento vztah je něco, co se týká všeho existujícího. Co když poslední člověk nedostane chuť z marnosti svého postavení zničit poslední sekvoji, ale třeba skálu nebo jen rozbít kámen? Pokud vyloučíme možnost, že i kámen vykazuje účelově zaměřenou činnost, pak zbývá odpověď, že jde o vztah, který má Stvořitel ke všemu stvořenému. Taková hodnota by už nebyla jen výsledkem vztahu, ale splývala by s tím, co středověk vyjadřoval charakteristikou: co je, je dobré.<sup>41</sup> Pro takové tvrzení však v rámci, jaký je dnes filosofii převážně vymezen, hledáme jen obtížně argumenty.

---

<sup>38</sup> Kohák, E., *Zorným úhlem filosofa*, s. 113 a 141.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 112. Určení dobrého jako toho, co život podporuje, a zlého jako toho, co život brzdí, najdeme i u jiných autorů, např. u Platóna (Ústava, 608e3), E. Fromma (*Strach ze svobody*, Praha: Naše vojsko, 1993, s. 139), A. Schweitzera (*Nauka úcty k životu*, Praha: Suprahon, 1974, s. 277).

<sup>41</sup> Na tom, jak chápeme vlastní hodnotu, závisí, zda nám jde o prokázání platnosti tohoto označení pro nějakou skutečnost, nebo zda hovoříme o důkazu existence vlastní hodnoty ve smyslu skutečnosti, která existuje nezávisle na našem vědomí, podobně jako můžeme dokazovat existenci potřeb. Někteří autoři hovoří o existenci vlastní hodnoty, aniž mají na mysli vyskytování se, které by bylo možné dokazovat prostředky západní vědy, popř. svými smyly. Příklady těchto „důkazů“ dokládá např. Callicott, J. B., *Intrinsic Value in Nature: a Metaethical Analysis*, od. Two Proofs for the Existence of Intrinsic Value.



## **B. Na čem se tvrzení o vlastní hodnotě zakládá?**

### **1. Změna antropologického konceptu**

Vyjasnili jsme, jak je možné vlastní hodnotu chápat – jako něco, co je součástí skutečnosti a identifikuje se s určitými vlastnostmi, jako něco, co vzniká ve vztahu při hodnocení a do třetice jako něco svázaného se vším bytím. Předpokládáme, že vlastní hodnota vylučuje instrumentalitu a libovolnost nebo založení na subjektivní zálibě. Ke kterémukoli z těchto významů pojmu se také váže morální závazek. Jak však podepřít tvrzení, že příroda má také vlastní hodnotu? K tomu by bylo nejprve zapotřebí vyvrátit dogma o lidské nadřazenosti a poté jej podpořit dalšími argumenty.

Vykořenit v praxi dogma o lidské nadřazenosti nebude právě snadné. Západní civilizace svými skutky dokládá víru, že lidé mají jakousi hodnotu a zbytek života na Zemi jsou „nižší“ formy, které jim nesahají ani po paty. Připadáme si vznešenější a vyspělejší. Počastovali jsme se názvem *Homo sapiens sapiens*. Stálo však staletí úsilí, než se vytvořilo obecné povědomí o hodnotě člověka nezávisle na jeho barvě pleti a kulturní vyspělosti. Jenže připisování hodnoty člověku bylo spojeno s racionalitou. Toto spojení bylo v oblasti ekologické etiky častým terčem útoků, zejména jako dědictví karteziánské tradice. Spojení s racionalitou umožnilo vázat hodnotu výlučně na člověka, a mohlo tak dojít k rozvoji novodobého antropocentrismu.

Když v začátcích ekologické etiky a uvědomění si hrůznosti našeho chování začalo pátrání po vinících, stalo se terčem útoků také křesťanství, které je součástí kořenů západní civilizace. Křesťanství bylo obviňováno z ideologických základů panského postoje vůči přírodě. Tak v roce 1967 píše Lynn White článek *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, ve kterém předkládá tezi o změnách, které křesťanství (zejména západní) přineslo v myšlení člověka. Prý vytvořilo jeho dominanci, vyčlenilo jej z přírody už jen tím, že je jiný, je obrazem Božím, změnilo vnímání ostatního stvoření jako toho, co má sloužit lidským účelům. Požehnání lidskému vykořisťování přírody s odkazem na Boží vůli spolu s praxí kácení pohanských posvátných hájů prý stojí u kořenů naší ekologické krize.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> White, L., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, s. 9-15.

Kritiky kartesianismu a křesťanství vytvořily představu, že výsledkem připisování hodnoty výlučně člověku musí být nutně nezdravý, respektive chybný vztah k přírodě. Proto pro velkou část představitelů ekologické etiky jsou podstatné otázky: Má hodnotu opravdu jen člověk? A co by to znamenalo pro naše jednání v případě záporné odpovědi, měli bychom i na další tvory brát morální ohledy? Do popředí se dostává zpochybnění lidské výlučnosti, označované často jako neantropocentrismus.

### *Neantropocentrismus*

Jedním ze způsobů, jak argumentovat ve prospěch neantropocentrismu, je odhlédnout od lidské zvláštnosti, které si především všímáme, a podívat se na člověka z hlediska biologických a evolučních poznatků. Vždyť lidé jsou stejně jako ostatní tvorové podřízeni určitým biologickým a fyzickým požadavkům pro přežití a prospívání. Koexistují spolu s ostatními organismy. Kromě toho, i když si to neradi přiznáváme, realizace našeho dobra závisí na podmínkách daných pro druh a tyto nejsou a nebudou nikdy v našich rukou.<sup>43</sup>

Máme společný původ s ostatními druhy a jsme utvořeni podobně jako oni tak, že jsme schopni chránit svoji existenci a naplňovat svoje dobro. V porovnání se stáří jiných druhů jsme teprve nedávno příchozími. Tyto skutečnosti ukazují člověka jako součást ekosystému Země, kde má stejné místo jako ostatní druhy. Metaforicky řečeno, jsou lidé členy biotické komunity.<sup>44</sup> Proč by tedy měli být nadřazenějším druhem než ostatní?

Mohli bychom předložit jiný fakt – člověk je zatím nejvyspělejším druhem, a tudíž snad i cílem evoluce. Jenže vyvozovat z dosavadní vývojové teorie, že jsme cílem, je už spekulace, a kromě toho nedostatečný argument pro nadřazenost. Spíše vypovídá o naší domýšlivosti a nutí k otázce, proč si něco takového myslíme.<sup>45</sup> Představa o naší nadřazenosti totiž úplně ignoruje skutečnost, že byť jsme nejvyspělejší, ostatní tvorové by

---

<sup>43</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 99-155.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 101-115.

<sup>45</sup> V psychologii je za samozřejmou považovaná skutečnost, že komplex méněcennosti se vyskytuje zároveň s komplexem nadřazenosti.

se bez nás obešli, zato my bychom se bez nich neobešli. Naopak zdá se navýsost jasné, že vyhubení druhu *Homo sapiens* by bylo pro život na Zemi příznivé.<sup>46</sup>

Argumenty, které se obvykle předkládají na důkaz lidské nadřazenosti, v každém případě neobstojí. Jako důvod jakési vyšší hodnoty lidí se předpokládá rozum a svobodná vůle. Opravdu máme schopnosti, které ostatním tvorům chybí. Proč by však právě tyto schopnosti měly být výrazem naší nadřazenosti? Možnou odpovědí je, že naše schopnosti jsou hodnotnější, než ty zvířecí. Jenže pro koho hodnotnější a z jakého důvodu? Jaké charakteristiky upřednostňujeme, závisí totiž na tom, z jakého úhlu pohledu soudíme. Ostatně zvířata i rostliny zase mají schopnosti, které chybí lidem. Třeba nejsme tak rychlí jako gepard, neumíme létat, nedokážeme vyrábět kyslík jako rostliny. Porovnáme-li tyto schopnosti a budeme-li dále trvat na tom, že ty naše – jako racionalita, estetická kreativita, autonomie nebo svobodná vůle – jsou hodnotnější, potřebujeme si všimnout, že vyjádření ‚hodnotnější‘ je zase závislé na tom, pro koho mají význam. Lidské charakteristiky jsou důležité pro člověka, zatímco z pohledu geparda je důležitější rychlost a naše autonomie nebo racionalita jsou z jeho úhlu pohledu a z hlediska jeho dobra méněcenné. A proč by měly být standardy založené na lidských hodnotách právě tím znamením nadřazenosti? Soudit, co je vyšší nebo nižší, lze pouze pokud by se na oboje vztahovaly stejné standardy.<sup>47</sup>

Tím je vyřazena i možnost odvodit naši vznešenost a nadřazenost ze schopnosti konat morálně. Nemůžeme použít morální měřítko na ty, kteří nemohou být ani morální, ani nemorální. To by bylo nesmyslné právě proto, že považujeme racionalitu, sebevědomí a morální jednání za skutečně jen lidskou výsadu.<sup>48</sup>

Někdy je lidská nadřazenost obhajována tvrzením, že lidé prostě mají vlastní hodnotu jen proto, že jsou lidé, a tudíž lidské zájmy mají přednost před ostatními. To je ale tvrzení zcela nepodložené a další z představitelů neantropocentrismu, P. Singer, neváhá jej označit za *speciesmus*. Pokud se nechceme držet víry, že člověk má jakousi duši, kterou zvířata postrádají (odmítání této víry považuje ve světě filosofů

---

<sup>46</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 99-155.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 129-131.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 131-132.

za skutečnost), pak nelze obhájit ani nadřazenost. A jde zejména o praktické důsledky, které obě možnosti přináší. Víra v nadřazenost člověka vede k tomu, že obhajujeme požadavek nezabít pro člověka, avšak pro zvířata jej odmítáme.

Singer volí jinou taktiku než Taylor. Snaží se ukázat, že neexistuje u člověka žádná schopnost, na základě které by si lidé byli rovni a ostatním nadřazeni.<sup>49</sup> Singerovi jde totiž o to, že neexistuje fakticky, pouze potencionálně u příslušníků našeho druhu. A my svoji nadřazenost stavíme právě jen na této příslušnosti a charakteristikách, kterými se jako druh lišíme, nikoli na reálně existujících vlastnostech. Jenže každá taková charakteristika – racionalita, sebevědomí, morální jednání – chybí u některých příslušníků lidského druhu. Všichni lidé nedosahují ani kritéria racionality, naopak mnoho zvířat některé lidi předčí. Jak je to problematické, se ukazuje, když se ptáme, proč by měli mít vlastní hodnotu všichni lidé, včetně kriminálních psychopatů jako byli Hitler a Stalin, a zvířata ne.<sup>50</sup>

Neantropocentrické argumenty měly takovou váhu, že se prý během nemnoha let (zvláště v Americe) stal anti-antropocentrický postoj módou, ba dalo by se říci imperativem: kdo to myslí s přírodou upřímně, měl by být anti-antropocentristou, nestranit lidem.<sup>51</sup> Jestli ale neantropocentrický postoj v etice nemá být jen módou, potřebuje být náležitě podpořen. Přijmeme-li výše uvedené argumenty jako dostačující pro vyvrácení nadřazenosti člověka, potřebujeme se dále ptát, co tedy dalšího v přírodě má vlastní hodnotu a jak můžeme něco takového prokázat.

---

<sup>49</sup> Singer, P., *Osvobození zvířat*, s. 248-252 .

<sup>50</sup> Více k této Singerově obhajobě dále.

<sup>51</sup> Tvrdí Skolimowski, který se proti této tendenci staví. Skolimowski, H., *The dogma of Anti-Antropocentrism and Ecophilosophy*, s. 283.

## 2. Vlastní hodnota jako hranice našich ohledů

### a) Počítáme s vyššími druhy savců: Singer a Regan

Nejsnazším způsobem, jak prokázat, že i jiní tvorové než člověk mají vlastní hodnotu, je poukázat na podobnost a často doslova blízkost vyšších savců. Vždyť i oni mají alespoň částečně vlastnosti, díky kterým tradičně považujeme člověka za nositele vlastní hodnoty, inteligenci i citění, pravděpodobně částečně i sebe-vědomí.<sup>52</sup> Šimpanz se od nás liší pouze 1% genů a mnoho z nich vykazuje chování tolik podobné našemu. Navíc je známe, milujeme a často chováme jako miláčky. Přijetí racionálních argumentů tak usnadňují i naše emocionální (možná geneticky podmíněné) vztahy.

Pro mnoho lidí byly krutosti, které na těchto tvorech pácháme (pomineme-li krutosti páchané na lidech) nejzjevnější. Proto se hnutí za obranu práv zvířat stalo nejbouřlivějším a také nejúspěšnějším směrem. Mezi mluvčí, kteří vytvářeli teoretické etické argumenty, patřili především P. Singer a T. Regan. Oba usilovali o rozšíření našich morálních ohledů na cítící zvířata a oba se také často v hnutí prakticky angažovali.

#### *Peter Singer*

Singer vychází z konsekvencialismu a předpokladu, že morální soud musí pokaždé brát v úvahu zájmy všech, kdož jsou dotčeni. Domnívá se, že vždy neseme odpovědnost za následky našich činů, a to i v případech z našeho pohledu podivných. Např. v případě, že někdo umře, pokud si koupíme stereo, místo abychom přispěli na hladové, nebo v případě, že odmítáme násilné vyřešení situace a tím se prodlužuje neúnosnost stávající.<sup>53</sup> Na tyto uplatňuje princip rovného zvažování – zájmy nelze poměřovat na základě schopností nebo rysů.

---

<sup>52</sup> Odhalit vlastnosti, které mají vyšší druhy savců, ale i ptáci společně s lidmi, a přiznat jim schopnost některých druhů citů nám pravděpodobně brání vědecké paradigma, dle kterého každý popis zvířecího chování jako podobného lidskému je označen a diskreditován jako antropomorfismus. Nicméně existuje mnoho pozorování zvířat, která dokládají omyl mechanistické biologie. Velmi pěkný souhrn těchto pozorování a záznamů shromáždili Jeffrey Moussaieff Masson a Susan McCarthyová v knize *Když sloni pláčou*. 1998.

<sup>53</sup> Singer, P., *Practical Ethics*, kap. Rich and Poor a kap. Ends and Means. V rámci tohoto tématu není prostor pro vypořádání se s těmito názory. S utilitarismem a otázkou, kam až sahá naše odpovědnost, se vypořádává R. Spaemann (*Základní mravní...*, kap. Smýšlení a odpovědnost)

Tradičně bereme zájmy na člověka a považujeme jej za nositele vlastní hodnoty. To se zdá Singerovi umělé. Stejně jako nalézáme vlastní hodnotu v lidské zkušenosti, můžeme ji prý nalézt i ve zkušenosti mimolidských bytostí.<sup>54</sup> Jeho otázka – na čí zájmy máme brát ohled – představuje určení okruhu bytostí s vlastní hodnotou.

Kde tedy nacházíme hodnotu? Můžeme určit, co je dobré nebo špatné pro necítící stvoření? Každý soud „dobré pro“ je u těch, kteří o své zájmy vědomě neusilují, ovlivněni našimi city, smyslem pro krásu, úctou k délce věku,... spíše než vnímáním hodnoty. Pak je také obtížné určit hranici mezi živým a neživým. Nevěděli bychom, co má větší hodnotu, jestli strom nebo stalaktit. K vlastní hodnotě patří pocit štěstí (narozdíl od trpění a bolesti), který s námi evidentně sdílí a který vyhledávají i ostatní cítící tvorové. Hranice vlastní hodnoty je tedy přesně na hranici cítění, a proto bychom na zájmy cítících bytostí měli brát ohled. Ostatní záležitosti, jako je vykácení lesa, postavení přehrad atd..., musíme posuzovat vzhledem k tomu, jestli se nějak dotknou cítících bytostí.<sup>55</sup>

Tím rozšiřujeme okruh našich morálních ohledů na ty, kteří jsou schopni trpět, protože to je schopnost (nebo lépe základní vybava) společná lidem a vyšším zvířatům bez ohledu na další úroveň schopností. A zde nastupuje svoji úlohu princip rovnosti zvažování zájmů. Nemůžeme podle Singera dávat větší váhu na zájmy člověka oproti zájmům zvířat, respektive na podružné zájmy člověka oproti životně důležitým zájmům zvířat. Důvod spočívá v tom, že rovnost, na níž zakládáme např. lidská práva, ve skutečnosti není nikdy faktická. Stejně racionální schopnosti nemá vysokoškolský student a imbecilní dítě. A to navíc může být dokonce na nižší úrovni inteligence než šimpanz nebo delfín. Takže proč by měl mít člověk obecně přednost před zvířaty?

Ani mezi lidmi není možné, aby člověk, který má vyšší inteligenci, vykořisťoval druhé. Pokud by mělo jít o rovnost faktickou, musel by to být nejnižší společný jmenovatel lidí – jenže to už by nešlo jen o výlučně lidskou charakteristiku, ale týkalo by se to i některých zvířat. Kdybychom setrvali u postojů, které Singer kritizuje, byly by eticky nebezpečnější, než si myslíme: prý by nás to opravňovalo k pokusům

---

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 274.

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 274-284.

na retardovaných nebo jejich užívání pro jídlo.<sup>56</sup> Uvědomíme-li si totiž, že naše rozlišování mezi člověkem a zvířetem je vytvořeno pouze na základě příslušnosti k druhu, nikoliv na schopnostech nebo zásluhách, mohli bychom bez této hranice, která určuje, kdy lze zabít, ztratit zcela úctu k lidskému životu.<sup>57</sup>

Možností, jak se takovým následkům vyhnout a zároveň ochránit před vykořisťováním vyšší druhy zvířat, je uznat rovnost ideální, stejně jako u lidských práv. To však podle něj musí být založeno na tom, co je fakticky (ne jen ideálně) společné. Co má společného vysokoškolský student a imbecilní dítě – a to je cítění.

O co Singerovi jde, je ukázat, že není nic (v situaci, kdy jsme odmítli onu renesanční představu a víru ve zvláštní lidskou duši), co by ospravedlňovalo ignorování povinnosti mít ohled i ke zvířatům. Totiž ohledy musíme brát vůči tomu, komu můžeme ublížit, kdo může trpět – a to mohou i (minimálně vyšší) zvířata.<sup>58</sup>

Kdekoliv je bolest stejného druhu nebo intenzity, není prý horší v morálním smyslu, jestliže se vyskytuje u člověka, než když se vyskytuje u zvířete. Zájem vyhnout se utrpení je universální a má stejnou morální závažnost nezávisle na tom, kdo trpí. Proto je jakékoliv rozlišení na základě příslušnosti speciesmem a je stejně špatné jako rasismus.<sup>59</sup> Být příslušníkem druhu *Homo sapiens* neznamena, že jsme oprávněni jednat s příslušníky jiných druhů lépe, nebo hůře. Princip rovného zvažování zájmů sice neznamena faktické rovné zacházení, ale vylučuje upřednostňování lidí na úkor utrpení zvířat. Co je zjevně špatné udělat postiženému dítěti, je stejně špatné udělat koni. A naopak.<sup>60</sup>

Singerovi by bylo možné namítnout, že zapomíná na pojem potence a že rozlišení mezi zvířaty a člověkem – a z něj vyplývající upřednostňování druhu *Homo sapiens* – vyplývá právě z možnosti bytí plného lidství. Lze si představit, jakou odpověď by nám Singer zřejmě poskytnul. Právě pojem potence představuje umělou filosofickou kličku, jak zdůvodnit nadřazenost člověka. Pokud jde o bolest a utrpení, tak to cítí prase

---

<sup>56</sup> Singer, P., *Osvobození zvířat*, s. 251-252.

<sup>57</sup> Singer, P., *Practical Ethics*, s. 216.

<sup>58</sup> Singer, P., *All Animals Are Equal*, s. 33-39.

<sup>59</sup> Singer, P., *Osvobození zvířat*, s. 255.

<sup>60</sup> Singer, P., *Practical Ethics*, s. 212-213.

ve velkochovu stejně, jako na lůžko zcela uvázaný idiot. Ale pokud nejsme ochotni použít opuštěného idiota k pokusům, proč to děláme zvířeti?

Není třeba mít v případě Singerovy obhajoby zvířat strach ze ztráty úcty k lidskému životu a následným destruktivním účinkům. Jak už bylo výše řečeno, právě toho se Singer obává. Jemu naopak jde o to, abychom tuto úctu rozšířili, a stejně jako se snažíme, aby netrpěl opuštěný idiot, měli bychom se snažit, aby netrpěla cítící zvířata, a proto se vzdát veškerých pokusů, chovu na maso, zabíjení pro kožešiny, atd...

Singerův systém má dle našeho názoru jinou Achillovu patu. Morální zaměření života považuje za otázku rozhodnutí. Je to jedna volba zaměření života mezi jinými.<sup>61</sup> Můžeme si tedy zvolit, že svůj život naplníme jiným smyslem. V tom případě přestává být etická argumentace universální.

Kromě toho etika má podle něj odrážet podmínky. Některé standardy jsou universální a některé se mohou objevit nově. Tak stává-li se něco pro společnost ohrožením, stává se to také eticky špatným.<sup>62</sup> Což není možné tvrdit, že týrat zvířata bylo špatné i v době, kdy lidstvo nestálo před ekologickou hrozbou? A změní-li se podmínky, bude týrání opět přípustné?

Na Singerově koncepci je problematické i kritérium cítění. Vytváří se tím hranice, jejíž umělost snad přehlédne jen ten, kdo považuje bolest a potěšení za stěžejní vodítka života. Samozřejmě krátkodobou a fyzickou či psychickou bolest. Je mnoho jiných bolestí, které vznikají právě vyhýbáním se těmto. Navíc poznání, která zvířata a jakým způsobem cítí bolest, může být velmi zkreslené. Vezměme v úvahu skutečnost, že u lidí je prokázána psychická vazba vzhledem k bolesti, nikoli pouze fyzické procesy.

Stejně jako Singer namítá, že hranice mezi lidmi a zvířaty je nevyhovující, protože i zvířata mohou trpět, lze Singerovi namítnout (a také mnohokrát ze strany odpůrců utilitarismu bylo namítnuto), že cítění bolesti, na kterém mu jediné záleží, je nedostatečné kritérium morálnosti jednání. Proč by se měla vlastní hodnota vyskytovat jen tam, kde existuje cítění?

---

<sup>61</sup> Singer, P., *Practical Ethics*, kap. Why act morally?, s. 314-335.

<sup>62</sup> Singer, P., *Practical Ethics*, s. 284-285.



*Tom Regan*

Jestliže vlastní hodnotu mají všechny bytosti, které jsou schopné cítit bolest, a jestliže je na našem jednání špatné právě to, že působíme utrpení, znamená to, že můžeme zvířata dále chovat, budeme-li brát ohled na jejich zájmy a nepůsobit jim bolest? Singer bojoval za zrušení velkochovů právě proto, že představují nesmírné utrpení. Co ale pár králíků ve výběhu, budou-li mít vše, co potřebují, a smrt jim zařídíme bezbolestnou?

Podle dalšího z obránců práv zvířat je chybou snažit se odstranit utrpení a nahradit je citlivějším přístupem ke zvířatům. Špatná není bolest, utrpení, deprivace, ale jejich základ – systém, který umožňuje, abychom na zvířata pohlíželi jako na svoje zdroje.<sup>63</sup> Špatný je podle něj opravdu celý systém používání zvířat, ne jen některé jednotlivé části. Proto potřebujeme celý tento systém zrušit, a v tom má filosofická argumentace význam, protože může nabídnout představu, k čemu a proč by měly naše činy směřovat.<sup>64</sup>

Z tohoto důvodu je potřeba najít jiný než utilitaristický přístup, právě proto, že kalkuluje s blahem a utrpením, aniž by bylo jasné, o čí blaho a utrpení jde. Přitom v tomto pohledu chybí hodnota individua. Regan tuto hodnotu nazývá na rozdíl od jiných vnitřní hodnotou (inherent). Vysvětluje ji metaforou – znamená to, že jsme něčím víc, než pouhou nádobou. A musíme předpokládat, že všichni mají tuto hodnotu stejně nehlédě na pohlaví, barvu pleti,.... Tento předpoklad je nutný proto, abychom zamezili otevření cesty nespravedlnostem, jako je otroctví (i otroctví zvířat).<sup>65</sup>

Z rovné vnitřní hodnoty vyplývá rovné právo na zacházení s úctou, takové zacházení, aby se ze zvířat nestaly jen zdroje pro ostatní. To je jeho zásadní stanovisko – egalitarianismus. Neexistují rozdíly nebo hierarchie. Hodnota není závislá na užitečnosti pro druhého. Jednat bez úcty znamená jednat nemorálně, porušovat práva individua.<sup>66</sup>

Jestliže nejde o cítění, co zakládá hodnotu vyšších druhů savců nebo co je alespoň indikátorem této hodnoty? Základní podobnosti (a podobnosti jsou důležitější než rozdíly, protože i mnoho lidí nemá „lidské“ vlastnosti) je, že jsme všichni zakoušejícím

---

<sup>63</sup> Regan, T., *The Case for Animal Rights*, s. 65-66.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 67-70.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 70-71.

subjektem života, vědomým subjektem, který má individuální prospívání. Pro každého má prospívání důležitost bez ohledu na užitečnost pro ostatní. Je-li zvíře zakoušejícím subjektem života, tedy cílem v sobě, osobou, má práva stejně jako jiné, ať už patří k ohroženému druhu nebo ne.<sup>67</sup>

Být zakoušejícím subjektem neomezuje naši zkušenost jen na potěšení a bolest (i proto utilitaristický přístup nestačí), také něco chceme, dáváme něčemu přednost, cítíme, očekáváme, jsme uspokojeni nebo frustrováni – to vše se podílí na kvalitě našich životů. A to se týká nejen lidí, ale i některých zvířat, o která Reganovi jde. I na ně musíme pohlížet jako na zakoušející subjekty života s vnitřní hodnotou. Regan odmítá názor, že jen lidé mají hodnotu stejným způsobem jako Singer. Jak inteligence, tak autonomie mnoha lidem chybí. Můžeme také hodnotu člověka obhajovat existencí nesmrtelné duše. Tím ale budeme řešit kontroverzní téma ještě kontroverznější otázkou o tom, kdo má nesmrtelnou duši. Naproti tomu otázku, kdo má vnitřní hodnotu, lze vyřešit bez použití ideje nesmrtelné duše.<sup>68</sup>

Můžeme si tedy alespoň uchovat představu, že přece jen jsme lepší, protože máme oné hodnoty více? Ani to prý nelze. Takovou představu bychom mohli hájit pouze tehdy, pokud bychom byli ochotni uplatňovat stejná kritéria třeba na retardované děti. Vnitřní hodnota náleží dle Regana všem zakoušejícím subjektům života, a to rovně. A z toho vyplývá, že máme morální povinnosti vůči jakémukoli člověku, ale také vůči šimpanzovi, psu nebo kočce.

Jenže – a v tom je možné spatřovat určitý problém – není charakteristika „být zakoušejícím subjektem života“ uměle vybranou a nemohli bychom místo ní vybrat jinou? Nevytváří tato charakteristika, stejně jako u Singera cítění, další umělou čáru mezi těmi, kteří mají privilegované právo na morální ohledy, a těmi, se kterými můžeme zacházet podle libosti?

Regan si je zřejmě této dělící čáry vědom. Jen prostě hasí ten největší (dle jeho názoru) požár. Jestli totiž do té privilegované skupiny s vnitřní hodnotou patří i další tvorové, prý nevíme. A ani to nepotřebujeme vědět, dokud nevyřešíme alespoň práva

---

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 65.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 71.

zvířat. Abychom našli nejvhodnější teorii povinností, musíme uznat rovnou vnitřní hodnotu pro všechny, kdož jsou zakoušejícími subjekty života, a rozum nás nutí k závěru, že tuto hodnotu mají rovněž také zmíněná zvířata.<sup>69</sup>

### **b) Zahrnujeme veškerý život: Schweitzer a Taylor**

Můžeme, ba dokonce musíme přiznat, že způsob, jakým zacházíme se zvířaty, je velmi krutý. Stačí pomyslet na tisíce pokusů, které mají zdánlivě přinést lidstvu objevný výsledek, ale ve skutečnosti jsou jen způsobem, jak vydělávat peníze nebo získávat tituly skrze granty.<sup>70</sup> Jejich utrpení je pro nás také srozumitelnější – jsou nám přece jen velmi blízcí. Rozumíme dobře Singerovým nebo Reganovým důvodům, proč chtěli odstranit alespoň toto utrpení. Avšak prokázání vlastní hodnoty přítomností citění nebo schopností ‚být zakoušejícím subjektem‘ má své nedostatky.

Totíž proč právě tyto charakteristiky a tato hranice? Není dělicí čára mezi světem s hodnotou a bez ní příliš umělá? Je něco špatného na utrpení kytovce, zatímco kapr může strádat, aniž bychom museli přemýšlet o tom, jak s ním zacházíme? Vždyť chuť žít nacházíme i u nižších živočichů a minimálně snahu žít také u rostlin. To už je výchozí pozice Alberta Schweitzera.

#### *Albert Schweitzer*

A. Schweitzer sice často stojí mimo hlavní diskusní proud v ekologické etice týkající se vlastní hodnoty přírody, nicméně jej nelze přejít bez povšimnutí, protože byl inspirací pro mnoho dalších myslitelů, kteří rozvíjeli motiv úcty ke všemu živému, zejména pro P. Taylora, a dodnes bývá často zmiňován jako samozřejmá autorita. Toto povšimnutí, domnívám se, nemusí být rozsáhlé, ale stojí za to, aby bylo hlubší (v nás samých) než u celé profesionálně ukázněné ekologické etiky.

Albert Schweitzer patří mezi vzácné duchy západní civilizace. V termínech intelektuálních úspěchů a praktické morality byl označen za pravděpodobně nejvznešenější postavu 20. století.<sup>71</sup> Na druhé straně se Schweitzer příliš nevyznačoval

---

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 72.

<sup>70</sup> Viz knihu doslova ořesných dokumentů od M. Shär-Manzoliové, *Holocaust*.

<sup>71</sup> *Fifty Key Thinkers on Environment*, s. 167.

snahou systematicky své myšlenky prokázat. Považuje se za tvůrce etiky úcty k životu, ale někdy mluví o úctě k životu ne jako o novém morálním zákoně, ale o tom, že myšlení by mělo být spíše kosmické a mystické, aby mohlo etickou oddanost pochopit jako projev duchovního vztahu ke světu.<sup>72</sup>

Ostatně ke svému přesvědčení nepřišel systematickým filosofováním, ale zkušeností při práci v Africe, mohli bychom říci nahlédnutím. Sám popisuje, jak se termín „úcta k životu“ náhle zablesknul v jeho mysli.<sup>73</sup> To je argument skrze svědectví či zkušenost, kterou ale nesdílí většina lidí, proto v převažujícím pojetí filosofie najdeme pro obdobná svědectví znevažující označení jako romantismus či mysticismus.

O jakou zkušenost jako výchozí bod myšlení se jedná? Schweitzerovo filosofické dílo je pokusem skrze myšlení uchopit prožitek, nutno říci náboženský nebo lépe prožitek světa sub specie aeternitatis. Schweitzerova zkušenost ukazuje svět jako v pravém slova smyslu posvátný, proto také bude nepochopitelný pro ty, kteří vnímají ve světě jen chaos. I to je důvod, proč se Schweitzer pro někoho stal symbolem sentimentality (ostatně podobně jako jiný velký duch 20. st. Erich Fromm) a proč takový myslitel jako P. Taylor se pokusil etiku úcty k životu zasadit do přísně filosofických pojmů a systematického celku.

Celá etika tedy vychází ze zkušenosti, z okamžitého faktu vědomí, což je podle něj začátek pravdivé filosofie. Ve svém vědomí víme, že jsme životem, který chce žít a který žije uprostřed ostatních tvorů, kteří také chtějí žít. Tato vůle k životu je to, co ukazuje dobro, a tedy hodnotu. (Zde se nám opět vyskytuje spojení těchto dvou pojmů.) Za základní princip etiky považuje charakteristiku dobrého jako toho, co udržuje a pečuje o život. Naopak zlé je to, co život ničí a brání mu. Právě díky prožitku jako výchozímu bodu Schweitzer nerozebírá údajnou hodnotu přírody. Ta je mu prostě samozřejmá. Vychází z prožitku, že sami jsme životem, který chce žít, a z „naléhavé potřeby“ mít „ke každé životní vůli stejnou úctu jako ke své vlastní“.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Schweitzer, A., *Etika úcty k životu*, in: *Závod s časem*, s. 22.

<sup>73</sup> Schweitzer, A., *Reverence for Life*, s. 65-66.

<sup>74</sup> Schweitzer, A., *Etika úcty k životu*, c.d., s. 23.

Schweitzerův prožitek posvátnosti světa vylučuje, že by etické úvahy byly řízeny nějakým praktickým účelem, např. ochranou přírody, záchranou ohrožených druhů nebo prostě ochranou toho, co je nositelem hodnoty. Veškeré uvažování o hodnotě jako o tom, dle čeho se etika řídí, je vystaveno nebezpečí, že etika se stane záležitostí dodržení pravidla, nikoli dobroty člověka. Schweitzerovi jde právě o tuto dobrotu. I z toho je jasné, že Schweitzerovo stanovisko je zcela nekonzekvenalistické. Člověk žije eticky tehdy, když se vůbec neptá, co to přinese, jaký význam takový jednotlivý malinký čin má, zda bude vyznívat směšně apod.<sup>75</sup> Rovněž tak nejde o etiku povinnosti, protože etika je domyšlením kladného vztahu ke světu a životu, který je nám přirozeně dán.<sup>76</sup>

Dobrota člověka je prosta lhostejnosti – pomáhá tam, kde může, byť se to může zdát nicotné, když zachrání z nádrže topící se hmyz. Zároveň se varuje jakéhokoli zbytečného poškození. Pro Schweitzera je celá jeho etika prostě jen myšlenkově uchopená Ježíšova láska. Jedná se o stejný prožitek, jaký popisuje Spaemann při střetnutí se s broukem, který leží na zádech a nemůže se otočit.<sup>77</sup> Kdo někdy byl na břehu moře po ránu, ví, jak mocně pohled na schnoucí, ale ještě živé kraby vede k prožitku potřeby jít a kraby házet zpět do moře. Jenže stejně tak rozumově víme, že je taková činnost marná v celku všeho žití a ostatně i pro ty kraby. „Opravdu etický je člověk jen tehdy, když poslouchá naléhavý příkaz pomáhat všemu živému, jemuž může prospět, a přímo se hrozí mu škodit.“<sup>78</sup>

Vztah ke světu, kdy se snažíme pomáhat, kde můžeme, vyznívá zbytečně, i pokud si jako Schweitzer uvědomíme, že jednotlivé vůle k životu se v celku střetávají<sup>79</sup>. Člověk tím, že je jednou z nich a že se stejně jako ostatní tvorové musí prosadit, nemůže být nikdy plně etický. To je další z důvodů, proč je Schweitzer pro někoho nepřijatelný: etika nenabízí život, který bychom mohli žít se zcela čistým svědomím, anebo je nepraktovatelná. Nemůžeme se vyhnout poškozování a zabíjení. Je to nevyhnutelné

---

<sup>75</sup> Schweitzer se nezděráhá sbírat žížaly bez otázky, co tomu řeknou lidé.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 22.

<sup>77</sup> Spaemann, R., *Šťěstí a vůle k dobru*, s. 197-198.

<sup>78</sup> Schweitzer, A., *Etika úcty k životu*, c.d., s. 23.

<sup>79</sup> Stejnou zkušenost vyjadřuje také A. Dillardová. Více k ní Kohák, E., *Zelená svatozář*, s. 78. Úryvek z Dillardové v knize *Závod s časem*.

proto, abychom mohli žít. Schweitzer prostě odmítá budovat kompromisní etiku: musíme si vybrat, kdy a jak dalece budeme etičtí a kdy se budeme proviňovat.

Svémi příklady člověka, který neutrhne zbytečně ani květinu nebo chrání hmyz, aby se nepálil v lampě, nabízí autor vzor toho, co úcta k životu znamená. Avšak nejde mu o to, že bychom se měli snažit neubližovat zcela, snad až k vlastní smrti. Kde můžeme, tam nás má úcta k životu vést. Máme jednat jako žnec, který celý den kosí trávu, protože musí, ale cestou domů neutrhne zbytečně ani kvítek.<sup>80</sup> Skutečnost, že nemůžeme být zcela etičtí, může v dnešním člověku vyvolávat pocit nedostatečnosti a mohli bychom říci známým Jaspersovým označením pocit metafyzické viny, která je mimo náboženské vnímání světa nepochopitelná.

Skutečně ten rozměr víry a přítomnosti boží je zde stále přítomen. Schweitzer má etikou úcty k životu poměrně blízko i ke všem, kteří nějakým způsobem hovoří o jednotě či sjednocení s přírodou nebo s Bohem. Mluví o toužení po jednotě, o touze stát se universálním, o tom, že vůle k životu v člověku cítí jednotu s věčností, protože všechen život je jeden. Pro mnohé je to myšlení těžko pochopitelné, protože v západním duchu se vyvinulo vnímání osoby jako zcela oddělené, ačkoliv, jak dnes mnozí poukazují, je možná kořenem našich filosofických a na nich stojících praktických problémů.<sup>81</sup> Stejně obtíže s pochopením myšlenkového systému se vyskytovaly i kolem A. Naesse, kterého k myšlence jednoty zase inspirovala východní filosofie.

Nezaměňujme ovšem touhu po jednotě se skutečností. Schweitzer, jak jsme již poukázali, ví, že ve světě jsme svědky seberozdvojování vůle, kde jedna vůle ničí druhou. Jen my, lidé, si to uvědomujeme. A také my paradoxně toužíme po jednotě. Nemáme odpovědi na otázku, proč tomu tak je. Touha po sjednocení je ale pro nás vykoupením. V pomoci, porozumění a odpuštění je rozdvojení vůle překonáno.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Schweitzer, A., *Etika úcty k životu*, c.d. s. 27.

<sup>81</sup> Úvahami, jak tradiční západní koncepty váží osobu k racionalitě a skutečnost duálně rozdělují, se zabývá např. Morito, B., *Intrinsic Value: A Modern Albatross for the Ecological Approach*. Viz níže kap. Hranice morálních ohledů.

<sup>82</sup> Schweitzer, A., *Etika úcty k životu*, c.d., s. 24.

*Paul W. Taylor*

A. Schweitzer vytvořil vizi etického vztahu k přírodě založeného na úctě ke všemu živému, ale jak bylo řečeno, pro mnohé nebyl zcela akceptovatelný díky jazyku, kterým mluvil. Nevytvořil totiž filosofii způsobem, jaký je nárokován její akademickou podobou. Filosofie je sice vášeň, nicméně disciplinovaná<sup>83</sup>, proto se tohoto „umravnění“ (nebo vážněji přeložení) Schweitzerovy filosofie do odborných argumentů ujal P. Taylor a poskytl závažný argument v termínu ‚dobra organismu‘.

Taylor přijal za svůj Schweitzerův postoj, zároveň je ale také pravým Kantovým dědicem. Proto jeho argumentace stojí na předpokladu, že intuitivní soudy (ačkoliv právě ty se často u Schweitzera vyskytují), nás mohou zviklávat: proč bychom měli mít ohledy vůči tomu, co necítí bolest? Takovéto afektivní záležitosti proto nemohou stát v základu jakéhokoli názoru na ekologickou etiku.<sup>84</sup> Chceme-li obhájit biocentrismus (představu, že vše živé má vlastní hodnotu), musíme předložit takové racionální argumenty, které by mohla přijmout každá racionální, autonomní a osvícená bytost.

Taylor chce prokázat vnitřní (v jeho terminologii, avšak zde ve stejném smyslu jako vlastní) hodnotu<sup>85</sup> nikoli vlastnostmi, ale skrze koncept dobra. Každý organismus, druhové populace i komunity života mají své dobro, které může ten, kdo je schopen morálního jednání, podpořit nebo poškodit svými činy. Co si představit pod pojmem dobro entity? Každý živočich, rostlina, či cokoliv živého může být poškozeno nebo mu můžeme prospět bez odkazu k něčemu dalšímu. Dobro znamená, co čemukoliv živému „dělá dobře“ ve smyslu podpory a ochrany života a prospívání. Dobro individuálních mimo-lidských organismů spočívá v plném rozvoji biologických potencií. Dobro populace nebo komunity spočívá v tom, že udržuje sama sebe z generace na generaci.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Takto charakterizuje filosofii T. Regan, *The Case for Animal Rights*, s. 73.

<sup>84</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 22-24.

<sup>85</sup> Taylor používá termín vnitřní hodnota. (Přitom vycházím z pozdější knihy. V předchozím díle hovoří o vlastní hodnotě ve smyslu hodnoty o sobě.) Vlastní hodnotu specifikuje jiným způsobem. Je to hodnota, kterou lidé nebo jiné vědomé bytosti přikládají zkušenosti, jež je pro nás potěšením sama o sobě. Vlastní hodnotu mají také cíle v sobě vědomých bytostí. A podobně zájmy. Oproti tomu vnitřní hodnota (inherent worth) má být přisouzena pouze entitám, které mají své dobro. Znamená to následující: stav věcí, kdy realizované dobro „X“ je lepší, než jinak podobný stav věcí, ve kterém není realizováno. A to nezávisle na tom, zda „X“ je hodnoceno nějakým člověkem, nebo je užitečné pro dosahování cílů vědomých bytostí. Tak živoucí věc má vnitřní hodnotu nehledě na instrumentální hodnotu, nebo ocenění jinou bytostí. Tamtéž, s. 72-76.

<sup>86</sup> Taylor, P., *The Ethics of Respect for Nature*, s. 84.

Myšlenka, že organismus má své dobro, není to samé jako cítění nebo schopnost zaznamenat bolest. Nezahrnuje také nutně, že má zájmy. Můžeme jednat v prospěch nebo proti zájmům organismu, aniž by na tom byl on sám zainteresován ve smyslu chtění. Proto je nutné rozlišovat mezi ‚mít na něčem zájem‘ a ‚být v něčem zájmu‘. Taylor to dokládá na příkladu stromu, kterému můžeme prospět, nebo ho poškodit, stejně tak jako celému lesnímu společenství, aniž by ono mělo zájmy nebo cítění.<sup>87</sup>

Idea ‚dobra organismu‘ je tím argumentem, který rozšiřuje morální jednání i za cítící tvory na vše živé. Avšak nebere v úvahu zájmy. Mít zájem je totiž něco jiného než být v něčem zájmu. To první je spojené s chtěním nebo usilováním. To druhé s dobrem. I u zvířat se může stát, že mají o něco zájem, a přitom to není v jejich zájmu. Lidé jakožto racionální bytosti se pak musí při ochraně jednotlivců nebo druhu snažit podporovat to, co je v jejich zájmu, a omezit škodlivý zájem. Velmi dobrým příkladem jsou medvědi nebo i jiná zvířata, která si zvykla vybírat lidské odpadky a živit se na nich, ačkoliv jim to neprospívá. Pro etiku, která se týká mimo-lidských bytostí, je vedlejší, jestli zvíře má, nebo nemá svůj žebříček hodnot. Podstatné je, že to, co je v jeho zájmu, můžeme zcela objektivně určit (jak Taylor často říká) z hlediska biologických znalostí o tom, co druhu prospívá. Známe-li životní cyklus čehokoliv živého, víme, co je pro ně prospěšné a co jim škodí.<sup>88</sup>

Dokazuje ale skutečnost, že každý organismus má své dobro, že má také vnitřní (jinou terminologií vlastní) hodnotu? Taylor si myslí, že ne. Svoje dobro má každý organismus, tak tomu prostě je. Koncept vnitřní hodnoty patří do jiné – morální oblasti – tak tomu má být. Vnitřní hodnotu má organismus teprve tehdy, když jej za nositele vnitřní hodnoty považujeme.<sup>89</sup> Že by přece jen šlo o subjektivní ocenění?

Pravda tvrzení, že každý organismus má vnitřní hodnotu, může být prý prokázána pouze poukazem, že jen tento způsob chápání všeho živého je v souladu s přijatým systémem víry – biocentrickým názorem na přírodu, který by přijala každá

---

<sup>87</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 63, rovněž *The Ethics of Respect for Nature*, s. 84.

<sup>88</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 66.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 71.



plně racionální, autonomní a osvícená bytost.<sup>90</sup> To dle Taylora je. A pokud bychom byli plně racionální,... V každém případě Taylor poskytl úctyhodnou racionální argumentaci v pojmu ‚dobra organismu‘ a vypracoval teoreticky konzistentní etický systém.

Schweitzerovský prožitek všeho živého jako hodnotného i teoretická výstavba Taylorova, je mnoha lidem zkušenostně velmi blízká. Opět ale, budeme-li chtít hledat, můžeme nalézt problémy. Tak hovoříme-li o dobru něčeho ve smyslu, že je tomu možné uškodit, nebo prospět, nemůžeme stejně hovořit např. o řece, půdě, určitém ekosystému či dokonce o kameni?<sup>91</sup> Odmítat předem takovou otázku, znamená odmítat možnost, že některé věci jen nejsme ještě s to poznat a pochopit. Západní věda se potýká se spoustou zatím nevysvětlitelných skutečností.<sup>92</sup> Vytvářet závěr, že nelze smysluplně hovořit o celku jinak než jen jako o souhrnu jednotlivců, je možná předčasné, a proto bychom se měli pokusit promyslet, v jakém vztahu je hodnota k celku.

### **c) Přiznáváme hodnotu celému systému: Rolston**

Taylorovská úcta ke každému jednotlivému organismu je vznešeným vodítkem pro morální jednání tam, kde se setkáváme s ještě nepříliš narušeným přírodním světem nebo tam, kde vůbec nejde o lidsky dominovaný svět. Jenže lidská činnost již dnes prostoupila do většiny oblastí a způsobila takové problémy, že na mnoha místech, (abychom vůbec dokázali určitý ekosystém udržet při životě nebo ozdravit), jsme nuceni zasahovat, a to i do dobra jednotlivých organismů. Příkladem může být přemnožená spárkatá zvěř tam, kde byly člověkem zcela vyhubeny šelmy, které by spárkatou zvěř udržovaly v únosném počtu tak, aby nezničila celý les.

Právě toto byla výchozí zkušenost pro A. Leopolda. Povšiml si, že „prospívání“ může být záležitostí celé hory nebo prostě země, nikoli jen jednotlivých organismů.<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 80. Více k tomu v kap. o Humově zákoně.

<sup>91</sup> Uchováme-li např. vzácné kameny, víme, že určité zacházení jim prospívá – kámen zůstane krásný po roky, jiné nikoli – špatné zacházení způsobí jeho zakalení a popraskání.

<sup>92</sup> Mezi záhady patří chování různých živočichů, např. opic na Japonských ostrovech, které si začaly před jídlem omývat hlízy, nebo proces krystalizace nové chemické látky, který probíhá podruhé rychleji než poprvé. Viz např. R. Scheldrake, *Teorie morfické rezonance*.

<sup>93</sup> Šlo o jím popsany proces vylovení všech vlků v oblasti jedné hory, poté postupného přemnožení spárkaté zvěře, spásání trávy dobyt看kem pastevců a následně erozi a úplnému zničení místního společenství. Srnci tam přitom po nějakou dobu prospívali výtečně. Leopold, A. *Obrázky z chatrče*, s. 158 – 162.

Proto definoval dobré jako to, „co směřuje k zachování celistvosti, stability a krásy biotického společenství“.<sup>94</sup>

Možná bychom ve svém pokusu vytvořit novou etiku pro mimo-lidský svět neměli uvažovat jen o jednotlivcích jako nositelích hodnoty, ale jako Leopold o celé přírodě. Cestu nám ukazuje jeden z nejpozoruhodnějších autorů, H. Rolston III.

### *Holmes Rolston III.*

V. Hála jej nazývá autorem „robustně realistického smyslu“<sup>95</sup>, zároveň však jde o mimořádně vnímavého autora, který v sobě spojuje filosofický vhled s vědeckými znalostmi, duchovní velikost a náboženský pohled i smysl pro divokou krásu přírody.

Rolston je obvykle považován za autora holistického konceptu – vlastní hodnotu má celek, což je téměř nic neříkající formulace. O něco sdílnější formulace by byla, že hodnotu nelze zúžit na jednotlivá individua, prolíná celkem a jeho jednotlivé části, buňkami počínaje, jsou nositeli. Stejně jsme se tím ale nedostali o mnoho dále.

Začněme odjinud. Jestliže má hodnotu vše živé, kde se ona hodnota bere? Proč by mělo mít hodnotu pouze to, co je živé, jen proto, že má své dobro? Vždyť prospět, nebo uškodit můžeme čemukoli, co existuje. Jak zdůvodníme, že hodnotu má žížala, ale kámen nikoli?

Jednou možnou odpovědí, kterou jsme uvedli již na začátku, je, že hodnota je daná vztahem – každého života k sobě samému. Život je cenný (je hodnotou) sám pro sebe, což se ukazuje v úsilí o sebezachování všeho živého.<sup>96</sup> Každá živá bytost, byť nevědomá, dokazuje tuto skutečnost vlastní snahou o sebezáchovu.

Jinou možnou odpovědí je, že hodnotný je opravdu i kámen. V tom případě – alespoň podle našeho paradigmatu charakterizujícího živé a neživé – nenalzáme případný vztah sama k sobě, který by hodnotu vytvářel. Museli bychom mít někoho, kdo hodnotu všemu existujícímu propůjčuje a pojem hodnoty by splýval s Dobrem.

---

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 254.

<sup>95</sup> Hála, V., *Možnosti hodnotové etiky*, s. 28.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 67-68 nebo 142.

Takové tvrzení je, jak bylo výše zmíněno, v dnešním prostoru daném filosofií obtížné hájit. Rolston však stejný závěr, že příroda je prolnuta hodnotou celá, ba dokonce, že je pramenem hodnot, a to včetně nás samých<sup>97</sup>, obhajuje pomocí přírodovědných faktů. Jeho stanovisko můžeme označit jako biologické a evoluční, ne však úplně v souladu s dosud zřejmě převažujícím pojetím evoluce jako zcela slepého procesu, který postupuje pouhou náhodou.

Z filosofického hlediska je chápání evoluce jako slepého procesu jistou interpretací dosud zjištěných faktů a interpretací nikoli jedinou možnou. V přírodovědeckém světě je však tato interpretace považována často za skutečnost samu. Rolston tento výklad odmítá, argumentace připomíná Bergsonův zápas s představou slepého procesu. Vývoj považuje za programatickou evoluci k hodnotě. Čtyři biliony druhů se neobjevily náhodou. Není ani náhodou, že existuje pokrok.<sup>98</sup> Pokud náhoda existuje, má svůj význam v systému např. tím, že je prostředkem, který vývoj umožňuje, skrze nějž vzniká pokrok a diversita.<sup>99</sup> Komentátoři označují jeho pojetí jako aristotelské a hluboce teistické. Posledním zdůvodněním je Bůh.<sup>100</sup>

Toto východisko – jiná interpretace evoluce – mění i chápání hodnoty. Nejprve udělejme negativní určení: hodnota nemůže být něco, co vlastní individuum a na co můžeme poukázat jako na orgán – např. slepé střevo, které nositel má. Pro Rolstona je hodnota spojená se životními funkcemi a se všemi formami života. Proto nemůže být „viditelná“, tak jako vidíme těleso a jeho barvu.<sup>101</sup>

Ve skutečnosti jsme všichni nositeli a zároveň součástí tvorby hodnot. Co to znamená? Bez holistického úhlu pohledu se nám může zdát, že hodnota vzniká někde ve vztahu. To je následek představy subjektivního já jako polární opozice vůči objektivní

---

<sup>97</sup> Rolston III., H., *Values Gone Wild*, s. 58-59.

<sup>98</sup> Výsledek vývoje však nebyl nutný (*Are Values in Nature Subjective or Objective?*, s. 138) a Rolston se vyhýbá možnosti přisuzovat přírodě účel (*Disvalues in Nature*, s. 268).

<sup>99</sup> Svému názoru rozumí nikoli jako odmítnutí, ale použití Darwinových principů pro selekci hledání nových nik a vytváření druhů a také pro selekci k vyšším hodnotám. Rolston III, H. *Environmental Ethics: Duties to and Values in Natural World*, s. 207.

<sup>100</sup> *Fifty Key Thinkers on Environment*, s. 263. Rolstonovo vzdělání a činnost je kromě filosofické a přírodovědné také teologická. Působil jako duchovní Presbyteriánské církve, a to i souběžně s profesorskou praxí.

<sup>101</sup> Autorovým oblíbeným termínem charakterizujícím hodnotu je „vynořuje se“ (emergent). *Values Gone Wild*, s. 131

přírodě. Jenže když si představíme, že já je včleněno do svého životního prostředí, že je v „poli pro hodnocení“, pak představa, že hodnota vzniká ve vztahu, ztrácí smysl. Když k této představě ještě připojíme evoluční časovou linku, kde události a vše, co postupně utvářelo já, jsou ve vzájemných vztazích a kde hodnotící šipky nejsou jen jednosměrné, ukazuje se nám, že hodnotící já mělo svůj vývoj, své události a předky, kteří je postupně obohacovali, až bylo dosaženo zkušenostního já zahrnutého ve svém okolí.<sup>102</sup>

Tato neosamocenost, začleněnost do okolí včetně vývojového spojení znamená, že hodnocení neexistuje v přírodní prázdnotě. Viděno holisticky, nic není osamocené, vše v evolučním systému zahrnuje předchozí, včetně naší vlastní schopnosti hodnocení.<sup>103</sup> Proto Rolston opakovaně zdůrazňuje, že se hodnota nerodí až na lidské úrovni. My jsme jen ti, kteří hodnotu přemísťují a zpracovávají to, co již bylo vytvořeno přírodou. Byť se zdá, že se vynořuje až na vrcholu, je již přítomná u předchůdců.<sup>104</sup> Vždyť jak bychom mohli být nabiti hodnotou, kdyby tu nebylo nic, co by nás nabíjelo?<sup>105</sup>

Podobně jako pro E. Koháka je pro Rolstona skutečností, že hodnocení není aktivita vlastní pouze člověku. Organismy hodnotí své zdroje instrumentálně, protože určité hodnocení je jim vlastní – hodnocení sebe sama, své formy života. Život je bráněn pro sebe sama, bez dalšího odvolání. Proto je instrumentální i vlastní hodnota objektivně přítomna v přírodě. Systém je síť, kde je místo vlastní hodnoty zapleteno v síti instrumentální hodnoty.<sup>106</sup>

Hodnocení nižších organismů je z psychologického hlediska opravdu odlišné od lidského hodnocení nebo hodnocení vyšších savců, u nichž se zjevně projevuje citový popud. Avšak u nižších živočichů zůstává usilování. I rostliny svým růstem, reprodukcí a obranou druhu ukazují, co by být mělo. V tomto smyslu je každý genetický soubor normativní. Ve chvíli, kdy se rozhodneme něco nezašlápnout, vyjadřujeme souhlas

---

<sup>102</sup> Rolston, *Are Values in Nature Subjective or Objective?*, s. 135-136.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 136-137.

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 144-145.

<sup>105</sup> Podobně ve své dřívější práci argumentuje E. Kohák. Jak by dvě bezcenné věci ve vzájemném vztahu mohly vytvořit hodnotu? Vztah může vytvářet hodnotu jen tehdy, pokud je alespoň jeden člen vztahu obdařen hodnotou. *A Dialogue on Value*, s. 16-17.

<sup>106</sup> Rolston, *Environmental Ethics*, s. 187.

s touto obranou. Rolston to označuje jako soud, který potvrzuje, že tu je objektivní vlastní hodnota.<sup>107</sup>

Rovněž skutečnost, že hodnocení může selhat, poukazuje na existenci hodnoty mimo vědomí, které vědomí jen odkrývá. Např. mohu se mýlit v hodnocení síly kolibříka – čili naše hodnocení je více nebo méně adekvátní přírodním faktům.<sup>108</sup>

Zde by bylo možné opět namítnout to, co již Rolston odmítnul, totiž že tzv. „chybné hodnocení“ není ve skutečnosti ničím jiným než výtvořem subjektivního hodnocení, stejně jako to „správné“. A že veškeré hodnocení je vedeno našimi zájmy. Lidé přece velmi často cítí odpor k hadům, aniž by je přesvědčila fakta vypovídající o jejich užitečnosti a poměrně nízké nebezpečnosti pro člověka. Zde je myslím původ odmítání citění jako morálního vodítka – např. u Regana, Taylora a stejně tak i u Rolstona: chybné hodnocení není založeno na faktech. Fakta poukazují k hodnotě spolehlivěji než naše sympatie a antipatie. Je ovšem otázkou, co způsobuje rozdíly v soudech o hodnotě. Možná spíše než o subjektivitě hodnocení svědčí o naší svobodné vůli, která může odmítnout nechat se ovlivnit sebeprokazatelnějšími fakty. Člověk si dokonce může zvolit to, co je pro něj zjevně škodlivé, a odmítnout slyšet argumenty.

Při snaze pozitivně zachytit hodnotu musíme vycházet z této začleněnosti, sítě hodnocení, holistického úhlu pohledu. Proto jsou tradiční termíny neuspokojivé<sup>109</sup>, přesto se jimi Rolston snaží hodnotu popsat. Nositelkou hodnoty je příroda, ekosystémy, systém přeměny energie i individuální organismy. Hodnota vzniká s řešením organických problémů, je to navrstvený výkon, který narůstá postupně v průběhu evoluce. Problematické je ale slovo vlastní, protože nepoukazuje na vztaženost.

Jako vhodná formulace se jeví, že Rolstonův svět je prolutý hodnotou. Všechno je totiž dobré v roli, v celku. Hodnota individua není bez vztaženosti a interakce. Individuální život, který se pokouší řešit problémy, tvoří vlastní hodnotu. Hodnoty,

---

<sup>107</sup> Rolston, *Are Values in Nature Subjective or Objective?* s. 146.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 143.

<sup>109</sup> Rolston, *Environmental Ethics*, s. 187.

o kterých ale Rolston hovoří, nejsou hodnotami morálními. Jsou to přírodní hodnoty. Příroda je mimo-morální, ale ne bezhodnotová.<sup>110</sup>

Jestliže je dobrý celek, jestliže je vše prolno hodnotou, kde se potom bere zlo? Rolston otázku otočí: Dle čeho usuzujeme, že je něčím špatným predace, parasitismus, sobectví, nahodilost, slepota, přírodní pohromy, lhostejnost, plýtvání, boj, utrpení nebo smrt? Perspektivnost takového soudu (nejen našeho, nýbrž i tvorů, kterých se týká) je velmi dobře patrná právě na smrti. V přírodním koloběhu tvorové smrtí přispívají k hodnotám, které brání jiní. Boj a smrt ničí individuální soubor hodnot, avšak produkují stále vyšší vlastní hodnotu. Rolston tím, podobně jako Leibniz, odlišuje zlo vyplývající z uspořádání světa od zla morálního. Jeho úvaha o zlu v přírodě má dokonce jisté analogie s názory A. Augustina a Irenaea: ve svých analýzách ukazuje, že co se může zdát záporné, má často i druhou pozitivní stránku nebo to je nezbytné pro mnohem důležitější hodnoty.<sup>111</sup>

Tak je individuum se svou hodnotou začleněno – dobro věci spočívá v tom, že je dobrem ve své nice. Výbornost věci je to, čím je věc pro ostatní.<sup>112</sup> V této síti se prolíná také instrumentální a vlastní hodnota. Např. pěnice kontroluje populaci hmyzu a sama se stává potravou. Její život je vlastní hodnotou a zároveň instrumentální pro predátora i pro další populace pěnic. Jakoby měl hodnotu celý systém. A tento systém produkuje stále vyšší komplexitu a diverzitu forem a také stále více a vyšší individualitu.

To je něco, pro co podle Rolstona potřebujeme další označení – systemická hodnota. Systemická hodnota není uzavřena v individuích a není sumou částečných hodnot. Je to produktivní proces. Jejimi produkty jsou vlastní hodnoty včleněné do instrumentálních vztahů.<sup>113</sup> Avšak systemická hodnota je kvalitativně vyšší než vlastní hodnota částí. Pro etiku to znamená, že prvotní je ochrana integrity celku.

Jestliže je systemická hodnota celku vyšší než vlastní hodnota částí, neignoruje se tím lidská hodnota, nepřehlíží individualita a nepotvrzuje časté obvinění, které spojuje

---

<sup>110</sup> Rolston, *Disvalues in Nature*, s. 252.

<sup>111</sup> Touto analogií s tradiční teodiceami se zabývá W. Ouderkerk, ve studii *Can Nature be Evil? Rolston, Disvalue, and Theodicy*.

<sup>112</sup> Rolston, *Values Gone Wild*, s. 63-64.

<sup>113</sup> Rolston, *Environmental Ethics*, s. 187-188.

holismus s fašismem? Je třeba zdůraznit, že tak tomu není alespoň u Rolstona. Lidé stojí nad živočichy, protože mohou hodnotit a ocenit něco, co je mimo hranice jejich teritoria, protože mohou ocenit i to, co jim k ničemu není – neboli mohou soudit morálně. Lidské hodnocení včetně schopnosti ocenit i to, co nám k ničemu není, je vlastně samo výsledkem tvůrčího procesu, výsledkem vytváření hodnoty přírodou. Rolston to označuje jako téměř nad-přírodní altruismus a zdůrazňuje lidskou výtečnost nad ostatními tvory. Lidé v rámci celku mají nejvíce vlastní hodnoty jako individua a nejmenší instrumentální hodnotu v biotické komunitě.<sup>114</sup>

Rolstonovy myšlenky připomínají v mnohém Leopolda, který se podobně vyjádřil k lidské výtečnosti v zamyšlení nad vyhynulými holuby v Americe.<sup>115</sup> Stejně jako Leopold, i Rolston považuje to, že hodnotíme divoké bytosti pro sebe sama, za rys morality.<sup>116</sup> Kromě toho systemická hodnota neznemožňuje instrumentální použití částí podobně jako u Leopolda, avšak za předpokladu, že neohrožujeme zdraví a integritu systému.

Nad Rolstonovým vyjádřením hodnoty přírody nás určitě napadne vždy potřebná otázka, zda je možné přenést stejný obraz i na člověka a jeho hodnotu. Koneckonců jsme také výtvorem přírody, s čímž by Rolston souhlasil. Spočívá výbornost člověka rovněž v tom, čím je dobrem pro ostatní? Přispívá člověk v prohraných zápasech o obranu individuální hodnoty k růstu vlastní hodnoty celkově? Nebo tuto hodnotu vytváří vzdáním se individuálních zápasů? Ukazuje svými zápasy cestu k lepším řešením? To už jsou ale otázky mimo rámec původního tématu.

---

<sup>114</sup> Rolston, *Values Gone Wild*, s. 65 a *Environmental Ethics*, s. 223 .

<sup>115</sup> „To, že jeden druh truchlí nad smrtí jiného, je nová věc pod sluncem. Člověk cromagnonský, který ulovil posledního mamuta, myslel jen na řízek. Sportovec, který ulovil posledního holuba, si tím jen dokazoval svou zdatnost. Ale my, kteří jsme ztratili naše holuby, truchlíme nad touto ztrátou. Kdyby toto byl náš pohřeb, holubi by asi netruchlili. V této skutečnosti, více než v DuPontových nylonkách nebo v bombách pana Vannevara Bushe, je objektivní důkaz naší nadřazenosti nad zvířaty.“ Leopold, A., *Obrázky z chatrče*. s. 139.

<sup>116</sup> Rolston, *Values Gone Wild*, s. 65.

## C. Co z prokázání vlastní hodnoty vyplývá?

Sledujeme-li původní smysl ekologické etiky, pak musíme konstatovat, že bytí mají rozličná řešení koncepcí vlastní hodnoty svá slabá místa, přesto by mohla splňovat to, co se od nich očekávalo – základ pro praktickou ochranu. To ovšem jen za předpokladu, že z prokázání vlastní hodnoty vyplývají nějaké etické závěry.

Morální povinnost ochrany vlastní hodnoty je v oblasti etiky založené na hodnotách samozřejmým a často nevyjádřeným předpokladem. Tento předpoklad je vtělen již v pojmu vlastní hodnota. Jenže: vyplývá opravdu z existence vlastní hodnoty nějaká povinnost? A jestliže máme mít ohledy na to, co má vlastní hodnotu, nebo k tomu, na čem záleží někomu s vlastní hodnotou, je morálně lhostejné, jak se chováme ke zbytku světa? Než se pokusíme na tyto otázky odpovědět, budeme předpokládat, že tato souvislost je opravdu samozřejmá, alespoň jak to předpokládá mnoho autorů.<sup>117</sup>

Pojem vlastní hodnoty, jak bylo již výše řečeno, se používá právě ke zdůvodnění morálních povinností vůči přírodě. Představitelé ekologické etiky se rozcházejí především v odpovědi na otázky: Co všechno je hodno našich morálních ohledů? a Co konkrétně to pro naše jednání znamená?

### 1. Být hoden morálních ohledů<sup>118</sup>

V roce 1978 napsal Goodpaster esej s názvem *On Being Morally Considerable*, který se stal východiskem pro další úvahy. Jeho hlavní otázkou bylo, co je podmínkou, aby byl někdo (něco) brán morálně v úvahu.<sup>119</sup> Přiblížení problému nám opět může

---

<sup>117</sup> Jde zřejmě o nenáhodnou souvislost mezi hodnotovou koncepcí a koncepcí morálního zvažování. Goodpaster viděl tuto souvislost mezi hédonismem a podmínkou citění pro morální brání v úvahu. *On Being Morally Considerable*. s. 321-322.

<sup>118</sup> V souvislosti s rozšířením okruhu morálního jednání za mezilidské vztahy, se v angličtině používají tyto výrazy: „moral standing“, „moral significance“ a „moral considerability“. Někteří autoři tyto pojmy zaměňují nebo je dokonce považují za synonymní (např. O'Neill, R., *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*, s. 47) zřejmě ne zcela oprávněně. Moral significance je možné chápat jako hodnotu něčeho z morálního hlediska nebo váhu, kterou věci mají při morálních konfliktech (Takto chápe rozdíl moral significance a moral considerability např. Goodpaster, K. E., *On Being Morally Considerable*, s. 311), moral standing překládám jako být předmětem morálních ohledů (čili být jich hoden). Moral considerability je blízké prvnímu pojmu. Používám opis – to, co máme brát v úvahu z morálního hlediska nebo překládám jako otázku morální zvažovatelnosti, bytí to nezní nejlépe. Za pomoc s anglickými termíny děkuji prof. E. Kohákovu.

<sup>119</sup> Goodpaster, K. E., *On Being Morally Considerable*. s. 308-309.



poskytnout poslední sekvoje. Kdybychom ji zničili jen tak pro legraci, bylo by to stejné jako zabít posledního člověka jen tak pro legraci? Nebo by to bylo spíše jako zničit obraz pro legraci?<sup>120</sup> Podle dosavadního rozlišení by ovšem obraz měl hodnotu jen proto, že někdo jej neinstrumentálně hodnotí. Příkladem: otlučený talíř, který nikdo nechce, můžeme klidně vyhodit, s obrazem Piccassa si nemůžeme zatopit, ač by nám to osobně nevadilo, pokud existuje někdo, komu na něm záleží. Avšak zřejmě nejde o vlastní hodnotu. Tyto otázky jsou prozatím (jak je ostatně v americké diskusi časté) kladeny z pozice konsekvencialismu. Je možné chápat záležitost zcela odlišně, jak později ukážeme.

Prakticky všichni se shodnou na tvrzení, že osoby jsou hodny morálních ohledů. V etice však vznikla zvláštní situace. Zatímco v západní civilizaci více než dva tisíce let považujeme alespoň teoreticky za samozřejmé, že všichni lidé jsou našimi bratry či bližními, a tato skutečnost se postupně vtěluje do každodenního života, etika zejména posledního století v souvislosti se sekularizací a rozvojem analytické etiky stojí před otázkou, proč by měl být člověk (zastáváme-li názor, že jen člověk) hoden morálních ohledů. Běžným způsobem zdůvodnění (snad nadbytečného, protože samo zpochybnění můžeme pokládat za nemorální) je doložit charakteristiky, které osobě náleží – např. sebe-vědomí, morální jednání, inteligence, tvořivost, cítění. Jak jsme viděli výše, spolu s rozvojem ekologické etiky dochází ke snaze o změnu antropologického konceptu, ve kterém jsou tyto charakteristiky spojeny s ideou nadřazenosti člověka, a o zařazení přírody do morálních ohledů.

Otázka, co má být hodno našich morálních ohledů, rozšiřuje vlastně hranici říše toho, co jsme ochotni respektovat. Uvažování tímto směrem znamená, že se neptáme, jak žít dobře, ale předpokládáme, že žít dobře znamená brát ohledy na to a plnit povinnosti vůči tomu, co do této říše spadá.

To je však potřeba nějak zdůvodnit, a ani zdaleka v tom mezi ekologickými etiky nepanuje shoda. Jedni – antropocentristé – se domnívají, že přírodu je třeba chránit, avšak důvodem je vždy člověk – jeho hodnota, jeho potřeby, nikoli přírodní entity

---

<sup>120</sup> *Environmental Ethics. What Really Matters. What Really Works*, s. xvii.

samotné.<sup>121</sup> Druzí – neantropocentristé – se domnívají, že morální ohledy máme na přírodní tvory brát kvůli nim samým, tedy proto, že mají vlastní hodnotu. Avšak tito se neshodnou na tom, co všechno do našich morálních ohledů spadá. Zatím budeme spolu s většinou představitelů teorie vlastní hodnoty předpokládat, že hranice morálních ohledů je zajedno s hranicí vlastní hodnoty, ačkoli tomu tak být nemusí.

To, co nyní hledáme, je tedy kritérium, podle kterého rozlišíme, co je třeba brát morálně v úvahu. Schopnost sebe-vědomí nebo racionalita mohou být dostatečné, ale nikoli nutné podmínky. Jsou i velmi poškozené lidské bytosti, které tyto schopnosti postrádají. Jestliže považujeme i tyto lidské bytosti za hodny morálních ohledů, na základě čeho bychom chtěli odmítnout stejné ohledy vůči zvířatům, která evidentně podobné schopnosti mají a některá dokonce v míře vyšší než na lůžko upoutaný idiot? Tak uvažují bojovníci za osvobození zvířat jako zmíněný Peter Singer a Tom Regan. Zatímco Kant do této říše řadil všechny rozumové tvory, tito rozšiřují okruh našich morálních ohledů na vyšší druhy živočichů.

P. Singer spojoval otázku morálních ohledů a vlastní hodnoty se schopností trpět. I další autoři se pokoušeli stanovit určité nezbytné a dostatečné podmínky pro to, co je hodno, abychom je brali morálně v úvahu. T. Regan považuje za takovou podmínku být subjektem života, P. Taylor to, že entita má své dobro, J. Feinberg schopnost mít zájmy<sup>122</sup>. Naší otázkou nyní je, dle čeho zařazujeme ostatní svět do morálních ohledů a jak tento požadavek racionálně zdůvodníme.<sup>123</sup> Promyšlení těchto otázek vede k lepšímu porozumění tomu, jaká je povaha dobra, které bychom měli podporovat. Nakonec vede i k zvažování principů pro rozsouzení konfliktů.

Jedním z možných základů, který vyhovuje především utilitarismu, je poukaz na zájmy. V utilitarismu existuje předpoklad, že zájmy druhých by měly být brány morálně v úvahu. Každý poznává, že uspokojení jeho zájmů je vlastním způsobem dobré.

---

<sup>121</sup> Příkladem takové antropocentrické argumentace je R. Watson, (Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism, s. 117-123). U nás pak P. Jemelka. (Environmentální etika, antropocentrismus a racionalita, s.459-468) nebo J. Feber, (Antropocentrismus a etika životního prostředí, s.663-668).

<sup>122</sup> S názory J. Feinberga se vypořádává Attfield, R., The Good of Trees, s. 38-39 nebo Cockell, Ch. S., The Value of Microorganisms, s. 381

<sup>123</sup> Jak tento požadavek zdůvodňuje P. Singer, T. Regan nebo P. Taylor viz výše.

Pokud tomu tak je, pak každý musí také poznat, že uspokojení individuálních zájmů každého dalšího konajícího má rovněž vlastní hodnotu. Tudíž uspokojení zájmů všech se musí týkat každého morálně jednajícího.<sup>124</sup>

Stačí tedy ukázat, že zájem nemá jen člověk a že to, co má zájem, má také vlastní hodnotu. Vyšší savci prokazují podobnou schopnost zaměřit svoji pozornost jako člověk. Pes bude mít i nadále „zájem“ o kost, ačkoliv mu ji schováme do kapsy. Zvířata si obdobně jako lidé „volí“, usilují něco získat, jeví o něco zájem, ačkoliv zřejmě na rozdíl od člověka toto zaměření je neuvědomělé a nereflektované. Člověk může zaměřit svoji pozornost také vůlí, aniž by předmět pozornosti vzbudil zájem.

Můžeme však o zájmu hovořit např. u rostliny, která prokazuje, že určité výživě dává přednost? Slovo samo užíváme obvykle ve významu vědomého zaměření. To je v souvislosti s nižšími druhy organismů a rostlinami problematické. Proto někteří autoři odmítají hovořit o zájmech, popřípadě odmítají nutnost zabývat se jimi. Z tohoto důvodu navrhuje R. O'Neill, stejně jako Singer a další, brát jako kritérium morální závažnosti raději citění – ne kvůli hodnotě stavu vědomí, ale protože prý není důvod brát v úvahu zájmy těch, kteří sami o své zájmy nepečují. Proto zájmy necítících pro něj nejsou morálně důležité.<sup>125</sup>

Jinou možností, jak stanovit hranici morálních ohledů, je poukázat na výskyt chování orientovaného k cíli. Jestliže něco takové chování vykazuje, měli bychom na ně brát morální ohledy. Otázkou je, zda je to nejvhodnější způsob stanovení kritéria. Lze jej totiž napadnout, jak to předvedl již F. Kaufmann. Tento autor tvrdí, že způsobem, jakým filosofové připisují cíle živočichům a rostlinám, lze připsat cíle také strojům. Stroje jsou sestaveny tak, že jejich „chování“ může působit jako orientované k cíli. Stroje mají rovněž svoje podmínky, za kterých mohou existovat a fungovat. Porušíme-li tyto podmínky, rozbijí se. Máme tedy hovořit o tom, že stroje mají také své dobro? A je mezi stroji a živými bytostmi v tomto smyslu rozdíl? Kaufman na to odpovídá, že rostliny a jiné jednoduché organismy stejně jako ekosystémy jsou také mechanismy.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Názor J. Narvesona z knihy *Morality and Utility* předkládá Attfield, R., *The Good of Trees*, s. 50.

<sup>125</sup> O'Neill, R., *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*, s. 52.

<sup>126</sup> O F. Kaufmanovi referuje Attfield, R., *Preferences, Health, Interest and Value*.

Intuitivně víme, že rozdíl existuje. Kaufmannův přístup je doslova mechanistický a mohli bychom jej použít jako vynikající příklad neadekvátního vysvětlování přírody tak, jak jej kritizují E. Rádl nebo nověji F. Capra.<sup>127</sup> Jak však tento rozdíl definovat pro účely ekologické etiky?<sup>128</sup>

Možná lépe, než hovořit o cílech, by bylo hovořit o zájmech. Není třeba vytvářet předpoklad, že něco má cíle jen proto, aby mohlo mít zájmy.<sup>129</sup> A zájmy implikují vlastní úsilí o udržení integrity. (U strojů toto úsilí zastupuje člověk.)

Vraťme se znovu ke slovu zájem. Běžně jej používáme, abychom vyjádřili vědomě řízenou aktivitu, usilování o něco. Takto souvisí se slovesem zajímat se. V ekologické etice je běžné i používání slova zájem jako vyjádření popudu, úsilí, které je řízeno danou biologickou strukturou a je v souladu s tím, co biologicky entitě prospívá.

Attfield používá slovo zájem v tomto druhém významu a spojuje jej s dobrem. Mají-li živé bytosti své dobro, mají zájmy a tedy mohou prospívat, nebo neprospívat. I u necítících je další množství zájmů, které nejsou vázány na cítění, preference nebo postoje jejich nositelů.<sup>130</sup> Všechny živé bytosti musí rozvinout své zděděné schopnosti a být schopen takového rozvoje je totéž jako být schopen dobrého bytí (či prospívání). Což také znamená, že živé bytosti mohou být poškozeny nebo podpořeny.

Pokud někdo chápe zájem ve smyslu toho, co organismus potřebuje, co je pro něj biologicky prospěšné, pak bychom mohli zájem považovat za dostatečné kritérium. Ovšem naplnění zájmu ve smyslu vědomého zájímání se, usilování o něco, je odlišné od prospívání. Není to totéž ani u lidí, ani u jiných bytostí. Zájem (jako usilování o něco) může totiž (nejen člověku) neprospívat, proto zájem nemůže být důvodem morálních ohledů. Příkladem mohou být zvířata, která si vytvořila zvyk ve způsobu obstarávání potravy, který jim škodí (medvědi nebo mývalové, kteří se chodí živit lidskými odpadky).

Příklad těchto zvířat ukazuje i další komplikaci: zájem (jako napření pozornosti a snaha něco získat) v tomto případě vůbec nemusí být vědomý. Jde o určité usilování,

---

<sup>127</sup> Rádl, E., *Útěcha z filosofie*. Capra, F., *Bod obratu*.

<sup>128</sup> Všimněme si, že *postupujeme opačně*. Víme, pro co chceme zdůvodnit morální ohledy a teprve hledáme argumenty. Požadavky kladené na ekologickou etiku viz. s. 52 a pozn. 136

<sup>129</sup> Attfield, R., Preferences, Health, Interest and Value, *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*.

<sup>130</sup> Attfield, R., tamtéž.

keré je v rozporu s tím, co bytosti prospívá. Znají to dobře chovatelé: zvíře často usiluje o druh nebo množství potravy, které mu škodí. Totéž se ukazuje také u člověka. I člověk může o něco usilovat, aniž by věděl skutečný důvod, proč to chce, a přitom to je v rozporu jeho prospěchem. Taylor tyto dvě odlišné skutečnosti rozlišuje jako mít zájem a být v něčím zájmu. Relevantní pro morální ohledy je to druhé a odvozuje se od dobra organismu. Realizace tohoto dobra je pak to, co má být podporováno a chráněno.<sup>131</sup>

Dobro tedy není totožné s něčím zájmem, nýbrž s tím, co je v jeho zájmu. Jak ale poznáme, co je pro organismus dobré? Attfield se domnívá, že je to možné skrze přirozenou povahu (nature), která zahrnuje schopnost růstu, sebezachování, reprodukci a vztaženě i schopnost být zdravý. Neživým entitám tyto schopnosti chybí, proto nemají ani své dobro. Živý tvor k tomu, aby byl zdravý, nepotřebuje ani schopnost dávat něčemu přednost, ani vědomí. Zdraví nám může přibývat, nebo ubývat třeba ve spánku. A opět nám a všem bytostem může být v tomto ohledu uškozeno, nebo naopak. Prospívání tedy můžeme použít jako samostatné kritérium: není ani funkcí preferencí, ani zájmů.<sup>132</sup>

Od utilitaristického požadavku brání ohledů na zájmy druhých jsme se dostali k požadavku na brání morálních ohledů vůči všemu, co má své dobro, tedy vlastní hodnotu. Tímto jsme posunuli naše každodenní paradigma, které nás v morálních úvahách omezuje na individua a jejich potěšení a slasti.<sup>133</sup>

Kritérium prospívání nebo dobra organismu umožňuje zařadit do okruhu našich morálních ohledů nejen nižší živočichy, ale také rostliny. Jestliže totiž stromy mají dobro, které není naše, pak také konstituují dobro: jestliže mají svoji vlastní formu prospívání, mají tudíž hodnotu v sobě.<sup>134</sup> Ekologičtí etikové se zřejmě neshodnou na povaze vlastní

---

<sup>131</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 64.

<sup>132</sup> Attfield, R., *Preferences, Health, Interest and Value*.

<sup>133</sup> Každé kritérium totiž může být odrazem našich paradigmat, skrze která vnímáme svět. Paradigmata mohou odkrývat i zakrývat. Goodpaster si myslí, že neochota opustit kritérium citění je založena na nepochopení, že jde o projekci vlastního paradigmatu. Brání nám v tom náš vlastní hédonismus. (On Being Morally Considerable, s. 310). Dokladem tohoto paradigmatu nám byl P. Singer, pro kterého schopnost trpět byla zásadním kritériem.

<sup>134</sup> Attfield, R., *The Good of Trees*, s. 52.

hodnoty, kterou má to, co má své dobro. Avšak panuje nejčastěji shoda v tom, že život je nositelem vlastní hodnoty, a tudíž, že vše živé je hodno našich morálních ohledů<sup>135</sup>.

S kritériem života však zvažujeme především individua. Není i to omezenou projekcí paradigmatu? Od ekologické etiky se očekává, že bude takovým teoretickým základem, díky němuž bude možné zdůvodnit nejen ochranu vyšších savců, popřípadě všeho živého, ale také druhů, populací a biocenóz a zejména ohrožených druhů.<sup>136</sup> Ochranu jednotlivého života tedy lze zdůvodnit pomocí vlastní hodnoty. Každý život usiluje sám, aniž by musel být vědomý nebo mít citění, o takové podmínky, které mu umožňují zachování, naplnění a rozvoj jeho života. Každý živý tvor nebo rostlina – snad s výjimkou vyšších savců, kteří cítí blížící se smrt – se vyhýbá tomu, co by jej poškodilo, způsobilo onemocnění nebo smrt. Každý život si cení sebe sama, tedy je hodnotou pro sebe.<sup>137</sup>

I když tímto vyřešíme jeden problém, jiný nám zůstává. Jak zdůvodnit ochranu druhů nebo společenství? U společenství, jako jsou mravenci nebo včely, kde existuje dělba rolí, bychom zřejmě obrazně mohli hovořit o něčem takovém jako dobru konkrétního společenství. S druhy to je již problematictější. Vezmeme-li v úvahu stejného tvora, včelu medonosnou, pak druh tvoří nespočetně mnoho společenství na velmi rozsáhlém území. Jejich charakter se dokonce může v různých oblastech, popřípadě kontinentech lišit. I v tomto případě lze hovořit o tom, co druh potřebuje ke své existenci a jejímu pokračování. Avšak druh jako takový nemusí být poškozen na jednom území a přitom zcela vyhynout jinde. Ačkoliv není při našem dosavadním poznání jasné, zda lze hovořit o dobru druhu i jinak než metaforicky, je jasné to, že druhům škodit můžeme, a to až do jejich vyhubení. Buď tím, že jedince konkrétního druhu hubíme, nebo tím, že drasticky změníme podmínky, ve kterých druh žije.

---

<sup>135</sup> Stejně stanovisko zastává i původce této diskuse K. E. Goodpaster. Obhajuje tezi, že ani racionalita, ani schopnost cítit nejsou nezbytnými podmínkami, abychom něco brali v úvahu z morálního hlediska. On *Being Morally Considerable*, s. 310

<sup>136</sup> Takové požadavky na ekologickou etiku prosazuje např. Regan, T., *Does Environmental Ethics Rest on a Mistake*, s. 162. Podobně o nich hovoří také Callicott, J. B., *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. (Albany, NY: State University of New York Press, 1989, s. 163), citováno u: Norton, B. G., *Epistemology and Environmental Values*, s. 213. Tento autor přidává ještě ochranu populací, biocenóz, biomů a biosféry.

<sup>137</sup> Kohák, E., *Zorným úhlem filosofa*, s. 142.

Názory na možnost racionálního zdůvodnění ochrany druhů (že i druhy mají být předmětem morálních ohledů) se v podstatě rozdělují do dvou skupin: holisté a individualisté. Holisté také chápou druh svým způsobem jako individuum, které má své vlastní dobro. Totiž to, co poškodí individuum, může, ale nemusí být totožné s tím, co poškodí druh. Pro druh je často prospěšná smrt nebo zhoršení podmínek individua, jestliže vede ke stálému zlepšování genetické výbavy.

Příklad způsobu argumentace pro celý ekosystém uvádí M. Schönfeld: také ekosystém směřuje, jak si můžeme všimnout po určitém mírném poškození, ke svému cíli – ekologické integritě, která je tudíž pro něj vlastní hodnotou.<sup>138</sup>

Otázka, zda může mít druh své dobro, se dá analogicky zodpovídat na otázce, zda mohou mít také kolektivy svá dobra. Je dobro nějaké větší, např. sociální jednotky redukovatelné na dobro jedince, který je členem? Jak se domnívá O'Neill, o dobrech kolektivů se skutečně dá hovořit i nemetaforicky – splňují určité znaky, např. prospívají nebo je něco poškozuje. Stejně lze popsat i lidské kolektivy (byrokracie jim škodí, spolupráce prospívá). Takto o nich můžeme uvažovat, aniž bychom museli nějak dokazovat, že mají svůj vlastní život. Dobro kolektivu nelze redukovat na dobro jeho členů a často může být odlišné.<sup>139</sup>

Individualisté oproti tomu chápou druh pouze jako souhrn jeho členů a odmítají představu, že by druh sám o sobě měl nějakou hodnotu. Individualistickou argumentaci ukazuje P. Taylor. Podle Taylora nemají druhové populace žádné dobro o sobě, které by bylo nezávislé na dobru jednotlivců, ale statisticky se o takovém dobru hovořit dá. Poukazem na to, že neexistuje žádná psychická realita, která by jednotlivce v komunitě spojovala, odmítá jinou možnost, než hovořit o dobru komunity pouze ve smyslu realizace dober jednotlivců. Je však možné poškodit, nebo podpořit druhové populace (tedy skutečně existující skupinu tvorů).<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Schönfeld, M., Introduction to Justifying Value in Nature. V tomto duchu uvažuje také S. R. L. Clark. Domnívá se, že druhy mají význam a že to jsou eticky relevantní individua. Clark dokonce tvrdí, že některé z nich jsou mnohem důležitější pro svět v celku než kterékoli lidské individuum. Citováno u: Attfield, R. *The Good of Trees*, s. 48-49.

<sup>139</sup> O'Neill, J., *The Varieties of Intrinsic Values*, s. 130-131.

<sup>140</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 69-70.

Jsou i jiné způsoby zdůvodnění ochrany druhů. Můžeme ji zdůvodňovat např. uměleckou krásou a jejím významem pro nás. Pro ochranu druhů prý stačí ukázat, co je dělá obdivuhodnými.<sup>141</sup> To je ale jednoznačně antropocentrická argumentace a je až bolestně a snad ještě více než u jednotlivých organismů závislá na tom, co jsme ochotni ocenit. Callicott v jednom svém článku popisuje biologa E. P. Pistera, který se dlouhé roky snažil zachránit druh ryby, z lidského úhlu pohledu zcela nezajímavý a bez užitku, kterému díky lidské činnosti hrozilo vyhynutí. Jeho úsilí bylo vedeno morální odpovědností a vírou, že mají vlastní hodnotu, a zároveň doprovázeno nepochopením kolegů.<sup>142</sup>

Existuje mnoho druhů rostlin i živočichů, které nevzbuzují lidské sympatie a jež zároveň ohrožujeme až k úplnému vyhynutí. Je na tom něco morálně špatného? A je to špatné proto, že si sami ničíme určitý potenciál, protože ničíme možnost života jednotlivých organismů, nebo je hodnotná diverzita sama?

Na hodnotu diverzity poukazují biologové a ekologové. Fakta jasně ukazují, že snížení rozmanitosti pod určitou hranici může znamenat rozpad celého ekosystému. Naopak filosofové připisují vlastní hodnotu většinou buď zkušenosti – určitému psychickému stavu – nebo žijícím bytostem. Proč tomu tak je, lze doložit na Attfieldově variantě příkladu „posledního člověka“. Představme si, že svět má být zničen nukleárním výbuchem. Poslední člověk je zároveň poslední žijící cítící bytostí a ví, že během několika minut zemře také. Nějakou náhodou má ale rovněž střelu, která může zničit všechny zbývající zdroje diamantu na planetě. Samo gesto bude marné, ale pro něj bude mít symbolický význam. Ve srovnání s předchozí situací vzniká otázka: poškodí tím nebo zničí něco, co má vlastní hodnotu?<sup>143</sup> Pokud uzávorkujeme předpoklad, že život na planetě by se mohl jednoho dne obnovit a další cítící bytosti by mohly hodnotit diamanty, pak je Attfieldova odpověď ne. Čin je z morálního hlediska lhostejný.

Attfieldova námitka míří proti představě, že sama diverzita je hodnotná. Co je na ní hodnotné, domnívá se, je naše (nebo Boží) potěšení, zkušenost, nikoli diverzita

---

<sup>141</sup> Tyto důvody uvádí O'Neill, R., *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*, s. 45-50.

<sup>142</sup> Callicott, J. B., *Intrinsic Value in Nature: A Metaethical Analysis*.

<sup>143</sup> Attfield, R., *The Good of Trees*, s. 45.



sama. Pokud je tedy něco nezáhodného na ztrátě žijících druhů, je to jejich život sám, a ne ztráta diverzity jako takové.<sup>144</sup> Svět by činem posledního člověka nebyl poškozen, protože zničení všech diamantů by se nikoho nebo ničeho cítícího nedotýkalo.

Není potřeba zdůrazňovat, že východisko takového soudu je konsekvencialistické, a rovněž není třeba opakovat samozřejmé námitky vůči konsekvencialismu jako nemožnost mít následky svých činů plně v rukou (co když přece jen ještě někdo další žije?) Čin posledního člověka, který se rozhodne udělat marné gesto a zničit všechny diamantové zdroje, o kterých třeba ví, že bylo zdrojem mnoha bojů, neštěstí, válek,..., je sám o sobě zcela pochopitelný. Je pochopitelný i jako výraz zoufalství ze zmaru a blížící se smrti. Z etického hlediska je ale problematické spojovat pochopitelnost činu a nulové následky pro jakoukoliv cítící bytost s přiřítáním znaménka činu – dobrý, špatný, lhostejný.<sup>145</sup> Za daleko vhodnější vodítko považuji otázku: považoval/a bych tvář v tvář smrti takový čin za dobrý? Byl dobrý v kontextu mého života? Vycházel z dobrého úmyslu? Pod tímto úhlem pohledu se znaménka, která jsme apriori některému jednání přisoudili, mohou zcela změnit.

Řečeno jazykem jiného autora: vandalismus posledního člověka, který zničí sekvoji, ukazuje vlastní úzký okruh dober, nepochopení toho, že dobro druhých je konstitutivní pro naše vlastní prospívání. Znamená to, že nedosahuje té nejlepší existence, jaká je pro lidské bytí možná.<sup>146</sup> Nakonec takové jednání může být pro posledního člověka únikem ze zoufalství, uvolněním napětí, ale nepřinese mu ani štěstí, ani radost, což jsou průvodní jevy dobrého života.

Je pravděpodobně nemožné rozhodnout, zda je smysluplné hovořit i nemetaforicky o dobru druhu, zda může existovat něco jako „duch druhu“, a tudíž by bylo oprávněné holistické zdůvodnění ochrany druhů. Lze uvést jen příklad na podporu poznání, že mnoha věcem ještě nerozumíme.<sup>147</sup> Ochrana druhů může vyplývat z úcty ke všemu životu. Vždyť neškodíme-li životu, jak můžeme škodit druhům? Co nám však

---

<sup>144</sup> Tamtéž.

<sup>145</sup> Attfield se dokonce přiklání k názoru, že ze špatných motivů nemusí vyplývat špatné jednání, s čímž nemůžeme souhlasit. Tamtéž, s. 46.

<sup>146</sup> O'Neill, J., *The Varieties of Intrinsic Values*, s. 133.

<sup>147</sup> Viz pozn. 92.

bude chybět, jsou principy rozhodující konflikty zejména tam, kde chceme jeden druh omezovat, aby kvůli naší předchozí činnosti jiný druh nevyhynul.

## 2. Skutečnost a povinnost

U mnoha autorů je vlastní hodnota samozřejmým předpokladem pro brání morálních ohledů.<sup>148</sup> Je však správný předpoklad, že to, co má vlastní hodnotu, je nutně zároveň také to, na co máme brát morální ohledy? Nemohou to být odlišné záležitosti, které se jen někde pronikají? Znamená morální jednání respektování všeho, co má vlastní hodnotu?<sup>149</sup> To je otázka tzv. Humova zákona: jak dojít od skutečnosti k povinnostem.

Taylorovými slovy: koncept dobra bytí patří do skutečnosti. Tak tomu je. Zatímco koncept vnitřní hodnoty patří do morální oblasti – tak tomu má být. Z toho, že něco má své dobro, údajně ještě nevyplývá, že bychom s tím měli zacházet tak, abychom toto dobro podporovali.<sup>150</sup> Budeme-li spolu s některými autory přijímat předpoklad, že každá živá věc má své dobro, a tento předpoklad brát jako neoddiskutovatelnou skutečnost, kterou lze dokonce potvrdit přírodovědnými znalostmi, stejně nám zbývá hledat odpověď na otázku, jak vyvodit, co je naší povinností.

Jak tedy vystavět most přes propast mezi „je“ a „má být“? Zkusme položit první pilíře nejprve s P. Taylorem. Jak víme, Taylor považuje každou živou entitu za teleologické centrum života, které má své dobro. Tomuto dobru můžeme přispět, nebo jej poškodit. Je však naší povinností dobro něčeho živého nepoškozovat? Taylor se domnívá, že teprve tehdy, když někoho *považujeme* za nositele vnitřní hodnoty, vyplývá z toho, že bychom s ním měli takto zacházet. Ono považování však není otázkou skutečnosti, ale našeho morálního postoje.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Můžeme uvést např. R. Attfielda. Domnívá se, že nutně existuje souvislost mezi vlastní hodnotou a důvodem k jednání. *A Theory of Value and Obligation*, s. 26. Nebo R. O'Neilla (Přijímáme-li předpoklad, že něco má vlastní hodnotu, pak moralita vyžaduje, abychom to podporovali.) *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*, s. 52.

<sup>149</sup> Mezi další filosofy, kteří odmítají spojení vlastní hodnoty a morálních ohledů, patří např. R. O'Neill. (Míchání těchto konceptů považuje za častou chybu filosofů. Vlastní hodnota prý zahrnuje dobro věci, a to nemusí být dobro morální.) O'Neill, R., *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*, s. 45-47. Nebo D. VanDeVeer (Fakt, že všechny organismy mají stejnou vlastní hodnotu, neznamená, že povinnost nepoškodit je naléhavá.) *Intraspecific Justice and Intrinsic Value*.

<sup>149</sup> VanDeVeer, D. *Intraspecific Justice and Intrinsic Value*.

<sup>150</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 71-72.

<sup>151</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 71-72.

Proto Taylor ve své etice důsledně rozlišuje mezi konceptuálním tvrzením a normativním tvrzením. Pokud je správné konceptuální tvrzení, tzn. pokud dává smysl tvrzení, že o zvířatech a rostlinách můžeme uvažovat jako o předmětech našich morálních ohledů, pak z toho vyplývá, že s určitým stvořením lze zacházet správně, nebo nesprávně, ale neplyne z něj, že bychom měli nějaké závazky zacházet se stvořením správně. To by vyplývalo až pokud by bylo pravdivé normativní tvrzení.<sup>152</sup>

Názor na správnost, nebo nesprávnost normativního tvrzení zakládá podle něj jeden z rozdílů mezi antropocentrickou a biocentrickou (u Taylora ještě pojmenovanou životastřednou) teorií ekologické etiky. Antropocentrická etika považuje normativní tvrzení o našich povinnostech zacházet se vším živým správně a vyhýbat se poškození za nesprávné. Biocentrická etika považuje za správný opak. Na rozdíl od antropocentrické jsou morální principy založeny na fundamentálně odlišných úvahách, ačkoliv může být jednání správné podle obou.

Biocentrická etika, tvrdí Taylor, nerozumí přirozenému světu jako objektu, který chápeme a využíváme pouze jako zdroje. Předpokládá, že si živí tvorové zaslouhují, abychom se jimi z morálního hlediska zabývali, protože mají hodnotu, „která jim vnitřně náleží“. Ve skutečnosti je právě tato jejich hodnota důvodem, proč je naše konání špatné, pokud s nimi zacházíme, jako kdyby byli pouze prostředky pro naše cíle.<sup>153</sup>

Jenže je normativní tvrzení platné, jak biocentrická etika podle Taylora předpokládá?<sup>154</sup> Mají opravdu tvorové vlastní, resp. vnitřní hodnotu? K tomu, aby byl normativní etický systém platný, domnívá se Taylor, potřebuje splňovat určitá kritéria – formální a materiální.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 19-20.

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 10-13.

<sup>154</sup> Platností zde má Taylor na mysli, že „pravidla a standardy systému zavazují ve skutečnosti všechny morální bytosti.“ Tamtéž, s. 25.

<sup>155</sup> Formálních kritérií vyjmenovává pět: 1) pravidla a standardy musí mít obecnou formu, 2) musí být universálně aplikovatelné, 3) musí tu být záměr aplikovat je bezzájmově, 4) musí být obhajovány jako normativní principy, které může každý přijmout, 5) musí být brány jako něco, co stojí nad všemi mimo-morálními normami. Obsahové podmínky stanovuje nejprve pro mezilidskou etiku. Vycházejí z chápání lidské bytosti jako osoby (příčemž zde odmítá řešit otázku, jestli osobou může být i někdo jiný, než jen člověk), která je centrem autonomní volby a rozhodování. Z toho při dodržení formálních podmínek vyplývá, že v platném etickém systému musí být včleněn princip úcty ke každé osobě jakožto osobě, tedy také rovnost ve zvažování osobních hodnotových systémů. Tamtéž, s. 25-41.

Analogicky k lidské etice, která má tyto tři složky: systém víry, ve kterém je každý stejně pojímán jako osoba (při určitých charakteristikách osoby), postoj úcty k osobám a systém pravidel platných v rámci lidské etiky, má i biocentrická etika symetricky tři odpovídající složky – systém víry neboli biocentrický pohled na přírodu, morální postoj úcty, ve kterém chápeme vše živé jako nositele vnitřní hodnoty, a morální pravidla.<sup>156</sup>

Abychom morální postoj úcty mohli přijmout, tedy abychom mohli *považovat* živé tvory za nositele vnitřní hodnoty, je potřeba doložit, že celý etický systém je platný. A o to se Taylor pokouší tím, že ukazuje, jak je systém víry, na kterém tento morální postoj spočívá, přijatelný pro každou racionální, plně informovanou a plně skutečnosti-si-vědomou bytost. K tomu předkládá přírodovědná fakta a jejich interpretaci, z nichž je takový postoj zcela pochopitelný a srozumitelný.<sup>157</sup>

Souhrnně vyjádřeno: Taylor se domnívá, že onen most mezi je a být má je překlenut. Vystavěl jej předložením argumentů, které dokazují, že „světový názor“ nebo bychom tento základ mohli také nazvat metafyzickou teorií, ze které postoj úcty ke všemu živému vychází, je plně přijatelný, uvažujeme-li rozumně bez emocí a vlastních preferencí. Proto jej nazývá „systémem víry“. Není to „důkaz“, že tak tomu skutečně je. Třeba je nakonec opravdu člověk víc než zvíře. Avšak je to úhel pohledu, který (chtě-nechtě, utlučení argumenty) přijímáme. Vše, co je živé, má vnitřní hodnotu a je hodno morálních ohledů.

Semínko pochybností ale zůstává. Kdybychom byli plně racionální, plně informovanou a plně skutečnosti-si-vědomou bytostí, možná bychom neměli potřeby, které nutně naplňujeme poškozováním života. My však takové potřeby máme, a proto se do popředí dostává otázka, proč máme potírat své potřeby, abychom brali ohled na zájmy druhých a jejich prospívání.

---

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 41-47.

<sup>157</sup> Tamtéž, 3. kapitola.

Přesvědčivou odpověď a návrh, jak překlenout propast mezi „je“ a „být má“ nabízí J. O'Neill, který aplikuje antický - aristotelský přístup: konání dobra vede k našemu vlastnímu štěstí.

Domnívá se, že k překlenutí můžeme poukázat na naše vlastní prospívání. Prospívání druhých má být podporováno, protože je konstitutivní pro naše vlastní prospívání. Aristoteles stejným způsobem chápal přátelství a podporu přátel. Přátelství, ve kterém si neceníme přátele pro zisk nebo potěšení, je konstitutivní pro lidské prospívání. Stejně je tomu i s vlastní hodnotou. Velký počet žijících bytostí bychom měli podporovat jako cíle v sobě. Nejlepší lidský život zahrnuje vědomí a péči o mimolidský svět. A to vyžaduje velkou šíři dober.<sup>158</sup>

Ze stejného úhlu pohledu O'Neill charakterizuje egoistu: egoista, který se ptá, proč něco má dělat, je vlastně člověk, který má úzké pojetí dober.<sup>159</sup> To je i v souladu s Aristotelovou vlastní úvahou o štěstí. Štěstí podle této úvahy zahrnuje všechna dobra, která jsou cíle v sobě. Šťastný život je sám v sobě dostatečný, nic mu nechybí. Je to maximálně konsistentní soubor dober.<sup>160</sup>

O'Neilovi se podařilo dobře vystihnout jednu z největších nemocí doby. Otázka „proč“ jako by obcházela kolem a etikové se snaží na ni odpovědět, většinou neúspěšně. Skutečně vhodnou odpovědí by bylo poukázat na špatné pochopení toho, co jsou dobra lidského života.

Jiný autor, H. Jonas, zvolil oproti Taylorovi odlišný způsob překlenutí propasti mezi „je“ a „být má“. Zatímco Taylor předkládá argumenty, aby to, v co věříme, bylo racionálně přijatelné, Jonas vytváří metafyziku, která tuto propast nezná. V podstatě jde o přesvědčení vlastní přinejmenším celému středověku, že konání dobra je v souladu s dobrým stvořením.

Začíná myšlenkovou pochybností: často jsou ohledy vůči přírodě zdůvodňovány dobrem a prospěchem člověka, ohledem vůči budoucím generacím. Jenže požadavek, aby člověk byl, není vůbec samozřejmým. Z čeho takový požadavek vyrůstá? Otázka, zda má

---

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 133.

<sup>159</sup> O'Neill, J., *The Varieties of Intrinsic Values*, s. 132-133.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 137.

člověk být, vede k otázce, zda vůbec něco má být? Proč by mělo být bytí lepší než nicota? Ukazuje se, že potřebujeme ontologickou koncepci, ze které takový předpoklad vyplývá. Teprve z ní lze odvodit požadavek, že něco být má, a tudíž i povinnost v tomto směru jednat.<sup>161</sup>

Přednost bytí před nicotou (tedy i zdůvodnění, že člověk být má), domnívá se, může být zakotvena jen v případě, že v přírodě existuje hodnota. Dokonce už tehdy, když něco má hodnotu potencionálně, má nárok na bytí, na přednost před nicotou.<sup>162</sup> Existuje ovšem něco takového v přírodě? Tato otázka je důvodem, proč se Jonas pouští do výstavby axiologie.

To, že příroda není hodnotově neutrální, se mu ukazuje na přítomnosti účelu v přírodě. Účel je ale stále něco, co je – co patří mezi fakticitu. Nyní zbývá krok k „být má“, tedy ukázat, že ony hodnoty jsou naší povinností. Jonas si myslí, že závaznosti bychom dosáhli, pokud by příroda byla sama o sobě dobrá, protože dobro je více než hodnota. A to také chce dokázat. Žádná povinnost totiž nemůže být otázkou příkazu. Povinnost vyrůstá z „imanentního nároku něčeho, co je o sobě dobré, na své uskutečnění“.<sup>163</sup> Pokud by bytí bylo opravdu dobré, pak by bylo také naší povinností.

A tak tomu také je – Jonas jiným způsobem prokazuje staré tvrzení: bytí je dobré. Dobro o sobě spatřuje Jonas ve schopnosti mít účely obecně. Tím, že cokoli živého usiluje o cíl, projevuje souhlas bytí se sebou samým – a tím je také vyjádřeno, že bytí je lepší než nebytí.<sup>164</sup>

Nelze než souhlasit s Jonasem nebo Schweitzerem, že etická teorie potřebuje nějakou metafyziku stejně jako dům základy. Ostatně i představa bezhodnotového světa je takovou ontologickou koncepcí. Jak ovšem můžeme hovořit o nějakých povinnostech tam, kde dobro a zlo není součástí světa? Pak se z etiky stává společenská smlouva o tom, na čem jsme ochotni se dohodnout, nebo debatní kroužek o individuálních preferencích. Skutečně teprve pokud je svět dobrý, vychází z něj také nárok tomuto dobru přitakat. Či

---

<sup>161</sup> Jonas, H., *Princip odpovědnosti*, s. 73-84.

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 85.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 120-123.

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 128.

jinými slovy. Jsme tvory, jejichž jednání není nutně řízeno, a proto nemusí být v souladu s řádem světa. Morální jednání je takové, které v souladu s tímto řádem je. Je-li vesmír dobrý, pak morální jednání vyžaduje podporu dobra. Takový nárok není svévolným vnucováním cizí vůle, vyplývá zcela samozřejmě z toho, jaký svět je. A to je, nač chtěl Jonas poukázat.

V této souvislosti se ukazuje, že i slovo povinnost není nejvhodnější volbou. Tento pojem vyvolává spojení s nucením, neplněním, špatným svědomím, což nejsou právě věci, které by člověka pozitivně motivovaly. Vytváří představu jakéhosi příkazu mimo nás, který máme plnit, byť si jej třeba nejsme vědomi, a zároveň „neznalost neomlouvá“. Vytváří dojem heteronomie. Spatřuji rozdíl mezi výzvou, nárokem (např. někoho potřebného na pomoc toho, kdo si povšimne) a povinností pomáhat. Nárok nebo výzva se vytváří v určité situaci a může se nám stát, že význam situace nepochopíme. Nárok přehlédneme. Teprve pokud si povšimneme, stojíme před morální volbou. Tato výzva přináší spíše radost než nemilé plnění povinnosti. Povinnost naproti tomu spojujeme s něčím, co nesmíme opomenout, přehlédnout, jinak jsme se provinili už tím. Samotný pocit viny pak vytváří negativní postoj a špatné východisko pro další možné situace.

Příkladem: každým dnem se dostáváme do situací, v nichž se dozvídáme o někom, kdo potřebuje naši pomoc. Ale ne každá taková informace představuje výzvu. Výzvou je pro nás teprve tehdy, když se cítíme osloveni. Pak jsme také v situaci morální, protože stojíme před volbou, zda vyhovíme či nikoli. Tak každý z nás může být osloven jiným člověkem, jinou situací,... Někdo vnímá výzvu pomáhat opuštěným dětem, někdo bezdomovcům, lidem postiženým katastrofou, ohroženým koutům přírody, týraným živočichům.... Lze to ovšem nazývat povinností? To bychom museli v souladu s obecnými kritérii na platnou etickou teorii (viz např. kritéria, jak je stanovuje P.Taylor) předpokládat, že tato povinnost náleží všem, a to se zdá absurdní.

Z toho důvodu, domnívám se, by bylo lepší hovořit v rámci etiky o tom, co je dobré a co znamená dobrý život, nebo o životních úkolech, nikoli však o povinnostech. O povinnostech zřejmě můžeme hovořit jen v negativním smyslu slova – povinnost neškodit a neublížovat. Podobně jako Aristoteles stanovil věci, které se nesmí nikdy. To

pozitivní konání závisí na naší pozornosti a vnímání situace, ochotě nechat se oslovit a osobních schopnostech a možnostech, které limitují naši možnost jednat. A pak také není třeba hovořit o propasti mezi faktem a povinností.

### 3. Potřeba činit rozdíly

Přijmeme-li některý z pokusů o přemostění mezi skutečností, že organismus má své dobro, a požadavkem, abychom toto jeho dobro brali morálně v úvahu<sup>165</sup>, pak se ale musíme ptát: Co by znamenalo brát morální ohledy vůči entitě, která má vlastní hodnotu? Pokud bychom neučinili další rozlišení, znamenalo by to stejné právo na zacházení s úctou a stejné povinnosti jako ve vztahu k člověku? Vyžaduje sekvoje nebo komár úctu stejným způsobem jako lidé? Vyplývají z úcty konkrétní povinnosti? Jak bychom se měli rozhodovat při střetech zájmů lidí a ostatního světa?

Z dosavadního vyplývá, že každý živý tvor je nositelem vlastní hodnoty. Tudíž i tvorové nám nesympatičtí (a o to přece šlo, aby vztah člověka k přírodě měl morální základ, ne jen sympatie a antipatie). A co víc, i tvorové, kteří jsou nám nebezpeční a s nimiž svádíme boj o život – jako např. různé viry, bakterie, tasemnice, ap. Jak vůči těmto tvorům brát morální ohledy?

To je problém tzv. egalitarianismu.<sup>166</sup> Pod tento pojem se shrnují koncepce, v nichž existuje předpoklad, že vlastní hodnota se nedá měřit. Cokoli ji má, má ji stejně. Rovné zvažování znamená jednat s každým podle toho, co vyžaduje naplnění jeho dobra. Což znamená něco jiného u dítěte, u zvířete nebo stromu. A snad ani u lidí nelze mluvit o tomtéž dobru. Dobro každého má ten samý nárok na naplnění, s nikým nemůže být zacházeno pouze jako s prostředkem. Podpora a ochrana jeho dobra je bezpodmínečným cílem a z toho vyplývá povinnost respektovat dobro druhých.<sup>167</sup> Byl v tom i velký mravní náboj – nedělejme rozdíly a neupřednostňujme člověka a jeho nicotné zájmy na úkor životních zájmů jiných. Chovejme se ke všemu s úctou. Jenže ve styku s jinými tvory musíme řešit problémy, které oni přinášejí, a to často nelze bez jejich poškození. Tuto

---

<sup>165</sup> Tento předpoklad je běžný. Vyjádřil jej takto např. O'Neill, R., *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*, s. 52.

<sup>166</sup> Autory, kteří zastávali koncepci tzv. egalitarianismu, byli např. P. Taylor nebo T. Regan.

<sup>167</sup> Taylor, P., *The Ethics of Respect for Nature*, s. 76-78.



skutečnost spatřovali někteří jako důvod, proč prostě nemůžeme rozšířit morální rovnost i na další tvory.<sup>168</sup>

Předpoklad, že máme stejné morální povinnosti vůči ostatním tvorům stejně jako vůči člověku, nebo v terminologii práv, že např. vyšší zvířata mají stejná práva jako člověk, byl pro mnohé nepřijatelný. Velmi pěkný příklad uvádí E. Hargrove. Představme si hrůzného tvora podobného tomu z filmu *Vetřelec*, jehož rozmnožení a přežití vyžaduje mnoho lidských životů. Jenže vyplývá ze skutečnosti, že má své dobro a tedy vlastní hodnotu, že bychom měli jeho dobro brát morálně v úvahu a „podporovat a chránit dobro entity jako cíle v sobě a kvůli entitě, jejíž dobro to je“<sup>169</sup> Hargrove si myslí, že ne. Jen člověk rozhoduje, jestli bude takové stvoření hodnotit kvůli němu samému (vlastně), či nikoli.<sup>170</sup>

Jistě jsme nakloněni dát mu za pravdu, že dobro tvorů, kteří člověka ohrožují, nebudeme ochotni podporovat, aniž bychom museli sahat pro tak drastické příklady. Na podporu této námitky o neuskutečnitelnosti úcty ke všemu živému můžeme spolu s K. Lee uvést příklad ohrožujících mikroorganismů: znamená vlastní hodnota viru, že jej nemám zabít? Požadavek úcty ke každému jednotlivému organismu je u příkladu mikrobů obzvláště neudržitelný, a to i přesto, že skrze argument posledního člověka (měl by člověk právo zničit poslední kolonii mikrobů?) si uvědomujeme, že zacházení s nimi není lhostejné.<sup>171</sup>

Vždyť by podle toho nebylo možné žít. Zjevně bychom těžko mohli jednat tak, jako by každé malé stvoření mělo velkou hodnotu.<sup>172</sup> Úplné uplatnění principu života by muselo znamenat buď smrt<sup>173</sup>, nebo nevyhnutelnost jej neustále překračovat, abychom mohli vůbec žít. Egalitarianismus se stal pro svoji neuskutečnitelnost pravděpodobně jednou z největších překážek obecného přijetí biocentrismu.

---

<sup>168</sup> To je postoj např. Warren, M.A., *Difficulties with the Strong Animal Rights Position*.

<sup>169</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s. 75.

<sup>170</sup> Hargrove, E. C., *Weak Anthropocentric Intrinsic Value*, s. 190-191.

<sup>171</sup> Lee, K., *The Source and Locus of Intrinsic Value: A Reexamination*, s. 384.

<sup>172</sup> VanDeVeer, D., *Intraspecific Justice and Intrinsic Value*.

<sup>173</sup> Callicott, J. B., *Non-Anthropocentric Value Theory, and Environmental Ethics*, s. 301.

Odpůrci egalitarianismu mají závažné argumenty. Jedním z nich je již zmíněná neuskutečnitelnost. Žijeme ve světě, kde se „střetává jedna vůle k životu s jinou“. Chceme-li žít, musíme nějaký život ničit. A jak vyřešit střety lidských zájmů a zájmů přírody tam, kde není možný vhodný kompromis? Tyto otázky vyvolávají u někoho strach z možných, snad až nehumánních následků takového přístupu, který vyjádřil mezi jinými H. Skolimowski – anti-antropocentrismus vytržený z hlubšího principu posvátnosti života může vést např. v případě záchrany přírody třetího světa k volání po snížení populace a tím i nezáměrnému fašismu.<sup>174</sup> Potřeba nějakého kritéria, které by odstranilo praktické nesnáze egalitarianismu, se jeví jako naléhavá.

Částečně lze potíže odstranit rozlišením. Je rozdíl chápat morální závazek ve smyslu neničit, neubližovat a podporovat.<sup>175</sup> Podporovat je třeba jen tam, kde jsme již způsobili poškození a ohrožení. K tomu slouží Taylorovy prioritní principy pro řešení konfliktů a Reganův Worse-Off principle.<sup>176</sup>

Několik dalších příhodných rozlišení v souvislosti s morálními ohledy nacházíme u Goodpastera. Zcela jasný je rozdíl mezi právy a morálním braním do úvahy. To druhé znamená něco širšího než „mít práva“. Další rozdíl nachází mezi morálním zvažováním a morálním významem. Morální „zvažování“ (considerability) znamená, že je něco hodno, aby bylo morálně bráno v úvahu, morální význam (significancy) se týká morální „váhy“ při konfliktech. Na příkladu – jestli si strom zaslouží, abychom jej brali morálně v úvahu, je jiná otázka, než jestli bychom ho měli brát v úvahu více, nebo méně nežli psa.<sup>177</sup>

Jiné takové rozlišení je podle Goodpastera v čistě logickém poznání a určení, které bytosti si zaslouží brát morálně do úvahy, a v tom, co bychom mohli nazvat „etickým faktem“. A konečně musíme podle něj rozlišovat mezi otázkami rámcovými („prima facie duty“) a otázkami aplikace („actual duty“). Jde o to, že potřebujeme uvažovat o tom, co má být předmětem morálního braní v úvahu nezávisle na uskutečnitelnosti eventuelních morálních povinností. Proto je možné takový princip také

---

<sup>174</sup> Skolimowski, H., *The dogma of Anti-Anthropocentrism and Ecophilosophy*, s. 283-288.

<sup>175</sup> O'Neill, R. *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*, s. 52.

<sup>176</sup> Regan, T., *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press. 1983, s. 308. Uvedeno u: VanDeVeer, D. *Intraspecific Justice and Intrinsic Value*.

<sup>177</sup> Goodpaster, K. E. *On Being Morally Considerable*, s. 311.

nazvat regulativním, na rozdíl od operativního, který se třeba bude týkat menšího okruhu bytostí.<sup>178</sup>

Shrňme-li: co brát morálně v úvahu, není čistě logickým kritériem (ale jde o relativně podstatnou záležitost), nejde o určování předností (pouze o to, co všechno je třeba brát v úvahu), nejde o praktickou uskutečnitelnost (pouze o regulativní princip, z hlediska kterého bychom se měli rozhodovat).<sup>179</sup>

Goodpasterův vznešený regulativní princip nicméně neuspokojuje právě proto, že mu nejde o praktickou uskutečnitelnost, která leží na srdci jiným. Potřebám praktické ochrany egalitarianismus svojí obecností a regulativností příliš nepomáhá. Je potřeba říci, že z tohoto důvodu nakonec i Tom Regan změnil svůj původně egalitářský názor. Aby byla ekologická etika úspěšná, potřebovali bychom ji prý založit na nějaké hierarchii. Teorie s vlastní hodnotou nemohou apriori uspět. Každá teorie totiž musí implikovat, že buď jsou si všechny entity s vlastní hodnotou rovné v hodnotě, nebo nikoliv. V prvním případě nebude taková teorie schopna zvážit rozdíly ve vlastní hodnotě, které se předpokládají mezi divokým a domestikovaným, v druhém případě nebude důvod předpokládat, že nižší členové hierarchie mají nějakou vlastní hodnotu na prvním místě. Bez takové hierarchie prý pravděpodobně nemůžeme splnit potřeby ekologické etiky. Kdybychom totiž skutečně předpokládali jakousi hierarchii, kde by vlastní hodnota náležela někomu méně, někomu více, opravňovalo by nás to k zásahům.<sup>180</sup>

Po konceptu, jehož hierarchický základ by nám umožnil rozhodovat konflikty mezi entitami, které považujeme za nositele hodnoty, volalo více autorů.<sup>181</sup> Podle jakého kritéria ale takovou hierarchii vytvořit? Co by ukazovalo na větší hodnotu individua? Zřejmě opět bude muset jít o nějaké charakteristiky.

Callicott by rád připsal, stejně jako Regan, vyšší hodnotu divokým druhům. Dožaduje se takového založení etiky, které by umožnilo rozlišit důležitost v ochraně.

---

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 312-313.

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 313.

<sup>180</sup> Regan, T., Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?, s. 177-180.

<sup>181</sup> VanDeVeer také navrhuje vytvořit základ pro odlišné hodnocení, které nazývá „biocentrickým stupňovaným egalitarianismem“. Aniž by pojmově specifikoval, uvádí jako charakteristiku popření, že by měly všechny organismy stejnou vnitřní hodnotu. VanDeVeer, D., Intraspecific Justice and Intrinsic Value.

Proto odmítá jako dělicí čáru cítění, které vylučuje velkou část živočišných organismů a celou rostlinnou říši.<sup>182</sup> Kromě toho kritérium cítění neumožňuje rozlišit mezi divokými a domestikovanými organismy.<sup>183</sup> Callicottovi jde o to, že stejný morální status pro vyšší druhy zvířat a vyloučení nižších organismů by umožňovalo a opravňovalo k tomu, abychom třeba nechali spást dobyt看em poslední vzácné rostliny jen proto, že jim chutnají.

Pro jiného autora, VanDeVeera, jsou potřebnými charakteristikami pro určení vyšší hodnoty vědomí, schopnost uvažování, zkoumající a k cíli orientovaný život. Jeho argumentace (stejně jako Callicotova, Reganova a dalších) opět dokládá postřehnutelný jev – racionální obhajoba má sloužit jako podpora již existujícího přesvědčení. VanDeVeerovými slovy: kdybychom se takového předpokladu vzdali, těžko bychom mohli zachránit běžné (řekněme intuitivní) přesvědčení, že život dítěte je cennější než život králíka. Nejprve tu je požadavek, pro jaký druh ochrany by ekologická etika měla poskytnout východisko, a teprve poté argumenty etické.

Totéž platí pro Reganovu námitku – vychází z apriorní představy, co má být chráněno a co přednostně. To, co v takových případech může často hrát při rozhodování roli, totiž není vlastní hodnota, ale hodnoty lidské – neinstrumentální i instrumentální. A to je další z důvodů, proč se může egalitarianismus jevit jako nepřijatelný. Vlastní hodnotu se pokoušíme myslet jako synonymum pro skutečně důležité. Podobně jsme v pokušení hovořit o instrumentálních hodnotách jako „pouze“ instrumentálních, či zanedbatelných. Ve skutečnosti ani instrumentální hodnotu nechápeme v praxi totožně. Věc do sbírky má malou instrumentální hodnotu, zatímco transplantovaná játra mají velkou instrumentální hodnotu. Rozdíly, které v etické teorii často děláme: velké – malé, důležité pro morální život – nedůležité, stojí na předpokladu, že vlastní hodnota převáží vše.<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Každý takový hédonismus je prý nepřipustný zejména proto, že omezuje morální ohledy na ty bytosti, které jsou schopné cítění. Callicott, J. B., *Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics*, s. 300-301.

<sup>183</sup> Tamtéž.

<sup>184</sup> Podceňování instrumentální hodnoty kritizoval zejména VanDeVeer, D. Egalitarianismus vidí jako jednu z překážek možnosti rozumných debat o ekologických problémech, tou druhou podceňování instrumentální hodnoty. (*Intraspecific Justice and Intrinsic Value*.)

To je oprávněný předpoklad, pokud se nedomníváme, že by vlastní hodnota byla lidským „výtvorem“. Chápeme-li život, bytí, Boha, Dobro nebo cokoliv, co je s existencí vlastní hodnoty spojeno, jako důležitější, než je člověk se svými zájmy, pak z toho samozřejmě vyplývá závažnost vlastní hodnoty. Etika, která by toto reflektovala, by byla odpovědí na otázku, jak žít dobrý život, a ukazatelem cesty, která může být pro každého člověka odlišná. Etika, jejímž účelem je pouze vyrovnání střetů, ke kterým dochází, a která má být platná pro všechny, by potřebovala započítat také instrumentální hodnotu, respektive ji neopomíjet.<sup>185</sup> Ta se pak může stát způsobem rozlišení při konfliktech. Cockell to dokládá na případu mikroorganismů. Byť bychom prý těžko chápali vlastní hodnotu mikrobů (ač nepochybuje, že ji mají), je pro nás lehčí pochopit jejich význam instrumentální.<sup>186</sup>

Upřednostňování vlastní hodnoty odmítá také VanDeVeer. Nemáme prý žádnou morální povinnost nepoškozovat individua, jejichž životy mají evidentně triviální hodnotu. Snad jen někdo podobný křesťanskému bohu by měl takovou povinnost. To, zda máme povinnost nepoškodit malé, necítící stvoření, je závislé na něčem dalším. Vlastní hodnota podle něj ani automaticky nepřeváží vše ostatní. Naopak někdy může instrumentální hodnota (velká) převážit vlastní (nepatrnou). Např. pokud je třeba vyhodit do vzduchu starý dům, v němž jsou myši, museli bychom odmítnou udělat s domem cokoli, abychom nepoškodili nositele vlastní hodnoty. Proto prý někdy může být správné zabít, přestože bytost má vlastní hodnotu. Je tomu podobně jako se zabitím v sebeobraně.<sup>187</sup>

S VanDeVeerem je možném v mnohém nesouhlasit. Víme, že existují mnohem ohleduplnější přístupy k živým bytostem (např. v buddhismu), aniž by jednající nějak strádali. Takovým přístupem je např. úplné vegetariánství, veganství a ochota nezabíjet nic, včetně komárů. VanDeVeer však přináší pro náš západní svět – zatím neochotný

---

<sup>185</sup> B. Norton, který zastává pragmatické stanovisko, se domnívá, že instrumentalismus by byl nakonec nejvhodnější základ pro argumentaci ve prospěch ochrany přírody. Uvedeno u: Minter, B. A., *Intrinsic Value for Pragmatist?*, s. 64.

<sup>186</sup> Proto také požaduje vytvořit environmentální axiologii na základě obou druhů hodnot. Cockell, Ch. S., *The Value of Microorganisms*, s. 378-381.

<sup>187</sup> VanDeVeer, D. *Intraspecific Justice and Intrinsic Value*.

změnit životní styl a postoj k ostatnímu světu – jiný významný příspěvek, paradoxně učiněný v poznámce. Zde rozlišuje *reverence* jako posvátnou úctu a *respect*, což znamená úctu i ohled. Prý lze mít posvátnou úctu k životu o sobě, ale ne ke všem životům. Úcta či ohled pak musí znamenat něco jiného, pokud hovoříme o úctě k sekvojím nebo viru způsobujícím imunodeficit.<sup>188</sup> Toto rozlišení umožňuje vyjádření postoje člověka, který ví, že pro svůj vlastní život musí ničit ty ostatní, byť mu to není lhostejné.

Jde o velmi důležité rozlišení. Opět ale spočívá na předpokladu dobré vůle. Podle čeho rozliším, k čemu mám mít jen úctu a k čemu úctu i ohled? Ekologičtí etikové rádi debatují nad příklady typu: Je oprávněné zabití zvířete pro potravu, jestliže to dělám s úctou? Pokud by vlastní hodnota měla za následek jen to, že něco mohu zabít, avšak musím mít k tomu úctu, praktický výsledek by nebyl žádný (a, domnívám se, ani morální). Jsme schopni obelhávat sami sebe, jak velikou úctu k něčemu máme.

Skrytý předpoklad dobré vůle je tak častý – vždyť ekologickou etikou se také nezabývají ti, kteří chtějí přírodu drancovat. Leč v teorii bychom potřebovali rozlišit lépe. K. Lee navrhuje kantovský způsob rozlišení. Kant prý také neříká: nikdy nepoužívej druhého jako prostředek, ale pouze nepoužívej druhého jen jako prostředek. K tomu, abychom měli měřítko pro dobré, můžeme použít kantovskou otázku: Nezapomínám při tom, co dělám, na vlastní hodnotu?<sup>189</sup> Pro zvláštní konflikty můžeme analogicky přirovnat ke způsobu jednání mezi lidmi - i rodič nebo učitel musí zasáhnout, dělá-li dítě něco špatného, musí zastavit jeho činnost, přitom si je ale vědom jeho vlastní hodnoty.<sup>190</sup>

V jistých náznacích najdeme odpověď také u Schweitzera v předloženém obrazu žence, který celý den kosí louku, protože musí, ale cestou domů nezašlápne zbytečně ani kvítek. Nebo v jeho apelu na důležitost pokory: vždy bychom si měli klást otázku, zda mohu skutečně otrhat všechno ovoce, na které fyzicky dosáhnu.<sup>191</sup> To už je ale vyspělé morální jednání. Dokud ho člověk nedosáhne, zůstává vždy v nejistotě, nakolik je rozlišení životně důležitého od postradatelného, dobré od špatného ovlivněno jeho tužbami.

---

<sup>188</sup> Tamtéž, pozn. 16.

<sup>189</sup> Lee, K., *The Source and Locus of Intrinsic Value: A Reexamination*, s. 302, 306.

<sup>190</sup> Tamtéž, s. 302.

<sup>191</sup> Schweitzer, A., *Reverence for Life*, s. 70.

Možná jsme se měli hned na začátku zeptat, proč vůbec předpokládat, že vlastní hodnota musí náležet všemu rovně. Spolu s obhájci práv zvířat<sup>192</sup> můžeme odpovědět, že jinak by etika nemohla být funkční. Podle čeho bychom dělali rozdíly? Zase bychom se dostali zpět k sympatiím nebo našim (neživotně důležitým) zájmům. Tedy opět kritérium, které by nebylo nestranné. Kromě toho, jestli je hodnota něco, co je dáno vztahem každého života k sobě samému, jak bychom mohli tvrdit, že jeden život o svůj život usiluje méně a jiný více?

Na této diskusi se ukazuje, že určujeme-li vlastní hodnotu podle určitých znaků, vnášíme do toho svoje hodnocení. Tím více, kdybychom určovali míru vlastní hodnoty. Kočka, nebo myš? Co se nám zdá méně cenné? Pokud bychom to chápali jen podle těchto znaků, pak by došlo na varování Singera, že i Stalin by měl větší hodnotu než náš věrný pes (a zase v tom je naše hodnocení). Zřejmě se opravdu neumíme vyhnout lidskému pohledu, ale alespoň se domníváme, že právě boží pohled by byl jiný. Pravděpodobně by si cenil všeho, jako si (některá) matka cení stejně všech svých dětí. Nebo slovy jiného pojmového rámce: zřejmě bylo všechno stvořeno stejně (proč záměr udělat něco horší?) – tedy by mělo mít rovněž stejnou hodnotu. (Ono i spojení ‚stejnou‘ a ‚více‘ nebo ‚méně‘ napovídá cosi o množství – což patří k hmotným, měřitelným věcem.)

Předpoklad, že co je, je dobré (alespoň v nějakém základu existence), se tomu blíží nejvíce. Náš problém spočívá v tom, že rozdíly v praktickém životě dělat musíme a že rozdíly také intuitivně vnímáme. Evidentně není totéž, jestli svoji potřebu jídla uspokojíme pěstováním pšenice nebo velkochovem prasat. To zase poukazuje na problematičnost představy, že z hodnoty vyplývá úcta. Rozdíl není v tom, jestli něco je hodnotné nebo není, ale v tom, jaké je celkové směřování našeho života, o co usilujeme a jaká je vnitřní správnost našeho jednání. Vnějškově stejný čin může být z tohoto hlediska správný, nebo špatný podle zaměření. Rovněž tak se nedá říci, že je morálně lhostejné, jestli někdo ničí něco, co podle našeho (dovolím si říci umělého) rozlišení nemá ani vlastní ani instrumentální ani jinou hodnotu. I intuitivně nás čin bezesmyslného

---

<sup>192</sup> Např. Regan, T., *The Case for Animal Rights*, s. 70-71.

pustošení zarazí. (Oproti tomu demolice starého domu kvůli postavení nového má zážitkově úplně jiný charakter.)

Taylor správně namítá, že vlastnosti, které my ceníme jako hodnotné, by třeba gepard necenil a také by v jeho prostředí neměly význam. U člověka, stejně jako u zvířete, vnímáme jako hodnotný právě život. Avšak ten rozdíl, na který naráží Singer – totiž Stalin a věrný pes – (a který lze vnímat i mezi lidmi jako příslušníky stejného druhu, a podobně i u jiných druhů) je rozdílem zcela jiné kategorie. Nejde o míru vlastní hodnoty. Každý život chce žít. Jde o plnění určité úlohy. Od člověka očekáváme, že bude dobrý, ne krutý. A od psa, že nám bude věrný.<sup>193</sup> Že to není očekávání libovolné nepotvrzuje „normální výskyt“ dané vlastnosti, ale předpoklad, že to je právě úlohou té které bytosti, který vychází pravděpodobně z nahromaděných zkušeností.

Vlastnosti, o kterých VanDeVeer hovoří jako o těch, které znamenají větší vlastní hodnotu, jsou vlastnosti našeho druhu. V této souvislosti je třeba připomenout, že pokud jsou základy našeho chování opravdu dány biologicky, pak na nich není nic morálního, tedy proč by měly hrát úlohu v morálním rozhodování? Takové chování může být nanejvýš normální. Např. jako normální může být označena matka starající se o své děti, jako patologická matka týrající své děti.<sup>194</sup> O morálním chování lze hovořit tam, kde již překračuje výzvu biologického druhu – např. ohled vůči zvířeti, není-li to zvíře uspokojením nějaké patologické potřeby. Nebo rozhodnutí k vegetariánství, přestože biologické předpoklady nás pro pouze rostlinnou stravu neurčují.<sup>195</sup>

Proto, když VanDeVeer píše, že některé konflikty nezasluhují naší pozornosti (proč nezabít komára?), naráží pouze na „normální“ část našeho chování. Se Schweitzerem by mu bylo možné namítnout, že i zabití komára je poškozením života a že život nás vyzývá, abychom něco takového dělali, jen pokud je to nevyhnutelné.

---

<sup>193</sup> Viz Kohák a jeho charakteristika hodnoty. Např. Kohák, E., *Zorným úhlem filosofa*, s. 66-68.

<sup>194</sup> Je mimo tuto diskusi, zda opravdu jsou tyto základy pouze biologické. Zde můžeme pouze ukázat na přirovnání, o co jde – chovatelé králíků přesně toto předpokládají, když samici, která se patologicky nestará o svá mláďata, utratí.

<sup>195</sup> K vegetariánství se vedla rozsáhlá a stále nekončící diskuse, zda nás např. stavba našeho chrupu předurčuje k tomu, že masitá strava je nevhodná. Za touto diskusí stojí předpoklad, že prokážeme-li, co je pro člověka přirozené, můžeme z toho vyvodit normu. Domnívám se, že něco takového vůbec nepotřebujeme rozhodovat. Stačí skutečnost, kterou vyslovil již v roce 1785 Williamem Paley a ve své knize *Osvobození zvířat* znovu připomíná P. Singer: zatímco některá zvířata se bez zabíjení neobejdou, aby mohla přežít, lidé ano. Singer, P., *Osvobození zvířat*, s. 237.



Tak se dostáváme znovu z jiné cesty ke stejné myšlence: budeme-li hovořit pouze o povinnostech, narazíme na odpor v podobě námitek o nepraktičtelnosti požadavku morálních ohledů ke všemu živému ze strany těch, kteří něco takového zatím jako výzvu nevnímají. Proto také můžeme sami *chtít* tento požadavek přijmout, avšak jen s obtížemi můžeme druhým racionálně zdůvodňovat (protože zde je racionální argumentace nutná), že je nezbytné, aby stejné požadavky přijali také. Zdá se, že etika tu dostává jiný význam, než pouze vyrovnávání střetů, ke kterým dochází...

## IV. OTÁZKY A NÁMITKY

*„Jsou dvě lidské vlastnosti, které stojí uvědomování hodnot v cestě a které jsou na první pohled navzájem protikladné. Je to jednak hodnotová slepota z tuposti, jednak slepota z vášně.“*

*Robert Spaemann*

Ekologická etika vykazuje jeden zásadní praktický nedostatek. Přestože jde o významné morální vzepětí a úsilí ukotvit dosud opomíjenou oblast přírody do našich morálních ohledů a vytvořit tak základ pro praktickou ochranu, výsledek tohoto snažení je roztržštěný. Autoři, jak je tomu v intelektuálním světě zvykem, kritizují a rozebírají do podrobností teoretické chyby svých konkurentů. Kromě toho byly tyto koncepce kritizovány i zvenčí autory, kteří odmítají samotné založení etiky na hodnotách. Proto se i zde budeme těmto námitkám věnovat, ovšem s Reganovým dodatkem v pozadí našich úvah: byť by bylo založení etiky na koncepci vlastní hodnoty mylné, praktické důsledky takových teorií být mylné nemusí.<sup>196</sup>

### A. Ontologické námitky

*Existuje jen to, co skrze vnímání známe*<sup>197</sup>

Ontologické nebo metafyzické námitky jsou vznášeny proti koncepci vlastní hodnoty jako nějaké skutečnosti tohoto světa. Stojí na předpokladu, že pokud by takto hodnoty existovaly („objektivně“), musely by to být vlastnosti nebo kvality zcela odlišné od všeho ostatního v tomto světě, odlišné od faktů, se kterými se setkáváme skrze vnímání. Tento argument je označován jako argument podivnosti.<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> Regan, T., *Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?*, s. 180-181.

<sup>197</sup> Odděluji zde námitky ontologické a gnozeologické, ačkoliv se běžně mísí. Je to pochopitelné, protože z předpokladu, že jsme s to poznat pouze fakta, vyplývá námitka, že neexistuje nic, kromě toho, co poznáváme skrze smysly nebo pomocí metod empirické vědy.

<sup>198</sup> Attfield, který sám o sobě prohlašuje, že se přiklání k objektivistickému chápání hodnoty, se s touto námitkou vypořádává takto: není nic divného na důvodech k jednání, které jsou zcela nezávislé na jiných. Kdyby byly všechny důvody závislé na jiných, nebylo by tu nic, co by někomu z nich dávalo význam a tak by tu ani nebyl žádný důvod. Proto není žádný důvod, aby se někdo nechal odradit od víry v objektivní vlastní hodnotu argumentem podivnosti. Naopak s ním bychom riskovali, že nebudeme moci hovořit ani o interpersonálních důvodech. Attfield, R., *A Theory of Value and Obligation*, s. 26-27.

Argument podivnosti ale nemusí platit. Pokud má být hodnota chápána jako nějaká skutečnost, něco existujícího, není nutné představovat si ji látkově vnímatelně nebo jako něco umístěného a svázaného s objektem. Stavíme si sami kolem sebe zdi, když věříme, že nemůže existovat nic odlišného od toho, co známe. Kromě toho i v nám známém světě existuje mnoho vlastností, kvalit a skutečností, které se jen skrze něco projevují. Tak čestnost je kvalita, která se projevuje skrze člověka, aniž bychom ji od člověka mohli oddělit a byla vnímatelná smysly. Přesto však je přístupná porozumění.

Ontologickou námitkou je také tvrzení, že svět není ani dobrý, ani zlý, proto je také prostý hodnoty. To, co nazýváme zlem, zlem není. Je to běžná součást přírodního dění a protože člověk je také živočišným tvorem, nelze jeho činnost (buť jakkoli měnící přírodu) nazývat špatnou, protože vlastně vychází z naší evoluční výbavy. „Člověk je tak báječně špatný, že jde-li nám o jeho přežití, nemůžeme mu dovolit, aby vyžil svoje evoluční potenciality...“<sup>199</sup> Nepovažujeme-li za morálně špatné, že jeden druh vyhubí jiný, jak se to milionkrát stalo, nemohli bychom to prý považovat za morálně špatné ani u člověka. Člověk způsobuje vyhubení druhů po tisíce let, je to jeho určení.<sup>200</sup>

Námitka „dobro a zlo není součástí světa“ staví na předpokladu, že cokoli takto nazýváme, je jen naší projekcí do vnějšího světa. A tak jedinou možností, jak hovořit o drancování přírody jako o něčem špatném, je vytvořit společný lidský konsensus o tom, že je jako takové budeme chápat. Takový názor je však také postaven na předchozí víře o světě - svět je pouze takový, jak jsme ho schopni zachytit smysly nebo vědeckými postupy. Jestliže věda nepotvrzuje fakty to, co poznáváme jako morální skutečnost, pak je to jen naše projekce.<sup>201</sup> To je tvrzení stejně metafyzické jako přesvědčení, že skutečnost je širší než ta, kterou vnímáme. (Podobně, zda svět je řádem, nebo chaosem, zda je v něm

---

<sup>199</sup> Watson, R., Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism, s.121.

<sup>200</sup> Watsonovy názory jsou velmi provokativní: „Držet člověka na uzdě je jako pokoušet se dělat kočku vegetariánem... Ti, kdo apelují na novou etiku,...založenou na intuitivní víře..., že vědí, co je dobré pro celou planetu, ukazují hýbris... Spousta druhů vymírala po celou dobu. Nemusíme mít strach o rozmnožení a různost, i kdybychom vyhubili většinu druhů. Takové vyčištění může být nechání prostoru variabilitě a diverzitě... Preferování equilibria před změnou, lesů před pouštěmi, komplexnosti a variabilitě před jednoduchostí a monokulturou je záležitostí lidské ekonomiky a estetiky... Pokud se ví, je vesmír mrtvý... směřuje k entropii. Člověk se svým zjednodušováním věcí je na straně vesmíru.“ Tamtéž, s. 122.

<sup>201</sup> V tomto ohledu se dají jen těžko oddělovat ontologické a gnozeologické námitky. Představě hodnoty jako projekce se budu věnovat až s gnozeologickými námitkami.

účelnost, či nikoli, zda celý vesmír směřuje k entropii, je již interpretací nějakých poznatků a tudíž tvrzení metafyzické.)

Proč by tedy rovina, kterou zachycuje věda, měla vylučovat existenci jiné roviny s dobrem a zlem? Proč by struktura světa nemohla obsahovat hodnotu? Či jinými slovy, proč vylučovat možnost, že celé stvoření je cenné, protože má něco z Dobra? Ani jedno nelze dokázat v přírodovědném smyslu, můžeme však takové tvrzení podporovat určitými argumenty.

Závažný nedostatek námitky spočívá také v tom, že je přehlížen rozdíl povahy „zla“, o které se jedná. „Zlo přirozené“ dle tradičního dělení nelze ztotožňovat se, zlem morálním. Je rozdíl, zda je zvíře zabito šelmou, která potřebuje potravu, nebo zda je krajina zničena sopečným výbuchem – a zda totéž udělá vědomá bytost zcela a jen pro svou zálibu. Omlouvat to tvrzením, že se jedná o stejné chování jako u ostatních druhů, znamená popírat, že člověk je morální bytostí.<sup>202</sup>

Ontologické námitky jen potvrzují důležitost metafyzického (nebo ontologického) základu pro etiku. Nemůžeme konzistentně požadovat určité nároky, ohledy, sebeomezení, budeme-li svět považovat za chaos nebo za náhodné uspořádání prosté dobra a zla. To je důvod, proč se někteří etikové o takový základ pokoušejí. H. Jonas jej vědomě buduje a H. Skolimowski vyhlašuje, že jeho eko-filosofie, jak svoji koncepci nazývá, poskytuje novou metafyziku. „Budiž, ať si je takový přístup nazýván metafyzikou. Život je jistě za fyzickým, což je přesně to, co tento termín znamená – za fyzickým.“<sup>203</sup>

Samozřejmě je při dnešním převažujícím chápání filosofie a pravdivosti obtížné prokazovat oprávněnost přesvědčení o účelném řádu světa, jehož je dobro součástí. Raději tedy uzavřeme spolu se Skolimowského provokativními otázkami: Na kom

---

<sup>202</sup> To, že změny působené člověkem, nemají evoluční ráz a vymykají se změnám působeným přírodou, dokládá mnoho autorů, jak filosofů, tak vědců. Z těch druhých např. Gordonová, A., Suzuki, D., *Jde o přežití*.

<sup>203</sup> Skolimowski, H., *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, s. 23 a 116.

spočívá váha důkazu? Jaké důsledky má ten který přístup? Je třeba ospravedlňovat filosofii, která se vyznačuje náklonností k životu?<sup>204</sup>

## B. Gnozeologické námitky

### 1. Odmítání neantropocentrismu

Představa, že existuje vlastní hodnota v přírodě, je většinou rozvíjena s nějakou formou neantropocentrické etické teorie. Neantropocentrismus je však často terčem kritiky – jako něco, co je teoreticky nemožné, byť máme zdání, že je takovou pozici možno prakticky zastávat. Jiná kritika vyjadřuje nepřírozenost takového postoje a možnost, že povede až k odmítání a nenávisti k člověku. A další poukazuje na to, že odmítnutí lidsky centrovaného postoje znamená odmítnutí rozlišování dobra a zla.<sup>205</sup>

Morální náboj, který neantropocentrismus přináší, je pochopitelný, uvědomíme-li si, že je to pojetí stejně charakteristické pro západní myšlenkový svět, jako destruktivní chování vůči přírodě. Není obtížné vytvořit si kauzální představu mezi antropocentrismem a katastrofálními následky. Naopak neantropocentrické vnímání přírody je spojováno s neevropskými kořeny.<sup>206</sup> (To by ovšem vyvracelo oblíbené tvrzení, že antropocentrismus neodlučně patří k lidské přirozenosti a jinak tomu ani být nemůže.)

Jenže uznat hodnotu jiných živých tvorů by znamenalo změnit chápání člověka a rozloučit se s jeho výlučností. Snad by bylo možné tuto změnu přirovnat ke dvěma otřesům představ o výlučnosti a hodnotě, které již lidstvo v dějinách prodělalo, když se

---

<sup>204</sup> U Skolimowského nacházíme návaznost na Schweitzera, který zastával názor, že pesimistické filosofie, které jdou proti životu, potřebují zdůvodnění. Schweitzer argumentuje tím, že v sobě nacházíme vůli k životu, stejně jako u ostatních tvorů, která je silnější než pesimistické poznání. Vůle k životu je s to nás strhnout a přemoci, že propadáme jakémusi opojení – např. v záři jarního sluníčka. Schweitzer ovšem dál nebuduje ontologickou koncepci. Postačuje mu jako základ etiky úcty k životu skutečnost, že v nás, stejně jako v jiných tvorech, nacházíme vůli k životu. (Ostatně Schweitzer jako hluboce věřící člověk měl svoji ontologii právě ve víře.) Skolimowski v tomto ohledu pranýřuje analytickou a pozitivistickou filosofii jako založenou na kultu techniky a vyhýbání se problémům a neschopnou založit adekvátní fungující vztah člověka ke světu, ale i člověka k člověku. Skolimowski, H., *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, s. 21-28.

<sup>205</sup> Takto námitky proti neantropocentrismu shrnuje A. J. Kerr (*The Possibility of Metaphysics: Environmental Ethics and the Naturalistic Fallacy*, s. 85).

<sup>206</sup> A. Naess používá pro vysvětlení toho, co míní seberealizací, přirovnání k podobnému přístupu v józe. Také H. Librová ve své knize *Pestrí a zelení* (s.173-177) spojuje Naessův přístup s neevropským modelem.

muselo vyrovnávat se skutečností, že Země není středem vesmíru a že člověk pochází z opice.<sup>207</sup>

I proto byly spory antropocentrismu s neantropocentrismem poměrně vyhrocené. Henryk Skolimowski se v roce 1984 vyjadřuje, že používání anti-antropocentrismu, obzvláště u hloubkových filosofů, se jeví jako ideologické dogma nebo linie strany – „odchylte se od něj a zastřelíme vás“. Používá dokonce přirovnání jejich chování k chování marxistů.<sup>208</sup> Naproti tomu P. Singer označuje antropocentrický postoj jako speciesmus a jeho stoupence přirovnává k rasistům.<sup>209</sup> Stejně tak R. Routley nebo J. Seed používají označení lidský šovinismus.<sup>210</sup>

Významnou kritiku neantropocentrismu najdeme u křesťansky orientovaných autorů. Střetneme se u nich především s obavou, že v tomto pojetí by člověk postrádal onu předpokládanou důstojnost, kterou mu zaručuje příslušnost k rodu *Homo sapiens*, protože by si byl v hodnotě roven s ostatním životem. Patrik Dobel tvrdí, že „militantní tvrzení rovnosti všech stvoření vytváří problémy pro ustavení zděděné lidské důstojnosti. Imperativy založené na nich jsou antihumánní a antikřesťanské.“<sup>211</sup>

Křesťanští autoři se také brání proti nařčení z podílu křesťanství na zhoubném a ničivém vztahu ke světu a poukazují na povrchnost a naivnost takového výkladu křesťanské věrouky, který již v základech křesťanství spatřuje přímo návod k nezodpovědnému podmanění si Země.<sup>212</sup>

Domnívám se, že otázku, zda opravdu neantropocentrismus musí mít nutně antihumánní následky a zda nás zbavuje důstojnosti a tedy jakéhosi práva na úctyplné zacházení, nelze předem zodpovědět. Teoreticky vyjádřená myšlenka sama o sobě nutně nepředurčuje následky, které jí připisujeme. Teprve užití a zpracování této myšlenky člověkem tyto následky může mít. Příkladem: z jakékoliv hypotézy, která vysvětluje

---

<sup>207</sup> O těchto dvou otřesech v sebepojímání píše P. Floss v knize *Proměny vědění*, s. 196-205.

<sup>208</sup> Skolimowski, H., *The dogma of Anti-Antropocentrism and Ecophilosophy*, s. 283-287.

<sup>209</sup> Viz výše podrobněji k P. Singerovi.

<sup>210</sup> Kolářský, R., *Filosofický pojem člověka a současná ekologická krize*, s. 37

<sup>211</sup> Dobel, P., *The Judeo – Christian Stewardship Attitude Toward Nature*, s. 20-23.

<sup>212</sup> Na článek L. Whita (*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*), který předpokládá pozitivní úlohu křesťanství při vytváření panského a vykořisťujícího postoje vůči přírodě, reaguje mimo jiné např. L. W. Moncrief (*The Cultural Basis of Our Environmental Crisis*) a ukazuje Whitovu analýzu jako zjednodušující.

různé skutečnosti např. rasovými rozdíly v inteligenci, ještě nevyplývá, že bychom měli dělat nějaké rasové rozdíly a s jednou rasou zacházet lépe než s druhou. I kdyby se jednalo o výzkumem doloženou skutečnost, přesto rovnoprávné, nebo diskriminační zacházení není otázka faktu, ale morálního jednání.<sup>213</sup>

Jak ovšem chápat programovou neantropocentrickou pozici u mnohých etiků? Jedná se také jen o teoretické tvrzení, nebo již o morální postoj? A je možná nějaká forma neantropocentrismu pro zakotvení etického vztahu k přírodě, aniž bychom snižovali hodnotu člověka a vytvořili předpoklady antihumánních závěrů?

Zdá se mi, že ve většině případů je odmítání neantropocentrismu obvykle reakcí na extrém (přirovnávání člověka k rakovinnému nádoru, který by bylo pro přírodu lépe odstranit, nebo k viru HIV, který ničí imunitu Země a planeta se začíná bránit – horečkou<sup>214</sup>) nebo spočívá na nedorozumění. Předpokládá se totiž, že uznání hodnoty přírody, případně tvrzení rovnosti, klade vždy nutně na stejnou rovinu člověka a jiné živé bytí tak, že člověk může ignorovat etické požadavky vůči lidem s odvoláním se na potřeby přírody. Prostě si v případě konfliktu hodit korunou. Jako by neantropocentrický postoj nemohl být zároveň morálním z hluboce antropocentrického pohledu.

Mnohdy se přitom zapomíná, že smyslem úvah o vlastní hodnotě jiných tvorů a odmítání antropocentrismu je především rozšíření naší morální citlivosti a ohledů. Ve skutečnosti u většiny autorů neantropocentrický postoj neznamená anulování povinnosti vůči bližním. Je spíše rozšířením a prohloubením dosavadní etiky. Dokonce nevylučuje, že je člověk tvorem zcela výjimečným. Nepopírá to ani A. Naess, A. Leopold nebo H. Rolston III. Leopold mluví dokonce o nadřazenosti člověka, nikoliv však ve smyslu ospravedlnění absence morálních ohledů vůči přírodě, ale v souvislosti s jeho schopností žet ztráty jiného druhu nebo mít rád to, co již není.<sup>215</sup>

Co z této pozice znamená ona postulovaná rovnost, jestliže ne libovůli v uplatňování etických nároků a ignorování mezilidské etiky? Neantropocentristé chtějí

---

<sup>213</sup> Tento rozdíl fakticity a skutečné diskriminace nebo uznání rovnosti jako morálního ideálu rozebírá P. Singer v knize *Practical Ethics*, zejména v kapitole *Equality and its Implications*, s. 16- 54.

<sup>214</sup> Uvádí Al Gore, *Země na misce vah*, s.195.

<sup>215</sup> Viz Leopoldův citát v části o H. Rolstonovi III.

především vyjádřit, že jde o rovné právo na život. Žít chce člověk i zvířata (naopak jen člověk chce někdy raději zemřít). Z toho se ještě nedá odvodit, že bychom o životech měli licitovat a rozhodovat mezi zvířaty a člověkem. Naopak můžeme vyvodit, že nás nic neopravňuje ke zneužívání zvířat a používání jich ke svým nedůležitým cílům, jestliže je to vážně poškozuje. Anti-antropocentrismus neznamena ani odmítnutí našeho výjimečného postavení a s ním odpovědnosti<sup>216</sup>, ani stejné povinnosti vůči všem. Dokonce ve většině případů nejde o vyvracení skutečnosti, že pro člověka je důležitý zase především člověk.

Můžeme se ptát, jestli je k takovému morálnímu postoji opravdu nutný neantropocentrismus. Se správným pochopením bychom něco takového mohli nalézt i jinde. Zmíněný P. Dobel odmítá spolu s Whiteovým obviněním představu stejné hodnoty všeho živého a zároveň ukazuje možnost antropocentrické ekologické etiky. Taková etika potřebuje být centrovaná k Bohu a vycházet z biblické výzvy k správcovství. Měli bychom podle něj považovat Zemi za posvátnou a přitom neztrácet pohled na lidskou cenu a spravedlnost. Vidět svět dobrý tak, jak jej viděl Bůh – nezávisle na nás. Je to dar, který náleží všem generacím. Ze správcovství, domnívá se Dobel, vyplývají i další příkazy: neplýtvat obnovitelnými zdroji, zabezpečit náhrady, povinnost zdržet se nadměrné spotřeby a plýtvání, odpovědnost vyspělejších zlepšit, co je, a sdílet to s ostatními. Spravedlnost, pokora, porozumění a úcta.<sup>217</sup>

Také H. Skolimowski, který rovněž odmítá neantropocentrismus, prosazuje jako optimální východisko antropocentrismus včleněný do hlubšího principu posvátnosti života. A snad by bylo lépe označit jej jako teocentrismus, byť ve velmi širokém smyslu toho slova.<sup>218</sup> I jeho antropocentrismus má mnohem blíže k úctyplnému vztahu k přírodě

---

<sup>216</sup> Jak se domnívá např. Jemelka, P., *Environmentální etika, antropocentrismus a racionalita*, s. 466.

<sup>217</sup> Dobel, P., *The Judeo – Christian Stewardship Attitude Toward Nature*, s. 20-23.

<sup>218</sup> Skolimowski totiž nazývá život božským, ba ani se nebrání představě, že onen život je Bůh (*Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, s. 107). Jeho představy o bohu jsou však na katolického myslitele mírně řečeno netradiční. Posvátnosti, kterou připisuje také nám, je dosaženo v evoluci, není dána bohem. My sami jsme fragmenty božství ve stavu zrození. Jsme uskutečňující se bohem, my uvádíme boha v bytí. Bůh je ne na počátku, ale na konci cesty. Nahlíženo perspektivou evoluce, jedinou ospravedlnitelnou transcendencí je ta, která nemá boha na počátku. Jde o naše udělování smyslu světu skrze dosahování humanity. Tamtéž, s. 85-86.



než ke kořistnickému postoji. Zdá se, že byt' se etikové neshodnou na východisku nebo jednotlivých krocích našeho jednání, následky, které z obou východisek vyvodíme, mohou být přinejmenším podobné.

Spor těchto dvou táborů o východisko pro založení dostatečné ohleduplnosti vůči přírodě je dokladem už výše zmíněného: snad ani nezáleží na tom, do jakého tábora patříme. Podstatné je, jaké jednání z toho vyvodíme, zda máme dobrou vůli. Neantropocentrismus byl vlastně také reakcí na krajní vykořisťování podložené údajnou nadřazeností člověka. A je snahou poukázat, že kromě povinností vůči lidem máme také další (třebas jiné) vůči přírodě. Že si nemůžeme nárokovat panování nad jakýmkoli životem.

Jenže není to absurdní, aby člověk zaujímal anti-lidské stanovisko? Další kritika neantropocentrismu zpochybňuje vůbec možnost takové stanovisko zaujmout. Člověk je přeci přirozeně sebestředný. Na srdci mu leží především jeho vlastní druh a někdy ani to ne, spíše vlastní okolí. A je pochopitelné, že problémy, které vnímá, vnímá ze svého lidského stanoviska. Nemůžeme vystoupit fyzicky mimo sebe, stát se druhým a vědět, jak prožívá svět on. H. Skolimowski odmítá i způsob, jakým Leopold vyjádřil to, co chtěl říci: „myslet jako hora“.<sup>219</sup> Bráno doslova - jakkoli se tuto výzvu snažíme naplnit, není možné tomu dostat. Mluvíme-li nebo jednáme za druhé, jednáme vždy vlastně sami za sebe. Nemáme jejich mandát a ani nevíme, co by ve skutečnosti chtěli. Ostatně – hora by jako lidé nepečovala: to je náš sklon pečovat o druhé, my cítíme, že bychom měli. To vše má kořeny v našem antropocentrismu. Antropocentrické stanovisko je jediné racionálně možné.<sup>220</sup>

K podobným závěrům, ač z jiného východiska, dochází i J. Feber. Antropocentrismus je teoreticko-ontologickou pozicí, která je charakterizována uznáním člověka jako tvůrce smyslu. Člověk je tak jediným hodnotícím tvorem, zvířata prý nehodnotí, nejsou odpovědná. Proto pojem ‚neantropocentrická etika‘ je logicky

---

<sup>219</sup> Skolimowski, H., *The dogma of Anti-Antropocentrism and Ecophilosophy*, s. 284-285.

<sup>220</sup> Tamtéž.

rozporný. Etika patří jen k člověku a je – jako vše – výsledkem určitého subjektivního rozhodnutí.<sup>221</sup>

Podívejme se na problém blíže. Otevírají se tu před námi 2 otázky: První - Opravdu nemůžeme zaujmout cizí perspektivu a podívat se na svět očima druhého? A druhá - Je antropocentrismus skutečně přirozený a tudíž nepřirozené nepovažovat člověka za centrum všeho dění a chtít po něm nějaká morálně zdůvodněná omezení?<sup>222</sup>

Zdá se, že odpověď na první otázku je záporná: „zásadně je vnímání vždy vnímáním z perspektivy“<sup>223</sup>. A stanovisko Božího oka je *contradictio in adiecto*. Od lidského stanoviska je odvislá i možnost vůbec přijmout něco jiného než lidský pohled. Takže jakýkoli tzv. neantropocentrický pohled na přírodu a svět je zase jen výtvořem antropocentrismu. Nasvědčují tomu i slova, která užíváme. (Podobně se většina zoologů brání používání slov vyjadřujících emoce nebo vztahy u zvířat jako tzv. antropomorfismu.) Nejčastější námitkou je proto právě logická nekonzistentnost. Nemůžeme vyjít z člověka, nemůžeme zaujmout jiné než lidské stanovisko. P. Jemelka např. píše: „Je-li koneckonců i toto (údajně alternativní) vidění světa lidskou mentální konstrukcí, je potom možné považovat požadavek programového opuštění lidského úhlu pohledu (ve smyslu nahrazení antropocentrismu bio či naturocentrismem) za legitimní?“<sup>224</sup>

Tuto námitku je obtížné teoreticky vyvrátit, avšak autoři jako P. Taylor přesto obhajují neantropocentrické stanovisko – byť nemůžeme vystoupit z lidského úhlu pohledu a dojít plného poznání „Božího oka“, přeci jen můžeme dosáhnout porozumění, co je pro jiné organismy dobrem. Naše schopnost porozumět individuálnímu organismu závisí na tom, jak je pojmáme jako teleologické centrum života. Tato schopnost je podporována pohlížením na ně jako na bližní komunity života. Uchopit plný smysl reality jejich individuální existence jsme schopni do té míry, do jaké vnímáme sami sebe jako

---

<sup>221</sup> Feber, J., Antropocentrismus a etika životního prostředí, s. 663-667.

<sup>222</sup> Tuto otázku nechám prozatím na další část.

<sup>223</sup> Tomuto problému se věnuje E. Kohák v článku Pravda a vědy o člověku, s. 4-17. Citovaná teze je však jen výchozím předpokladem. Kohák sice neobhazuje nějakou možnost absolutně platné pravdy, zastává se však možnosti pravdivosti, a to i v humanitních vědách.

<sup>224</sup> Jemelka, P., c.d., s. 465.

jedno z živoucích bytí na Zemi<sup>225</sup>. Dalo by se říci, že to vlastně nezávisí jen na našich poznávacích schopnostech, ale na vůli. Znamená to, že můžeme poznat hodnotu i tam, kde nejde o náš zájem nebo zalíbení.

V tomto směru kráčí Taylor ve stopách Kanta. K dosažení objektivitu (myšleno vystoupení ze své sebestřednosti, která ovlivňuje naše poznání) je třeba pohledu oproštěného od citění a tužeb. Obvykle máme tendenci brát druhé jako přátele, nebo nepřátele. Objektivita podle něj vyžaduje intelektuální oddělení a emocionální neutralitu vědeckého pozorování. Stejně tak se potřebujeme zbavit všech jednostranností jako je rozumění organismu v termínech funkcí, které mají v lidském životě. Odhlédneme-li tedy od našich emocí, kterými se k nim vztahujeme, a otevřeme-li se jejich existenci, můžeme se dobrat objektivitu (do míry, do níž je to lidsky možné)<sup>226</sup>. K tomu potřebujeme rozvíjet schopnost imaginativního vědomí, aby se náš smysl pro druhé stal poznáním, že druhý je teleologickým centrem usilujícím o své dobro svým způsobem.

To je možnou odpovědí na první otázku. Právě proto, že jsme lidé, jsme schopni neantropocentrického pohledu na svět, jsme schopni odhlédnout od svých zájmů a cílů a vidět, co od světa očekává druhý. Představit si, že pro geparda jsou důležité jiné schopnosti, než jaké jsou důležité pro nás, že jeho hodnocení světa je jiné. Znamená to, že jsme schopni praktického vystoupení ze svého středu, ne úplného teoretického objektivního poznání světa. Bez tohoto kognitivního porozumění se morální uznání neobejde.

Druhá otázka, kterou otevřela diskuse o možnosti antropocentrismu, je však spíše otázkou antropologickou a etickou. Než se jí budeme věnovat, zaměříme se na námitky gnozeologické. Ve skutečnosti je otázka, zda je možné zaujmout neantropocentrické stanovisko, smíšením problémů. Jedním je problém praktický, jak vystoupit ze své sebestřednosti a poznávat z jiného úhlu pohledu a na základě toho jednat, druhým je pak vůbec čirá možnost poznat něco takového jako hodnoty, či hovořit o něčem jiném ve světě kromě faktů. Že je možné vystoupit ze své sebestřednosti

---

<sup>225</sup> Taylor, P., *Respect for Nature*, s.125.

<sup>226</sup> Tamtéž, s. 126.

dokazuje každý vědec, když se snaží poznat svět bezzájmově: čili teoreticky. Není to ale právě věda, která ukazuje, že svět je prostý hodnoty a že slovu hodnota neodpovídá žádný fakt, na který bychom mohli poukázat? Je tedy poznání hodnot vždy takzvaně subjektivní a jen projekcí lidského vědomí?

## 2. Diskuse k otázce subjektivity a objektivit hodnot

*„Naše hodnotová obtíž není pouze blátem, do kterého se filosofové dostali, ač je to možná poslední dědictví karteziánství. Něco zatrpklo ve fakt/hodnotové distinkci a je kořenem ekologické krize.“*

*Holmes Rolston III.*

K této otázce se vztahuje velmi rozsáhlá diskuse, protože právě rozkol v názoru na povahu hodnoty a způsob poznání je stěžejní. Ekologická etika může někdy působit jako anachronismus. Zatímco část světa filosofie považuje hodnoty za projekci lidského vědomí a tvrdit něco jiného je faux pas, v ekologické etice se zakládá morální vztah právě na vlastní hodnotě jako (v převažujícím pojetí) realitě existující nezávisle na člověku nebo alespoň nelibovolné skutečnosti. Najdeme autory, kteří přijímají subjektivistickou variantu a snaží se prokázat, že i tak má vlastní hodnota a to, co z ní z etického úhlu pohledu vyplývá, platnost<sup>227</sup>. Mnoho autorů však tzv. subjektivismus<sup>228</sup> odmítá a snaží se subjektivistické námitky vyvrátit. Tato snaha je pochopitelná: zatímco pro ostatní obory filosofie není tato otázka rozhodující, etika – a obzvláště ekologická – s touto otázkou stojí, nebo padá. Subjektivismus je totiž nutně spojován s morálně netolerovatelným radikálním relativismem<sup>229</sup> a možností libovolně se rozhodnout, co chránit, a co vydrancovat.

Najde se pro ekologickou etiku způsob, jak odmítnout subjektivistické námitky? Jedním z logických kroků je ukázat, že subjektivismus vychází z chybného paradigmatu. Totiž pokud máme vlastní hodnotu chápat jako objektivní, znamená to, že existuje nezávisle na hodnotiteli. Jenže už samo slovo subjektivní a objektivní, i to, co v sobě skrývají, se stalo problematickým díky vývoji nové fyziky. Objevy ve fyzice se považovaly za alarmující – ukazovaly, jak moc vstupují naše mentální konstrukce do popisu fyzikálních věd.<sup>230</sup>

---

<sup>227</sup> Mezi tyto autory patří např. R. O'Neill nebo B. Norton.

<sup>228</sup> Slova subjektivismus a objektivismus jsou zde, stejně jako v diskusi v ekologické etice, užívána ve smyslu, který vychází z karteziánského subjekt-objektového paradigmatu. Subjektivismus zastupuje předpoklad, že hodnoty jsou projekcí lidského ducha a ve světě existuje jen to, co jsme jako tzv. fakta s to zaznamenat našimi smysly. Objektivismus předpokládá existenci hodnot nezávisle na nás a našem poznání.

<sup>229</sup> Callicott, J. B., *Intrinsic Value, Quantum Theory and Environmental Ethics*, s. 264.

<sup>230</sup> Rolston III., H., *Are Values in Nature Subjective or Objective?*, s. 128.

S přihlédnutím k novým znalostem prokazovali etikové objektivitu hodnot (již v jiném smyslu – ve smyslu platnosti) poukazem na analogii mezi sekundárními kvalitami a hodnotou. Sekundární kvality stejně jako hodnota se považují za závislé na pozorovateli. Vývoj kvantové mechaniky však smazal i rozdíly mezi primárními a sekundárními kvalitami, a tudíž i hodnotové vlastnosti mohou být reálné, pokud považujeme za reálné primární kvality. Nebo naopak. I primární kvality budou zpochybněny, a tudíž mezi nimi a sekundárními nebude rozdíl. Odkazy míří k Einsteinovi, který nás navzdory tomu, co vnímáme, přesvědčil, že délka, čas, hmota a pohyb jsou závislé na pozorovateli, čili záležitostí perspektivy. Podobně Heisenberg ukázal na mikroúrovni, že nemůžeme přesně vymezit čas a umístění.<sup>231</sup>

Tento způsob argumentu předvádí např. J. B. Callicott. Hodnotový subjektivismus prý může být platný jen za předpokladu, že říše *res extensa* a *res cogitans* mohou být jasně rozlišeny. Protože tato distinkce byla ve vývoji vědy ve 20. století opuštěna, je i distinkce fakt – hodnota neudržitelná. Proto i současná ekologická etika, má-li být konsistentní, potřebuje vycházet z jiného paradigmatu. Potřebuje zcela novou axiologii, která by nebyla založena na této descartovské dualitě. Nová fyzika totiž neumožňuje distinkci mezi primárními a sekundárními kvalitami.<sup>232</sup>

Všechny vlastnosti bychom prý měli chápat jako klasické sekundární kvality – neexistují ve skutečnosti ani na straně objektu, ani na straně subjektu. Callicott se domnívá, že optimálním řešením by bylo připsat jim spíše potenciální existenci, které je dosaženo v interakci mezi subjektem a objektem.<sup>233</sup>

Vlastní hodnota prý doopravdy neexistuje. A ani žádná jiná vlastnost nemůže být v pravém slova smyslu vlastní. Spíše bychom mohli mluvit o hodnotě jako virtuální. Znamená to, že příroda poskytuje paletu potenciálních hodnot. Něco je potenciálně instrumentálně hodnotné, něco je potenciálně hodnotné vlastním způsobem. Podle

---

<sup>231</sup> Takto alespoň nový vývoj ve fyzice interpretují mnozí autoři – H. Rolston III., H. Skolimowski, F. Capra.

<sup>232</sup> Callicott, J. B., *Intrinsic Value, Quantum Theory and Environmental Ethics*, s. 266-270. Subjektivistické přesvědčení prý vyvrací i E.O. Wilson, který spolu se svými kolegy ukazuje, že přístupnost hodnotám je součástí naší adaptivní evoluční výbavy stejně jako schopnost vidět a chutnat.

<sup>233</sup> Callicott mluví o realitě jako o sňatku dvou potencialit – vědomí a fyzická. Tamtéž.

kvantové teoretické axiologie můžeme tedy hovořit o vlastní hodnotě jako o virtuální hodnotě v přírodě, která se aktualizuje v interakci s vědomím.<sup>234</sup>

Druhou strategií, jak odmítnout subjektivismus na základě vývoje v nové fyzice, použil H. Rolston III. Tento autor ukázal především vzácnou schopnost filosofa uvědomit si, jak jsme ve svých přesvědčeních formováni předsudky. První, co podle něj musíme odmítnout, je dogma o objektivitě faktických soudů a subjektivitě hodnotových soudů.

Rolston velmi důrazně odmítá rozštěp mezi fakty a hodnotami. Je to kulturní artefakt odvozený z jistých teorií o etice a morální neutralitě přírody, který bychom měli ignorovat. Fakta a hodnoty se podle něj vyvíjejí pospolu. Předpoklad, že hodnota se objevuje pouze v lidské zkušenosti, je prostě chybnou vírou.<sup>235</sup> Takže ačkoliv obhajuje „objektivní“ hodnotu v přírodě, sám přitom nevychází z paradigmatu, které dalo distinkci objektivní-subjektivní základ.

Na druhé straně si je vědom (ostatně jako absolvent studia fyziky<sup>236</sup> velmi dobře), že slovo objektivní se z pohledu moderní fyziky relativizuje a že tyto nové objevy nám poskytují další možnosti, jak ukázat omylnost subjektivismu, v jehož základech stojí předpoklad, že jen primární kvality jsou skutečné a fakticky prokazatelné.

Je pravdou, domnívá se, že nemáme žádné orgány, kterými bychom vnímali hodnotu (chutnali, dotýkali se, viděli,...), nemůžeme si ani vytvořit nástroje. Proto musí mít hodnoty původ v nějaké hlubší mentální úrovni. Primární nebo sekundární kvality jsou vždy zkušenosti ve vědomí, nemáme svobodu odmítnout je. Avšak proč apriori předpokládat, že jde o soudy radikálně odlišné? Není to další z našich předsudků? Oboje soudy můžeme zaznamenat (Rolston uvádí příklad tvaru molekuly fruktózy, která při dotyku na určitých receptorech vyvolává chuť sladkosti) a v tomto smyslu mohou být chápány jako empirické. Odlišnost spočívá v tom, jak jich dosahujeme. O hodnotové soudy musíme „pečovat rozhodnutím a interpretací“<sup>237</sup>. Rolston připouští, že jsou odlišné

---

<sup>234</sup> Tamtéž, s. 270-271.

<sup>235</sup> Rolston III., H., *Values Gone Wild*, s.58-59, také Rolston III., H. *Are Values in Nature Subjective or Objective?*, s. 151.

<sup>236</sup> Rolstonovo vzdělání je velmi široké. Zahrnuje fyziku, biologii, teologii a filosofii. *Fifty Key Thinkers on the Environment*, s. 261.

<sup>237</sup> Rolston III, H. *Are Values in Nature Subjective or Objective?*, s. 130.

i v dalším smyslu – když svoji mysl zaměříme jinam, přestože stále objekt pozorujeme, krása nebo užitečnost věci najednou zmizí z vědomí.<sup>238</sup>

Zvykli jsme si přijímat jako samozřejmou víru, že primární kvality jsou nesubjektivní. Oproti tomu o hodnotách pochybujeme. Tato naše víra se ale radikálně mění, vezmeme-li v úvahu objevy nové fyziky. Na makro a mikro úrovni dochází k relativizaci všeho poznání. To by mohlo znamenat nejistotu jakéhokoli poznání. Podivné na tom je, že tato skutečnost je známa již desítky let, a přesto si stále myslíme, že prostorové soudy jsou na rozdíl od těch druhých nesubjektivní.<sup>239</sup> Stále věříme, že v našich poměrech je vědecké – objektivní poznání možné, a preferujeme vědu před pověrou.<sup>240</sup>

Jak ale můžeme dojít k nějakým závěrům, jestliže fyzika ukazuje, že vůbec nelze hovořit o tom, jak něco je? Rolston se snaží dostat takový relativismus pod logickou kontrolu a využívá tyto objevy, aby podpořil jisté „objektivní aspekty v hodnotových soudech“.<sup>241</sup>

Není však absurdní mluvit o objektivitě právě pro fyzika se znalostí vývoje fyziky posledního století? Pokud se Rolston zmiňuje o objektivitě, má to u něj jiný význam než kartesiánská jistota, čili vědění, jak je věc o sobě. Jde o vědění, na které se ve své životní praxi můžeme spolehnout. Vždyť ani ve vědě jsme nerezignovali na snahu o spolehlivé poznání. Slovo objektivita sice samo o sobě ztratilo díky novým poznatkům absolutní platnost, přesto stále zůstává cílem přírodních věd vědět „objektivně“, jak to s věcmi je. Je to pro nás sice cíl, kterého nikdy plně nedosáhneme, ale děláme k němu pokrok.<sup>242</sup>

Proto si Rolston myslí, že uvědomění si perspektivnosti našeho poznání nemá vliv na naše každodenní poznání. Na střední úrovni, ve které žijeme, přeci jen něco víme,

---

<sup>238</sup> Tamtéž, s. 127.

<sup>239</sup> Tamtéž, s. 129.

<sup>240</sup> Rolston se domnívá, že to snad má co dělat s přesvědčením, že věda je lepším oknem do reality. Tamtéž, s. 133. Dotýká se tím citlivého předsudku, který se snaží vykořenit i jiní autoři: kromě Feyrabenda z ekologických myslitelů také např. H. Skolimowski. Avšak na rozdíl od Skolimowského, připisuje vědě vysloveně pozitivní význam právě při chápání hodnot.

<sup>241</sup> Tamtéž, s. 128-129.

<sup>242</sup> Tamtéž, s. 133.



a to nejen o faktech – o sokolech nebo smrcích, ale také o barvách a hodnotách. Naše vědění je částečné, přibližné a perspektivní, avšak nemusí být ilusorní nebo falešné. Agnosticismus a relativismus o bezpodmínečné struktuře věcí nám nebrání, abychom věděli něco objektivně na střední úrovni. A poznání hodnot, jakožto terciárních kvalit, je součástí této střední úrovně, ve které žijeme<sup>243</sup>.

Tyto soudy nejsou absolutně pravdivé, nejsou noumenální, ale jsou lokálně objektivní. Máme je považovat za ryzí, ač omezená tvrzení o světě. Zpochybnění a nedostatečnost našich soudů se objevuje až na makroskopické a mikroskopické úrovni.<sup>244</sup> Rolston je přesvědčen, že nová fyzika svými objevy staví soudy o světě (vědecké) na stejnou úroveň jako hodnotové. Při hodnotových soudech nám také významně pomáhají znalosti, informace a teorie. Rolston se při srovnání překvapivě domnívá, že faktický soud může být dokonce těžší než hodnotový.<sup>245</sup>

Jak tedy můžeme poukázat na „objektivní“ existenci hodnot v přírodě? Začneme příkladem genetické informace. To je něco, co se reprodukuje a předává, aniž by bylo důležité, jestli jde o primární, sekundární nebo terciární kvalitu. Přitom je to něco zcela nesubjektivního, reálného, ač to je skutečnost, která není běžnými smysly dostupná. Pro přírodovědce Rolstona je popírání např. genetické informace jako bychom popírali, že jsou informace v novinách jen proto, že pod mikroskopem je to pouze skvrna. Nebo např. nacházíme informace o energetickém toku v přírodě, aniž by k tomu naše mysl nějak přispívala. Jde pouze o odhalování kvality v přírodě. Tak můžeme mluvit o hodnotě výživy, potravního řetězce, fotosyntézy, mutace... Svět hodnoty je propojen se životními funkcemi tak, jak jsou známé teoreticky na střední úrovni zkušenosti.<sup>246</sup>

Tato analýza ukazuje, že hodnota není nic zcela odlišného od věcí v tomto světě (jak se předpokládá v argumentu podivnosti), ale je naopak vtělena do faktů a je stejně reálná jako informace, které organismus obsahuje. Někdy jako tatáž věc, jen jinak popsaná. Jako příklad si můžeme vzít jakýkoli fakt z mikrobiologie, biologie, apod., např.

---

<sup>243</sup> Tamtéž, s. 129-130.

<sup>244</sup> Tamtéž, s. 129-130.

<sup>245</sup> Tamtéž, s. 133.

<sup>246</sup> Tamtéž, s. 130-131.

vývoj nějakého orgánu, zpracování potravy, přizpůsobení životnímu prostředí. Jde o to, že soud mísí teorii s fakty. Co nás vede k soudu, že přechod od myoglobinu k hemoglobinu je lepší, že tento krok má v sobě hodnotu? Je to stejná informace, stejné poznání, které je součástí faktického poznání vědy. Proto je vymezení hodnoty jako daru pozorovatelovy mysli umělé.<sup>247</sup> Fakta a hodnoty se neoddělitelně vyvíjejí pospolu.<sup>248</sup>

Jde o jednoduchou představu – informace mohou vytvořit nebo lépe řečeno otevřít nás ocenění tam, kde bez těchto znalostí sami věc neoceňujeme. Jestliže např. nepoznáváme sami v sobě veškerý život jako hodnotný, pak racionální poznání provázanosti ekosystému a potřeba variability pro celek nás přivádí k racionálnímu uznání hodnoty i těch živočichů, kteří jsou nám emocionálně nepříjemní.

Takto vysvětleno, hodnocení je sice naše, avšak založené na něčem reálném. Není pouze libovolným výtvořem naší mysli. Hodnota je „událostí v časoprostorové stopě“<sup>249</sup>. Hodnocení je vlastně součástí orientace ve světě. Souzením, zda je určitý přírodní druh dobrý nebo zda určitý životní proces má hodnotu, pouze pokračujeme v úsilí zmapovat realitu. Máme prý důvod domnívat se, že naše schopnost hodnotit spíše usnadňuje, než zabraňuje, dosáhnout poznání skutečnosti. Hodnocení může být další, neneutrální způsob poznání světa. Také to může být pokročilý druh zkušenosti, forma empirického poznání.<sup>250</sup>

Hodnocení můžeme vysvětlit i jako další z mnoha procesů, které se v přírodě odehrávají na základě schopností nebo předpokladů, jimiž nás vybavila příroda. Hodnocení vůbec nemusí, jak si myslí subjektivisté, mít základ v našich sympatiích. Ve skutečnosti může mít základ ve sdíleném organickém původu.<sup>251</sup> Během evoluce se vyvinuly ochranné systémy. Hodnocení lze vidět jako jeden z nich. Díky selekci jsme obdařeni určitými schopnostmi hodnocení.<sup>252</sup> A také my sami jsme přírodními produkty včetně toho, co na sobě oceňujeme.<sup>253</sup>

---

<sup>247</sup> Tamtéž, s. 131-132.

<sup>248</sup> Tamtéž, s. 150.

<sup>249</sup> Tamtéž, s. 133.

<sup>250</sup> Tamtéž, s. 133-139.

<sup>251</sup> Rolston III., H., *Values Gone Wild*, s. 61.

<sup>252</sup> Rolston III., H., *Are Values in Nature Subjective or Objective?*, 140.

<sup>253</sup> Rolston III., H., *Values Gone Wild*, s. 59.

Rolston poukazuje ještě na jeden předsudek, který podpírá napadaný subjektivismus. Běžným přesvědčením je, že fráze „nezakoušená hodnota“ je kontradikcí, a „zakoušená hodnota“ tautologií. Ve skutečnosti je tomu zase podobně jako s vědou a jejím poznáním. Věda je vystavěná na zkušenosti přírody, ale to neznamená, že „fakta“ jsou touto zkušeností. Totéž platí i pro hodnocení přírody. Hodnota opravdu vstupuje a existuje s vědomím a hodnocení je také vystavěno na zkušenosti. Ale nemůžeme proto ztotožňovat hodnoty a tyto zkušenosti.<sup>254</sup> Na stejný příklad jsme již narazili. Přestože jsou pro naše tělo jisté látky hodnotné, nemusíme jejich hodnotu vůbec zakoušet, vědět o ní.

S Rolstonovou argumentací proti subjektivismu jsme sice nedospěli k „důkazu“ o „objektivní“ existenci hodnot. Rolston si je (jako filosof i jako vědec) vědom, že stejně jako ve vědě i zde je přísný důkaz nemožný.<sup>255</sup> Avšak subjektivismus je napadnutelný už ze svých východisek. Subjektivistická teze představuje deskriptivní pravdu o vnějším světě ne-zkušenosti. To je také metafyzické tvrzení, které jde za okamžitou zkušenost, aby soudilo, co zde není. Představa o sterilitě přírody je vlastně doktrína. Věda přináší neodpověď, ne negativní odpověď.<sup>256</sup>

Jenže ačkoliv subjektivismus nelze obhájit, těžko přesvědčíme argumenty někoho, kdo pevně věří. Subjektivisté lpějí na vnitřní zkušenosti, dodejme hodnoty, či bohapustého vesmíru. Tím, o čem nás přesvědčují, nám ukazují, jak hodnotu vnímají oni. Na druhé straně ale pracují s omezenou definicí – sami si vybrali, jak budou slovo hodnota používat.<sup>257</sup>

Exkurs do kvantové teorie ukazuje, že přijímáme-li omezenou a možná i dočasnou jistotu vědění na „střední úrovni“ pro závěry naší zkušenosti, není důvod odmítat stejnou jistotu i pro hodnocení.<sup>258</sup> Kromě této existuje i jiná cesta, která se někomu může jevit jako přesvědčivější základ pro reálnost hodnotových vlastností a snad také pochopitelnější: analogie se sekundárními kvalitami. Vždyť barva, byť je

---

<sup>254</sup> Rolston III, H., Are Values in Nature Subjective or Objective?, s. 138-139.

<sup>255</sup> Tamtéž, s. 144.

<sup>256</sup> Tamtéž, s. 148-150.

<sup>257</sup> Tamtéž, s. 145.

<sup>258</sup> Ne zcela dostatečným argumentem je to např. pro O'Neill, J., The Varieties of Intrinsic Values, s. 126-128.

považovaná za sekundární kvalitu, bude existovat dále, aniž bychom ji vnímali. Budeme-li slepí, nemůžeme přesto tvrdit, že barvy neexistují. Sekundární kvality jsou dispozičními kvalitami objektu, které se určitým způsobem jeví ideálnímu pozorovateli v ideálních podmínkách. Ne vždy jsme však ideálními pozorovateli v ideálních podmínkách. O hodnotách bychom podle toho mohli tvrdit, že stejně jako sekundární kvality jsou skutečnými vlastnostmi objektu. O'Neill to ukazuje na definici dobroty: X je dobré tehdy, když by mohlo vyvolat morální souhlas ideálního pozorovatele v ideálních podmínkách.<sup>259</sup>

Tak by se dalo říci, že věc je krásná nebo dobrá, dokonce i když se tak právě nejeví pozorovateli. Hodnoty jsou skutečné, i když neexistuje nikdo, kdo je vnímá. Tím je také (ovšem nakolik?) narušen subjektivistický argument poukazem na diverzitu v uznávání hodnot. Tato diverzita může být vysvětlena podobně jako odlišné nebo žádné vnímání barev – existují individuální odlišnosti ve vnímání odstínů, existuje také barvoslepost nebo slepota. Někdo prostě nevnímá, přestože vlnění existuje.<sup>260</sup>

Jestliže nevnímám červenou, jak poznám, že mne druzí neklamou? V oblasti hodnot by to znamenalo připustit, že právě náš hodnotový pohled na svět může být zkreslený nebo úplně mylný. Že jsme hodnotově slepí nebo poloslepí. Poměříme-li takové tvrzení zkušeností, pak víme, že jistotu o omezenosti poznání druhých, o hodnotnosti všeho živého, nacházíme jen ve svém nitru. Tedy Augustinovo ‚obrat‘ se do sebe‘. Jenže stejně tak ze zkušenosti víme, že obrat do sebe vyžaduje jistou disciplínu, duchovní čistotu, jinak můžeme být skálopevně přesvědčeni o něčem, co se nakonec ukáže jako nepravdivé (jak se často stává např. u vzpomínek na nějaké události). Takový argument se ovšem vymyká nejen doméně analytické filosofie, ale i jakékoli snaze o pouze racionální argumentaci. Stává se „důkazem“ svědecko-argumentačním, jak o něm hovoří A. Rich bez jakéhokoli nároku na dogmatickou platnost a uznání všech.<sup>261</sup>

---

<sup>259</sup> O'Neill, J., tamtéž, s. 127.

<sup>260</sup> Tento argument používá Spaemann. Hovoří o dvou druzích hodnotové slepoty – z tuposti a z vášně – a také o tom, že vnímání hodnot není samozřejmé, získáváme je teprve zkušeností a učením. Spaemann, R., *Základní mravní pojmy a postoje*, s. 31-39.

<sup>261</sup> Rich, A., *Etika hospodářství I.*, s. 88-97.

Výše uvedené argumentace poukázaly na neudržitelnost „subjektivismu“, tedy představy o hodnotě a smyslu prostém vesmíru tím, že ukazují, jak subjektivismus vyrůstá z překonaného karteziánského paradigmatu. Náзор, nazývaný subjektivismus, pramení také z individuální zkušenosti s diverzitou, s kulturní diverzitou a má i zdroj metafyzický. Vzhledem k těmto pramenům existují také námitky zkušenostního rázu.

Například pluralita různých vidění světa vede někoho k závěru, že hodnoty nemohou být platné obecně, pouze pro nás samotné. Těžko můžeme popírat, že existují velmi odlišné žebříčky hodnot, životní styly, kulturní vzorce. Můžeme však poukázat na skutečnost, že chápat něco jako hodnotné, může být zcela v nesouladu s tužbami, zalíbením, příjemným prožitkem,... což odporuje představě, že hodnoty jsou právě jejich promítnutím. Mohu například uznat, že i zmije je tvor, který chce žít, který patří do celku biotického společenství, má své dobro a kterého by tudíž bylo špatné zabít prostě jenom proto, že se nám nechce vedle ní bydlet nebo ji potkávat. Přesto mohu mít ze zmije strach, či dokonce fóbii, mohu se jí štítit a přát si, aby v mém okolí raději neexistovala. Rozdíl mezi tím, kdo v tomto příkladu chápe její hodnotu a tím, kdo ne, je v uznání spočívajícím na racionálním pochopení a poté přijetí a souhlasu s existujícím. Je v míře, jakou se necháme ovlivnit svými tužbami, strachy a emocemi.

Jiná námitka vůči hodnotovému uspořádání světa jako subjektivní projekci je také zkušenostní. Je známo, že naše hodnocení se mění s věkem a zejména se zkušeností, kterou procházíme. Tak jsou věci pro život člověka hodnotné, jak bylo uvedeno na začátku – např. určitý druh látek pro jeho organismus. Člověk však tento význam nemusí znát nebo jej může ignorovat. Teprve jistá zkušenost – zde např. nemoci – jej dovede k poznání a změně hodnocení – významu zdraví, určitého druhu potravy,... Změna hodnot, které člověk uznává, pak není libovolná a náhodná, ale je dána postupným pochopením určité nelibovolené skutečnosti. Tím se také ukazuje, že rozumová schopnost ve smyslu inteligence, byť sebevětší, nevede sama o sobě k adekvátnímu poznání, nezaručuje, že si budeme jistých věcí vědomi. V krajním případě to znamená, že dokud nedostaneme infarkt, nevíme, co je pro zdraví našeho srdce opravdu dobré. Jak říkal Sokrates: kdybychom věděli...

Skutečnost, že teprve zkušenosti otevírají před tím uzavřené poznání, je vtělena do víry, že stáří by mělo být spojeno s moudrostí, ač tomu tak být nemusí. Nemůžeme však popřít, že existují velké rozdíly v hodnocení také mezi kulturami, a tyto rozdíly jsou často vnímány jako nepřekonatelné. Proti tomu je možné poukázat na společný zkušenostní svět a vědu, které společně mohou ony kulturní brýle odstranit.<sup>262</sup> Hodnotová zkušenost je vždy zprostředkovaná kulturou. I přes tuto vazbu je některá zkušenost společná všem – např. západ slunce. Krása západu slunce dokonce není jen zkušeností lidskou. Pozorování medvědů dokládají, že západ slunce chodí sledovat s oblibou také. Medvědi sedávají a dívají se na západ slunce, jakoby v meditaci. Podle přírodovědců se zdá, že v něm mají zálibu.<sup>263</sup>

Další zdroj subjektivismu jsme označili jako metafyzický. Co tím máme na mysli, lze ukázat na analogii struktury vědění ve svědomí Tomáše Akvinského.<sup>264</sup> To, jak zařadíme a vysvětlíme konkrétní informace a znalosti, závisí na předchozí, získané rovině vědění o nejvyšších a posledních důvodech skutečnosti. Tedy na něčem, co bychom dnes nazvali životní filosofií nebo světovým názorem. Analogicky k tomu můžeme říci, že to, jak použijeme informace přírodních věd ke svým morálním úvahám, závisí na tom, zda chápeme svět jako smysluplný, jako projev vyššího řádu, ať už je toto vnímání kosmu vědomé nebo podvědomé (Rolston interpretuje vědecké informace jako něco, co podporuje poznání hodnot). Opět se ukazuje nezbytná provázanost etiky a přírodní filosofie nebo metafyziky. To, co vidíme (nebo raději chceme vidět?), závisí na našem „sítu“, které jsme přijali pro zpracování vnějších podnětů. Na vytvořené konstrukci, podle níž všechny podněty formujeme ještě dříve, než se stanou opravdu zkušeností.<sup>265</sup>

V tom případě musíme ale přiznat, že i vnímání světa jako hodnotného by mohlo být stejným přijetím určité konstrukce, přes niž cedíme zkušenost. Zkusme se však ještě jednou vrátit k uváděnému příkladu barvy. Fyzikové tvrdí, že barvy jako takové

---

<sup>262</sup> Tak poukazuje např. Rolston III, H., *Are Values in Nature Subjective or Objective?*, s. 133.

<sup>263</sup> Mason, J., McCarthy, S., *Když sloni pláčou*, s. 188.

<sup>264</sup> Strukturu svědomí T. Akvinského uvádí Anzenbacher, A., *Úvod do etiky*, Praha: Zvon 1994, s. 78-82.

<sup>265</sup> Tato skutečnost je obecně známá zejména v psychologii. Zcela neutrální události a reakce lidí kolem nás si zařazujeme podle prvotně vytvořeného vzoru, kterým může být např.: lidé jsou vždy zlí, pozor na ně.

neexistují, jsou jen vlněním o určité délce, které se odráží od povrchu. My poté věci vnímáme jako např. červené. Pokud je někdo barvoslepý, červená pro něj neexistuje, ačkoliv dále existuje odraz vlnění od určitého povrchu. Podobné příklady nacházíme při studiu živočichů. Bylo např. zjištěno, že poštolka je schopná vidět ultrafialové paprsky, tudíž vidí značky hraboší moči z výšky. To je něco, co by pro nás bylo bez odpovídajících přístrojů, rozšiřujících naše smyslové vnímání, nepochopitelné.

Jako filosofové si můžeme dovolit – byť poněkud provokativní – spekulaci. Všechny tyto objevy nevylučují, naopak podporují možnou domněnku, že nejen barvy, ale i to, co nazýváme hodnotou, má základ, který by bylo možné vnímat orgány nebo přístroji, jež nám zatím chybí. Je možné, že jinak vybaveni bychom byli schopni pohledem rozlišit člověka s dobrými a zlými úmysly.<sup>266</sup>

Přirovnání k sekundárním kvalitám sice není a nemůže být důkazem tak, jako je důkazem po tisíci opakované měření, avšak ukazuje, že často předem vylučujeme možnosti jen proto, že pro ně nemáme jiný důkaz, než vlastní prožitek, nebo chybění vlastního prožitku. Jde o kritizovaný scientismus v praxi. Snad, jak se domníval H. Skolimowski, je to následek výchovy k vědě, která se dostala do obecného povědomí a kterou zmíněný autor považuje za zavedenou ortodoxii a výchovu k ní za podmiňování, pokud ne vyloženě vymývání mozků.<sup>267</sup>

Co z takové úvahy vyplývá? Nemůžeme zcela vyvrátit subjektivismus, ani „dokázat“ existenci vlastní hodnoty nezávisle na člověku, můžeme však poukazovat na omyly odpůrců. Povšimněme si, že jak ti, kteří nachází hodnotu, nebo zápornou hodnotu, tak ti, kteří nenachází hodnotu v přírodě, si myslí, že mohou popsat, co je skutečně zde, zcela stranou vnímání v očích lidského pozorovatele. Taktéž i ti, kteří tvrdí, že hodnota není, vědí, která kategorie chybí.<sup>268</sup>

Váha argumentů je spíše na straně hodnotou naplněného světa než hodnoty jako projekce lidského vědomí. V každém případě potřebujeme zvážit, jaké plody nese ta která

---

<sup>266</sup> Např. psi to dokáží a podle některých psychologů i lidé, avšak ti dají mylně přednost rozumovým námitkám před intuitivním poznáním.

<sup>267</sup> Skolimowski, H., *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, s. 113.

<sup>268</sup> Rolston III., H., *Disvalues in Nature*, s. 251.

teorie. Pojetí bezhodnotového světa z nás dělá pány a dává nám moc.<sup>269</sup> Proto může být obecně přitažlivější – nenutí nás zamýšlet se nad tím, co s přírodou děláme. Zřejmě opravdu vše, co je poznáváno, je poznáváno na způsob poznávajícího (Böethius). Chceme poznat svět, abychom odvodili morální kritéria, a zatím potřebujeme nejprve pracovat na sobě, abychom mohli poznat svět.

---

<sup>269</sup> Skolimowski, H., *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, s. 16.



## C. Etické námitky

### 1. Můžeme odvozovat morální z biologického?

Snaha dokázat vlastní hodnotu živých tvorů vedla k poukazování na jejich dobro. Hovoříme o dobrech konstitutivních pro prospívání. Aby to nebylo vyjádření jen metaforické a abychom poukázali na skutečnou, hodnotu, určíme dobro tvora charakteristickými rysy a potřebami druhu. Ty můžeme poznat a popsat a můžeme tím jasně prokázat, že živá bytost má své dobro, že jí lze uškodit, nebo prospět. Jestliže prospívá, pak rozvíjí charakteristiky, které jsou pro příslušný druh normální. Jestliže takové charakteristiky nerozvine, pak tuto bytost budeme popisovat v termínech jako abnormální, nemocný, defektní ap.<sup>270</sup>

A zde se ukazuje problém. Zdůvodňujeme morální ohledy dobrem organismu, které je výlučně definované jako biologické. Zakládáme tedy definici vlastní hodnoty na empirickém popisu zkušenosti jako je cítění nebo na empirických vlastnostech živoucího systému.<sup>271</sup> Je oprávněné definovat dobro nebo hodnotu pomocí biologických vlastností?<sup>272</sup>

Z hlediska etiky nebo morální filosofie může jít opravdu o velmi sporný bod. Stejně jako jakákoliv snaha definovat dobro. Viděli jsme již při argumentaci na ochranu druhů, že se dostává do sporu dobro individua a dobro druhu. Je tomu tak i v praxi. Máme střílet soby jen proto, abychom ochránili ohrožený druh lišejníku? V této souvislosti je určitě na místě myšlenka jakési hierarchie dober (viz související diskuse o egalitarianismu). Je ovšem otázkou, zda to může být něčím více než příjemnou spekulací, a zda z toho něco vyplývá pro etiku.

Dovolme si proto analogii – a vzhledem k neantropocentrické perspektivě, z níž jsme jen zvláštním druhem mezi jinými, ne zcela neoprávněnou – s člověkem. Na první pohled můžeme lidské dobro určovat podobně z hlediska toho, co vede k prospívání

---

<sup>270</sup> O'Neill, J., *The Varieties of Intrinsic Values*, s. 129-130.

<sup>271</sup> Kerr, J.A., *The Possibility of Metaphysics: Environmental Ethics and the Naturalistic Fallacy*, s. 85. Kerr se věnuje naturalistickému omylu, o kterém předpokládá, že jej najdeme u hlavních autorů ekologické etiky. Kerr jako východisko navrhuje připustit možnost metafyziky. Oprávněnost naturalistického omylu je obecně diskutována (viz např., Ricken, P., *Obecná etika*, Praha: Oikoymenth, 1995), zde se jí věnovat nebudeme, protože by diskuse příliš vybočila z tématu.

<sup>272</sup> V této souvislosti H. Rolston III. upozorňuje, že nejde o morální hodnoty, ale o přírodní hodnoty (viz kap. o Rolstonovi).

a rozvoji lidských charakteristik. Tak tomu je jistě, je-li člověk zdravý a má uspokojeny všechny lidské potřeby (zde tedy i psychické apod.). Naopak nemoc a utrpení budeme chápat jako něco, co brání naplnění dobra a prospívání. Avšak z jiné roviny pohledu může být i utrpení přínosné. Může přispívat, možná, jinému dobru. To nejsou skutečnosti zcela neznámé. Přesto do etických úvah o tom, co konat, nezasahují. Nemůžeme na sebe brát nadřazenou roli a jednat podle své představy o vyšším dobru, o tom, co by druhým prospělo. Naopak se jim musíme snažit neubližovat a pomáhat vzhledem k dobru, které jsme s to poznat – a to je podobně jako u ostatních tvorů dané charakteristikami a potřebami druhu.

## 2. Co s vlastní hodnotou pomíjíme?

Smyslem rozvíjení ekologické etiky založené na koncepci vlastní hodnoty je vytvoření vhodného základu pro ochranu přírody. Do tohoto předpokladu je vtělen určitý „duch“ země, kde je ekologická etika především rozvíjena – zcela samozřejmě má sloužit praxi: jako podklad pro ochranáře, popřípadě při soudních procesech. Proto se v diskusích často objevují narážky na to, jak teorie naplňuje požadavky praxe. Tyto problémy se samozřejmě vyskytují i u nás. Ochranařská praxe musí respektovat převažující světový názor, což je v našich zemích s největší pravděpodobností antropocentrismus. Proto při snaze ochránit nějaký kout přírody musíme argumentovat z tohoto stanoviska – najít živočichy nebo rostliny, kteří jsou chránění, na vymření nebo endemity – tedy ty, na kterých má člověk zájem. Jinak je argumentace ve veřejném prostoru takřkajíc bezzubá.

Z hlediska koncepce vlastní hodnoty není zcela bez otázek ani ochrana živých tvorů. Důraz na vlastní hodnotu vytváří dojem, že při ochraně např. ohrožených živočichů nezáleží na tom, zda vůbec mají kde žít, zda mají životaschopnou komunitu, ale jen na tom, kolik jich je, zcela v izolaci od zbytku světa.<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup> Weston, A., *Between Means and Ends*, s. 241-246. Jako příklad uvádí kalifornského kondora, jehož několik posledních žijících kusů bylo odchyceno, aby byli rozmnožováni v ZOO. S Westonem však nelze souhlasit v jeho námitce proti vlastní hodnotě v tom, že tento koncept nevychází ze zkušenosti, zatímco bezprostřední hodnoty – potěšení ano. Právě zkušenost radosti ze života kolem nás přináší vědomí jeho hodnoty. Tamtéž.

Jako ještě závažnější problém se jeví ochrana všeho neživého. Do neživého světa počítáme hory, jeskyně, řeky, ale také lidské výrobky. V případě biocentrismu je možné chránit neživé pouze jako zdroje pro živé. Jinak je neživé z etických ohledů vyloučeno. Máme považovat zacházení s nimi za lhostejné, protože nemají vlastní hodnotu?

O co jde, je velmi dobře patrné na příkladu jeskyní. Je obtížné vymyslet argumenty pro tento prostor, pokud má být ochrana založena jen na živočiších, kteří tam žijí. Netopýři moc nevzbuzují sympatie a mnoho lidí si myslí, že by bylo lepší, kdyby byli vyhubeni. Koneckonců, ani nemusí jeskyni obývat. O něco silnějším argumentem je ochrana přírodní krásy. To je však již odlišný druh argumentů – vracíme se k antropocentrické perspektivě, nechceme-li tyto objekty hodnotit pouze instrumentálně.<sup>274</sup>

Možná, že bylo něco chybného už na východisku, když jsme předpokládali, že jediné vlastní hodnota umožňuje skutečně dobrý základ pro etiku. Vycházeli jsme totiž z předpokladu, že pouze tato hodnota může být nezávislá na individuálním lidském souzení nebo na kultuře. Obavy z antropocentrických hodnot plynou i z obav před možnou změnou hodnot. Oproti tomu vlastní hodnota je věci vlastní, není připsaná ani od něčeho odvozená. Neměla by podléhat změně podle vrtkavé lidské povahy.

Jenže pojem nevyklučuje také, že tato hodnota vzniká skutečně hodnocením druhých, jestliže je věc hodnocena ‚vlastně‘ – tedy pro ni samu, avšak námi jako lidmi. Taková hodnota by nebyla neantropocentrická, ale byla by vlastní.<sup>275</sup> Neměli bychom znovu přehodnotit význam antropocentrických hodnot pro morální rozhodování a ohledy? Ve skutečnosti je většina hodnot, ať už instrumentálních, nebo vlastních, nezávislá

---

<sup>274</sup> Hargrove, E. C., *Weak Anthropocentric Intrinsic Value*, s. 192.

<sup>275</sup> Hargrove rozlišuje 4 druhy hodnot: neantropocentrická instrumentální, antropocentrická instrumentální, neantropocentrická vlastní a antropocentrická vlastní. Pokud se týká těch prvních (vzájemné vztahy mezi rostlinami a zvířaty), mohou být převráceny na fakta a ve skutečnosti jsou v přírodě odkrývány, tedy jsou nezávislé na lidských soudech. Totéž platí o antropocentrických instrumentálních – jsou nezávislé. (Termín antropocentrický autor používá ve významu vztahený k něčemu.) Třetí druh hodnoty – neantropocentrická vlastní – můžeme brát také jako fakt. To, že různí tvorové mají své dobro nezávislé na našich zájmech a že používají ostatní přírodu instrumentálně pro sebe, tedy je lze definovat jako cíle v sobě, je něco, co odkrýváme. Na nás je závislé pouze to, co označujeme jako antropocentrickou vlastní hodnotu, když tvrdíme, že něco má vlastní hodnotu neinstrumentálně. Tamtéž, s. 186-187.

na lidském souzení<sup>276</sup> – a můžeme se znovu vrátit k příkladu hodnoty určitých látek pro lidské tělo, významu zdraví apod. Antropocentrická hodnota, ale nezávislá na individuálním souzení, by umožnila chránit i neživé jeskyně a jiné přírodní útvary, které člověk oceňuje pro jejich krásu.

Uznání antropocentrických vlastních hodnot odstraňuje některé zmíněné problémy – pomíjení věcí, které nemají vlastní hodnotu. Mohly by zde sehrát roli i instrumentální hodnoty, alespoň z hlediska pořadí ohledů a ochrany.<sup>277</sup> Přesto zřejmě nejde o ideální etický přístup. Když něco postrádá vlastní (nebo jakoukoliv jinou) hodnotu, znamená to, že je správné, nebo lhostejné, jestliže to poškodíme? Pořád jako bychom třídili: na něco dáme nálepkou ‚nedotýkat se‘, na něco ‚opatrně‘, na něco ‚bez omezení‘.

Každá taková úvaha ukazuje, že nám při snaze zakotvit morální život v úvahách o hodnotě, stále něco uniká. Jde vždy o hledání jakési pomyslné hranice, která rozděluje svět na věci hodnotné a hodné morálních ohledů a věci bez hodnoty nebo jen s dočasnou hodnotou – významem pro člověka. Na svět, který je nedotknutelný, a svět, který je pouze naším prostředkem. Není nutně každá taková hranice umělá?

### 3. Hranice morálních ohledů

Skutečně, na základě čeho rozhodneme, kde onu pomyslnou hranici povedeme, k čemu budeme mít ohledy a k čemu se budeme chovat jako k materiálu? Je to na základě poznání, na základě našich preferencí nebo rozhodnutí? Jestliže jde o poznání, o opravdové uvědomění hodnoty všeho života a nikoli preference, což dokazuje schopnost připsat stejný nárok na naše ohledy tvorům sympatickým i nesympatickým, nemůže se stát, že jde přeci jen o poznání omezené a ovlivněné? A pokud kritérium našeho morálního zvažování nebylo nalezeno skrze poznání, ale je naším rozhodnutím, znamená to, že (třeba nevědomě) zahrnujeme do svých ohledů jen to, co chceme?

---

<sup>276</sup> Tamtéž, s. 184-186.

<sup>277</sup> Někteří autoři vyjadřují přání založit environmentální axiologii i na ostatních druzích hodnot. Mezi jinými např. Cockell, Ch. S. (The Value of Microorganisms) nebo VanDeVeer, D. (Intraspecific Justice and Intrinsic Value).

Vyšli jsme ze zakořeněné představy, že osoba je díky rozumu spojena s hodnotou a chtějí okruh hodnoty rozšiřovat. Každé takové rozšíření bylo založeno na hledání nějaké vlastnosti nebo kvality, která má být indikátorem vlastní hodnoty. Chyby tohoto přístupu mohli využít obránci práv zvířat, aby poukázali, že pokud stavíme na vlastnostech, které jsou u některých lidí jen potenciálně, pak z etického hlediska neoprávněně upřednostňujeme člověka.

Stejně potíže ale nastanou i při rozšíření na cítící bytosti. Proč právě cítění má být tou vlastností? Vybrali jsme ji proto, že také známe utrpení a dokážeme se vcítit do ostatních? Co jinak by na cítění bylo tak hodnotného, aby nositel byl upřednostňován před jinými? A tak můžeme pokračovat. I kritérium života může být vybráno rozhodnutím. Prostě nadržujeme životu, protože jsme také živí. Každá hranice se zdá být umělá.

Naše obtíže s teoretickým vyjádřením morálního vztahu vůči přírodě mohou být způsobeny neuvědomovaným paradigmatem západního myšlení, které obsahuje samozřejmé pravdy jako je pojetí osoby. Přemýšlíme o tom, co má být chráněno, jako o něčem zcela odděleném a přehlízíme vzájemnou provázanost a vztah k jiným bytostem. Snad je chyba už v obrazu, který jsme si vytvořili a který považujeme za skutečnost.<sup>278</sup> A jen těžko si zatím na západě přiznáváme, že to nemusí být jediný a pravý obraz světa, že v něm člověk i příroda mohou hrát jinou roli. (V jiném pojetí – na východě nebo u indiánů není pojem osoby tolik spojen s rozumem.<sup>279</sup>)

Není náhodou, že tyto potíže nemůžeme identifikovat v díle autora, který byl inspirován právě východním přístupem. A. Naess vidí na člověku schopnost rozšiřovat sebe skrze sebeidentifikaci s druhými. Ve svém nevědomí jsme spojeni se vším, ve všezahrnujícím „Já“. „Já“ potom není jen to, co je ohraničené mojí kůží, ale i delfín uvízlý v síti. Naopak tolik na západě uctívaná racionalita nás odcizuje a ničí toto spojení.

---

<sup>278</sup> B. Morito nazývá toto podloží konceptuální mapou a podrobně analyzuje vznik tradičního vztahu osoba – hodnota. Kořeny vidí již u Sókrata a Aristotela, přičemž Kant a modernistické teorie ještě zesilují představu, že osoba je zdrojem hodnoty. *Intrinsic Value: A Modern Albatross for the Ecological Approach*.

<sup>279</sup> Tamtéž, s. 326.

Necítíme již utrpení přírody a rozum si dokáže najít omluvy pro to, co děláme. Musíme těžko hledat argumenty, proč máme omezit sebe pro dobro druhých. Jenže právě i ti druzí jsme my. Soucit nám umožňuje vidět se v druhých a dokonce zahrnout i věci necítící. Procesem identifikace morálně vospíváme.<sup>280</sup> Kromě toho představa oddělení vyžaduje vědomí povinnosti a konání je tudíž neradostné. Naopak ztotožnění přináší smysluplnost a radost, protože se zakládá na přirozené inklinaci.<sup>281</sup>

Z koncepcí se spíše západní dikcí překračují uvedená schémata osoby také holistické koncepce. Člověk je v provázané síti hodnot a tvorby nových hodnot. Ani člověka, ani žádné jiné individuum nelze z této sítě vyčlenit.<sup>282</sup> Vše je v ní hodnotou, minimálně potencionálně. Realita přírody tomu odpovídá: v ní je vše – i trus – potenciální hodnotou, nikou, která jen vyžaduje obsazení. V tom případě ale hodnota přestává být vlastností nebo musí být spojena se vším bytím.

A jak je to potom s hodnotící aktivitou člověka nebo jiných tvorů? V takovém obrazu by hodnocení bylo vybráním jedné z mnoha potenci a tím jejím uskutečněním.

Pokud by opravdu byla hodnota spojena se vším bytím, nebyl by ve vztahu k ostatnímu světu žádný morální rozdíl. Nebylo by pak lepší spolu s B. Moritem uzavřít, že nejsou žádné podmínky, ať už hodnotové nebo ekologické, které by byly vůči morálnímu životu irelevantní? A že tudíž nelze dělat hranice, na co brát ohled a na co ne? Možná, že všechno může mít za určitých podmínek morální význam.<sup>283</sup>

---

<sup>280</sup> Naess, A., *The Shallow and the Deep Long – Range Ecological Movement*, s. 102-105.

<sup>281</sup> Jde o názory, které vplynuly z diskuse mezi A. Naessem a P. Reedem. O diskusi referuje H. Librová v knize *Pestří a zelení*.

<sup>282</sup> K představitelům tohoto myšlení patří výše zmiňovaný H. Rolston III., model vzájemně provázaných hodnot navrhuje také Morito, B., *Intrinsic Value: A Modern Albatross for the Ecological Approach*.

<sup>283</sup> Morito, B., *tamtéž*, s. 329.

## V. ZÁVĚR

*„První a nejnmutnější částí filosofie jest osvědčovati zásady, např. nelhat; druhá jedná o důkazech, jako: ‚Čím to, že se lhát nemá?‘, třetí pak je ta, která právě toto dotvrzuje a zdůvodňuje, jako např.: Proč je to důkazem? Co pak je důkaz? Co důsledek? Co spor? Co pravda? Co lež?. Třetí tedy část je nutná pro druhou, druhá pak pro první; nejnmutnější však, při níž se sluší prodlet, je první. My však činíme opak. Ve třetí části zajisté prodléváme, a celá naše horlivost o ni má péči, o první pak vůbec se nestaráme. A tak lžeme sice, ale dobře nám je známo, jak se dokazuje, že lhát se nesluší.“*

*Epiktétos*

Smyslem této práce bylo hledání odpovědi na otázku, zda je možné a smysluplné založit ekologickou etiku na koncepci vlastní hodnoty přírody. K tomu bylo zapotřebí nejprve vysvětlit, co pojem vlastní hodnota znamená. Z možných významů se zdá jako nejsmysluplnější vysvětlení, že vlastní hodnota vyjadřuje cennost něčeho, která není dána vztahem užitečnosti (instrumentální hodnota), ani vztahem ocenění někým jiným (neinstrumentální hodnota). Pojem v sobě zahrnuje jak odhlédnutí od lidského stanoviska (neantropocentrismus), tak jisté morální závazky. Jednání vůči tomu, kdo je nositelem vlastní hodnoty, není morálně lhostejné.

Druhou podotázkou bylo: Na čem se tvrzení o vlastní hodnotě zakládá? Primárně šlo o to ukázat, jak je možné existenci nezávislé vlastní hodnoty v mimolidském světě zdůvodnit. Zdůvodnění zde znamená vyvrátit předsudek o spojení vlastní hodnoty s charakteristikami typickými pro člověka a poukázat na důvod, proč i jiné charakteristiky mohou být spojeny s vlastní hodnotou. Jak se ukázalo, v tomto ohledu se názory velmi rozcházejí. Charakteristika může být určena jako ‚mít zájmy‘, cítění, ‚mít své dobro‘ ap. S každou takovou charakteristikou se posunuje čára, která rozděluje svět na dvě části – tu, která je hodna našich morálních ohledů, a tu, s níž je zacházení lhostejné.

Třetí podotázkou bylo: Co z prokázání vlastní hodnoty vyplývá? Sám pojem vlastní hodnoty v sobě zahrnuje předpoklad, že s nositelem vlastní hodnoty nemůžeme

zacházet libovolně. Naše jednání není morálně lhostejné. Jestliže však přijmeme předpoklad, že vlastní hodnotu má vše, co je živé, protože zájmem všeho živého je být, pak se jakýkoli etický přístup problematizuje. Máme mít morální ohledy vůči každému, byť nepatrnému stvoření? A podle čeho budeme rozlišovat, jestliže se zájmy jednotlivých bytostí dostanou do střetu?

Ekologická etika se zde potkává se dvěma problémy, které jsou zásadní pro každou hodnotově založenou etiku. Jde o řešení ‚Humova zákona‘ a kritérium pro rozlišení našeho jednání a morálních ohledů. Humův zákon je plodem moderního paradigmatu, představy, že skutečnost je prostá hodnoty a obsahuje pouze ‚fakta‘, která náš rozum popisuje. Každé řešení je proto poplatné tomu, nakolik cítíme potřebu argumentovat v rámci tohoto paradigmatu. V rámci jiného paradigmatu: ‚co je, je dobré‘, tento problém neexistuje. Člověk je morální natolik, nakolik je v souladu s vesmírným řádem, nakolik respektuje všechno bytí.

Uznání všeho bytí jako cenného však neřeší to, co dle běžných představ etika řešit má – nedává nám žádné kritérium, jak jednat, čemu dát přednost. Pokud bychom se takové kritérium pokusili nalézt a vytvořili nějakou hierarchii hodnot nebo „velikosti“ vlastní hodnoty, šlo by o lidskou představu ovlivněnou sympatiemi a antipatiemi, což se nesrovnává s potřebou nestranného úhlu pohledu. V této souvislosti je třeba dát za pravdu MacIntyroví, že náš etický pojmový slovník působí dojmem posbíraných útržků z rozličných koncepcí.<sup>284</sup> I pojem ‚morální povinnost‘ je totiž plodem moderního paradigmatu, a proto není s představou ‚co je, je dobré‘, kompatibilní. Povinnost by musela existovat vůči všemu a pro všechny stejně, což je nesmysl. Daleko vhodnější je chápat morální jednání jako odpověď na výzvu, do které jsme se v určité situaci dostali a kterou také jako výzvu vnímáme (můžeme ji stejně dobře přehlédnout).

Ekologická etika založená na koncepci vlastní hodnoty se střetává s mnoha námitkami. Mezi základní patří odmítnutí možnosti zaujmout neantropocentrické stanovisko, z čehož vyplývá, že ohledy vůči přírodě musí být nutně lidským rozhodnutím, tzn. bez tohoto je nelze postulovat jako platné pro každou lidskou bytost. P. Taylor

---

<sup>284</sup> MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, kap. Zneklidňující hypotéza a Povaha současných sporů...



poskytuje zřejmě nejvhodnější teoretický protiargument – čím více bychom se blížili nestrannému pohledu plně racionální, uvědomělé a osvícené bytosti, tím by naše pochopení a uznání hodnoty druhých bylo samozřejmější a jasnější. Teoreticky (a zkušenostně lze argumentovat že i prakticky) tato možnost není vyloučena.

To je předpoklad, který se neslučuje s jinou námitkou, že veškeré naše poznání je apriori subjektivní a do této kategorie spadá i poznání hodnot. Nejlepší argumentační arzenál proti této námitce poskytuje nové paradigma ve fyzice. Právě spory o subjektivitu nebo objektivitu hodnot vycházely ze starého paradigmatu, ve kterém se předpokládalo, že objektivní poznání je možné. Nová fyzika ukazuje, že všechny kvality – i původně nazývané jako primární – bychom měli chápat podobně jako sekundární. Na makro nebo mikro úrovni dochází k relativizaci jakéhokoli poznání. Na úrovni střední, ve které se pohybujeme, takové poznání platí (což předpokládáme i ve vědách, jestliže v nich usilujeme o platné poznání). Není důvod, proč do této střední roviny neřadit i hodnoty, které jsou svým způsobem poznáním světa, nejen u lidí. A stejně jako u jiných sekundárních kvalit, např. barev, víme, že existují, byť je pozorovatel právě nevnímá.

Vůči tzv. subjektivismu je možné předložit i zkušenostní námitky – lidé svým jednáním prokazují, že hodnoty nemusí být jen projekcí jejich chtění, přání, sympatií nebo kulturou daných předsudků do světa. Nejzásadnější je však povšimnutí, že i subjektivismus, který je v očích mnoha autorů vnímán jako jisté ohrožení, je také metafyzickým tvrzením stejně jako jeho opak. Takové metafyzické tvrzení pak můžeme poměřovat podle toho, jaké jsou jeho výsledky ve světě.

Etické námitky mají zdánlivě méně závažný charakter než zpochybnění existence hodnoty vůbec. Jde o to, zda můžeme pro účely ekologické etiky odvozovat dobro z biologických charakteristik nebo zda vlastní hodnota uspokojuje nároky, které na ekologickou etiku klademe<sup>285</sup> a zda s ní nepomíjíme jiné, také hodné ochrany a úcty. A zde se dostáváme k tomu nejzásadnějšímu a k samotné odpovědi na původně položenou otázku: je možné a vhodné založit ekologickou etiku na koncepci vlastní hodnoty?

---

<sup>285</sup> Viz s. 52 a pozn. 136

Otázku po vhodnosti nějaké koncepce nelze zodpovědět bez představy, co má tato koncepce splňovat. Ekologická etika vychází z potřeby obhájit obecně platné principy jednání vůči přírodě, které by zamezily ničení a týrání. Každý takový pokus, teoreticky obstojný, je vhodný do té míry, do které tyto potřeby naplňuje. Čím více se však rozšiřuje okruh toho, co by mělo být hodno našich morálních ohledů, tedy čím více se rozšiřuje říše vlastní hodnoty, tím méně jasné jsou principy a povinnosti, které z této skutečnosti mají vycházet. Ekologická etika má praktický význam tam, kde je široce diskutována a kde její ozvuky pronikají do politiky a veřejného života. V tom případě se stává podporou. Pomáhá rozšiřovat obecné etické povědomí, ať už obsahuje pro odborníky viditelné teoretické obtíže, nebo nikoli.

Nedostatky, které jsou patrné pro filozofy, jsou způsobeny zejména paradigmatem, ze kterého vycházíme. Jsme-li ochotni změnit paradigma, většina problémů zmizí sama. Zřejmě je ale nemožné dosáhnout plně uspokojivé teorie bez jakýchkoli nesrovnalostí, což je dáno charakterem vyjádření. Jak napovídal citát v úvodu: jsou věci, které struktura našeho jazyka nemůže zachytit. Jazyk je jen způsob, jak vyjadřujeme to, co víme na vědomé úrovni. Jsou i další způsoby, jak vyjádřit vědění. A je vědění, které není vědomé. Je-li to, co víme vědomě, jen špičkou ledovce, je jazykové vyjádření jen nedokonalým popisem této špičky pro ty, kteří ledovec nikdy neviděli. Tím, jak se přesto pokoušíme jazykově uchopit některé zkušenosti, dochází k teoretickým nesrovnalostem.

Proto vedle sebe mohou být odlišné koncepce. Jejich smysl je však stejný – poukaz na to, že naše chování není ani vůči přírodě lhostejné a že je takové tvrzení platné pro všechny. V tomto smyslu ekologická etika založená na vlastní hodnotě přírody může obstát a zejména může být platným základem pro ochránářskou praxi, i přes některé teoretické nesrovnalosti. Pokud by se podařilo změnit povědomí lidí a hodnota živých tvorů nebo přírody se stala samozřejmou součástí naší kultury, byl by přínos snažení nedocenitelný.

Zbývá odpovědět, zda je to vhodný a smysluplný způsob i z hlediska toho, jak chápeme smysl etiky vůbec. Založení etiky na hodnotách znamená, jak bylo výše řečeno, vytváření dělicí čáry. Tato čára bude vždy vylučovat něco z našich morálních ohledů. Tomu se vyhneme jedině tehdy, přijmeme-li paradigma, že všechno bytí je hodnotné a dobré. V tom případě bychom ale nemohli nalézt v jednání vůči ostatnímu světu žádný morální rozdíl, chyběla by nám ona požadovaná kritéria, podle kterých bychom se mohli orientovat.

To jsou známé námitky. Samy o sobě však vycházejí z předpokladu, čím vlastně je etika a co od ní očekáváme. Na začátku jsme přijali předpoklad, že úlohou etiky je vyrovnávání vztahů tam, kde dochází ke střetům, že od ní očekáváme stanovení nějakých pravidel nebo imperativů, které nám ukazují naše povinnosti. Pak musíme říci, že pokud etika založená na hodnotě přírody tyto požadavky splňuje právě tím, že stanoví dělicí čáru, lze ji považovat za vhodnou. Taylorova etika je důkazem, že povinnosti a pravidla jednání je možné obecně odvodit i za předpokladu, že hranice našich morálních ohledů je totožná s hranicí života.

Otázkou je, zda opravdu existují nějaké podmínky, které nejsou relevantní pro naše morální jednání. Což můžeme považovat za dobrého člověka, který plní povinnosti, avšak tam, kde nejde o povinnost, je jeho jednání destruktivní? Nebo toho, jež je sice vnějšně v souladu s přijímaným morálním kodexem, avšak vnitřně je jeho myšlení plné hněvu, závisti, nenávisti?

Tyto otázky směřují k jinému chápání etiky s mnohem hlubší tradicí než předešlé – u Pythagorejců, v Horském kázání, v Bhagavadgítě... Etika podle tohoto významu ukazuje možné cesty, jak žít dobrý život a být dobrým člověkem. Neslouží k hodnocení činů druhých, ani k nárokování stejného chování u druhých. Nevyjímá žádný čin, ani žádnou pohnutku z morální oblasti. Nepotřebuje tedy zdůvodnění, protože nenárokuje platnost, ale nabízí cestu, pokud po ní chceme jít.

Nejde o nic jiného, než z jiné strany popsané paradigma, „co je, je dobré“. A v tomto paradigmatu není smysluplné žádné stanovování hranic, které by nám říkaly, na co brát ohled a na co ne. Rovněž zde přestává mít smysl hovořit o hodnotách, pokud je

chápeme odlišně od dobra, jako výsledek hodnocení. Vždyť hodnocení je právě to, co se nám po věky v této tradici doporučuje nedělat...

## Summary

Considerations of our relation to nature and to the ecological ethics which should anchor this relation in a moral ground tend for the most part to be guided by the idea of the *intrinsic value* of nature. The present work deals with the question of whether such a grounding of ecological ethics on a conception of intrinsic value is appropriate and meaningful.

I have analysed various possible conceptions of intrinsic value and have sought to demonstrate how the scope of moral consideration widens according to the way we understand intrinsic value. I have based my quest for an answer to the question of who is a bearer of intrinsic value and so deserving moral consideration on the work of Paul Taylor, Peter Singer, Holmes Rolston III., Tom Regan, Albert Schweitzer, Hans Jonas, Erazim Kohák and others.

Objections most frequently cited, gnoseological objections in particular, tend to show that while it might be possible to deal with each one, we shall probably not arrive at a wholly flawless conception which could be said to prove intrinsic value. For all that, such conceptions have their importance to the extent to which they can aid practice which is the central focus of ethics.

I seek to demonstrate that it is possible to arrive at a conception which will attribute intrinsic value to all living beings and so show the need to protect all life. Ultimately, though, the most serious question appears to be the practical significance of an ethics in which the concept of intrinsic value is applied so extensively that it offers no possibility of conflict resolution. Such an ethics may not provide a precise leading idea and exact rules, but it can indicate the way to leading a worthwhile life.

## Citovaná literatura:

- Attfield, R., *A Theory of Value and Obligation*. New York: Croom Helm, 1987, ISBN 0-7099-0572-6.
- Capra, F., *Bod obratu*, Praha: DharmaGaia. 2002, ISBN 80-85905-42-6.
- Fifty Key Thinkers on Environment*, Palmer, J., A. Cooper, D., E., Corcoran, P., B. (eds.), London and New York: Routledge, 2001, ISBN 0-415-14699-2.
- Floss, P., *Proměny vědění*, Praha: Mladá Fronta, 1987.
- Gordonová, A., Suzuki, D., *Jde o přežití*, Beroun: Baroko&Fox, 1994, ISBN 80-85642-10-7.
- Gore, Al, *Země na misce vah*, Praha: Argo. 1994, ISBN 80-85794-21-7.
- Hála, V., *Možnosti hodnotové etiky*, Praha: Filosofía, 2000, ISBN 80-7007-135-4.
- Jonas, H., *Princip odpovědnosti*, Praha: OIKOYMENH, 1997, ISBN 80-86005-06-2.
- Kohák, E., *Svoboda, svědomí, soužití*, Praha: Slon. 2004, ISBN 80-86429-35-0.
- Kohák, E., *Zelená svatozář*, 2. vydání, Praha: Slon, 2000, ISBN 80-85850-86-9.
- Kohák, E., *Zorným úhlem filosofa*, Praha: Ježek, 2004, ISBN 80-85996-38-3.
- Leopold, A., *Obrázky z chatrče*, Tulčák: Abies, 2000, ISBN 80-88699-13-4.
- Librová, H., *Pestří a zelení. Kapitoly o dobrovolné skromnosti*, Brno: Veronica, 1994, ISBN 80-238-4210-2.
- Lovelock, J., *Gaia. Živoucí planeta*, Praha: Mladá Fronta, 1994, ISBN 80-204-0436-8.
- MacIntyre, A., *Ztráta ctnosti*, Praha: Oikúmené. 2004, ISBN 80-7298-082-3.
- Masson, J.M., McCarthy, S., *Když sloni pláčou*, Praha: Rybka Publishers, 1998, ISBN 80-86182-20-7.
- Naess, A., *Ekologie, pospolitost a životní styl*, Tulčák: Abies. 1993, ISBN 80-88699-09-6.
- Rádl, E., *Útěcha z filosofie*. Praha: Čin. 1946.
- Rich, A., *Etika hospodářství I.*, Praha. OIKOYMENH, 1993, ISBN 80-85241-62-5.
- Rolston III, H., *Environmental Ethics: Duties to and Values in Natural World*, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1988, ISBN 0-87722-501-X.
- Shär-Manzoliová, M., *Holocaust. Pokusy na zvířatech ve Švýcarsku*. Kniha o pokusech na zvířatech. Praha: Nadace Spisovatelé za práva zvířat, 1996, ISBN 000088542.
- Scheldrake, R., *Teorie morfické rezonance*. Praha: Elfa. 2002, ISBN 80-86439-02-X.
- Schweitzer, A., *Nauka úcty k životu*, Praha: Suprahon, 1974.
- Singer, P., *Osvobození zvířat*, Praha: Práh, 2001, ISBN 80-7252-042-3.
- Singer, P., *Practical Ethics*, 2. vydání, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, ISBN 0-521-43971-X.
- Skolimowski, H., *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, London and Salem: Marion Boyars. 1981, ISBN 0-7145-2676-2.
- Spaemann, R., *Základní mravní pojmy a postoje*, Praha: Svoboda, 1995, ISBN 80-86005-01-0.
- Spaemann, R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha: OIKOYMENH, 1998, ISBN 80-86005-01-0.
- Taylor, P., *Respect for Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1986, ISBN 069102250X.
- Závod s časem*, Kohák, E., Kolářský, R., Míchal, I. (eds.), Praha: Torst pro MŽP, 1996, ISBN 80-85639-70-X.

Attfield, R., The Good of Trees, *Journal of Value Inquiry*, vol. 15, 1981.

Attfield, R., Preferences, Health, Interest and Value, *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* (dostupný na: <http://ejap.louisiana.edu/>), Issue 3 (Spring 1995),

- <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1995.spring/attfield.1995.spring.html>,  
cit.17.1.2006
- Callicott, J. B., Intrinsic Value in Nature: a Metaethical Analysis, *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* (dostupný na: <http://ejap.louisiana.edu/>), Issue 3 (Spring 1995), <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1995.spring/schonfeld.abs.html>, cit. 17. 1. 2006
- Callicott, J. B., Intrinsic Value, Quantum Theory and Environmental Ethics, *Environmental Ethics*, vol. 7, Fall 1985.
- Callicott, J. B., Non-Anthropocentric Value Theory, and Environmental Ethics, *American Philosophical Quarterly*, vol. 21, no. 4, October 1984.
- Cockell, Ch. S., The Value of Microorganisms, *Environmental Ethics*, vol. 27, Winter 2005.
- Dobel, P., The Judeo – Christian Stewardship Attitude Toward Nature, in: *Environmental Ethics*, L.P.Pojman (ed.), Boston: Jones and Barlett Publisher, 1994, 1559349913.
- Feber, J., Antropocentrismus a etika životního prostředí, *Filosofický časopis*, č. 4, 1997.
- Goodpaster, K. E., On Being Morally Considerable, *The Journal of Philosophy*, vol. 75, 1978.
- Hála, V., Ekologická motivace etiky a morální kritika hodnotových orientací společnosti, *Filosofický časopis*, č. 3, 1997.
- Hargrove, E. C., Weak Anthropocentric Intrinsic Value, *The Monist*, vol. 75, no. 2., 1992.
- Jemelka, P., Environmentální etika, antropocentrismus a racionalita, *Filosofický časopis* č. 3, 1997.
- Kemp, P., Antropo-odstředivá biotika, *Filosofický časopis*, č. 3, 1997.
- Kerr, J.A., The Possibility of Metaphysics: Environmental Ethics and the Naturalistic Fallacy, *Environmental Ethics*, vol. 22, Spring 2000.
- Kohák, E., Pravda a vědy o člověku, *Prométheus*, č. 24, 2004.
- Kohák, E. a Lachs, J. „A Dialogue on Value“, *Journal of Speculative Philosophy*, vol.5, no.1, Spring 1991.
- Kolářský, R., Filosofický pojem člověka a současná ekologická krize (spor antropocentrismu a biocentrismu), *Studia Humanistica*, č. 4, 1992.
- Kolářský, R., Hlubinná ekologie a její význam pro filosofické myšlení, *Filosofický časopis*, č. 3, 1997.
- Kolářský, R., Sbližování antropocentrických a neantropocentrických koncepcí filosofie životního prostředí, *Filosofický časopis*, č. 5, 2000.
- Lee, K., The Source and Locus of Intrinsic Value: A Reexamination, *Environmental Ethics*, vol. 18, Fall 1996.
- Minteer, B. A., Intrinsic Value for Pragmatist?, *Environmental Ethics*, vol. 22, Spring 2001.
- Moncrief, L. W., The Cultural Basis of Our Environmental Crisis, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.), Boston: Jones and Barlett Publishers. 1994. 1559349913.
- Morito, B., Intrinsic Value: A Modern Albatross for the Ecological Approach, *Environmental Values*, vol. 12, 2003.
- Naess, A., The Shallow and the Deep Long – Range Ecological Movement, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.), Boston: Jones and Barlett Publishers. 1994, 1559349913.
- Norton, B. G., Epistemology and Environmental Values, *The Monist*, vol. 75, no. 2, 1992.
- O’Neill, J., The Varieties of Intrinsic Values, *The Monist*, vol. 75, no. 2, 1992.

- O'Neill, R., Intrinsic Value, Moral Standing, and Species, *Environmental Ethics*, vol. 19, Spring 1997.
- Ouderkirk, W., Can Nature be Evil? Rolston, Disvalue, and Theodicy, *Environmental Ethics*, vol. 21, Summer 1999.
- Poláková, J., Autentické možnosti teorie hodnot, *Filosofický časopis*, roč. 41, č. 2, 1993.
- Regan, T., Does Environmental Ethics Rest on a Mistake? *The Monist*, vol. 75, no. 2, April 1992.
- Regan, T., The Case for Animal Rights, in: *Earth Ethics: Introductory Readings on Animal Rights and Environmental Ethics*, Sterba, J. P. (ed.), 2000, ISBN 0-13-014827-X.
- Rolston III, H., Are Values in Nature Subjective or Objective? *Environmental Ethics*, vol. 4, Summer 1982.
- Rolston III, H., Disvalues in Nature, *The Monist*, vol. 75, no. 2, 1992.
- Rolston III, H., Values Gone Wild, in: *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, Armstrong, S. J., Botzler, R. G., eds., MC-Graw-Hill, Inc. USA, 1993, 978-0072838459.
- Singer, P., All Animals Are Equal, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.), Boston: Jones and Barlett Publishers. 1994, 1559349913.
- Schönfeld, M., Introduction to Justifying Value in Nature, *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* (dostupný na: <http://ejap.louisiana.edu/>), Issue 3 (Spring 1995), <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1995.spring/schonfeld.abs.html>, cit. 17.1.2006
- Schweitzer, A., Reverence for Life, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.), Boston: Jones and Barlett Publishers. 1994, 1559349913.
- Skolimowski, H., The dogma of Anti-Anthropocentrism and Ecophilosophy, *Environmental Ethics*, vol. 6, Fall 1984.
- Taylor, P., The Ethics of Respect for Nature, in: *Environmental Ethics. What Really Matters. What Really Works*, Schmidtz, D. and Willott E, eds., New York and Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Thompson, Janna, A Refutation of Environmental Ethics, *Environmental Ethics*, vol. 12, Summer 1990.
- VanDeVeer, D. Intraspecific Justice and Intrinsic Value, *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* (dostupný na: <http://ejap.louisiana.edu/>), Issue 3 (Spring 1995), <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1995.spring/vandever.1995.spring.html>, 9.1.2006
- Warren, M.A., Difficulties with the Strong Animal Rights Position, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L.P. (ed.), Boston: Jones and Barlett Publishers. 1994, 1559349913.
- Watson, R., Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L.P. (ed.) Boston: Jones and Barlett Publishers. 1994, 1559349913.
- Weston, A., Between Means and Ends, *The Monist*, vol. 75, no. 2, 1992.
- White, L., The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.). Boston: Jones and Barlett Publishers. 1994, 1559349913.



### **Další doporučená literatura:**

- Callicott, J. B., Animal Liberation: A Triangular Affair, in: *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Pierce, Ch., and VanDeVeer, D. (eds.), Wadsworth Publishing Company, 1995, ISBN 0-534-17922-3.
- Callicott, J. B., Rolston on Intrinsic Value: A Deconstruction, *Environmental Ethics*, vol. 14, Summer 1992.
- Feber, J., Antropocentrické východisko etiky životního prostředí (metodologická analýza), *Filosofický časopis*, č. 5, 2000.
- Gould, S. J., The Golden Rule. A Proper Scale for Our Environmental Crisis, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.). Boston: Jones and Barlett Publisher, 1994, 1559349913.
- Cheney, J., Naturalizing the Problem of Evil, *Environmental Ethics*, vol. 19, Fall 1997.
- Kohák, E., *Člověk, dobro a zlo*, Praha: Ježek, 1993, ISBN 80-901625-3-3.
- Kolářský, R., Etika životního prostředí a kritika antropocentrismu, *Filosofický časopis*, č. 1, 1997.
- Kolářský, R., Hlubinná ekologie a její význam pro filosofické myšlení, *Filosofický časopis*, č. 3, 1997.
- Kolářský, R., Sbližování antropocentrických a neantropocentrických koncepcí filosofie životního prostředí, *Filosofický časopis*, č. 5, 2000.
- Kolářský, R., Suša, O., *Filosofie a současná ekologická krize*, Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-116-8.
- Lockwood, M., End Value, Evaluation, and Natural Systems, *Environmental Ethics*, vol. 18, Fall 1996.
- Naess, A., Udržitelnost: Integrovaný přístup, *Vesmír*, č. 4, 1992.
- Naess, A., *Ecosophy T: Deep versus Shallow Ecology*, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.). Boston: Jones and Barlett Publisher, 1994, 1559349913.
- Plumwood, V., Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism, in: *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Pierce, Ch., and VanDeVeer, D. (eds.), Wadsworth Publishing Company, 1995, ISBN 0-534-17922-3.
- Regan, T., The Radical Egalitarian Case for Animal Rights, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.). Boston: Jones and Barlett Publisher, 1994, 1559349913.
- Rollin, B., Sentience Is the Criterion for Moral Worth, in: *Environmental Ethics*, Pojman, L. P. (ed.). Boston: Jones and Barlett Publisher, 1994, 1559349913.
- Stone, Ch. D., Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects. in: *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Pierce, Ch., VanDeVeer, D. (eds.), Wadsworth Publishing Company, 1994, ISBN 0-534-17922-3.
- Suša, O., Současná ekologická krize jako krize civilizace a člověka: hledání alternativ, *Studia humanistica*, č. 4, 1992.
- Šmajš, J., Evolučně ontologický základ nové etiky? *Filosofický časopis*, č. 3, 1997.
- Šmajš, J., *Kultura proti přírodě*, České Budějovice: Dobromysl, 1996.
- Warwick, F., What does the Recognition of Intrinsic Value Entail? *Trumpeter*, č. 3, roč. 10, 1993, ISSN 0932-6193, dostupný na:  
<http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/vieux/379/1314>