

Empirická rezonance ekologické etiky

HANA LIBROVÁ*

Masarykova univerzita, Brno

Empirical resonance of environmental ethics

Abstract: The topic of environmental ethics has been treated less in sociological than in philosophical literature. This article tries to make a link between these disciplines. It explores the everyday parallels between the theoretical concepts of anthropocentric (shallow) and non-anthropocentric (deep) environmental ethics. The shallow approach is the basis for most of the "ecological" management and political decision-making that prevails in everyday life. Non-anthropocentric thinking, feeling and, to a certain degree, living were adopted above all by conservationists.

The article takes as its starting-point the dichotomy between the "Self-realization" (A. Naess) and "man apart" (P. Reed) approach; as it raises some questions about the adequacy of living in a primitive way which is complementary with the first-mentioned approach and characteristic for ecological activists. The author concludes that the ethic of "man apart", based on man's recognizing of his separateness from nature, on his awe and respect for her, has an underestimated meaning for the future development and spreading of practical ecological morality.

Sociologický časopis, 1992, Vol. 28 (No. 4: 463-479)

V západní filozofické literatuře se už třetí desetiletí živě teoretizuje o ekologické etice, o jejím místě v dosavadních filozofických systémech, o jejích variantách. Autoři o těchto tématech diskutují jak na stránkách tradičních filozofických časopisů, tak v časopisech ekologických. Vycházejí i specializovaná periodika, například v USA od roku 1978 *Environmental Ethics* a od letošního roku britské *Environmental Values*.¹

Čeští zájemci měli možnost poznat základní myšlenky ekologické etiky nepřímo, zejména díky zprostředkování Stanislava Hubíka [1989, 1991] a Rudolfa Kolářského [1991] a díky přednáškovému a později i literárnímu působení Erazima Koháka [1991]. Stručný souhrnný obraz o spektru směrů a názorů ekologické etiky, zachycující stav v první polovině 80. let, podal pro potřeby ekologických iniciativ v příručce "O odpovědném vztahu k přírodě" Igor Míchal [1988]. Také v českých a slovenských ekologických a ochrannářských časopisech najdeme tu a tam ohlas na diskuse probíhající kolem ekologické etiky na Západě.

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Doc. RNDr. Hana Librova, CSc., katedra sociologie, sociální politiky a práce filozofické fakulty Masarykovy univerzity, Arne Nováka 1, 660 88 Brno.

¹) V literatuře sociologické jsou témata vztahující se k ekologické etice poměrně vzácná, častěji je můžeme najít v pracích politologických.

Je zajímavé sledovat, jak se liší odborné texty v oboru ekologické etiky podle profesní příslušnosti autorů. Statě "čistých" filozofů, kteří vlastně rozšiřují svůj akademický obor o nový relevantní a atraktivní směr, se nápadně odlišují od textů vzešlých z pera filozofujících ekologů a biologů, a zejména od těch příspěvků, jejichž autoři jsou v trvalém v kontaktu s aktivitami ochránců přírody. Nejde pouze o rozdíly v míře abstraktnosti či v rovině obecnosti. Jde také o odlišnosti v míře hodnocení, ve způsobu prezentace, ba můžeme snad říci v temperamentu pojetí, za nímž lze spatřit intenzitu vnitřního ztotožnění s problémem. Nejzajímavější však je, jak se texty liší svým zásadním obsahovým vyzněním.

Toto zjištění se nám potvrzuje nepřímým pohledem z druhé strany, pozorujeme-li, jakou ekologickou etiku, či přesněji morálku, si osvojili ochránci přírody. Ve svém životě, činnosti a v diskusích přijímají za své jenom některé varianty ekologické etiky. V mnoha případech bude snad adekvátnější, řekneme-li, že ochránci přírody si sami spontánně vytvářejí jakousi laickou filozofii a morálku, nezávislou na existujících teoriích, která s některými proudy filozoficky formulované ekologické etiky rezonuje teprve dodatečně. Přednáší-li filozof nebo sociolog v okruhu ochránců přírody o ekologické etice, bývá překvapen zájmem a živostí diskuse, radostí posluchačů nad tím, že vyslovil "co jsme jenom tak cítili".

Tento článek se chce zamyslet ze sociologického hlediska právě nad životností některých proudů ekologické etiky. Charakterizujeme nejprve stručně dva hlavní směry, etiku antropocentrickou a neantropocentrickou.

Antropocentrická ekologická etika je přesvědčena, že východiskem i centrem každého hodnocení, a vůbec měřítkem všech věcí, je a zůstane člověk. Jakákoliv hodnota, včetně hodnot přírodních, vzniká teprve na základě lidské potřeby. Antropocentrická ekologická etika se argumentačně opírá o právo všech lidí žít ve zdravé přírodě, či charakteristicky spíše ve "zdravém životním prostředí". Často zdůrazňuje totéž právo pro budoucí lidská pokolení. Vztah člověka k přírodě je explicitně, či častěji implicitně, založen na etice *využívání zdrojů*. Příroda má v tomto pojetí *instrumentální hodnotu*, je prostředkem k vytvoření hodnoty jiné.

K této stručné charakteristice antropocentrické ekologické etiky je třeba dodat, že se s ní v teoretické rovině setkáváme méně často než s jejím antipodem - etikou neantropocentrickou.² Figuruje převážně právě jako pomůcka pro vymezení ekologické etiky neantropocentrické, jako záporný příklad dosavadního pojetí přírody, které je třeba překonat etikou novou.

Neantropocentrická ekologická etika přiznává živým organismům v přírodě, v radikálnější podobě i neživým přírodním entitám, také *samostatnou vnitřní hodnotu (intrinsic values)*, která existuje nezávisle na lidských potřebách, zkušenostech a hodnoceních. V centru jejího zájmu není "člověk v prostředí", ale souvztažnost všech prvků biotického celku.

2) Jako ukázkou jmenuji např. názor Antony Westona [1985]. Děkuji recenzentovi této statě za upozornění na další teoretická díla antropocentrismu: [Passmore 1974], [Norton 1988], [Hargrove 1989].

Z hlediska tohoto článku je významné uznání samostatné vnitřní hodnoty uměleckým artefaktům, například obrazům, stavbám, hudebním dílům apod., jímž někteří autoři neantropocentrický pohled rozšiřují [Brennan 1991].

Za zakladatele neantropocentrické etiky bývá považován americký lesník a filozof Aldo Leopold. Již ve 30. letech formuluje hlavní principy "etiky Země" (Land Ethic) a zdůrazňuje, že otázka dobra a zla nemůže být řešena jen vzhledem k určitému fragmentu biotického celku (tj. nejčastěji vzhledem k člověku), ale vždy vzhledem k celému biotickému společenství. Klasickou se stala Leopoldova věta: "Dobré je to, co směřuje k ochraně integrity, stability a krásy biotického společenství. Špatné je to, co směřuje jinam." [Leopold 1949: 226].

Neantropologická etika má řadu akcentů, podle nichž bývá rozlišována např. varianta kosmocentrická, biocentrická, ekocentrická a tzv. koncept rozšířených práv [Míchal 1988]. Krystalem neantropocentrické etiky se stala tzv. *deep ecology* (hlubinná ekologie), kterou formuloval v blízkém vztahu k *ekosofii* ("filozofie ekologické harmonie či rovnováhy") norský badatel Arne Naess [1990b: 88]. Podle tohoto pojetí je podmínkou řešení ekologické krize hluboká změna v lidské společnosti a uvnitř člověka jako individua. Vedle samozřejmého uznání samostatné hodnoty přírody, hodnoty jejích tvorů a její druhové rozmanitosti má Naess na mysli i zásadní změnu celého hodnotového systému a způsobu života.

Arne Naess si je vědom, že každý program, který chce radikálně změnit lidské chování, je potenciálně nebezpečný, a zná obavy některých filozofů a politologů z ekologické diktatury či ekologického fašismu. Proto se ve svých nejnovějších pracích podrobněji věnuje *sociálním* změnám, které by podmiňovaly a provázely uskutečňování zásad *deep ecology*.³

* * *

Věnujme se nyní, tak, jak jsme si pro tento text předsevzali, otázce, jaký sociální ohlas mají hlavní směry ekologické etiky. V mnoha případech budeme přesnější, řekneme-li, že nás zajímají empirické paralely hlavních směrů ekologické etiky.

Rezonance antropocentrické ekologické etiky

Antropocentrická etika i její žitá podoba je organickým vyústěním historického vývoje evropského myšlení a hodnotového nahlížení. Její kořeny tkví v klasické filozofii řecké [Horkheimer, Adorno 1969], posílena byla v humanismu renesance a jako program byla vyjádřena v evropském novověkém myšlení, odkud přesahuje po dnešní dny.⁴

³) Takové "zelené" společnosti by nebylo nic diktováno shora. Vyznačovala by se především vysokou decentralizací a byla by zajištěna pokročilým stupněm tzv. *grass root* demokracie (demokracie vyrůstající zdola a šířící se spontánně po zeměkouli ve velkých plochách). Jejím cílem má být vysoký stupeň sociální participace a zodpovědnosti a základním příkazem pravidlo nenásilí.

⁴) Jiní autoři hovoří naopak o vysokém hodnocení přírody v antice a renesanci a počátek úzkého antropocentrického či "panského" pohledu na svět situují až do novověku (srv. např. [Cetl, Hubík, Šmajš 1990], [Znoj, Sobotka, Major 1991]).

Antropocentrický koncept je jasným, byť většinou programově neformulovaným základem současného *politického rozhodování*. Hlavním argumentem pro ochranu přírody tu bývá zdraví občana, jeho dětí a dalších generací. Poukazuje se na rozdíly ve střední délce života v oblastech s různou mírou poškození prostředí. Typickou ukázkou je argument pro zachování tropických pralesů, zdůrazňující jejich budoucí význam farmaceutický - dosud neprobádané tropické rostliny jsou potenciálním zdrojem léčiv. Jinou ilustrací je zdůvodňování zákonodárného úsilí o zmírnění utrpení chovných zvířat. Opírá se o biochemické důkazy, podle nichž strádání jatečných zvířat znehodnocuje kvalitu masa pro lidskou potřebu. Analogický postoj je obsažen i v korunním politickém argumentu, že ekologicky nešetrné jednání není z hlediska dlouhodobých perspektiv udržitelné ekonomicky.

Řešení ekologické krize vidí tento směr ekologické etiky především v použití technologií opírajících se o nejnovější vědecké poznání. Velká důvěra se dává "nové" ekonomii. Ta má spočívat ve znevýhodnění ekologicky nešetrných výrobov v podmínkách trhu, usměrňovaného ekologicky podloženými legislativními opatřeními.⁵

Pro ty, kdož vyrůstali v klimatu marxisticky pojmávaného výkladu a hodnocení světa, je antropocentrická a materialisticky (ekonomicky a technicky) orientovaná argumentace politiků přesvědčivá. Apely na uznání samostatné hodnoty přírody, na altruismus vůči přírodě, spojený s omezením lidských potřeb a nároků, znějí u nás doposud cize, nepřesně se říká, romanticky.

Složitěji strukturovaný obraz vidíme v politických přístupech k ekologickým problémům v západních společnostech. I tam lze nalézt pokusy o výlučně technokratická řešení. Antropocentrický základ však má, přísně posuzováno, i jednostrannému technokratismu vzdálená zpráva "*Naše společná budoucnost*" [Our Common Future 1987], která v roce 1987 významně zasáhla do světové politiky.⁶ Vidí řešení globální ekologické krize v *trvale udržitelném rozvoji* (sustainable development). Je jím míněn rozvoj, který "zajišťuje všechny potřeby současné společnosti, aniž by ohrozil možnosti rozvoje generací dalších" - postoj antropocentrický. Idea trvale udržitelného rozvoje byla ekologicky orientovanými politiky (i mnohými ekology - profesionály) pozitivně přijata a dodnes figuruje jako orientační bod světové ekologické politiky.

Důvod antropocentrismu ve sféře politiky demokratických států je zřejmý:⁷ politika tu nutně směřuje k blahu voličů situovanému do blízké časové perspektivy. Vynořuje se však otázka, zda představa politiků o lidském blahu plně koresponduje s jeho skutečnou a plnou podobou, zda nezapomíná, že vedle nápadných

5) Kohák zde hovoří také o "technické ekologii", dávaje ji do protikladu k neantropocentrické "ekologii morální" [Kohák 1991: 904-905].

6) Zprávu "Our Common Future" vypracovala komise vytvořená Gro Harlem Brundtlandovou, norskou ministerskou předsedkyní, která vykonávala v dřívější funkci práci ministryně pro životní prostředí.

7) Variantu politiky nedemokratické, včetně politiky směřující k tzv. "zelené totalitě", zde neuvažujeme jak pro její morální nepřijatelnost, tak pro její sociální neudržitelnost.

preferenci člověka v roli spotřebitele existují spíše skryté, ale neméně významné preference člověka - občana, či snad přesněji člověka - živé, sociální a kulturní bytosti.

Hovory mezi lidmi poukazující na zašlou či zacházející krásu krajiny, touha po soužití se zvířaty v domácnostech, altruismus vůči handicapovaným zvířatům (krmení ptáků, útulky pro psy, ochota občanů pomáhat při záchraně divokých zvířat) naznačují, že každodenní postoje běžného občana vůči přírodě obsahují četné emocionální prvky, které nelze vyložit instrumentálním záměrem a které naopak spontánně spatřují v přírodě samostatnou hodnotu. Můžeme vyjádřit domněnku, že občan je mnohdy v antropocentrickém postoji méně důsledný než politik, zásadně poznamenaný pragmatismem a účelovou racionalitou ekonomiky.

Politikové jsou ve svém antropocentrismu posilováni, nenechají-li se, jak se domnívají, mást lidskou emocionalitou⁸ a opírají-li svá rozhodování, jak to považují za krajně žádoucí, výlučně o "poznatky vědy a techniky". Nijak si samozřejmě nelámou hlavu tím, že tato dívka osvícenství věci "znají jen, pokud s nimi mohou manipulovat" [Horkheimer, Adorno 1969: 125]. Tak, jak to odpovídá její hodnotové tradici, spočívá věda a technika téměř výlučně na kritériu prospěchu člověka. Zvlášť dramatickou ilustrací tu může být genové inženýrství, které při vši své "progresivnosti" setrvává na tradičním hodnotovém základu, případně si hodnotové otázky vůbec neklade. Důslednou výjimku nepředstavuje ani ekologie. Např. ekologický monitoring, od něhož si odborníci i veřejnost mnoho slibují, charakteristicky snímá především informace důležité z hlediska prosperity a zdraví člověka.⁹

Uvedené příklady sociální rezonance antropocentrické ekologické etiky jsou vesměs mimovolným výsledkem evropské hodnotové tradice a aktuálního sociálního a kulturního kontextu (viz např. [Librová 1990]). Existují však i pokusy o vědomé vytváření a žití antropocentrické ekologické etiky. Patří mezi ně současné posuny v křesťanské teologii v pojetí vztahu člověka a přírody.

Jakkoli má dnešní křesťanství cenné předpoklady pro ekologicky žádoucí změny života (je protívahou ekonomickému a spotřebnímu pragmatismu, přesahuje krátkou optiku lidského vidění v prostoru a čase, mírní jednostranný racionalismus a probouzí v člověku schopnost soucítění), sotva se může přihlásit k převažujícímu biocentrickému proudu současné ekologické etiky. Člověk je v jeho pojetí, opřeném o výklad biblických textů, postaven *nad přírodou*. Příroda byla Bohem člověku dána k užívání. Pro toto zásadní východisko ve vztahu k přírodě a pro jeho další historický vývoj, zejména v kalvínském protestantismu,

⁸) Antropocentrické "panské" stanovisko je přitom, jakkoli se vydává za postoj racionální, "neméně přístupem citovým, vycházejícím z citění nadřazenosti, z pocitu nesmyslnosti a nehodnotnosti mimolidského světa" [Kohák 1991].

⁹) Způsob, jímž denně prezentují a hodnotí meteorologové ve sdělovacích prostředích vývoj počasí ("příznivé" počasí rovná se sucho a slunce), je další ukázkou ignorování prospěchu přírody, ukázkou antropocentrického přístupu, šířeného představiteli vědy do celé populace [Librová 1987].

bylo křesťanství postaveno do role obviněného z historického podílu na vzniku ekologické krize [White 1967].

Teologové uznávající historickou spoluvinu křesťanství na vzniku ekologické krize se pokusili vztah křesťanství a křesťanů k přírodě formulovat nově (viz např. [Mc Daniel 1986; *Europäische* 1989], u nás [Kišš 1990; Balabán 1992]). Našli řešení v principu tzv. *správcovství* (*stewardship*). Člověk nemá být pánem přírody, ale jeho správcem. Má sice právo využívat přírodu ke svému prospěchu, ale zároveň má vůči ní povinnost: musí ji respektovat jako stvoření a dílo Boží a je za její osudy, za její prosperitu zodpovědný Bohu. Jde zde o důsledné domyšlení základního křesťanského principu, principu *teocentrického*. Jakkoli je tedy vlastní vztah člověka a přírody řešen antropocentricky, zásadní křesťanský postoj vzhledem ke světu je povahy neantropocentrické.

Zajímá-li nás sociální rezonance variant ekologické etiky, je pro nás důležité všimnout si i negativního výsledku, totiž toho, koho *neoslovují*. V případě antropocentrické ekologické etiky nás nepřekvapí, že významněji neoslovila aktivní ochránce přírody. Tito lidé spíše antropocentrické stanovisko kritizují. Arne Naess označuje antropocentricky orientovanou ekologickou etiku jako plytkou ekologii (*shallow ecology*). Kritiky se ze strany radikálněji zaměřených ekologických etiků pro svou antropocentrickou "plytkost" dočkal i citovaný dokument "Naše společná budoucnost" [Sachs 1991; Douthwaite 1992].

Kritika plytké ekologie bývá v kroužcích ochránců přírody nejčastěji vedena z emocionálních pozic, zakotvených právě ve spontánním přiznání samostatné hodnoty přírodním fenoménům a v intuitivním přesvědčení o selhání novodobé racionality. Nicméně, v diskusích mezi přírodovědně orientovanými odborníky, kde je požadováno argumentovat v racionální rovině, "tvrdými" vědeckými poznatky, poukazují deep ekologové na to, že plytkost antropocentrické ekologické etiky spočívá v nepoučené, redukované představě o podstatě ekologické krize. Z takové představy totiž vyplývá názor, že ekologické problémy lze řešit ryze technologicky, bez zásadních proměn sociálních.

Nejúčinnějším argumentem deep ekologů proti scientisticky a technicky orientovaným zastáncům antropocentrické etiky jsou poznatky vědeckého oboru ekologie. Sotva totiž lze bagatelizovat a zesměšnit jako "nepodložené citové" a "romantické" důkazy ekologů o tom, že některá specifika ekosystémových procesů jsou v antropocentrickém řešení osudovým způsobem podceňena: značná časová vzdálenost mezi příčinou a následkem v přírodních procesech, enormní stupeň komplexnosti a složitosti života na naší planetě, kumulativnost účinků, jejich vzájemné podmiňování a umocňování.

Z těchto vědecky prokázaných skutečností vyplývá podle deep ekologů jasný závěr: nízký stupeň dosavadních vědeckých znalostí o ekologických zákonitostech nesmí být důvodem k odkladům rychlého a rozhodného jednání. "Shallow" badatelé a politici k takovým odkladům často vyzývají. Jako příklad zde může sloužit záporný postoj Bushovy vlády k omezení hospodářských činností podezřelých z vytváření skleníkového efektu. Politikové USA tvrdí, že pokud tento jev není jednoznačně prokázán, je potřeba ještě intenzivně a nákladně bádát

(finanční nedostatek je pak dalším důvodem k odkladu), dříve než se přistoupí k restriktivním opatřením. Nízký stupeň vědeckého poznání má být podle deep ekologů naopak důvodem k *vědomí nepoznatelnosti ekologických skutečností v časovém prostoru, který jen nám pro ekologickou záchranu dán.*

Jsou to tedy také závažná vědecká zjištění, která v argumentaci hlubinné ekologie zpochybňují jak stěžejní roli pozitivních věd v řešení ekologické krize, tak celý antropocentrický koncept správcovství, lhotejno, zda má původ křesťanský nebo "racionálně" politický, počítající se všemocí technologické změny. Ani správce (steward) chovající sebelepší úmysly nedokáže totiž odhadnout a stanovit míru a meze svých "správcovských" zásahů.

Je překvapivé, že ve všeobecném antropocentrickém klimatu se v našem Federálním shromáždění zrodil paragraf 13 Zákona o životním prostředí z 5. 1. 1991, obsahující formulaci: "Lze-li se zřetelem ke všem okolnostem očekávat, že hrozí nebezpečí nevratného nebo závažného poškození životního prostředí, nesmí být pochybnost o tom, že k takovému poškození skutečně dojde, důvodem pro odklad opatření, jež mají poškození zabránit." Aspoň formálně tak rezignujeme na schopnost posoudit adekvátnost všech svých zásahů do biosféry a preferujeme cestu zdrženlivosti - melodie typická pro hudbu etických teorií neantropologických.

Rezonance neantropocentrické ekologické etiky

Historicky má tento typ postojů k přírodě kořeny v těch proudech lidského myšlení a chování, které vycházely z holistického pohledu na svět a které obsahovaly soucit vůči živým tvorům, vůči přírodě. V Evropě bychom v proudu všeobecného antropocentrismu mohli najít ojedinělé postavy křesťanských mystiků a myslitelů, Hildegardu z Bingenu, Františka z Assisi, Tomáše Akvinského, tzv. rýnské mystiky a také nově objevovaného J. A. Komenského. Oslavovali a respektovali přírodu jako Stvoření Boží.¹⁰ Nejspíše se však při historickém hledání neantropocentrického přístupu nabízejí některé postavy romantismu, zvláště romantismu 18. a 19. století. Vášnivě se přimknuly k přírodě, demonstrovajíce svou touhu splynout s ní. Při bližším přihlédnutí však vidíme, že evropský romantismus, věren antropocentrické tradici tohoto kontinentu, přírodu rovněž pouze *používal* [Librová 1988]. Romantik viděl v přírodě zrcadlo a citové odrazíště pro svůj subjekt, kterým byl fascinován.¹¹

Neantropocentrický přístup hledáme v životě Evropanů a Američanů namáhavě i dnes. Jestliže platí pro ekologický přístup antropocentrický, že je poměrně vzácně rozpracován v teoretické rovině, ale empiricky se s ním setkáváme na každém kroku, u etiky neantropocentrické je tomu docela naopak.

¹⁰ Na první pohled paradox vzhledem ke zmíněnému převažujícímu křesťanskému antropocentrismu. Je nicméně vysvětlitelný důsledně teocentrickým přístupem těchto osobností.

¹¹ Postojový model soucitu vůči všemu živému i konkrétní čin (např. programový vegetarianismus) je mimoevropské povahy. Je obecně známo, že nejspíš bychom se s ním setkali v tradici buddhistické.

Její koncepce jsou široce diskutovány a doladovány, v žité morálce ji však nacházíme vlastně jen u nadšenců z řad ochrany přírody.

Jen tu a tam můžeme pozorovat průlom neantropocentrické etiky i mimo tento okruh. Je příznačné, že všude na světě takovou výjimku představuje zájem umělců - spisovatelů, malířů, hudebníků - o přírodu a její hodnoty. V Sovětském svazu to byli spisovatelé, kteří poprvé naléhavě, ba pateticky upozornili veřejnost na katastrofický stav přírody v jejich zemi. U nás jsme mohli pozorovat významný průlom neantropologické etiky na veřejnost díky článku Ludvíka Vaculíka [1990]. Spisovatel v něm požaduje, aby v připravované ústavě našeho státu byla přiznána práva nejen člověku, ale také přírodě. Vaculíkova myšlenka se opírala o intuitivní přístup a logicky vyvozovala, že, máme-li eticky apelovat na zodpovědnost lidí za život na Zemi a prosazovat ji, musíme živým bytostem přiznat skutečnou i právní subjektivitu.

Zcela komplementární s cítěním ochránců přírody, ale také s teorií neantropocentrické etiky, je Vaculíkova kritika běžně užívaného slovního spojení "životní prostředí", které svým implicitním obsahem, tj. "životní prostředí člověka" dopředu vyjadřuje instrumentální podřízení přírody zájmům lidské společnosti. Vaculíkův návrh se setkal, z hlediska tohoto článku symptomaticky, s velkým nadšením u českých, slovenských i zahraničních ochránců přírody (část jeho článku byla přetištěna např. v britském časopise *Resurgence*) a u části obce spisovatelů. U veřejnosti neměl větší ohlas a např. v politických a právnických kruzích, z nichž by měl vzejít v případě realizace návrhu další krok, jej potkal údiv až odsudek.

Smysl umělců pro vnitřní hodnotu přírody má patrně kořeny psychologické povahy - roli tu snad hraje vysoká míra jejich emocionality a intuitivního přístupu ke světu. Vzpomeňme však také na zmíněné rozšíření neantropocentrických hodnot na umělecká díla, o němž hovoří některé teorie ekologické etiky [Brennan 1991]. Umělec, uvyklý vytvářet a chápat takovou samostatnou hodnotu, si vytvořil optiku, jíž dokáže pohlížet neantropocentricky i na svět přírody.

Vraťme se ke skupině ochránců přírody, o níž jsme řekli, že jednoznačně rezonuje neantropocentrický přístup k přírodě. Obsahová analýza ochránářských časopisů ukazuje, že tento postoj je u nich, většinou bez souvislosti s teoretizováním ekologických etiků-filozofů, převažující už od samého počátku jejich činnosti [Librová 1987b]. Principy Naessovy Deep Ecology jsou dnešním ochráncům přírody bezděky velice blízké - ne náhodou je tento badatel dlouholetým účastníkem ochránářských aktivit, znající "zelené" postojové klima z autopsie, a ne náhodou je vášnivý "Dweller In the Land".¹² Soudím dokonce, že formulace hlubinné ekologie je neoddelitelně spjata s těmito stránkami Naessova života.

Pokud bychom však chtěli být z hlediska existující ekologické etiky jako vědní disciplíny přesní, musíme dodat, že ani její neantropocentrické větve nerezonují všechny v ochránářských hnutích stejně silně. Pozorujeme-li motivace

¹²) Spojení "Dweller In the Land" se v tomto kontextu těžko překládá. Je to osoba, která pobývá, prodlévá v krajině. Pověstné jsou každoroční několikaměsíční Naessovy samotářské pobyty v opuštěné chatě uprostřed skandinávských hor.

dobrovolných ochránců přírody a metody ekologické výchovy provozované ekologickými aktivitami, musíme myslet zvlášť na jednu větev neantropocentrické etiky. Jde o Naessovu koncepci sebeidentifikace s přírodou (Self-realization).

Self-realization

V tomto přístupu máme svou úzce chápanou existenci individua ("self") nahradit širším významem "Self", které zahrnuje celé univerzum a jeho vztahy. Své zájmy tak ztotožníme se zájmy celé přírody, rostlin, zvířat, ba i neživých útvarů, hor a řek. Teoretická podoba tohoto konceptu vychází ze sociobiologické představy, podle níž je nám vrozená tendence ke spojení s jinými formami života. Pouto, které určuje náš vztah k přírodě, je biopsychického původu. K potřebě čistého vzduchu, vody a zelené krajiny jsme geneticky naprogramováni tak jako jiní savci. Identifikovat se s přírodou znamená dovolit svému tělu, aby reagovalo na naši evoluční výbavu starou sto miliónů let. "Lidé nejsou podobní zvířatům", píše Joseph Meeker [1972] "oni jsou zvířata... Musíme najít etické principy, které budou lépe odpovídat biologickým potřebám lidského druhu".

V rovině empirické a návodové znamená princip "Self-realization" pokus o smyslovou a pocitovou identifikaci s přírodou, a to jak za pomoci pobytů v přírodě, tak například prostřednictvím relaxačních praktik a poněkud mystických pokusů o "otevření mysli". Zejména ve skupinách ochránců přírody v západní Evropě se dnes používá návodů, které se výrazně podobají autogennímu tréninku a duševním cvičením jógy a které korelují s metodami, které přejalo z Východu hnutí New Age. ("Mé nohy jsou těžké... jsou to kořeny velkého stromu - vrůstají do země... mé ruce jsou větve mířící k obloze... mé plíce jsou listy naplněné čerstvým vzduchem...")

Jakkoli se zatím mystická inspirace v pokusech o identifikaci s přírodou u nás výrazněji nerozvinula, inklinují také naši dobrovolní ochránci přírody k principu "Self-realization". I oni jsou přesvědčeni, že ochranu přírody lze provozovat jen tehdy, když se co nejvíce přiblížíme přírodě, a to jak ve smyslu psychickém, tak ve způsobu života. Má být co nejprimitivnější. Má být zbavený společenských konvencí. Tento, jak se mnozí ekologičtí aktivisté domnívají, balast překáží *autenticitě* a *spontaneitě*, nejvýše ceněným hodnotám a nezbytným vlastnostem ochránce přírody.

Takový postoj přináší charakteristickou autostylizaci: Ochránci přírody by rádi sami sebe viděli jako "divé muže". Tomu odpovídá způsob jejich chování i symbolika odívání.

Příznačné je odsouzení "komplikovaného způsobu jednání" a příklon ke "způsobu chování, který je obecně pochopitelný". Tak to stojí přímo programově například v dichotomně uspořádaném katalogu prvků žádoucího životního způsobu, podle něž se pokoušely žít některé alternativní komunity v Anglii [Hollstein 1979]. Při styku s ochránci přírody však často pozorujeme častěji než "obecně pochopitelný způsob jednání" spíše závažnou komunikační neobratnost.

V západoevropských parlamentech a na ekologických konferencích patří k habitu a sebevědomí "zelených" účastníků jednat ve svetrů a je žádoucí, aby

aspoň jedna žena z jejich středu na plenárním zasedání kojila dítě. Ortodoxní milovník přírody uznává lžíci jako jediný jídelní příbor.¹³ Aktivisty ochránářských sdružení potkáme v posluchárnách na univerzitách v úboru, který jako by naznačoval jejich připravenost kdykoliv vyrazit k obtížné práci do terénu; obléci sako znamená pro mladého ochránce přírody pravou potupu. Naštěstí jí není vystavován často, protože návštěva divadla či koncertu není součástí života většiny ochránářských aktivistů.

Bylo by zajímavé pokusit se najít kořeny této symboliky a životního stylu současných ochránců přírody. Jakkoli totiž na první pohled korelují s filozofií hlubinné ekologie, geneticky se z ní patrně neodvozují. Není ani příliš pravděpodobné, že by tkvěly v rousseauovské představě o dobrém a šťastném divošství, a pokud ano, potom snad zprostředkovaně, prostřednictvím anticivilizačních protestních postojů, zvláště demonstrovanych v hnutích 60. let (Beat, Gamlmer, Hippies a další). Základním, jakkoli ne vždy uvědomovaným obsahem je patrně vyjádření či demonstrace antikonzumního postoje a co možná primitivního, lidské "přetvářce" a "snobismu" vzdáleného životního způsobu.

Záměry, které jsou zprostředkovaně a neuvědoměle blízké teoretickému principu "Self-realization", jsou patrné i v metodách ekologické výchovy, kterou organizují členové a odchovanci ekologických hnutí. Např. letní školy ochránců přírody se odbyvají v přírodě v robinzonském stylu za maximálního vyloučení vlivu civilizace.

Můžeme si však klást otázku, zda takové ochránářské vyznání a model chování založený na principu "Self-realization" není ve své radikální podobě jakýmsi nedorozuměním. Mohlo by jít o nedorozumění hned v několika dimenzích:

První dimenze se vztahuje k omylu, jehož se dopouštíme, přičítáme-li přírodě etické principy, navíc totožné s etikou lidskou. Necháme-li se poučit ekologií, ozřejmí se nám, že lidská senzibilita koliduje se zákonitostmi, jimiž se řídí běh přírody [Gardiner 1990]. Obdivovaná ekologická rovnováha totiž stojí na potravních řetězcích, hlavním principem života v biotické komunitě je jíst a být pojídán. Když ekologové mluví o ekosystémové rovnováze, popisují systém, jehož integrita a "krása" spočívá na mechanismech, které jsou, měřeny lidským cítěním, docela nemilosrdné. Ekologické "dobro", k němuž se odvolává mj. Leopold, je založeno na "dravčím zákonu", na velkých ztrátách, na utrpení. Díky nim příroda dociluje populačního optima a druhové diverzity.¹⁴ Už vůbec nic v přírodě neplatí hledisko jedince, neodlučně spjaté se zorným úhlem naší etiky.

Druhý důvod, pro nějž lze pochybovat o adekvátnosti naznačeného postoje, se týká historických kořenů a vývoje ochrany přírody a krajiny. Poněkud nás zde mate tradice romantismu, která bývá spojována s počátky ochrany přírody a která zároveň vysoko vyzvihla hodnotu primitivismu. Víme však, že ochranu přírody ve

¹³) Zvlášť ozdobné ovšem je vytáhnout lžíci přímo z "kanady".

¹⁴) Tento pohled na podstatu života v biotické komunitě není ovšem jediný možný. Např. Adolf Portmann [1968] považuje za stěžejní biologický princip tzv. sebevyjádření živých bytostí.

společnosti neprosadili romantismem obdivovaní jednodušší horalé ani rolníci či pastýři, ale vzdělanci. Byli do romantismu vrostlí svou senzitivitou, šťastně ji však kombinovali se skvělým všestranným vzděláním a ztotožněním s humanistickou kulturou Evropy. Sociologicky viděno, byla ochrana přírody a krajiny i pozdější aktivita ochrannářských spolků dítětem aristokratických a měšťanských kruhů [Librová 1987b].

Je zajímavé prostudovat z tohoto hlediska životopisné údaje prvních ochránců přírody. Nikdo z nich nebyl jednostranný a jednoduchý "muž džungle". Byli to většinou lidé pohybující se *"mezi salónem a divočinou"*. R. W. Emerson byl filozof a spisovatel který soustředil ve svém literárním salóne řadu osobností tehdejšího kulturního života. H. T. Thoreau byl hluboce zaujat klasickými řeckými a římskými autory, psal výborné verše a eseje. Akademický malíř E. T. Seton studoval umění v Londýně a v Paříži a byl věhlasným spisovatelem. Přestože od svých pěti let vyrůstal v kanadské divočině, jako dospělý muž byl pověstný dokonalou společenskou etiketou. Když pobýval ve městě, pro setkání s přáteli volil vždycky prvotřídní hotel.

Z historie plyne i další poučení, které je třeba brát na vědomí při posuzování mezi ochránci přírody svérázně přijímaného konceptu "Self-realization". Málokdy se mluví o tom, že myšlenka ztotožnění s přírodou (nikoli Naessova!) byla obsažena v raně fašistických ideologiích - "Mutter Erde", "Blut und Boden" [Sieferle 1985]. Jde o závažnou historickou kapitolu, která upozorňuje na možnou deformaci snu po splnutí s přírodou, nekorigovaného hodnotami lidské kultury.

O adekvátnosti pokusů některých proudů ekologické etiky vrátit se k biologickým kořenům člověka lze konečně pochybovat i v evoluční makrodimenzi. Obrazně ji charakterizoval v jedné ze svých přednášek Ulrich von Weizsäcker: "Člověk se již nemůže stát nevinným zvířetem. Nezbyvá mu než mířit vzhůru." Obrazně tím poukázal, navazuje na P. Teilharda de Chardina, na nevratnost evolučního procesu, včetně evoluce kultury, a zároveň přesvědčení, že lidská kultura představuje evolučně vyšší stupeň, než je úroveň biologická.

Formulaci etických postojů vůči přírodě je možno chápat právě jako výsledek vyšší fáze zkulturování člověka. Znamená například zřeknutí se biologicky zakotveného boje o život (při současné technické výzbroji člověka vskutku krajně riskantní faktor). Znamená odmítnutí tzv. *speciesmu*¹⁵ a nastolení *mezidruhového altruismu*.¹⁶ Připomeňme zde Leopoldova slova "etika, vzato ekologicky, je omezením svobody jednání v boji o existenci" [Leopold 1949: 201] nebo výrok našeho Jiřího Mahena, který hovoří ve vztahu k přírodě o potřebě "nového gentlemanství". Ostatně, i na základě empirického pozorování ochránců přírody můžeme říci, že nejfrekvencovanějším motivem pro jejich konkrétní čin je prostě lidský soucit.¹⁷

¹⁵) Speciesmus = orientace na prosperitu výlučně vlastního druhu, která je provázená mezidruhovým bojem.

¹⁶) Mezidruhový altruismus by v biologickém světě byl jistě absurdní.

¹⁷) Tato hypotéza je blízká i závěrům studie P. Reeda [1989: 68].

Ochránci přírody tedy svou činností patří na vrcholný - odbiologizovaný - stupeň vývoje Světa a lidské kultury. A přitom docela paradoxně usilují svým způsobem života o sestup k primitivnější úrovni a demonstrují jej. Můžeme se tázat, zda se tak nestaví na slepou kolej, zda neohrožují prosperitu, účinnost a především další vývoj svého hnutí a snažení.

Existuje tu i jeden výrazně sociologický důvod, který klade otazník nad inklinací ochránců přírody k maximálnímu ztotožnění s přírodou: "Zelení" dosáhnou svého, chtějí-li provokovat v parlamentu a na "snobských" veřejných místech. Vzniká však otázka, zda demonstrováný biologizovaný habitus ochránců přírody nepřispívá k četným dalším překážkám, které brání, aby jejich ideje a ekologicky přijatelný způsob života inspirovaly širší sociální okolí. Přenos "zelených" hodnot a norem z nepočetných skupin do celé populace je přitom klíčovým problémem vývoje ekologického vědomí a ekologické situace vůbec.

Hledáme-li tu mezi teoriemi ekologické etiky východisko, lze pomyslet na jinou koncepci, formulovanou v rámci neantropocentrické ekologické etiky, a tou je princip zdůrazňující oddělenost člověka od přírody - *man apart*.

Man Apart¹⁸

Vyjádřil jej v polemice s Arnem Naessem mladý skandinávský filozof a politolog Peter Reed [1989]. Reed zdůrazňuje, že jakkoli je člověk fyzicky vetkán do tkáně přírody, je dnes oddělen od přírody propastí. Už nemůže skočit zpět. Tuto propast nemůže podle Reeda překonat žádné úsilí o identifikaci s přírodou tak, jak to hlásá idea *Self-realization*. Reed konstatuje s odvoláním na slova skandinávského existenciálního filosofa Petera Wessela Zapffa, že člověk cítí, jak je naprosto odlišný od ostatních živých bytostí, které evoluce vytvořila.

Reed však zároveň říká: "Je to právě naše skutečné oddělení od Země, ona propast mezi člověkem a přírodou, co nás nutí jednat vůči Zemi správně. Zdá se mi, že přiznání morální distance mezi námi a Světem nám pomáhá uznat, že hodnoty v přírodě jsou úplně nazávislé na tom, co lidé považují za krásné, správné a dobré" [Reed 1989: 56]. Znovu nás tu napadá, že spojení evropského romantismu s ekologickou etikou je jenom zdánlivé, respektive jenom značně zprostředkované. Romantismus hledal v přírodě její totožnost s lidským pojetím dobra a krásy. Můžeme dokonce říci, že takové souznění selektivitou své percepce a svého vyjádření jakoby na přírodě vymáhal. Podle Reeda právě skutečnost oddělení může být zdrojem našeho *respektu* a posléze i *úcty* vůči přírodě. "Jestliže obrátíme pozornost od našich malicherných starostí k univerzu, které převyšuje naši schopnost chápat, budeme snad přistupovat k Zemi s poněkud menší ignorancí" [Reed 1989: 56].

P. Reed se hlásí k myšlenkové linii, kterou předznamenává jmény Rudolfa Otta a Martina Bubera. Jakkoli se jejich filozofie nezabývá vztahem člověka a

¹⁸) "Man Apart" tu znamená "člověk mimo" nebo "člověk oddělený".

přírody, nabízí nám univerzální způsob, jak se vztahovat ke svým bližním.¹⁹ Opírá se zejména o Buberovu dyádu "Já - Ty" [Buber 1969]. Oslovením druhého "Ty" zakládám dialog (mohu např. oslovit strom [Kohák 1991]), uznávám bližního jako hodného pozornosti a úcty. Vztah "Já - Ty" vytváří vyšší typ společenství; zásadně se odlišuje od situace "Já - Ono", která je blízká tzv. subjekt-objektovému myšlení.

Reed z postoje "Já - Ty" ve vztahu k přírodě vyvozuje: "Nejsem opuštěný v Univerzu, ale potěšený. Dívám-li se na přírodu, vím, že nejsem ona. Existuje mimo mne, se mnou" [Reed 1989: 56]. Reedova neantropocentrická ekologická etika "man apart" je tedy založena na *úctě k přírodě*, odvozené z respektu vůči bližnímu. Její autor zároveň tvrdí, že tento pocit respektu a úcty si sotva může osvojit člověk usilující o sebeidentifikaci, vedoucí k pocitu sebe sama jako součásti přírody. Podle jeho soudu přístup "Self-realization" staví vlastně svůj morální vztah vůči přírodě na zájmu o sebe sama. Cituje z textu W. Foxe: "Pečujeme o entity (bytosti) ve Světě, protože jsou částí našeho Self, jejich úbytek je naší ztrátou" [Fox 1986: 78]. Postavíme-li etický přístup k přírodě tímto způsobem, potom, podle Reeda, můžeme vidět i "Self-realization" přístup jako sobecký. Dodejme, že je pak - paradoxně - vlastně i antropocentrický.

* * *

Všimněme si ještě reakce Arna Naesse na Reedovu kritiku [Naess 1990a]. Naess při své filozofické orientaci nemůže souhlasit s existenciální a misantropickou tragikou Zapffovou (jakkoliv mu tento autor imponuje jako vášnivý oponent destrukce volné přírody člověkem). Jako typický účastník alternativně a deep ekologicky laděných meditací zpochybňuje také Reedovu představu o tom, jak vzniká lidská úcta vůči přírodě. Existenciální pocit lidské nicotnosti, respekt vůči velikosti přírody, tak, jak jej zažíváme pohlédneme-li na hvězdné nebe, je podle Naessovy zkušenosti přechodný. Po nějaké době meditace se dostaví pocit expanze sebe sama (proměna "self" v "Self"). Pocit odcizení, úcty a respektu ze vytrácí a je nahrazen pocitem sebeidentifikace, provázený právě pocitem *smysluplnosti* a dále pocitem radosti. (Slovo "Yoy", "Yoyful" jsou typické pro Naessův životný, přílišným teoretizováním nepoznamenaný styl i obsah.)

V souvislosti s tím působí přesvědčivě Naessův poukaz na psychologický rozdíl obou diskutovaných pojetí ekologické etiky v oblasti motivací. Filozofické zakotvení "man apart" vede podle Naesse k motivaci založené na vědomí *povinnosti*, zatímco "self-realization" k motivaci založené na *přirozené inklinaci*. Praktický důsledek je v Naessově hodnocení zřejmý: Pokud spočívá ekologická aktivita na povinnosti (a na teoriích), je vždycky těžkopádná, plná otazníků, jaksi neradostná. Ochránci přírody nepotřebují podle Naesse vlastně vědět nic o ekologické etice; ztotožní-li se spontánně s mimo-lidským životem na základě prožitku, jejich etika bude internalizována a povede k radostné práci na záchraně života.

¹⁹) P. Reed sáhl k poetickým vyjádřením a k teologickým zdrojům a ponechává bohužel stranou inspiraci sociologickou, spočívající v teorii symbolického interakcionismu. O této mezeře v Reedově interpretaci se zmiňuje ve své polemické odpovědi A. Naess [1990a: 188].

Nestor ekologické etiky odpovídá nicméně mladému kolegovi bez stopy přezíravosti.²⁰ Obě koncepce se podle něho mohou stát základem účinné ochrany přírody. Naess vítá rozevření vějíře ekologické etiky v její neantropocentrické poloze a dodává, že obě etiky mohou i se svými zastánci žít a pracovat vedle sebe. Takový přístup není dán jen Naessovou příznačnou osobní vlídností, je i projevem programového *morálního pluralismu*, který považují postmoderně orientovaní teoretikové hlubinné ekologie za jediné možné východisko pro reálné změny v lidském přístupu k přírodě [Brennan 1991]. Neexistuje tu *jediný* pravý postoj.

Snad lze k Naessovu vstřícnému stanovisku dodat, že přístup "Self-realization", založený na lidském harmonickém ztotožnění s přírodou a na modelech spíše neevropské povahy, a přístup "man apart", založený spíše kulturně a evropsky, mohou nejen žít vedle sebe. Snad mohou vzájemně prolnout a vytvořit novou kulturu ochránců přírody jako součást ekologicky příznivého způsobu života. Proč by nemohl být aktivní účastník ochrany přírody (po vzoru svých velkých otců) vzdělaným a imponujícím diskutérem, kultivovaným společníkem a autorem veršů a zároveň bytostí schopnou se v danou chvíli ztotožnit s atmosférou roční doby, obsahem krajinného místa i se zájmy biotického společenství?

Spojení Readovy a Naessovy koncepce by mohlo naznačovat i východisko z izolace, do níž kroužky ochrany přírody přivádí jejich touha po provokující a spontánní jednoduchosti. Mohlo by pomoci rozevřít okruh ochránců přírody jako sociální skupiny. Snad by pak do ní patřili i lidé, kteří doposud pro skalní ochránáře nepřicházeli jako spolupracovníci v úvahu: právě osoby svým způsobem života na první pohled přírodě vzdálené, nicméně přírodu respektující jako zvláštní samostatnou hodnotu, např. umělci, a v jistém smyslu také lidé orientovaní v životě křesťanskou vírou. Naznačili jsme si, že obě tyto skupiny mají s ochránci přírody společnou ještě jednu významnou a sociálně raritní vlastnost, totiž schopnost neantropocentrického nazírání.

Nezapomeňme ostatně, že tito lidé často zaujímají roli názorových vůdců, že představují sociálních vzory chování a způsobu života - velká šance pro neformální cestu ekologické výchovy. To je však už jiná kapitola empirického ohlasu a šíření ekologické etiky.

HANA LIBROVÁ je docentkou na katedře sociologie, sociální politiky a práce filosofické fakulty MU v Brně. Původním vzděláním biolog, vědeckou přípravu v sociologii absolvovala na katedře sociologie FF KU v Bratislavě. Věnuje se sociologickým aspektům ekologických problémů. Vydala knižní monografie *Sociální potřeba a hodnota krajiny, Brno, Spisy UJEP 1987*, *Láska ke krajině?, Brno, Blok 1988*. V současné době se zabývá ekologicky příznivými variantami způsobu života.

Literatura

Balabán, M. 1992. "Zvěstovatelská služba přírody." *Křesťanská revue* 59: 79-80.

²⁰ Je velká škoda, že diskuse mezi Naessem a Reedem byla předčasně ukončena smrtí mladého filozofa. Peter Reed zemřel v březnu roku 1987 pod lavinou v horách jotunheimské oblasti. Kterak nemyslet na myšlenku "Man Apart" s jejím existenciálním rozměrem!

- Brennan, A. 1991. *From Ethics to Action in Environmental Policy*. Paper presented at conference "Economics, Public Health and the Environment", Prague, August 26-27, 1991.
- Buber, M. 1969. *Já a Ty*. Praha: Mladá fronta.
- Cetl, J., S. Hubík, J. Šmajs 1990. *Příroda a kultura*. Praha: Svoboda.
- Douthwaite, R. 1992. *The Growth Illusion*. Ford House, Hartland, Bideford: Green Books.
- Europäische ökumenische Versammlung "Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung" 1989. Basel, 15.-21. Mai 1989.
- Fox, W. 1986. "Approaching Deep Ecology. A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology." *Environmental Studies Occasional Paper*, No 20. Hobart: Centre for Environmental Studies, University of Tasmania. Cit. podle Reed 1989.
- Gardiner, R. W. 1990. "Between Two Worlds: Human in Nature and Culture." *Environmental Ethics* 12: 339-352.
- Hargrove, E. C. 1989. *Foundation of Environmental Ethics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Hollstein, W. 1979. *Die Gegengesellschaft. (Alternative Lebensformen)*. München: Verlag Neue Gesellschaft.
- Horkheimer, M., T. W. Adorno 1969. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Hubík, S. 1989. "K otázce východisek etiky životního prostředí". *Filosofický časopis* 37: 677-690.
- Hubík, S. 1991. "Aporie etiky životního prostředí". *Filosofický časopis* 39: 955-965.
- Kamarýt, J. 1991. "Ekologická otázka a krize metafyzického rozumu". *Filosofický časopis* 39: 925-943.
- Kišš, I. 1990. "Nutnosť rehabilitácie imanentnej dimenzie symbolu raja v teológii". *Křesťanská revue* 57: č. 4-6.
- Kohák, E. 1991. "Hovory se stromem". *Filosofický časopis* 39: 903-913.
- Kolářský, R. 1989. "Současná ekologická krize a potřeba filozofie." *Filosofický časopis* 37: 624-631.
- Kolářský, R. 1991. "Několik poznámek o vztahu filozofie a ekologie". *Filosofický časopis* 39: 914-924.
- Leopold, A. 1949. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.
- Librová, H. 1987a. "Kdy je pěkné počasí?" *Věda a život* : 548-550.
- Librová, H. 1987b. *Sociální potřeba a hodnota krajiny*. Brno: Spisy Univerzity J. E. Purkyně.
- Librová, H. 1988. *Láska ke krajině?* Brno: Blok.
- Librová, H. 1990. "O tvrdošijnosti lidských hodnot a způsobu života". *Vesmír* 69: 605-607.
- Mc Daniel, J. 1986. "Christian Spirituality as Openness to Fellow Creatures". *Environmental Ethics* 8: 33-47
- Meeker, J. 1972. *The Comedy of Survival. Studies in Literary Ecology*. New York: Charles Scribner's Sons. Cit. podle Reed 1989.
- Míchal, I. 1988. *O odpovědném vztahu k přírodě*. Praha: Nika.
- Naess, A. 1985. "Identification as a source of deep ecological attitudes." In *Deep Ecology*, ed. by M. Tobias. San Diego: Avant Books.
- Naess, A. 1990a. "Man apart and deep ecology: A reply to Reed." *Environmental Ethics* 12: 185-192.

- Naess, A. 1990b. "Sustainable development and deep ecology". Pp. 87-96 in *Ethics and Environment and Development*, ed. by J. R. Engel and J. G. Engel. London.
- Norton, B. G. 1988. *Why Preserve Natural Variety?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Our Common Future*. 1987. Report of the World Commission on Environment and Development. Oxford: Oxford University Press.
- Passmore J. 1974. *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*. London: Duckworth.
- Portmann, A. 1968. *Biologie und Geist*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Reed, P. 1989. "Man Apart: An Alternative to the Self-Realization Approach." *Environmental Ethics* 11: 53-69.
- Sachs, W. 1991. "Environment and Development: The Story of a Dangerous Liaison." *The Ecologist* 21: 258-266.
- Sieferle, R. P. 1985. Fortschrittsfeinde. (*Oposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart*). München: C. H. Beck.
- Vaculík, L. 1990. "Jinou ústavu". *Literární noviny* 12. 7. 1990.
- Weston, A. 1985. "Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics." *Environmental Ethics* 7: 321-339.
- White, L. 1967. "The Historical Roots of Our Environmental Crisis". *Science* 155: 1203-1207.
- Znoj, M., M. Sobotka, L. Major 1991. "Vztah člověka a přírody v podání novověké filozofie". *Filosofický časopis* 39: 975-991.

Summary

Only some of the numerous theories of environmental ethics have proven to be viable enough to be a basis for human behavior. In fact, everyday life creates its own morality towards nature which loosely resonates with the philosophical theories.

The anthropocentric approach is typical for political decision-making. Its main arguments stress the importance of nature for the health and well-being of the citizen and his children. E.g. saving tropical forests is motivated by their future meaning as a source of medicine. Great trust is placed in the "new" economy. This political approach is very acceptable for people brought up in the climate of Marxist ideology. Yet the celebrated western concept of sustainability ("Our Common Future") issues from a similar anthropocentric origin.

Some empirical examinations show that citizens' everyday attitudes are even less anthropocentrically oriented than those of politicians.

The anthropocentric point of view is mostly a spontaneous result of anthropological constants and European historical development. We can also see, however, a purposefully created anthropocentric way of life based e.g. on Christian interpretation of the world.

The roots of the non-anthropocentric orientation of living morality are much weaker. Historians only write about a few exceptions of this counter-tendency in European history, e.g. about some Christian mystics. Even the period of Romanticism can hardly be appreciated as a pattern for a new ethics toward nature [Librová 1988]. Speaking about the present, some enthusiasts along the spectrum of nature conservation and some bearers of alternative ways of life could be considered non-anthropocentrically oriented at the level of the everyday. (Some artists can also be considered in this context, as the case may be).

These people have accepted only some of the branches of non-anthropocentric ecological ethics. The article, founded on the theoretical discussion between A. Naess [1985, 1990] and P. Reed [1989] shows that the conservationists' attitudes and way of life are consanguineous to Naess' conception of "Self-realization", which is based on the deep human identification with nature. Activists of ecological movements try to draw as near to nature as possible. Their way

of life tries to be very simple and primitive, without any social conventions. Authenticity and spontaneity are the most appreciated values. A special, often provocative, bearing and a symbolism of clothing were developed according to this spirit.

The article expresses some doubts about the adequacy of this behavioral model: 1. Are we right in identifying human ethics with those of the nature? 2. Historical analysis supports the idea that protecting nature is not a result of identification with nature, but an upshot of high human culture. 3. Environmental ethics can be also generally seen as a result of a high evolutionary level. It leaves some biological features, e.g. speciesism alone, and creates some non-biological characteristics, such as altruism between the species. 4. The idea of identification with nature not corrected by human values was one of the bases of early fascist ideology. 5. The "biological" manners of many ecologists contribute to obstacles preventing the spreading of "green" ideas and a "green" way of life to the whole population.

Reed's concept of "man apart", based on human separateness, awe and respect toward nature, seems to be have a better perspective in many ways. But above all the author of the article appreciates the symbiosis of both approaches. This could help us find a way out of the isolation of the contemporary ecologist.