

Člověk čeká na příchod božského. Bůh těchto pozdních Heideggerových děl je podle Caputa „kosmo-poetický“ bůh, nikoli eticko-náboženský Bůh židů a křesťanů. Vyrůstá ze zážitku země jako něčeho posvátného. Patří ke čtveřici, které se Heidegger častěji dovolává: země, nebesa, smrtelní a božští.⁷⁵ Tato čtveřice je přítomna v pobývání člověka ve světě. Vysvětlení, co je míněno tímto „neomytickým konstruktem“ (J. D. Caputo), podává Heidegger především ve dvou esejích: „*Bauen Wohnen Denken*“ a „*Das Ding*“. Lidské bytí je pobýváním „smrtelných“ na zemi. Člověk však nemůže obývat zemi, aniž by se nad ní neklenulo nebe. Z něho přicházejí pokyny „božských“, v nichž se bůh objevuje jako přítomný, nebo vzdalující se. Ale i tato kynoucí znamení vnímáme pouze tehdy, jestliže žijeme život „smrtelných“.

Pobývání na zemi jako ve vlastním domově podle Heideggera zahrnuje i povinnost přírodu zachraňovat (retten), a sice před nebezpečím její zkázy, která jí hrozí ze strany člověka. Pobývat na zemi tak, že se nepokoušíme podrobit si ji a ovládnout. Znamená to nechat zem, aby byla zemí. Takovéto pobývání ustavuje prvotní charakter etiky. Etika je porozumění tomu, co znamená pobývat uprostřed jsoucích, které tvoří celek. Týká se proto našeho postoje k jsoucím v jejich totalitě a celistvosti, celé činnosti člověka i toho, jakým způsobem se chováme ke všem věcem - zda je necháváme, aby byly tím, čím jsou. V tomto pojetí je ekotika pouze částí obecné etiky.

V bohaté literatuře o problémech etiky životního prostředí nenacházíme příliš mnoho návazností na Heideggerovu filosofii přírody. Jeho myto-poetický přístup k problematice vzbuzuje u některých autorů - především u těch, kteří používají v bioetice pojmů ekologie jakožto empirické vědy (např. ekosystém, diversita, stabilita aj.) - rozpaky. Jeho metaforická dikce nepřipouští jednoznačnou interpretaci a ponechává „stupně volnosti“ při výkladu (např. „člověk je pastýř bytí“, řeč je přbytek bytí⁷⁶ apod.). Rovněž

75) Týž: Věc. Básnický bydlí člověk. OIKOYMENH, Praha 1993, str. 6-35.

76) Brief über den Humanismus. Bern 1947.

některé Heideggerovy interpretace textů řecké starověké filosofie se jeví jako interpretace „ad hoc“, zaměřené především k podpoření vytýčené teze (např. etymologie řeckého termínu ALÉTHEIA nebo interpretace Hérakleitova textu o skrývání se přírody apod.). Heideggerovo „post-metafyzické“ pojetí myšlení jako primárního procesu, v němž se člověk stává účastným „sebeodkrývání bytí“, je odlišné i od takového pojetí racionality, která není jen „kalkulujícím myšlením“ matematizovaných přírodních věd (jaké odmítá Heidegger), ale opírá se i o jiné prameny „předzkušenosního“ poznání, „předporozumění“ nebo o další netematizovatelné formy vědění o světě, s nimiž se můžeme setkat v současných gnozeologických a epistemologických teoriích. Zdá se, že je obtížné, nebo dokonce nemožné koncipovat racionalitu tak široce, aby zahrnula i Heideggerův gnozeologický přístup, jeho „logos“ vyjevující se jak v myšlení, tak i v poezii.

3.11 Vnitřní hodnota, morální právo a morální statut

Zdůvodnění normativního vztahu člověka k přírodě a jejím objektům se obvykle opírá o jeden z těchto pojmů: morální právo, morální statut a vnitřní hodnota uvažovaných objektů. Člověk je normativně regulován ve svých aktivitách týkajících se přírody určitými principy, které vyplývají z toho, že objekty jeho jednání v sobě zahrnují jistá morální práva, resp. mají vlastní morální statut nebo jsou nositeli nějaké vnitřní hodnoty. Jaký je rozdíl mezi těmito třemi pojmy?

Pojem přirozeného práva pochází z tradiční etiky a je prisuzován člověku na základě jeho přirozenosti, která je konstituována jeho racionalitou a svobodným rozhodováním. V novodobé filosofii se uplatnilo kantovské pojetí, že existují univerzální, nezczizitelná lidská práva. Ta má každý člověk v důsledku toho, že je člověkem (právo na život, svobodu, majetek atd.). Pojem práva je spojen s pojmem

„subjekt“ a „účel“, a tím je pouze člověk. Pozitivisticky orientované filosofie však popírají logickou inferenci z pojmu lidské přirozenosti na morální právo a tzv. práva člověka pokládají za otázku konvence.

Řecké a středověké pojetí i pozdější novověká Kantova interpretace přisuzovaly práva pouze člověku. Přisoudit morální práva jiným objektům přírody by bylo možné rozšířením tradičního pojetí v důsledku nových poznatků o světě a o člověku. Přirozené právo člověka na život, prosperitu atd. nemůže být realizováno bez zdravého životního prostředí. V tomto případě můžeme mluvit o tom, že objekty přírody podílející se na utváření životního prostředí mají „morální statut“, tj. nemají práva v tom významu, ve kterém je připisujeme člověku, ale musejí být člověkem respektovány v rámci povinnosti, již má člověk k vlastnímu životu. Tato jejich morální kvalita je konsekventní a nepřímá, protože vyplývá z etického principu, který váže člověka. Pokud je člověk eticky vázán k udržování svého života, potud je vázán k regulaci svého postoje a svých aktivit vůči objektům přírody v intenci tohoto primárního morálního příkazu zachovat a udržet svůj život. Z tohoto hlediska objekty přírody nemají vlastní práva, ale mají vlastní morální statut.

Rada autorů však přivlastňuje - především živým bytostem přírody - vlastní práva. J. Feinberg připisuje např. práva zvířatům, neboť právo náleží podle něho těm věcem, které jsou nositelem nějakého nároku.⁷⁷ Tento nárok vyplývá z nějakého „zájmu“ konkrétní živé bytosti (např. zájmem psa je, aby nebyl týrán). Feinberg už však toto právo nepřipisuje nižším živočichům a rostlinám. Rovněž ne živočišným druhům jako takovým (nelze kvalifikovat vyhynutí druhu jako protiprávní fenomén).

Ch. Stone rozšířil morální práva na všechny přírodní objekty prostředí (lesy, oceány, řeky apod.).⁷⁸ Člověk musí

77) J. Feinberg: The Rights to the Principles of Moral and Legislation. In: W. Blackstone (ed): Philosophy and Environmental Crisis. University of Georgia Press, Athens 1974, str. 43-68.

78) Ch. Stone: Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights of Natural Objects. CA: Kaufmann, Los Altos 1974.

poznat a také uznat zájmy přírodních objektů i „křivdy“, které jim člověk může způsobit. Toto stanovisko je značně problematické, neboť vede k obtížím, např. jde-li o to určit, co je zájmem neživé přírody. Je snazší určit „zájem“ živé bytosti (např. netrpět). Proto více autorů připisovalo morální práva pouze zvířatům (např. P. Singer,⁷⁹ T. Regan⁸⁰ aj.).

Někteří autoři kritizují termín „zájem“, který je používán zastánci práv zvířat, jako příliš vágní. Dále je rovněž problematické, jaké kritérium zvolit pro rozhodování při střetu více zájmů. Takto pojatá ekoetika je navíc příliš individualistická. Nechrání druhy a společenstva, jež jsou důležitými komponentami ekosystému. Chybí zde holistický pohled, který je vlastní ekologii.

Pojem „vnitřní hodnota“ (intrinsic value) je pro řadu autorů zabývajících se ekoetickou teorií východiskem k ustavení morálního statutu přírodních objektů (viz kap. 3.5). Vyjadřuje, že tyto objekty nejsou určeny jen k tomu, aby byly používány člověkem, jak se domnívala tradiční etika. Nemají proto jen instrumentální hodnotu, která označuje jejich užitkovou funkci. Jejich vnitřní hodnota není závislá na člověku a jeho hodnocení, ale je zakotvena v nich samých, v tom, že jsou členy ekosystému, že zasluhují morálního uvážení (moral consideration), že mají estetickou funkci apod. Někteří autoři (např. P. W. Taylor) používají místo termínu „vnitřní hodnota“ termín „inherentní hodnota“. Rolston zakládá pojem vnitřní hodnoty na „zájmu“, jehož nositeli jsou jednotlivé prvky přírody. Mathews vidí podstatu vnitřní hodnoty objektů přírody v tom, že jsou „holistickým prvkem“ ekosystému.⁸¹ J. Rodman tvrdí, že všechny přírodní entity mají svou vnitřní hodnotu prostě proto, že jsou tím, čím jsou.⁸²

Obdobné stanovisko zastává i McHarg: „To, co je zdů-

79) P. Singer: Animal Liberation. New York Review of Books, New York 1990.

80) T. Regan: The Case for Animal Rights. University of California Press, Berkeley 1983.

81) F. Mathews: Conservation and Self-Realization: A Deep Ecological Perspective. Environmental Ethics 10, 1988, str. 347-355.

82) J. Rodman: The Liberation of Nature? Inquiry 20, 1977, str. 108.

vodněno (justified) tím, že existuje, je něčím jedinečným a nepotřebuje další zdůvodnění.“⁸³ P. W. Taylor spatřuje vnitřní hodnotu přírodních entit v tom, že jsou členy biotického společenstva země a realizace jejich vlastního „dobra“ je něčím hodnotným. Jsou cílem samy sobě, nejsou jen prostředkem. Říci, že mají inherentní hodnotu, znamená, že jejich dobro zasluhuje pozornost všech morálních činitelů.⁸⁴

Vnitřní hodnota přírodních objektů může být vymezena i teologickou reflexí jako fenomén spadající do oblasti náboženských kategorií. Toto téma zatím ponecháváme stranou a bude předmětem úvah v kapitole 4. Příklady pokusů o vymezení vnitřní hodnoty ukazují, že tento pojem nemá ostré hranice a může se vztahovat k různým extenzím přírodních entit, tj. zahrnovat pouze živé bytosti (jako v případě Taylorovy biocentrické ekoetiky), nebo všechny přírodní entity (jako v případě Rolstonovy holistické ekoetiky).

Po vymezení významu pojmu „vnitřní hodnota“ je třeba řešit důležitý problém: jakým způsobem vnitřní hodnota ustavuje morální statut přírodní entity. Pro Rolstona pojem hodnoty sám v sobě zakládá morální statut. Avšak je možno si představit, že přírodní objekty mají vnitřní hodnotu, aniž by měly jakýkoli morální statut. V takovémto případě vnitřní hodnota v sobě nezahrnuje žádnou morální povinnost ze strany člověka. Toto pojetí zastává např. J. O'Neil.⁸⁵ Rozlišuje tři významy pojmu „vnitřní hodnota“:

(1) Vnitřní hodnota je synonymem pro neinstrumentální hodnotu. Objekt s vnitřní hodnotou má cíl sám v sobě. Takový názor má např. Naess, Rolston a další.

(2) Vnitřní hodnota se zakládá na „vnitřních vlastnostech“ (intrinsic properties), především na nerelacionálních vlastnostech. To je stanovisko např. G. E. Moora.

83) Design With Nature. Natural history Press, Garden City: Doubleday 1971, str. 125.

84) P. W. Taylor: The Ethics of Respect for Nature. Environmental Ethics 3, 1981, str. 197-218.

85) J. O'Neil: The Varieties of Intrinsic Values. The Monist 75, 1992, str. 119-137.

(3) Vnitřní hodnota je synonymem pro „objektivní hodnotu“, kterou má člověk nezávisle na hodnocení toho, kdo objekt hodnotí. Podobnou koncepci zastává např. J. Rodman.

Podle O'Neila je problémem pro ekoetiku to, že existuje logická mezera mezi fakty a hodnotami. Mezi tvrzeními: „X je dobré“ a „X by mělo být realizováno“. Toto druhé tvrzení zakládá morální povinnost. Jak překlenout tuto mezeru? Jedním z možných řešení by bylo použít nějaký obecný morální (nebo filosofický) princip, který by spojil objektivní dobro s morální povinností. O to se řada teoretiků pokouší. Např. A. Brenman zakotvuje morální statut věcí v jejich „pozoruhodnosti“ (considerability), která je komponentou jejich vnitřní hodnoty. Přírodní objekty zasluhují, aby jim člověk věnoval svou pozornost, aby si jich „vážil“, aby je respektoval. P. Reed spojuje morální statut věcí s jejich hodnotou tím, že vyjevují svou „posvátnost“ (ve smyslu filosofické koncepce R. Otta). Etická povinnost člověka k nim pak vyplývá z „úcty“, kterou jim je člověk v důsledku jejich „posvátnosti“ zavázán. Další kategorie, které jsou používány pro navázání morální povinnosti na vnitřní hodnotu, jsou např. „jedinečnost“, „zájem“, jehož jsou nositeli atd.

O'Neil věnuje také pozornost Aristotelovu řešení, které je sice antropocentrické, ale zahrnuje i některé body, jež se tomuto antropocentrickému pojetí vymykají. Člověk podle Aristotela má - podobně jako i ostatní bytosti - dobro, která se vztahují k jeho prosperitě. Avšak Aristotelova etika zahrnuje také to, že hodnotíme věci přirozeného světa vzhledem k nim samým, nejen vzhledem k tomu, jak jsou užitečné pro člověka. Jako příklad uvádí O'Neil Aristotelův názor na přátelství. Jeho podstatou je, že se o druhého staráme kvůli němu samému, kvůli jeho dobru, nikoli kvůli vlastnímu prospěchu. Přátelství je dokonce pro prosperující existenci člověka nezbytné. O'Neil vyslovuje názor, že by tento vztah měl být aplikován na všechny bytosti. Nejlepší život člověka je ten, který zahrnuje respekt člověka vůči ostatním věcem přírody. Etický život člověka vyžaduje bo-

hatší spektrum dober a vztahů, než připouští egoismus. Toto stanovisko by pak mohlo být východiskem k řešení ekoetického problému.

3.12 Pluralistická koncepce ekoetiky

V předchozích kapitolách jsme viděli, jak rozmanité je spektrum řešení problému zdůvodnění ekoetických normativů. Můžeme si položit otázku, zda je možno nějakým způsobem sjednotit tato různá východiska a řešení v jednotnou koncepci, která by v sobě zahrnula celou tuto diversitu přístupů. Takovouto pluralistickou etiku považuje za možnou např. Stone.⁸⁶ Podle tohoto autora monistická etika, která vychází z jediného přístupu, nestačí postihnout a zodpovědět všechny problémy, jež ekoetika musí řešit. Morální pluralismus chápe ekoetiku jako rozdělenou do více rámců, z nichž každý má své vlastní principy a východiska (podobně jako existují různé geometrie: euklidovská a neeuklidovská).

Obdobné stanovisko zaujímá i Brenman,⁸⁷ který doporučuje morální pluralismus, protože umožňuje syntézu různých rivalistických teorií, které samy o sobě nejsou univerzálně aplikovatelné. Tento autor rozlišuje mezi dvěma typy pluralismu. První z nich znamená, že v různých případech aplikujeme různé způsoby uvažování (např. usmrtit poraženě zvíře, které trpí, a euthanasie u člověka postiženého nevyléčitelnou nemocí). Druhý typ ekoetického pluralismu, o němž mluví Brenman, je obecnější povahy. Jde v něm o stanovisko, že neexistuje jediná privilegovaná koncepce, která by ospravedlňovala použití jediného souboru pojmů a principů na všechny konkrétní případy. Brenman dává přednost této druhé variantě.

Odpůrcem pluralistického přístupu k ekoketice je J. B. Callicott,⁸⁸ který namítá, že tato koncepce neřeší problém

86) Ch. Stone: Moral Pluralism and the Course of Environmental Ethics. *Environmental Ethics* 10, 1988, str. 139-154.

87) A. Brenman: Moral Pluralism and the Environment. *Environmental Values* 12, 1990, str. 15-33.

jak jednat, když dvě nebo více teorií udávají inkonsistentní morální imperativy. Morální teorie podle tohoto autora kotví ve filosofii a pluralismus pak znamená přecházení od jedné metafyziky k jiné. Stone sice pro takové případy navrhl tzv. „lexikální“ proceduru, v níž se stanoví pořadí priorit. Klade se však otázka, podle jakého kritéria lze stanovit takového pořadí priorit. Zde Stone odkazuje na „výběr verze světa“, tedy výběr mezi různými metafyzikami (podle Stonea: mezi různými „morálními ontologiemi“). V tomto případě jde o „metafyzické rozhodnutí“, podobně jako u morální volby. Podle Callicotta člověk potřebuje a také usiluje o uzavřený a koherentní pohled na svět a na vztahy k druhým lidem. Tento autor nevěří na pravdu s velkým P, ale domnívá se, že můžeme očekávat vypracování komprehensivního pojmového systému, který by obsáhl stále rostoucí objem našich empirických znalostí. Přitom se distancuje od pluralismu, jak je obvykle chápán v postmodernistické filosofii, kde se proti Habermasovu velkému konsensu programově klade „heteromorfie“ jednotlivých filosofických modelů světa, „disens“ a „agonistika“ všech jednotlivých gnozeologických přístupů. Místo jednotného obrazu světa máme pluralitu obrazů světa, které se nacházejí ve vzájemném vztahu agonálního boje a paralogismu.⁸⁹ Domnívá se však, že je možná i konstruktivní forma postmodernismu (v protikladu k programovému dekonstruktivismu jeho současné formy), jakou prosazuje např. F. Ferré,⁹⁰ který postmodernu pokládá za intermezzo - za dobu očekávání nové syntézy po selhání moderny. Pluralismus současné postmoderny je tedy podle něho provizoriem.

Callicottova kritika nemusí znamenat naprosté odmítnutí ekoetického pluralismu jako nihilismu. Pluralismus v oslabené formě může znamenat připuštění více způsobů

88) J. B. Callicott: The Case Against Moral Pluralism. *Environmental Ethics* 12, 1990, str. 99-124.

89) J. Perger: Das Werk von Jean-Francois Lyotard. In: A. Hütter, T. Hug, J. Perger (eds.): *Paradigmenvielfalt und Wissenschaftsintegration. Beiträge zur Postmoderne im Umkreis von J.-F. Lyotard*. Paris 1979.

90) F. Ferré: Toward a Postmodern Science and Technology. In: O. R. Griffin (ed.): *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. State University of New York Press. Albany 1988.