

vysvětlení nebo odvození v případě ekoetických kategorií. Např. vnitřní hodnota přírodních objektů může být odvozena různými způsoby a na bázi různých ontologických východisek, pokud se ovšem navzájem zcela nevyklučují. Představa pluralismu jako nějakého univerzálního hybridu, v němž jsou obsažena všechna východiska a ontologické předpoklady, je nereálná. Reálný však může být pokus integrovat vzájemně kompatibilní východiska a předpoklady v komplexnější koncepci ekoetiky. Není však přijatelná „kazuistická“ pluralistická ekoetika, podle níž by bylo možno v jednom případě aplikovat na nějaký ekoetický problém jednu určitou verzi ekoetiky a v jiném případě tu druhou.

Pluralismus může znamenat také postoj, nikoli nějakou teorii. Postoj, v němž jsem schopen připustit, že mé řešení konkrétního ekoetického problému není jediné možné. K. R. Popper, který se zabýval etikou vědecké činnosti, formuloval některé její etické principy, z nichž první nazval „principem omylnosti“: „Možná že nemám pravdu a možná že nemáš pravdu ani ty. Ale také je možné, že nemáme pravdu ani jeden.“⁹¹ Takovýto pluralistický postoj by byl oprávněný tam, kde nenacházíme žádná definitivní řešení, kde si jsme vědomi, že se k pravdě pouze přibližujeme.

91) K. R. Popper: Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit. In: Offene Gesellschaft - offenes Universum. Franz Kreutzer in Gespräch mit Karl Popper. Franz Dueticke Verlagsgesellschaft, Wien 1982, str. 103-117.

4.

Teologické aspekty ekoetiky

Řada pokusů o zdůvodnění etické normy regulující vztah člověka k přírodě dochází často až k teologické reflexi problémů, která přesahuje metodologické prostředky vlastní filosofii. Zahrneme tedy i tento aspekt do našich úvah o východisku a zdůvodnění ekoetiky. Zdrojem argumentace v teologické reflexi o ekoetickém fenoménu je obvykle koncepce člověka jako součásti stvoření, tak jak je zahrnuta v biblických textech nebo v úvahách obecně religionistické povahy. Teologicky zdůvodněnou etiku můžeme chápat jako „teocentrismus“ v klasifikaci ekoetických východisek, jakými jsou např. antropocentrismus a biocentrismus.

H. Rolston, který se snažil vybudovat ekoetiku na ontologické bázi „vnitřních hodnot“ přírody, odpovídající současné ekologické teorii, nezřídka domýšlí své řešení až do oblasti teologického vysvětlení. Člověk byl podle zprávy bible pověřen „vzdělávat“ zemi (Eden). Stal se podle Rolstonovy formulace „morálním dohlížitelem na zemi“ (moral overseer on the earth). V této jeho funkci je v poslední instanci zakotvena odpovědnost za osud země. Nestal se jejím pánem a vládcem, jak uvádějí někteří odpůrci této teze na podkladě vyhraněné interpretace některých textů 1. kapitoly Genesis, kde se mluví o „vládě“ člověka nad zemí (srv. výše kap. 3.7). Funkcí člověka, nazíraného v celkovém kontextu všech biblických výpovědí (např. žalmů), je spíše být „správcem“ země pověřeným službou zemi vzhledem ke svému významnému a jedinečnému postavení v přírodě. Jde tedy spíše o „stewardship“ (služebnost) než o „dominiumship“ (nadvládu). Termín „stewardship“ je často používán při vymezení etické pozice člověka vůči přírodě. J. Heller nahrazuje tento termín jiným termínem, který odpovídá spíše metaforice bible: člověk je „pastýřem“ stvo-

ření.⁹² Jahve se nazval „pastýřem svého lidu“. Obdobně je člověk pověřen pečovat, střežit a bránit to, co mu bylo svěšeno, podobně jako pastýř pečuje o své stádo.

Teologická argumentace má u jiných autorů obecnější charakter a neopírá se o biblické texty. Patří k nim zkušenost přítomnosti Boha v přírodě, která je součástí toho, jak odedávna prožíval člověk svůj „pobyt“ ve světě. Uctívání Boha pro jeho přítomnost v přírodě a v dějinách je jedním z nejpůvodnějších údajů naší živé zkušenosti. Bůh umístil člověka do tohoto světa, aby se těšil jeho (Božím) dobrem, miloval jeho krásu a poznával jeho pravdu. Příroda má nárok na naši úctu i tam, kde jde zdánlivě o její bezvýznamnou součást, neboť i ona svědčí o slávě svého původce. Nejdestruktivnějším živlem je lidská chtivost usilující ovládnout a vlastnit přírodu. Užívat jí a také ji zneužívat. Věci však vyžadují užívání, práci, úctu a lásku. Podle Koháka má člověk vlastnit jen to, co může milovat. Vlastnictví bez lásky je nelegitimní, je krádeží. A v tom spočívá nejhlubší smysl vlastnění: lidé jsou povinni silou své lásky udržovat svět živý, dávat věcem lásku a péči a užívání, které věci potřebují ke své realizaci. Člověk má zvedat svět přírody z jeho pomíjivosti do věčnosti. Svět pomine, tyto věci pomínou, tak jako já, v tomto čase, avšak láska, kterou jsem je miloval, patří do dimenze věčného.⁹³ Příroda naplňuje své poslední určení skrze člověka, neboť podle slov sv. Pavla „celé tvorstvo nedočkavě čeká, až se Boží synové zjeví ve slávě ... Zůstala však tvorstvu naděje, že i ono bude vysvobozeno z poroby porušení a dosáhne svobody ve slávě Božích dětí“ (Řím 8, 19nn). To je vlastní teologickou bází Kohákovy argumentace.

K teologické reflexi dospívají i jiní autoři, jejichž východisko k řešení ekoetického problému nemá primárně náboženskou povahu. Např. výše uvedená koncepce Jonassovy ekoetiky zahrnuje i některé rysy religiózní analýzy problému. I když autor vytýká např. křesťanství antropo-

centrismus, v etice se v některých bodech uchyluje k této křesťanské tradici. Postuluje obnovení nábožensky fundovaných hodnot, jako je úcta, pieta a svatost. Soudí, že bez přihlídnutí k těmto hodnotám nelze vůbec nějakou ekoetiku vybudovat. Proto A. R. Peacocke přisuzuje člověku další funkce vedle uvedených titulů „správce“ nebo „pastýře“ stvoření.⁹⁴ Vztah člověka k přírodě lze chápat také jako pověření „být knězem“ stvoření, jehož náplní je uctívání Boha v jeho stvořitelském díle. Člověk je prostředníkem mezi nemyslicí přírodou a Bohem, protože jen on si uvědomuje jak přírodu, tak Boha manifestujícího se v ní a skrze ni. To je smysl tohoto titulu, který Peacocke člověku přisuzuje: „kněz“ stvoření. Jeho ústy a jeho myšlením oslavuje příroda nepřímo svého tvůrce. Člověk může shromáždit oběť ode všeho stvořeného a nabídnout ji Stvořiteli. Samotnou „liturgií“ je zde obětování světa Bohu člověkem.

Podobné myšlenky rozvíjí i Teilhard de Chardin v řadě svých děl. V křesťanské liturgii mše svaté spatřuje akt posvěcování (divinizace) celého světa, který se tak stává „božským prostředím“ (le milieu divin). Do tohoto procesu vchází všechna země a její prvky, vše stvořené i neživá příroda, která je takto pozdvižena do nového řádu významovosti. Tím je dimenze „posvátného“, neboť v chlebě a vínu, které se stávají viditelným znamením přítomnosti Krista při slavení eucharistie, jsou představeny a zastoupeny všechny prvky země. Tato myšlenka odpovídá vizi některých starověkých církevních spisovatelů spatřujících v Kristu „vševládc“ (pantokratora), který vládne všemu stvořenému tím, že se do tohoto světa „vtělil“ a dovršil tak akt stvoření. Toto pojetí lze pokládat za jednu variantu interpretace výše uvedeného textu sv. Pavla o oslavení přírody skrze člověka.

Peacocke uvádí ještě další atributy charakterizující postavení člověka v přírodě. Člověk je „zástupce“, „správce“ a „vykonavatel“, „prorok“, „milovník“, „ochránce“, „spolupůvodce“, „spolupracovník“ a „spoluobjevitel“. Titulem

92) J. Heller: Člověk - pastýř stvoření. Universum 16, 1994, str. 15-67.

93) E. Kohák: The Embers and the Stars. University of Chicago Press, Chicago 1984, str. 71. Týž: Druhy ekologické zkušenosti. Filosofický časopis 43, 1995, str. 899-920.

94) A. R. Peacocke: Úloha člověka v aktu stvoření. Teologický sborník 3, 1996, str. 11-23.

„prorok“ je míněna ta skutečnost, že u člověka si stvořené uvědomuje, že je stvořeno. Člověk je schopen uvědomovat si Boží záměry a je schopen jim porozumět a vědomě je formulovat. Proto je „vykladačem“ Boha a jako takový vystupuje coby prorok, což je role, která historicky vždy doplňovala kněžskou stránku vztahu lidského společenství k Bohu.

Z dalších atributů člověka, která uvádí Peacocke, si všimněme jeho funkce být spoluvůrcem a spolupracovníkem. Tato myšlenka o spoluúčasti člověka na dotváření světa se v teologii vyskytuje „in nuce“ již v patristickém období, kdy se v některých teologických spisech setkáváme s termínem „creatio continua“ (plynulé stvoření, tj. stále pokračující tvoření). Jde o pochopení tvůrčího aktu jako stále se naplňujícího procesu. Člověk svou kulturní a technickou aktivitou „dotváří“ svět, dává mu novou podobu. Objevuje a realizuje možnosti skrytě přítomné ve stvořených věcech. Jistým způsobem se člověk zapojuje do tvůrčí aktivity Boha. Jde však také o to, zda se do tohoto tvůrčího procesu zapojuje harmonicky v intencích původního záměru tvůrčího aktu Boha.

Názor, že člověk se podílí konkrétním způsobem na evoluční proměně světa, vyslovuje kuriózním způsobem E. Fromm, když vysvětluje smysl člověka a jeho existence ve světle starozákonních biblických textů.⁹⁵ Při stvoření světa, v jednotlivých etapách svého tvůrčího šestidenní, Bůh viděl, „že je to dobré“ (např.: když Bůh stvořil světlo, viděl, že je to dobré - Gen 1,18. Podobně, když stvořil den a noc, rostlinstvo atd.). Když veškeré stvoření bylo dokonáno, „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré“ (Gen 1,31). Pouze když stvořil člověka, Bůh neřekl, že je to dobré. Podle chasidského vyprávění Bůh neřekl, že je to dobré, proto, že člověk byl stvořen jako něco nehotového, co je určeno k růstu a vývoji. Člověk jako dílo Boha nebyl dokončen jako ostatní stvoření. Dotváří dále svou podobu a také tvářnost světa.

95) E. Fromm: Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona. Lidové noviny, Praha 1993, str. 133-134.

Tato interpretace chasidského vyprávění ilustruje dobře myšlenku o evoluční povaze světa, v níž stvoření pokračuje stále dál. Toto pojetí je i východiskem myšlení Teilharda de Chardina. Jeho dynamický pohled na svět si klade za úkol vystopovat skryté trendy v současné fázi vývoje světa, na němž se podílel i člověk, které by umožnily předvídat další směr budoucího vývoje naší země. Teilhard se pokusil o takovouto „extrapolaci“ našeho současného poznání světa do budoucna. Jeho prognóza postupné „spiritualizace“, která překoná současné krizové situace naší země a jejích obyvatel (do nichž můžeme zahrnout i krize ekologické, o kterých Teilhard neuvažoval, protože v jeho době nebyly ještě aktuální), je extrémně optimistická vzhledem k prognózám současných futurologů. Teilhard se domnívá, že jsme teprve na počátku grandiózního vývoje lidstva a že současné krize jsou jen symptomy odpoutávání se od „doby kamenné“, tak jako loď, která se neklidnými vlnami pobřežní zóny se odpoutává od břehu, aby vyplula na klidnou hladinu otevřeného oceánu.

Mohli bychom zkoumat, zda Teilhard de Chardin dostatečně uvážil ve své prognostické vizi i negativní aspekty skryté v účasti člověka na dotváření, resp. přetváření světa. Nepřikládá pozitivním silám vývoje uplatňujícím se v samotném tvůrčím plánu rozhodující vliv, který člověk nemůže překonat? Tvůrčí podíl člověka na dotváření světa má své negativní prvky. Fromm ve výše citované knize ilustruje existenci těchto negativních sil, když interpretuje biblický příběh o neposlušnosti Adama a Evy jako ztrátu prvotní harmonie, kterou člověk s přírodou měl. Člověk a příroda se stali nepřáteli. Mezi nimi už není možný smír, pokud se člověk zase nestane plně lidským. Toto pojetí odpovídá skepsi, která je obecným příznakem mnoha dnešních prognóz budoucnosti člověka. S. M. Daecke pokládá za východisko teologické reflexe ekoetických vztahů celostní pochopení Boha, člověka a přírody.⁹⁶ Bůh, člověk a příroda

96) S. M. Daecke: Auf dem Weg zu einer praktischen Theologie der Natur. In: W. Ernst, K. Feiereis, S. Hübner, J. Reindl (eds.): Theologisches Jahrbuch 1985. St. Benno-Verlag, Leipzig 1985, str. 106-126.

tvoří jednotu. Bůh jako původce tvůrčího procesu, v němž je člověk integrálním prvkem jako spolupracovník a příroda subjektem tohoto procesu. Co však blíže znamená tato jednotu? Podle Daeckeho jsou možné dvě varianty teologického pojetí této jednoty:

(1) Sakramentální aspekt

Podle staré tradice některých (především východních) církevních spisovatelů je úcta k přírodě zakotvena v tajemství eucharistické oběti, která podává celou přírodu v těle Kristově jako obětní dar milujícímu Otci. Toto pojetí nám připomíná koncepci Teilharda de Chardina, pro něhož je celý kosmos v jistém, přesně vymezeném smyslu tělem Kristovým. V textu s názvem „Mše nad světem“, který napsal v době své účasti na antropologické expedici v Číně (která objevila pozůstatky čínského sinantropa - *Homo erectus pekinensis*), píše: „Přijmi, Pane, tuto absolutní hostii, kterou ti podává při novém východu slunce tvorstvo vedené tvou přitažlivou silou ... Universum, tato nezměřitelná hostie ... veškerá hmota je teď inkarnována tvou inkarnací.“⁹⁷ Jednota Boha, člověka a přírody je tedy realizována vtělením Krista do našeho světa. Jeho lidská přirozenost znamená přítomnost všeho kosmického prvku v jeho těle. V tomto pojetí lze mluvit o pohledu na svět ve světle mystické teologie, v níž nejde o racionální vypovídání, ale o vyjádření původní mystické zkušenosti, neuchopitelně plně našimi racionálními pojmy.

(2) Koncepce procesní teologie

Podle této koncepce je Bůh účastníkem dynamického světového procesu. Proto je příroda „posvátná“, neboť má svou vnitřní nepominutelnou hodnotu skrze účast na tomto univerzálním procesu. Procesní filosofie se pokouší překonat dualismus vyplývající z radikálního pojetí transcendentce Boha vzhledem k světu a na druhé straně i odtržení člověka od přírody. V tomto řešení se skrývá nebezpečí, že

v takovéto integraci Boha, člověka a přírody bude kladen přílišný důkaz na imanenci Boha. U Teilharda je toto nebezpečí neutralizováno rozlišením „panteismu“ a „pan-enteismu“. V prvním případě znamená imanence splynutí Boha a přírody včetně člověka, zatímco v druhém případě (který přijímá Teilhard) znamená imanence přítomnost Boha-Tvůrce v jeho stvořitelském díle. Podle Whiteheada, hlavního protagonisty procesní filosofie, Bůh není „před“ stvořením, ale „se“ stvořením se realizuje a stává se vědomým. Vzájemnými vazbami Boha, člověka a světa se příroda stává něčím posvátným a nabývá své neodvozené hodnoty, která nedovoluje, aby byla narušována nebo zneužívána. Mezi autory, kteří zastávají uvedenou koncepci, patří také již zmíněný A. R. Peacocke.

Někteří autoři při svém zdůvodňování jednoty Boha, člověka a přírody zdůrazňují moment inkarnace (např. švédský protestantský teolog J. Jonson). Příroda je posvátná ne proto, že nese stopu svatosti svého tvůrce, ale proto, že Boží Syn - Kristus - ji učinil „svatou“ tím, že svým vtělením přijal hmotné tělo. V mysteriu vtělení se realizuje obnovení porušené jednoty mezi člověkem a přírodou. Tato obnovená jednotu je vyjadřována skrze svatosti a může být chápána jakožto „svatost“ vytvářející vnitřní hodnotu věcí. I květina, krajina, řeka, vzduch, který dýcháme, je něčím „svatým“. Je něčím, čím nás Bůh oslovuje. Člověk je sjednocován v Bohu se vším stvořeným, se vším živoucím. Získává jednotu, která skrze vtělení je symbolicky naznačena, zdůvodněna a umožněna. Tato skutečnost se netýká jen liturgicky sakramentálních projevů, ale má i své politicko-spoločenské důsledky v oblasti ochrany přírody před jejím zneužíváním a narušováním. Etickou odpovědnost člověka vůči přírodě nedokáže zdůvodnit teorie vybudovaná jen na bázi sociálně etických argumentů.

Někteří autoři odmítají toto řešení ekoetického problému jako „mystiku přírody“ a rovněž každou představu o „svatosti“ nebo „posvátnosti“ přírody a vycházejí z personálních a sociálních aspektů v souvislosti s ekoetikou. Takové vztahy např. vyplývají z pověření člověka být

97) T. de Chardin: Die Messe über die Welt. In: Lobgesang des Alls. Olten/Freiburg 1961, str.15, 20nn.

„správcem“ („šafářem“ - jak někdy bývá překládán anglický termín „steward“) stvořeného světa přírody. Podle této koncepce, jejímž představitelem může být např. J. Passmore, sakralizovat přírodu je návratem zpět za řecko-metafyzickou a židovsko-křesťanskou tradici, která znamenala desakralizaci přírody implicitně zahrnutou v různých polyteistických a mytologických náboženských systémech.⁹⁸ Protože příroda není „svatá“, ale „světská“, nezakládá důvod pro etickou povinnost člověka vůči ní. Ta plyne jen ze speciálně etických motivů, neboť poškozování přírody poškozuje i člověka v jeho individuální existenci i v jeho společenském bytí. Passmore např. tvrdí, že žádné přírodní náboženství, k němuž podle něho vede ekoetika postavená na principu svatosti přírody, nám nepomůže najít reálné prostředky a nástroje pro ochranu přírody. Říká, že „mystické vytržení nám nepomůže ani vyčistit řeky, ani obživit lidstvo.“

Tato námitka není zcela korektní, protože i ostatní přístupy včetně jeho znamenají jen teoretické zdůvodnění a odvození ekoetického vztahu, nikoli konkrétní strategie ochrany přírody, které z toho lze vyvodit. Konkrétní zásady pro realizaci ekoetické povinnosti musejí být teprve hledány a určeny v každé variantě řešení fundamentálního ekoetického problému.

První koncepcí užívá termínu „svatost“ v poněkud vágním smyslu. Obsah tohoto pojmu je zapotřebí blíže vymezit, především vůči jeho významu, v němž ho užívá teologie. Na přírodu jej lze aplikovat pouze v analogickém smyslu. Zdá se, že řešení J. B. Lotze uvedené výše by mohlo ukázat cestu, i když východiskem Lotzovy argumentace není teologie, ale filosofie heideggerovského typu. Rozlišení „posvátnosti“, která by mohla být aplikována na přírodu, a „svatosti“ jako atributu Boha a jeho projevů by mohlo vést k přesnějšímu vymezení analogického významu termínu používaného v této variantě teologické ekologie.

98) J. Passmore: *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*. London 1974.

Zdá se však, že obě teologická východiska, jak sakrální pojetí přírody, tak koncepce „správcovství“, vyplývající z biblického pověření člověka „spravovat přírodu“, nejsou neslučitelné, ale spíše komplementární. To je patrné např. u Rolstona, který ve své argumentaci vychází jak ze správčovské odpovědnosti člověka za přírodu, tak i ze samotné povahy věcí, které mají svou vnitřní hodnotu nezávisle na člověku. Tuto vnitřní hodnotu je možno přijmout jako ontologický postulát nebo je možné i její teologické zdůvodnění. Jestliže příroda byla stvořena jako něco, co Bůh označil za dobré (Gen 1,31), a jestliže vše stvořené nese v sobě „stopu“ jeho tvůrčí moci, pak vnitřní hodnota věci je něčím, co přesahuje její sekulární význam a spadá do oblasti, kterou můžeme nazvat „posvátností“ nebo „svatostí“, máme-li přítom na mysli právě jen to, že je pro člověka něčím, s čím nemůže plně disponovat, že svou existencí odkazuje k tajemství svého původu v tvůrčím aktu Boha, a že tedy není plně pochopitelná ve své existenci jen jako nástroj a prostředek určený člověku k používání.

Obojí přístup tedy znamená přibližování se k adekvátnímu vysvětlení z různých východisek, která se navzájem nemusejí vylučovat ani si odporovat. Pouze v nějaké extrémní verzi by se obě koncepce mohly jevit jako neslučitelné, např. v tom pojetí, podle něž by imanence Boha ve světě zakládající svatost přírody vedla k panteismu, tj. ke ztotožnění Boha a přírody.

Procesní filosofii a teologii rozvíjeli především anglikánští a protestanští filosofové a teologové. Poměrně málo byla aplikována v oblasti katolické teologie (např. D. R. Griffin a J. B. Cob). Základem procesní teologie je vzájemný vztah ovlivňování světa a Boha, a proto se může jevit jako vhodná báze pro filosofickou a teologickou ekologii. Whitehead, jeden z autorů této koncepce, dokonce nazývá procesní filosofii „ekologickou metafyzikou“. V procesní teologii je Bůh kreativním účastníkem světového dění. Tento model dává odpovědi na odvěké problémy lidské svobody, zla a utrpení i na ekologické problémy (jak bylo ukázáno výše). Nutno však připomenout, že je předmětem kritiky

v tom, že nerespektuje dostatečným způsobem transcenci Boha. I. A. Balfour, jenž se zabývá různými „paradigmaty“, která se uplatňovala v dějinném pohybu teologického myšlení, se domnívá, že procesní filosofie a teologie by mohla být modifikována a reformulována, aby byla konsistentní s dřívější teologickou tradicí.⁹⁹ V současné verzi poskytuje sice - jak bylo ukázáno - účinné argumenty pro zdůvodnění ekoetického vztahu, ale je vystavena námitkám, které se týkají základního teologického chápání Boha, jímž se radikálně liší od ostatních teologických koncepcí. Hartshorne - jeden z protagonistů procesní teologie - ji nazývá „dipolárním teismem“, neboť Bůh je v jejím pojetí časný i věčný. Je to Bůh, který se „vyvíjí“ spolu se svým stvořením. Věčný je ve svých cílech, ale časný ve své „zkušenosti“. Je ve světě (pan-enteismus), ale není s ním totožný (panteismus). Ale není ani světu transcendentní, jak tvrdí tradiční teismus. Je solidární se vším, co se vyvíjí, a je spolu s ním i trpící. Je to Bůh trpící s člověkem.

Avšak východisko procesní teologie pro konstituování etického vztahu člověka vůči přírodě, kterým je kreativní spoluúčast na kreativní činnosti Boha ve vyvíjejícím se světě, nemusí být vázáno na takový pojem Boha, jaký poskytuje procesní filosofie. Proto se námitky proti procesní teologii nemusí týkat spoluúčasti člověka na vývoji světa. Důkazem může být např. evoluční model světa u Teilharda de Chardina.

99) I. A. Balfour: Religion in Age of Science. The Gifford Lectures 1989-1991. Vol I. SCP Press 1990.

5. Aristotelsko-tomistická filosofie a ekoetika

Aristotelsko-tomistická filosofie neřešila ekoetický problém. Můžeme si však položit otázku, zda její filosofické principy a kategorie lze na řešení tohoto problému aplikovat. Druhou otázkou, kterou bychom si chtěli položit, je, zda scholastická filosofie, resp. teologie ve své tradiční podobě nezahrnují explicitně nebo implicitně tvrzení o dominanci člověka nad přírodou. Je absolutní panství člověka nad přírodou něčím, co lze vyvodit ze scholastické etické teorie?

Pokusíme se ukázat, že je možné odvodit některé ekoetické principy pomocí pojmů této filosofie. Ukazují se tu dvě reálné možnosti. První z nich je odvození ekoetické závaznosti z filosofického pojmu „přirozenosti“ člověka. Druhá cesta je aplikace ontologické teorie o „transcendentálních atributech“ jsoucna, pomocí níž by bylo možno odvodit „vnitřní“ hodnotu věcí přírody, kterou mnozí autoři (např. Rolston) považují za východisko své ekoetiky.

Scholastická etika, jak jsme viděli v 1. kapitole, vyvozuje pojem etického jednání z pojmu přirozenosti (natura) člověka. Jednání můžeme kvalifikovat jako eticky „dobré“, je-li ve shodě a v intenci přirozenosti člověka, tj. jestliže uskutečňuje plně možnosti a schopnosti obsažené v jeho přirozenosti. Můžeme však vymezit adekvátně pojem přirozenosti člověka? Tak jako řada pojmů má i tento pojem své „dějiny“, které souvisejí s postupným rozvojem našeho poznání o věci, k níž se pojem vztahuje. Pojem „zlata“ má např. dnes mnohem širší obsah, nežli měl pro starověkého vědce, který nevěděl nic o jeho chemickém vymezení. I pojem přirozenosti člověka vymezující základní formy jeho existence a aktivity souvisí se stupněm poznání, které

schaft). Subjekt se tak zvedá k nadvládě nad přírodou, která pak končí v odcizení se přírodě a v jejím ohrožení.

Teologické zdůvodnění vnitřní hodnoty přírody vyplývá především z přesvědčení, že Bůh je původce světa. Každá stvořená věc nese stopu svého tvůrčího původu. Tím nabývá dimenze posvátnosti v tom smyslu, že má vztah ke svému původci - k nepochopitelnému tajemství svatosti jejího tvůrce - Boha. Nelze ji tedy pokládat za absolutní vlastnictví člověka. Člověk se v tomto kontextu nachází - jakožto stvořené bytí - na téže úrovni jako všechno, co existuje, i když tento ostatní svět převyšuje svou racionalitou a svobodou. Každá stvořená věc nese v sobě svědectví a poselství, jehož úkolem je umožnit člověku pochopit svět tak, aby měl smysl. Toto poselství zakódované ve stvořeném světě je v poslední instanci poselství o Bohu-tvůrci. V Písmu sv., které je pramenem křesťansky orientovaného náboženství, nacházíme tvrzení, že člověk může poznat Boha ze stvořených věcí. „Neboť co se může o Bohu poznat, je pro ně (tj. lidi) jasné, protože jim to Bůh (sám) zjevil. Co je totiž u něho neviditelné - jeho věčná moc a jeho božské bytí - to je možné už od počátku světa poznat světlem rozumu z toho, co stvořil. Proto je nelze omluvit. Ačkoli Boha poznali, přece ho jako Boha nectili a neprojevovali mu svou vděčnost“ (Řím 1,19-21). Svět tak dostává nový smysl jakožto „manifestace“ Boha. Avšak člověk sekularizoval svět a obklopil se artefakty, svými vlastními produkty a ztratil tím původní kontakt s přírodou jako manifestací Stvořitele. Nedokáže naslouchat poselství, které v sobě nese (Kohák).

Hodnota lidského světa a přírody je ještě zvýšena tím, že Kristus - Syn Boží - přijal tělesnost našeho lidství a svým vtělením do tohoto našeho světa jej „posvětil“. Vše hmotné je vtaženo do této transpozice v novou dimenzi „posvátnosti“. I svátosti, jakožto „nástroje“ posvěcování člověka, mají svou hmotnou stránku, nejen duchovní. Např. voda při křtu je znamením „obmytí“ a křestní akt skrze toto obmytí zprostředkovává od Boha milost. Chléb a víno ve svátosti eucharistie se stávají znamením „společenství“ s Kristem a s těmi, s nimiž se o tento pokrm dělíme u jednoho stolu

rodiny Boží. Posvátná dimenze hmotného světa je dána i tím, že dostal tuto funkci: být znamením zprostředkujícím posvěcení člověka mocí Boží.

Starozákonní texty ukazují, jak je osud člověka spjat s osudy země. Hříchem proti Bohu se člověk prohřešuje proti zemi. Jeho prokletí Bohem po vyhnání z ráje je i prokletím země („Kvůli tobě nechť je země prokleta; po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení“, Gen 3,17). Země žaluje Hospodinu na hřích bratrovraždy, když Kain zabil svého bratra Abela: „Prolitá krev tvého bratra křičí ke mně ze země“ (Gen 4,10). Zde máme jeden z pramenů Pavlovy teologické teorie o vykoupení světa skrze vykoupení člověka, kterou rozvíjí ve svém listě Římanům. Člověk byl vykoupen ze svého prokletí Kristem, který mu zjednal nový přístup k Bohu a konečné oslavení. Proto „celé tvorstvo nedočkavě čeká, až se Boží synové zjeví ve slávě. Vždyť tvorstvo bylo podrobeno nicotnosti, ale ne z vlastní vůle, nýbrž kvůli tomu, který ho podrobil“ (Řím 8,19-20). Tím, kdo tvorstvo podrobil, byl také člověk. Nyní vidíme, čím bylo všemu tvorstvu - přírodě - toto prokletí: že bylo vydáno na pospas člověku, který je zneužíval, že často sloužilo k uskutečnění jeho hříšných cílů a proti druhým lidem. Tento jeho stav, v němž se ocitlo po selhání člověka, byl v rozporu s jeho primárním posláním.

Také ve druhém listě apoštola Petra se mluví o vykoupené zemi v eschatologickém naplnění lidských dějin. Starý svět zanikne ohněm a povstane „nová“ země, zbavená pout kletby. Očekáváme proto „nová nebesa a novou zemi, kde bude mít svůj domov spravedlnost“ (2 Petr 3,13). Oba texty (apoštolů Pavla a Petra) jsou obtížným problémem pro exegety. My je citujeme, aniž bychom se pokoušeli o adekvátní exegezi, jako doklad biblického povědomí spjatosti člověka se zemí. Je to pouto vzájemné závislosti, z níž se nelze bytostně vymanit. Je to pouto společného osudu.

V náboženské reflexi přírody se někdy objevovalo nebezpečí antropocentrismu, který se zdál ospravedlňovat majetnická práva člověka na přírodu. Toto nebezpečí vy-

plývalo z jedinečného postavení člověka ve světě vzhledem k jeho duchovnímu ustrojení a určení. Avšak ukázali jsme, že toto pojetí není autentickou interpretací biblických textů jako celku. Biblické pojetí člověka nelze vybudovat jen na bázi jedné nebo dvou izolovaných vět. Člověk v celkovém pojetí bible je správcem, „šafářem“ světa a nese za něj před Bohem odpovědnost jako ten, který byl touto funkcí pověřen.

Pro toho, kdo přijímá křesťanství jako východisko k pochopení smyslu světa a lidské existence, vyplývá etický vztah člověka k přírodě ze skutečnosti, že věci mají skrytý rozměr posvátnosti, protože je v nich jistým způsobem „přítomen“ Bůh jako jejich původce. Člověk s nimi může disponovat jako ten, kdo je pro své jedinečné postavení pověřen je spravovat, pečovat o ně a zodpovídat za ně.

Závěrem můžeme říci, že srovnání různých variant řešení ekoetického problému nám poskytlo dokonalejší orientaci v problematice etického zdůvodnění povinností člověka vůči přírodě. Dostáváme schéma pro řešení problematiky:

Ekoetika může být chápána jako :

- (a) konvencionální soubor zásad
- (b) návod k určitému postoji vůči přírodě
- (c) vytvoření etické teorie.

Ad (a)

V prvním případě se jedná o etiku pozitivistického charakteru, popsanou výše jako etický „konvencionalismus“. Etická závaznost není zdůvodňována, ale stanovena na základě konsensu, konvence, resp. kontraktu. Tento soubor může sloužit jako báze pro legislativní regulaci aktivit člověka týkajících se přírody.

Ad (b)

V druhém případě jde o „pedagogický“ cíl motivovat člověka k pozitivnímu vztahu k přírodě zahrnujícímu respekt, úctu, lásku apod. Tento postoj však není obvykle zdůvodňován nějakou ucelenou teorií, která odvozuje etické povinnosti. Toto pojetí můžeme najít např. u Leopolda, který pokládá ekoetiku za fundamentálně „neurčitou“, protože není vždy schopna posoudit konkrétní situaci zahrnující

množství interakcí. Proto jde spíše o postoje, o „ctnosti“ než o aplikaci teoretických principů. I v medicíně je někdy třeba rozhodovat v morální nejistotě. Leopoldovo řešení připomíná do jisté míry Aristotelovu etiku jakožto formaci morálního charakteru. Analogický přístup má i Schweitzer se svým postulátem úcty k životu. Přibližuje se mu i pojetí ekoetiky u P. W. Taylora, který ekoetiku pokládá spíše za světový názor nežli za vědeckou nebo filosofickou teorii.

Ad (c)

Většina pokusů o vybudování ekoetiky usiluje o vytvoření ucelené etické teorie. Takováto teorie zahrnuje určitou bázi, z níž vychází a která jí poskytuje základní pojmy a kategorie pro zdůvodnění etické závaznosti člověka vzhledem k jeho vztahu k přírodě. V literatuře o ekologické etice nacházíme celé spektrum možných východisek pro vytvoření ekoetické teorie:

- (1) Ekoetika jako rozšíření tradiční etické teorie
- (2) Ekoetika vycházejí z některé filosofické koncepce
- (3) Ekoetika jako „ontologizace“ ekologických kategorií
- (4) Ekoetika jako součást filosofie přírody
- (5) Ekoetika na bázi náboženských kategorií
- (6) Pluralistická ekoetika.

Všechny tyto varianty jsou doloženy v jednotlivých případech řešení ekoetického problému, o nichž bylo výše referováno. Např. odvození ekoetického příkazu z Kantovy autonomní etiky (W. Blackstone), odvozování etických kategorií z ekologických (H. Rolston), ekoetika jako součást filosofie přírody (M. Heidegger), biblické interpretace etické vázanosti člověka k přírodě (A. R. Peacocke, J. Heller), pluralistické pojetí A. Brenmana atd. Hranice mezi jednotlivými kategoriemi nejsou vždy ostré a jednotlivé přístupy se v některých bodech mohou „prolínat“. Např. úcta k životu může představovat normativ ve více variantách, definice „vnitřní hodnoty“ přírody mohou mít některé společné prvky v různých variantách apod. To, čím se spíše jednotlivé kategorie od sebe liší, je jejich způsob zdůvodňování konkrétních ekoetických norem.

Centrální ekoetický problém se dá formulovat dvěma

otázkami: Lze racionálně zdůvodnit morální statut přírody a jejích objektů? Je-li odpověď kladná, pak se nabízí další otázka: Jakým způsobem je morální statut přírody zdůvodněn?

Možnost racionálního zdůvodnění není popírána jen v některých koncepcích opírajících se o pozitivistickou filosofii, ale také v těch, které vycházejí z mimoracionálních pramenů poznání, např. z bezprostřední „zkušenosti“ člověka s přírodou nebo z jiné evidence, skrze niž se člověku manifestuje morální statut přírody. Patří sem i Heideggerova varianta „sebeodhalování“ přírody v její dimenzi posvátnosti v „básnickém pobývání“ člověka na zemi.

Co vyjadřuje pojem „morální statut“? Tento atribut přisuzujeme entitám z hlediska toho, jakým způsobem se mohou stát objektem aktivit člověka, jeho vztahu k nim i jeho nakládání s nimi. Mají-li morální statut, nejsou indiferentními objekty jeho jednání, nýbrž limitují ho tím, že vyžadují uznání svého morálního statutu, který je zároveň nárokem nepřipouštějícím určité způsoby jeho jednání vůči nim. Atribut „morální“ zahrnuje podstatně vztah k člověku a přísluší věcem právě z hlediska toho, že mají vztah k jednání člověka. Zvířata např. nemohou mít k sobě navzájem morální vztah, ale ani jakákoli jejich aktivita týkající se člověka by nemohla mít tento přívlastek: morální. Morální statut objektů přírody je tedy určen jen z pozice jednání člověka vůči objektům přírody.

Nárok, který objekty s morálním statutem uplatňují vůči člověku, vyplývá z toho, že je člověk poznává jako hodnoty. Problém definice morálního statutu věcí přechází na problém definování hodnoty. V této souvislosti se setkáváme s problémy filosofie hodnot, která vznikla na konci 19. století. M. Scheler se např. snažil ukázat, že objektivita etiky může být zdůvodněna pouze přijetím nezávislé oblasti hodnot. Jde o „materiální“ etiku na rozdíl od „formální“ etiky Kantovy. Pojmy „dobré“ a „špatné“ jsou nám přístupny tím, že je bezprostředně vycitujeme. V oblasti hodnot rozlišuje Scheler osobní a věcné hodnoty, hodnoty smýšlení, jednání a výsledku, fundamentální a relacionální hodnoty

atd. V jeho pojetí však chybí adekvátní vysvětlení morálního imperativu spojeného s hodnotami. N. Hartmann navázal na Schelerovu koncepci samostatné oblasti hodnot připomínající Platónovu říši idejí. Zprostředkování mezi oblastí skutečnosti a oblastí hodnot se realizuje skrze osobu, která je „obyvatelem“ obou říší. Hodnota tedy má své „ideální bytí o sobě“ (ideales Ansichsein) určené ontologickou perspektivou. Hartmann (obdobně i Windelband a Rickert) odmítá historický relativismus, podle něhož si každá kulturní epocha vytváří svou hierarchii hodnot. Odmítá i subjektivismus, podle kterého je tím, kdo konstituuje hodnoty, člověk.

Většina pokusů vymezit pojem hodnoty v ekoetice nepředpokládá vlastní specifickou realitu oblasti hodnot. Chápe ji spíše jako ontologicky zakotvenou v samotných věcech a také jako něco, co nezávisí na subjektivním hodnocení člověka. Jde o „vnitřní“, „inherentní“ hodnotu, kterou různí autoři vymezují různým způsobem, např. jako vlastní „zájem“ věci, jako její „pozoruhodnost“ (considerability), jako výraz toho, že je sama sobě účelem, jako funkci být součástí integrálního celku (ekosystému), nebo prostě jako základní ontologickou charakteristiku (že existuje), která náleží všemu, co jest. Obtížným problémem však zůstává jak dospět od pojmu vnitřní hodnoty věci k ustavení jejího morálního statutu, který zahrnuje etický nárok na jednání člověka. Zde je nejproblematičtější bod různých řešení ekoetického problému. Nechceme-li přijmout existenci určité kategorie hodnot, které samy v sobě nesou morální závaznost vztahující se k člověku a takto jsou bezprostředně poznávány, pak musíme najít ontologické zdůvodnění logického přechodu od pojmu hodnoty k pojmu morálního nároku, který je na ně vázán. Bylo by např. užitečné zkoumat, zda by pojem integrity nemohl být pochopen v ontologickém smyslu jako východisko k morálnímu fenoménu. Všechno jsoucí přirozeně udržuje svou integritu. U člověka tato přirozená dynamika nabývá etického charakteru, tj. je spojena s povinností, která je aplikovatelná pouze na člověka, jako na toho, kdo nejedná podle při-

rozené nutnosti, již nacházíme v ostatní oblasti světa, ale v situaci svobodné volby a rozhodování. K integritě lidského bytí pak patří integrita veškeré přírody, a sice z nejrůznějších aspektů, o kterých jsme pojednali. Z této fundamentální povinnosti integrity by pak všechny objekty přírody mohly odvozovat svůj morální statut. V tomto smyslu má existence člověka centrální význam pro vymezení morálního statutu věcí. Svět, v němž by chyběl člověk, by byl tvořen objekty, které by měly vnitřní hodnotu (např. by měly vlastní vnitřní účel, zájem atd.), ale tyto objekty by neměly žádný morální statut. Integrita tohoto světa by byla záležitostí přirozeného směřování (v důsledku fundamentálního ontologického principu) k integritě celého systému na základě ekologických interakcí.

Na tento bod by se mělo soustředit úsilí těch, kdo se pokoušejí vytvořit adekvátní teorii ekoetiky. Najít filosofické vysvětlení toho, jak vnitřní hodnota objektů přírody konstituuje jejich morální statut. (V oblasti teologické reflexe je hledání snazší, jak bylo ukázáno v předcházející kapitole). Dalším problémem je určit, v čem spočívá vnitřní hodnota přírody a jejích objektů. V tomto směru můžeme najít v literatuře o ekoetice řadu pokusů. Bylo by užitečné integrovat a syntetizovat jednotlivá vymezení vnitřní hodnoty v nový, obecnější pojem.

Zbývá ještě otázka, do jaké míry by bylo úspěšné hledat řešení problému morálního statutu přírody gnozeologickou cestou. V jednotlivých variantách ekoetických koncepcí jsme se setkali v podstatě se třemi způsoby konstituování morálního statutu objektů přírody:

- (1) Morální statut je dán apriorně (tj. nezdůvodněně) ve smyslu Kantovy morálky;
- (2) Morální statut je odvozen z primární zkušenosti člověka s přírodou;
- (3) Morální statut je racionálně zdůvodněn.

V předešlé analýze jsme vycházeli z varianty (3). Zajímavá je však i varianta (2), protože zahrnuje velice široký pojem „primární zkušenosti“. Tento pojem může mít celou řadu významů od iracionality některých typů evidence až

k široce pojaté racionalitě, která se radikálně odlišuje od úzce pojatého myšlení matematicko-deduktivního typu. Zde by bylo možné zmínit Heideggerův metodologický přístup z první fáze jeho filosofického vývoje (charakterizovaného spisem *Sein und Zeit*): chápat filosofii jako „hermeneutiku“ fakticity existenciálního pobytu člověka ve světě. Hermeneutická koncepce byla rozvíjena další tradicí, především ve filosofii H.-G. Gadamera. Existují ovšem i další typy „rozšířené racionality“, které neusilují o to podat explanaci světa v kauzálně deterministickém modelu, ale spíše hledat „smysl“ věcí a pochopit místo člověka ve světě. Jestliže přijmeme takovéto pojetí vysvětlující bližší pojem „zkušenosti“ člověka s přírodou, bylo by možné hledat řešení problému morálního statutu přírody a jejích entit tímto směrem. Z toho, co bylo uvedeno v předcházejících kapitolách, je zřejmé, že tato cesta už byla také nastoupena.

Apendix 1: Ekosystém

Ekologie je biologická věda o organismech ve vztahu k místu, v němž žijí, tj. ve vztahu k jejich „životnímu prostředí“. Pojem ekosystému je jedním z ústředních pojmů této vědy. Termín „systém“ v názvu vyjadřuje, že se jedná o soustavu prvků (komponent systému), které vzájemně interagují a jsou na sebe vázány v dynamice udržování a vývoje tohoto systému. Systém je vymezen vůči svému „okolí“ a je otevřený, nebo uzavřený, podle toho, zda si se svým okolím (ne-)vyměňuje masu nebo energii. Ekosystém je otevřeným systémem, neboť si se svým okolím vyměňuje masu i energii. Přijímá např. zářivou energii slunce a zase ji ve formě tepelné energie zčásti vrací do atmosféry. Přijímá ze srážek vodu a část pak vrací ve formě evaporace zpět do svého okolí. U živočišných složek může výměna masy znamenat např. emigraci, resp. imigraci jednotlivých živočichů.

Vymezení hranic ekosystému závisí do jisté míry na zvoleném měřítku. Tak můžeme uvažovat jako ekosystém např.