

# MAJÍ ZVÍŘATA, ROSTLINY ČI VĚCI SVOU TVÁŘ?

Lévinas, Diehm a ekofenomenologie

Petr Prášek

## Úvod: ekofenomenologie

Fenomenologie se přírodou tak, jak se sama ukazuje, zabývá od svých prvopočátků, a dokonce lze říci, že jí spolu s opouštěním Husserlova subjektivismu přiznává i čím dál tím větší roli v „konstituci“ fenoménů. Jestliže Husserl se ve druhém svazku *Idejí* zabývá konstitucí materiální i animální přírody jakožto intencionálního korelátu vědomí a jeho noetických aktů,<sup>1</sup> pak Heidegger se po svém obratu k události bytí zajímá o starořecký pojem přírody jakožto *fysis*, jež označuje vystávání či vzházení jsoucna na základě toho, že čerpá *ze sebe samého*.<sup>2</sup> Patočka následně ve svých raných spisech ze čtyřicátých let, pocházejících z tzv. strahovské pozůstalosti, podobně hovoří o niternosti živé přírody, již nelze chápat jako interioritu jakéhosi vědomí přírody, ale jako živoucnost celku, jehož součástí je – prostřednictvím živého těla a jeho spontánních rytmů a pohybů – i lidské vědomí.<sup>3</sup> To se konečně blíží i Merleau-Pontyho pojetí přírody jako „produktivity“, již plně neovládáme, neboť operuje v pozadí všeho toho, co vytváříme záměrně.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, II, přel. E. Kohák – M. Novák – A. Rettová – P. Urban – H. Janoušek, Praha 2006.

<sup>2</sup> Srv. např. M. Heidegger, *Původ uměleckého díla*, přel. I. Chvatík, Praha 2016, str. 45; 71. O možnosti využití Heideggerových výkladů pojmu *fysis* v rámci ekologické filosofie píše M. E. Zimmerman, *Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism*, in: Ch. S. Brown – T. Toadvine (vyd.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, New York 2003, str. 73–101.

<sup>3</sup> Srv. J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, Praha 2014.

<sup>4</sup> „Pojem přírody neevokuje pouze reziduum toho, co nebylo zkonstruováno mnou, nýbrž produktivitu, jež není naše, ačkoli ji můžeme použít, tj. původní produktivitu, která stále působí pod umělými výtvoři člověka.“ M. Merleau-Ponty, *La nature, Notes, Cours du Collège de France*, Paris 1995, str. 169.

Značného rozvinutí a rozšíření těchto a mnoha jiných analýz přírody – včetně upřesnění toho, co vlastně „přírodou“ míníme – se však fenomenologie dočkala až se zrodem toho, čemu se říká „ekofenomenologie“. Slovo samo bylo poprvé použito pravděpodobně až v článku Davida Wooda *What is Ecophenomenology?* z roku 2001,<sup>5</sup> a to spíše neobvyklým způsobem, jenž se vymyká tomu, jak ekofenomenologii rozumí většina autorů.<sup>6</sup> Dnes jsou za ekofenomenologické považovány už i dříve sepsané texty, které se oproti pouhým analýzám jevící se přírody explicitně zapojují do tázání environmentální etiky neboli ekologické filosofie, jež se z popisů vztahů mezi člověkem a přírodou snaží vyvodit i nějaké etické důsledky, a tím přispět k řešení ekologické krize. Proto např. Ted Toadvine, přední současný americký ekofenomenolog, klade do počátků celé nové větve fenomenologie Erazima Koháka s jeho knihou *The Embers and the Stars* publikovanou v roce 1984<sup>7</sup> a Neila Everndena s knihou *The Natural Alien*, jež vyšla v roce 1985.<sup>8</sup> Obě průkopnické knihy již poměrně jasně naznačily, v čem může být ekofenomenologie klíčovým doplňkem nejen k ekologii jakožto exaktní přírodní vědě zkoumající vztahovou síť organismů na Zemi, ale i k dalším větvím environmentální etiky (jako je třeba Leopoldova etika Země nebo Naessova hlubinná ekologie).

Evernden analyzuje dobový neúspěch environmentalismu, tj. celospolečenského ochrannářského hnutí s kořeny již v 18. století, s nímž se ve druhé polovině 20. století protнула vědecká ekologie. Toto spojenectví – usilující zejména o předvídaní a nápravu katastrofických dopadů lidské činnosti na životní prostředí – začalo být bráno vážně teprve tehdy, když lidé jako Rachel Carsonová prokázali, že ekologie není jen pseudovědou založenou na iracionálních, romantických pocitech vznešenosti či krásy přírody, nýbrž skutečnou, na objektivních faktech stojící vědou, která může být společnosti navýsost užitečná např. důkladným zmapováním toho, jak různé chemikálie používané v zemědělství ničí řetězec života,

<sup>5</sup> D. Wood, *What is Ecophenomenology?*, in: *Research in Phenomenology*, 31, 2001, str. 78–95.

<sup>6</sup> Srv. T. Toadvine, *Phenomenology and Environmental Ethics*, in: S. M. Gardiner – A. Thompson (vyd.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, Oxford 2017, str. 176.

<sup>7</sup> E. Kohák, *The Embers and the Stars. A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*, Chicago 1984.

<sup>8</sup> N. Evernden, *The Natural Alien, Humankind and Environment*, Toronto 1985. Srv. T. Toadvine, *Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram's Ecophenomenology*, in: *Environmental Ethics*, 27, 2005, str. 155–156.

a tedy i člověka, jenž je jeho součástí.<sup>9</sup> Evernden nicméně upozorňuje na vysokou cenu, již bylo toto uznání ekologie vykoupeno: ekologie a environmentalismus se staly pomocnicí vědy a techniky v jejich úsilí o „management Země“. <sup>10</sup> Lépe řečeno, to, že se člověk jakožto karteziánský „pán a vlastník přírody“ stal i jejím pečovatelem, je jistě krok pozitivní, avšak „panský postoj“ v jádru takové péče má minimálně dva velmi problematické aspekty: jednak víru v to, že příroda je předmětem-strojem, který spravujeme a který můžeme v případě poruchy opravit, jednak představu, že motorem takových oprav je užitečnost, kterou má příroda pro nás – o tom, co se z ní opraví a jak, rozhoduje dopad těchto zásahů na obecné blaho a na ekonomiku.<sup>11</sup> Takové pojetí ekologie – podléhající všem přemetům, které lidská libovůle provádí – jde ovšem proti udržitelné péči o přírodu. Ta musí podle Everndena vycházet z toho, že přírodu chráníme kvůli ní samé, kvůli její vlastní hodnotě neodvozené od toho, co znamená pro nás. Taková vnitřní hodnota přírody nemá samozřejmě nic společného s ekonomickým pojmem směnné hodnoty věcí, a abychom ji objevili, musíme se v první řadě zbavit předsudků o tom, co příroda je, jaké v ní máme místo a jak vůči ní máme jednat – a právě v tom může být fenomenologie významným spojencem. Jinými slovy, jak říká kanadský filosof, navzdory naléhavosti ekologických otázek bychom je neměli spěšně považovat za technologické otázky nebo technické problémy k řešení (např. nalezením nových technologií). Namísto toho potřebujeme přemýšlení, hlubší tázání, jež by toto chápání přírody i nás samých zproblematizovalo a následně odkrylo přírodu tak, jak se ukazuje sama od sebe. Na to celá pozdější ekofenomenologie navazuje: domnívá se, že ona hodnota vyvstává spontánně již v naší zkušenosti přírody. U Everndena nicméně (eko)fenomenologii zastupuje pouze Husserl, Heidegger nebo Merleau-Ponty. To, co ve své knize popisuje, je zatím jen návrhem bez jasnějších kontur: musíme se zbavit všech konstrukcí přírody a vytvořit novou mapu reality, přírody i našeho místa v ní, protože jen z ní budeme moci vyčíst, jak se k ní máme chovat.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> R. Carson, *Silent Spring*, Boston 1962. Český překlad: táž, *Tiché jaro*, přel. F. Drlík, Brno 2021.

<sup>10</sup> N. Evernden, *The Natural Alien*, str. 8.

<sup>11</sup> Tamt., str. 21 n.

<sup>12</sup> Pokud dáme stranou dílčí úvahy, tak Evernden věnuje fenomenologii ve své knize pouze jednu celou kapitolu (kap. III). Vedle ní se zabývá i dalšími možnými inspiračními zdroji, které by mu mohly pomoci přepsat mapu reality tak, aby v ní příroda měla svou vlastní nezávislou hodnotu, tj. třeba takovými biologickými teoriemi, které překročily pojem živého jako objektu ke zkoumání a zdůrazňují jeho

To Kohákova kniha – ač taktéž navazuje na různé myšlenky z dějin filosofie nebo fenomenologie, např. podobně jako Evernden na Husserlův boj s naturalismem – je již nadměru originální fenomenologickou analýzou prožívané přírody, kterou Kohákovi jakožto jakási praktická *epoché* odhaluje samota jeho prostého domku uprostřed newhampshireských lesů. Filosofie je autorovi primárně údivem před bezprostředně nazíranou skutečností, není to spekulace, ale fenomenologie, tedy popis „morálního smyslu přírody“, který se mu sám ukazuje. Ohledně Kohákových cílů bychom se ovšem neměli mýlit: v knize mu nejde o chválu přirozeného života a únik před civilizací, zbavení se světa lidského umu, vědy a techniky.<sup>13</sup> I ve vědě a technice může člověk žít autenticky a stát se bližním přírody. Krátce řečeno, žádný protiklad mezi kulturou a přírodou neexistuje. Kohák se v souladu s autory, kteří přijdou po něm, nepokouší o romantický návrat do přírody, s níž (například podle Rousseaua) mělo lidstvo kdysi žít v harmonii. Kultura a technika nejsou problémem *a priori*, k odcizení od přírody v nich dochází toliko v těch případech, kdy technika překrývá přírodu našeho prvotního prožívání – jako když umělé světlo překrývá účel, kvůli němuž bylo vytvořeno, když ho používáme tolik, že už nepotkáváme panenskou tmu, jež je podmínkou pro nazření jeho smyslu.<sup>14</sup> Kohákovi jde tudíž podobně jako Husserlovi o fenomenologické projasnění vědy a techniky, o jejich zpětnou integraci do světa našeho života (*Lebenswelt*).<sup>15</sup> V něm nacházíme přírodu nikoli

---

subjektivitu (Portmann, Uexküll aj.). Následně se zabývá i biologickými vysvětleními lidského vydělení z přírody, důvody toho, proč je člověk v přírodě cizincem (natural alien): spolu s Portmannem o něm hovoří jako o organismu bez niky, bez predeterminované role, který se v každé generaci vždy znovu utváří, a to hlavně v procesu kulturní evoluce; spolu s Koestlerem tematizuje s nedeterminovaností člověka spjatý jev, jemuž se říká neotenie, kdy u dospělého jedince stále přetrvávají juvenilní znaky, např. absence ochlupení, takže se víc podobá embryu opice než opici dospělé; anebo spolu s Buytendijkem popisuje „mladickou“ člověka, neurčenost, jež z něho dělá bytost bez závazků. To vše nakonec shrnuje v charakteristice člověka jako bytosti bez daného účelu a směřování (jež je vlastní zvířecímu *Umweltu*), což vede k obrovské, ale rovněž nebezpečné flexibilitě. Ekologickou krizí tak podle něho člověk doslova je, jakožto onen natural alien je z přírody nenapravitelně vydělen, a tak ji může i ničit. Viz tamt., kap. V.

<sup>13</sup> E. Kohák, *Oheň a hvězdy*, Praha 2021, str. 15.

<sup>14</sup> Tamt., str. 18.

<sup>15</sup> Husserl se o to pokouší projektem fenomenologického založení věd, ba vůbec celé lidské praxe. Prvnímu tématu se věnuje zejména ve třetím svazku svých *Idejí* (s podtitulem *Fenomenologie a základy věd*), druhé nastiňuje zejména v poslední knize, jež vyšla za jeho života, v *Krizi evropských věd*. Viz E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*:

jako mrtvou fyzikální hmotu řízenou různými zákony ani jako soubor ekologických dat, nýbrž jako respektu hodnou spontaneitu, do níž sami patříme. Takto pojatá příroda nemá hodnotu proto, že nám k něčemu slouží, dobrá je už tím, že je – je kantovským cílem, nikoli pouhým prostředkem.<sup>16</sup> Totéž platí i o všech živých bytostech, včetně onoho dikobraza, který při stavbě Kohákovy chaty prostrčil čumák do jeho stanu a ukořistil z něj odříznuté květákové listí.<sup>17</sup> K takovým „vnitřně integrovaným“ bytostem je nutno přistupovat s úctou, láskou a dobrou vůlí.<sup>18</sup> Teprve tím člověk dosáhne plnosti svého lidství, naplní svou *humanitas* – tím, že ji zbaví antropocentrismu.<sup>19</sup>

Evernden a Kohák představují dva základní způsoby, jimiž se dnes ekofenomenologie praktikuje: buď navazuje na potenciálně užitečné pojmy a úvahy klasických fenomenologických autorů – jako je např. Husserlův „přirozený svět“,<sup>20</sup> Heideggerovo „bytí ve světě“ nebo jeho výklady přírody jako *fysis* a lidského pobývání na světě,<sup>21</sup> Merleau-Pontyho „tělesnost“,<sup>22</sup> Lévinasova „tvář“ či „živiny“<sup>23</sup> –, anebo přistupuje k novým originálním analýzám a pokusům o syntézu, jež by mohly přispět k novému pochopení aktuálních společenských výzev, které obvykle shrnujeme pod pojem environmentální krize.<sup>24</sup> Text Christiana

---

*Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Husserliana, V)*, vyd. M. Biemel, Tübingen 1971; E. Husserl, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1972.

<sup>16</sup> E. Kohák, *Oheň a hvězdy*, str. 161.

<sup>17</sup> Tamt., str. 85.

<sup>18</sup> Tamt., str. 154 n.

<sup>19</sup> Tamt., str. 275.

<sup>20</sup> Srv. Ch. S. Brown, *The Real and the Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality*, in: Ch. S. Brown – T. Toadvine (vyd.), *Eco-Phenomenology*, str. 3–18.

<sup>21</sup> M. E. Zimmerman, *Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism*; F. Schalow, *Heidegger's Ecological Turn. Community and Practice for Future Generations*, London 2022.

<sup>22</sup> D. Abram, *Kouzlo smyslů: vnímání a jazyk ve více než lidském světě*, přel. M. Melechovská – J. Zemánek, Praha 2013; T. Toadvine, *The Elemental Past*, in: *Research in Phenomenology*, 44, 2014, str. 262–279; týž, *Naturalism, Estrangement, and Resistance: On the Lived Senses of Nature*, in: G. Kuperus – M. Oele (vyd.), *Ontologies of Nature*, Dordrecht 2017, str. 181–198.

<sup>23</sup> S. Benso, *Face of Things. A Different Side of Ethics*, New York 2000; C. Pelluchon, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris 2015.

<sup>24</sup> Viz např. B. E. Bannon, *From Mastery to Mystery. A Phenomenological Foundation for an Environmental Ethics*, Athens (Ohio) 2014; C. Pelluchon,

Diehma, jehož překlad je součástí tohoto čísla *Reflexe*, se objevil v základní kolektivní monografii celé ekofenomenologie, kterou v roce 2003 editovali Charles Brown a Ted Toadvine,<sup>25</sup> a stejně jako celá tato kniha spadá do první zmíněné skupiny ekofenomenologických přístupů. Cílem knihy bylo poprvé důkladněji prozkoumat, jakou roli může hrát fenomenologie při definování nového vztahu k přírodě,<sup>26</sup> přičemž autoři se zprvu obrátili k velkým jménům dějin fenomenologie, z nichž některé jsme právě jmenovali. V jistém ohledu není žádným překvapením, že mezi ně patří i Lévinas, jeden z největších etických myslitelů 20. století, který vychází z fenomenologických pozic, byť vůči Husserlovi a Heideggerovi kritických. Diehm chce na jeho etiku navázat a zajít přitom dál než průkopnické knihy Everdena a Koháka: nevystačí si již s dosti neurčitým prožitkem hodnoty inherentní přírodě, jež by jako Kohák zachytil s pomocí Scotovy a Augustinovy teorie dobroty bytí nebo s pomocí termínů protestantské etiky. Diehm se ptá, zda je možná *fenomenologická* etika přírody formulovaná na pozadí Lévinasových pojmů. Zkoumá, zda by Lévinasovo setkání s tváří a „neštěstí“ v ní vepsaná mohly být součástí naší zkušenosti přírody, tj. zda by i v případě přírody bylo možné hovořit o tváři, jež k nám eticky promlouvá: „Pokud pro něj [pro Lévinase] ‚neštěstí‘ představuje podstatně etickou kategorii, mohou neštěstí vůbec být ‚přírodní‘?“<sup>27</sup> V následujícím textu se pokusíme vyznačit hlavní body jeho tázání a vysvětlit, proč se domníváme, že oproti své předchůdkyni Silvii Bensové v hledání tváře jiné-než-lidské přírody uspěl, ačkoli ne ve všech ohledech. Poukážeme tedy přitom i na to, co pro Lévinasem inspirovanou ekofenomenologii zůstává i nadále výzvou.

---

*Réparons le monde. Humains, animaux, nature*, Paris 2020; B. Booth, *Becoming a Place of Unrest. Environmental Crisis and Ecophenomenological Praxis*, Athens (Ohio) 2020.

<sup>25</sup> Ch. S. Brown – T. Toadvine (vyd.), *Eco-Phenomenology*.

<sup>26</sup> Tamt., str. x.

<sup>27</sup> Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, přel. A. Berg, str. 94 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

## Tvář přírody?

Diehmova otázka je jistě legitimní, avšak mnohým dalším interpretům Lévinasova díla se zdá být již předem odsouzena k nezdaru. Podle nich je Lévinas výrazně antropocentrickým či humanistickým myslitelem.<sup>28</sup> Diehm si je toho vědom, ale nechce dát na první dojem: „... značná část Lévinasových spisů na tyto otázky odpovídá záporně; jedná se o příznavný humanismus, který se k možnosti, že by cokoli jiného-než-lidského mohlo být nazváno ‚druhým‘, buď nevyjadřuje, anebo ji zcela explicitně odmítá. Takový odpor nás nutí se zamyslet nad tím, jaký přínos by Lévinasovy myšlenky vůbec mohly mít pro environmentalismus, který se snaží odpovědět na současnou krizi životního prostředí něčím jiným než otrepanými frázemi o ‚přírodě jako cenném zdroji‘.“<sup>29</sup>

Diehmův text se tím zařazuje do krátkých dějin ekofenomenologie, v nichž se s podobnou výzvou (před ním i po něm) poměřovalo již několik autorů a autorek, včetně těch, jejichž texty byly později shromážděny v knize, kterou Diehm editoval se svými kolegy Edelglassem a Hatleyem.<sup>30</sup> My se zde budeme zabývat hlavně prací Silvie Bensové z r. 2000, kterou Diehm ve svém textu „o přírodních neštěstích“ cituje a v níž se autorka Lévinasův pojem tváře snažila připsat nejen živé přírodě, ale dokonce i materiální věcem. I ty se podle ní vyznačují jinakostí, jež jim propůjčuje ne-li tvář podobnou druhému člověku, tak zcela jistě „tvářnost“ a s ní spjatý specifický etický apel.<sup>31</sup> Jak Bensová, tak i Diehm si totiž uvědomují, že přes výše zmíněný problém Lévinasova, řekněme, antropocentrismu dává pokus použít jeho pojmy v rámci environmentální etiky dobrý smysl. Pokud někdo v rámci fenomenologie navrhl etiku, jež má potenciál i pro ekofenomenologii hledající vnitřní hodnotu přírody nezávislou na člověku, pak je to právě Lévinas. Je třeba si uvědomit, že to, s čím přišel, je z hlediska klasických preskriptivních etik převratné: Lévinas neformuluje žádná universální pravidla či zákony, které by nám říkaly, jak máme v té či oné situaci jednat, nepřichází s žádnou předepisující etikou, jež s sebou vždy ponese stín toho, že je ve vztahu k přírodě

<sup>28</sup> Viz např. P. Atterton, *Levinas' Humanism and Anthropocentrism*, in: M. L. Morgan (vyd.), *The Oxford Handbook of Levinas*, Oxford 2018, str. 709–730; D. Halls, *Agency, Vulnerability, and Societas. Toward a Levinasian Politics of the Animal*, in: W. Edelglass – J. Hatley – Ch. Diehm (vyd.), *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh 2012, str. 41–65.

<sup>29</sup> Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, str. 94 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

<sup>30</sup> W. Edelglass – J. Hatley – Ch. Diehm (vyd.), *Facing Nature*.

<sup>31</sup> S. Benso, *Face of Things*.

„příliš lidská“, příliš spjatá s lidskou optikou či racionalitou. Lévinas formuluje ryze fenomenologickou, tj. popisnou etiku, která veškerý etický obsah svazuje s jistým typem zkušenosti, tj. se setkáním s absolutní jinakostí druhého, jenž je neredukovatelný na mou vlastní zkušenost či rozumění a prezentuje se *sám*, jen na základě své vlastní iniciativy. Síla etického požadavku jeho tváře pramení právě v tomto zjevování, v tom, že se v něm o slovo hlásí něco, co nepochází ode mě. Podle Lévinase k tomu dochází především (avšak nejen) prostřednictvím řeči – právě skrze ni mám zkušenost cizího, který mě přece vnitřně zasahuje, „vrývá se do mé smyslovosti“,<sup>32</sup> mění celé mé egoistické prožívání, a to tak poznává své hranice, nahlíží, že je svobodou jen mezi svobodami jinými. Jak krásně píše Bensová, Lévinasova etika není morálka, není to teorie o dobru a zlu, nýbrž to, na čem veškerá morálka závisí, tedy snaha udržet maximum reality, snaha udržet maximum diference přesahující bezpečnou, kontrolovatelnou prožívanou přítomnost – etický imperativ je v ní svázán s právem jiného existovat jako forma reality.<sup>33</sup> Bensová i mnozí další ekofenomenologové se domnívají, že pouze takováto etika je v souladu se zmíněným hledáním nezávislé hodnoty přírody, že jedině ona může odstranit obavy mnohých fenomenologických i nefenomenologických environmentálních filosofů a filosofek z toho, že zájmy přírody budou nakonec odsunuty na vedlejší kolej.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, Praha 1997, str. 169.

<sup>33</sup> S. Benso, *Face of Things*, str. 131–134.

<sup>34</sup> Na nutnost vyjít při formulaci environmentální etiky přírody z její nezrušitelné alterity upozorňuje celá řada fenomenologů, např. T. Toadvine, *The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences*, in: Ch. S. Brown – T. Toadvine (vyd.), *Eco-Phenomenology*, str. 149 n.; É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris 2011, str. 25. V jednom z nejnovějších pokusů shrnout výhody „etiky diference“ Hicham-Stéphane Afeissa vypočítává důvody, proč je nutno – nejen fenomenologickou – etiku přírody a zvířat založit na uznání a ochraně jejich jinakosti. Nejčastější argumenty, na základě kterých je zvířatům připisován morální status, tedy argument podobnosti kognitivních schopností („i zvíře je svým způsobem rozumné“) nebo argument smyslovosti („i zvíře může trpět“), jsou problematické tím, že v nich zvířata hodnotíme na základě jejich podobností s lidmi. To sice může vést k utvoření jistého etického společenství, avšak pouze takového, v němž se smazává jejich specifický způsob bytí. Dalším negativním rysem této argumentace je to, že se vždy najdou některá zvířata (nedostatečně člověku podobná), jež do takto vzniklého „my“ patřit nebudou, což se vzápětí odrazí v našem přístupu k nim, např. v tom, že usoudíme, že si naši ochranu nezaslouží. Argumenty vycházející z podobnosti člověku mohou konečně v některých případech vést až k násilí: Afeissa např. uvádí, že domorodí obyvatelé Ameriky děsili kolonizátory nikoli tím, že nebyli vnímáni jako lidé, ale tím, že byli vnímáni jako jiní lidé – právě odtud se zrodila hypotéza „podlid“ atd.



Ano, to je pravda, mohou říci výše zmínění interpreti, jež jsou k možnosti Lévinasova příspěvku k environmentální etice skeptičtí, jenže tohle všechno platí jen o druhém člověku, který se jako jediný prezentuje jako *pravá* transcendence. To sice ještě neznamená, dodají, že by Lévinas neměl environmentální etice co dát, ovšem kupodivu to není jeho etika, jak tvrdí třeba Diane Perpichová, nýbrž jeho politika, v níž zájmy mimolidských bytostí nikdy nebyly druhořadé.<sup>35</sup> Sám Lévinas totiž – a to platí bez jakýchkoli pochybností – vylučuje, že by příroda měla nějakou tvář. Toto odmítnutí ovšem souvisí s tím, že „příroda“ jsou pro něho především živly,<sup>36</sup> z nichž a uvnitř nichž žijeme, živly transcendentní a nebezpečné, přicházející zvnějšku, avšak v jistém smyslu také zkrocené, neboť k nim vždy přistupujeme z bezpečí našeho domova, usazujeme se v nich:

„Živel vlastně ani žádnou tvářnost nemá. Nelze k němu přistoupit. Vztah, který je přiměřený jeho podstatě, jej odkrývá právě jakožto prostředí: v živlu se koupeme. Jsme vždy uvnitř živlu. Člověk přemohl živly jen tím, že překonal tuto nikam nevedoucí niternost obydlení, jež mu dává jakousi exteritorialitu. Usazuje se v živelnosti z té strany, která je již přivlastněna: pole, jež jsem obdělal, moře, v němž rybařím a kotvím své lodi, les, v němž kácím dřevo – všechna jednání, všechna tato práce se vztahují k obydlí.“<sup>37</sup>

Je-li mezi živly a člověkem tento vztah jakési – do značné míry – harmonie (člověk je jimi ohrožen, ale současně v nich a z nich žije), pak není možné, aby živly člověka zasahovaly z oné etické či metafyzické výše, z níž přichází druhý člověk. Živel je živlem ontologické hloubky světa kolem nás, je charakterizován tím, že nás obklopuje ze všech stran, a jako takový podle Lévinase žádnou tvář mít nemůže, leda anonymní tvář pohanských božstev:

---

Zdrojem násilí ve vztahu ke zvířatům či jiným živým organismům tak podle něj není přehlížení podobnosti, ale nevidění jinakosti. Viz H.-S. Afeissa, *Manifeste pour une écologie de la différence*, Paris 2021, kap. II, „Le déni de l'altérité des animaux“, str. 35–63.

<sup>35</sup> D. Perpich, *Scarce Resources? Levinas, Animals, and the Environment*, in: W. Edelglass – J. Hatley – Ch. Diehm (vyd.), *Facing Nature*, str. 67–94.

<sup>36</sup> Explicitní rovnítko mezi přírodou a živly dává Lévinas na několika místech své nejslavnější knihy *Totalita a nekonečno*, viz např. str. 136 nebo 149.

<sup>37</sup> Tamt., str. 113.

„Toto přicházení odnikud staví živel do protikladu k tomu, co popisujeme jakožto tvář, v níž se právě jsoucno prezentuje osobně. Být afikován nějakou tvářností bytí, jehož hloubka setrvává v neurčitosti a jež ke mně přichází odnikud, znamená již nacylovat se k nezajištěnosti zítřka. Budoucnost živlu jakožto nezajištěnost se konkrétně prožívá jako mytické božství živlu. Bohové bez tváře, neosobní bohové, bohové, ke kterým nemluvíme, označují nicotu, jež ohraničuje egoismus slasti uvnitř její důvěrné obeznámenosti se živlem.“<sup>38</sup>

Toto všechno jsou důvody, proč i Diehm nejprve váhá a proč ví, že bude-li nakonec moci Lévinasovy pojmy při formulaci ekofenomenologické etiky využít, pak jedině tím způsobem, že zajde dál než on, že jeho pojem přírody rozvede a doplní o analýzy mimolidských organických bytostí. Vzpruhou mu přitom je to, že Lévinas sám „s odpovědí na otázku, kdo je vlastně druhý, občas váhá“<sup>39</sup> a že ho na několika místech nespojuje se schopností mluvit,<sup>40</sup> nýbrž s pouhou přítomností jeho obnaženého, křehkého, konečného těla vystaveného násilí či utrpení, jako je tomu třeba v často opakovaných příkladech sirotka či žebráka. Lévinas zde podle Diehma do základu své etiky staví „znamení“, o kterých platí následující:

„K tomu, abych je přijal, nemusí být tato znamení vyřčena – dokonce ani nemusí vycházet z bytostí schopných mluvit –, neboť i ti, kdo jsou sociálně omezení nebo jsou ‚postižení‘, pokud jde o vztahy k druhým, ‚promlouvají‘ na základě autority zranitelného živého těla a dávají hlas tichému výrazu, který vychází z těla vystaveného násilí.“<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Tamt., str. 123.

<sup>39</sup> Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, str. 94 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

<sup>40</sup> Diehm odkazuje např. k rozhovoru publikovanému pod názvem *The Paradox of Morality*, v němž je Lévinas dotázán, zdali je řeč nutná k tomu, aby se někdo či něco (explicitně se přitom hovoří o možnosti zvířecí tváře) mohlo stát tvář v etickém smyslu tohoto slova. Lévinas odpovídá: „Myslím si, že právě v tváři je počátek jazyka. Ve své tichosti tě určitým způsobem volá.“ T. Wright – A. Ainley – P. Hughes – E. Levinas, *The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas*, in: R. Bernasconi – D. Wood (vyd.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, London 1998, str. 169.

<sup>41</sup> Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, str. 101–102 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

Pokud by tomu tak skutečně bylo a základem etické odpovědnosti by byla vnímavost pro tělo vystavené násilí, pak bychom – spolu s již zmíněnou Silvii Bensovou – mohli být ještě radikálnější a tvrdit, že nejen živé bytosti, lidé, zvířata nebo rostliny, ale vůbec jakékoli materiální entity či věci (things) mají něco jako tváře – či spíše, jak navrhuje Bensová, „tvářnosti“ (facialities).<sup>42</sup> I ona se stejně jako Diehm domnívá, že Lévinase musí doplnit o úvahy, které on sám neprovádí, což jsou v jejím případě analýzy jinakosti věcí. Ty nachází především u pozdního Heideggera, u něhož podle ní chybí jen rozvedení takových analýz ve vlastní etiku.<sup>43</sup> Heideggerova *Gelassenheit* (ponechanost) k ní má nakročeno: každá věc svým jedinečným způsobem hostí čtveřinu, je otevřena zemi, nebi, smrtelníkům, božství, zahrnuje tělesné i duchovní, aniž by jakákoli z těchto dimenzí byla člověkem kontrolovatelná. *Gelassenheit* je termín popisující právě vědomí mnohohrstevnosti věcí a nutnosti jim naslouchat, pečovat o jejich jinakost.<sup>44</sup> Pro ekofenomenologii je nicméně stěžejní, jak se tato alterita fenomenálně ukazuje a zda se projevuje jako Lévinasova absolutní jinakost: Dochází zde k onomu vpádu právě transcendence do egoismu prožívání, k onomu vrývání do smyslovosti, jež však nemá žádný určitý obsah a je následováno trpělivým nasloucháním etickému volání? Bensová tvrdí, že ano, a aby to prokázala, popisuje, jak se s věcmi setkáváme prostřednictvím dotyku. Dotyk doprovázený pozorností je podle ní nenásilný, čímž se liší od uchopujícího myšlení, jež alteritu myšleného ruší. To, co píše o dotýkaném, přitom odpovídá křehkosti těla, z níž ve své úvaze vychází i Diehm:

„Zrazení dotyku a možnosti etického setkání s věcmi nastává pokaždé, když dotyk zapomíná na jejich křehkost, tedy pokaždé, když se odmítá sklonit v souladu s nasloucháním... Analogicky k dotyku, s nímž ji pojí několik podobností, se i pozornost strukturálně rozkládá mezi aktivitou a pasivitou. Pozornost je vpsledku cvičením v trpělivosti. Ve svém tí-hnutí (ad-tending) k něčemu, ve svém soustředění na předmět, jemuž si přeje se vydat, pozornost odkrývá aktivitu zaobírání se, angažování se, kmitání okolo. Pozornost k něčemu houževnatě a vytrvale tíhne. A přece v tomto zápalu aktivity může být pozornost úspěšná, může se vyhnout pádu do invazivnosti jen tehdy, nechá-li se řídit tím, k čemu tíhne, přehne-li se sama přes sebe, napřáhne-li svou

---

<sup>42</sup> S. Benso, *Face of Things*, str. xxix.

<sup>43</sup> Tamt., str. xxxv.

<sup>44</sup> Tamt., str. 146.

aktivitu směrem ven a učiní-li se pasivní... , když se dotyk skloní před pozorností, uchopování se stává hlazením, zatímco pozornost sama ... se mění na etický pocit a stává se něhou, tj. pozorným dotykem.“<sup>45</sup>

Morálními subjekty se tak jsoucna stávají již na základě své materiality, čímž Bensová do značné míry navazuje na Kohákovu dobrotu bytí a souzní i s dalšími autory, jako je třeba David Abram.<sup>46</sup> Touto perspektivou si již „pouhá existence“ zaslouží lidský ohled a úctu, bez ohledu na to, zda myslí, mluví nebo nám k něčemu slouží. Rozhodující otázkou pro posouzení jejího pokusu o rozšíření lévinasovské etiky ovšem je, zda takto pojatá jinakost splňuje hlavní kritéria Lévinasem definované tváře. Jinými slovy, nyní je třeba se ptát takto: V jakém smyslu toto pozorné a ohleduplné setkání s těly věcí protíná mou smyslovost, aniž by přitom věci ztrácely svou absolutní vnějškovost? Co je zde fenomenologickým projevem *absolutní* jinakosti, když věci nemluví? Jak je patrné z výše uvedeného výkladu, o jejich jinakosti vskutku pochybovat nelze. Lévinasova etika ale vyžaduje velmi specifický typ jinakosti vyznačující se radikální asymetrií či absencí společné vlasti (*patrie commune*) mezi mnou a druhým. Lévinas píše: „Druhý – absolutně jiný – ochromuje vlastnění, jež popírá svou epifanii ve tváři. Moje vlastnění může popírat jen proto, že ke mně přistupuje, a to *nikoli zvnějšku, nýbrž z výše*.“<sup>47</sup> Anebo na jiném místě:

„Jestliže se transcendentno vrývá do smyslovosti, je-li otevřenost *par excellence*, je-li jeho vidění viděním samé otevřenosti bytí, znamená to, že přetíná vidění forem a nelze je vyjádřit ani výrazy označujícími kontemplaci, ani jako nějakou praxi. Je to tvář a jejím zjevením je mluva. Pouze vztah k druhému přináší tuto dimenzi transcendence a přivádí nás ke vztahu *naprosto odlišnému od zkušenosti ve smyslovém významu, která je relativní a egoistická*.“<sup>48</sup>

Jinými slovy, zkušenost s tváří druhého je u Lévinase charakterizována tím, že *nepřichází zvnějšku* mé interiority, tj. ze světa „tam přede mnou“, který vidím a v němž manipuluji s různými věcmi, neobjevuje se ve smyslovém názoru, ale do mé imanence se vlamuje z metafyzické

<sup>45</sup> Tamt., str. 164–166.

<sup>46</sup> Srv. D. Abram, *Becoming Animal*, New York 2010, str. 49.

<sup>47</sup> E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 150. Zdůraznil P. P.

<sup>48</sup> Tamt., str. 169. Zdůraznil P. P.

výše, je jakýmsi nadbytkem nad mou vlastní zkušeností ve smyslovém významu – a to je, zdá se, něco, co chybí jak etice věcí u Bensové, tak i Diehmově citlivosti pro křehkost těla vystaveného násilí. Bensová sice jistý typ asymetrie nachází v rezistenci věcí, na niž dotyk naráží, anebo v jejich lhostejnosti, která podle ní naznačuje, že jejich bytí se nachází „jinde“, že v nich vždy zůstává něco, co odporuje totalizaci a manipulaci,<sup>49</sup> sama přitom ovšem uznává, že věci nestojí „výš“ a že jejich transcendence je svázána spíše s *ontologickou hloubkou* (smyslového) bytí než s metafyzickou výší. Jinými slovy, etika lidí a etika věcí, kterou ve své knize formuluje, jsou podle ní dvě různé disciplíny, ačkoli i ve druhém případě je „povinnost“ jednat eticky spjata s jistým typem jinakosti.<sup>50</sup> Avšak právě proto Bensová ve svém pokusu o *lévinasovskou* etiku věcí ztroskotala, a právě proto musí Diehm svou úvahu o křehkosti těla dále rozvinout.

Zajisté platí, že zakouším rezistenci věcí, to, že jsou něčím jiným, než co jsem já, byť pouze na pozadí stejnosti v podobě sdílené ontologické látky, Merleau-Pontyho tělesné masy (*chair*), jež je předpokladem mého dotýkání se věcí; zajisté platí i to, že jsem citlivý vůči utrpení bezbranného zvířecího těla, jež je stejně křehkým tělem vystaveným násilí a smrtelnosti jako to mé – jenže tohle všechno je stále *má zkušenost* rezistence věcí / utrpení zvířete. Aby však byla lévinasovská etika přírody možná, je potřeba ještě něco navíc, co bude odpovídat onomu „přístupování z metafyzické výše“. Jinými slovy, je zapotřebí, aby se křehké, nemluvicí tělo přírody (zvířat, rostlin, ekosystémů) samo nějak prezentovalo a nenechávalo zkušenost, jež s ním máme, pouze na nás – aby naše zkušenost přírody nebyla konstituována pouze námi, našimi smysly, představováním nebo myšlením, ale rovněž i něčím, co je od nás v mimolidských bytostech *absolutně* odděleno.

K tomu jako by Diehm (oproti Bensové) nakonec mířil, i když nikoli záměrně. Přesněji řečeno, Diehm velmi pozorně sleduje všechna místa, na nichž Lévinas osvětluje, že „etika začíná v setkání s utrpením druhého“, aniž by však přitom výslovně uvedl, že toto utrpení je nějakým způsobem ukotveno v oné metafyzické výši – aniž by tedy bral v úvahu podstatné fenomenologické rysy tváře, jež jsou klíčové pro všechny pokusy použít tento pojem mimo rámec Lévinasova myšlení. Když například hovoří o tom, že etika vyrůstá z uvědomění zbytečnosti a absurdnosti utrpení, je to z hlediska Lévinase stále nedostatečné,

<sup>49</sup> S. Benso, *Face of Things*, str. 175.

<sup>50</sup> Tamt., str. 140 n.

a navíc i zavádějící, protože se zdá, že jádrem etické citlivosti je zde soucit s trpícím nebo nějaká úvaha o absurditě:

„Utrpení druhého je, tak jako každé utrpení, skutečně cosi absurdního, ale tato absurdnost spočívá v tom, že mě zasahuje jako absurdní krutost, nespravedlivá a neospravedlnitelná, neopodstatněná, ‚pro nic za nic‘. Tím je myšleno, že nedokáži utrpení druhého přihlížet bez pohnutí; nemohu jinak než soudit, že není nutné. Jinak řečeno, moje odpověď na utrpení druhého nespočívá v tom, že zaznamenám směšnost bytí, v němž utrpení slouží jen smrti, nýbrž v tom, že jsem pohnut zjevnou bezdůvodností bolesti. Utrpení druhého v důsledku otevírá ‚etickou perspektivu mezilidského‘.“<sup>51</sup>

Nejdůležitější otázky, na něž Diehm neodpovídá, jsou tudíž tyto: V jakém smyslu jsem zde eticky pohnut? Na základě čeho se stávám odpovědným za utrpení druhého? Jde zde vsutku o pohnutí skrze úvahu o absurditě utrpení? To je možné, ale pak se musíme ptát, co či jaká zkušenost mě k takové úvaze fenomenologicky vede. Je to něco víc než můj soucit s utrpením druhého? Je to něco víc než mé rozumění bytí a vlastní smrtelnosti, jež je s takovým soucitem jistě spjata? Narážím zde skutečně na mez sebe samého, a tedy na projev tváře? Lévinas sám totiž vylučuje, že by hlavní etickou pohnutkou mohl být pouhý soucit: soucítit znamená postavit se na místo trpícího, identifikovat se s ním, a tím pádem zredukovat jeho jinakost, být jen tím, že budu trpět za něho, ve svém vlastním těle.<sup>52</sup> Diehm se těchto rozhodujících otázek dotýká jen v několika málo náznacích: když hovoří o „apriorní struktuře těla“, dává tím najevo, že převzetí odpovědnosti za druhého neprobíhá na základě vcítění ani soucitu, neboť druhý vůbec nemusí trpět *aktuálně* – zranitelnost je jeho apriorní charakteristikou. Pak by se ovšem měl více zabývat Lévinasovou „pasivitou pasivnější než veškerá pasivita“,<sup>53</sup> kterou ve svém textu spojuje jen s vlastním utrpením trpícího, s jeho „neschopností uniknout svému utrpení“.<sup>54</sup> Lévinas však tímto pojmem popisuje

<sup>51</sup> Ch. Diehm, *Přírodní nešťěstí*, str. 99 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

<sup>52</sup> Srv. s poznámkou v *Autrement qu'être*, kde Lévinas explicitně říká: „[U]trpení druhého, můj soucit s jeho utrpením, jeho bolest způsobená mým soucitem, má bolest způsobená touto bolestí atd., se zastavují u mě...“ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1990, str. 186.

<sup>53</sup> Tamt., str. 14, 146.

<sup>54</sup> Ch. Diehm, *Přírodní nešťěstí*, str. 98 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

zejména radikální pasivitu ve vztahu k druhému, jež je pasivnější než veškerá receptivita, tj. smyslové vnímání jeho utrpení. Chce tím říct, že odpovědnost za druhého je metafyzického řádu, že je „starší“ než jakékoli konkrétní setkání s ním, neboť pochází z nepřevzatelné diachronní minulosti. Právě díky tomu si druhý uchovává svou transcendenci – navzdory všem zkušenostem, jež s ním mám, zůstává neredukovatelně vnější.

Přesto všechno se zdá, že Diehm tento metafyzický nadbytek utrpení nakonec objevuje, když jej tematizuje jako život. Diehm se nezastavuje jen u utrpení těla vystaveného všemu, co se mu může přihodit. Jeho hlavní otázkou následně je, kdo všechno u Lévinase trpí a co to znamená. A jelikož se pokouší spojit Lévinasovu etiku s tou environmentální, formuluje hypotézu, že by se utrpení mohlo týkat všeho živého. Opět si tudíž nepokládá klíčovou otázku, kterou by si nejspíš kladl Lévinas sám, tj. zda by život mohl být onou absolutní jinakostí přicházející z metafyzické výše, zda by se jeho němé projevy mohly prezentovat podobným způsobem jako mluvící druhý člověk. Tak jako tak, k pojmu života se nakonec obrací: „Co by znamenalo říci, že každé živé tělo trpí, že všechny živé bytosti mají tvář? Máme-li odpovědět, musíme se zaměřit na některé momenty, které v Lévinasově díle chybí, protože jde o snahu porozumět tomu druhu cizosti, která náleží všemu živému, což je téma, které nechal Lévinas z větší části neprozkoumané.“<sup>55</sup>

Pomocníkem při objasňování pojmu života je Diehmovi zejména Hans Jonas a jeho kniha *Fenomén života*, v níž Jonas popisuje život jako vitální aktivitu organismu. Tělo trpí právě proto, že je místem této aktivity, protože obrácenost organismu směrem ven do světa, do exteriority, má za svůj korelát jistou – mně nikdy nepřístupnou – interioritu:

„Pokud otázka zní ‚Kdo trpí?‘ a utrpení chápeme jako zranitelnost druhého, která zpochybňuje mou moc přivlastňovat a páchat násilí, pak nám předcházející popis organismálního života poskytuje odpověď: každé tělo trpí... Každé tělo je druhý. Toto tvrzení ... odkazuje k myšlence, že živá těla jsou místy vitální aktivity, ohnisky sítí vztahů a místy vnímavosti či citlivosti, díky níž jsou tyto vztahy utvářeny a udržovány. Pozice zaujímané živými těly jsou ze své podstaty pozice, které já sám zaujímat nemohu, centra vitálních zkušeností, které nemohu přímo zakusit. Avšak tato místa, kde se nachází život, nejsou pevnosti... Jakmile tělo zaujme odstup od

<sup>55</sup> Tamt., str. 102 tohoto čísla.

prostředí, tento odstup lze překonat, je ohrožen obléháním, a „cizost“ každého těla je tudíž zároveň strádáním, obnaženou zranitelností.“<sup>56</sup>

Diehm tak při čtení Jonase dospívá ke klíčovému zjištění, že tím, co přichází z etické výše, tj. ze sféry, s níž nemohu vstoupit do vztahu, ze sféry, s níž nemám společného jmenovatele, je život ve smyslu organismu, který se „prostřednictvím svých metabolických aktivit *vymaňuje ze stavu plné látkové kontinuity se svým prostředím*“.<sup>57</sup> Svě tvrzení však fenomenologicky dál nedokládá a kromě odkazu na fenomenologicky nepřístupnou interioritu živého dál neuvádí, v jakém smyslu se metafyzičnost života sama projevuje. S odkazem na některé další autory tedy doplníme, že i lidská tvář čerpá svou etickou sílu především z toho, že je jedinečným výrazem živé interiority, jedinečnou schopností se nějakým – vždy sobě vlastním – způsobem prezentovat. Jinými slovy, to, co je vlastním metafyzickým momentem, jenž pochází z diachronní, nepamětné minulosti, jež je mou minulostí, aniž bych ji mohl převzít po způsobu Heideggerova rozvrhujícího se pobytu, je neviditelné a vší přímé zkušenosti unikající oživení těla, a to jak mého vlastního, tak toho, s nímž se setkávám. Je to sama živost přírody, zvířat, rostlin i celých ekosystémů, o níž byla na začátku řeč s Patočkou, tedy ona Merleau-Pontyho produktivita či spontánnost přírody jakožto *fysis*, jež je principem svého vlastního vyvstávání. Toadvine ji v jednom svém článku popisuje jako živé materiální tělo přírody, které zahrnuje i naše vlastní živá těla a tvoří živelnou nepamětnou minulost, kterou v sobě nosíme, a přesto ji zcela neovládáme: nemůžeme například plně vědomě prožívat biologický aspekt našeho těla zahrnující takové organické rytmy, jako je tlukot srdce.<sup>58</sup> To se sice na první pohled blíží Lévinasovu pojetí přírody jakožto anonymního živlu, který žádnou tvář mít nemůže, Diehmovy výklady utrpení nám však ukázaly, že na takovou přírodu narážíme spíše zřídka, jelikož povětšinou se setkáváme s různými morálními subjekty, jež jsou takovou přírodou prodchnuty. Jinak řečeno, anonymní živelná síla přírody na sebe prostřednictvím zranitelných trpících těl různorodých živých bytostí, jež na nás volají i ve svém mlčení, vždy bere nějakou konkrétní podobu – prezentuje se skrze své rozmanité tvářnosti, jimiž mohou být např. znečištěná řeka s tsunami uhynulých ryb nebo orangutan

<sup>56</sup> Tamt., str. 106 tohoto čísla. Zdůraznil P. P.

<sup>57</sup> Tamt., str. 103 tohoto čísla. Zdůraznil P. P.

<sup>58</sup> T. Toadvine, *The Elemental Past*, in: *Research in Phenomenology*, 44, 2014, str. 274–277.



sedící na posledním pahýlu indonéskeho deštného pralesa, který „musel“ ustoupit palmovým plantážím. Proto Diehm formuluje základ etiky jiné-než-lidské přírody, který podle něho najdeme naznačen už v jednom Lévinasově rozhovoru: tvář odkazuje na *conatus essendi*, snahu či pud existovat. To ovšem musíme doplnit tím, že autor se oproti Lévinasovi domnívá, že *conatus essendi* spadá do sféry etiky, a nikoli ontologie. Pokud k takovému tvrzení připojíme i fenomenologické zkoumání jeho důvodů, tj. popisy projevů metafyzické transcendence života, kterým se ovšem Diehm sám dostatečně nevěnuje, pak lze přijmout i jeho závěr, že se „etický vzdor tváře nachází všude tam, kde je život. Jakékoli tělo, které usiluje nebo bojuje, je smrtelné tělo, opuštěné a strádající, které může trpět, být sraženo a stát se neštěstím, a tato neštěstí na mne doléhají celou svou vahou“.<sup>59</sup> Etika přírody vycházející z transcendence života by tak spočívala v úsilí podržet maximum této transcendence, tj. v odpovědnosti za všechny specifické způsoby bytí živých bytostí, s nimiž se setkáváme, za vždy nějak jinak oživenou tělesnou masu, jež je nám společná, a do níž se tudíž můžeme pokusit vcítit, ale nikdy se nám to nepodaří úplně.

## Závěr

Ekofenomenologie je větví environmentální etiky, jež se z jiných-než-lidských bytostí pokouší učinit etické aktéry tím, že popíše jejich vnitřní hodnotu, respektive základ všech hodnot. Tím je Kohákův „morální smysl přírody“, který tvoří součást toho, čemu Husserl říká svět našeho života (*Lebenswelt*). Jádro etiky přírody by pak bylo možno chápat jako naslouchání tomuto řádu. Hlavní otázkou tohoto textu bylo, zda existuje etika přírody v *lévinasovském* smyslu, tj. zda je jiná-než-lidská příroda *absolutně* vnějším bytím prolamujícím meze našeho egoistického prožívání. Ve snaze dospět k takové etice jsme se věnovali pokusům Silvie Bensové a Christiana Diehma. Bensová formuluje etiku věcí založenou na pozornosti, něze, trpělivosti a podřízenosti jejich jinakosti, avšak neobjevili jsme u ní nic, co by u věcí přicházelo z Lévinasovy etické či metafyzické výše, jež se vrývá do lidské smyslovosti, aniž by tím věci pozbyvaly svou transcendenci. Proto nakonec sama uznává, že etika věcí je něco řádově jiného než etika druhého u Lévinase. To Diehm chce být radikálnější: etiku druhého zamýšlí rozšířit za hranice lidského

<sup>59</sup> Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, str. 107 tohoto čísla.

společenství tak, aby pojala všechny živé bytosti. Přesněji řečeno, Diehm si je dobře vědom, že má-li být základem transcendence druhého sama přítomnost jeho materiálního těla, jak tvrdí již Lévinas, je třeba se zabývat otázkou, co činí tělo zranitelným. Tímto způsobem dospívá Diehm k tělu jakožto oživenému, jakožto místu, kde nacházíme *conatus essendi*, místu života, jemuž následně rozumí spolu s Jonasem jako vitální aktivitu organismu. Ten sice žije ze svého prostředí, avšak současně se z něj svou vitální aktivitou vymaňuje, čímž si buduje svou jedinečnou interioritu. Tím Diehm – aniž by to hledal explicitně – nakonec nachází u mimolidských bytostí to, co odpovídá podstatnému, klíčovému rysu tváře u Lévinase: živé tělo přichází z metafyzické či etické výše, z výše stejného nebo minimálně velmi podobného řádu, z něhož sestupuje druhý člověk, neboť je jedinečným způsobem oživeno a je obýváno interioritou, do níž se sice mohu vcítit, ovšem nikdy ne zcela.

Domníváme se tedy, že etika přírody v onom silném lévinasovském smyslu možná je, ovšem bude v ní nutné pečlivě rozlišovat její rozmanité tvářnosti (tváře života) a jim odpovídající rozmanité povinnosti, jež vůči nim máme v našem každodenním chování.<sup>60</sup> Dosah filosofické reflexe přírody a našeho vztahu k ní se pochopitelně nevyčerpává ryze teoretickým výkladem Lévinase nebo pokusů jeho ekofenomenologických interpretů, ale větví se do různorodých celospolečenských diskusí o spravedlivosti či nespravedlivosti způsobu, jímž obýváme planetu. Ty mají ryze praktický dopad na to, jak přistupujeme k jiným živým bytostem, zda za ně přebíráme odpovědnost a zda je chráníme, či nikoli, nebo na to, jakou – zcela konkrétní, institucionální – podobu taková ochrana má. Všechny politické či právní snahy o ochranu zvířat a jiných živých bytostí by však měly pevně spočívat na ontologii rozdílů mezi lidmi, zvířaty a popř. dalšími druhy živých bytostí.<sup>61</sup> Toto nelehké dělení odpovídající rozlišení různých typů životů či různých typů „vnitřních integrací“ (subjektivit) živých jsoucen, při němž bude klíčovou roli hrát výklad poznatků etologie a jí příbuzných oborů, zůstává i nadále velkou výzvou nejen pro ekofenomenologii inspirovanou Lévinasem, ale i pro celou environmentální etiku vycházející z jinakosti přírody.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Srv. H.-S. Afeissa, *Manifeste pour une écologie de la différence*, str. 124.

<sup>61</sup> Srv. např. C. Pelluchon, *Réparons le monde*, str. 21.

<sup>62</sup> Tato studie vznikla v rámci projektu GA21-22224S „Tvář přírody“ v současné francouzské fenomenologii. Výzvy nové meta-etiky a ekologie“ podpořeného Grantovou agenturou České republiky a řešeného ve Filosofickém ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze. Za cenné návrhy na její vylepšení autor děkuje oběma anonymním recenzentům a E. Fulínové z redakce časopisu *Reflexe*.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Ökophänomenologie ist ein junger Zweig der zeitgenössischen Phänomenologie und Umweltethik, der alle Vorurteile über die Beziehung zwischen Mensch und Natur beiseite zu lassen versucht, um sie alleine auf der Grundlage ihrer phänomenologischen Erscheinung zu beschreiben und ethische Konsequenzen zu ziehen, die zur Lösung der ökologischen Krise beitragen könnten. Eine wichtige Rolle spielen dabei Autoren, die sich von der Ethik des Levinas inspirieren lassen und fragen, ob diese auf nicht-menschliche Wesen ausgedehnt werden könnte. Der Artikel befasst sich insbesondere mit zwei von ihnen: Er zeigt, worin Ch. Diehm – der den Kern der Levinas'schen Ethik in der Sensibilität für das Leiden des verletzlichen Körpers sieht – im Vergleich zu seiner Vorgängerin S. Benso und ihrer Ethik der Dinge erfolgreicher war. Der Artikel markiert jedoch auch die Grenzen seines Versuchs und zeigt damit auf, was für die von Levinas inspirierte Ökophänomenologie in Zukunft eine Herausforderung bleibt.

## SUMMARY

Eco-phenomenology is a young branch of contemporary phenomenology and environmental ethics that attempts to put aside all preconceptions burdening the relationship between humans and nature, to describe it purely on the basis of how it appears phenomenologically, and to draw ethical implications that could contribute to solving the ecological crisis. Authors inspired by Levinas' ethics play an important role in this project, asking whether it could be extended to non-human beings. The article addresses two of them in particular: it shows how Ch. Diehm – who sees the core of Levinas' ethics in sensitivity to the suffering of the vulnerable body – succeeded in comparison to his predecessor S. Benso and her ethics of things, but also marks the limits of his attempt, thus indicating what remains a challenge for Levinas-inspired eco-phenomenology in the future.