

K PROBLÉMU UNIVERZALISTICKÝCH PRETENZÍ V ETICE. FORMALISMUS A NĚKTERÉ POKUSY O ZALOŽENÍ HODNOTOVÉ ETIKY

VLASTIMIL HÁLA, Filosofický ústav AV ČR, Praha, Česká republika

HÁLA, V.: Universalistic Pretensions in Ethics. Formalism and Some of the Attempts at Establishing a Value Ethics
FILOZOFIA 62, 2007, No 4, p. 273

The paper sheds light on the way the motif of universalism has been articulated in some philosophical conceptions. While within the Kantian tradition universalism is related to formalism, material value ethics aims at establishing contextual („material“) a priori, which opens up a hierarchic order already on emotional level. As for this order, however, the representatives of the stream disagreed. Therefore, in the last three decades of the 20th century we witnessed an attempt at a new formal and universalistic conception of the grounds of ethics, especially in the discursive ethics of J. Habermas. The contextual questions concerning the meanings of values were also reformulated in various conceptions of ecological ethics. In the latter the nature, and living „non-human“ creatures were included into the sphere of the ethically and morally relevant. The conception of discursive ethics is considered as a reasonably grounded one. In the controversy between biocentrism and anthropocentrism it plays the role of „methodological“ and „purified“ anthropocentrism.

Keywords: Ethics – Formalism – Universalism – Values – Ecology

I. Kantovské východisko univerzalizmu. V etice je až dodneška problém univerzalizmu spjat především s Kantovým pojetím praktické filozofie jako sféry, jež našemu rozumu otevírá – možno říci – typ poznání sui generis. Pojetí mravního zákona jakožto kategorického imperativu je zajímavé v tom, že ač Kant pracuje i s deduktivním postupem, zdůrazňuje zvláštní skutečnost: praktické poznání jako setkání s morálně relevantní sférou má i jakoby „intuitivní“, možno říci předreflexivní stránku, a to tam, kde se hovoří o mravním zákonu jako o něčem, co se vtírá našemu vědomí „takřka jako fakt“ ([13], 52); Jako racionalista nemůže Kant způsob tohoto poznání označit ani za něco empirického (proto ono „takřka“), ani za něco intuitivního v klasickém smyslu, protože intuici ve smyslu intelektuálního názoru, který by rozšiřoval naše teoretické poznání odmítá. Snaží se mravní prezentovat jako něco tak „evidentního“, že jeho jednoznačnost je „daností“.

Mravní zákon má ovšem univerzální platnost ne primárně proto, že je obecně lidskou zkušeností, nýbrž že je opřen o něco, co je jeho, lze říci, ontologickým předpokladem. Tím je svoboda v pozitivním smyslu, poukazující k naší „noumenální“ povaze, jako předpokladu možnosti mravního zákona, tedy mravní zkušenosti, zažívané v mravním rozhodování a jednání; zatímco mravní zákon je důvodem poznání svobody, svoboda je důvodem samotné jsoucnosti mravního zákona: ratio cognoscendi – „ratio essendi“ ([13], 7). V úsilí o nalezení sjednocujícího základu „přírody“ a „svobody“ dospívá Kant v *Kritice soudnosti*

nadto k tematizaci „nadsmyslového substrátu“ přírody a svobody ([14], 149, 153, 238) a v samotné *Kritice praktického rozumu* pak ke koncepci „postulátů“ praktického rozumu ([6], 103 – 124). Pozoruhodné je v této souvislosti Kantovo pojetí základního mravního principu morality jako *zákona*, a to zákona, který je univerzálně platnou formou, do níž se musí vměstnat subjektivní mravní zásady. Pro zvláštní étos, o kterém v etice hovoří např. Ehrenfels nebo Hartmann, není u Kanta místo. Východiskem je zde nepochybně inspirace přírodní vědou, matematickou fyzikou. Proto považoval Kant za nutné provést operaci „typizace“, aby zprostředkoval mezi mravním a přírodním zákonem ([13], 92 – 93). Problémem pro něj totiž je především aplikace mravního zákona, který pramení ve světě „věcí o sobě“ (noumena) na svět jevů, ve kterém se jako jeho součástí pohybujeme, rozhodujeme a jednáme, a také, lze říci svébytným typům zkušenosti, které s Kantovým dichotomicky pochopeným světem souvisejí (specifičnost poznání v estetické oblasti). Takového pojetí je aprioristické ve smyslu formálního racionalistického apriorismu, neboť jiný Kantova pozice, spojující cit se smyslovostí: smyslovou stránkou lidské bytosti a strukturou jejích sklonů, a tedy zvláštní „obsahovostí“ a aposteriorním charakterem, nepřipouští. Alternativou takového pojetí jsou nejen koncepce, jež se snažily vyložit člověka z jeho přirozenosti jeho empirického bytí, s nimiž se Kant setkával v různých podobách osvícenské etiky. V dějinách etiky ale existuje dnes také pozapomenutý pozoruhodný pokus pojmut samo „a priori“ odlišně, než je tomu u Kanta a v racionalistických koncepcích vůbec.

II. Alternativní pokus: materiální hodnotová etika. Tento přístup našel historicky výraz v koncepci známé jako „materiální hodnotová etika“. Distance vůči Kantovu ať už skutečnému nebo domnělému „formalismu“ je obsažena už v samotném názvu. Max Scheler, který programově formuloval základní intenci tohoto pojetí, vyjádřil tak své přesvědčení, že apriorismus není nutně spjat s „formalismem“, nýbrž že existuje též „materiální a priori“, tedy *apriorismus obsahový*. Distance vůči Kantovu pojetí je vyjádřena právě vyzdvížením významu „obsahovosti“, konkretizované hierarchickým systémem hodnot. Na rozdíl od Kantova odmítání „intelektuálního názoru“ se u Schelera setkáváme právě s jeho svébytnou rehabilitací v pojmech „náhledu“, zření, cítění, apod. ([23], 39 a n, 259 a n, 276), jako s osobitou aplikací východisek Husserlovy fenomenologie na oblast etiky. Podle tohoto pojetí existuje něco jako zvláštní orgán, otevírající strukturovanou, a to hierarchicky strukturovanou, oblast hodnot, umožňující hodnoty jakoby vnímat, ovšem neempiricky. Tím je apriorismus, spojovaný u Kanta s formou, spjat s konkrétní obsahovostí. Výrazem takového pojetí je centrální postavení *hodnotového citu* jako základu hodnotového zření, které je jeho – zvlášť u Hartmanna – jaksí racionálně projasněnou verzí ([7], 62, 116, 150 aj). V tomto pojetí se nám otevírá na lidském hodnocení ve svém bytí nezávislá říše hodnot, jež člověk svým setkáváním (sem také náleží aspekt dějinnosti), aj. Hartmann rozlišuje ve své etice tři základní typy hodnot: *životní*, *hodnoty statků* a konečně *hodnoty mravní*, vlastní předmět filosofické etiky. K hodnotám mravním se člověk vztahuje jakoby zprostředkovaně. Vztah mezi těmito typy je totiž pojat hierarchizovaně, ne však v mechanickém smyslu: hodnoty životní jsou totiž všeobecným ontologickým předpokladem mravních hodnot, zatímco hodnoty „statků („Güterwerte“) jejich kvalitativně specifičtější podmínkou ([7], 250 a n). V případě vztahu mravních hodnot k jejich axiologickým předpokladům se konkrétně aplikuje obecně ontologická zákonitost Hartmannovy filosofické koncepce, podle níž to silnější a elementárnější zakládá to, co je vyšší a komplikovanější, ale zároveň

slabší. Zákon „síly“ vystupuje zde jako hodnotová „výše“ a „síla“: „Werthöhe“ a „Wertstarke“ ([7], 205, 276). Podle toho je pak sice zaměření k mravním hodnotám stojícím výše, jako je např. „darující ctnost“ (převzatá od Nietzscheho) žádoucí, mravní prohřešení je ale naopak povážlivější vůči hodnotám elementárnějšího (a v tomto smyslu nižšího) typu jako je spravedlnost. Podstatný je dále význam hodnotové syntézy, kterou chápe Hartmann na základě interpretace Aristotelovy „uměřenosti“ („mesotés“) ve smyslu syntézy krajností: tak např. statečnost je zde pojata jako střed mezi zbabělostí a bláznivou odvahou ([7], 439 – 448, 568 a n).

Velmi závažné i moderní je téma hodnotových konfliktů. Zatímco některé mají situační povahu: konfliktní nejsou příslušné hodnoty „o sobě“, nýbrž pouze jejich konfigurace v určité situaci, jiné, a právě zde leží pro filosofickou interpretaci ten nejobtížnější problém, jsou konfliktní samotnou svou povahou. Jako příklady uvádí Hartmann „spravedlnost“ a „lásku k bližnímu“ nebo „plnost“ a „čistotu“ ([7], 554 – 555, 583 – 584).

Koncepce materiální hodnotové etiky je rovněž univerzalistická, neméně než pojetí formálního univerzalizamu; její univerzalizmus není však podmíněn nadsvětským, nekonečným rozumem, nýbrž povahou intencionálních aktů, a zvláště jejich hodnotových korelátů. Koncepce materiální hodnotové etiky je rovněž univerzalistická; její univerzalizmus není však podmíněn nadsvětským, nekonečným rozumem, nýbrž povahou intencionálních aktů, a zvláště jejich hodnotových korelátů. Její snaha uchopit problém základů etiky neformalisticky, a přece apriorně a univerzalisticky, nebyla všeobecně uznána za nosnou, ač vydala mnoho zajímavých plodů v podobě pokusů o alternativní: méně spekulativní a méně „silné“ pojetí. Především se neprokázalo, že bychom měli něco jako „*hodnotové vnímání*“, *analogické vnímání smyslovému, a přesto mající kognitivní relevanci*.

Pozdější filozofové, kráčejíci ve stopách materiální hodnotové etiky, nepřijali již původní stanovisko v silném metafyzickém smyslu jako zejména N. Hartmann; snažili se najít nějaký archimédovský bod, z kterého vy mohli svou koncepci rozvinout a zároveň se pokoušeli o předestření vlastních katalogů hodnot, případně ctností. Tak např. u H.-E. Hengstenberga je mravní dobro jako základ etiky zakotveno ontologicky, v samotné uzpůsobenosti bytí, ale bez hypostaze hodnotové sféry ([9], 33). Autor užívá výrazu „konspirace s bytím“ pro autenticky morální, ontologicky zakotvený postoj, který chápe jako předběžné rozhodnutí („Vorentscheidung“) pro pravdu a přiměřené hodnocení ([9], 65 an). V Schelerových stopách v ní zaujímá centrální místo láska a dobrotivost („Güte“; [9], 95) a důraz je kladen na intuitivní předběžné cítění základního hodnotového rozdílu mezi dobrem a zlem. Kantovská normativita vyplývající z obecné platnosti mravního zákona má být nahrazena (podobně jako u M. Bubera) zakládajícím významem osobního partnerského vztahu ([9], 124). Hengstenberg zakládá svou koncepci i hlouběji metafyzicky: do značné míry v polemice s Heideggerem chápe nadčasovost („Überzeitlichkeit“) v pozitivním smyslu za předpoklad „časování“ lidské existence a tedy i její svobody ([8], 104 – 105, 122 aj). Odtud rozvíjí i svou ideu „ontologického smyslu“, který se opírá o uzpůsobenost bytí („Seinsbeschaffenheit“), a který člověk osobnostně naplňuje svým angažmá má ve světě a tak odpovídá na boží „výzvu k bytí“ ([8], 150, an, 165).

Intuitivní a religiózní zakotvení hodnot rozvíjí rovněž Dietrich von Hildebrand ([11], 11 – 19) charakterizující adekvátní náhled člověka do hodnotové významnosti je podobně jako je tomu u Schelera, Hengstenberga a v tradici fenomenologicky pojaté hodnotové etiky vůbec, výrazem „*hodnotová odpověď*“ („Wertantwort“). Snaha o posílení role subjektu (ve

srovnání zvl. s Hartmannovým pojetím) a – zároveň podržení teze o objektivitě hodnot se projevuje např. také u J. Hessena, kde se centrální role dobra promítá do subjektivního vztahu k objektivním hodnotám. Hessen, podobně jako jiný stoupenec této linie v etickém myšlení, vychází s augustinovsko-pascalovsko-schelerovského pojetí *řádu srdce*, jímž se nám otevírá říše mravních hodnot [10]. V autorově personalistické perspektivě jsou ovšem nositeli hodnot osoby. Jako absolutní požadavky, resp. nároky („Forderungen“) mají univerzální charakter hodnoty mravního dobra. Tradiční katalog hodnot, který odtud autor vyvozuje, je postaven na rozlišení hodnot 1) hédonistických, 2) vitálních a 3) mravních ([10], 24), jež se dále člení podle různých obsahových hledisek ([10], 37 – 68).

III. Postmetafyzické pokusy

a) *Doznění hodnotové etiky*. Ústup od ambice zachytit povahu hodnotové sféry ontologicky a metafyzicky spolu s příklonem k analýze konkrétních hodnotově relevantních fenoménů, nacházíme u H. Reinera [21]. Tímto stanoviskem je podmíněno jeho chápání rozdílu objektivní a subjektivní v hodnotové oblasti jako *objektivní a (pouze subjektivní) významnosti*. Spolu s nimi jsou podržena i další základní axiologická určení, jako je absolutní a relativní charakter hodnot i jejich další specifikace ([21], 141, 399, 415, 459; [22], 19). Ontologicko-axiologický předpoklad objektivního, hierarchicky strukturovaného řádu už zde není tematizovaným předpokladem. Zdá se, jakoby autor v pojetí těchto základních hodnotových určení vycházel implicitě z intersubjektivního, dále neanalyzovaného konsensu, a jakoby takto stál na půli cesty mezi metafyzickými předpoklady klasické materiální hodnotové etiky a rodícím se komunikativně-diskursivním pojetím základů této disciplíny. To je také charakteristické. Spatřuji zde 2 hlavní důvody, proč se uvažování o hodnotách přesouvá do „intersubjektivních souvislostí“: jednak je to radikální problematizace metafyziky, jak je vyjádřena u Heideggera, jednak vzrůstající rozrůzněnost hodnotových představ, související s oslabenou religiozitou a silnou sekularizací společnosti. Ke konci dvacátého století byl celkový proces problematizace nadto posílen fenoménem multikulturalismu a koncepcemi, jež ho reflektují tak, že západní evropské axiologické modely už nejsou chápány jako univerzálně aplikovatelné. Podobně by bylo třeba nejspíš chápat i ekologické a feministické impulsy, což mě teď zajímá pouze v kontextu oné problematizace.

Nerelativizující pokusy založení etiky zhruba v poslední čtvrtině XX. století usilují jednak o renesanci aristotelské tradice: především na obnovu významu *ctností* a pojmu dobrého života, jak ji nacházíme u A. MacIntyry (ale i R. Spaemanna aj.), jednak o obnovu smyslu kantovského pojetí jako „formální“ koncepce v diskursivní etice, tedy založení etiky bez konkrétních substanciálních obsahů, pouze z hlediska základní intence sdílené účastníky diskursu zachovávajícího jistá procedurální pravidla.

b) *Ctnosti místo hodnot*. Příznačné je, že ti, kdo usilují o překonání formalismu v etice hledáním nějakých obsahově určitých komponent, se snaží spíše opřít o *ctnosti* jako setrvalé vlastnosti charakteru, tedy pouze lidské vlastnosti – buď v pokusu o jistý jejich systém, nebo spíše obecné vyznačení jejich role ve zdůvodnění etické teorie – než o hodnoty [26]. V prvním případě by bylo možno uvést ze starší literatury F. Bollnowa, v druhém, z literatury novější, E. Tugendhata. Bollnow stojí jakoby na rozhraní staršího pojetí, vyrůstajícího z problémového rozvrhu materiální hodnotové etiky a postmetafyzických koncepcí. V návaznosti na antická pojetí se snaží o obsahové definování ctností.

Tugendhat spíše kontrastuje etiku ctností vůči etice pravidel, s důrazem na otázku po oprávněnosti povinností vůči sobě, vyvstávající naléhavě za situace, kdy individuum chápe samo sebe natolik osamostatněle, že tyto povinnosti nejsou více samozřejmostí. Na historicko-kontextuální stránku problému se zameřuje nejznámější obnovitel místa ctností v etice: A. MacIntyre. Bollnow překračuje tradiční pojetí materiální hodnotové etiky tím, že si na rozdíl od většiny německých autorů (včetně Hartmanna) uvědomuje kontextuální povahu ctností, což zdůrazňuje zejména u „rytířských a válečnických ctností“, jež vedly ke slepému nekritickému následování a ke zločinům ([3], 154 – 155). Zachycuje povahu spravedlnosti jako ctnosti: není vlastně ctností mezi jinými, stojí mimo řadu jednotlivých, zvláštních ctností, jako nejobecnější princip ([3], 193 – 194). Bollnow je „moderněji“ přesvědčen o tom, že oblast ctností není možno pojmut jako uzavřený systém, protože v tom se vždy prozrazuje absolutizace určité parciálnosti a tudíž neadekvátní porozumění svébytnosti této oblasti. Tyto pokusy navazují spíše na Aristotelovo pojetí dobrého života a střízlivé pojetí etiky jako oblasti, v níž se poznání vyznačuje „pouze“ pravděpodobností – ve srovnání s aprioristickým a absolutistickým pojetím zákonitostí hodnotové sféry, jak se projevuje v rámci hodnotové etiky zvláště u N. Hartmanna.

c) *Ctnost jako ztráta a znovunalezení.* V moderních pokusech ale nejde především o podání dalšího z katalogů ctností, nýbrž spíše o vyznačení místa ctností jako východiska etické teorie. Nejvýraznější je v tomto směru zřejmě MacIntyrovův pokus o kritickou reflexi etiky v době po ztrátě „ctností“ v jejím zakládajícím významu. MacIntyre chápe ctnost vždy na dějinném a sociálním pozadí, a tím se snaží zabránit petrifikovanému pojetí této etické kategorie. Ctností u něj slouží – podobně jako např. později u Spaemanna realizaci praxe dobrého života, jsou spíše jeho artikulacemi v teleologickém smyslu ([16], 190). Také tři základní ctnosti, totiž: spravedlnost, čestnost a odvaha slouží tomuto cíli ([16], 192). Nezastupitelnou roli v tom hraje tradice, u níž ovšem MacIntyre zdůrazňuje, že musí být živá ([16], 221).

MacIntyrovův pokus o renesanci ctností celkově akceptuje i Tugendhat, ovšem jako doplněk etiky pravidel, která není práva celé komplexnosti morálně a eticky relevantních situací, zejména proto, že etickou a morální relevanci nemají pouze jednání („Handlungen“), ale i postoje („Haltungen“). Ve své koncepci se Tugendhat pokusil tedy o jakousi syntézu formálního a obsahového hlediska, s tím, že obsahově určitější hledisko „ctností“ představuje spíše doplněk k základnímu, pro „modernu“ charakteristickému hledisku „pravidel“ ([28], 226 – 228; [25], 7 – 10). Tugendhat se ovšem též snaží – na rozdíl od MacIntyry – dospět k univerzalistickému stanovisku v etice zapojením problematiky ctností do kontextu hledání zakládajícího principu etické teorie. Podobně jako Habermas počítá se situací, kdy všechny „předmoderní“ přístupy o založení etiky selhaly ([25], 8). Také on opustil tradici platónského „nadsvětského rozumu“. Inspiraci hledá u Kanta a Smithe, který podle něj aplikoval kantovskou pozici jednoho základního principu (ne soustavy pravidel) v koncepci nestranného pozorovatele, a tak překročit hranice morálky pravidel ([28], 226 – 228). Univerzalizmus u něj neplyne ze struktury racionality, nýbrž vzájemného uznání lidí jako sobě rovných (nikoli ovšem izolovaných, nýbrž kooperujících) individuí, která musí, protože nemohou jinak, uznat vzájemně tento svůj status. Zde hovoří Tugendhat o „kolektivní autonomii“.

Na jiném principu, než na principu rovnosti by se lidé nemohli shodnout, protože jiný

princip by znamenal diskriminaci. Proto je zde morální rovnost systémem nediskriminace. Zdůvodnění, resp. „založení“ mravních norem ve fakticitě vzájemného uznání a z něj vyplývající „kolektivní autonomie“ má formální výhodu před jinými pokusy: souvisí s tím, že v univerzalistické morálce se to, co je nazýváno „mravy“ ve smyslu „Sitten“ musí podřídit „Moral“, zatímco v morálce partikularistické je tomu naopak ([27], 91 – 108). V návaznosti na to pak rozlišuje 3 základní možnosti rozlišení“ etiky: univerzalistické, o němž byla řeč („für alle“), partikularistické („für alle F“), ve smyslu příslušníků určité skupiny lidí, uznávajících svou partikulární sounáležitost a přináležitost jako něco nadřazeného univerzálně lidské přináležitosti a konečně (pouze) individualistické („für mich“), kam řadí i „kontraktualismus“. Právě první, univerzalistické založení, resp. zdůvodnění, má podle něj přednost („Vorrang“; [27], 107), v „druhé rovině“ hodnocení, jež bere v úvahu srovnávání jednotlivých přístupů.

IV. Obnova univerzalizmu u Habermase; morální a etické. Na Kantův racionalismus jako základ eticko-morální oblasti navazuje J. Habermas, ovšem s abdikací na mimolidský, resp. nikoli-konečný rozum. Z důvěry v univerzální charakter racionality čerpá přesvědčení, že racionální procedurou argumentace, která má obecný ráz a obecně akceptovaná pravidla, je možno překlenout kontextuálně podmíněná a ke specifickým obsahům vázaná stanoviska, což je zvláště výrazné za současné situace, kdy je nutno vycházet spíše s „dissensu“ než konsensu nebo alespoň kdy konsens není předem zajištěn. V kontextu naší tematiky pokládám za důležité Habermasovo rozlišení *morálního* a *etického* [4]. Zatímco etická rovina se týká toho, co je kontextuálně vázáno k určitým individuálním i kolektivním modelům dobrého života, optimálního uspořádání mezilidských vztahů apod., co souvisí s „přirozeným světem“ a je vázáno k jeho partikulárním smyslům, morální vyjadřuje to, co je – z plurality etických koncepcí – racionálně diskutovatelné, co je s to obstát v procedurách racionální argumentace apod. Ponechám nyní stranou širší problémy Habermasovy koncepce, jako je možnost racionálního rozhodnutí mezi rozličnými kontextuálně vázanými koncepcemi atd., a zdůrazním pouze, že samu ideu diskurzivní univerzalizace norem a hodnot pokládám za nosnou, byť mající funkci spíše ideálního konstruktů, postulujícího ideální podmínky realizace ([18], 143 – 200).

Částečně obdobný problém tematizuje Habermas i v jiných kontextech, např. v úvahách o „ústavním patriotismu“, „postnacionální konstelaci“, především evropské. Podle Habermase je pro naši dobu příznačná stále větší *diferenciace životních forem a životních rozvrhů* ([5], 116) Tato pluralita je vyvrcholením procesu, který od novověku směřoval k oddělení práva („legality“) od morality v tom smyslu, že legalita nemůže být podložena určitějším, obecně sdíleným morálním, resp. spíše etickým (např. nábožensky formulovaným) názorem, který měl závaznou a integrativní funkci ([5], 163, 172 – 173). *Morální univerzalizmus* musí tedy být založen na univerzálním významu lidských práv a svobod, jak jsou dosaženy procedurou diskuse a dosahovaného konsensu. Pochopitelně, zde nelze očekávat, že by konsensus měl příliš určitou podobu. Musí se počítat s tím, že zůstane celá řada oblastí, kde zůstanou obsahově určité konkrétní, řekněme „etické“, názory rozdílné, např. pokud se týká takových problémů jako je euthanasie nebo interrupce, instalace náboženských symbolů do škol či veřejných místností apod. Vedle obecně teoretické otázky, dá-li se etické redukovat na kontextuálně závislé, vyvstává i problém, je-li nastíněné pojetí přijatelné pro všechna lidská společenství na různém stupni vývoje a po-

doby. Habermas v diskusi o povaze „asijských hodnot“, je, zdá se mi, takto radikálně pojetému univerzalistickému pojetí nakloněn ([5], 183).

V. Pokusy o překročení intersubjektivních mezí. Univerzalismus byl v etice, resp. morální teorii dlouho uvažován výlučně v souřadnicích intersubjektivních vztahů. Jak známo, některé proudy ekologického myšlení, zvl. ekologické etiky, se snaží toto omezení tu obezřetněji, tu radikálněji překročit. Velmi daleko v tomto směru zašla etická koncepce hlubinné ekologie a biocentrického rovnostářství (Nezabývám se tímto tématem obsahově konkrétněji; mohu zde odkázat na práce R. Kolářského, např. *Hlubinná ekologie a její význam pro ekologické myšlení, Etika životního prostředí a kritika antropocentrismu*, FČ 1997), jejíž univerzalistický potenciál je dán již výchozí egalitářskou pozicí.

Obdobné, v něčem ještě radikálnější stanovisko lze nalézt ve fyziocentrické pozici K. M. Meyera-Abicha ([17], 35 – 43), v němž se i rozprostření morálních soudů a z nich vyplývajících jednání na živou přírodu jeví jako nedostatečné. Jestliže biocentrické koncepce obecně vycházejí z toho, že i „mimolidské bytosti“ jsou součástí biotického společenství, podle Meyera-Abicha jsou součástí sdíleného světa („Mitwelt“) nejen zvířata a rostliny, ale i takové entity, resp. útvary konfúzního charakteru, jakou jsou např. hory nebo řeky, „elementy“ a dokonce artefakty. Potom se rozumí jaksi samo sebou, že tím je rozšířen i okruh adresátů morálně relevantních soudů na všechny tyto součásti sdíleného společenství bytostí. Že takové stanovisko přináší mnoho obtížností, to dosvědčuje např. i Meyer-Abichova zásada, podle níž každá bytost by měla být pojednána vzhledem k její přirozenosti, což už je spíše specifická aplikace určitých univerzalistických zásad.

Poněkud odlišně se snaží tento problém pojmut etická pozice „biocentrického konsekvenencialismu“, uznávající „antropogenní“ charakter lidského hodnocení, ale poukazující na omezenost lidského pohledu, lidské schopnosti rozprostřít svůj zájem na trvání světa a udržení jeho žádoucího stavu do dostatečně daleké budoucnosti ([1], 104 – 105).

Složitější cestu k možnosti univerzalizace etických a morálních zásad mají koncepce, jež vycházejí z přesvědčení, že v našem vztahu k přírodě, jakkoli plném respektu k ní jako celku a k tvorům, kteří ji spolu s námi spoluvytvářejí, hraje vždy podstatnou roli náš zájem na světě, a že tento zájem není, resp. nemusí být zdaleka utilitární. Univerzalismus zde může být založen na zapojení principu odpovědnosti vůči příštím generacím. Způsoby lidského zacházení s přírodou jsou pak testovány vzhledem k možnosti jejich univerzalizace z uvedeného hlediska ([12]; [2], 14).

Celkově je možno říci, že koncepce tradičně označované jako „antropocentrické“, nepopírají faktickou potřebnost rozšíření adresátů morálně relevantního „diskursu“, nýbrž vidí problém v aplikaci kategorií, majících původ a systematické místo v intersubjektivních souvislostech, na přírodu, zvířata, natož pak na neurčité komplexní útvary (řeky apod.); podle nich je principiálně problematické, jestliže mluvíme o tom, že zvířata „mají práva“ nebo že příroda „má vlastní hodnotu“, aniž jsme si vědomi toho, že používáme výrazy, jež jsou vázány na svébytnost naší lidské perspektivnosti, na to, jak vnímáme, vidíme, hodnotíme atd. svět, v jakých strukturách se ho zmocňujeme. Může to koneckonců znamenat vždy jen rozšíření aplikace těchto pojmů („práva“, „nároky“, „hodnoty“ apod.) na širší okruh adresátů – díky prohloubenému a rozšířenému lidskému vidění světa, jež je schopno oprostít se od výlučně lidské zájmovosti a vtahovat tudíž do svých hodnocení i přírodu a tvory, kteří ji spolu s námi vytvářejí. Znamená to také chápat lidské bytí jako

něco, co je zařazeno do širšího celku, aniž by ovšem ztrácelo svou jedinečnou pozici ve světě, umožňující mu mj. něco takového jako je celek přírody či kosmu vůbec tematizovat.

Perspektivní stanovisko podle mého názoru představuje koncepce K. Otta, který se vyslovil pro „metodologický antropocentrismus“ ([20], 114 – 115). Ott považuje za nejzpůsobilejší etickou teorii promýšlejících ekologickou i obecně etickou problematiku diskursivní etiku, i přes její slabiny, spočívající zejména v tom, že není s to stanovit konkrétnější kritéria přednosti jednotlivých etických názorových pozic. Nepovažuje ji, jak se to často děje, za jednostranně racionalistickou pozici, neboť podle něj umožňuje, a zde se Ott opírá o její kritické domyšlení Wernerem, pochopit jako morálně relevantní i „neřečová“ gesta – např. v případě někoho, kdo ztratil náhodnou událostí, jako je vážná nehoda, řeč. Z toho vyvozuje důsledky i pro ekologickou etiku, ostatně v souladu s Habermasem: také u zvířat, zvláště u vyšších živočichů, vycházíme z takových morálních intuic, které nám umožňují vtáhnout tyto tvory do okruhu eticky, resp. morálně relevantních souřadnic lidského jednání. Ott z toho vyvozuje, že pro posouzení toho, co a nakolik z „mimolidské“ přírody budeme integrovat do sféry univerzální platnosti v mravním smyslu, je podmíněno tím, jsou-li dotyčné bytosti schopné cítění. Autor zde mluví o „sentientismu“ a aplikuje tento postoj i na ekologickou etiku tak, že podle něj jsou v ní zásadně možná 2 stanoviska: buď egalitářský biocentrismus na jedné straně, nebo „sentientismus“, „patocentrismus“, ale i „gradualismus“ na straně druhé [19], 187 – 189). Na základě analýzy obecných alternativ a preferencí lidských jednání v jisté situaci: např. v případě alternativy záchrany jednoho dítěte, nebo záchrany pěti štěňat, pléduje pro „gradualistickou“ pozici jako univerzální preferenční model lidského jednání. Zde bych připomněl, že také např. L. Siep hovoří o „škále přírody“ jako vodítku pro ekologickou etiku ([24], 270, 362). V každém případě lze říci, že i zde každá „inkluzí“ je zároveň „exkluzí“, a že určení bytostí, s nimiž budeme počítat jako s adresáty našich eticky a morálně relevantních soudů, bude vždy mít nějaké meze, aby bylo možno tyto pojmy aplikovat rozumně.

Domnívám se, že střízlivě antropocentrické, resp. „antroporelacionistické“ stanovisko, které je si vědomo toho, že náš lidský způsob bytí v přírodě je svým způsobem výjimečný v tom, že jedině zde je možno vůbec nastolit otázku přírody jako celku, případně pokusit se o formulaci jejích práv a práv mimolidských tvorů, kteří ji spoluvytvářejí, je perspektivní i v otázce univerzalizace etických a morálních vztahů k přírodě. Takováto univerzalizace není schematická, respektuje výchozí fakt, že my lidé dáváme v podstatných věcech přednost sobě před ostatními tvory, a z nich pak zase těm, kteří jsou nám vývojově nejbližší. Stanovisko „metodologického“ – „pročištěného“ či ušlechtilého antropocentrismu, které lidský zájem neredukuje na utilitární hledisko, nýbrž které do něj zahrnuje i ontologický, existenciální, estetický a další aspekty, nemá problém s takovými otázkami jako je přípustnost zabítí zvířete, apod., a přitom je otevřeno i preferenci podstatných, resp. nezbytných zájmů zvířat a přírody (formulovaných samozřejmě člověkem), před zbytnými, např. luxusními (pokusy na zvířatech) zájmy lidí. A podobně jako K. Ott si myslím, že základní východisko diskursivní etiky, jež obnovuje svým způsobem kantovský formalismus, je i zde nosné, i když ne postačující, resp. řešící všechny problémy ([19], 194). Není snad třeba zdůrazňovat, že tento příspěvek může být pouze určitým náčrtem problematiky, jež mu byla tématem.

LITERATURA

- [1] ATTFIELD, R.: *Environmental Ethics. An Overview for the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity Press 2003.
- [2] BIASI, LUCA di (ed.): *Nachhaltigkeit in der Ökologie. Wege in eine zukunftsfähige Welt*. München: Vlg. C. H. Beck 2001.
- [3] BOLLNOW, F. O.: *Wesen und Wandel der Tugenden*. Frankfurt a.M.: Ullstein Bücher 1958.
- [4] HABERMAS, J.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1983.
- [5] HABERMAS, J.: *Postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1998.
- [6] HÁLA, V.: Význam koncepcie „soudnosti“ pro základní problematiku Kantovy filosofie. In: *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica*, 1, 1986.
- [7] HARTMANN, N.: *Ethik*. 4. Aufl. Berlin: W. de Gruyter 1962.
- [8] HENGSTENBERG, H.-E.: *Freiheit und Seinsordnung. Gesammelte Aufsätze und Vorträge zur allgemeinen und speziellen Ontologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1961.
- [9] HENGSTENBERG, H.-E.: *Grundlegung der Ethik*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1969.
- [10] HESSEN, J.: *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*. Leiden: E. J. Brill 1954.
- [11] HILDEBRAND, D. v.: *Die Rolle der Werte im Leben. Festschrift für Johannes Hessen*. Köln 1959.
- [12] JONAS, H.: *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Přel. B. Horyna. Praha: Oikumené 1997.
- [13] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1996.
- [14] KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek a W. Hansel. Praha: Odeon 1975.
- [15] KEMPER, A.: *Unverfügbare Natur. Ästhetik, Anthropologie und Ethik des Umweltschutzes*. Frankfurt: Campus Verlag 2001.
- [16] MACINTYRE, A.: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press 1984.
- [17] MEYER-ABICH, K. M.: *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*. München: C. Hauser Verlag 1990.
- [18] MÜNZ-KOENEN, I.: *Konstitution des Nirgendwo. Die Diskursivität des utopischen Denkens bei Bloch, Adorno, Habermas*. Berlin: Akademie Verlag 1997.
- [19] OTT, K.: *Moralbegründungen zur Einführung*. Hamburg: Junius Vlg. 2005.
- [20] OTT, K.: *Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie*. Tübingen: Attempto 1993.
- [21] REINER, H.: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. Verlag. Meisenheim am Glan: A. Hain 1974.
- [22] REINER, H.: *Gut und Böse, Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen*. Freiburg: L. Bielenfelds Verlag.
- [23] SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bern: Francke Verlag 1966.
- [24] SIEP, L.: *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur – und Kulturethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2004.
- [25] SIEP, L.: *Zwei Formen der Ethik*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1997.
- [26] SMREKOVÁ, D. – PALOVIČOVÁ, Z.: *Dobro a cnosť. Etická tradícia a súčasnosť*. Bratislava: Iris 2003.
- [27] TUGENDHAT, E.: *Aufsätze 1992 – 2000*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.
- [28] TUGENDHAT, E.: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

PhDr. Vlastimil Hála, CSc.
Filosofický ústav AV ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1
Česká republika
e-mail: halav@lorien.site.cas.cz