

Co je to ekofenomenologie?

WHAT IS ECOPHENOMENOLOGY?

Petr Vaškovic¹

Abstrakt: Studie si klade za cíl identifikovat hlavní tematické oblasti současného ekofenomenologického výzkumu. Ukážeme, že ekofenomenologie využívá především metodologické přístupy, které buď problematizují objektivní, instrumentálně-vědecký přístup ke světu a/nebo zpochybňují izolovanost poznávajícího subjektu. Zaměříme se na ohnisko ekofenomenologického bádání, jenž je soustředěno okolo děl Husserla, Heideggera, Merleau-Pontyho a Lévinase, a v návaznosti na to identifikujeme čtyři klíčová témata ekofenomenologického bádání, a to téma přirozeného světa, techniky a bydlení na zemi, tělesnosti a etiky a tváře přírody.

Klíčová slova: ekofenomenologie; environmentální filosofie; Husserl; Heidegger; Merleau-Ponty; Lévinas

Abstract: The paper aims to identify the main thematic areas of contemporary ecophenomenological research. It will be argued that ecophenomenology primarily employs methodological approaches that either problematise the objective, instrumental-scientific approach to the world and/or question the insularity of the knowing subject. It will then be shown that contemporary ecophenomenology takes its inspiration from the work of Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty and Levinas and, following this, four key themes of ecophenomenological research will be identified, namely Husserl's notion of the life-world, Heidegger's thematization of technology and earthly dwelling, Merleau-Ponty's problematisation of corporeality, and Levinas's ethics and the related concept of the face of nature.

Keywords: ecophenomenology; environmental philosophy; Husserl; Heidegger; Merleau-Ponty; Lévinas

¹ Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci, petr.vaskovic@upol.cz , ORCID: 0000-0002-9054-4647.

Tato publikace byla financována z projektu JG_2024_028 realizovaného v rámci Juniorského grantu Univerzity Palackého v Olomouci.

Jedním z výrazných proudů environmentální filosofie a etiky posledních let je ekofenomenologie. Tento filosofický směr, zaměřený na zkoumání vztahu člověka a mimolidské přírody, vychází z metodologických přístupů klasiků fenomenologické tradice, jako jsou Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty či Lévinas. Ve svém jádru ekofenomenologie zosobňuje tendenci, kterou Toadvine a Brown (2003, xx) výstižně popisují jako „návrat na k zemi samotné“ (*Back to the Earth Itself*) – snahu znovu propojit lidské bytosti s jejich „nejzákladnějšími a prapůvodními zkušenostmi přírodního světa“. Navzdory tomuto společnému étosu však ekofenomenologické perspektivy tvoří nesourodou směs často radikálně odlišných metodologických přístupů. Na jedné straně se tak Lévinasem inspirovaná ekofenomenologie soustředí na otázky etiky, zatímco na straně druhé – v duchu Merleau-Pontyho pozdní ontologie – přináší precizní fenomenologické analýzy tělesnosti mimolidského světa.

Lze za těchto okolností vůbec uchopit ekofenomenologii jako jednotný teoretický projekt? Jednou z možných cest je vymezit ji prostřednictvím hlavních tematických ohnisek bádání. Právě o to se v této studii pokusíme. Cílem předkládaného textu je zorientovat čtenáře v probíhající ekofenomenologické diskuzi a spolu s tím načrtnout hlavní klíčové okruhy současného výzkumu v této oblasti.

O vymezení klíčových ekofenomenologických pojmů se pokusil již Toadvine.² A přestože pojmy vymezil přesvědčivě, má jeho klasifikace několik dílčích nedostatků. Za prvé, Toadvine definuje některá z témat příliš úzce. Například z fenomenologického hlediska zásadní otázku tělesnosti redukuje na chiasmus, který, jakkoli je v Merleau-Pontyho pozdní tvorbě důležitým pojmem, je ve skutečnosti pouze jedním z konstitutivních aspektů jeho širší ontologie tělesnosti. Za druhé Toadvine zcela opomíjí některá témata, která jsou pro současnou ekofenomenologii klíčová, jako například otázky etiky a techniky. Smyslem následujících stránek proto bude znovu promyslet Toadvinovu klasifikaci a poskytnout nový přesnější, ale zároveň i obsáhlejší přehled hlavních témat ekofenomenologie a spolu s tím vytvořit základní český pojmový aparát vhodný pro práci s ekofenomenologickými texty. Je však nutné mít na vědomí, že studie má syntetizující charakter a zároveň si činí ambice přehlédnout značnou část současné ekofenomenologické literatury. Nevyhneme se zde tedy jisté míře zjednodušení.

Spolu s tím se v textu pokusíme vymezit jedinečnost ekofenomenologického přístupu. Ten, jak ukážeme, nabízí environmentální filosofii nové nástroje vhodné k promýšlení hlubších ontologických relací mezi lidskými bytostmi a mimolidskou přírodou. Vychází totiž z předpokladu, že člověk je se světem přírody velmi úzce propojen, a to ať už na tělesné, psychické nebo ryze praktické úrovni. Příroda poté není z pohledu ekofenomenologie pouhým seskupením živých a neživých objektů, ale živoucí entitou, s níž je člověk bytostně propojen.

Hned na úvod je třeba zdůraznit, že ne všechny fenomenologické přístupy jsou vhodné pro studium přírody. Není náhoda, že ekofenomenologové hledají inspiraci v pozdní Heideggerově filosofii nebo v Merleau-Pontyho analýzách tělesnosti, a nikoli v Sartrově *Bytí a nicotě*. To má své důvody. Ukážeme, že ekofenomenologie nachází využití především pro takové metodologické přístupy, které buď problematizují objektivní, instrumentálně-vědecký přístup ke světu, a/nebo zpochybňují izolovanost poznávajícího subjektu. Po vzoru Toadvina se

² Toadvine (Toadvine 2017, 179) definuje čtyři oblasti ekofenomenologického výzkumu, a to přirozený svět, živelnost, chiasmus a básnické bydlení. Z těchto témat převezmeme pouze jediné, a to téma přirozeného světa. Nepřevezmeme ho však beze změny, ale podstatně ho rozšíříme o Kohákův výzkum a dále o reflexi cizích přirozených světů. Merleau-Pontym popsán fenomén chiasmu podřadíme pod širší problematiku tělesnosti, zatímco téma básnického bydlení a živelnosti sloučíme s otázkou techniky a zařadíme je do širší kategorie Heideggerem inspirované ekofenomenologie.

zaměříme na ohnisko ekofenomenologického bádání,³ jež je soustředěno okolo děl Husserla, Heideggera, Merleau-Pontyho a Lévinase, a v návaznosti na to představíme čtyři klíčová témata ekofenomenologického výzkumu vycházejících z děl výše zmíněných autorů, a to téma (i) přirozeného světa, (ii) techniky a bydlení na zemi, (iii) tělesnosti a (iv) etiky a tváře přírody. Budeme postupovat chronologicky, a začneme tudíž u problematiky přirozeného světa.

I. Husserlův přirozený svět a otázka hodnot

Husserlův pojem *Lebenswelt* označuje „svět před objevením jeho problematičnosti“, píše Patočka (Patočka 2002, 26). Je to svět každodenní zkušenosti předtím, než jej konceptualizujeme a než nad ním začneme teoretizovat. Jedná se o předem daný svět, který lidé vnímají společně, a zároveň je i zkušenostním kontextem sdíleným s ostatními, který člověku umožňuje dávat věcem ve světě smysl. To však neznamená, že by struktury přirozeného světa byly člověku okamžitě a neproblematicky přístupné; k jejich nahlédnutí je nejprve nutné provést transcendentální *epoché*, za pomoci které se zbavíme nahromaděných předsudků o světě. Na smysluplnost přirozeného světa se však vždy můžeme spolehnout, aniž bychom mu museli věnovat velkou pozornost. Je tím, co člověku dovoluje vnímat věci ve světě jako samozřejmé, jako evidentní, jako něco, co nevyžaduje interpretaci a rozsáhlé teoretické bádání. Je to svět předvědecký.

Ekofenomenologové si brzy všímají, že koncepce přirozeného světa vrhá na přírodu zcela nové světlo. Poukazuje totiž na skutečnost, že příroda je mnohem víc, než co nabízejí úzké deskripce exaktních vědních disciplín. Například biologie dokáže detailně popsat proces fotosyntézy, ale už není schopna říci, jakou hodnotu mají jednotlivé listy, potažmo celý strom, v našem životě, v naší kultuře nebo jaký estetický či jiný prožitek v nás strom vyvolává. Exaktní vědy o světě vypovídají mnoho, ale málokdy to, co je pro člověka existenciálně důležité. Dimenze smysluplnosti, etiky i estetiky se před námi otevírají v žité zkušenosti, málokdy v abstraktním vědeckém uvažování. A svět zkušenosti je právě přirozený svět.

Ačkoli je zde předkládané schematické pojetí metody pozitivních věd zkreslující, musíme mít na vědomí, že je to právě neschopnost vědy zodpovědět na otázky po „smyslu nebo nesmyslnosti“ lidské existence, z které Husserlova fenomenologie v *Krizi evropských věd* vyrůstá (Husserl 1996, 28). Stejný étos se následně promítá i do práce Husserlových následovníků a v ještě výraznější podobě se objevuje u současných ekofenomenologů. Ti poté staví do protikladu ke světu vědeckému svět přirozený. Erazim Kohák tak například zdůrazňuje, že skrze vědecký přístup přírodu uchopujeme objektivně, respektive jako soubor geometrických objektů s jasně měřitelnými kvalitami. Zaujetí vědecké perspektivy však výrazně proměňuje vztah člověka k přírodě. Věda se nezajímá o dobro či snad o bytí rostliny samotné, pouze zjišťuje, jaká je její výška, stáří a role v ekosystému lesa. Podobně je tomu se zvířaty, u kterých jsou důležité kvantifikovatelné údaje, jako je hmotnost nebo věk, neboť pomáhají určit finanční hodnotu živočišných surovin získaných po porážce. Skrze vědecký instrumentální přístup k přírodě a priori zaujímáme odstup a na mimolidské bytosti nahlížíme jako na objekty poznání. Ekofenomenologie si klade za cíl vědecký postoj relativizovat a v návaznosti na Husserla zdůrazňuje, že člověk je vždy nejprve obyvatelem přirozeného světa, zatímco vědecký pohled je vždy až druhotný a v jistém ohledu podává neúplný obraz skutečnosti.

³ Toadvinova kolektivní monografie *Eco-phenomenology: back to the earth itself* jako první poskytla ucelený přehled rozličných způsobů, jakými se environmentální tematika prolíná s fenomenologickými koncepcemi Husserla, Heideggera, Merleau-Pontyho a Lévinase.

Ve vědě se totiž často setkáváme s přesvědčením, že objekty poznání, tedy jednotlivá jsoucna, lze rozumem uchopit celistvě. Takové stanovisko je však z pozice ekofenomenologie krajně problematické. Chápeme-li totiž fenomenologii v původním husserlovském smyslu jako metodu filosofického bádání, která se odklání od předsudečného přirozeného postoje (*natürliche Einstellung*) a obrací se k subjektivní žité zkušenosti s fenomény, poté se naším východiskem stává právě žitá zkušenost a musíme tudíž vzít v potaz perspektivní povahu vnímání. Věci, jak nám klade na srdce Husserl a později i Merleau-Ponty, se totiž vědomí nikdy nedávají vcelku, nýbrž postupně, v aspektech, s vnějšími a vnitřními horizonty. Věci jsou tudíž nevyčerpatelné; jsou uchopitelné vždy jen z jedné omezené perspektivy uvnitř nekonečného horizontu možností. Přesvědčení, že existuje skrytá stránka světa, potažmo skrytá stránka věcí, posléze přebírá ekofenomenologie. Slovy Davida Abrama, skryté aspekty jevového světa člověka doslova vybízí k tomu, aby danému fenoménu věnoval více pozornosti, aby se k němu jak fyzicky, tak teoreticky, přiblížil. Vnímání a poznání tedy nejsou záležitostmi několika krátkých okamžiků, během kterých postihneme smyslově vnímatelné kvality daného předmětu, ale dlouhodobou interakcí mezi vnímajícím subjektem a vnímaným objektem, během níž se s objektem postupně dostáváme do stále užšího kontaktu a odkrývají se nám stále další a další z doposud skrytých aspektů. Abram nazývá tuto interakci dialogem – dialogem mezi člověkem a přírodou, který je zprostředkovaný tělesnou intencionalitou (Abram 2017, 13-15). Z pozice ekofenomenologie je pak důležité, že žádnou věc nelze popsat vyčerpávajícím způsobem. Ani jediné stéblo trávy nemůžeme plně postihnout, protože se nám s každým novým pohledem ukazuje ze zcela nečekaných perspektiv. Myslet ekofenomenologicky tedy znamená především myslet s pokorou, s vědomím, že svět přírody je nekonečně bohatý.

Příroda je bohatá jak po stránce jevové, tak i co se týče rozličných úrovní hodnotové struktury. Jsoucna jsou totiž hodnotově zatížena, což je další fakt, který vědecký pohled (záměrně) přehlíží. Na toto slepé místo pozitivních věd upozorňuje opět Kohák. Kriticky reflektuje, že z pozice vědy bývají považována za pravdivá pouze taková fakta, která lze kvantifikovat, zatímco kvalitativní hodnotové soudy jsou pokládány za iracionální. Svět vědy se pak nutně stává světem kvantitativní racionality, zatímco přirozený svět odkrytý fenomenologickým pohledem je oproti tomu světem už od počátku hodnotově strukturovaným. V Husserlově fenomenologii je to vždy subjekt, kdo konstituuje smysluplný celek světa. Svět nikdy není neutrální či objektivní, vždy je buď překážkou či je naopak člověku nápomocný, je „důležitý nebo irrelevantní, dobrý nebo špatný,“ je „cokoli, jen ne bezvýznamný“ (Kohák 1998, 210). Tvorba hodnot je pak vždy předreflexivní. Hodnotový rámec světa vzniká v důsledku našeho fungování v něm. Čistý vzduch považujeme za dobrý ne proto, že bychom se v rámci společnosti vědomě rozhodli jej za dobrý označit, ale jednoduše z toho důvodu, že jsme bytostí dýchající kyslík. Je pro nás hodnotnější žít v otevřených prostranstvích s čerstvým vzduchem než v uzavřených vlhkých sklepeních. Konkrétně tato hodnotová struktura je platná obecně pro všechny živé bytosti nehlédě na jejich individuální preference (Kohák 2003).

Hodnotová struktura přirozeného světa má posléze pro ekofenomenology zásadní význam, neboť jim dovoluje relativizovat problematické kulturní a společenské praktiky. Přirozený svět totiž není jen jeden. Přirozených světů je více, z nichž každý je odlišně kulturně i historicky podmíněný, neboť vyjadřuje způsob, jakým si určitá sociální skupina strukturuje své prostředí do podoby světa složeného ze smysluplných objektů. Existuje tedy značný rozdíl mezi přirozeným světem Evropana žijícího ve velkoměstě a přirozeným světem příslušníka domorodého kmene.

Pokud si je člověk vědom kulturní podmíněnosti svého přirozeného světa, může od něj snáze zaujmout odstup a inspirovat se světy jinými. Stejně tak může identifikovat ty aspekty svého světa, které jsou čistě arbitrární. Máme-li například povědomí o tradičním ekologickém vědění

domorodých národů, můžeme si povšimnout, že v přirozeném světě amazonského kmene neexistuje hierarchické třídění bytostí na základě rozumových schopností. Členové kmene obývají svět, v němž život stromu může mít stejnou nebo i větší hodnotu než život lidský. V evropské kultuře silně zakořeněná hierarchizace živých bytostí se tak může ukázat jako zcela nahodilá, respektive jako dědictví židovsko-křesťanské tradice. Pokud některý z problematických aspektů přirozeného světa odkryjeme coby nahodilý, můžeme se jej jednodušeji zbavit. Ekofenomenologický pohled tak buduje citlivost pro vnímání toho, co Donohoe nazývá *cizím světem* (Alienworld), respektive všeho, co je z našeho pohledu „neznámé a co zpochybňuje ty věci ve světě, které běžně považujeme za normální“ (Donohoe 2016, 21). Schopnost rozpoznat cizí světy člověku dává možnost distancovat se od svého přirozeného světa a zaujmout k němu kritický postoj.

Rozdíly mezi přirozenými světy však nikdy nejsou propastné. Na určité úrovni si je podobný nejen svět Evropana a člena apačského kmene, ale také přirozený svět člověka a zvířete. Přirozený svět je totiž podmínkou vši možné zkušenosti. Kdyby se přirozený svět zvířete a člověka v žádném ohledu neshodoval, nemohli bychom obývat společný prostor, neexistovala by společná půda, na které bychom se mohli setkávat. Ta však nepochybně existuje, a i se zvířaty „jsme vzájemně propojeni, provázáni“ (Donohoe 2016, 29). Úvahy nad styčnými body mezi přirozenými světy zvířat a lidí tak nejsou zcela scestné a stále více fenomenologů se tyto souvislosti pokouší promýšlet.

II. Heidegger, otázka techniky, bydlení a starosti o zemi

Ačkoli Husserlova fenomenologická metoda disponuje vhodnými nástroji pro analýzu společenských hodnotových struktur, jeho pojetí přirozeného světa opomíjí některé důležité aspekty moderního života, zejména roli techniky a jejího dopadu na přírodu. Jak je známo, tato problematika je jedním z leitmotivů Heideggerovy pozdní filosofie. Podle Heideggera máme tendenci na techniku nahlížet jako na soubor nástrojů, a to ať už se jedná o primitivní nářadí jako kladivo, nebo o složitější zařízení nebo mechanické stroje. Technika se tak *prima facie* jeví být prostředkem k dosažení pro lidstvo žádoucích cílů a máme tudíž tendenci vnímat ji veskrze pozitivně. Kladný vztah k technice je dle Heideggera do jisté míry na místě, zároveň ale zcela přehlíží samu podstatu či esenci techniky. Esence moderní techniky totiž zdaleka není jen pozitivní. Technika je v první řadě *vymáháním* (Herausfordern), respektive klade na přírodu požadavek, aby vydala energii, která posléze může být lidmi využita nebo hromaděna do zásoby.

Aby tuto tendenci moderní techniky ilustroval, staví Heidegger moderní technický přístup k přírodě do kontrastu s přístupem tradičním. V tomto okamžiku se na povrch dostává hlubší ekofenomenologická linie Heideggerovy pozdní ontologie. V *Otázce techniky* nám nabízí poněkud černobílý, nicméně z environmentální hlediska velmi plodný pohled na svět přírody. Jednoduše řečeno, moderní člověk nahlíží na malebnou venkovskou krajinu buď jako na prostor pro turistické vyžití, nebo jako na naleziště nerostných surovin. Kopcovitá krajina se tak odkrývá jako uhelný revír obsahující nerostné suroviny, které lze využít jako zdroj energie nebo uschovat na horší časy. Ještě před několika málo staletími však lidé ke stejné krajině přistupovali diametrálně odlišně. Sedlák v 18. století zasel pšenici a poté, slovy Heideggera, „přenechával setbu silám růstu a [pouze] dohlížel na to, aby se jí dařilo“ (Heidegger 2004, 15). Heidegger zde kriticky poznamenává, že po mnoho staletí bylo zcela běžné nezasahovat do běhu přírodních procesů. V moderní technické společnosti se však příroda stává jen *použitelným stavem zásob* (Bestand). Moderní člověk pohlíží na hory, řeky a lesy jako na zásobárny energie. Vymáhání moderní techniky přitom nezasahuje pouze krajinu či ekosystémy, ale i jednotlivé živé bytosti. Existence velkochovů a masokombinátů jen potvrzuje,

že i na zvířata pohlížíme jako na použitelný stav zásob. McWhorter tento postoj ke světu výstižně nazývá přístupem *manažerským* (McWhorter 1992).

Pohled na přírodu jako na zásobárnu energie není principiálně špatný. Heidegger se nás pouze snaží varovat před tím, že technika zužuje pohled na svět (Blecha 2017, 334). Svět, potažmo příroda, se technickému člověku odkrývá primárně jako entita, které se může zmocnit – něco s čím může kalkulovat, co může směnit s ostatními nebo uchovat na horší časy. Lidé poté zapomínají na existenci zcela odlišných způsobů poznání přírodního světa.

V tomto místě na Heideggera navazují ekofenomenologové se snahou nabídnou nové netechnické pohledy na přírodu. Jako obzvlášť užitečné se ukazují být jeho pozdní spisy, v kterých se do popředí dostávají zcela nové, z environmentálního hlediska podnětné, ontologické koncepce. Pozornost ekofenomenologů uchvacuje především pojetí *bydlení* (Wohnen). Pojem bydlení Heidegger odvozuje od gótského *wunian* ve smyslu „být přiveden ke smíru [a] setrvat v něm“ (Heidegger 2000, 150-151). Velmi zjednodušeně řečeno, bydlet znamená „nechat věci být“ a nesnažit se z nich učinit použitelný stav zásob. Dle Heideggera však lidé na zemi bydlet neumí a musí se to nejprve naučit. To vyžaduje přehodnocení současného, vědou a technikou formovaného, pohledu na zem. Z pohledu vědy je naše planeta jen kusem horniny letícím kosmem, obývaným zvířaty a rostlinami. Ty se ale člověku odkrývají právě jen jako zdroje energie potřebné pro udržení vyspělé technologické civilizace v chodu.

Ekofenomenologové s tímto postojem nesouhlasí. Příroda je totiž vždy ještě něčím víc než jen kosmickým uložištěm živočišných a nerostných surovin. Je v první řadě místem, které živým bytostem poskytuje výživu a oporu. Primárním určením země je být nositelkou života. Jako k takové bychom se k ní měli přestat chovat jako k objektu, který se snažíme v rámci globálního technologického projektu ovládnout, a měla by se namísto toho stát místem, kde bydlíme. Bydlet znamená setrvávat s věcmi (der Aufenthalt bei den Dingen), nechtít je zužít pro své potřeby (Foltz 1995, 15-16). Lidstvo, které na Zemi pobývá, přírodu nevytěžuje, ale pečuje o ní. Zde se dostává do popředí klíčový pojem, který Heidegger tematizuje již ve své rané fundamentální ontologii, a to *starost* (Sorge).

Bydlení a starost o zemi lze názorně ilustrovat na Heideggerově známém příkladu s mostem přes řeku, ve kterém Heidegger rozvíjí úvahu, jež by současná environmentální filosofie označila za ekocentrickou. Představme si starý dřevěný most. Jeho funkcí je spojit dva břehy řeky a svoji bytnost tak zcela přebírá od bytnosti řeky. Tradiční stavitelské řemeslo bere ohled na přírodu a povětšinou ji nijak neomezuje. Moderní technika oproti tomu přírodu o její bytnost připravuje. Pokud je na řece vybudována vodní elektrárna, vodní tok se najednou stává jen pohonnou silou, pouhým „dodavatelem vodního tlaku“ (Heidegger 2004, 15). Esence řeky se najednou odvozuje nikoli z ní samé, ale z bytnosti technického nástroje, který ji vytěžuje. Bydlet na zemi – zdůrazňuje Heidegger i ekofenomenologie – oproti tomu znamená být si vědom svých limitů. Znamená to nechat řeku být samu sebou, zasahovat do ní jen přiměřeně, respektive stavět dřevěné mosty spíše než vodní elektrárny.

Ekofenomenologové posléze nachází podobné paralely například v zemědělství. Pohled skrze prizma ekofenomenologie nám tak kupříkladu může odkrýt, že velkozemědělec ničí půdu chemikáliemi a pesticidy, aby dosáhl většího výnosu, zatímco tradiční rolník na zemi heideggerovsky bydlí, respektive nechává ji být, aby se o sebe sama postarala v souladu se svojí přirozeností (Zimmerman 1983, 115). Zem jednoduše není věc v klasickém slova smyslu a nelze k ní tak ani přistupovat.

Je zajímavé sledovat, kolik Heideggerem inspirovaných ekofenomenologů vytyčuje cestu k správnému bydlení právě skrze ‘odvěcnění’ země. Jinými slovy, odmítají zem i přírodu považovat za věci a hledají způsoby, jak zdůraznit jejich nesubstančnost. Heideggerovskému

bydlení tak například rozumí ve smyslu bytí si vědom *vzájemné propojenosti* bytostí v přírodě (Maly 2009). Tohoto vědomí lze nabýt obrácením pozornosti ke skrytějším aspektům země. Země není jen idylickou krajinou, horami a malebnými horskými potoky, ale může evokovat i mnohem hlubší obrazy. Je totiž i půdou, růstem, lůnem, podzemními prostory, rizomatickými kořenovými strukturami. Sama půda je poté zdrojem energie, která proudí v rostlinách a v potravním řetězci zvířat. To vše podřívá představu o zemi coby statickém objektu. Tyto nové obrazy by měly v člověku naopak vyvolat představu země jakožto systému vzájemně propojených živých bytostí. Zbavíme-li zem statutu věci, můžeme přistoupit k jejímu znovu-zabydlení. To vyžaduje, aby člověk do živého procesu země nezasahoval – měl by zaujmout zcela pasivní postoj. Bydlet znamená být naladěný na potřeby daného místa, což v člověku slovy Maleho zanechá pocit „hlubokého propojení se vším živým“ (Maly 2009, 56).

Kladení důrazu na provázanost živých bytostí není jediným způsobem, jak přírodu zbavit statutu věci. Stejného účinku dosáhneme, i pokud přesuneme pozornost od konkrétních přírodních jsoucen k živelnému aspektu přírodního světa. V tomto duchu uvažuje Sallis, který živelnost (elementals) promýšlí v pojmech antické filosofie ve smyslu ohně, země, vody a vzduchu (Sallis 2004). Poukazuje na ne zcela triviální skutečnost, že moderní člověk ztratil povědomí o živelnosti světa, a to i přes to, že je v ní neustále ponořen. Zejména lidé žijící ve velkých městských aglomeracích zůstávají citliví už jen vůči přírodním jevům, které se projevují se s nebývalou intenzitou. Živelná stránka přírody se modernímu člověku připomene jen v těch vzácných okamžicích, když například v dálce zaslechne doléhající zvuk hromu a povšimne si zvedajícího se větru doprovázeného temnými bouřkovými mračky. Vichr je čirá živelnost – v porovnání s běžnými věcmi ve světě je všeobjímající, neurčitý a neosobní. S přicházející bouří je celé údolí náhle zalito deštěm a potemní; údolí je bouří doslova obklopeno. Člověk poté může mít zkušenost ponoření se v živelnost. I to je jeden ze způsobů, jakým ekofenomenologie poukazuje na „tradiční“ environmentální filosofii opomíjený fakt, že příroda je něčím víc než jen pouhým souborem věcí.

Zatím jsme se věnovali převážně Heideggerově pozdní filosofii, avšak nesmíme opomenout ani jeho rannou fundamentální ontologii, neboť i ta nabízí zajímavá ekofenomenologická východiska. Jak už bylo naznačeno, jeden z důvodů, proč k přírodě přistupujeme jako k použitelnému stavu zásob je, protože věříme, že jsme od ní zcela oddělení. Světonázor moderního člověka jako by byl stále lapen v pasti kartezianismu. Hned první stránky Heideggerova *Bytí a času* však tuto subjekt-objektovou dichotomii rozbíjejí. Heidegger lidskou existenci nově definuje jako Pobyť (Dasein), který pak není izolovanou subjektivitou, ale bytím, které je vždy už společně s věcmi ve světě. Pobyť s věcmi nejprve prakticky zachází a teprve až druhotně zaujímá pozici nezávislého pozorovatele. Ke kladivu nejdříve přistoupíme jako k příručnímu jsoucnu (Zuhandensein); respektive jako k objektu majícímu pro náš život, potažmo pro naše plány, konkrétní praktický význam. Až teprve sekundárně se kladivo stává jsoucnem výskytovým (Vorhandensein), respektive fyzickým objektem majícím určité rozměry, váhu a tvar. Heidegger tento primát praxe shrnuje ve výroku, že Pobyť je Bytím-ve-světě, respektive je vždy už mezi věcmi, nějak jim vždy rozumí a nikdy od nich není zcela oddělen. Praktické zaměření Heideggerovy ranné filosofie je pro ekofenomenology inspirativní, neboť jim nabízí možnost sesadit lidské bytosti ze subjektivistického piedestalu. Ukazuje, že člověk není středobodem světa. Naopak se stává, slovy Hanspetera Padrutta, „otevřeným prostorem *Da* (zde) (Padrutt 2009, 24).“ Bytí-ve-světě dovoluje nad světem a lidskou existencí uvažovat jako nad vzájemnou propojeností všeho jsoucího. Tento způsob uvažování byl patrný i u výše zmíněných eko-fenomenologů, kteří kritizovali technické rámování přírody coby použitelného stavu zásob. I Heideggerova raná nedualistická fundamentální ontologie tudíž osvobozuje přírodu od lidského objektivizujícího pohledu.

III. Merleau-Ponty, tělesnost a smyslové propojení s přírodou

Doposud všechny výše popsané fenomenologické pohledy na přírodu opomíjely jeden důležitý aspekt lidské existence, a to tělesnost. Tělo zaujímá v lidském existenciálním rozvrhu důležité místo. S jistou mírou zjednodušení by bylo možné říci, že tomu není tak, že by člověk na věci jen teoreticky nahlížel, jak si představuje Husserl, nebo s nimi jen prakticky zacházel, jak popisuje Heidegger; člověk je totiž především tělem a vždy je i součástí širšího těla přírody. Důraz na vtělenost lidské existence ekofenomenologům poté pomáhá navázat dialog s ostatními bytostmi i s neživou přírodou.

Problematiku tělesnosti do fenomenologie vnáší Merleau-Ponty. Francouzský filosof se staví kriticky k Husserlově představě, že přístup ke světu zjednáva intencionální akt, respektive že věci primárně uchopujeme ve vědomí. Podle Merleau-Pontyho pozdní ontologie, vypracované v nedokončené knize *Viditelné a neviditelné* (Merleau-Ponty 1998), jsme totiž se světem v kontaktu skrze naši tělesnost (*le chair*). Naše tělo i svět jsou z jedné stejné látky, a to je ten pravý důvod, proč věcem rozumíme a jsme schopni s nimi prakticky zacházet. Což, jak posléze zdůrazňují ekofenomenologové, svědčí o jisté ontologické afinitě mezi člověkem a přírodou. My zasahujeme do světa a svět zasahuje do nás. Toto propletení těla s vnějším světem Merleau-Ponty vystihuje v pojmu *chiasmus*. Exemplárním příkladem chiasmatické struktury je zkušenost tělesného dotyku. Ve chvíli, kdy se dotýkám svou levou rukou ruky pravé, můžu mít buď zkušenost subjektu, který se dotýká nebo naopak zkušenost dotčeného objektu. Dotýkané splývá s dotýkajícím, viditelné splývá s vidoucím, lidské tělo splývá se světem (nikdy však nedochází k splynutí absolutnímu). Nejsem jen vidoucím, ale také tím, kdo je viděn, a to ať už mne pozoruje lidská či jiná-než-lidská bytost. Samotná tělesnost je poté reverzibilitou těchto dvou aspektů – respektive skutečností, že subjekt (dotýkaný) se může stát objektem (dotýkajícím se) a naopak. To člověka vplétá do světa. Nelze myslet tělo bez světa a svět bez těla: „Já i svět jsme v sobě navzájem“ (Čapek 2011, 126). Tělesnost je tkáň, která podpírá jak vnímajícího, tak vnímané a dává jim vůbec vzniknout (Abram 2013, 66).

Merleau-Pontyho ontologie tělesnosti nachází v ekofenomenologii široké uplatnění. Ekofenomenologové ji využívají především při analýze vědomostních systémů domorodých kultur, kterým je představa spletenosti lidské tělesnosti a tělesnosti přírody velmi blízká. Patricia Locke si kupříkladu všímá, že kmen Ostrovních lidí (Haida Gwaii) z pobřeží Britské Kolumbie žije ve světě prostoupeném Merleau-Pontyho reversibilitou tělesnosti (Locke 2007). Stejně totiž jako Ostrovní lidé vnímají přírodu, tak i příroda vnímá je. Členové kmene jsou mimořádně citliví vůči pohledu zvířat, neboť věří v transmigraci duše. Pohled divokého psa tedy budou pociťovat se stejnou vahou jako pohled lidský, neboť jsou přesvědčeni, že v těle zvířete přebývá duše jejich předků. Stejně poté přistupují i k neživým objektům. Mnoho obydlí v jejich osadách má vchod vytvarovaný do podoby zvířecí tlamy a vejdou-li například do velrybího domu, pak jsou velrybou pomyslně pozřeni. V útrokách velryby—respektive na stěnách domu—mohou pozorovat kresby, které jim připomínají skutky jejich předků, což pomáhá dotvářet kmenovou identitu. Dům skrze svou konstrukci a výzdobu vnímá členy kmene a nabádá je, aby vedli spořádaný život. Svět každodennosti Ostrovních lidí je strukturován okolo Merleau-Pontyho reciprocity vidoucího a viděného. Jsou nepřetržitě vystaveni pohledu zvířat, rostlin i neživých objektů – pohledu, který je posuzuje a nasměrovává ke spořádanému životu.

Členové apačských kmenů jsou zase pod neustálým dohledem míst v krajině. Apačové si z pokolení na pokolení předávají příběhy nemorálních skutků svých předků, které jsou vázány

na konkrétní místa. Napříč generacemi se tak ve vědomí kmene dochová například příběh o bratrovraždě. Dle kmenové mytologie se hádka mezi bratry odehrála na nejvyšší hoře v okolí. Pokaždé, když se některý z členů kmene na horu vydá, nebo jen projde v její blízkosti, tak si tento příběh ať už záměrně či nevědomě připomene. Tato konkrétní hora tak na každého z členů kmene vyvíjí morální tlak. Hora na kmen dohlíží, je neustále přítomna ve svědomí všech jedinců a symbolicky tak zastupuje kmenové stařešiny. Pro Apače nejsou místa neživé kusy hornin, ale aktivní účastníci života a historie kmenového společenství. Pro přírodní národy může být společníkem hora, brod přes řeku nebo i kus horniny – Lakotský šaman oslovuje kámen Tunkashila, *dědečku* (Abram 1996, 71).

Toto chiasmatické propojení není jen vizuální a taktilní, ale i auditorní. Domorodý člověk není přírodou jen pozorován, ale i slyšen. Lovci mezi sebou komunikují za pomoci zvířecích zvuků. Ví například, že vydávání skřeků může přilákat osamělé opičích jedince dolů z větví a usnadnit tak jejich ulovení. Nebo se lovci dorozumívají za pomoci zpěvů ptáků; to, aby nevyzradili ostatním zvířatům svou přesnou polohu. Oproti modernímu urbanizovanému člověku tedy žijí s vědomím, že jim svět naslouchá. Mluví jazykem přírody, kdy zvířecí jazyk prostupuje po dlouhá staletí jazykem kmene.

Nutno poznamenat, že ačkoli se ekofenomenologové soustřeďují především na ekologické vědění domorodých kultur zemí globálního Jihu, tak by z fenomenologického hlediska nemuselo být nezajímavé ani evropské pohanské a raně křesťanské prostředí. Pravděpodobně nebude překvapením, že i středověký člověk sebe sama chápal v podobných kategoriích jako svět přírody (Gurevič 1996, 178). Vztah středověkého Evropana ke světu nebyl subjekt-objektový, nýbrž vycházel z představy, že se obě strany pomyslné rovnice skládají z týchž „elementů.“ Středověký člověk na světě přírody participoval, přičemž časté bylo také praktikování hospodářské magie, která je v mnoha ohledech podobná rituálnímu chování domorodých kultur. Je tedy důležité mít na vědomí, že i evropský člověk byl v jedné z etap svého kulturního vývoje chiasmaticky propleten s přírodou.

Toto chiasmatické propojení člověka se světem přírody je pro ekofenomenologii jedním z hlavních opěrných bodů. Zvíře, obydlí nebo hora není jen inertní kus hmoty, ale bytost, která člověka vnímá a morálně na něj působí. A stejně tak působí člověk na přírodu. Z pohledu ekofenomenologie nemá lidské tělo jasné hranice, nýbrž organicky vrůstá do krajiny. Člověk není od přírody odříznutý, naopak je smyslovým orgánem světa, který je však sám neustále vystaven cizímu pohledu. Člen domorodého kmene je všude pod dohledem tisícovky očí, před kterými se musí mít na pozoru (Abram 1996, 68). Městský člověk takovou zkušenost nemá. Vstoupí-li do lesa, není vystaven pohledu přírody a jak zvířata, tak i rostliny vnímá buď jako estetické objekty nebo jako zdroje surovin. Domorodý člověk tak už vždy bude z principu mnohem ohleduplnější ke světu přírody než člověk západní. To protože přírodu považuje za živou a vnímající.

Na první pohled by se mohlo zdát, že moderní člověk na tělesné spojení se světem přírody jednoduše zapomněl, že vůči pohledu přírody přestal být vnímavý. Tak tomu ale nutně nemusí být. Abram je názoru, že moderní společnost pouze namísto s přírodou začala komunikovat s technologiemi, respektive, že se stala *technologicky animistickou*. Animismus, ve smyslu absence rozlišení mezi živými a neživými věcmi, je charakteristickým znakem domorodých kultur. V animistických kulturách je každá věc, nehledě na to, zdali se jedná o kus kamene nebo o zvíře, potenciálně živá a obdařená vědomím. Podle Abrama však animismus praktikuje i západní společnost, pouze v odlišné podobě (Abram 2020). Ukázkovým příkladem západní animistické praxe je gramotnost. Když si otevřeme knihu, tištěná písmena na nás mluví, přičemž při čtení slyšíme hlasy a vidíme vize událostí popsanych v textu. Obdobnou zkušenost mají členové domorodých animistických kultur, ke kterým podobně promlouvají zvířata,

rostliny i zdánlivě neživé objekty. Domorodému šamanovi sdělí smysluplnou informaci i atypický kámen ležící u cesty – je schopný v přírodě číst a získávat z ní informace, podobně jako je moderní člověk schopný rozklíčovat význam inkoustových čar na papíře.

Gramotnost je velmi elementární podoba animismu, existují i formy komplexnější. Mezi ně Abram řadí například chytré technologie. Lidská potřeba integrovat senzory a výpočetní schopnosti do běžných předmětů jako jsou ledničky či deštníky, které posléze komunikují se svými uživateli, je dle Abrama pokusem o návrat k animistické zkušenosti života ve světě, v němž je vše živé, bdělé a vědomé. Komunikace s těmito zdánlivě inteligentními objekty poté vytváří dojem živého a propojeného světa. Ale zatímco domorodý člověk se ve svých animistických praktikách může setkat se skutečně radikální jinakostí, moderní technologický animismus žádnou takovou příležitost k setkání s něčím, co je radikálně jiné, nenabízí. Všechny přístroje, s kterými je člověk propojen byly vytvořeny jinými lidmi. Chytrá elektronika a takzvaný Internet věcí jsou pouze důmyslným rozšířením lidské nervové soustavy. Tělesné spojení s přírodou tak nahradila propojenost se zdánlivě živým světem technologií. Merleau-Pontym inspirovaná ekofenomenologie proto hledá způsoby, jak tuto tendenci zvrátit.

Jedno z možných řešení spočívá v přiblížení se k animistickému cítění přírodních kultur. Jinými slovy, moderní člověk by měl prohlubovat vědomí o propojení vlastní tělesnosti s tělesností živého světa přírody (Abram 1996, 69). Jen tak se může příroda opětovně ukázat jako živá a vnímající. Jedním ze způsobů, jak toho docílit, je záměrné vystavování se extrémním přírodním podmínkám. Liberman tak například píše o zkušenosti *vnoření* se v divokou přírodu, kterou kontrastuje s čistě racionálním přístupem k přírodě, který z ní činí idealizovaný estetický objekt. Vnoření se do divoké přírody by ideálně mělo trvat delší dobu; to aby se jedinec oprostil od své identity a od vlivů kultury. Propojení s přírodou je obzvláště silné v extrémních klimatických podmínkách, když je člověk nucen se soustředěně angažovat ve světě, být úzce spjat se svým prostředím a s možnostmi přežití, které nabízí. Člověk, který se v mrazivém lese snaží zapálit oheň, je touto činností zcela pohlcen. Přestává vnímat rozdíl mezi sebou a světem přírody a jeho vztah se zemí se stává mezi-tělesným (*intercorporeal*); lidské tělo se stává jedním s tělem přírody (Liberman 1996, 46). Podobou zkušenost popisuje i Abram, když vzpomíná, jak si po letech života v indonéské divočině vypěstoval citlivost ke všem živým bytostem. O tu však záhy po návratu do urbanizovaných Spojených států přichází, přičemž za vinu to dává hektickému západnímu stylu života (Abram, 1996, kapitola *The Ecology of Magic*).

Nutno poznamenat, že cesta k užšímu spojení s tělesnou stránkou přírody nemusí vést jen skrze hraniční zkušenosti. Není nutné odcestovat do neprobádaných koutů světa či snad přežívat v extrémních podnebných podmínkách; podle Guðbjörg Jóhannesdóttir postačí být vnímavý ke kráse přírody (Jóhannesdóttir 2016). Krásu zde musíme chápat v kontextu Merleau-Pontyho pojetí touhy. Takto nahlédnutá touha poté již nemá žádné negativní konotace. Není potřebou vlastnit nebo kontrolovat druhého, nýbrž je aktem otevření se druhému v jeho jedinečnosti, snahou přijmout význam, který druhý člověk – nebo objekt – vyjadřuje. Zde se opět projevuje inovativnost fenomenologické metody, neboť nám dovolí dříve nemyslitelné, a to vztahovat se v touze například k rostlině nebo dokonce ke krajině. V touze se krajině otevíráme se snahou postihnout její jedinečnou historii, její příběh. Na úrovni geologické si tak můžeme všimnout, jaký vliv na krajinu mělo tání ledovců nebo sopečné výbuchy. Ve zkušenosti otevření se krajině poté dochází k radikální decentralizaci prožívajícího subjektu. Namísto vlastního Já se středem pozornosti stává „bytí toho, co je vnímáno,“ nezávisle na všech osobních zájmech a touhách (Jóhannesdóttir 2016, 195). V takto chápané touze jako by se člověk posunul od povrchní estetizace přírody k vnímání pomyslné „vnitřní“ krásy přírodního světa. Právě důraz na afektivitu a tělesnost odlišuje Merleau-Pontym inspirovanou ekofenomenologii od

husserlovských, heideggerovských a, jak brzy uvidíme tak i lévinasovských, přístupů k fenomenologii přírody.

IV. Lévinasova etika a Tvář přírody

V předchozích kapitolách jsme se zabývali přirozeným světem, technikou, bydlením a problematikou tělesnosti. Posledním fenomenologickým konceptem nacházejícím uplatnění v úvahách o přírodě je Lévinasovo pojetí Tváře druhého. Lévinas, podobně jako Merleau-Ponty, vychází z Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy ranné fundamentální ontologie. K oběma filosofům je však mnohem kritičtější. Obviňuje je z toho, že nevěnují dostatečnou pozornost etice, kdy své stěžejní dílo *Totalita a nekonečno* uvádí tvrzením, že první filosofií není ontologie, kterou příznačně nazývá ‚filosofií moci‘, nýbrž etika (Lévinas 1997, 32).

Svou etickou koncepcí posléze vystavuje okolo pojetí Absolutní Jinakosti a její epifanie v Tváři druhého. Lévinas vychází z předpokladu, že člověk zaujímá vůči světu postoj *totalizujícího egoismu*. Velmi zjednodušeně řečeno, každý jedinec obývá prostor, který je pro něj domovem, z tohoto prostoru vychází ven do světa a věci, na které naráží si přivlastňuje a snaží se je ovládnout. Z věcí, které jsou původně vůči němu něčím ‚jiným‘ činí věci ‚své‘. Člověk si takto věci osvojuje, ubírá jim jejich Jinakost, přináší je do prostoru svého domova, činí z nich svůj majetek a postupně se snaží Jinakosti zbavit celý svět, a tudíž Jinakosti zbavuje i přírodu a mimolidské bytosti. Tento fenomenologický vhléd sám o sobě není pro ekofenomenology až tak důležitý; spíše je zajímavá, co se odehrává na hranicích tohoto totalizujícího procesu.

Stěžejní část argumentace v *Totalitě a nekonečnu* je totiž vystavěna okolo myšlenky, že totalizující egoismus — touha vše vlastnit — má svou hranici, a tou je druhý člověk. Druhá osoba nám totiž ve srovnání s běžnými věcmi nikdy nemůže zcela patřit. Druhým člověkem nelze disponovat a jeho Jinakost nemůžeme zrušit stejně jednoduše jako Jinakost běžných věcí ve světě. V kontaktu s druhým člověkem se tedy dostáváme do kontaktu s Absolutní, respektive nezrušitelnou, Jinakostí. Jinakost druhého se nám ukazuje v aspektu, který Lévinas nazývá Tváří (le visage). Tvář druhého není označením pro fyzické vzezření člověka, nejsou to rysy obličeje. Právě naopak – Tvář je vše, co na druhém člověku nemůžeme vlastnit, co je nekonečně jiné, neuchopitelné. Lévinas píše, že obsahem tváře je sama Absolutní Jinakost. V pohledu do Tváře druhého se poté i otevírá etická dimenze lidského života, neboť v něm překonáváme své původní egoistické totalizující zaměření. Tvář druhého se totiž vyjevuje ve své bezbrannosti a v této bezbrannosti nás i oslovuje, dovolává se naší pomoci a volá nás k odpovědnosti. Příkazuje: Nezabiješ!

I z takto stručného shrnutí *Totality a nekonečna* může být zřejmé, že Lévinasova fenomenologická etika má řadu styčných bodů s etikou environmentální. Pokud nás k odpovědnosti může přivést setkání s Tváří druhého člověka, nemůže na nás stejně zapůsobit i Tvář zvířecí či dokonce Tvář rostliny nebo neživé přírody? Tak jednoduché to nebude. Jak si totiž všímá vícero autorů (Prášek 2023, Diehm 2012, Toadvine 2012 a Atterton 2012), Lévinas je zdrženlivý, pokud jde o prisuzování Tváře zvířatům. Často bývá citován rozhovor, ve kterém explicitně tvrdí, že Tvář zvířat je od té lidské zcela odlišná a že si není jistý, zdali zvířata vůbec Tvář mít mohou (Wright 1988, 171-172).

Důvodů pro Lévinasův zdrženlivý postoj je více, avšak v první řadě za ním stojí přesvědčení, že mimolidské bytosti se nikdy nemohou stát etickými. I dítě, podobně jako zvíře, je zpočátku zcela lhostejné k otázkám etiky. Časem ale dospěje a zaujme vyhraněný etický postoj. Zvíře se oproti tomu vždy bude starat jen samo o sebe (Atterton 2012). Zde lze vyčíst Lévinasovy obavy, že pokud koncepci Tváře neomezí na mezilidské vztahy, ztratí etiku jako takovou (Clark 1997, 168). Za druhé, Lévinas není ochoten přiznat přírodě důležitost v rámci lidského

existenciálního rozvrhu. Svět přírody totiž stojí ve středu zájmu totalizující egoistické existence. Člověk se s ním musí potýkat, je prostorem, do kterého vstupuje a ve kterém si osvojuje věci. Autentický život však přichází až teprve s epifanií Tváře druhého. Příroda není pro Lévinase existenciálně relevantní také z toho důvodu, že v minulosti sloužila coby schrána pohanských rituálů a v moderní době je opět „zbožšťována“ autory jako Heidegger (Nelson 2012). V eseji *Heidegger, Gagarin a my* tak Lévinas s povděkem kvituje jak monoteismus a technologická společnost zničily posvátná místa, pohanské háje a tajemstvím opředené krajiny (Lévinas 2010, 349). Z těchto výroků je patrné, že Lévinas je v první řadě židovský filosof a teprve poté až fenomenolog. A už vůbec není fenomenologem přírody.

Je proto pozoruhodné, že mezi současnými ekofenomenology je Lévinas nadmíru populárním myslitelem. A ačkoli explicitně odmítá přiznat zvířatům Tvář, jeho etická koncepce bývá často využívána ke konstrukci etiky zvířat. Ekofenomenologové volí různé strategie, aby se vypořádali s Lévinasovým odmítavým postojem. Často například namítají, že jeho pohled je přespříliš reduktivní a že epifanie Tváře není omezena na sféru intersubjektivitu. Jak již bylo řečeno, ve Tváři se zračí zranitelnost druhé bytosti. A vezmeme-li v potaz, že není neobvyklé, aby lidé pocíťovali utrpení zvířat stejně silně jako utrpení jiných lidí (Diehm 2012, 77), lze tvrdit, že si uvědomují jejich zranitelnost, a tudíž si do jisté míry musí být vědomi i jejich Tváře.

Tvář druhého, a to ať už člověka či jiné živé bytosti, se nám může ukázat v mluvené řeči, v gestikulaci nebo i ve výrazu obličeje. Zvíře tedy nepotřebuje ovládat lidský jazyk, o své zranitelnosti nás může zpravit skrze pohled, můžeme ji zahlédnout v očích. O síle zvířecího pohledu pojednává Lévinasovi myšlenkově blízký Buber. Ten ve své knize *Já a Ty* popisuje, jak se od něj kočka upřeným pohledem snaží vyzvědět svou hodnotu. Zajímá ji, zda je pro Bubera skutečně živou bytostí, zda mu na ní záleží (Buber 1995, 77). I zvíře může člověka oslovit a požádat o pomoc. Není zcela nemyslitelné, aby zvíře mělo Tvář. Buber byl vůči Tváři zvířat vnímavý, zatímco Lévinas ji možná záměrně přehlížel.

Lévinasova etická koncepce tak nemusí být s ekofenomenologií nekompatibilní, jen je zapotřebí znovu důkladně promyslet některé z jejích klíčových konceptů, jako třeba právě událost setkání s Tváří druhého. Jistí ekofenomenologové si například všímají, že s druhým se setkáváme vždy nejprve jako s bytostí žádající nás o pomoc (Davy 2007, 41). Na volání o pomoc nejdříve odpovíme a teprve až poté zjišťujeme, zda volajícím byl člověk, zvíře, rostlina nebo třeba neživý objekt. Pokud v noci uslyšíme za oknem hlasitý výkřik, měli bychom cítit potřebu vstát, zjistit co se děje a případně pomoci, a to bez ohledu na to, zda se jedná o křik člověka nebo psa. Volání o pomoc nemusí být artikulované pouze v řeči nebo v pohledu; lze jít i za hranice animocentrismu. Uсыhající rostlina dává najevo svou potřebu vody stejně jako vyčerpané oči člověka vyjadřují únavu. I rostliny k nám mohou promlouvat, mohou žádat o pomoc nebo nás nařknout z netečnosti – vykácená lesní mýtina je způsobem, jakým les člověka obviňuje z chamtivosti. Lévinasova filosofie je tak nápomocna v prohlubování schopnosti naslouchat hlasu přírody.

Od zvířat a rostlin je poté už jen malý krok ke zbytku neživé přírody, potažmo k celým ekosystémům – i ty totiž mohou být zranitelné, mohou mít Tvář. Zde můžeme čerpat i ze starší, ne nutně ekofenomenologické, literatury. V podobných intencích totiž uvažuje Aldo Leopold ve své eseji *Myslet jako hora*. Vychází z předpokladu, že zatímco lidé nebo zvířata jsou schopni o pomoc požádat napřímo, tak neživá příroda takovou možnost nemá. Chceme-li však pochopit, co je prospěšné například pro horu, musíme se jako hora naučit myslet, musíme naslouchat jejím potřebám. To Leopold ilustruje na příkladu uzavřeného ekosystému hory a okolních lesů. Představme si vlčí smečku. Každý večer je slyšet vlčí vytí, které má dle Leopolda několik různých, většinou negativních, významů. Jelen zaslechne vytí a obává se o svůj život, přičemž pro pastevce vytí značí ohrožení živobytí. Leopold však tvrdí, že vlčí vytí má ještě jeden hlubší

význam, a to význam, který má pro horu. Hora překvapivě vlčí vytí vítá. To proto, že vlci jsou potřební k regulaci populace jelenů. Myslet jako hora znamená myslet holisticky – umět si představit vlka ve vztahu k procesům, které v daném ekosystému probíhají (Flader 1994, 2). Pokud by se jeleni přemnožili, mohli by spást malé stromky a poškodit celý ekosystém. Hora proto „žije smrtelným strachem ze svých jelenů“ (Leopold 1972, 140), přičemž úkolem ekofenomenologa by mělo být citlivým k lévinasovskému „Nezabiješ!“, které může zaznít z pomyslných úst hory. Stejně tak by se měl snažit zaslechnout vlčí vytí tak, jak jej slyší hora. Ve Tváři hory se zračí její zranitelnost a bezbrannost vůči stádu jelenů. A vzhledem k tomu, že perspektiva hory je perspektivou celého ekosystému, je žádoucí na její volání o pomoc odpovědět.

Tvář neživých objektů je tématem i pro hlubinné ekology. Næss v jednom rozhovoru vzpomíná na velké balvany poblíž své horské chaty, ke kterým si během života vytvořil skoro až osobní vztah (Diehm 2004, 15). Balvany nejprve ležely na samém vrcholku hory s výhledem do krajiny a pak vlivem eroze pomalu klesaly níž a níž do údolí. Næss kameny sledoval už od dětství, znal jejich směřování, jejich příběh a snažil se k nim chovat ohleduplně, což v tomto konkrétním případě znamenalo nebránit jim v pohybu krajinou. Byl si vědom jejich zranitelnosti a slovy Lévinase tedy viděl jejich Tvář. I zdánlivě neživé věci mají svou trajektorii, či spíše historii, a člověk jim může být nápomocný nebo pro ně naopak být překážkou.

Možnosti ekofenomenologického myšlení

Etika, tělesnost, technika a přirozený svět – takto jsme definovali čtyři opěrné body současné ekofenomenologie. Tím jsme samozřejmě nevyčerpali všechna myslitelná témata. Mohli bychom se například zaměřit na problematiku klimatických emocí, která rezonuje nejen mezi fenomenology, ale také mezi existenciálními filosofi a psychology. Nebo, jak navrhuje Petr Prášek, bychom se mohli pokusit rozpracovat Patočkovy ranné úvahy o niternosti živé přírody (Prášek 2023, 73). Ekofenomenologie skýtá řadu neprobádaných oblastí a je schopna promyslet otázky, na které tradiční environmentální filosofie nestačí.

Navíc se jedná o způsob uvažování, který má překvapivě blízko jak k hlubinné ekologii, tak k posthumanismu. V této souvislosti můžeme zmínit například Donnu Haraway, která se vydává podobnou cestou jako Kenneth Maly a pokouší se ve čtenářích evokovat temné obrazy země – výjevy podzemních prostorů, propastných hlubin a chthonických sil, což ji posléze přivádí k ideji *chtulucénu*.⁴ Podobnost nejen s Malym, ale i s Abramem a dalšími ekofenomenology přitom není náhodná, nýbrž odráží potřebu post-humanistických autorů sesadit lidské bytosti z antropocentrického piedestalu modernity. Paralely můžeme vidět i v textech Timothy Mortona, podle kterého všechny formy života tvoří nekonečnou a konceptuálně neuchopitelnou síť (Morton 2010). Posthumanismus usiluje o holistický pohled na svět přírody a v tomto ohledu může být pro ekofenomenology zdrojem inspirace pro nové promýšlení otázek, na které tradiční environmentální filosofie nestačí.

Porozumění tělesnosti přírodního světa totiž není otázkou argumentační zručnosti filosofa, ale vyžaduje schopnost reflektovat žitou zkušenost vlastní vtělenosti a zároveň s tím si i žádá ochotu sestoupit na úroveň jiných-než-lidských bytostí. Stejně tak nás intelektuální spekulace jen stěží přiblíží zranitelnosti jiné živé bytosti – k tomu potřebujeme čelit jejímu pohledu, její

⁴ Pojem *chtulucén* etymologicky odkazuje k pavoukovi z druhu *Pimoida Cthulhu*, kdy právě pavoučí síť slouží Harawayové jako metafora pro vizi světa, v němž neexistuje „hierarchie mezi lidmi a zbylými bytostmi;“ světa, kde jsou všechny životy vzájemně propleteny (Haraway 2016).

Tváří. Ekofenomenologie nás otevírá přírodnímu světu zcela novým způsobem. Už nestačí jen kontempletovat, je zapotřebí navrátit se zpět k přírodě samé.

Seznam použitých zdrojů

- Abram, D. *The Spell of the Sensuous*. New York: Pantheon Books, 1996.
- Abram, D. "On Wild Ethics." *Tikkun* 32 (1), 2017.
- Abram, D. "Magic and the Machine." *Emergence Magazine* 1 (1), 2020.
- Atterton, P. "Facing Animals." In *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*, edited by W. Edelglass, J. Hatley, and C. Diehm. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012.
- Blecha, I. "Technika, Stavění a Bydlení u Martina Heideggera a José Ortegy Y Gasseta." *Filozofia* 72 (5), 2017.
- Brown, C., and T. Toadvine. *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. State University of New York Press, 2003.
- Buber, M. *Já a Ty*. Olomouc: Votobia, 1995.
- Clark, D. "On Being the Last Kantian in Nazi Germany' Dwelling with Animals after Levinas." In *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*, edited by J. Ham and M. Senior, 165-198. New York: Routledge, 1997.
- Čapek, J. "Mít tělo a být tělem: Analýza těla v Merleau-Pontyho Fenomenologii vnímání." *Filosofický časopis* 59 (7), 2011.
- Davy, B. J. "An Other Face of Ethics in Levinas." *Ethics and the Environment* 12 (1), 2007.
- Diehm, C. "Here I Stand" An Interview With Arne Naess. *Environmental Philosophy* 1 (2), 2004.
- Diehm, C. "Alterity, Value, Autonomy: Levinas and Environmental Ethics." In *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*, edited by W. Edelglass, J. Hatley, and C. Diehm. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012.
- Donohoe, J. "Towards a Phenomenology of Nature." In *Nature and Experience: Phenomenology and the Environment*, edited by B. Bannon. Rowman & Littlefield, 2016.
- Flader, S. *Thinking Like a Mountain: Aldo Leopold and the Evolution of an Ecological Attitude toward Deer, Wolves, and Forests*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.
- Foltz, B. *Inhabiting the Earth*. New Jersey: Humanities Press, 1995.
- Gurevič, A. *Nebe, peklo, svět*. H&H, 1996.
- Haraway, D. J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main, 2000.
- Heidegger, M. "Otázka techniky." In *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004.
- Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia, 1996.
- Jóhannesdóttir, G. R. "Phenomenological Aesthetics of Landscape and Beauty." In *Nature and Experience: Phenomenology and the Environment*, edited by B. Bannon, 187-214. New York: Rowman & Littlefield, 2016.
- Kohák, E. "Phenomenology and Ecology: Dependence and Co-Dependency." In *Philosophies of Nature: The Human Dimension*, edited by R. S. Cohen and A. I. Tauber. Dordrecht: Springer, 1998.
- Kohák, E. "An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology." In *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, edited by C. Brown and T. Toadvine, 19-35. State University of New York Press, 2003.
- Leopold, A. *A Sand County Almanac*. New York: Ballantine Books, 1972.
- Lévinas, E. *Totalita a Nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Lévinas, E. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 2010.

- Liberman, K. "An Inquiry into the Intercorporeal Relations Between Humans and the Earth." In *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy: Dwelling on the Landscapes of Thought*, edited by S. L. Cataldi and W. S. Hamrick, 37-49. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Locke, P. M., ed. *The Liminal World of the Northwest Coast*. In *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy: Dwelling on the Landscapes of Thought*, edited by S. L. Cataldi and W. S. Hamrick. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Maly, K. "Earth-Thinking and Transformation." In *Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy*, edited by L. McWhorter and G. Stenstad. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- McWhorter, L. "Guilt as Management Technology: A Call to Heideggerian Reflection." In *Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy*, edited by L. McWhorter, 1-9. Thomas Jefferson University Press, 1992.
- Merleau-Ponty, M. *Viditelné a neviditelné*. Praha: OIKOYMENH, 1998.
- Morton, T. "Thinking Ecology: The Mesh, the Strange Stranger, and the Beautiful Soul." *Collapse* 6: 265-293, 2010.
- Nelson, E. S. "Levinas and Adorno: Can There Be an Ethics of Nature?" In *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*, edited by W. Edelglass, J. Hatley, and C. Diehm, 109-133. Duquesne University Press, 2012.
- Padrutt, H. "Heidegger and Ecology." In *Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy*, edited by L. McWhorter and G. Stenstad, 17-44. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- Patočka, J., I. Chvatík, and P. Kouba. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- Prášek, P. "Mají zvířata, rostliny či věci svou tvář? Lévinas, Diehm a ekofenomenologie." *Reflexe* 64, 2023.
- Sallis, J. "The Elemental Earth." In *Rethinking Nature: Essays in Environmental Philosophy*, edited by B. Foltz and R. Frodeman, 135-146. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Toadvine, T. "Enjoyment and Its Discontents: On Separation from Nature in Levinas." In *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012.
- Toadvine, T. "Phenomenology and Environmental Ethics." In *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Wright, T., P. Hughes, and A. Ainley. "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas." In *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, edited by R. Bernasconi and D. Wood. New York: Routledge & Kegan Paul, 1988.
- Zimmerman, M. "Toward a Heideggerean Ethos for Radical Environmentalism." *Environmental Ethics* 5 (2), 1983.