

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Diplomová práce

Tereza Reichelová

Zelená svoboda. Pojetí emancipace v ekocentrickém myšlení

Praha 2020

Vedoucí práce: Prof. Dr. Pavel Barša, M.A., Ph.D.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 27. července 2020

.....

Reichelová

Klíčová slova (česky)

emancipace, koncept přírody, environmentální hnutí, ekofeminismus, antropocentrismus, sociální ekologie, hlubinná ekologie, udržitelný rozvoj, konec dějin

Klíčová slova (anglicky)

emancipation, the concept of nature, environmental movement, ecofeminism, anthropocentrism, social ecology, deep ecology, sustainable development, the end of history

Abstrakt (česky)

Přibližně ve stejné době, kdy liberálové triumfálně vyhlásili konec dějin, začali někteří environmentalisté mobilizovat proti západní modernitě skrze “konec přírody”. Mnozí v environmentální agendě spatřovali novou ideologii, která může ty klasické překonat; mnozí naopak environmentalismus chápali jako radikálně neideologický. V této práci se zaměřím na vztah mezi přírodou a společností, který leží v základech jak environmentálního myšlení, tak novověkých emancipačních projektů - a pokusím se ukázat inherentní kontradikce, které environmentální diskurz po liberalismu a marxismu zdědil.

Abstract (English)

By the time the liberals triumphantly proclaimed the end of history, some environmentalists started to mobilize the public against western modernity by proclaiming the end of nature. For many people, the environmentalist agenda meant a new ideology that could exceed the classical ones; many, on the other hand, understood environmentalism as radically anti-ideological. In this thesis, I'll focus on the relationship between nature and society that lies in the core of both, environmental thought and modern emancipatory projects. I'll try to expose the inherent contradictions that the environmental discourse inherited from liberalism and Marxism.

Úvod	2
Konec dějin, smrt přírody a zrození kyborga	3
Osnova práce	7
Příroda jako hranice možného	10
Neo-malthusiánský obrat	11
Spor o emancipaci a seberealizaci	12
Konstrukt lidstva a divočiny	17
Politika času a prostoru	19
Konstrukt zeměkoule a environmentu	20
Spor o adaptaci a mitigaci	22
Post-politické lidstvo budoucnosti	22
Zelený neo-merkantilismus	26
Harmonická příroda	29
Metafora hranic a konstrukt homogeneity	30
Příroda jako měřítko lidského	33
Utopická ekologie Teresy Brennan	35
Imperiální éra jáství	36
Ekocentrická teorie nadhodnoty	37
Feministická kritika migrace	39
Bookchinova sociální ekologie	40
Usufruct organických společností	41
Utopický lokalismus	43
Ekofašistický utopický realismus	45
Evropská renesance Alaina de Benoist	46
Zelený zákon země	47
Velká výměna Brentona Tarranta	50
Návrat ideologií	52
Závěr	55
Použitá literatura	56

Úvod

V polovině devadesátých publikovala britská filozofka Kate Soper knihu *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, v níž se pokusila zachytit různé představy přírody, které v západním politickém myšlení hrály a stále hrají významnou roli. Diskurzy dvacátého století, pro které je “příroda” tím či oním způsobem centrálním pojmem, dělí do dvou velkých rodin: podporujících přírodu (*nature-endorsing*) a k přírodě skeptických (*nature-sceptical*).¹

První diskurz kotví především v ekologické filozofii: příroda je zdrojem autenticity a vnitřní hodnoty, svobody, lidského bohatství, inspirace, krásy, neměnného řádu. Tato “příroda” má podle Soper dlouhou tradici. Nachází ji v anglosaských pastorálách devatenáctého století, v romantických představách o venkově a divočině, snahách o harmonii kultury a přírody, v architektuře zahradních měst. V ekologickém myšlení je tak příroda zobrazována jako znečištěná, vykořisťovaná a znetvořená - v porovnání s tímto ideálem. Z toho samozřejmě nutně plyne kritika ideje pokroku a technologizace, která je znetvořením panenské přírody vinna v první řadě.

Druhý diskurz, vycházející z postmodernistické teorie, kulturního obratu, feministické kritiky a marxistické tradice, odmítá věčný řád, který by byl vlastní přírodě a “přirozeně” i společenským vztahům. Poukazuje především na ideologické funkce, které koncepce přírody zastávají v politice dominance: ať už jde o etnocentrické představy o civilizaci/přírodě, které legitimizovaly zotročování a vyvražďování “přírodních” národů ve jménu pokroku civilizace; ideje přírody jako volného zdroje k obsazení, které vedly liberalismus k přirozeným vlastnickým právům; darwinistické představy o hierarchii druhů a ras; představy o ženě jako bytosti tělesné a přírodní v opozici k mužskému duchu a racionalitě; nebo nacionalistické představy půdy jako matky a panny. Ty, kdo jsou tímto diskurzem kritizováni především,

¹ Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* (Oxford; Cambridge, Mass: Blackwell, 1998), str. 40

můžeme označit jako osvícenské ekologické imperialisty², kteří tvrdí, že hranice mezi civilizací a přírodou, člověkem a zvířetem, rozumem a tělem je ontologicky nepropustná a zatímco v přírodě vládou pravidla kauzality, společnost racionálních bytostí je místem politiky a etiky. Rozum v jejich pojetí vládne tělu a společnost má vládnout přírodě. V ovládnutí přírody tak spočívá emancipace člověka. Tyto dichotomie přírodního/přirozeného řádu a racionálního jednání jsou nyní postmoderními teoretiky dekonstruovány jako umělé a jakýkoli odkaz na přírodu je a priori přijímán s podezřením, že jde jen o rétorický trik legitimizující etnocentrismus, rasismus, šovinismus, homofobii a další projevy moderního konzervatismu.

To, co oba proudy sdílely a co je spojovalo, byla kritika západní modernity a dominantního neoliberalismu. Slovy Soper:

“Zatímco jeden je znepokojený limity přírody a zdůrazňuje naši potřebu vážit si, konzervovat uznávat naši závislost na přírodě; druhý nám připomíná kulturní “konstrukci” přírody a její roli v dohlížení na sociální a pohlavní rozdíly a také relativní a etnocentrické kvality těchto konstrukcí.”³

Oba tyto proudy přišly na přelomu osmdesátých a devadesátých let s tezí o konci přírody. Je paradoxní, že teoretici konce přírody - ať už v ekologickém či poststrukturalistickém pojetí - se svými texty především snažili burcovat právě proti té ideologii, jejíž nezvratitelný triumf tou dobou zvěstuje konec dějin.

Konec dějin, smrt přírody a zrození kyborga

O tři roky dříve, než vyšel *Konec dějin* Francise Fukuyamy, vydal americký ekolog a zakladatel platformy 350.org Bill McKibben esej *The End of Nature*, který je všeobecně považován za první populárně-naučnou literaturu faktu, která se týká klimatické změny. Jeho “argument antropocénem” staví na představě takové přírody, jejímž esenciálním atributem je

² Tereza Matějčková, “Oběsit se na myšlenku, pořádit si pudla a další tipy, jak (ne)přežít klimatickou krizi, *Revue Prostor* 112 (2020)

³ *Ibid.*, str. 7

nezávislost na lidské civilizaci. Lidé už mají na přírodu takový vliv, tvrdí v eseji McKibben, že není možné tvrdit, že je příroda nezávislá. A protože právě nezávislost je jejím definičním rysem, musíme uznat, že přírodu jsme již zničili. Donedávna bylo možné mluvit o “ostrovech přírody”, o člověkem netknutých prostorech v Amazonii či na Sibiři nebo o přírodních procesech, jimž se lidské působení zdárně vyhýbalo. Nicméně od té doby, co člověk začal mít vliv na globální klima, má skrze počasí vliv na “každý metr čtvereční” na Zemi. Veškerá příroda je nyní již umělá a lidská. Zdánlivý rozdíl mezi lidskou a přírodní krajinou, mezi městem a džunglí, je neostrý a pouze relativní.

McKibben mluví o smrti přírody jakožto označovaného. Pojem přírody už nemá žádný referent, a byť pojem sám samozřejmě používáme dále, používáme jej už pouze jako metonymii. Jeho text má za úkol pohnout člověka k změně jednání vůči tomuto metonymickému referentu, k nákupu solárních panelů⁴, k boji proti ropovodu v Severní Dakotě⁵, k podpoře mitigace klimatické změny. Lidstvo nyní čeká největší válka v dějinách, nesrovnatelná s “válkou s totalitarismem”, válka za přežití rodu a zachování alespoň oné lidské přírody.⁶ Žádný konec dějin, nýbrž návrat velkých dějin.

Konec přírody v poststrukturalistickém myšlení je na první pohled složitější. V roce 1980 vydala Carolyn Merchant vlivnou knihu *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*, kde argumentuje, že dominance technologické racionality již prostupuje prakticky vším a od sedmnáctého století lze mluvit o jedné velké ekologické krizi ve slova smyslu podrobování si a překračování všeho, co je považováno za přírodní/přirozené (přírodní zdroje, domestikovaná i divoká zvířata, ženy, nebělošské rasy atp.).⁷ Vskutku legendárním vyhlášením “konce” přírody se nicméně stal až esej *A Cyborg Manifesto* od Donny Haraway, který vznikl v polovině osmdesátých let. Haraway v něm odmítá hranici mezi pojmy zvíře-člověk a člověk-stroj na základě odmítnutí hranice mezi materiální a virtuální realitou a mezi realitou a fikcí. Na konci dvacátého století podle ní povstal kyborg:

⁴ Bill McKibben, “We Need to Literally Declare War on Climate Change” *The New Republic* 15.08.2016 (dostupné online: <https://newrepublic.com/article/135684/declare-war-climate-change-mobilize-wwii> [dostup 21.07.2020])

⁵ Bill McKibben, “A Pipeline Fight and America's Dark Past”, *The New Yorker* 06.09.2016 (dostupné online: <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/a-pipeline-fight-and-americas-dark-past> [dostup 21.07.2020])

⁶ Bill McKibben, *The End of Nature* (New York: Random House, 2006), str. xix

⁷ Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1980)

kybernetický organismus, hybrid vzešlý z organismu a stroje, který postavil na hlavu antagonistické dichotomie muž/žena, příroda/kultura, člověk/zvíře, vnitřek/vnějšek nebo mysl/tělo. Pro kyborga už neexistuje žádný harmonický ráj v budoucnosti ani nemá počátek a původ (čímž se Haraway vymezuje jak proti ideologiím pokroku a minulého zlatého věku, tak především proti politice identity) a neexistuje pro něj rozdíl mezi realitou a fikcí (protože svět společenských vztahů spočívá na ideových konstruktech, jež od fikce dělí jen to, že jsou vlivné a internalizované). Za jeho vznik mohou tři obraty dvacátého století. V první řadě pokročily přírodní vědy tak daleko, že se setřel rozdíl mezi zvířetem a člověkem. Všechny “sféry jedinečnosti” člověka byly evoluční teorií a teorií vědomí zproblematizovány. Za druhé byl smazán rozdíl mezi organismem a strojem. Zatímco mechanické stroje devatenáctého století ontologii člověka nijak nerozporovaly, umělá inteligence a genetické inženýrství radikálně změnilo situaci. Nakonec se zbožila představa kategoricky odděleného materiálního a virtuálního světa. Síly, které nyní nejvíce určují život moderního člověka, jsou z velké většiny neviditelné a mikroskopické: internet, elektřina, radiové a televizní vlny. Nedochozí ale pouze k proměně představ o světě, který už není vidět výlučně mechanisticky, nýbrž i k proměně toho, co pro člověka vůbec znamená “být”. S hi-tech kulturou přesahuje člověk materiální existenci v takové míře, že už nelze mluvit o “tělu” a “bytí” tak, jako to bylo možné dříve.⁸

Na rozdíl od přímočarého McKibbena není zcela jasné, nakolik Haraway v textu popisuje daný stav věcí a nakolik se snaží jej naopak změnit. Její “konec přírody” může být čten jako pouhá snaha “přírodu konečně zabít” a vymanit se z přírodou svázané biopolitiky. Na jedné straně se především vymezuje proti esencializující politice identity (ať už na základě genderu, rasy, třídy, politické orientace, národnosti). Její kyborg veškeré identity uniká, a Haraway tak formuluje nový ideál post-humanismu. Emancipace člověka podle ní stojí na novém vědomí kyborga, osvobozeném od dominance vyplývající z antagonických dichotomií původního člověka. Na konci osmdesátých let je ale jasné, že toto osvobozené vědomí kyborgů není většině lidí vlastní a v post-humanistické realitě nežije ani západní společnost, natož celý svět. Zároveň ale lze text Haraway číst jako sociální kritiku doby. Z industriální a organické

⁸ Donna Haraway, “A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, in: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinventing of Nature* (New York: Routledge, 1991), str. 149-181

společnosti se stal polymorfní informační systém - ať se nám to líbí nebo ne. Z “organismu” se stal “biotický komponent”, “reprodukcí” nahradila “replikace”, z dichotomie příroda/kultura se staly pouhé “sféry difference”.⁹ Konec přírody je v nějakém slova smyslu tak pro ni také jedinečnou příležitostí. Naším úkolem, píše Haraway v roce 2015, je udělat antropocén (tedy období této tranzice) co nejkratším a volá po “Chthlucénu”. Poněkud krypticky formuluje svou vizi ideální společnosti, v níž je člověk úžeji spjat se svým prostředím a nevymezuje se z něj jako nezávislé jsoucní. Už nejsem post-human, tvrdí s explicitními narážkami na Lovecraftovu mytologii, jsem post-humus.

“Můj chthlucén [...] se splétá z myriád temporalit a spacialit a myriád intra-aktivních jsoucní-v-soustavách (*entities-in-assemblages*) včetně více-než-lidských, jiných-než-lidských, ne-lidských a lidských-jako-humus (*human-as-humus*).”¹⁰

Haraway mluví o smrti přírody jako o konci smysluplného pojmu v rámci živé jazykové struktury. Její představa emancipace je hluboce zakořeněná v představě, že lidské jednání vychází z lidského myšlení, které spočívá v řeči. Veškerá politická proto změna musí začínat na individuální rovině. Teprve tím, že se člověk přestane pojímat jako člověk a začne se chápat jako kyborg, dojde k radikální proměně jeho vztahování se ke světu a jednání v něm, což na makro úrovni povede ke změně společnosti jako takové. Slovy Donny Haraway: Make kin, not babies!

Vztah mezi koncem dějin a koncem přírody není vůbec jednoznačný a pozastavuje se nad ním celá řada autorů. Někteří, jako například Emily Gilbert, zkoumají, jak hrozba klimatické krize od konce osmdesátých let nahradila rétoriku studenoválečného ohrožení využívanou Pentagonem k legitimizaci výdajů na armádu a větších pravomocí armádních institucí.¹¹ Poněkud kontraintuitivně tak rozmach environmentální agendy chápou primárně jako mediální strategii států, jak obhájit pokračující sekuritizaci po pádu Sovětského svazu - nikoli teprve jako sekundární reakci států na změny klimatu, vyburcovanou sílícím hnutím. Jiní,

⁹ Ibid., str. 161

¹⁰ Donna Haraway, “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, in: *Environmental Humanities* vol. 6 (2015), str. 160

¹¹ Emily Gilbert, “The Militarization of Climate Change”, *ACME* 11 (2012), str. 1-14

jako například James Meadowcroft, ke kterému se ještě vrátím, v environmentálním hnutí spatřují nový politický meta-narativ, který může překonat a nahradit velké ideologie, které jsou na sklonku dvacátého století zdánlivě vyčerpané.¹² Na druhé straně železné opony se naopak environmentální agenda často spojuje s kolapsem sovětského impéria, především v kontextu výbuchu jaderné elektrárny v Černobylu, který do značné míry podryl důvěryhodnost režimu.¹³ Mě ovšem v této práci bude zajímat ještě jiná otázka, kterou ve světle konce dějin environmentální myšlení implicitně klade.

Všechny moderní ideologie jsou spojeny se silným antropocentrismem, který vychází z moderního pojetí přírody jako sekularizované objektivní danosti, ze které je lidská společnost vyjmutá a na vymanění z jejíž zákonů se lidská emancipace zakládá.¹⁴ Moderní koncept přírody je tak klíčovým prvkem ideologického myšlení jako takového. Ke konceptům přírody, jak s nimi pracuje liberalismus a marxismus, se na chvíli vrátím v první části první kapitoly. Klademe-li si otázku po vztahu environmentalismu a emancipace či obecně environmentalismu a ideologií, je nutné si klást otázku, jak se různé environmentální proudy vypořádávají právě s dědictvím pojmu přírody. Je-li klasickým rámcem emancipace původně emancipace od přírodní nutnosti, je možné ji dnes hledat jinde? Je environmentální myšlení schopno skrze přerámování vztahu mezi člověkem a přírodou nabídnout nový impuls pro promyšlení lidského osvobození a seberealizace? Nevylučují se environmentální diskurzy s progresivní agendou, protože nakonec akcentují přírodu, která je neodmyslitelně spíše konzervativní? Bylo-li dříve environmentální myšlení schopno částečně vykročit za bipolární dělení světa a kritizovat jak západ, tak východ, za orientaci na růst a podmanění si přírody, je dnes schopno vykračovat za ideologické rámce současné politiky?

Osnova práce

¹² James Meadowcroft, "Sustainable Development: A New(ish) Idea for a New Century?" *Political Studies* 48 (2000)

¹³ Michail Gorbačev, "Turning Point at Chernobyl", *Project Syndicate* 14.04.2006 (dostupné online: <https://www.project-syndicate.org/commentary/turning-point-at-chernobyl?barrier=accesspaylog> [dostup 20.07.2020])

¹⁴ Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* (Oxford; Cambridge, Mass: Blackwell, 1998), str. 29-30

Západní myšlení již od antiky přírodu chápe buď jako objektivní mez, jež je lidstvu zvnějšku dána či naopak jako měřítko lidského, vzor pro uspořádání společnosti a jednání člověka. Oba tyto rámce se silně propisují do moderních ideologií a do jisté míry je určují. Budu tvrdit, že právě emancipační diskurz je v tomto ohledu stěžejní. Pokusím se vedle sebe tyto představy v dnešní podobě postavit a ukázat, jakým v kontextu konce dějin a konce ideologií čelí problémům. Byť se totiž snaží nově pracovat s emancipací člověka, stále se k moderním představám o přírodě vrací a ta je v ideologických rámcích nakonec drží. Mým cílem není ukázat, že je teze o konci dějin mylná či že je environmentální hnutí nakonec nutně konzervativní. Pokusím se ale ukázat, že pokud environmentální hnutí odmítá svou ideologičnost, aniž vystoupí z dichotomické metafyziky, na níž ideologie stojí, nutně je k jistému typu liberálního či neliberálního konzervatismu náchylné. A naopak, že pokud se levicoví ekologové snaží v emancipačních rámcích starých ideologií přerámovat vztah společnosti a přírody, velice snadno může právě toto nové pojetí přírody zastínit původní emancipační náboj a paradoxně připravit půdu pro své největší ideologické rivaly.

V první části se zaměřím pojetí přírody v diskurzu hlubinné ekologie a v diskurzu ekologické modernizace či, chcete-li, udržitelného rozvoje. Oba si zakládají na tom, že jsou neideologické a že se vymezují především proti liberálnímu progresivismu, jež s přírodou nakládá nad její vlastní možnosti. Hlubinná ekologie staví na neo-malthusiánských přírodních zákonech, v jejichž rámci se lidská společnost nachází, druhý na předpokladu liberální ekonomie jakožto přirozeného procesu a na technooptimistickém progresivismu. Pokusím se ukázat, že byť na jedné úrovni stojí proti sobě, hlubinná ekologie na straně hluboce konzervativní pravice a udržitelný rozvoj jako progresivní levicově liberální proud, na jiné rovině jsou součástí téhož rámce. Oba totiž pracují s konzervativní představou přírody jako objektivní hranice kladené lidskému rozvoji. Jádrem mého argumentu bude problém, který pro progresivní křídlo vyvstane, jakmile se z pojmů přírody a společnosti stanou homogenní jednoduté koncepty, které nominalisticky vyžadují univerzální řešení, které konečně nastolí rovnováhu mezi světem a člověkem.

V druhé části se naopak pokusím představit proudy, které s přírodou nechtějí pracovat jako s jednodutým konceptem daného limitu abstraktního lidstva, a naopak ji jako heterogenní entitu situují dovnitř sociálních vztahů. Post-marxistická perspektiva Teresy Brennan a sociální

ekologie Murraye Bookchina na jedné straně nebo myšlení teoretika nové pravice Alaina de Benoist a z něj vycházejícího etno-nacionalistického ekofašisty Brentona Tarranta na straně druhé se nebrání dědictví ideologií. Všichni si kladou otázku po nové emancipaci po konci dějin a konci přírody a všichni se odpověď snaží hledat skrze promýšlení vztahů člověka a přírody. Můžeme-li diskurzy představované v první části chápat jako globalisty, diskurzy druhé části stojí na straně lokalismu. V této části se pokusím ukázat, jak silný v posledku koncept přírody v kontextu emancipace je. Emancipační potenciál, jež nabízí pojetí přírody u Brennan a Bookchina, totiž v posledku může pomoci legitimizovat apartheidní utopie jejich konzervativních protivníků.

Příroda jako hranice možného

Patrně nejvlivnější metaforou přírody dnešní doby je hranice. Příroda je zobrazována jako objektivní limit a konečný prostor, který nelze - či jen za neúnosnou cenu - překračovat a opouštět. Idea neregulovaného pokroku civilizace a větší a větší nezávislosti na přírodě je z těchto pozic kritizována jako utopická a nebezpečná, protože lidé jsou na přírodě závislí mnohem více, než se zdá. A právě proto, že je konečnost přírody pojata jako objektivní, je také cíleně rámována jako politicky neutrální či apolitická. Současná rozšířenost této metafory má dva symbolické počátky: prvním je esej z roku 1968 *Tragédie obcíny (The Tragedy of The Commons)* od Garreta Hardina; druhým je potom zpráva *Naše společná budoucnost (Our Common Future)* z roku 1987, která nicméně vyšla ve známost spíše pod názvem *Zpráva Brundtlandové*.

Garrett Hardin se v textu pokusil aktualizovat politickou teorii Thomase Malthuse, který na přelomu osmnáctého a devatenáctého století hájil tezi, že hlavní příčinou chudoby a ostatních sociálních problémů je přelidnění. Hardin a na něj navazující hlubinní ekologové podobně argumentují v otázce životního prostředí a formulují neřešitelný rozpor mezi narůstající individualistickou společností a obecně sdílenými přírodními zdroji a prostory.

Zpráva Brundtlandové, neboli závěrečná studie vypracovaná Světovou komisí OSN pro životní prostředí a rozvoj, je naopak jedním z prvních a dodnes nejvlivnějších textů v diskurzu udržitelného rozvoje. Oba dva tyto klíčové texty se prezentují jako vědecky neutrální a apolitické, byť skrze různé strategie. Zatímco Hardin na základě exaktně definovaných principů přírodně-společenského řádu vyvozuje na jedné straně neudržitelnost statu quo a na straně druhé přichází s "jedinou racionální" alternativou, Zpráva Brundtlandové vychází z apolitičnosti racionálních tržních mechanismů. Oba dva texty tuto zdánlivou apolitičnost svých normativních tvrzení odvozují právě z metafor přírody jako apolitických nutných limitů lidského řádu.

Neo-malthusiánský obrat

Hardin v eseji vychází z premisy, že každý jednotlivec se jakožto racionální bytost snaží o zvyšování svého zisku uvnitř obecně sdíleného světa (což popisuje skrze metafory pastevce, stáda a obecně sdílené pastviny - občiny) a tím obecně sdílené statky devastuje. Ony obecně sdílené statky jsou založeny na přírodním světě, který považujeme za samozřejmý a jehož využívání často ani nevnímáme: vzduch, voda, půda, rybářské oblasti, monokultury, hnojiva, uskladňování odpadu a další.

“V tom spočívá ona tragédie. Každý člověk je uvězněn v systému, který jej nutí zvětšovat své “stádo” do nekonečna - ve světě, který je konečný. Všichni lidé míří ke zkáze, sledující své nejlepší zájmy ve společnosti, která věří ve svobodu občiny. Svoboda [v přístupu k občině] přinese zkázu všeho.”¹⁵

Znečištění oceánů a řek či ohrožení severoamerické divočiny, tvrdí, je přímý důsledek přelidnění. Moderní sociální stát a ideologie lidských práv k tomuto nutnému konfliktu podle Hardina ještě přidaly právo člověka mít děti, díky čemuž má nyní každá sociální skupina, ať už založená na rase, náboženství nebo třídě, nezcizitelný nárok na růst. Jinými slovy, člověk jako jednotlivec neznečišťuje přírodu pouze svým životem, ale současně přispívá k množení tohoto druhu znečišťovatelů. Poměr “sil” mezi lidmi a přírodou - občinou - se nakonec tragicky proměňuje.

Hardinova druhá premisa spočívá v existenci dvou řádů politických otázek: první obsahuje problémy, na něž lze hledat a najít technologické či společenské řešení, které dané dilema vyřeší a překoná. Problémy druhého řádu ale nemají technické řešení. Jediný způsob, jak dilema vyřešit, leží v morálním rozhodnutí. To je právě případ dilematu populace a obecně sdílených statků.

¹⁵Garrett Hardin, “The Tragedy of the Commons”, *Science, New Series*, vol. 162, no. 3859 (1968), str. 1244

Pro Hardina samotného není nijak tíživé vyvodit z těchto dvou premis nutný závěr: kombinace moderního individualismu spojeného s lidskými právy a pojetí přírody jako občiny ústí v nutnou a technicky neřešitelnou tragédii, kterou je možné vyřešit jen politickým morálním rozhodnutím. Nedělat nic a udržovat status quo podle Hardina znamená také rozhodnutí: ústící do definitivního zániku přírody a nakonec i lidstva, které nebude mít dostatek zdrojů pro své přežití (resp. nikoli lidstva samotného, ale do konce liberálního individualismu a sociálního státu, tedy onoho Hardinem popisovaného společenského status quo).

“Obecně sdílené statky, pokud vůbec, jsou ospravedlnitelné jen za malé hustoty populace. Jak se lidská populace zvyšuje, obecně sdílené statky musí být tak anebo tak opuštěny.”¹⁶

Je tedy nutné přistoupit k nějaké formě regulace na jedné straně porodnosti (především v chudších regionech s vyšším demografickým přírůstkem) a na druhé přístupu k obecně sdíleným statkům na druhé. Ta nakonec musí být založena na donucení (protože zájem všech je protikladný se zájmem jednotlivce, nebudou se lidé ochotni s ním smířovat dobrovolně). Hardin se explicitně opírá o Hegelovo diktum, že svoboda spočívá v nahlédnutí nutnosti. Tato nutnost podle něj leží v přírodních limitech, které jsou kontradiktorní všeobecnému sociálnímu státu a lidským právům, které jsou tedy neslučitelné se svobodou jako takovou. Hardinovo pojetí přírody jako limitu má ale intelektuální kořeny mnohem hlubší než v poválečné krajní pravici, s níž je obvykle spojován. Pokud chceme porozumět vztahu mezi Hardinovým pojetím přírody a emancipace, musíme se k těmto kořenům vrátit, protože metafora přírody jako nepřekročitelné hranice je v dějinách idejí s otázkou emancipace bezprostředně spojená.

Spor o emancipaci a seberealizaci

Teorie emancipace jsou z definice pojmu od počátku antropocentrické. Může se proto zdát, že ptát se po konceptuálním vztahu emancipace a přírody je zbytečné. To je samozřejmě naivní představa. Právě tím, že určujeme hranici mezi přírodním/přirozeným a nepřirodním,

¹⁶ Ibid, str. 1248

definujeme oba póly. Pro nás je tento vztah podstatný právě proto, že tím, co se od novověku jevílo jako sféra mimo přírodu par excellence bylo západní pojetí civilizace a lidského jednání. Představa přírody jako protikladu civilizace má počátek v Descartově substanciálním dualismu, podle nějž existují dvě substance sui generis: res extensa, jejíž esencí je rozlehlost a kterou ztotožňuje s materiálním předmětem a res cogitans, substance myšlení definující nehmotného ducha či mysl. Na jedné straně stojí tedy říše přírody a na druhé společnost. Člověk v sobě, skrze specifickou jednotu těla a duše, tyto substance kloubí. Nejde ale jen o tento ontologický zvrát. Ruku v ruce s Descartovským substanciálním dualismem jde novověká představa přírodních věd spojená především s Organonem Francise Bacona. Přírodu je podle něj třeba příslovečně natáhnout na skřípec, objevit její zákony jako samostatné principy závislé nikoli na teologii a metafyzice, nýbrž na objektivním pozorování fenoménů. Principy a metody metafyziky by nadále neměly determinovat novou epistemologii a přírodní vědci musí pracovat "jako příroda sama". Z novověké filozofie postupně povstala představa přírody, již má člověk vědecky pochopit a skrze to ji ovládnout a vymanit se z materiálních potřeb, které ho omezují. Základní premisou je potom tvrzení, že dokud jednání lidí determinuje vnější svět, nemohou být svobodní, protože jednají nikoli na základě rozhodnutí a vůle, nýbrž na základě pudů a potřeb. Osvícenský humanismus, který z novověké filozofie vyrůstá, tak již při formulování otázek po lidské přirozenosti a svobodě s takto objektivizovanou přírodou počítá.

Britský marxistický geograf David Harvey ztotožňuje osvícenské ideály se dvěma klíčovými ideami: ideou seberealizace a ideou emancipace. Liberalismus i marxismus, velké osvícenské ideologie, je podle něj považují za kompatibilní. Klasická politická ekonomie v čele s Lockem a Millem počítá s přírodou jakožto disponibilním zdrojem, z něž se díky neviditelné ruce trhu člověk emancipuje od potřeby, nejistoty a žádosti, aby se v prostoru společnosti a svobody seberealizoval. Trh je tak jak prostorem, v němž se z přírody stávají lidské nástroje emancipace, tak také prostorem, v němž se osvobození lidé seberealizují. Historický materialismus sice odmítá liberální premisu, že seberealizace je výhradně individuální (protože byt' se odehrává na individuální úrovni, lze uskutečnit jen ve společnosti, determinované ekonomickým systémem), ale s představou emancipace jakožto dominance člověka nad přírodou jako předpokladem seberealizace pracuje stejně. Osvícenství tak podle Harveyho v první řadě přineslo nový prométheovský mýtus: přírodu je nutné

instrumentalizovat právě proto, že jedině tak lze osvobodit člověka (paradoxně částečně proto, aby se mohl seberealizovat a poslouchat “hlas přirozenosti” uvnitř sebe - aby člověk mohl naplnit vnitřní přirozenost, musí ovládnout tu vnější). Příroda je chápána především jako potenciální bohatství národů.¹⁷ Antropogenní změny v běhu přírody jsou pro raně moderní politické ekonomy ještě reálně nepředstavitelné a člověk si z přírody má brát a krotit ji právě proto, že to ona jej ohrožuje a vězní v příslovečné říši nutnosti. To člověk je David bojující s Goliášem, nikoli naopak.

Pokusím se z této Harveyho teze o kompatibilitě ideje seberealizace a emancipace vyjít, abych ukázala, jak radikálně se od velkých ideologií Malthus odklání a jak právě proto může svou teorii prezentovat jakožto neideologickou, vědeckou, racionální. Thomas Malthus možnost skloubit seberealizaci s emancipací nazývá osvícenským utopismem a rezolutně ji odmítá. Lidská potřeba seberealizace podle něj spočívá především v puzení rodu, tedy v sexuální touze a potřebě mít děti. Emancipace naopak spočívá v materiální jistotě a bezpečí. Malthus seberealizaci a emancipaci formuluje jako dva univerzálně platné principy, ze kterých lze kauzálně vyvodit fungování společnosti. V *Eseji o principu populace* z roku 1798 formuluje inherentní rozpor těchto principů: jídlo je pro existenci člověka nezbytné, jenže zároveň je i vášeň mezi mužem a ženou nutná a konstantní. Člověk se úspěšně snaží rozšiřovat možnosti svého přístupu k potravě, ale současně plodí další a další strážníky, kteří budou rozšiřovat své možnosti přístupu k potravě. Zatímco populace roste exponenciálně do nekonečna, zdroje obživy jsou velmi konečné a i s technologickou pomocí rostou nanejvýš aritmeticky. To nevyhnutelně vede k přelidňování, které plodí chudobu, války o zdroje, hladomory, nemoci.

Obraz přírody, který vyvstává z Malthusovy teorie, ontologicky staví na substanciálním dualismu stejně jako osvícenské ideologie. Současně se ale od nich liší. Zatímco pro produktivistické pojetí ideologií znamená příroda především neomezený zdroj, který může vést k neomezenému pokroku a emancipaci člověka, pro Malthuse (a stejně tak i pro Hardina) je klíčová právě konečnost přírody. Příroda je velmi omezený zdroj, který utopickou naivitu lidstva koriguje. Stejně jako má přírodní bohatství tendenci růst, má ale tendenci růst i

¹⁷ David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), str. 131

lidstvo. Onen přirozený pud po seberealizaci nakonec lidstvo vždy udrží v mezích přírody a neumožní mu osvobodit se od ní. Příroda tedy není něco vnějšího a objektivního. Příroda je především rámeček, v němž je společnost situovaná a jehož imanentními principy se řídí, jakkoli se snaží vyvolávat zdání na přírodě nezávislých racionálních zákonů a pravidel.

Z této dichotomie emancipace/civilizace a seberealizace/příroda vyvozuje Malthus normativní tvrzení, že důsledky přelidňování nejsou ničím apriori negativním, nýbrž mechanismem seberegulace přirozeného řádu. Podstatný je zde třídní aspekt: jádro rozdílu mezi chudými a bohatými spočívá v tendenci upřednostňovat sexuální vášně (a tedy větší přírůstek obyvatelstva) nad materiálním blahobytem. Vztah emancipace a seberealizace je tak inherentně spojen s třídním dělením společnosti. Pomoc chudým vrstvám obyvatelstva nakonec nevede k ničemu jinému než prohlubování lidského utrpení, protože vede jen k dalšímu růstu populace a další degradaci na straně všeobecných životních standardů a celkové kumulace bohatství.¹⁸

Stejně jako je Malthuse nutné číst ve světle liberalismu a marxismu, musíme Hardina číst jako reakci na technoutopické představy šedesátých let. Na obou stranách železné opony v šedesátých letech opět - po deziluzi z technologického pokroku během druhé světové války - sílí představa, že technologie konečně přinesou lidstvu blahobyť. Automatizace povede k emancipaci lidské práce, která se bude profesionalizovat a přesouvat do kreativních odvětví řešících zefektivňování výroby. Současně společnost postupně opouští mechanickou produkci. Tak v Československu argumentuje například Radovan Richta a anticipuje post-industriální éru blahobytu: dělníka nahradí inženýr. Lidstvo se osvobodí nejen od přírody, nýbrž i od monotónní práce, kterou vyžadovala masová produkce.¹⁹ Richtova vědecko-technická revoluce ve vztahu přírody a lidské emancipace zůstala věrná marxismu-leninismu, který ovládnutí přírody explicitně vyzdvihoval. Na západě nicméně technooptimismus nebyl o nic slabší a jádro osvícenského pojetí emancipace od přírody jako předpokladu pro seberealizaci zůstalo nezměněné, jak ukazuje například teorie ekologické

¹⁸ Ian Angus, *Too Many People? Population, Immigration and the Environmental Crisis* (Chicago: Haymarket Books, 2011), str. 38

¹⁹ Radovan Richta, *Civilizace na rozcestí* (Praha: Svoboda, 1969)

modernizace, avantgarda udržitelného rozvoje, jak jej známe dnes: technologie přinesou emancipaci člověka na jedné straně a zároveň ukončí industriální znečišťování přírody.²⁰

Malthusova teorie samozřejmě nevychází z osvícenského paradigmatu o nic méně než liberalismus klasické politické ekonomie, proti němuž se staví. Právě proto, že jsou příroda a duch substanciální protiklady, mohou být civilizace a příroda chápány jako koherentní jednoduté entity. Civilizovaný člověk není o nic méně člověk v horách či na moři a proto lze mluvit o lidstvu jako takovém - stejně jako je příroda primárně nediferencovanou jednotou: orná půda, kamenný lom, činná sopka, krevety, Atlantický oceán, to vše je její součástí: a teprve člověk z přírody pomocí práce tvoří diferencované produkty (stejně jako civilizace teprve konstituuje moderní individuum). Na rozdíl od liberalismu sice Malthus odmítá plnou emancipaci člověka ze světa přírodní nutnosti, jeho pojmový inventář je ale téměř totožný.

Stejně jako Malthus napadá později Hardin reálnou možnost uskutečnění snu o dominanci člověka nad přírodou právě proto, že lidstvo a přírodu pojímá jako koherentní celky. Emancipace pro něj znamená emancipaci jednotného lidstva a příroda pro něj také znamená jednu entitu (komplexní, ale jedinou). Odmítá proto všeobecnou emancipaci v zájmu (nediferencované) přírody. Právě proto, aby mohl hájit panenskou přírodu jako takovou, potřebuje pojem lidstva jako takového.

Podle Harveyho, který metafory přírody v kontextu neo-malthusiánské argumentace sleduje, je právě tato dichotomie jádrem problému. Společenský systém, který neúnosně zatěžuje přírodu, podle něj není, jak se Hardin i Malthus domnívají, inherentním rysem společnosti. Tato konceptuální homogenizace dichotomie příroda/společnost jim umožňuje zaměnit kontingentní společenské vztahy za lidstvo per se. Harvey se v devadesátých letech snaží tuto záměnu dekonstruovat:

“Vyhlásit stav ekologické nouze znamená tvrdit, že nemáme vůli, schopnosti nebo kapacitu změnit stav našich znalostí, našich společenských cílů, kulturních modů a technologií nebo naši formu ekonomiky a že jsme neschopní změnit naši materiální

²⁰ Maarten A. Hajer, *Politics of Environmental Discourse. Ecological Modernization and Policy Process* (New York: Oxford University Press, 2003), str. 78

praxi nebo povahu lidských požadavků. Tvrdit, že ekologická nouze spočívá v přírodě a přírodních limitech znamená ignorovat, jak je ona “nouze” společensky vytvářena a že ony “limity” jsou spíše společenské vztahy v rámci přírody (včetně lidské společnosti) než nějaká na lidské vztahy externě uvalená nutnost.”²¹

Domnívám se ale, že ani v případě Hardina ani Malthuse nejde o intelektuální chybu. Tvrdit, že přírodní limity jsou vnější a objektivní, je totiž naopak podmínkou konstrukce “lidstva” a “přírody” jako oddělených protilehlých entit, na čemž jejich teorie staví. Koncepty, které původně vyvstaly z produktivistického pojetí přírody jako potenciálního nekonečného zdroje emancipace, jsou tak v pojetí přírody jako limitu stejně univerzální a mají k sobě stejný nutný vztah. Celou strukturu osvícenské argumentace Hardin i Malthus zachovávají, jen vyvrací premisu o nekonečnosti přírody a proto z ní vyvozují opačný závěr. Právě totalizace a homogenizace těchto dvou pojmů, budu tvrdit později, je klíčovým problémem environmentálního diskurzu dnešní doby. Právě na této rovině, pokusím se ukázat později, je překvapivě Hardin blízko argumentům udržitelnosti - nikoli blízkostí metafor samých, nýbrž pojetím těchto konceptů jako obecných univerzálií, jež mu umožňují předstírat, že stojí mimo ideologické struktury.

Konstrukt lidstva a divočiny

V sedmdesátých letech k Hardinovi explicitně odkazuje mnoho hlubinných ekologů. Ti přiřkli přírodě vnitřní hodnotu, tedy hodnotu spočívající v přírodě samé a pro ni samu. Chránit a šetřit přírodu lidstvo nemá kvůli jejím estetickým či utilitárním kvalitám, nýbrž proto, že je neredukovatelná na zdroj, že je hodnotná sama o sobě. Na jednu stranu se to může zdát paradoxní - vždyť konstruuje-li Hardin dichotomii lidské aktivity a přírody, chápe se přírody právě jakožto omezeného zdroje. Jenže Hardin chce s explicitním odkazem na “severoamerickou divočinu” či “čisté oceány” právě toto absolutní pojetí přírody jako zdroje demontovat.²² Příroda je sice současně i nutným a omezeným zdrojem a tak tomu bylo vždy, současně je ale především čistou panenskou přírodou, která vinou člověka pomalu mizí, byť je ontologicky primární. Příroda pro člověka je odvozená z přírody pro sebe. Problém vidí v

²¹ David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), str. 147

²² Garrett Hardin, “The Tragedy of the Commons”, *Science, New Series*, vol. 162, no. 3859 (1968), str. 1245

tom, že přemnožené lidstvo má fatální vliv na veškerou přírodu a pomalu onu pravou původní přírodu umenšuje na úkor přírody jakožto zdroje. Hlubinní ekologové zachází v těchto intencích často ještě dál než Hardin. Arne Naess, patrně první hlubinný ekolog, přišel v první polovině sedmdesátých let s ekocentrickou kritikou moderní civilizace, kterou nazval “ekosofie”. Podle té je třeba, aby se pojem “jednotlivce” identifikoval s jakoukoli živou formou a tak byla hodnota, obvykle vyhrazená člověku, přiřknuta jakémukoli živému tvorovi či rostlině.²³ Hlubinná ekologie, která proti sobě explicitně staví ohroženou přírodu a industriální přelidněnou civilizaci, pak nachází smysl v ochraně divočiny proti antropocentrickému humanismu. To některé radikální ekology vedlo až k explicitní mizantropii a obhajobám hladomorů. V roce 1986 řekl například v rozhovoru pro časopis *Simply Living* zakladatel hnutí Earth First! David Foreman, že

“ta nejhorší věc, kterou můžeme v Etiopii udělat, je pomáhat tam - nejlepším řešením je nechat přírodu snažit se o rovnováhu, tedy nechat tam lidi umírat.”²⁴

A k tomu dodal:

“Nechat Spojené státy ventilovat problémy Jižní Ameriky nic nevyřeší. [...] Způsobí to jen další ničení divočiny, trávení vody a vzduchu a problémům Jižní Ameriky to neulehčí.”²⁵

Důvodem, proč Foreman může obhajovat hladomorů Etiopii je opět konstrukt homogenního lidstva. Protože se příroda snaží o rovnováhu, limituje emancipační potenciál lidstva. Humanistické ideje jsou v přímém rozporu s přirozeností i realitou. Lidstvo je příliš početné. A nejjednodušším řešením je “nechat přírodu dělat svoji práci”. Hladomor není podle Foremana výsledkem specifických společenských vztahů, nýbrž výsledkem nerovnováhy mezi lidskými ambicemi a přírodními limity. Fakt, že ony lidské ambice nejsou naplňovány rovnoměrně a důsledky plynoucí z přírodních limitů jsou kontingentně uvaleny na některé

²³ Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* (Oxford; Cambridge, Mass: Blackwell, 1998), str. 256

²⁴ Ian Angus, *Too Many People? Population, Immigration and the Environmental Crisis* (Chicago: Haymarket Books, 2011), str. 39

²⁵ *Ibid.*, str. 40

lidi spíše než na jiné, Foreman může ignorovat právě proto, že mluví v abstraktní rovině univerzálního “lidstva” a “přírody”, které nejsou dále diferencované.

Politika času a prostoru

Zpráva *Naše společná budoucnost*, patrně nejvlivnější apoteóza udržitelného růstu, samozřejmě také předpokládá dualitu globálního přírodního a společenského prostoru. Pro můj argument bude důležité, že na rozdíl od *Tragédie občiny* a *hlubinné ekologie* je v ní ale příroda již konstruovaná především jako komplexní geosociální environment. Kapitola příznačně nazvaná “Od jedné Země k jednomu Světu” začíná slovy:

“V polovině dvacátého století jsme poprvé viděli naši planetu z vesmíru. [...] Z vesmíru vypadá jako malý a křehký míč, kterému dominuje nikoli lidská aktivita a architektura, nýbrž vzory mraků, oceánů, zeleně a půdy. Lidská neschopnost uzpůsobit své aktivity těmto vzorům zásadně mění planetární systémy. Mnoho z těchto změn bude znamenat život ohrožující rizika. Tato nová realita, ze které není úniku, musí být uznána - a zvládnuta.”²⁶

Na jedné straně lidská aktivita, na druhé straně přírodní procesy. Tyto dvě sféry spolu sice interagují, nicméně jsou jasně ohraničené: do jedné sféry patří budovy, do druhé mraky a oceány. V prvním případě jde o umělé a člověkem vyrobené prostředí, v druhém o člověkem nevytvořené (byť částečně ovlivňované) procesy. Jenže to má háček. Tato nová interaktivní realita je současně také realitou národních států. Zatímco osvícenský dualismus skrze binární opozici příroda/civilizace situoval přírodu “vně” civilizace na území *terra incognita* (stejně jako přírodní národy/kolonie a do jisté míry ženské pohlaví) a jako *hlubinní ekologové* situují ohroženou divočinu vně antropocentrické společnosti, po neoliberalním obratu v druhé polovině dvacátého století můžeme pozorovat proměnu chápání toho, co je uvnitř a co je vně hranic společnosti. V neoliberalní globalizované ekonomice je již v jistém smyslu vše “uvnitř”.

²⁶ Komise pro životní prostředí a rozvoj OSN, *Naše společná budoucnost* (Praha: Academia, 1991), str. 11

Konstrukt zeměkoule a environmentu

Konstrukt zeměkoule (či globu) je jádrem moderního socio-ekonomického myšlení přinejmenším od války o španělské dědictví, kterou lze považovat za první globální konflikt.

²⁷ Osvícenské pojetí přírody vedlo k tomu, že zemský povrch je sice horizontálně segmentován do samostatných teritorií, ty jsou nicméně součástí jediného kontinua, které se stává základem světoekonomiky, ve které se všemi směry nehledě na terén volně pohybuje zboží, suroviny, lidé a peníze. Teritoria nejsou ničím přirozeně daným, nýbrž abstraktním konstruktem, o němž se mohou vést politické spory a obchody jako o kteroukoli jinou komoditu. Příroda je tak chápána jako samostatný celek, který je cele podřízen logice společnosti.

S primátem společenské reality nad realitou přírodní nakonec dochází k proměně tohoto vztahu: příroda, sice oddělená od společnosti, je nicméně uvnitř národních států, které jsou společností tvořeny. Novověký koncept zeměkoule se proměnil v zeměkouli, v níž se nachází množství socio-přírodních entit. Planeta země zde ale není jen nějakým objektem, nýbrž primárně symbolem totality přírody a kultury. Lidská společnost, jakkoli stratifikovaná, je v symbolu zeměkoule situována v jediném prostorovém kontinuu, jakkoli rozmanitém, stejně jako veškeré, jakkoli různorodé, přírodní zdroje.

Ekonomika a ekologie jsou nyní součástí jednoho globálního prostoru a jsou nevyhnutelně propletené. Stejně jako v homogenním světoekonomickém prostoru putují zdroje a lidé, pracuje Zpráva Brundtlandové s obrazem klimatické změny jako jediným makroprocesem, který se týká všech. Tak jako v rámci globálního volného trhu může vést krize na jednom konci světa k poklesu zisků na druhém konci, mohou dopady klimatické změny nést společnosti, které ji zapříčinily nejméně. Výchozím bodem je zde nicméně ono “sdílení krize”, nikoli - a to se ukáže jako klíčové - rozlišování co do míry bezprostřednosti, s jakou na různé skupiny dopadá. Nadcházející environmentální krize, tvrdí Zpráva Brundtlandové, proto není oddělitelná od probíhající rozvojové krize. Chudoba globálního Jihu je zároveň příčinou a následkem ekologických problémů.

²⁷ Lukáš Likavčan, *Introduction to Comparative Planetology* (Moskva: Strelka, 2019), str. 43

“Zemědělství, lesnictví, energetika a těžba produkují v mnoha rozvojových zemích více než polovinu HDP a odpovídají ještě většímu podílu sektorové zaměstnanosti. Export přírodních zdrojů je důležitým faktorem v jejich ekonomikách, především v těch nejméně rozvinutých. Většina z těchto zemí čelí obrovskému ekonomickému tlaku, národnímu i nadnárodnímu, který vede k drancování (overexploitation) základů jejich environmentálních zdrojů.”²⁸

Zpráva Brundtlandové se snaží apelovat na politické aktéry s argumentem, že právě proto, že je klimatická změna spolu s environmentální problémy globálním procesem, je třeba odpovědnost za ni demokratizovat. Přejde-li jeden stát na bezuhlíkovou ekonomiku, nemusí to nijak mít vliv na dopad klimatické změny na jeho společnost. Neschopnost či neochotu rozvojových států přejít na obnovitelné zdroje, argumentuje se zde, pocítíme na vlastní kůži my všichni.

Na základě *Zprávy Brundtlandové* se v roce 1992 pod hlavičkou OSN konal v Riu de Janeiru první Summit Země, kterého se účastnily vlády 172 států a téměř 20 tisíc představitelů nevládních organizací a ekologických aktivistů, a který byl přijat jako naděje na globální kooperaci v otázce klimatu. Jak *Zpráva* samotná, tak formát celosvětové konference, kterou vyprovokovala, odkazují k národnímu státu jako základní sociogeografické jednotce lidského společenství a environmentální analýzy. Potřeba globální kooperace automaticky znamená kooperaci států. Zkoumání dopadů klimatické změny automaticky znamená zkoumání dopadů v jednotlivých státech. Odpovědnost za přechod na udržitelné zdroje energie spočívá s naprostou samozřejmostí na jednotlivých státech.

Zní to snad samozřejmě, ale v otázce po metaforách přírody to samozřejmě není. V předchozím oddílu jsem se snažila ukázat, jak se osvícenské emancipační projekty snaží situovat člověka mimo přírodu a jak byla tato idea následně posunuta Thomasem Malthusem. Gerrett Hardin později argumentoval podobně. Příroda v jejich podání je omezený rámeček, uvnitř kterého je teprve situovaná lidská společnost, které se nanejvýš daří vyjmout z přírody některé aspekty lidské existence. Nyní před sebou máme jiný obraz. Lidstvo i příroda jsou

²⁸ Komise pro životní prostředí a rozvoj OSN, *Naše společná budoucnost* (Praha: Academia, 1991), str. 14

součástí jednoho planetárního systému vztahů mezi jednotlivými státy a environmenty a, jak již bylo řečeno, ekologie a ekonomika jsou neoddělitelně spjaty v jednom komplexním systému. Zatímco u předchozích teorií jsme viděli, že lze současně hájit substanciální dualismus a koncipovat přírodu jako ontologicky primární vůči civilizaci, nyní jde o substanciální dualismus, který se kryje s rovným ontologickým statutem přírody a civilizace, které spolu sdílí jeden globální prostor.

Spor o adaptaci a mitigaci

V té nejokleštěnější verzi tvrdí zastánci udržitelného růstu (či ekologické modernizace), že je možné oddělit ekonomický růst od jeho negativního vlivu na životní prostředí. Skutečná volba, jíž lidstvo čelí, tak není “soudný den” nebo “návrat do jeskyně”, nýbrž “nečistá” či “čistá” ekonomika. Jediné, co udržitelnému růstu brání, je neochota (či neschopnost) jej nyní dočasně zpomalit a přejít na obnovitelné zdroje, které budou nakonec ekonomicky výhodnější - jen patrně ne v tom nejkratším časovém horizontu. Právě tuto ekonomickou krátkozrakost jmenuje vedle chudoby *Zpráva Brundtlandové* jako hlavní překážku udržitelnosti. A současně naopak:

“Ale našli jsme také naději: že lidé mohou spolupracovat na stavbě budoucnosti, která je bohatší, spravedlivější a bezpečnější; že je před námi nová éra ekonomického růstu, založená na udržitelné ekonomice a rozšiřování bohatství Země; a že pokrok, který zažili někteří za minulého století, budou jednou zažívat všichni v budoucnosti.”²⁹

Tři naděje, které tým Brundtlandové nachází a které se v teorii udržitelného růstu v různých variacích stále vrací, odpovídají také třem silným utopickým obrazům: univerzálnímu My, klimatické krizi jakožto ekonomické příležitosti a harmonické přírodě. Pokusím se je postupně detailněji rozebrat.

Post-politické lidstvo budoucnosti

James Meadowcroft v roce 2000 napsal článek *Udržitelný rozvoj: Nová idea pro nové století?* v němž argumentuje, že udržitelný rozvoj je nový - byť ještě všeobecně neakceptovaný - velký politický metanarativ. Z této pozice odmítá jak fukuyamovský konec dějin a role

²⁹ Ibid., str. 29

velkých metanarativů, tak kolaps modernistických snů o tvarování nového člověka a společnosti v realitě vytvořené a ovládané lidmi.³⁰ Koncept udržitelnosti, který se intelektuálně zrodil na západě, využívá představy sjednoceného lidstva, univerzálního My, které čelí externím a iracionálním silám. Záměrně opomíjí všechny sociální taxonomie minulosti (rasu, národnost, třídu, gender atp.), protože politická rovina spočívá na konfrontaci člověka s klimatickou změnou, která zde hraje obdobnou roli jako nepřátelské mimozemské civilizace. Není ostatně náhodou, že cli-fi literatura, především solarpunk, k metaforám přírodních sil jakožto mimozemským hrozbám sahá velice často. Právě externalita klimatické změny umožňuje široký politický konsenzus napříč dříve rozděleným lidstvem, které nyní bojuje o přežití, a posouvá celý environmentální diskurz do post-politické rétoriky: nyní není čas a prostor řešit politické otázky; je třeba dělat to, “co funguje”. Dochází tak

“k paradoxní situaci, kde je téma životního prostředí politicky mobilizované, a zatím jsou politické otázky týkající životního prostředí okleštěny o svou politickou dimenzi.”³¹

Obraz homogenního lidstva je právě proto hluboce problematický. Sjednocený kolektiv (běžně národ, třída, civilizace - nyní lidstvo) vystavený vnější hrozbě (běžně jiné národy, kapitalisté, jiné civilizace - nyní příroda) je sjednocen skrze sdílený osud a sdílené příčiny ohrožení. Sanjay Chaturvedi a Timothy Doyle tento posun komentují:

“Už to nejsou lidé proti lidem: vykořisťovatelé proti vykořisťujícím nebo v tomto případě znečišťovatelé proti znečištěným. [...] Přírodní síly jsou v posledku onou nemesis, zatímco strůjci environmentální degradace jsou v bezpečí a o příjemný krok daleko od krutostí, které uvalili na ostatní. Konstrukcí konceptu “soudného dne” lidstva také postavili všechny lidské bytosti do stejné pozice obětí; bez rozdílu mezi pachateli a nešťatnými oběťmi.”³²

³⁰ James Meadowcroft, “Sustainable Development: A New(ish) Idea for a New Century?” *Political Studies* 48 (2000)

³¹ Erik Swyngedouw, “The Non-political Politics of Climate Change”, *ACME* 12 (2013), str. 13

³² Sanjai Chaturvedi, Timothy Doyle, *Climate Terror: A Critical Geopolitics of Climate Change* (Londýn: Palgrave Macmillan, 2016), str. 533

V rétorice založené na budoucích generacích se vždy nejsilněji požaduje orientace na budoucnost, která má lidstvo spojit a umožnit mu přejít rozdíly, které jej rozdělují. Chaturvedi a Doyle právě proto cítí potřebu zdůrazňovat, že environmentální diskurz vzniká na globálním Severu. Většina obyvatel globálního Jihu je především vystavena otázkám současnosti, které jsou před ní bezprostředně kladeny - a apel na koloniální minulost je jedním z nástrojů, jak současnost řešit. Zde ale vidíme zcela protichůdný argument: Protože je v sázce budoucnost, je třeba opomenout minulost. Pokusím se ukázat tento spor o čas na konkrétním případu.

Konference COP, tedy Konference stran (Conference of the Parties), na kterých se pod záštitou OSN političtí vůdci snaží o kooperaci v otázce klimatické změny, v rámci udržitelného rozvoje stále pracují s termínem uhlíkové stopy (součtu vypuštěných skleníkových plynů). Z té nikoli překvapivě vychází, že nejhorším znečišťovatelem jsou (kromě Spojených států) státy globálního Jihu či státy, které se jako zástupci a leadéři globálního Jihu prezentují, především Čína a Indie. Uhlíková stopa s sebou samozřejmě nese různá zkreslení: jedním z jejich je například fakt, že v zemích třetího světa se produkuje zboží, které je dovezeno do Evropy, v Evropě zpotřebováno, ale odpad je opět zlikvidován na globální periferii. Ta tak “odvede špinavou práci” a navenek nese uhlíkovou stopu za vnější trhy.³³

Důležitějším zkreslením je nicméně neochota zahrnout do uhlíkové stopy environmentální dluh zahrnující minulost. Daleko největším znečišťovatelem je z pohledu environmentálního dluhu západní Evropa, která je z hlediska přechodu na udržitelnou ekonomiku naopak nejdále. Ti nejvíce ohrožení klimatickou změnou jsou pak zobrazováni jako ti, kdo za ni v první řadě mohou - a naopak. Legendární diktum ze Zprávy Brundtlandové, že “chudoba je největší příčina a důsledek environmentální krize” tak k tomuto začarovanému kruhu odkazuje: ti nejchudší jsou nuceni znečišťovat planetu nejvíce, a pak tím také nejvíce budou trpět.³⁴ Konstrukt univerzálního My zahazuje rozdíly mezi globálním Severem a globálním Jihem v odpovědnosti za současný stav a umožňuje tak její plošnou demokratizaci. Z této

³³ Ian Angus, *Too Many People? Population, Immigration and the Environmental Crisis* (Chicago: Haymarket Books, 2011), str. 55

³⁴ Komise pro životní prostředí a rozvoj OSN, *Naše společná budoucnost* (Praha: Academia, 1991), str. 28

pozice jsou předkládány, v souladu s post-politickou argumentací, dvě možnosti. Buď se nyní všichni omezíme a přejdeme na udržitelnou ekonomiku nebo se všichni staneme oběťmi klimatického chaosu: protože se klimatická změna týká celé planety, není možné v její mitigaci činit rozdíl mezi obyvateli Manhattanu a slumů v Dháce. V první řadě jsme všichni lidé. Zároveň ono univerzální My ale pracuje s naší odpovědností nikoli vůči sobě navzájem, nýbrž v naší odpovědnosti vůči budoucím generacím. Tato odpovědnost je pak sice univerzalizovaná, ale pouze na úrovni národních států.

Konceptem, s nímž diskurz udržitelnosti v tomto ohledu pracuje, je intergenerační spravedlnost, tedy představa, že budoucí generace mají nárok na stejný či lepší standard života a že je naší povinností nést nyní důsledky klimatické změny skrze ekonomickou stagnaci zapříčiněnou přechodem na udržitelnou ekonomiku. Intergenerační spravedlnost je zakořeněná v postmateriálních hodnotách postindustriálního Severu a ztotožňuje styl života s otázkami přežití. Zachování současného životního stylu pro budoucí generace je prezentováno jako otázka života a smrti. Předkládá se post-politický model budoucnosti, v němž jsou “budoucí generace” tvarovány na základě ideálu kosmopolitních liberálů a zbaveni své třídy, národnosti a rasy. Taková představa intergenerační spravedlnosti je nutně na úkor té intragenerační, která stále velmi třídní, národní a rasová zůstává. Na místě je ptát se:

“Jakou budoucnost si vlastně představujeme? Zelenou nebo bílou?”³⁵

Stejně hlasy se ozývají ze států a univerzit globálního Jihu. Pro většinu obyvatel planety, argumentuje například katalánský ekonom Joan Martinez-Alier, klimatická změna není budoucí “soudný den”, jenž lze odvrátit či zmírnit (mitigovat), nýbrž současné ze dne na den se zhoršující podmínky života a šance na přežití. Pod zastřešující pojem “environmentalismus chudých”, který je na globálním Jihu převládajícím přístupem, podřazuje právě diskurzy týkající se nikoli postmateriálních hodnot, nýbrž přežití a adaptace: biopirátství, zelené pouště, potravinová suverenita, post-extraktivismus, partyzánské zahradničení, rakovinové

³⁵ Sanjai Chaturvedi, Timothy Doyle, *Climate Terror: A Critical Geopolitics of Climate Change* (Londýn: Palgrave Macmillan, 2016), str. 55

vesnice, voda jako lidské právo a další.³⁶ Paradoxně, jak si všímají mnozí autoři, právě otázky přežití formulované na globálním Jihu živí naléhavost a apolitičnost diskurzu udržitelnosti. Někteří z nich v tom vidí záměrnou manipulaci ze strany Západu, protože záchrana budoucích generací (a tzv. etika záchranného člunu³⁷) umožňuje legitimizovat ignorování problémů dnešních generací, které za klimatickou změnu již platí obrovskou daň.

Zelený neo-merkantilismus

Není náhodou, že ve Zprávě Brundtlandové i ve většině dalších textů zastánců udržitelného rozvoje, se pojmy “udržitelnost” a “udržitelný rozvoj” používají záměnně. Moderní koncept rozvoje, který se připisuje Trumanově administrativě, s sebou nese koncept rozvojové země, rozvojové společnosti a Třetího světa tak, jak je běžně pojem dnes používán. Jak tvrdí Arturo Escobar, chudoba se tak modernizuje skrze ekonomickou “asistenci” bohatých zemí a sociální jevy (například nigramotnost či nezaměstnanost) jsou rámovány jako abnormality a problémy.³⁸ Deteriorace přírodního environmentu je poté snadno usouvztažněno k dalším abnormalitám, jež vyžadují vedení západních zemí, které se již normalizovaly. Ekonomický růst je v tomto diskurzu univerzálním řešením, protože produkuje bohatství, skrze které jedině může dojít k postupnému vyřešení sociálních problémů a chudoby. Tato separace ekonomiky a společnosti je charakteristická pro moderní západní myšlení, stejně jako opomíjení faktu, že rozdíl v bohatství mezi rozvinutými a rozvojovými státy se během období největšího ekonomického růstu ve druhé polovině 20. století prohloubil, nikoli zmenšil.

Zpráva Brundtlandové, která klade - na rozdíl od jiných studií - důraz na sociální spravedlnost,³⁹ ji nicméně právě proto pod udržitelnost podřazuje a rámuje ji jako přirozený důsledek “správného” rozvoje. Primát ekonomického růstu vede v diskurzu udržitelnosti k pojmům jako “cena udržitelnosti”, “environmentální cena” či “přírodní kapitál”. Ochrana přírody má být nově integrální součástí udržitelného rozvoje - a tedy trhu.

³⁶ Joan Martinez Alier, “Global Environmental Justice and the Environmentalism of the Poor”, in: Teena Gabrielson, Cheryl Hall, John M. Meyer, David Schlosberg (eds.) *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2016), str. 552-555

³⁷ John Cairns, Jr., “Garrett Hardin’s Lifeboat Ethics Applied to Environmental Migrants”, *The Social Contract* (2010), str. 275-276

³⁸ Arturo Escobar, *Encountering development: the making and unmaking of the third world* (Princeton: Princeton University Press, 2012), str. 56

³⁹ Komise pro životní prostředí a rozvoj OSN, *Naše společná budoucnost* (Praha: Academia, 1991), str. 9

“Výzvou je tak najít technologie a rozšířit roli trhu i na alokaci environmentálních zdrojů. [Udržitelný rozvoj] staví na předpokladu, že nacenit přírodní environment je jediná cesta, jak jej zachránit a zabránit tomu, že jeho degradace bude ekonomicky lukrativní.”⁴⁰

Výše jsem se snažila ukázat, jak paradigmatický posun od “přírody” k “environmentu” umožnil nacionalizovat ekologii po vzoru národních ekonomik. Jednou z možností, jak zařadit environment pod samoregulaci trhu, je ustanovení celosvětového tribunálu pro klimatickou spravedlnost, který by státy tlačil k čistší ekonomice a větší environmentální odpovědnosti skrze daň ze znečištění. Přejít na udržitelné zdroje by tak byl jedinec racionální a jednotliví ekonomičtí aktéři by z “environmentální odpovědnosti” profitovali, čímž by se překlenulo období, v němž jsou investice do obnovitelných zdrojů nevýhodné.

Obhájci podobných neo-merkantilistických řešení obvykle pochází ze států globálního Severu a často jedním dechem dodávají, že jde o novou příležitost pro západní průmysl, který byl znevýhodněn levnou pracovní silou a produkcí nekvalitního zboží ve státech jako je Čína, Bangladéš nebo Indie, které také nesou největší uhlíkovou stopu. Zaznívá argument, že je třeba nastavit pravidla tak, aby se rozvojovým zemím nevyplatila logika dohánění západu na úkor environmentální degradace, jejíž důsledky pocítí celé lidstvo.⁴¹ Thomas L. Friedman, politický komentátor *The New York Times*, který se hlásí k zelenému nacionalismu, kupříkladu tvrdí:

“Čisté technologie zvýhodní americkou moc, protože vyrábět věci jako lehčí a chytřejší (*smarter*) lokomotivy vyžaduje mnoho znalostí - a ne levnou práci. Takže zapojení čistých technologií do designu a manufaktury všeho je způsob jak opět obnovit Ameriku jako manufakturní velmoc.”⁴²

⁴⁰ Subhabrata Bobby Banerjee, “Who Sustains Whose Development? Sustainable Development and the Reinvention of Nature”, *Organization Studies* vol. 24 (2003), str. 153

⁴¹ Harald Welzer, *Climate Wars: why people will be killed in twenty-first century* (Cambridge, Malden: Polity Press, 2012), str. 81-85

⁴² Thomas L. Friedman, “The Power of Green” *The New York Times* 15.04.2007 (dostupné online: <https://www.nytimes.com/2007/04/15/opinion/15iht-web-0415edgreen-full.5291830.html> [dostup 21.07.2020])

V úvodu práce zmiňovaný harvardský ekolog Bill McKibben ztotožňuje klimatickou změnu s válkou a explicitně ji pojímá jako novou šanci pro obnovení americké hegemonie v multipolárním světě po studené válce:

“Uděláme z Ameriky dominantní sílu v čisté energii, stejně jako jsme mobilizací za druhé světové války zaručili naši ekonomickou moc na dvě generace. Pokud se jí nestaneme jako první, stanou se jí jiní: Číňané, hnaní vztekem k městům dušeným smogem, už začali vyrábět obnovitelnou energii ve světovém měřítku. Spojené státy by udělaly velkou chybu, kdyby nechaly jiný národ ujmout se vedení v boji s klimatickou nouzí.”⁴³

Ani jeden z nich není ani zdaleka okrajovým intelektuálem, ba naopak. Ekologie a ekonomika, příroda a společnost, jsou nerozlučně spjaty v národních environmentech, které podléhají jednolitě světoekonomice. Ekonomická rovina má tak současně primát nad sociální (skrže rozvoj), tak nad přírodní (skrže udržitelnost) sférou - tyto dvě jsou ovšem oddělené, dohromady je pojí státocentrické socio-environmentální hranice.

Právě za to diskurz udržitelného rozvoje kritizují někteří levicovní teoretici. I zde si půjčím argument Davida Harveyho, který stejně jako kritizuje zdánlivou apolitičnost a nevyhnutelnost neo-malthusiánů, odmítá i udržitelný rozvoj:

“Koncept [udržitelného rozvoje] je podněcován tím, že je situován na pozadí konkrétního uspořádání sociálních vztahů prostřednictvím konkrétního uspořádání ekologických projektů. Debata o nedostatku zdrojů, biodiverzitě, populaci a ekologických limitech je tudíž v posledku debatou o zachování konkrétního sociálního řádu spíše než o zachování přírody *per se*.”⁴⁴

⁴³ Bill McKibben, “We Need to Literally Declare War on Climate Change” *The New Republic* 15.08.2016 (dostupné online: <https://newrepublic.com/article/135684/declare-war-climate-change-mobilize-wwii> [dostup 21.07.2020])

⁴⁴ David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), str. 148

Harmonická příroda

Výše jsem se pokusila poukázat na posun od homogenní přírody k množství socio-přírodních environmentů, které jsou spojeny v paradigmatu globální ekonomiky a politiky, který teprve je pojímán jako homogenní a přirozený. Příroda je v paradigmatu globálního trhu především “pasivní habitat objektů jako jsou živočichové, rostliny, nerosty apod., které musí být k praktickému využití člověkem.”⁴⁵

Rozdíl udržitelného a neudržitelného rozvoje je tak současně rozdílem v epistemologickém pojetí přírody: rozvoj, který se časem ukázal jako neudržitelný, přírodní zdroje příliš zatěžoval a znečišťoval (především proto, že reálné náklady na produkci byly externalizované), což narušilo harmonický vztah mezi ekonomickým a přírodním bohatstvím. Udržitelný rozvoj naopak vychází z představy harmonie mezi přírodou a společností v rámci jednotlivých environmentů. Snaha internalizovat náklady (například skrze daň ze znečišťování) je tak samozřejmě opět státocentrická: nemají je v první řadě internalizovat producenti sami či konzumenti sami, nýbrž formální instituce environmentů: státy. Ty budou garantovat jakousi harmonii směrem dovnitř - mezi společnostmi a přírodou, zatímco tržní mechanismy, které je k této harmonii také budou nutit, jedině zaručí harmonii mezi jednotlivými environmenty. Environment je nyní ontologicky reálnější než příroda sama.⁴⁶

Právě idea této dvojí harmonie, byť křehké, je jádrem teorie udržitelnosti. Kritici udržitelnosti jako Slavoj Žižek nebo Erik Swyngedouw se ptají, co vlastně chceme udržovat v oné rovnováze a proč. Swyngedouw dochází z pozice sociologie přírody k podobným závěrům jako Harvey a tvrdí, že paralela mezi harmonickou přírodou a harmonickým trhem je klíčová:

“[Post-politický environmentální konsensus] se drží harmonické představy o přírodě, která může být znovu nabyta pomocí reprodukce či posílení liberálně-kapitalistického řádu, ke kterému zdánlivě není žádná alternativa. Argument udržitelností vytěsnil politiku možného, radikální spory o alternativní budoucnosti socio-environmentálních

⁴⁵ Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: the emergence and dissolution of hierarchy* (Oakland: AK Press, 1982), str. 22

⁴⁶ Phil Macnaghten, John Urry, *Contested Natures* (Londýn: SAGE, 1998), str. 11

možností a socio-přírodních uspořádání a umlčel radikální antagonismy a konflikty, které jsou konstitutivní pro socio-přírodní řády, tím že je externalizoval.”⁴⁷

Koncept harmonické a tudíž žádoucí přírody je ztotožněn s globálním kapitalistickým světosystémem, zatímco jakákoli jiná alternativa je zamítnuta na základě ztotožnění přírody s nevyzpytatelným chaosem. Dochází tak k převrácení původní metafory harmonie: harmonický volný trh byl ještě v devadesátých letech obhajován skrze organické metafory, zatímco dnes je to harmoničnost přírody, která je obhajována skrze organičnost trhu.

Metafora hranic a konstrukt homogeneity

Neo-malthusiánští hlubinní ekologové a zastánci udržitelného rozvoje vychází svým způsobem z protilehlých pojetí přírody. Hlubinní ekologové vidí přírodu především jako cíl sám o sobě a proto kritizují antropocentrickou civilizaci jakožto jejího hlavního nepřítele. Současně chápou substanciální dualismus jakožto reálný dualismus: tam, kde je příroda v ontologicky primárním slova smyslu, tam není civilizace - tam je divočina. Tam, kde je civilizace, je jen příroda v sekundárním slova smyslu - tam je občina. Lidská emancipace je fenoménem civilizace a je tak v přímém rozporu se zájmem přírody, protože legitimizuje rozšiřování civilizace na úkor přírody. Nedaří-li se toto rozšiřování (většinou v zemích Třetího světa), tento přirozený antagonismus se otevřeně vyjevuje. Povinností lidstva je ale stát v takto vyjeveném antagonismu na straně přírody právě proto, že je primární a v posledku neporazitelná.

V diskurzu udržitelného rozvoje je příroda chápána především jako zdroj bohatství a přeneseně jako prostředek emancipace. Protože je ovšem v dnešní době hegemonní ekonomická teorie státocentrická a zároveň založená na kosmogramu zeměkoule, je i příroda především pojímána jako součást socio-přírodního environmentu, v němž má - v případě udržitelné ekonomiky - být příznivým harmonickým prostředím, v němž všichni lidé, stmeleni v ono univerzální my, žijí a z nějž čerpají bohatství.

⁴⁷ Erik Swyngedouw, “Impossible Sustainability and the Post-Political Condition”, in: Maria Cerreta, Valeria Monno, Grazia Concilio (eds.) *Making Strategies in Spatial Planning: Knowledge and Values* (Londýn, New York: Springer, 2007), str. 197

Oba tyto proudy pracují s přírodou jako externí hranicí, obepínající najednou celé lidstvo. Pokusím se ukázat, že právě obecnost a jedinnost této hranice vede k velmi podobným politickým důsledkům, přestože *Zpráva Brundtlandové* působí na první pohled progresivně. Je to právě tato míra abstrakce, která ambiguitu přítomnou v textu samém nakonec vychyluje směrem ke konzervativním neo-malthusiánům a hlubinným ekologům.

Hlubinná ekologie tím, že vytváří dojem obecné totality a homogeneity pojmů, zastírá reálnou diferenciaci uvnitř nich. Protože proti sobě stojí dva ideální koherentní celky, romantizovaná příroda a dekadentní civilizace, hledají také rovnováhu na úrovni obecnosti globální přírody a globálního lidstva. Rozhovor s Davidem Foremanem, který jsem citovala, poukazuje na to, že v rámci absolutních sum je jediné správné a nutné nechat zachování severoamerické divočiny vyvážit hladomorem v Etiopii. Liou Cch'- Sin se v solarpunkové trilogii *Vzpomínka na zemi* snaží poukázat na absurditu takové totalizace přírody a lidstva tím, že perspektivu ještě oddálí. Románový hrdina Luo Ťi, zakladatel kosmické sociologie, představuje pomocí dvou pseudo-malthusiánských axiomů - zaprvé, že přežití je primární potřeba každé civilizace (planety), a zadruhé, že civilizace se neustále rozvíjí a šíří, zatímco celková hmota ve vesmíru zůstává konstantní - drsnou realitu:

“Vesmír je jako temný les. Každá civilizace je ozbrojený lovec, který se krade podrostem tiše jako stín, opatrně odhrnuje větve před sebou a našlapuje jako kočka. Bojí se i hlasitě nadechnout. Musí si dávat pozor, protože lovců jako on je plný les. Jakmile připadne na kohokoli jiného, ať je to také lovec, anděl nebo démon, novorozenec nebo stařec nad hrobem, víla nebo polobůh, má jedinou možnost - vystřelit a zabít. V temném lese je člověk člověku vlkem.”⁴⁸

V imaginaci hlubinných ekologů je tímto temným lesem Země a jejich holistická představa přírody a lidstva ústí do jakéhosi hobbesovského přirozeného stavu. Příroda jako nediferencovaná obecnost je zasazena do anarchického mezinárodního řádu států, které zde vedou válku všech proti všem, a legitimizuje ji.

⁴⁸ Liou Cch'- Sin, *Vzpomínka na zemi*, přel. Aleš Drobek (Praha: Host, 2018), str.565-566

Teorie udržitelného rozvoje pracuje s množstvím velmi rozmanitých environmentů, stejně jako pracuje s velmi rozdílnými kulturami. Nicméně imaginace přírody jako vlídné harmonie spočívá na řešení skrze homogenní tržní mechanismy. Jakákoli jiná alternativa je odmítnuta s poukazem na jiný obraz přírody: chaotický armageddon. Teoretici zeleného postkolonialismu proto občas tvrdí, že skrze globální environmentalismus ve formě udržitelného rozvoje lze mluvit o poslední vlně kolonialismu. Konžský filozof Valentine-Yves Mudimbe mluví o třech definičních rysech kolonialismu: dominance nad fyzickým prostorem, reformace myslí místních obyvatel a inkorporace místní ekonomické historie do západní perspektivy. Subhabrata Bobby Banerjee na něj navazuje a říká, že všechny tyto rysy politika udržitelného rozvoje splňuje: skrze primát environmentu nad přírodou a společností ovládá globální kapitál jednotlivé prostory, skrze apolitické tvrzení, že jiné alternativy nejsou, dochází k postupné internalizaci udržitelného rozvoje i těmi, jež bude tato politika ohrožovat, a skrze orientaci na budoucí generace dochází k tomu, že západní ekonomická historie (tedy environmentální dluh) je vnucen všem. Na základě udržitelného rozvoje jsou legitimizovány neokoloniální praktiky, které vytváří silně hierarchizovaný svět.⁴⁹

Metafory, jež k tomu oba proudy používají, jsou velmi odlišné, ale míra jejich obecnosti a nutnosti je totožná. V případě hlubinné ekologie určitá imaginace přírody legitimizuje obhajobu hierarchického společenského řádu. Homogenní příroda nakonec vytváří jen prostor pro homogenní emancipaci - a ta je odmítnuta jako nemožná. Z perspektivy emancipace implikuje diskurz udržitelného rozvoje a biocentrického neomalthusiánství téměř totéž: post-politický přístup k nerovným šancím na přežití mezi globální většinou a globální menšinou skrze redistribuci kolektivní viny.

⁴⁹ Subhabrata Bobby Banerjee, "Who Sustains Whose Development? Sustainable Development and the Reinvention of Nature", *Organization Studies* vol. 24 (2003), str. 148-149

Příroda jako měřítko lidského

Proti přírodě pojaté jako objektivní hranice lidské civilizace (a především jejího socioekonomického a demografického rozvoje) lze postavit představu přírody jako měřítka lidského. Příroda zde nestojí v dichotomii k člověku, nýbrž je inherentní součástí politických vazeb: tedy vazeb nejen mezi lidmi navzájem, ale i mezi lidmi a věcmi. Ekofeministická kritika sedmdesátých let například dává vztah člověk-zvíře-maso do analogie se vztahem muž-žena-pornografie a skrze objektifikaci a subalterní pozici ztotožňuje přírodu s ženou.⁵⁰ Teresa Brennan, které se záhy budu věnovat podrobněji, napadá antropocentrismus marxistické teorie nadhodnoty a vztahuje pojem vykořisťování k živé i neživé přírodě, která svým způsobem soupeří s lidmi na globálním trhu práce. Říká tomu “zákon substituce” a skrze něj přírodu staví dovnitř společenských a ekonomických vztahů. Dalším teoretikem, kterému se budu věnovat, je americký sociální ekolog Murray Bookchin. Jádrem jeho ekologie je kritika dominance člověka nad přírodou (ať už skrze ekonomizaci přírodního “bohatství”, ale také skrze geografii, taxonomie přírodních věd a další snahy pojmout a objektifikovat přírodu). Ale tato dominance podle Bookchina přímo vyplývá z dominance člověka nad člověkem - nelze tedy měnit vztah člověka k přírodě, aniž by nejprve došlo ke změně vztahů mezi lidmi, mezi státy, mezi muži a ženami. Ekologie se v jeho pojetí nutně vztahuje ke konkrétním fenoménům hierarchie. Nemůže se týkat jen abstraktní “přírody” za městem. Progresivní ekologii Brennan a Bookchina se pokusím komparovat s konzervativním projektem Nové pravice a manifestem novozélandského ekofašisty Brentona Tarranta. Ti pracují s koncepty hlubinné ekologie a kulturního rasismu: společnosti tvoří přírodní environment stejně jako kultura a dějiny. Multikulturalismus, globální kapitalismus a masová migrace jsou procesy, které vedou k zániku kultur a přírody. Příroda je vždy národní, budou tvrdit, a národ současně nepřežije bez svého environmentálního “domova”. Chceme-li zachránit přírodu, musíme národy a rasy udržet tam, kam geograficky patří.

⁵⁰ Carol L. Adams, Lori Gruen (eds.), *Ecofeminism. Feminist Intersections with Other Animals and the Earth* (New York, Londýn, Nové Dillí, Sydney: Bloomsbury, 2014), str. 25-28

Pokusím se, stejně jako v první kapitole, ukázat, že ačkoli tyto jednotlivé environmentální diskurzy obhajují prolíkladná politická stanoviska (Brennan je postmarxistická feministka, Bookchin během svého života prochází od trockismu k postanarchismu a ekofašisté jsou kulturní a etničtí nacionalisté), jejich konceptualizace vztahu člověka a přírody si jsou překvapivě blízká.

Z mainstreamových médiích se snadno může zdát, že hlavní “boj o planetu” se odehrává mezi ekologickými aktivisty a popírači klimatické změny. Ať už do explicitního popírání environmentálních problémů či do zaujatých analýz vhodného řešení těchto problémů pumpují korporátní organizace obrovské peníze⁵¹ a tak je snadné tvrdit, že nyní je potřeba zapomenout všechny politické konflikty a společenská štěpení a soustředit se na řešení změny klimatu. Z jiné strany zaznívá, že všechny ideologické pozice se musí s tématem klimatické změny vypořádat a tak či onak ho inkorporovat. Tento spor uchopil na konci devadesátých let Michael Freeden otázkou, zda je environmentalismus ideologií v silném či slabém smyslu.⁵² Ptá se, zda je environmentalismus svébytnou významotvornou strukturou a obtočí sám o sobě, tak jak by si přál James Meadowcroft⁵³, nebo zda se environmentální myšlení potřebuje - jako slabá ideologie - opřít o jiné a silné ideologie a z nich teprve čerpat konkrétní politickou orientaci a přetvářet jí. Dává smysl mluvit a psát o environmentalismu nebo se musíme věnovat eko-liberalismu, eko-socialismu, eko-fašismu nebo například zelenému postkoloniálnímu myšlení? Můžeme se organizovat okolo otázky řešení klimatické změny a zapomínat na politické konflikty, které nás rozdělují nebo naopak uvnitř klimatického paradigmatu nutně narážíme na stále tytéž střety ideologií?

Dobrou ilustrací tohoto dilematu je debata nad výsledkem Pařížské dohody v roce 2015, kterou George Monbiot záhy glosoval jako “zázrak v porovnání s tím, jak to mohlo dopadnout, ale katastrofu v porovnání s tím, jak to mělo dopadnout.”⁵⁴ Jednou větou tak

⁵¹ Naomi Oreskes, *Merchants of Doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming* (New York: Bloomsbury Press, 2011)

⁵² Michael Freeden, *Ideologies and Political Theories: A Conceptual Approach* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1996), str. 526-548

⁵³ James Meadowcroft, “Sustainable Development: A New(ish) Idea for a New Century?” *Political Studies* 48 (2000), str. 370-387

⁵⁴ George Monbiot, “Grand promises of Paris climate deal undermined by squalid retrenchments” *The Guardian* 12.12.2015 (dostupné online: <https://www.theguardian.com/environment/georgemonbiot/2015/dec/12/paris-climate-deal-governments-fossil-fuels> [přístup 24.6.2020])

shrnul obecně sdílený dojem, že tváří tvář klimatické změně by měly jít stranou politické konflikty mezi státy, korporátními zájmy či mezi jednotlivými ideologickými rámci, a současně vyjádřil úlevu nad tím, že k nějakému kompromisu v otázce potřebné mitigace vůbec došlo. Domnívám se, že tato deliberativní naděje není namístě. Pokusím se argumentovat, že neuspokojivě uspokojivý výsledek jednání v Paříži není pouhou nutnou schizofrenií politiků jakožto lidí a zároveň reprezentantů partikulárních politických zájmů, ani prvním krokem ke globální politické jednotě, ani že světové elity “nemíří do chaosu jako náměsíční.”⁵⁵ Pokusím se argumentovat, že klimatická změna je novým místem střetu starých ideologií a že chápat se ekologie jako silné ideologie, stejně jako sjednocující “apolitické meta-ideologie”⁵⁶ překračující všechny dosavadní, není možné. Opřu se při tom o trochu nestandardní komparaci postmarxistické filozofky Teresy Brennan, kterou Pavel Barša označuje jako “psychoanalytickou ekofeministku”⁵⁷ a sociálního ekologa Murraye Bookchina na straně jedné a na straně druhé politického teoretika Alaina de Benoista a ekofašistu Brentona Tarranta, který v březnu 2019 zaútočil na mešitu v novozélandském Christchurchi.

Utopická ekologie Teresy Brennan

Teresa Brennan se staví proti představě udržitelného růstu v rámci kapitalistické světoekonomiky s argumentem, že je to právě sama kapitalistická ekonomika, která vedla k environmentální degradaci a příčina problému nemůže být jeho řešením. Stejně tak je podle její teorie absurdní uvažovat o řešení environmentální krize z perspektivy dichotomie společnost-příroda a subjekt-objekt. Environmentální otázky jsou ze své podstaty sociálními otázkami a naopak sociální fenomény (jako například masová migrace, narůstající příjmové nerovnosti nebo postavení žen) mají neodmyslitelně svůj přírodní rozměr.

Teresa Brennan nachází paralely mezi individuální psychologickou rovinou a společensko-ekonomickou objektivní realitou a ukazuje, že právě subjekt-objektová perspektiva posiluje skrze zakládající fantazii postupnou degradaci přírody a naopak důsledky vykořisťování přírody člověkem posilují touhu člověka mít moc nad veškerou

⁵⁵ Geoff Mann, Joel Wainwright, *Climate Leviathan. A Political Theory of Our Planetary Future* (London, New York: Verso, 2018), str. 43

⁵⁶ Erik Swyngedouw, “The non-political politics of climate change”, *ACME* 12 (2013), str. 13

⁵⁷ Pavel Barša, *Panství člověka a touha ženy* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2002), str. 213

objektivizovanou realitou, která ovšem tím, že nemůže být nikdy zcela naplněna, tuto paranoiu stále umocňuje. Brennan popisuje dialektiku subjektu a objektu v pozdním kapitalismu a environmentální krize pomocí stejně jako Frantz Fanon paranoiu kolonizátora vůči kolonizovanému obyvatelstvu. Kolonizátor sice dobyl a přivlastnil si nějaké území a s ním i jeho obyvatele, které postavil do pozice objektu své vůle, současně se ale stále paranoidně cítí ohrožován kolonizovaným obyvatelstvem, protože si představuje, že jej chce zničit a zaujmout jeho místo jakožto pána a aktivního subjektu. Jakkoli ztročené, není v očích kolonizátora kolonizované obyvatelstvo nikdy dostatečně pasivní, a tak tato představa podněcuje násilí vůči kolonizovanému obyvatelstvu, které nutně vzbuzuje další odpor. Jakékoli dobytí a úspěšná pacifikace se paradoxně okamžitě mění na strach.⁵⁸ Čím více člověk ovládl přírodu, tím více jsou přírodní procesy nezkrotné. Mechanismus snahy objektivizovat kolonizované obyvatelstvo je stejný jako v případě přírody a kotví nikoli pouze v imperialistické či kapitalistické logice, nýbrž i v duši moderního člověka. Kapitalismus má podle Brennan takovou moc a přitažlivost právě proto, že je na společenské rovině založen na stejné zakládající fantazii jako individuální subjekt.

Imperiální éra jáství

Protože dichotomie subjektu a objektu není ničím neměnně daným, navrhuje Brennan koncept subjektu historizovat a zasadit jej do společenských dějin, které proto rozděluje na tři fáze.⁵⁹ Přibližně do sedmnáctého století podle ní nebylo vydělení individua ze svého okolí nutné a člověk se do té doby nechápal jako samostatný subjekt. Od sedmnáctého století lze již ale mluvit o tzv. éře jáství. Pojetí subjektu se na individuální rovině rodí z frustrace dítěte nad neschopností okamžitě ukájet své potřeby tak jako v děloze matky před narozením. Mezi potřebou dítěte a jejím ukojením vzniká časová prodleva, díky níž se již dítě nemůže identifikovat s matkou a svým okolím, kterou se ale snaží vytěsnit a “zacelit” propast mezi sebou a matkou, mezi svými potřebami a jejich ukojením tím, že vztah závislosti převrací. Závislost na matčině prsu převrací do představy matky potřebující ukájet jeho hlad, do představy vlastnění a kontroly nad vším, co není jím samým. Na jedné straně jednající a tvůrčí Já, na straně druhé pasivní a manipulovatelný objekt. Právě toto vytěsnění označuje

⁵⁸ Frantz Fanon, *Černá kůže, bílé masky*, přel. Irena Kozelská (Praha: Tranzit, 2011)

⁵⁹ Teresa Brennan, *History After Lacan* (London, New York: Routledge, 1993), str. 114

Brennan za zakládající fantazii subjektu, který si skrze něj sugeruje představu moci nad svým okolím. Na druhé, intersubjektivní, rovině se Já konstituuje ve vztahu muže a ženy. Mužská psychika, stejně jako subjekt, skrze představu o své kontrole nad ženou konstituuje na jedné straně svou identitu, na straně druhé mu umožňuje se chápat jako mocný, tvůrčí a vládnoucí světa tím, že veškerou existenciální závislost a bezmoc "odloží" na ženu a zároveň ji tak uchopí jako definovanou a fixovanou jím a na něj. Veškerá moc muže je umožněna a vyvážena slabostí ženy. Éra jáství je proto ve třetí, socio-ekonomické, rovině současně érou imperiálních expanzí, "krocení" a dobývání přírody a eroze tradičního patriarchátu. Dějiny moderního subjektu jsou současně dějinami moderní objektifikace a homogenizace přírody a druhých.

V současné době nicméně éru jáství nahradila spotřební kultura zboží, která dává subjektu iluzi moci nad svým okolím skrze eliminaci prodlevy mezi touhou a jejím ukojením. Ideálem je instantní zboží, jež synchronně naplňuje veškeré naše touhy ještě předtím, než je sami máme. Nikoli poptávka, která by produkovala nabídku, nýbrž nabídka, která s pomocí reklamy vytváří a stimuluje poptávku.⁶⁰ Peněžně-zbožní směna je odrazem zakládající fantazie a moderní dějiny tak lze uchopit jako vektor narcistického zpředměňování a přivlastňování světa, protože ruku v ruce s postupnou internalizací substanciálního dualismu a konstitucí subjektu postupuje komodifikace všeho ostatního - nejen subjekt je nadále vykořeněn ze svého prostředí, ale i objekt.

Ekocentrická teorie nadhodnoty

Právě subjekt-objektový antropocentrismus je podle Brennan zásadní nedostatek Marxovy teorie nadhodnoty, která se snaží mechanismus akumulace kapitálu odhalit a popsat, protože následuje stejnou logiku substanciálního dualismu, která mu dala vzniknout. Navrhuje posunout jádro marxistické teorie z produkce k reprodukci a současně z práce na energii. Pro Marxe, orientovaného na produkci, je zdrojem hodnoty lidská práce, zatímco přírodní zdroje, tak jako prostředky výroby, jsou jen pasivními objekty určenými k využití. Pokud tkví hodnota v lidské práci a nadhodnota potom ve vykořisťování této práce, o vykořisťování konstantního kapitálu nemůže být řeč, protože vykořisťovat - stejně jako osvobodovat - lze

⁶⁰ Teresa Brennan, *History After Lacan* (London, New York: Routledge, 1993), str. 164

podle Marxe jen lidské bytosti a nikoli přírodu, stroje nebo peníze a základní rozpor vlastní kapitalismu proto situuje do společenského konfliktu vykořisťujících a vykořisťovaných. To je podle Brennan příliš slabá interpretace. Stejně jako se zakládající fantazie všemoci projevuje jednáním ve společnosti, odehrává se ekonomická expanze nevyhnutelně uvnitř přírody.

“Modernita produkuje stále celistvější a konečnější formu smrti. Její vítězná ekonomie, kapitalismus, přeměňuje veškerý biologický život do formy, ve které neplodí nic.”⁶¹

Jak citát ukazuje, pro Brennan je zdrojem veškeré hodnoty živá plodící příroda, jejímž specifickým projevem je i lidská práce. Důležitá zde není produkce komodit s určitou kvalitativní směnnou a užitnou hodnotou, nýbrž schopnost kvantitativní reprodukce ze sebe samých, která je vlastní jak přírodě, tak člověku. Život se stále zmnožuje, strom plodí další strom stejně jako člověk plodí člověka - co se ale samo zmnožovat neumí a zmnožuje se jen na úkor zmrtnování života přeměnou ve zboží, jsou peníze. Zatímco ze stromu vyrostе další strom, z opracovaného stolu už žádný nový stůl ani strom nevznikne. Touto komodifikací života postupně dochází k úbytku celkové energie, jež je zdrojem hodnoty samé. Brennan pomocí energetické směny popisuje dynamiku krátkodobých finančních výhod na úkor environmentální stability v dlouhodobém rámci. Moderní technologie, umožňující stále rychlejší reifikaci a komodifikaci života, jsou pro Brennan další rovinou struktury subjekt-objekt, muž-žena. Paralela vykořisťování přírody a člověka má ale své meze.⁶² V případě přírody může kapitalista uměle přetvářet podmínky nutné doby reprodukce na “farmách monster”⁶³, jak to vidíme na případě geneticky modifikovaného zemědělství, klecových chovů s drůbeží či hydroponické produkci. Dobu potřebné regenerace na úrovni ekosystémů ale do logiky stále se zrychlující extrakce není schopen zahrnout. I jen takový centimetr půdy vzniká tisíce až stovky tisíc let.

⁶¹ Teresa Brennan, *Exhausting Modernity. Grounds for a new economy* (London, New York: Routledge, 2000), str. 2

⁶² Teresa Brennan, *Exhausting Modernity. Grounds for a new economy* (London, New York: Routledge, 2000), str. 3

⁶³ Bob Kuřík, “Farma monster: parametry života v plantážocénu”, *Institut úzkosti* 23.4.2019 (dostupné online: <http://www.institutuzkosti.cz/events/velkochovy?src=cz> [přístup 24.6.2020])

Feministická kritika migrace

V případě lidské práce není navzdory dystopickým představám o lidských chovných stanicích lineární manipulace s nutnou reprodukční dobou možná ani dost dobře představitelná. Je ale možná laterálně. Kromě času ale svou roli hrají i náklady na reprodukci další generace pracovní síly. Zatímco ty by obvykle nesla současná konkrétní společnost (která platí mateřskou péči, kvalifikaci a socializaci dítěte, péči v důchodovém věku atp.), globální pracovní migrace časový odstup i náklady překonává.⁶⁴ Již není třeba čekat na další generace pracovní síly, již není nutné být omezen podmínkami nutnými k reprodukci další generace. V tomto smyslu mluví Brennan o nahrazení času prostorem a blíží se tak Wallersteinově teorii světových systémů, podle níž potřebuje kapitalistická světová ekonomika odsouvat logiku volného trhu a vykořisťování produktivních tříd stále více na periferii⁶⁵, ale rozšiřuje ji o přírodní dimenzi. Z proletariátu ve státech jádra se možná postupně stala střední třída, proletarizovány jsou však postupně stále další a další společnosti (dobrým příkladem je textilní průmysl, který se postupně přesunul z britských přístavů do států třetího světa) a naopak migrace z periferních států do států jádra umožňuje monetizaci práce nad rámec daný nutnou dobou reprodukce. Současně tak platí, že můžeme-li mluvit o přechodu Evropy na udržitelné zdroje a větší ohleduplnost vůči potřebám přírody, musíme mluvit i o prostorové expanzi na periferii, protože zákon substituce nutí kapitalisty hledat nejméně nákladné možnosti. Stále větší mobilita práce má svůj protějšek ve stále větší mobilitě surovin, vykořeňování lidí z jejich prostředí má svůj odraz ve vykořeňování přírodních entit z jejich přirozených ekosystémů. Stále problematičtější a rychlejší úbytek biodiverzity je inherentně spojen se stále větší homogenizací a atomizací jedinců,⁶⁶ a stejně jako v případě dialektiky na úrovni psychické frustrace a sociálního jednání (nebo nemožnosti úplně uspokojivé objektivace kolonizovaných národů), je vztah mezi přírodou a ekonomikou založen na stejné fantazii moci subjektu. Proto Brennan spojuje přírodu a ženu jakožto objekty fantazírujícího subjektu. Problémem je post-humanistické vykořisťování přírody a lidí (především na globální sever migrujících mužů a na globálním jihu zůstávajících žen) na makropolitické úrovni sociálních vztahů, tak na mikropolitické rovině osobních vztahů.

⁶⁴ Teresa Brennan, *History After Lacan* (London, New York: Routledge, 1993), str. 157

⁶⁵ Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World Economy: The States, the Movements, and the Civilizations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), str. 16-17

⁶⁶ Teresa Brennan, "Social Evil", *The Social Research* 64/2 (1997), str. 229-230

Bookchinova sociální ekologie

O podobnou paralelu mezi dějinným vývojem přírodních a společenských fenoménů se ve stejné době snaží i sociální ekolog inspirovaný anarchismem Murray Bookchin. Podle Bookchina sdílí příroda (první příroda) a společnost (druhá příroda) jediný evoluční proces. Biologická evoluce spočívala ve větší a větší komplexitě a diverzitě životních forem, mezi něž patří lidská subjektivita, která podle něj představuje nejvyšší životní formu. Příroda zde nestojí v protikladu ke společnosti, nýbrž obě tvoří aspekty téhož kontinua. Mohli bychom tak říci, že pracuje se slabým antropocentrismem, v němž lidé jsou něčím radikálně odlišným od zbytku přírody, ale současně jsou její součástí. Tvrdí, že je nelze redukovat ani na jeden z mnoha prvků komplexní přírody, jako to činí biocentrismus (který nakonec vždy skončí v “antropomorfismu ve stylu Bambiho”⁶⁷), ani na sféru zcela z přírody vyjmutou, jako to činí silný antropocentrismus založený na descartovském dualismu. Člověk-subjekt je podle Bookchina jediným tvorem, který je schopen vědomě a v obrovském měřítku přetvářet své vlastní prostředí, ať už jde o společnost, kterou tvoří s ostatními lidmi, nebo o přírodní prostor, který obývá. Bookchin tak podle politoložky a editorky jeho sebraných spisů Janet Biehl navazuje na Fichteovo tvrzení, že člověk je příroda vědomá si sebe sama a tak je s nelidskou přírodou intimně svázán, nicméně jej formuluje normativně, nikoli deskriptivně:

“Lidstvo je *potenciálně* [kurzíva je Biehl] příroda vědomá si sebe sama - a tento potenciál aktualizuje jedině pokud vytvoří ekologickou společnost.”⁶⁸

Bookchinova vize ekologické společnosti, realizovaná skrze decentralizovaný municipalismus, ke kterému se vrátím později, se opírá především o specifické pojetí evolučního procesu. Odmítá darwinovskou představu boje všech proti všem a přežití nejsilnějších, stejně jako odmítá taxonomickou představu, že přírodní evoluční proces se týká primárně jednotlivých druhů. Přírodní evoluce, jakožto proces diverzifikace a rozvoje

⁶⁷ Murray Bookchin, “On Biocentrism”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 55

⁶⁸ Murray Bookchin, “Nature, First and Second”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 39

subjektivity, se primárně týká jednotlivých ekokomunit, než druhů, které v nich žijí.⁶⁹ Teprve v ekokomunitách a ve vzájemných vztazích se realizuje potenciál “života”, který je aktivní, kreativní, kooperativní, rozmnožuje se a vytváří vazby se svým okolím. V tom spatřuje hlubokou provázanost společnosti a přírody, protože stejné kropotkinovské atributy vzájemné pomoci a kreativní seberealizace připisuje v rámci přírodní evoluce všem živým formám a v rámci společenského historického procesu lidem. Stejně jako se člověk nemůže realizovat jinde než ve společnosti, jíž je součástí, nemůže se žádný druh vyvíjet soukromě v izolaci od ekokomunity, jež je mu vlastní. Přírodu per se tak nakonec chápe jako “celistvost” (wholeness). Touto celistvostí není ani predeterminovaná harmonie všech prvků, ani abstraktní totalita všech prvků, jež se v ní nachází. Bookchin se vymezuje jak proti vulgárnímu panteismu, tak proti tehdy populárnímu new age obratu ke “spiritualitě paleolitu” a hlubinné ekologii.⁷⁰ Celistvost přírody je pro něj naopak konceptuálním horizontem, jež umožňuje zachytit veškeré fenomény jako do určitého stupně aktuální potenciality. Každá životní forma přirozeně tíhne k seberealizaci a inovaci, takže zachycovat přírodní realitu pouze jako aktuální stupeň evoluce znamená ji ochuzovat o její definiční rys. I díky tomuto konceptuálnímu ochuzení dokážou substanciální dualisté upřít přírodě teleologickou rovinu a nahradit jí objektivním pozitivismem. Celistvost přírody Bookchin uchopuje skrze “jednotu v rozmanitosti”, která ovšem není ani statická, ani slepá a němá. Přírodní metabolismy nevedou totiž pouze ke stabilitě (skrze mechanismy negativní zpětné vazby, jak v sedmdesátých letech teorie ekosystémů, inspirovaná kybernetikou, evoluci obvykle popisovala), nýbrž především ke sdílené plodnosti (fecundity), inovacím a rozvoji. Příroda a její procesy jsou tak u Bookchina základem etiky kreativní svobody a nikoli krutého řádu přežití nejsilnějších založeného v první řadě na dominanci.⁷¹

Usufruct organických společností

Stejně jako Teresa Brennan uchopuje Murray Bookchin dějinný vývoj skrze dvě provázané roviny, skrze vztah lidí uvnitř společnosti a vztah lidí k přírodě, které lze shrnout výrokem, že

⁶⁹ Murray Bookchin, “Participatory Evolution”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 46

⁷⁰ Murray Bookchin, “On Biocentrism”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 65-66

⁷¹ Murray Bookchin, “Images of First Nature”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 39-43

“Ovládání přírody [člověkem] přímo vyplývá z ovládání člověka člověkem. Hierarchické vztahy mezi lidmi ve společnosti vedou k povýšeneckému a dominantnímu vztahu lidstva vůči přírodě.”⁷²

Bookchin, inspirován new age antropologií, trochu naivně a romanticky tvrdí, že původní “organické společnosti” byly založeny na vzájemné kooperaci, etice sdílení a takzvané rovnosti nerovných, tedy na snaze vyrovnávat individuální nevýhody. Institucionalizované hierarchie v explicitní či implicitní formě u organických společností nenachází, stejně jako majetek v moderním slova smyslu založený na individuálním právu vlastnit. Namísto toho měli všichni přístup k obecným společným zdrojům a nástrojům, které patřily tomu, kdo je zrovna potřeboval a používal, aniž by na ně měl nárok poté, co je potřebovat a používat přestal. Tento princip Bookchin nazývá “usufruct”.⁷³ Součástí organických společností založených na usufructu ale hierarchie latentně byly vždy, protože jsou vlastně jen příkladem ekologické diferenciací uvnitř komunity, tedy principu evoluce. Lokalizuje je ale poněkud neintuitivně nikoli do střetu mezi mužem a ženou, nýbrž do konfliktu mezi mladými a starými, který společenskou sféru jakožto oddělenou od domácí teprve konstituoval. Do velké míry spočívalo přežití starců v primordiálních společnostech na jejich schopnostech institucionalizovat společenskou moc: nikoliv skrze funkci a roli (jak definuje mužské a ženské vztahy), nýbrž skrze naturalizované hierarchie a strach (vycházející například z ovládání božských sil či komunikace se zásvětím). Rozpadem pokrevních pout se společenské hierarchie rozšířily na opuštění logiky usufructu a vytvořily třídní rozpor na úrovni větších sociálních segmentů. Stejně jako Brennan se Bookchin dotýká vztahu mezi prostorovou mobilitou v sociální a ekonomické sféře a naturalizací mužské sociální dominance. Ženy, stejně jako příroda, z evidentních důvodů “zůstávají doma”, i když se společnost rozšiřuje za hranice bezprostředního okolí.⁷⁴

⁷² Arnošt Novák, *Tmavozelený svět* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2017), str. 38

⁷³ Murray Bookchin, “Usufruct, Complementarity and the Irreducible Minimum”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 60-61

⁷⁴ Murray Bookchin, “The Emergence of Hierarchy”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 77-78

Stejně jako přírodní evoluce vedla k větší diferenciaci druhů, vedl dějinný vývoj přirozeně k větší diferenciaci kultur a stejně tak společenských rolí a institucionalizovaných hierarchií v jejich rámci. Koloniální výboje jsou pro něj podmínkou vzniku konceptu přírody jako zdroje bohatství a nikoli naopak. Stejně jako Brennan nachází přímou souvztažnost mezi evropskou dominancí nad jinými kulturami, vznikem substanciálního dualismu a naturalizací kapitalismu založeném na dominanci nad přírodou. Vznikající stát v tomto kontextu chápe jako instituci, která preemptivně brání konkrétním lokálním vazbám mezi lidmi i mezi lidmi a přírodou a která staví do popředí abstraktní celospolečenskou rovinu a národní komunitu. Národní stát svou logikou přímo vychází z imperiální logiky raně moderní Evropy.⁷⁵

Ekologická diferenciaci je ve společenské i přírodní rovině rozvojem globálního kapitalismu zvrácena. Evoluce přirozeně tíhnoucí k vnitřní diferenciaci a komplementaritě druhů v ekokomunitách, stejně jako jako k diferenciaci a komplementaritě kultur a regionů, je v moderní době zastavena homogenizací a atomizací v globální společnosti na jedné straně a ekologické degradaci a úbytku biodiverzity na straně druhé.

Utopický lokalismus

Ani Brennan, ani Bookchin se u kritiky globálního kapitalismu a ekologické degradace nazastávají a přichází s vlastními politickými projekty. Bookchin vidí naději v politické decentralizaci a návratu k lidskému měřítku. Jeho projev z roku 1978, v němž se vymezuje především proti futuristickému technooptimismu, začíná apelem, že “harmonizace lidstva s přírodou spočívá na harmonizaci člověka s člověkem.”⁷⁶ Protože pro Bookchina nespočívá ekologická degradace v konfliktu přírody a lidstva, není možné ji perspektivou tohoto konfliktu řešit. Křehká rovnováha mezi přírodou a člověkem musí nejprve začít hlubokou proměnou lidských vztahů. Tuto proměnu hledá v politice libertariánského municipalismu: na nejmenší možné úrovni “politické vzájemné závislosti”, ve vesnicích, sousedstvích a městech se mají vytvářet občanská shromáždění, založená na přímé demokracii a deliberaci. Tato grassrootová občanská shromáždění se budou postupně sdružovat do konfederací na úrovni

⁷⁵ Murray Bookchin, *The Next Revolution. Popular Assemblies & The Promise of Direct Democracy* (London, New York: Verso, 2015), str. 99-101

⁷⁶ Murray Bookchin, “Utopia, not Futurism: why doing the impossible is the most rational thing we can do”, *Uneven Earth* 02.11.2019 (dostupné online: http://unevenearth.org/2019/10/bookchin_doing_the_impossible/ [přístup 08.07.2020])

regionů, geopolitických celků a nakonec kontinentů a postupně zevnitř promění “města a megalopole eticky, prostorově, politicky i ekonomicky.”⁷⁷ Nová radikálně demokratická politika “tváří v tvář” přinese jak lepší využívání lokálních zdrojů (díky opuštění exportních monokultur podporovaných syntetickými hnojivy a návratu k diverzifikovanému zemědělství autarkicky orientovaného na region sám), decentralizaci energetických zdrojů (a přechod na udržitelnější solární a větrnou energii), decentralizaci práce namísto velkým kapitálem řízené dělby práce na státní úrovni. Na morální úrovni má jeho anarchismus přinést větší diferenciaci a individuaci lidí uvnitř malých společností (na rozdíl od homogenizující globální společnosti národních států a megalopolí), diferenciaci těchto společností a regionálních kultur a tradic a navrácení života do normálního rytmu.⁷⁸ Postupně chce konfederací municipalit stát zcela nahradit a vykázat mu roli výhradně administrativní. V každém případě předpokládá obrovskou transformativní moc, kterou s sebou občanská shromáždění přinesou - v jednom textu mluví dokonce o “humanizaci humanity”⁷⁹ Apel na vytvoření občanských shromáždění, se kterým Bookchin v sedmdesátých letech přichází, je v environmentálním diskurzu stále přítomný a v dnešní době zaznívá především jako “třetí požadavek” Extinction Rebellion: tedy aby občanská shromáždění na národní i lokální úrovni dohlížela na spravedlivou transformaci k ekologicky odpovědnější a zároveň spravedlivější budoucnosti a vyvažovala tak klasické politické instituce.⁸⁰

Vize Teresy Brennan je s tou Bookchinovou prakticky zcela kompatibilní. Naději spatřuje v provázanosti osobní a společenské roviny, protože díky této provázanosti ovlivňuje změna přístupu jedince na úrovni osobní subjekt-objektového vztahu s druhým člověkem i politickou makroúroveň. Na té spatřuje naději především ve snaze “zpomalovat” migraci kapitálu a pracovní síly a opětovné nahrazování prostoru časem. Opět tak pracuje s příslovečným návratem k obyčejnému lidskému měřítku, zatímco odmítá představy o návratu do zlatého času minulosti jako naivní. Příkladem takového post-humanistického místa

⁷⁷ Murray Bookchin, “The New Municipal Agenda”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 176

⁷⁸ Murray Bookchin, “Decentralization”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 15-17

⁷⁹ Murray Bookchin, “Anarchism and Ecology”, in: Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999), str. 22

⁸⁰ Extinction Rebellion, “Shromáždění občanů” *Extinction Rebellion Česká republika* (dostupné online: <https://www.extinctionrebellion.cz/jedneje-okamzite/navody-a-materialy/shromazdeni-obcanu/> [přístup 08.07.2020])

antikapitalistické rezistence podle ní může být malé a střední podnikání, které právě skrze inherentní vztah k lidskému měřítku nachází spojení jako na straně odborů, tak na straně ekologických aktivistů, kteří mají také zájem na regulaci nadnárodního kapitálu.⁸¹ Právě ono lidské měřítko je tak v posledku měřítkem přírody a naopak - jak jsme viděli na její analýze pozdního kapitalismu, environmentální degradace a migrace jsou vzájemně provázané fenomény a stejně musí být provázané i jejich řešení.

Ekofašistický utopický realismus

Vraťme se krátce k původní otázce, zda dokáže environmentalismus obstát jako silná ideologie, jak tvrdí například Mathew Humphrey. Podle něj lze identifikovat čtyři ústřední témata, která jsou vlastní veškeré environmentální imaginaci a v tom slova smyslu je lze považovat za výchozí body určující sekundární koncepty. Prvním je ekologická restrukturalizace, tedy apel na proměnu vztahu lidí a přírody a současně “Kropotkinem, spíše než Darwinem inspirovaná” představa, že příroda sama může lidem sloužit jako model pro promyšlení vztahů k ní i k sobě navzájem. Druhým je, stručně řečeno, radikální demokratizace, decentralizace a důraz na participaci. Třetím je potom představa, které Humphrey říká ekologický zákon. Tím je logika jakéhosi vnějšího přírodního zákonu, který je člověk schopen porušit a také to dělá, bude za to nicméně sám potrestán. Hodiny tikají.⁸² Příslušný trest lze odsouvat, ale nikoli do nekonečna. Posledním klíčovým aspektem environmentalismu je podle něj princip nenásilí.⁸³ Když se podíváme na myšlenky Teresy Brennan a Murraye Bookchina, může se zdát tento výčet poměrně přesvědčivým. Jedním z důvodů této přesvědčivosti je představa, že environmentální diskurz je primárně liberálně levicovým hnutím, vycházejícím z osvícenské tradice humanismu, univerzalizmu a odpovědnosti vůči svému okolí.

Environmentální imaginace je ovšem, a možná ještě silněji, zakořeněná i v tradici krajní pravice. Její vulgární karikaturou je představa, že protože byl Hitler vegetarián a ekologové

⁸¹ Teresa Brennan, *History After Lacan* (London, New York: Routledge, 1993), str. 192-193

⁸² Doomsday Clock, “Current Time” *Bulletin of Atomic Scientists* 08.07.2020 (dostupné online: <https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time/> [přístup 08.07.2020])

⁸³ Mathew Humphrey, “Green Ideology”, in: Michael Freeden, Lyman Tower Sargent, Marc Stears (eds.) *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (New York: Oxford University Press, 2013), str. 497-504

často vyzývají k vegetariánství, mají k sobě ekologie a nacismus blízko. To je samozřejmě úplný nesmysl, ale rétorika krve a půdy, stejně tak jako otázka životního prostoru (lebensraum) měly k environmentálnímu diskurzu v první polovině dvacátého století mnohem blíže, než je dnes obecně známo. Snad nejpřesvědčivější analýzu přinesla svého času Janet Biehl, ona Bookchinova editorka a přítelkyně, a ukázala, jak německé zelené hnutí po druhé světové válce z velké části vyšlo z národního socialismu NSDAP a je spojené s představami jak mytického vitalismu, tak árijského supremacismu.⁸⁴ Já se naopak pokusím ukázat, jak s novými hnutími na levici (ekofeminismem, sociální ekologií) koreluje Nová pravice a z ní vycházející ekofašismus. Byť je jim občas podsouvána spirituální orientace a byť se k ní čas od času sami hlásí, jejich přesvědčivost spočívá na čistě sekulárním základu. V dnešní době totiž radikální pravice úspěšně sklubuje environmentální agendu s krizí státnosti a liberální demokracie.⁸⁵

Evropská renesance Alaina de Benoist

Alain de Benoist, francouzský intelektuál a duchovní otec Nové pravice, chápe historický vývoj posledních tří století skrze pět vzájemně provázaných procesů: destrukci tradičních komunit vedoucí k individualizaci; masovost skrze homogenizaci životních stylů; desakralizaci a zničení původních náboženství; racionalizaci a instrumentalizaci světa; a univerzalizaci skrze rozšíření jediného společenského modelu (parlamentní demokracie), který je považován za racionální. Takto chápaná modernita člověka neosvobodila od tradičních hierarchií a od práce. Pouze jej odstříhla od přirozeného společenství a tradiční hierarchie nahradila dominancí vzdálenou a individuální.⁸⁶ Liberální univerzalismus je pro Benoista falešnou politickou hrou, která záměrně ignoruje veškeré diference a soustředí se jen na homogenizující a glajchšaltující prvky jednotlivých kultur, náboženství, ideových proudů.

⁸⁴ Janet Biehl, Peter Staudenmaier, *Ecofascism: Lessons from the German Experience* (Edinburgh, San Francisco: AK Press, 1995)

⁸⁵ Bernhard Forchtner, "Far-right articulations of the natural environment: An introduction", in: Bernhard Forchtner (ed.) *The Far Right and the Environment Politics, Discourse and Communication* (New York: Routledge, 2020), str. 16

⁸⁶ Alain de Benoist, *Manifesto of European Renaissance* (Londýn: Arktos, 2012), str. 10

Moderna je nicméně jen součástí dlouhodobější historie. Lidské dějiny neodmyslitelně patří do přírodních dějin - přírodní limity našeho druhu dávají jakýsi vnější rámec dovnitř se diferencujících kultur. Člověk je na jedné straně zvíře, definované svým lidstvím (což je pro Benoista jediný smysluplný odkaz k univerzalizmu), na straně druhé je ale definován svým prostředím, přírodním i kulturním. Každý člověk se “z přírody zapisuje do rejstříku své kultury: “jako zvláštní bytost se vždy nalézá na hranici obecného (svého druhu) a zvláštního (každé kultury, každé epochy).”⁸⁷ Byť nejpozději od sedmdesátých let Benoist nepoužívá biologická vysvětlení a explicitně rasové teorie, jeho teorie diverzifikovaných společenství, založených na solidaritě jedinců, jež jsou jimi jako celky definovány, z kulturního rasismu vychází. Jak podotýká v krátké zmínce na začátku *Manifestu evropské renesance*, “biologické rozdíly samy jsou významné jen s ohledem na sociální a kulturní danosti.” Protože je člověk společenstvím utvářen, je bez něj také zranitelný, bezmocný a nešťastný. Francouzská snaha o asimilaci imigrantů z neevropského světa je odsouzena k zániku, protože je nutně oklešťuje právě o ty rysy, které je definují - a které je modernistický univerzalizmus nucen přehlížet. Masová migrace nevede v současné době k ničemu jinému, než ke kumulaci vykořeněných a atomizovaných jedinců. Ovšem tím, že tento falešný univerzalizmus neumožňuje lidem žít ve svých přirozených společnostech a formách, podněcuje “blouznivé formy uvědomění”⁸⁸ a xenofobii, která je nicméně projekcí vlastní touhy po autentickém společenství na neevropské společnosti, kde jsou údajně silné identity a vzájemná solidarita stále živé. Univerzalistický projekt je naivní a člověk nemůže být primárně světoobčanem, protože “svět není politická kategorie.”⁸⁹ Benoist se explicitně hlásí ke Schmittově kritice Ligy národů a OSN a představuje, že celý svět se může sjednotit do federace národních států, které spolu nebudou vést války, aniž se ovšem promění hierarchie mezi těmito státy.⁹⁰

Zelený zákon země

Carl Schmitt pracuje se “zákonem země” (Nomos der Erde) jako s nejvyšším konceptem v rámci mezinárodního práva, ze kterého vychází pozitivní právo a sdílené normy. Je to řád a forma, v níž dostává politický a sociální řád viditelnou prostorovou konkrétní podobu na základě vztahu k původnímu zakládajícímu aktu a historickému procesu. To země je podle

⁸⁷ Ibid., str.18

⁸⁸ Ibid., str. 27

⁸⁹ Ibid., str. 27

⁹⁰ Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth* (New York: Telos Press, 2012), str. 240

Schmitta matkou práva, protože na počátku každé společnosti a jejích principů stojí onen konstitutivní akt prostorového uspořádání, tedy konkrétní zábor země.⁹¹ Pro Schmitta je proto prvním výslovně globálním zákonem země “evropské veřejné právo”, tedy logika koloniálních výbojů, v nichž jsou na jedné straně evropské země chápány jako sobě rovní suveréni, jež se vzájemně vyvažují, na straně druhé je zbytek světa chápán vně tohoto práva a tedy “volně k záboru”, stejně jako je mimo právo a morálku jednání vůči obyvatelstvu tohoto prostoru. Jenže po druhé světové válce se státocentrická modernita definitivně rozpadla a americká hegemonie nastolila světový řád skrze ekonomiku. Tím ovšem skrze primát ekonomického univerzalizmu nad politikou, který de facto vylučuje možnost spravedlivého nepřátelství, vytváří nepřátele absolutní, jež vedou válku, v níž jde o absolutní zničení nepřítele.⁹² Konec války není možný mírem, protože jde o totální zničení nepřítele. Skrze Schmittovu teorii moderního partyzána, který nerespektuje klasické válečné právo, lze dnes uchopovat například islámský fundamentalismus. Schmitt je ale přesvědčen, a Benoist spolu s ním, že je třeba nastolit nový *nomos* země, založený na rovnováze mnoha *grossräumen* (do velké míry korelujících s civilizacemi Samuela Huntingtona), které budou autonomní, co se týče principů politiky, morálky či ekonomiky. Benoist proto nadřazuje evropskou federaci národnímu státu.⁹³ Historie podle něj míří k velkým celkům, které jedině dokážou odolat tlaku “zvenčí”.

“21. století bude charakteristické nastolením “multi-polárního světa” spojeného kolem význačných civilizací: evropské, severo-americké, ibero-americké, arabsko-islámské, čínské, japonské atd. Tyto civilizace nepotlačí staré lokální, kmenové, regionální a nacionální cítění: ty se naopak prosadí jako poslední kolektivní forma, se kterou se lidé budou moci identifikovat před společným lidstvím. V určitých oblastech budou patrně nuceni spolupracovat, aby chránili společné statky lidstva, zejména ekologické.”⁹⁴

Tyto civilizační celky se ale podle něj musí řídit principem subsidiarity a ponechávat co největší rozhodovací prostor decentralizovaným lokálním společenstvím. Ta jsou uspořádána

⁹¹ Ibid., str. 42-49

⁹² Carl Schmitt, *Teorie partyzána* (Praha: Oikoymenh, 2008), str. 86

⁹³ Alain de Benoist, *Manifesto of European Renaissance* (Londýn: Arktos, 2012), str. 33

⁹⁴ Alain de Benoist, *Manifesto of European Renaissance* (Londýn: Arktos, 2012), str. 24

na komunitaristickém principu, přímé demokracii a vládě většiny (zaručující silné mandáty a efektivní vládu). Jsou také schopna zvrátit globální kapitalismus a nahradit jej organickým hospodářstvím založeným na vzájemnosti a solidaritě (a nikoli na představě neomezeného růstu). To je ovšem možné, jen pokud budou založena na organickém základu, což znamená podél etnokulturních hranic.⁹⁵ Ty - a to je pro nás důležité - jsou spojené s prostředím, environmentem, ze kterého vyrůstají. Benoist nachází paralelu mezi biodiverzitou a pluralitou kultur, oběma rovinám připisuje organičnost a autentičnost a vyzývá k jejich obraně. Stejně jako je potřeba chránit některé ohrožené druhy, je potřeba bránit ohrožené identity, kultury, jazyky, náboženství. Nepřítel je zřejmý a oběma společný: globální liberalismus a jeho univerzalistická homogenizace.

Byť je hlavním viníkem globální kapitál, který migraci umožňuje a podněcuje, je třeba co nejdříve zavést restriktivní imigrační politiku a znemožnit lidem z neevropského světa překračovat hranice. Velký kapitál přijde o svou levnou pracovní sílu, kterou ke své existenci potřebuje. Alain de Benoist zároveň přichází s etnickým projektem pro třetí svět, který by přeorientoval rozvojovou pomoc na vnitřní trhy a prioritizoval jejich soběstačnost.⁹⁶ V kontextu klimatické změny tak Benoist hájí politiku adaptability, spíše než mitigace. Benoist zároveň environmentální problémy tematizuje ještě silněji. Nová pravice totiž nepotřebuje mluvit v biologických pojmech, aby obhajovala klasický rasismus, protože kotví v rasismu kulturním. Danou kulturu ovšem vždy lokalizuje do konkrétního místa, ze kterého je nepřenositelná a jehož je organickou součástí. Stojí za tím vulgární stereotypní představa, že kultura je sice nějak živý proces, ve své podstatě je ale determinovaná limity svého přírodního environmentu. Představa vylidňování zemí třetího světa je spjata s představou betonových sídlišť, které naopak zabíjí evropskou kulturu - masová migrace tak neničí kulturu a přírodní prostředí jen na jedné straně, ale na obou. Přírodní environmenty nastavují kulturám limity a když se megalomansky překračují (ať už emigrací ze svého prostředí či podporou imigrace nad samoreprodukci konkrétního regionu), projeví se to jak kulturní, tak environmentální degradací. Arabové patří na poušť, arabská kultura vychází z pouštní kultury, arabská kultura ve Skotsku vzkvétat nemůže, ve Skotsku může vzkvétat jej skotská kultura, která vznikla v prostředí skotské krajiny. Arabové, kteří se přestěhují do Skotska,

⁹⁵ Ibid., str. 37

⁹⁶ Ibid., str. 29

svou kulturu ztratí, aniž by byli schopni se stát opravdovými Skoty, byť asimilovat se v kulturně vykořeněného občana Spojeného království dokážou, ale podporují tím i ničení autentické skotské kultury, protože Skoti jsou nuceni se také stávat vykořeněnými občany Spojeného království. Jedinou nadějí, jak zvrátit proces homogenizace a vykořeňování celých populací, je udržet je doma, v jejich přirozených habitatech.⁹⁷

Velká výměna Brentona Tarranta

Na *Manifest evropské renesance* navázal ve svém manifestu *Velká výměna* (The Great Replacement) Brenton Tarrant v roce 2018. Stejně jako Benoist se hlásí k ekologicky odpovědnému etnickému autonomismu⁹⁸. Segregace kultur a národů je u nich chápána jako jejich “ochrana” - hranice opět nemají být chápány jako bariéry v mobilitě lidí, kapitálu či zboží, nýbrž především jako vnější bašty chránící autenticitu vnitřku, obranné valy etnokulturního sebeurčení a emancipace. Ona teorie Velké výměny pak z trojčlenky “bílé lidé nemají velký demografický přírůstek”, “přesto je v Evropě více a více lidí” a “nebílé rasy mají z biologických i kulturních příčin více dětí” vyvozuje, že v Evropě dochází k “bílé genocidě”, tedy demografickému nahrazování původní populace imigranty. Jde o další variantu tzv. argumentu přelidněním, podle kterého umožnila moderní doba a masová migrace přelidnění, které vede k environmentální degradaci, protože “přirozeným způsobem” již nejde uživit tak “nepřirozená” čísla lidí. Migrace a klimatická změna “jsou to samé”. Podle Tarranta je hlavní příčinou environmentální degradace pakt mezi globálními korporátními elitami motivované levnou prací⁹⁹ a migranty, motivovanými lepším životem a stabilitou, který umožnil celým společnostem vykročit z přirozených seberegulačních mantinelů jednotlivých sociobiologických environmentů. Kultury z přírodního prostředí inherentně vychází a “zelený nacionalismus je jediný pravý nacionalismus”:

“Bez přírody není žádný konzervatismus, bez environmentalismu není žádný nacionalismus, přírodní environmenty našich krajin nás formovaly stejně jako jsme my formovali je. Jsme narozeni z našich krajin a naše kultury jsou našimi krajinami

⁹⁷ Ibid., str. 19

⁹⁸ Brenton Tarrant, *The Great Replacement* (LULU, 2019), str. 25

⁹⁹ Ibid., str. 34

formovány. Ochrana a zachování těchto krajín je stejně důležité jako ochrana a zachování našich vlastních ideálů a představ.”¹⁰⁰

Současně je absurdní si představovat, tvrdí Tarrant, že by se migranti, přicházející z autentických kultur se silnými identitami, chtěli stát Evropany. Západní kultura je v dnešní době jen “kulturou nihilismu, úpadku, sebenenávisti, bezdětnosti a chaosu”¹⁰¹ a těžko po ní někdo může toužit. Je to proto, že přestala být “opravdovou Evropou”, zakotvenou na svém místě a ve své historii. Migraci do Evropy ztotožňuje s otroctvím - podpora migrace je podle něj totéž jako podpora otrokářských plantáží. Globální individualismus a kapitalismus je podle něj hlavní nepřítel autentických společností právě kvůli své hypermobilitě (jež umožňuje vykořeňování v dosud nevídané míře) a homogenizaci (nic nemá svou hodnotu, ale vše má svou cenu), která ve jménu rovnosti ničí diverzitu, která ze své podstaty rovnostářská být nemůže. Rovnost a tolerance jsou podle Tarrantova nietzscheánství posledními ctnostmi umírající civilizace, která dělá z bezmocnosti falešnou přednost.

Tarrant zároveň skvěle zapadá do Schmittovy teorie partyzána. Před tím, než publikoval svůj manifest, zastřelil v mešitě v novozélandském Christchurchi 51 lidí a dalších 50 zranil. V manifestu obhajoval svůj čin veskrze partyzánskou logikou:

“Útok byl partyzánskou akcí proti okupační síle a já jsem zákonný uniformovaný bojovník.”¹⁰²

Podle svých slov plánuje skoncovat jak s imigranty, tak s kapitalisty. Svůj první (a patrně poslední) útok nicméně namířil proti těm, které považuje za zcela nejnebezpečnější: “neozbrojené okupanty”, se kterými “nevíme, co si počít”.¹⁰³ Nešlo o “útok na diverzitu, ale naopak ve jménu diverzity.”¹⁰⁴ Demograficky pojatá okupace tak v podstatě z každého obyvatele bílé pleti dělá potenciálně “uniformovaného bojovníka,” který se má řídit principy

¹⁰⁰ Ibid., str. 48

¹⁰¹ Ibid., str. 47

¹⁰² Ibid., str. 19

¹⁰³ Ibid., str. 53

¹⁰⁴ Ibid., str. 18

“přímé akce”¹⁰⁵ a z každého imigranta v jakékoli generaci a jakéhokoliv věku a pohlaví činí válečného okupanta.

Utopické naděje Benoista i Tarranta jsou si velmi podobné. Jsou jimi environmentálně odpovědné a vnitřně homogenní lokální celky s velkou autonomií a silným akcentem na konzervativní sociální normy a etnickou čistotu, do určité míry subsidiárně podřízené větším civilizačním celkům, na jejichž úrovni se řeší jen ty otázky, které jsou nevyhnutelně globální.

Návrat ideologií

Je zarážející, do jaké míry sdílí subverzivní progresivní ekologové jako Bookchin nebo Brennan rétoriku a politickou logiku s novou pravicí a ekofašismem. Sdílí kritiku současného statu quo na základě historické analýzy evolučního procesu společnosti a přírody, stejně jako představu o intimním vztahu mezi lidskou společností a jejím přírodním prostředím. Bookchinova představa evoluce vedoucí k vnitřní diferenciaci jak na úrovni první, tak druhé přírody, má svůj odraz v premoderní diverzifikaci kultur vycházející z diverzních přírodních environmentů Alaina de Benoista. Benoistových pět procesů koresponduje s komplexní proměnou společnosti a jejího vztahu k přírodě, tak jak ji popisuje Brennan. Shodnou se na anti-kapitalistických a anti-konzumeristických postojích a spojují vznik kapitalismu s expanzivním vztahem k přírodě a k homogenizující globalizaci. Všichni kritizují technokratický optimismus a prométheovský progresivismus a obhajují obecně sdílené statky a ekonomiku založenou na vzájemnosti a solidaritě. V jejich textech lze nalézt nedůvěru k současné demokratické praxi ovládané velkým byznysem, stejně jako všichni hledají řešení v lokálních autonomních celcích založených na přímé demokracii a deliberaci, která mají postupně nahradit parlamentní politiku národních států. Všichni zdůrazňují, že regionalismus budoucnosti nesmí být založený na autarkickém izolacionismu, nýbrž má se nějak vztahovat (Bookchin a Benoist explicitně hájí princip subsidiarity) k větším mezinárodním celkům. Všichni do jisté míry kotví svou politickou imaginaci v minulosti, přestože se do ní vracet nechtějí. Všichni hledají řešení v proměně vztahů mezi lidmi, která bude mít svůj obraz v proměně vztahu lidí k přírodě a odmítají oddělování společenských a přírodních problémů.

¹⁰⁵ Ibid., str. 8

Všichni spojují klimatickou změnu s masovou migrací a všichni úzce svazují přírodní prostředí s “domovem”.¹⁰⁶

Alain de Benoist rozhodně není intelektuálem, ke kterému by se Murray Bookchin nebo Teresa Brennan vztahovali pozitivně. Brenton Tarrant naopak ve svém manifestu explicitně vyhrožuje “Antifě/marxistům/komunistům” “které nechce konvertovat, se kterými nechce hledat porozumění, [...] které nechce po svém boku a se kterými nechce sdílet moc,” že je “chce na mušce, chce jim nohou šlapat po krku.”¹⁰⁷ Přesto přiznává, že byl v mládí komunistou, anarchistou a nakonec libertariánem.¹⁰⁸

Hledal-li Mathew Humphrey klíčové koncepty environmentalismu jako silné ideologie v kropotkinovské přírodě jakožto modelu uspořádání společnosti, decentralizaci a participaci, ekologickém pojetí limitů společnosti a nenásilí, nacházíme je kromě důrazu na absolutní nenásilnost u všech čtyř autorů. Pomineme-li jej - Alain de Benoist se bez něj dokáže dost dobře obejít - zdá se, že by do environmentální ideologie patřili stejnou měrou.

To, co skutečně liší progresivní a subverzivní ekologii Murraye Bookchina a Teresy Brennan od reakčních etnických autonomistů, je míra jejich abstrakce. Z pozice Alaina de Benoist lze obhajovat Bookchinovo pojetí sociální ekologie s tím, že příslušnost k jednotlivým autonomním municipalitám má být založena na etnickém základě, protože jde o nejrealističtější dělení dnešní doby. Bookchin sám nenabízí pozitivní realistickou koncepci, na které univerzalistickou decentralizaci stavět. Stejně tak lze číst i Brennan. Kapitalismus je živěn masovou migrací levné pracovní síly a je hlavní příčinou environmentálních problémů současnosti. Byť chce feministka Brennan krotit velký kapitál skrze lokální malé a střední podnikání, jež by jej regulovalo, může jí Benoist a Tarrant jednoduše oponovat, že jim jde o totéž - a míří na jiné slabé místo kapitalismu: na nekonečný zdroj levné práce. Stejně tak je možné komparovat ideál lokálních společenství kotvících v konkrétní krajině a přírodě vzniklý zezdola, jak jej staví Bookchin i Brennan, s ekofašistickou vizí hranic jako emancipačního rámce, chránících společnosti před globalizujícím kapitálem. Bookchin a

¹⁰⁶ Fabrice Flipo, *The Coming Authoritarian Ecology* (London, Hoboken: John Wiley & Sons, 2018), str. 205

¹⁰⁷ Brenton Tarrant, *The Great Replacement* (LULU, 2019), str. 36

¹⁰⁸ Ibid., str. 23

Brennan zůstávají otevření a inkluzivní. Jejich subverzivnost lze ale interpretovat stejně jako otevřenost a toleranci jako neochotu k realismu. Je možné zajít ještě dál a tvrdit, že je možné je interpretovat jako subverzivní právě proto a jen do té míry, dokud jsou jejich politické projekty bezobsažné.

Ukazuje se, že hledání emancipačního potenciálu v koncepcích přírody naráží na ideologické vakuum, které umožňuje konkretizovat utopické politické myšlení ve zcela opačných tendencích, než se původně zdálo. Politický střet se nakonec nikdy neodehrává v odlišných představách o vztahu lidí a přírody - nýbrž v konkrétních otázkách, jak je uvádět do praxe a na jakém konkrétním obsahu je stavět. Otázka po vztahu lidí k přírodě či přírodnímu prostředí je v tomto kontextu nutně ambivalentní a otevřená. Je to právě vztah environmentálního myšlení k silným ideologiím, co jej teprve umožňuje chápat politicky.

Závěr

Všechny v této práci zkoumané diskurzy tak naráží na problém, na který nakonec naráží i konec dějin a ideologií. Snaha změnit vztah lidí a přírody a vyhnout se cele otázce ideologií, které z paradigmatu dichotomie člověk/příroda vychází, naráží nutně právě na neschopnost z novověkých ideologií skutečně vykročit. Viděli jsme to na překvapivé komplementaritě hlubinné ekologie a udržitelného rozvoje, kteří sice představují své protiklady na jedné rovině, nakonec jsou na té hlubší ale komplementární. Naopak snaha nově uchopit ideologie právě na základě přerámování vztahu k přírodě, jak se o to pokouší radikální ekologové osmdesátých let, naráží na možnost postavit na onom vztahu zcela protichůdný politický projekt. S novověkým paradigmatem je spjat emancipační projekt marxismu a liberalismu stejnou měrou politická teorie Thomase Malthuse. Zde se tento problém vrací v nové podobě. Progresivní ekologové, kteří nově promýšlí jak status přírody, tak vztah společnosti k ní, nejsou schopni své paradigma “zabrat” pro výlučně emancipační účely. A paradoxně tak mohou připravovat půdu pro konzervativní etnonacionalisty, pro nimž nejsou schopni nabídnout přesvědčivější realistické vize.

Skoro se zdá, jako by se koncepty přírody vždy a nutně vymykaly možnosti ji definitivně svázat s progresivní politikou. Z hlediska konce dějin se to tak skutečně může jevit. V prvním případě je dichotomie přírody a společnosti příliš silná a nelze z ní vykročit, v druhém naopak příliš slabá a nelze ji bezpečně spojit s novou utopií. Dějiny, jejichž konec se ohlašuje, se tak nakonec skrze paradigma přírody, z něž ideologie vyrůstají, vrací.

Konec ideologií je tak koncem přírody anulován. Globálně či univerzálně orientovaní environmentalisté se ideologickému rámci nevyhnou. A naopak snaha lokalistů usmrtit novověkou přírodu jako takovou naráží na problém těch ideologií, které ji politizují a metamorfují podle libosti. Pokud bychom chtěli promýšlet environmentalismus, jež bude skutečně novým emancipačním projektem, bude nevyhnutelné, vypořádat se s oběma problémy najednou: překročit jak dědictví ideologické emancipace od přírody, tak paradigma novověkého dualismu.

Použitá literatura

Andreas Malm, “In Wilderness is the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature”, *Historical Materialism* 26 (2018)

Alain de Benoist, *Manifesto of European Renaissance* (Londýn: Arktos, 2012)

Arnošt Novák, *Tmavozelený svět* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2017)

Arturo Escobar, *Encountering development: the making and unmaking of the third world* (Princeton: Princeton University Press, 2012)

Bernhard Forchtner (ed.) *The Far Right and the Environment Politics, Discourse and Communication* (New York: Routledge, 2020)

Bill McKibben, “A Pipeline Fight and America's Dark Past”, *The New Yorker* 06.09.2016 (dostupné online: <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/a-pipeline-fight-and-americas-dark-past> [dostup 21.07.2020])

Bill McKibben, “We Need to Literally Declare War on Climate Change” *The New Republic* 15.08.2016 (dostupné online: <https://newrepublic.com/article/135684/declare-war-climate-change-mobilize-wwii> [dostup 21.07.2020])

Bill McKibben, *The End of Nature* (New York: Random House, 2006)

Bob Kuřík, “Farma monster: parametry života v plantážocénu”, *Institut úzkosti* 23.4.2019 (dostupné online: <http://www.institutuzkosti.cz/events/velkochovy?src=cz> [přístup 24.6.2020])

Brenton Tarrant, *The Great Replacement* (LULU, 2019)

Bruno Latour, *Zpátky na Zemi: Jak se vyznat v politice nového klimatického režimu*, přel. Čestmír Pelikán (Praha: Neklid, 2020)

Carl Schmitt, *Teorie partyzána* (Praha: Oikoymenh, 2008)

Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth* (New York: Telos Press, 2012)

Carol L. Adams, Lori Gruen (eds.), *Ecofeminism. Feminist Intersections with Other Animals and the Earth* (New York, Londýn, Nové Dillí, Sydney: Bloomsbury, 2014)

Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1980)

David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996)

Donna Haraway, “A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, in: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinventing of Nature* (New York: Routledge, 1991)

Donna Haraway, “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, in: *Environmental Humanities* vol. 6 (2015)

Doomsday Clock, “Current Time” *Bulletin of Atomic Scientists* 08.07.2020 (dostupné online: <https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time/> [přístup 08.07.2020])

Emily Gilbert, “The Militarization of Climate Change”, *ACME* 11 (2012)

Erik Swyngedouw, “Impossible Sustainability and the Post-Political Condition”, in: Maria Cerreta, Valeria Monno, Grazia Concilio (eds.) *Making Strategies in Spatial Planning: Knowledge and Values* (Londýn, New York: Springer, 2007)

Erik Swyngedouw, “The Non-political Politics of Climate Change”, *ACME* 12 (2013)

Extinction Rebellion, “Shromáždění občanů” *Extinction Rebellion Česká republika* (dostupné online: <https://www.extinctionrebellion.cz/jednejme-okamzite/navody-a-materialy/shromazdeni-obcanu/> [přístup 08.07.2020])

Fabrice Flipo, *The Coming Authoritarian Ecology* (London, Hoboken: John Wiley & Sons, 2018)

Frantz Fanon, *Černá kůže, bílé masky*, přel. Irena Kozelská (Praha: Tranzit, 2011)

Garrett Hardin, “The Tragedy of the Commons”, *Science, New Series*, vol. 162, no. 3859 (1968)

Geoff Mann, Joel Wainwright, *Climate Leviathan. A Political Theory of Our Planetary Future* (London, New York: Verso, 2018)

George Monbiot, “Grand promises of Paris climate deal undermined by squalid retrenchments” *The Guardian* 12.12.2015 (dostupné online: <https://www.theguardian.com/environment/georgemonbiot/2015/dec/12/paris-climate-deal-governments-fossil-fuels> [přístup 24.6.2020])

Harald Welzer, *Climate Wars: why people will be killed in twenty-first century* (Cambridge, Malden: Polity Press, 2012)

Ian Angus, *Too Many People? Population, Immigration and the Environmental Crisis* (Chicago: Haymarket Books, 2011)

Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World Economy: The States, the Movements, and the Civilizations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)

James Meadowcroft, “Sustainable Development: A New(ish) Idea for a New Century?” *Political Studies* 48 (2000)

Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader* (Montréal, New York, London: Black Rose Books, 1999)

Janet Biehl, Peter Staudenmaier, *Ecofascism: Lessons from the German Experience* (Edinburgh, San Francisco: AK Press, 1995)

Joel Wainwright, Geoff Mann, *Climate Leviathan: A political theory of our planetary future* (Londýn, New York: Verso, 2018)

John Cairns, Jr., “Garrett Hardin’s Lifeboat Ethics Applied to Environmental Migrants”, *The Social Contract* (2010)

Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* (Oxford; Cambridge, Mass: Blackwell, 1998)

Komise pro životní prostředí a rozvoj OSN, *Naše společná budoucnost* (Praha: Academia, 1991)

- Liou Cch' - Sin, *Vzpomínka na zemi*, přel. Aleš Drobek (Praha: Host, 2018)
- Lukáš Likavčan, *Introduction to Comparative Planetology* (Moskva: Strelka, 2019)
- Maarten A. Hajer, *Politics of Environmental Discourse. Ecological Modernization and Policy Process* (New York: Oxford University Press, 2003)
- Michael Freeden, Lyman Tower Sargent, Marc Stears (eds.) *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (New York: Oxford University Press, 2013)
- Michail Gorbačev, "Turning Point at Chernobyl", *Project Syndicate* 14.04.2006 (dostupné online: <https://www.project-syndicate.org/commentary/turning-point-at-chernobyl?barrier=accesspaylog> [dostup 20.07.2020])
- Murray Bookchin, "Utopia, not Futurism: why doing the impossible is the most rational thing we can do", *Uneven Earth* 02.11.2019 (dostupné online: http://unevenearth.org/2019/10/bookchin_doing_the_impossible/ [přístup 08.07.2020])
- Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: the emergence and dissolution of hierarchy* (Oakland: AK Press, 1982)
- Murray Bookchin, *The Next Revolution. Popular Assemblies & The Promise of Direct Democracy* (London, New York: Verso, 2015)
- Pavel Barša, *Panství člověka a touha ženy* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2002)
- Phil Macnaghten, John Urry, *Contested Natures* (Londýn: SAGE, 1998)
- Radovan Richta, *Civilizace na rozcestí* (Praha: Svoboda, 1969)
- Sanjai Chaturvedi, Timothy Doyle, *Climate Terror: A Critical Geopolitics of Climate Change* (Londýn: Palgrave Macmillan, 2016)
- Subhabrata Bobby Banerjee, "Who Sustains Whose Development? Sustainable Development and the Reinvention of Nature", *Organization Studies* vol. 24 (2003)
- Teena Gabrielson, Cheryl Hall, John M. Meyer, David Schlosberg (eds.) *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2016)

Teresa Brennan, "Social Evil", *The Social Research* 64/2 (1997)

Teresa Brennan, *Exhausting Modernity. Grounds for a new economy* (London, New York: Routledge, 2000)

Teresa Brennan, *History After Lacan* (London, New York: Routledge, 1993)

Tereza Matějčková, "Oběsit se na myšlence, pořídit si pudla a další tipy, jak (ne)přežít klimatickou krizi", *Revue Prostor* 112 (2020)

Thomas L. Friedman, "The Power of Green" *The New York Times* 15.04.2007 (dostupné online: <https://www.nytimes.com/2007/04/15/opinion/15iht-web-0415edgreen-full.5291830.html> [dostup 21.07.2020])