

Mgr. Pavel Skála  
*Teoretická a evoluční biologie*, V. ročník  
Katedra filosofie a dějin přírodních věd,  
Přírodovědecká fakulta,  
Univerzita Karlova v Praze

## Základní problémy psychologické ekologie člověka

DOKTORSKÁ DISERTACE

Školitelka RNDr. Alice Kliková Ph.D.

V Praze, 3. července 2008

### Čestné prohlášení:

Tímto čestně prohlašuji, že jsem tuto disertaci vypracoval pouze na základě svých zkušeností a literatury uvedené v závěrečném seznamu, a že jsem ji ani její podstatnou část nepředložil k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

Mgr. Pavel Skála

## Poděkování:

Chtěl bych poděkovat své školitelce RNDr. Alici Klikové Ph.D., nejen za velice pečlivé a nápomocné vedení práce, kterého se laskavě ujala, ale i za velkou inspiraci prostřednictvím svých textů a přednášek, která mě přiměla částečně opustit původní záměr práce a vydat se poněkud jiným směrem; a také za osobní podporu. Dále děkuji původnímu školiteli panu prof. RNDr. Ivanu Horáčkovi, CSc., za mnohé cenné podněty a směřování, někdejšímu vedoucímu naší katedry doc. RNDr. Antonu Markošovi, CSc. za všestrannou podporu a toleranci k mým mimoškolním výjezdům, PhDr. Evě Fischelové a Mgr. Karlovi Kotrlému za perfektní zázemí na katedře, svým kolegům zabývajícím se ekopsychologií a teorií environmentální výchovy, zvláště Mgr. Janu Krajhanzlovi a RNDr. Janě Dlouhé Ph.D., za mnohé zajímavé podněty a podporu, panu Mgr. Bohuslavu Binkovi Ph.D. za cennou konzultaci tématu hlubinné ekologie, svým nadřízeným a kolegům v zaměstnání za neobvyklou toleranci a vstřícnost, a v neposlední řadě svým blízkým a pánům Mgr. Pavlu Zachovi, Ondřeji Koubovi, Tomáši Jaroslavu Krumlovskému a MUDr. Ondřeji Šlehobrovi a jejich ženám za podporu základních životních funkcí a trpělivost se mnou.

## **Résumé:**

V předkládané disertaci se pokouším ukázat určitý vývoj současného psychologického přístupu k ekologii člověka z metodologického a, v návaznosti na to, též obecně humánně-ekologického, dynamicko-psychologického a axiologického – zejména patologického, a zvláště pak environmentalistického – hlediska.

Tento vývoj je předveden na pěti výrazných a relativně vlivných směrech psychologické ekologie člověka: na environmentální psychologii, frommovské neopsychoanalýze, hlubinné ekologii, roszakovské ekopsychologii, a radikální ekopsychologii Andyho Fishera, která představuje určité završení tohoto vývoje. Závěrem zde je, že jde o vývoj směrem k určité metodologické důslednosti, v němž se zvětšují i možnosti praktické aplikace, zejména v environmentalistické a psychoterapeutické oblasti.

Je ukazováno, že z metodologického hlediska se jedná o vývoj od pozitivismu přes různé formy nepositivistického objektivismu až k hermeneutice a fenomenologii; i fenomenologický přístup je však u posledního zmiňovaného směru specificky, byť problematicky překonáván.

Dále jsou předvedeny ony důsledky tohoto vývoje pro způsoby toho, jak dotyčné směry nahlízejí ekologii člověka, psychickou dynamiku, obecně axiologii [a speciálně (psycho)patologii / hygienu] a podstatu fenoménu environmentální krize.

V diskusní části je učiněn pokus o konstruktivní kritiku metodologie pojednávaných směrů, a několik návrhů cest k překonání jejich nalezených problémů, kořenících v této metodologii.

**Abstract:**

In the presented thesis I attempt to show a certain developmental trend of the contemporary psychological approach to human ecology. This development is seen from methodological and, dependently on it, generally human-ecological, dynamic-psychological, and axiological – mainly pathological and especially environmental-scientific – points of view.

The mentioned development is demonstrated on five clean-cut and relatively influential schools of psychological human-ecology: environmental psychology, frommian neopsychoanalysis, deep ecology, roszakian ecopsychology and Andy Fisher's radical ecopsychology, which represents a certain culmination of this development. The conclusion is drawn that it is a development towards a certain methodological consequentiality and consistency.

It is shown that, from the methodological point of view, this development goes from positivism through non-positivist objectivism to hermeneutics and phenomenology; but even the phenomenological approach is – in the radical ecopsychology – being specifically (although disputably) transcended.

Further, the consequences of this development for the ways the named schools view human ecology, human psychodynamics, general axiology [specially (psycho)pathology / hygiene] and „the essence“ of the environmental crisis phenomenon, are outlined.

In the final discussion part, I attempt a constructive critique of the methodology of the treated schools, and several suggestions of ways which could lead to overcoming of their respective problems rooted in their methodology.

## **OBSAH:**

<b>I. ÚVOD.....</b>	<b>7</b>
<b>II. STAŤ.....</b>	<b>13</b>
II.1. Hlavní směry psychologické ekologie člověka.....	13
II.1.1. Environmentální psychologie.....	14
II.1.1.1. <i>Historický úvod</i> .....	14
II.1.1.2. <i>Metodologie</i> .....	16
II.1.1.3. <i>Člověk–prostředí</i> .....	21
II.1.1.4. <i>Kontext</i> .....	22
II.1.1.5. <i>Axiologie a patologie</i> .....	22
II.1.2. Frommovská neopsychoanalýza.....	23
II.1.2.1. <i>Historický úvod</i> .....	23
II.1.2.2. <i>Metodologie</i> .....	25
II.1.2.3. <i>Člověk–prostředí</i> .....	26
II.1.2.4. <i>Kontext</i> .....	27
II.1.2.5. <i>Axiologie a patologie</i> .....	28
II.1.3. Hlubinná ekologie.....	33
II.1.3.1. <i>Historický úvod</i> .....	33
II.1.3.2. <i>Metodologie</i> .....	36
II.1.3.3. <i>Člověk–prostředí</i> .....	36
II.1.3.4. <i>Kontext</i> .....	37
II.1.3.5. <i>Axiologie a patologie</i> .....	37
II.1.4. Roszakovská ekopsychologie a transpersonální ekologie.....	38
II.1.4.1. <i>Historický úvod</i> .....	38
II.1.4.2. <i>Metodologie</i> .....	47
II.1.4.3. <i>Člověk–prostředí</i> .....	47
II.1.4.4. <i>Kontext</i> .....	47
II.1.4.5. <i>Axiologie a patologie</i> .....	47
II.1.5. Radikální ekopsychologie Andyho Fishera.....	49
II.1.5.1. <i>Metodologie</i> .....	50
II.1.5.2. <i>Člověk–prostředí</i> .....	53
II.1.5.3. <i>Kontext</i> .....	55
II.1.5.4. <i>Axiologie a patologie</i> .....	57
II.1. Diskuse.....	65
<b>III. ZÁVĚR.....</b>	<b>83</b>
<b>IV. LITERATURA.....</b>	<b>85</b>
<b>V. Příloha: publikovaný článek.....</b>	<b>88</b>

## I. ÚVOD

V této disertaci se zabývám teoretickou ekologií člověka, konkrétně zejména metodologickým zkoumáním *psychologického* přístupu několika poměrně mladých badatelských směrů k humánně-ekologické tematice, jeho smyslu (smysluplnosti), problémů i možností.

Pochopitelně nelze pojednat *celek* smyslu tohoto přístupu – je otázka, nakolik se dá navíc vůbec tematizovat jako nějak jednotný. Myslím ale, že určitým způsobem to možné je – věřím, že se to v celku textu stati ukazuje; přinejmenším zde existují určitá konstantní témata, která se, ovšem, v dotyčných jednotlivých směrech různě zpracovávají. Stejně tak nelze pojednat ani všechny problémy a možnosti tohoto přístupu; k tomu všemu by bylo třeba znát všechny kontexty, v nichž může nějakého smyslu nabývat, a kde se mohou ukázat ony problémy a možnosti; celek těchto kontextů pochopitelně neznám, jeho úplné poznání zřejmě není vůbec myslitelné – aspirace na něco takového by se mi jevila jako tradičně objektivistická; domnívám se, že jakési obecné bádání mimo jakýkoli kontext je pro životní praxi neplodné, ne-li zcela bezcenné (protože vůči ní abstraktní). A naopak, čím užší je kontext bádání, tím větší je šance, že jeho výstupy budou specifitější a jednoznačnější (neboť co je např. někde smysluplné, jinde může být smysluprázdné, co je někde problémem, jinde může být lhostejné, co je někde možností, je jinde neperspektivní atp., takže čím menší bude „území“, které zkoumáme, tím větší je možnost, že nějaká konkrétní výpověď o něm bude mít smysl; to všechno, ovšem, samo o sobě, ještě pro životní praxi nutně neznamená nějaké pozitivum.)

Vybral jsem si proto určité konkrétní kontexty – *metodologie vědy a ekologie člověka*, které jsou relevantní pro obor studia teoretické biologie, v jehož rámci byla tato disertace psána; a nadto kontexty, které jsou sice zajímavé primárně pro cosi tematicky vzdálenějšího (čím bych se chtěl v budoucnu speciálně zabývat – totiž psychodynamickou analýzou environmentální krize), ale které mohou přinést, jak se snad v práci ukazuje, i mnoho důležitého pro zkoumání kontextů prvně zmíněných. Jedná se zde na jedné straně o kontext *dynamické psychologie*<sup>1</sup>, a na druhé o kontext

---

<sup>1</sup> tedy oné tradice, začínající v podstatě u Freudovy psychoanalytické psychologie, tradice bádání zabývajícího se primárně psychickou dynamikou, vývojovou, procesuální a případně pudovou stránkou

*environmentalistiky*, v akademickém prostředí etablované *příčné vědy*<sup>2</sup> o (dalších) možnostech života současné lidské populace v jejím mimolidském prostředí. Tato věda je tradičně založena na klasické obecné ekologii člověka. Oproti jejímu mainstreamu však klade důraz nikoliv na strukturu, nýbrž *dynamiku* vztahů lidských populací k jejich životnímu prostředí, kterážto dynamika se dnes nejvýrazněji ukazuje právě na fenoménu environmentální *krize* současné – nejen – lidské populace na Zemi; objevení se této krize – a následný vznik *environmentalismu* jako *politického* hnutí (srov. níže) – ostatně byla jednoznačně tím hlavním podnětem pro vznik *environmentalistiky* jak ji dnes známe] (srov. např. Keller 1997: 111 nn.); v *environmentalistickém* kontextu může, jak se v práci rovněž pokouším ukazovat, psychologický přístup k ekologii člověka hrát roli významného zdroje transformace této vědy (a potažmo pak i onoho samotného klasicky ekologického založení *environmentalistiky*), a může mít i potenciální praktický význam.

Abych téma práce vymezil přesněji: ekologií člověka se zde myslí nejprve zcela jednoduše – primárně v původních haeckelovských intencích – věda o vztahu člověka a jeho životního prostředí, a to jak lidského, tak mimolidského. Zatímco např. politologie, sociologie, klinická a sociální psychologie, sociální antropologie, a jiná dominantní vědecká odvětví se zde tradičně omezují na ono prostředí lidské, *environmentalistika* pak původně naopak na prostředí mimolidské. [Některé zkoumané směry psychologické ekologie mimochodem ukazují, že se v obou případech nejedná ani tak o metodické omezení se, jako spíše metodologickou omezenost: např. psychopatologii a mezilidské vztahy jako celek zdaleka nelze plně pochopit s odhlédnutím od stavu mimolidského prostředí [jak částečně ukazuje již environmentální psychologie, ale hlavně pak ekopsychologie (již ta původní, Roszakovská) – oba směry jsou v textu i v tomto ohledu představeny], stejně tak environmentální chování lidí je do značné míry ovlivněno jejich vztahy k ostatním lidem i společnosti jako celku, což zdůrazňuje zejména **Andy Fisher** (2002: *passim*).]

Jak by se pak dal předběžně charakterizovat onen *psychologický* přístup, společný směrům, kterými se zde zabývám? Psychologii jako takovou bych zde, ve

---

psychiky. Dynamická psychologie zkoumá příčiny chování a vývojové procesy utvářející motivační momenty. (srov. např. Rycroft, 1993)

<sup>2</sup> ve smyslu vědního odvětví, které se pokouší propojit poznatky specializovaných oborů (zde zejména ekologie, fyziologie člověka, klimatologie, toxikologie, geochemie, mikrobiologie, oceánografie, demografie ad.) do nějak smysluplného celku.



shodě s tradicí (srov. např. Nakonečný, 1995) vymezil jako zkoumání/vědu o duševním životě, psychice, kterážto se, specificky koncentrována do pojmu *osobnosti*, v mainstreamovém vědeckém úzu (např. Nakonečný, 1997: 9) chápe jako určitý *střední člen* obecně mezi (v posledku vždy nějak „vnějšími“) podněty, a behaviorálními reakcemi na ně u jednotlivých lidí či jiných zvířat (tento člen je primárně koncipovaný jako „černá skříňka“), předpokládaně ontogeneticky utvářený v „souboji“ endogenních (nejčastěji tzv. genetických) a environmentálních (v širokém slova smyslu) formativních činitelů, a odpovědný za to, že u různých lidí se reakce na stejný podnět vzájemně liší [jistě, v objektivistickém rozvrhu – ke kterému se však psychologický mainstream „paradoxně“ implicitně hlásí – by tato expozice neměla smysl, poněvadž by nikdy nebylo možné dohledat, zda se vždy jednalo, resp. nejednalo o skutečně (zcela) identický podnět, a skutečně (zcela) odlišné reakce; má však, domnívám se, smysl v rozvrhu fenomenologickém, kde je primárně směrodatná zkušenost *evidence*, v tomto případě stejnosti, resp. odlišnosti]; každopádně se jedná o přístup zaměřený primárně na fenomén *jedince*; i rozličné emergentní fenomény vyskytující se zjevně výlučně u lidských skupin až mas („řádu“ davu, ale významně i rodin, kultur, subkultur, civilizací a různých dalších typů kolektivů...) lze studovat rovněž na úrovni jedinců – psychologii zde bude zajímat, jak se u jednotlivců projevují a reprodukují, jak jsou tu motivovány, co je zde vůbec podmiňuje v jejich vzniku a dynamice apod [psychologie (alespoň ve svém původním založení – srov. např. Nakonečný 1995: 5) navíc – oproti např. etologii nebo behavioristické nauce – zkoumá primárně *vědomí*, či v jistém smyslu přesněji řečeno, *prožívání*, *zkušenost* (i na v některých směrech tematizované *nevědomí* a jeho povahu se usuzuje v podstatě na základě nějak vědomých / zkušenostních „obsahů“), chování zkoumá až sekundárně.]. Psychologie, zvláště pak psychologie dynamická, takto může dále – tedy na úrovni jedinců – vůbec analyzovat výstupy sociologického, antropologického, kulturologického, uměnovědného ad. výzkumu.

Na jiné (snad v nějakém smyslu hlubší) úrovni psychologii (a to opět hlavně určitý typ dynamické psychologie) chápu jako doménu, v jejímž rámci lze dále zkoumat právě i „výstupy“, závěry fenomenologicky orientované filosofie či filosofické psychologie (není-li toto protimluv – nakolik může fenomenologie mluvit o duši je jistě velký problém), *byť pochopitelně již ne vždy fenomenologicky*: je zde určitý (a domnívám se, že pro skutečně dynamickou psychologii typický až konstitutivní) návrat metafyzické spekulace, esencialismu, který charakterizuje určitý typ vědy –

mimochodem ten dnes stále převládající. *Určitý* tento esencialismus se však, ukazuje, např. právě v environmentálním kontextu, jako nutný předpoklad praktické aplikovatelnosti (humánně ekologické) vědy. Fenomenologická filosofie a psychologie, pokud vůbec mluví o nějakých kontextech jevů, které tematizuje (tedy kontextech *nezjevných*), tyto kontexty většinou dále neanalyzuje co do jejich dynamiky, už protože k tomu není nikdy dost jevů na to, aby bylo možné vyhnout se zároveň oné esencialistické spekulaci či konstruování (tj. nikdy nejsou k dispozici *všechny* „potřebné“ jevy...). V aplikovaně-environmentalistické, stejně jako psychoterapeutické oblasti se však ukazuje jako praktická nutnost (neboť obě tyto oblasti jsou zaměřené primárně na praxi, což, domnívám se, není handicap, ale naopak právě určitý fenomenologicko-hermeneutický postoj, rezignující na abstraktní uvažování) další analýza kontextů (zdrojů a vzájemné dynamiky) humánně-ekologických fenoménů, byť za cenu určité metafysické spekulace [spekulace obecně nakonec možná nemusí být až tak metafysická: spekulativní spojnice, pokud je zcela abstraktně / algoritmicky nekonstruujeme, ale např. nás napadnou, jsou také svého druhu fenomény, a okolnost, že nás napadnou právě ve vztahu ke zkoumanému problému, by bylo možno nahlížet jako (primárně) zcela arbitrární zase jen v čistě objektivistickém kontextu]; i v tradiční psychoterapii se navíc ukazuje určitá oprávněnost tohoto postupu – četné poznatky jím přinesené mají minimálně relativní platnost zaručenou oním, původně snad stoickým kritériem skutečnosti, že „skutečné je to, co působí“ (Kratochvíl, 1996: 80).

V některých konkrétních (tj. skutečných) životních situacích, charakterizovaných zřejmě vždy nějak hodnotově, se pak určitá praxe (či alespoň snaha o ni) jeví jako životní nutnost. Například právě v rámci *environmentalismu* jako v nejširším smyslu *politickém* postoji – který tedy byl mj. zřejmě právě hlavní sociální determinantou vzniku *environmentalistiky* [motivace vědy na hodnotách založenými společenskými fenomény je, jak ukázal např. **Paul Karl Feyerabend** (2001: passim), v dějinách vědy běžná, takto iniciovaná věda vedla k mnoha převratným objevům, a nakonec stála i u zrodu vědy současného typu...].

Co tedy shrnuji pod onen pojem *psychologické ekologie člověka*, je oněch několik směrů humánně-ekologického bádání, kterým je, dle mého názoru, společné vnímání člověka v jeho prostředí především jakožto jedince, a mj. také člověka jaksi „zevnitř“, totiž jeho *prožívání* (byť ve velké části případů tematizovaného jako „subjektivita“ v subjekt-objektovém rozvrhu), jakožto vždy vztaženého také k jeho

*mimolidskému* prostředí. Tyto směry lze, domnívám se, jaksi „seřadit“ podle určité metodologické důslednosti, s jakou k tématu vztahu člověka a jeho životního prostředí (a některým jeho jednotlivým subtématům) přistupují. Toto „řazení“ v podstatě tvoří osnovu stati dizertace. Zdá se mi pak tedy, že tato škála, která je, opět shodou okolností, i chronologickou posloupností jejich vzniku, zároveň tvoří do určité míry svébytný směr zkoumání s vlastním vývojem, ke kterému se, ostatně, v této dizertaci také snažím trochu přispívat (čemuž bych se chtěl věnovat i nadále).

Dalším, tentokrát záměrným metodickým omezením mé práce, které na tomto místě musím deklarovat, bylo, že jsem pracoval převážně s mainstreamovými prameny, hlavně co se týče těch sekundárních. Prvním důvodem byla opět praktická nemožnost obsáhnout všechny prameny; z této nouze však, domnívám se, přece jen vyplývá i jistá „ctnost“: vzhledem k tomu, že mým záměrem v této dizertaci je nějak smysluplně postihnout směry psychologické ekologie člověka (také, ale možná především) jako určitý *sociální* fenomén, mající snad určitý potenciál přispět k proměně environmentální situace naší civilizace, nemělo by, myslím, příliš smysl zabývat se směry zcela okrajovými, bez společenského impaktu a zjevné valné naděje na svou potenciální praktickou aplikaci.

V první části stati se tedy postupně zabývám jednotlivými směry psychologické ekologie (nebo alespoň jejich mainstreamovými momenty): *environmentální psychologii* (environmental psychology); *neopsychoanalýzou Ericha Fromma*, jak ji představuje ve své slavné knize *Mít nebo být* (1994), jejíž některé části/aspekty považují za určitou „protoekopsychologii“ (srov. níže); *hlubinnou ekologii* (zejména klasickou naessovskou); dále původní – roszakovskou a hillmanovskou – *ekopsychologii* (ecopsychology), a nakonec *radikální ekopsychologii Andyho Fishera*. U každého ze směrů se snažím analyzovat jejich přístupy ke zpracování zejména oněch témat, která se mi zdají psychologickou ekologii člověka konstituovat jako svébytný směr tematizace lidské ekologie, potenciálně aplikovatelný ve společenské praxi. Jsou to zejména témata pojetí samotného prostředí (zejména mimolidského) a člověka ve vztahu k němu obecně, státnosti/dynamičnosti pojetí tohoto vztahu – a vůbec tedy jeho (tohoto vztahu) struktury/dynamiky; vůbec psych(olog)ického statusu/významu prostředí (s důrazem na to mimolidské), kontextovosti lidské psychiky (opět zvláště ve vztahu k mimolidskému prostředí) (jak ve směru „dovnitř“, tak i „ven“), „etiologie“

environmentální krize (pochopitelně zvláště naší civilizace) (často koncipované jako určitá „ekopsychopatologie“) a z ní případně vyplývající navrhovaná „ekopsychohygienická/-terapeutická“ doporučení.

Ve druhé části, která by měla být mým vlastním příspěvkem k výzkumu v dotyčném směru, se pak pokouším o pokud možno konstruktivní kritiku uvedených koncepcí ve směru, který by snad mj. mohl, jak se domnívám, přispět ke komplexnějšímu uchopení problematiky vztahu člověka a jeho prostředí, tak, aby to umožnilo především efektivnější potenciální aplikace této teorie na environmentální společenskou praxi. Dále se zde pokouším nastínit směry, o nichž se domnívám, že by se jimi za tímtež účelem mohlo smysluplně ubírat další bádání v dotyčné oblasti, a představit pro toto své domnění dostatečné důvody.

Na závěr úvodu bych chtěl dodat, že některé menší části práce týkající se roszakovské ekopsychologie jsou výňatky z jednoho mého staršího neoficiálního textu, jakési „para-bakalářské“ práce (původně byla zamýšlena a proto také titulována jako „bakalářská“, ale nikdy nebyla obhajována, nedostavši k tomu příležitost); ta je t.č. dostupná na Internetu na URL <http://web.natur.cuni.cz/filosof/fipso/bakps.rtf> .

## II. STAŤ

### II.1. Hlavní směry psychologické ekologie člověka

V této části práce se tedy pokouším představit jednotlivé hlavní směry toho, co jsem výše definoval jako určitou *obecnou* psychologickou ekologii člověka; všechny tyto směry, jak jsem již v úvodu předeslal, se nějak zabývají vztahy lidské psychiky k životnímu prostředí.

Aby se ukázala jejich relevance v environmentalistickém kontextu, snažím se u nich sledovat zejména následující témata:

1. obecná metodologie („metodologie“)
2. pojetí „komplexu“ člověk–jeho (mimolidské) prostředí z hlediska prožívání lidského jedince (tedy protože právě *prožívání* je konstitutivní pro v úvodu definovanou psychiku – oproti *chování*, které je doménou etologie – a psychika je oním sice problematicky zjevným<sup>3</sup>, ale zároveň kardinálním a zcela nepominutelným „faktorem“ chování určujícím, tím, kterým se zde zabývám), zejména vztahu lidského jedince k prostředí (ekologie, „člověk – prostředí“)
3. vztah ke kontextům tohoto komplexu (zejména jeho zdrojům a dynamice) („kontext“)

---

<sup>3</sup>„problematickou zjevností“ je zde naznačen onen zvláštní gnoseologický status (zvláštní alespoň pro většinu lidí naší civilizace) toho, co je zde označováno za psychické: psychika je – na rozdíl od chování – nezjevná „sama o sobě“ – uvozovky jsou zde především proto, že, jak ukázala hermeneutická tradice, povaha *každého jevu* v jistém smyslu závisí na jeho interpretaci (v nejširším slova smyslu, zahrnujícím i jen „prosté“ vnímání). Psychika se však přesto určitou, řekněme nejprve druhotnou zjevností vyznačuje. Tato zjevnost spočívá v tom, že přinejmenším mnohé z toho, co je chápáno z pozitivistického (a paradoxně možná i z určitého typu fenomenologického – srov. níže) hlediska jako primárně hypotetický obsah oné psychické „černé skřínky“, se skutečně „projevuje“ – prostřednictvím určitých dynamických komplexů toho „přímo zjevného“ (např. chování) – jako určitý *konstantní činitel*, odpovídající původním hypotetickým předpokladům o své povaze jako *celku*. Z pozitivistického hlediska pak tato konstantnost znamená jen verifikaci, resp. prozatímní nevyvrácení hypotetického konstruktů (což by už, ovšem, samo o sobě, mohlo znamenat splnění onoho *stoického* kritéria skutečnosti, daného zakoušeným *působením*), z fenomenologického (srov. níže) hlediska by snad *mohla* být chápána jako *jev* – totiž projevení se určité (arche)typické *vztahovosti*.

4. axiologie, meze „fyziologické“ / „zdravé“ psychiky ve vztahu k prostředí – pojetí psychopatologie a pojetí etiologie environmentální krize, včetně navrhované „terapie“ (axiologie a patologie)

## II.1.1. Environmentální psychologie

### II.1.1.1. Historický úvod

Mluvím-li v této části práce o environmentální psychologii, mám na mysli převážně tu mainstreamovou, tradičně ustavenou, která jediná má zatím zřetelný společenský význam (alespoň v západní Evropě a Severní Americe) [a nikoliv např. tu, o které mluví **Mirilia Bonnes** a **Marino Bonaiuto** (2002: 28-47), kteří environmentální psychologii nově zavádějí jako jakousi sběrnou kategorii pro všechny obory bádání zabývající se nějak životním prostředím a zároveň psychikou, resp. jejich vzájemnými vztahy, což se mi zdá být zavádějící a matoucí].

Tato tradiční environmentální psychologie [u nás o ní, pokud je mi známo, seriózně psal – a to ještě jen popularizačně – pouze **Michal Černoušek** (1992)] se akademicky etablovala zhruba v první polovině 70. let 20. století. Její kořeny (nemluvě o všemožných předobrazech vystopovatelných možná již u HIPPOKRATA či ještě dříve...) však sahají až k samému začátku 20. století, kdy klasičtí (pozitivisticko-objektivističtí<sup>4</sup>) psychologové zkoumali lidské vnímání různých podnětů z prostředí (např. světla, zvuku, atd.). O skutečných počátcích environmentální psychologie lze však zřejmě mluvit až v souvislosti s výzkumy **Festingera**, **Schachtera** a **Backa**, kteří se počátkem 50. let zabývali zkoumáním toho, jak různé architektonické prvky ovlivňují vývoj sociálních vztahů mezi lidmi, kteří v prostředí těchto prvků žijí [kterézto téma již plně spadá do (sociálně) psychologické výzkumné domény].

---

<sup>4</sup> objektivismus odkazuje k subjekt-objektovému rozvrhu (viz níže). Pozitivismem je zde míněna empiristická metodologie vědy vycházející z učení Augusta Comta. Empirismus, na němž je postavena, v podstatě zototožňuje jsočnost se smyslovou („vnitřní a vnější vnímání“ – E. Laas) poznatelností, někdy dokonce měřitelností, o nichž (většinou nereflektovaně) navíc předpokládá, že jsou univerzální, v krajním – a radikálním – případě (Rudolf Carnap) se však stává solipsismem (Anzenbacher, 1991: 61). Pozitivismus je dále charakterizován smyslovým materialismem, a z těchto dvou rysů částečně vyplývá i jeho scientismus. (ibid: 54)

Ve stejné době slavný Gestalt psycholog **Kurt Lewin** (který zřejmě jako první zavedl pojem *psychologické ekologie*, ovšem z našeho hlediska v krajně úzkém, poněkud fyzikalistickém smyslu) konceptualizuje prostředí (byť tematizoval převážně jeho sociální složku) jako klíčovou determinantu chování.

Za jakéhosi otce zakladatele je však všeobecně považován až **Roger Barker**, který v téže době se svými kolegy prováděl v Kansasu a v Anglii systematické výzkumy vlivu (různých podob) přirozeného (ve smyslu – ne-laboratorního – což tehdy bylo převratné) prostředí na chování dětí [Bell et al., 2001: 9].<sup>5</sup> Základním pojmem Barkerovy teorie bylo *behaviorální uspořádání (behavioral setting)* prostředí. Jako behaviorální uspořádání označoval taková (veřejná) místa (např. kostely) či příležitosti (např. dražby), která podle něj vyvolávají vlastní typické vzorce chování; tato uspořádání považoval za základní „environmentální jednotky“. (Bell et al., 2001: 14)

V té době se uskutečňují rovněž obecné výzkumy prostorového chování lidí, a dalších vztahů mezi prostředím a chováním jeho lidských obyvatel, což vše ústí v

---

<sup>5</sup> Roger Barker sám nazýval směr, který razil, *ekologickou psychologií*. Dnes je však jeho dílo považováno za základ psychologie *environmentální*, a to především za účelem odlišení od *ekologické psychologie*, tak jak ji, v jistém smyslu paralelně, razil jiný její zakladatel – **James Jerome Gibson**. Pevně na *tuto* ekologickou psychologii totiž navazuje to, co je ekologickou psychologií běžně nazýváno dodnes – totiž určitý směr obecné teorie vnímání, resp. vůbec poznání, včetně jejich ontogeneze a fylogeneze. Gibsonova „přímá“ či „ekologická“ teorie vnímání (Hunt, 2000: 453-455) je, zdá se mi, jakousi poněkud naivní uexküllovskou „protofenomenologií“ (to je zde, ovšem, sensu stricto anachronismus, Gibson své práce publikoval ve 2. pol. 20. stol, skutečnou fenomenologií (srov. níže) byl však podle všeho, jako většina severoamerických psychologů té doby, nedotčen). Na jednu stranu jaksi reprezentacionisticko-uexküllovsky počítá s prostředkováním podnětů z objektivisticky chápaného světa nervovou soustavou, která ale dle Gibsona každému živočichu v důsledku evoluční adaptace prostředkuje právě ty vlastnosti prostředí, které pro něj mohou být užitečné [tzv. *afordance (affordances)*], na druhou stranu ale jaksi protofenomenologicky chápe vnímání jakožto přímé v tom smyslu, že vnímání je (alespoň primárně) nezkresleným kontaktem s předpokládanou realitou (v jeho pojetí ovšem objektivní) – tj. tím, co je pro vnímajícího relevantní. Naivitu tohoto pojetí spatřuji jednak v tom, že na rozdíl od Uexkülla nenahlíží, že to, co (pracovně) tematizujeme jako *Umgebung* ostatních živočichů (tedy jakousi celkovou paletu podnětů, z nichž si „podle potřeby“ „vybírají“ percepční aparáty jednotlivých druhů), je jen naším vlastním *Umweltem* (tedy světem určitého konkrétního druhu, případně individua, vytvořeným – na základě univerzálního *Umgebung* – jeho specifickým percepčním aparátem – v tomto případě tím lidským), a jednak v tom, že se, na rozdíl od klasických fenomenologů, nedrží důsledně jevů, ale spekuluje o jejich nezjevném základu, a to nikoliv na základě něčeho zjevného, nýbrž na základě předpokladu existence objektivního světa.

tradici klasické environmentální psychologie, která je především psychologii architekturní, ve smyslu studia vlivu různých typů architektury a prostorových uspořádání na chování (případně i prožívání) lidí v nich žijících; tento výzkum pak jaksí přirozeně dále ústí v praktickou aplikaci: environmentálně-psychologicky poučené návrhy architektury za účelem dosahování určitých typů chování (případně prožívání) lidí, kteří realizace těchto návrhů budou obývat.

V 60. letech 20. stol. pak tuto tradici obohatily výzkumy *proxemiky* – sociálně-psychologické prostorové komunikace (zejména prostřednictvím zaujímání různých vzdáleností) – **E. T. Halla**, a výzkumy důsledků přelidnění (*crowding*), stejně jako další výzkumy vnímání a poznávacích procesů; z našeho hlediska je zajímavá i percepce environmentalistických témat environmentální psychologií: vzniká zde snaha zkoumat způsoby, jak měnit „naši plýtvavou a destruktivní praxi v interakci s prostředím“. (Bell et al., 2001: 9)

V 70. letech pak konečně dochází k onomu akademickému etablování – zakládání studijních programů a oborů (posléze i kateder), vydávání učebnic a časopisů (jako *Environment and behavior* či *Journal of environmental psychology*), a zakládání společností jako *Environmental design research association* či *International association for the study of people and their surroundings*. (tamt.)

### II.1.1.2. Metodologie

Obecnou metodologii environmentální psychologie naznačují, kromě jejího výše nastíněného historického vývoje, také již způsoby toho, jak sama sebe definuje. Když pomíneme okrajové definice ve feyerabendovském stylu („environmentální psychologie je to, co dělají environmentální psychologové“) (Bell et al., 2001: 5), lze říci, že dosavadní vymezení většinou zahrnují důraz na zkoumání ovlivňování lidí prostředím, a v menší míře i na ovlivňování prostředí lidmi – zohledňování vzájemné provázanosti je v environmentální psychologii spíše recentní záležitostí; dále pak důraz na prostředí umělá (architektura): „přirozenější“ prostředí (řekněme: méně antropogenní v environmentalistickém smyslu) jsou předmětem zájmu opět až v poslední době. Co se však ukazuje být společné celé tradici, je zaměření na „širší“ prostředí, resp. jeho různé *celky*, spíše než naopak jeho jednotlivé složky.

Renomovaná učebnice environmentální psychologie (Bell et al., 2001) uvádí její následující definici: „Environmentální psychologie je studiem molárních vztahů mezi



chováním a prožíváním (*experience*) [na jedné straně] a umělým (*built*) a přirozeným prostředím (*natural environments*) [na straně druhé].“ (s. 6) „Molárními“ vztahy jsou zde míněny (jako protiklad ke vztahům „molekulárním“) vztahy v rámci celého komplexu prostředí-chování, který se environmentální psychologie (i když spíše jen ve svých novějších odvětvích) snaží zkoumat jako celek. Tento celek chápe, v duchu *Gestalt psychologie*, k jejímuž odkazu se částečně hlásí, jako nadřazený součtu svých částí. To především znamená, že jednak nezkoumá působení jednotlivých podnětů prostředí, nýbrž působení jejich celku, u kteréhožto působení vidí nové kvalitativní roviny (jakési „přidané hodnoty“), vzniklé právě v důsledku interakce jednotlivých složek (s tím úzce souvisí jedno z metodických zaměření environmentální psychologie – pracuje převážně v terénu, jen výjimečně v laboratoři). Jednak, že nechápe reakci / odpověď na podnět (resp. jeho vjem), jako něco od tohoto podnětu odděleného a na něm nezávislého, nýbrž „nahlíží na podnět a jeho vjem (*perception*) jakožto na jednotku (*unit*), která obsahuje více než jen podnět a odpověď“ (tamt.). Například percepční vztah tak pro environmentální psychologii závisí např. na

uspořádání, komplexitě, novosti a pohybu [jednotlivých] obsahů krajiny, a na minulé zkušenosti vnímající(ho) (např. na tom, zda je zde starousedlík či nový); na jeho schopnosti vkládat (*impose*) do krajiny strukturu; na jeho sluchových [...] a čichových [...] asociacích na krajinu; a na jeho osobnostních charakteristikách. (tamt.)

Prostředí, jeho uspořádání, je chápáno jako jakási objektivní „kanalizace“ chování – některé jeho momenty usnadňuje, jiné omezuje (tamt.: 7). Centrem pozornosti zůstává lidský jedinec, ostatní lidé jsou vůči němu chápáni převážně jako součást jeho prostředí, zejména v prostorovém smyslu. Tím novým, s čím environmentální psychologie v kontextu dosavadního psychologického poznání přichází, je podle všeho poznatek, že chování nemá smysl studovat mimo prostředí (*nezahrnující pouze ostatní lidi*, ať už „reálné“ či např. „introjиковané“!), ve kterém se odehrává.

Další důležitou charakteristikou environmentální psychologie se mi jeví být to, že se ve velké části její praxe nejedná o žádný klasický základní výzkum, nýbrž o řešení určitých praktických problémů. (tamt., s. 7)

Druhým významným indikátorem metodologie environmentální psychologie je její obecná metodika. Ta je značně eklektická, ve výběru metod však environmentální

psychologie zůstává v rámci klasické pozitivisticko-objektivistické psychologie. Jednak používá metodu *experimentální* (byť převážně v terénu), kde si systematickými a předpokládaně kontrolovanými změnami nezávislých proměnných snaží zjišťovat jejich vliv na předpokládané proměnné závislé.

Při tom pracuje s induktivní statistikou, předpokládající možnost odběru reprezentativních vzorků. Experimentální výzkum usiluje především o odhalení *kauzálních* souvislostí.

Dále se v environmentální psychologii provádí *korelační* výzkum, kde již není snaha o kontrolu žádné z předpokládaných proměnných, pouze se provádí sledování těch zkoumaných dějů, které probíhají (resp. již proběhly) předpokládaně nezávisle na výzkumu, a mezi jednotlivými takovými ději se hledají souvislosti, často kvantitativní.

V *popisném* výzkumu se pak studují (měří) charakteristiky určitých specifických situací – základním požadavkem je zde *validita* (měří se opravdu to, co se měří) a *spolehlivost*, tj. reprodukovatelnost měření. (Většinou tu jde o samotnou identifikaci nějakého jevu, předtím, než začne být dále studován.)

Třetím, úzce souvisejícím indikátorem obecné environmentálně psychologické metodologie jsou z ní vyplývající „měřicí techniky“ – „metody sběru dat“. Většina z nich je opět přejata z klasické pozitivisticko-objektivistické psychologie. Častou metodou je osobní dotazování, ať už formou standardizovaných strukturovaných rozhovorů, resp. dotazníků, či projektivních technik. Zde jsou – v prvním případě – reflektovány a ošetřovány problémy interpretace otázek respondentem i problémy pravdivosti jeho odpovědí z hlediska jeho vědomí (neporozumění, nevědomost, záměrná lež); je-li, ve vzácných případech druhého typu – u projektivních technik – nějak uvažováno i něco, co se vědomí nějak vymyká, pak většinou takovým způsobem, že odpovědi určitého standardizovaného typu jsou vždy přisuzovány určité příslušné standardní významy. Každopádně se všemi takto „ošetřenými“ *výsledky* se většinou dále zachází kvantitativními metodami.

Další častou technikou je pozorování. Problém interpretace pozorovaného chování výzkumníkem je zde rovněž tematizován a ošetřován, opět v rovině vědomí. Z pozorování je odvozena technika hodnocení plnění různých úkolů, majících většinou

určit vliv prostředí na chování, stejně jako „měření“ stop po různých činnostech. (Bell et al., 2001: 10-18)

K obecné metodologii (ovšem, většinou spíše jen implicitní) environmentální psychologie by se tedy dalo říci, že je pozitivistická; snaží se o určitý holistický a interakcionistický přístup, a součástí její obecné metodiky je, že se nezabývá vymezením jednotlivých „složek“ celku prostředí, které tematizuje: nahlíží je jako objektivně se vyskytující v karteziánské rozlehlosti<sup>6</sup>. Podnět a reakci na něj environmentální psychologie spatřuje jako funkční jednotku, přičemž sama stojí mimo tento vztah – netematizuje fundamentálně vztah např. mezi těmito zkoumanými jednotkami a jejich výzkumníky (vztah mezi „sebou samou“ a tím, co se snaží zkoumat). Stejně tak netematizuje samotnou povahu těchto právě zde figurujících jednotek.

Environmentální psychologie se rovněž zjevně nezabývá *metodickým* odlišením vnímajícího a vnímaného (prostředí), resp. jejich atributů (např. novosti). Přitom se pohybuje v klasickém novověkém subjekt-objektovém rozvrhu<sup>7</sup> prostředí je a priori chápáno jako od člověka v něm žijícího oddělené, a *fundamentálně* (ontologicky) na něm nezávislé – kterýžto vztah platí oboustranně (Bell et al., 2001) [srov. také např. fenomenologickou<sup>8</sup> kritiku mainstreamové environmentální psychologie u **Graumanna** (2002) (in: Bechtel: 95-113)].

---

<sup>6</sup> objektivním výskytem složek prostředí v karteziánské rozlehlosti se zde rozumí to, že jsou uvažovány v duchu Renata Cartesia (Reného Descarta) jakožto různě rozprostraněné části (v *podstatě homogenní*) hmoty, které jsou vzájemně diferencovány toliko pohybem v čistě geometricky pojatém trojrozměrném prostoru, čímž se povaha jejich podstaty zcela vyčerpává.

<sup>7</sup> subjekt-objektovým rozvrhem je míněn onen rovněž Descartem zavedený, který svět (člověka) dělí na jeho (racionálně poznávající a myslící) *subjekt* fundamentálně oddělený od *objektů* – jednotlivých složek oné hmotné rozprostraněnosti, která je tou druhou – objektivní – složkou světa vedle subjektu.

<sup>8</sup> Mluví-li se zde o fenomenologii, míní se tím, pokud není uvedeno jinak, odkaz na tradici evropského myšlení explicitně založenou **Edmundem Husserlem** (Anzenbacher, 1991). Tato tradice stojí, alespoň ve svém klasickém směru, v protikladu ke spekulativnímu esencialismu klasické metafyziky; to znamená, že to, co se dává ve zkušenosti – jevy – nepovažuje spekulativně za pouhé (pro naše vnímání v podstatě nahodile) odvozené a tím pádem nespolehlivé „epifenomény“ nezjevné esenciální skutečnosti. Veškerou tuto spekulativní „kosmologii“ se snaží uzávorkovávat, a vycházejíc právě z toho *evidentně* (což je podstatné) bezprostředního – totiž právě od jevů – rekonstruuje předpokládaně původní svět skutečně žité zkušenosti, jako toho, z čeho jedině lze vycházet, a na čem jedině lze stavět při pravdivém poznávání

Status ostatních lidí je přitom v podstatě principiálně identický se statusem ostatních složek prostředí.

Environmentální psychologii lze považovat za kontextuálně orientovaný směr (vidí prostředí jako nepominutelný a určující kontext chování), přičemž tematizuje ten kontext, který je přítomný ve vědomí. Kontext prostředí nahlíží objektivisticky, a to nejen ve vztahu k sobě, jakožto výzkumníku, ale i ve vztahu k člověku v prostředí žijícímu, kterého – či spíše jehož chování [případně i prožívání (pokud se tedy neomezuje na onu jakousi ekoetologii, za jakou by se zřejmě daly považovat výzkumy barkerovského typu)] – zkoumá. Co se samotného chování a prožívání týče, omezuje se rovněž převážně na jejich vědomou stránku.

Environmentální psychologie – nebo alespoň její praxe – je orientovaná převážně na řešení konkrétních výzkumných problémů, a to často „na společenskou objednávku“. V této své orientaci nevychází z žádné speciální teoretické reflexe vázané na svou vlastní metodologii.

Její metodika, hlásící se na jedné straně implicitně k deterministicko-objektivistické tradici, počítá s homogenitou času a prostoru, a hlavně s (jako předpokladem zřejmě blízce spřízněnou) evidencí všech relevantních faktorů, umožňující mj. kontrolované experimenty. S tím u pojednávání psychiky souvisí (ovšem, zcela zřejmě netematizovaně) i metodické omezení se na její *vědomou* sféru (resp. – v krajně malé míře – na klasické – řekněme raně freudiánské – modely nevědomí).

V podstatě by se tedy dalo říci, že environmentální psychologie ve své metodologii navazuje na psychologický mainstream 20. stol., navazující na předfreudovskou (řekněme wundtovskou) psychologii konce 19. století, charakterizovanou především pozitivisticko-objektivistickým přístupem.

---

světa (fenomenologie se esencemi zabývá, avšak ve zcela jiném, jaksi platónském smyslu – esencemi nazývá právě předpokládané poslední možné výsledky onoho uzávorkování). Jednou z motivací k tomuto fenomenologickému přístupu, který staví na jevech, evidenci, může být ta zkušenost (resp. frustrace z) toho, že v důsledně objektivisticko-esencialisticky chápaném světě se nelze vyznat, veškeré hodnoty (včetně pravdivostních) tu jsou bytostně nestálé, ne-li přímo arbitrární či nahodilé; to, že, jak a v jakých souvislostech se nám jeví to, co se nám jeví (a naše prožívání toho – pokud se tedy rozhodneme, že tyto dvě oblasti nesplývají) zde není nahlíženo jako podstatné.

### II.1.1.3. Člověk–prostředí

Jak již zčásti vyplývá z výše uvedeného, *člověk* ve svém prožívání ve vztahu k prostředí je v environmentální psychologii tematizován dvojitým způsobem, přičemž toto rozdvojení zde není reflektováno (což považuji za poměrně významné). Jednak člověk (ten druhý) jako objekt vyskytující se mezi jinými objekty v descartovské rozprostraněnosti, a vykazující cosi, co výzkumník hodnotí jako prožívající „subjekt“, v principu pouze na základě podobnosti s vlastním prožíváním (tak, jak si je interpretuje) – což je ovšem v rozporu s jinak pozitivistickou metodologií environmentální psychologie. Jednak jako právě tento „subjekt“, charakterizovatelný snad jako výzkumníkovo *Self*<sup>9</sup>.

*Prostředí* je pak tedy chápáno jako souhrn objektů (byť mezi sebou potenciálně interagujících). Ty na onom subjektu ontologicky nezávisí, a jejich mimolidští zástupci v podstatě nemají vlastní subjektivitu v tomto smyslu pojmu „subjekt“. (Na tuto mimolidskou neživou složku však mohou být i lidé, natož pak zvířata a jiné bytosti, v posledku redukováni; neboť např. pouhá evidence podobnosti jejich „subjektivity“ s naší, výzkumnickou, není v objektivistické metodologii relevantní). (Subjekt tedy své prostředí – v této koncepci zcela objektivně a ontologicky nezávisle se vyskytující – fundamentálně nepotřebuje interpretovat, klíčem k jeho poznání je jeho co nejméně deformované „přímé“ vnímání, resp. reprezentace.)

*Vzájemný vztah* člověka a prostředí, jakkoli je zde chápán jako permanentně obousměrný a zcela obecně dynamický (tzn. že prostředí permanentně působí na člověka a zároveň člověk na prostředí), a také globálně cyklický (v tom smyslu, že když člověk působí na prostředí, toto prostředí pak následkem této změny na něj nadále působí jinak, což zase mění jeho vlastní působení na prostředí, atd.), je pak pro environmentální psychologii vztahem v podstatě nesourodých entit: karteziánský subjekt *jako takový*, ačkoli se předpokládá jeho závislost a zároveň vliv na prostředí, nemá pro tuto závislost a vliv žádnou přímou evidenci, a to ani u jiného člověka – objektu – kterého studuje. Ani v objektivistickém rámci se pak environmentální psychologie ve skutečnosti většinou prakticky nezabývá tím, jak lidé, jejichž chování,

---

<sup>9</sup> *Self* je zde chápáno v souladu s jednou definicí klasického *Kritického slovníku psychoanalýzy Charlese Rycrofta* (1993: 119), která tímto slovem rozumí to, jak „subjekt prožívá sebe sama“; jedná se tedy o vědomý obsah či obsahy (či možná spíše události).

případně prožívání v určitém prostředí zkoumá, toto prostředí opravdu *vnímají* (na toto vnímání, pokud už se vůbec zkoumá, se usuzuje z chování / prožívání mechanisticky).

#### *II.1.1.4. Kontext*

S výše uvedeným pochopitelně souvisí i tematizace kontextu takto pojímaného vztahu člověka a prostředí. Environmentální psychologie bere v úvahu obecně pouze kontexty objektivní (nebo alespoň objektivizovatelné), na samotný kontext „celku“ vztahu člověka a prostředí (které veškerou objektivitu v podstatě vyčerpávají) už proto „nezbývá místo“. To mj. znamená, že v environmentální psychologii prakticky není místo pro nic psychického, co by nebylo zároveň vědomé, ani pro zdroj dynamiky prostředí-světa, kterýžto svět je (byť implicitně – implicitnost ostatně charakterizuje většinu metodologických předpokladů environmentální psychologie) chápán v podstatě mechanisticky; především proto se dá možná říci, že environmentální psychologie v principu dynamickou disciplínou není: nehledá totiž žádné poslední zdroje a síly (DYNAMIS) měnící studované jevy. Zkoumá pouze interakce těchto jevů, které ale z principu nemusí být (a dle předpokladů environmentální psychologie ani nejsou) zdrojem případné následné podstatné proměny (alespoň ne zdrojem bezprostředním, přičemž právě povaha onoho „prostředku“ může být rozhodující).

Environmentální psychologie se proto soustřeďuje na „subsystémy“ v rámci onoho celkového vztahu, např. na to, jak která složka prostředí (resp. subjektu) ovlivňuje (to jsou tedy kontexty, o kterých se zde uvažuje), jak bude člověk (předpokládaně tedy subjekt!) prožívat jinou složku prostředí, či spíše jak se k ní bude chovat.

#### *II.1.1.5. Axiologie a patologie*

Environmentální psychologie explicitně (psycho)patologii ani (psycho)hygienu netematizuje, přitom svůj smysl ale spatřuje především v praktické aplikaci: na základě svých poznatků o vztahu člověka a prostředí chce podnikat praktické intervence typu modifikací architektonických návrhů umělého prostředí, za účelem změny prožívání a / nebo chování lidí, kteří v něm žijí; v poslední době, kdy se angažuje v environmentální problematice, usiluje měnit chování lidí v „pro-environmentálním“ směru. Nezapývá se však tím, jaké prožívání či chování je (ne)zdravé či v jiném směru (ne)žádoucí, resp. pro-/anti-environmentální, tyto normy přebírá z vnějšku (nejčastěji se jedná o

„společenskou objednávku“). Každopádně ale neuvažuje o žádné (natož nevědomé) dynamice ve vztahu mezi stavem prožívání a individuálně- / sociálně-patologicky relevantního chování člověka, a stavem jeho životního prostředí z hlediska environmentalistiky; rovněž by se dalo říci, že netematizuje dynamiku celku člověk–prostředí (v žádném smyslu tohoto slovního spojení).

## II.1.2. Frommovská neopsychoanalýza

Neopsychoanalýza **Ericha Fromma**, alespoň tak, jak ji představuje ve své známé knize *Mít nebo být* (1976, použit překlad z roku 1994), se dle mého názoru dá považovat za určitý předstupeň ekopsychologie, jíž se bude zabývat podkapitola následující, a také za jakýsi další stupeň na oné pomyslné škále, začínající na jedné straně environmentální psychologií. Toto stupňování se zde, domnívám se, děje ve všech oněch čtyřech bodech, které v této části práce sleduji.

### II.1.2.1. Historický úvod

Neopsychoanalýza, jak již její název napovídá, je určitou revizí, a tedy odnoží myšlení psychoanalytického, ve kterém koření. To pak zase, myšlením svého zakladatele **Sigmunda Freuda**, koření v oné klasické pozitivisticko-objektivistické psychologii Wundta, Helmholtze a dalších. Potud má tedy neopsychoanalýza kořeny společné s mainstreamovou environmentální psychologií. Onen mezičlánek (klasické) psychoanalýzy zde však má zásadní důležitost. V této práci by jistě nemělo smysl představovat psychoanalýzu jako celek, a to ani jen v nějaké zkratce. Pokusím se tedy na tomto místě zmínit jen ty její základní rysy, které jsou podstatné pro její odlišnost jak od oné klasické psychologie na jedné straně, tak od neopsychoanalýzy, a hlavně ekopsychologie na straně druhé.

Původní východiska psychoanalýzy, jak již bylo výše řečeno, jsou pozitivisticko-objektivistická, což v sobě zahrnuje klasický empirismus. Psychoanalýza však z tohoto rámce ve svém rozvětveném vývoji, alespoň v některých jeho směrech, opravdu kontinuálně *vychází* – ve smyslu *odchází*. Zřejmě prvním a metodologicky nejdůležitějším momentem tohoto vývoje je *empirické nalezení mezi pozitivní empirie* v procesu poznávání psychiky. Tyto meze se ukázaly především v *metodické* potřebě

postulovat určitou celkovou *dynamiku* psychiky, na základě heuristicky funkčních představ určité její pudovosti, procesuality, a ontogeneze, a v úzké a klíčové souvislosti s tím i určité její *nevědomé* oblasti, charakterizované určitou *vlastní aktivitou* – výzkumná integrace všech těchto (a některých dalších, méně podstatných či odvozených) mezi sebou jaksi vnitřně sjednocených „faktorů“ zcela zásadně proměnila dosavadní psychologii. Na základě zmíněných postulátů došla k určitému stylu modelování psychiky, které je nadále objektivistické, ale překračuje empiristicko-pozitivistický *metodologický* rámec klasické psychologie. [Snad by se dalo říci, že empiristicko-pozitivistické myšlení (právě například?) v psychoanalýze jaksi překonalo sebe sama.] Motivací psychoanalytického myšlení k této cestě byla zřejmě především funkčnost tohoto modelování v praxi, a to především praxi klinické, konkrétně v léčbě některých psychických i somatických ( – klasické dělení) potíží, v duchu onoho stoického kritéria, odvozujícího funkčnost / skutečnost od působnosti.

Právě tato působnost je však v mnoha směrech relativní, a v důsledku toho jsou i klasicky-psychoanalytické modely problematické, a právě odtud vychází mj. i kritika neopsychoanalytiků (a jak se ukáže níže, později i ekopsychologů, alespoň původně rovněž pokračovatelů psychoanalýzy). Podle klasické freudovské psychoanalýzy je cílem psychiatrické léčby (a zde je třeba vzít v úvahu, že cíle do významné míry určují metody) určitým způsobem chápané uzdravení léčeného jedince, které v sobě zahrnuje i jeho určitou *adaptaci na jej obklopující soudobou společnost*; tato adaptace jakožto proces (nebo alespoň jeho podstatná část) je pro Freuda víceméně jednorázovou, nebo alespoň „dočasnou“ (na psychickou nedospělost vázanou) záležitostí. Rovněž lze konstatovat, že pokud bychom zaujali piagetovský pohled na adaptaci (srov. Piaget, 1999), pro Freuda by zde *akomodační* složka výrazně a významně převažovala nad složkou asimilační.

Úplné zdraví ve smyslu absence jakékoliv frustrace, a nekonfliktní výsledek adaptace na společnost ale byly již samotným Freudem (srov. 1998) chápány jako vzájemně neslučitelné, i když jen do určité, pro něj prakticky nepodstatné míry. Freud chápal společenské uspořádání (nejen to, ve kterém žil, tak jak si ho interpretoval, ale *obecně*), jako *nutně frustrující* jím koncipovanou přirozenost člověka, přitom ale (zřejmě v důsledku své vlastní osobní konformity, resp. nedostatku sociologické představivosti) jako to „nejlepší z možných“. V léčbě mu potom šlo o jakési ustavení takové míry frustrace (ovšem, vždy pokud možno vědomé) léčeného, která by byla



únosná jak pro něj, tak pro soudobou společnost. Tu bral a priori jako (celek) faktor(ů), který se nemění a ani by se podstatně měnit neměl, a v důsledku toho vlastně rezignoval na tematizaci její patogenity. Většina jeho pokračovatelů pak i samotnou možnost této tematizace jaksi „vytěsnila“, a tak se ustavila klasická freudiánská představa o lokalizaci etiologie psychických (resp. psychosomatických) onemocnění: do *intrapersonálních* (v psychoterapeuticky krajním případě „organických“) konfliktů, později i do *interpersonálních*, ale pouze v klasicky sociálně-psychologickém smyslu, tedy nikoliv na úrovni celkového uspořádání a (z něj vyplývající) dynamiky dané společnosti (etiologická relevance končí nanejvýš na hranicích širší rodiny, příp. pracovního kolektivu apod.).

Právě především (alespoň pro potřeby této práce) tento moment se stal předmětem kritiky neopsychoanalytiků (v čele např. s **Karen Horney**). Byli určitou skupinou psychoanalytiků, kteří si všímali a ukazovali jednak, že mnohé momenty soudobé společnosti jsou patogenní (ve vztahu k jedinci, o celku společnosti tu ještě příliš neuvažovali, alespoň zpočátku – v tom již právě Erich Fromm představuje jinou fázi), jednak – poučení sociologií a (mj. marxistickou) politologií – že podoba této společnosti je zcela nesamozřejmá. Jejich učení v sobě pak zahrnovalo ideje možnosti a potřeby některých zásadních změn společnosti. Erich Fromm pak ve zmiňované knize výslovně ukazuje na krizi moderní společnosti, přičemž jako jeden z jejích aspektů spatřuje i krizi environmentální.

#### *II.1.2.2. Metodologie*

Jak již bylo výše řečeno, frommovská neopsychoanalýza významně rozšířila psychopatologicky uvažovanou oblast etiologie (zřejmě tedy především díky své syntéze se sociologií). Základní metodologii však s klasickými freudiány sdílí. Ta pak je, jak rovněž vyplývá z výše uvedeného, v podstatě v mnohém podobná metodologii environmentální psychologie; snad jen zde jsou poněkud více zdůrazňovány fylogenetické a ontogenetické souvislosti, ale to je již spíše věcí metodiky než metodologie. Podstatný rozdíl tkví tedy zřejmě především v tom, že (neo)psychoanalýza, i když je rovněž objektivistická, na rozdíl od environmentální psychologie není pozitivistická ani empiristická – ani jinak se ve svém uvažování neomezuje pouze na to, co je *evidentní* (v podstatě je explicitně esencialistická), a v tom se liší např. i od klasické fenomenologie. Tímto vymezením se tedy myslí především to,

že (neo)psychoanalýza, ačkoliv předpokládá v podstatě lhostejný svět i člověka z něj vyděleného jako vyskytující se objektivně v geometrické rozprostraněnosti, nepovažuje za jsoucí pouze to, co je pozitivně empiricky dáno; bytostně uvažuje jsoucnost (byť opět jen objektivní) určité skryté *psychické* (příčemž psychiku považuje za jakýsi reprezentační aspekt nervové soustavy) domény *nevědomí*, která je esencí / posledním zdrojem dynamiky jak vědomí, tak chování.

### II.1.2.3. Člověk–prostředí

Ani v tomto bodě se (mainstreamová) (neo)psychoanalýza od environmentální psychologie příliš neliší. Významný rozdíl je zde zřejmě tedy jen v pojetí člověka, jehož psychika je nahlížena dynamicky: je zde předpokládáno dynamické *nevědomí*, chápané jako určitý aktivní rezervoár pro psychické obsahy, které byly dříve ve vědomí, ale z nějakého důvodu v něm nemohly zůstat – nyní nadále žijí v tomto aktivním nevědomí podle jeho primitivních „primárně-procesových“ přírodních zákonů. [Jako nevědomé jsou označovány i všechny v běžném slova smyslu somatické procesy, včetně povstávání pudů, chápaných jako poslední zdroj veškeré motivace, zde se však terminologicky jedná spíše o jakousi nevědomost (resp. částečně *Id*) než nevědomí ve výše uvedeném „topologickém“ smyslu: předpokládá se jaksi, že u zdravého člověka jsou všechny pro vědomí relevantní somatické obsahy v tomto vědomí přímo reprezentovány – ať už jako různé obrazy, síly ad. (tato reprezentace plus nevědomí v prvním smyslu vlastně tvoří obsah psychoanalytického pojmu psychiky) – případy, kdy tomu tak není, jsou v zásadě považovány za patologické. I obsahy, které se dostaly do nevědomí jsou podle své síly reprezentovány ve vědomí, avšak nepřímou, v tak „zašifrované“ podobě, aby to vědomí, resp. schopnost jeho nositele přežít ve svém prostředí, co nejméně poškodilo. Terapie pak v podstatě spočívá v „dešifrování“ oněch obsahů v bezpečném prostředí, tj. takovém, kde je jejich nezkreslený význam pro daného člověka únosný – v tom smyslu, že ono jeho přežití není ohroženo.

Z této metodologie se významně odvozuje i metodika (neo)psychoanalytického výzkumu: teoreticky se zde extrapoluje ze zkušenosti s psychickou dynamikou (tj. předpokládanými změnami vědomí působenými oněmi následně předpokládanými změnami nevědomých obsahů psychiky – to je jakési schéma hermeneutického kruhu

psychoanalytického výzkumu<sup>10)</sup> – ať už v psychoanalytické psychoterapii, kde se do ní provádějí zásahy, či při prostém pozorování lidí a jejich artefaktů.

V určitém smyslu představuje (neo)psychoanalýza vůči environmentální psychologii dokonce jakýsi regres: nepovažuje za psychologicky relevantní mimolidské prostředí. Domnívám se ale, že tento „handicap“ je bohatě převážen právě uvažováním dynamiky psychiky, neboť bez dynamického modelu psychiky nelze zřejmě zkoumat ani působení mimolidského prostředí tak, aby to bylo environmentalisticky i (psycho)patologicky relevantní. Neopsychoanalýza, alespoň ta Frommova, navíc mimolidské prostředí sice nepovažuje za relevantní psychologicky, ale chápe alespoň jeho „fyziologickou“ relevanci – nutnost zachování jeho určitých charakteristik pro fyzické přežití člověka [což klasická psychoanalýza prakticky netematizuje – a to má své absurdní důsledky ve zcela neopodstatněném odhlížení od „mimolidsky“-environmentálních faktorů v její psycho(pato)logii].

#### *II.1.2.4. Kontext*

Nevědomí ve výše uvedeném smyslu nelze pochopitelně chápat jako kontext psychiky člověka, natož pak člověka jako celku, a už vůbec ne jako kontext prostředí nebo jejich vzájemného vztahu. Ani o žádných jiných kontextech vztahu člověka a prostředí, než jaké tematizovala environmentální psychologie, se systematicky neuvažuje.

#### *II.1.2.5. Axiologie a patologie*

Toto téma je naopak v (neo)psychoanalýze silně rozvíjeno. Zdraví je chápáno jednak jako absence utrpení (příčemž se ovšem připouštějí některé bolestné fáze v terapii, pokud je jejich výsledkem stabilní blaho v oblasti pacientova života, které se týkaly) a jednak jako adaptace převážně ve smyslu piagetovské akomodace<sup>11</sup>. Zde je ovšem podstatný rozdíl mezi klasickou psychoanalýzou a neopsychoanalýzou. Zatímco klasická psychoanalýza, jak již bylo výše řečeno, usiluje o adaptaci na prostředí (*dané*) *společnosti*, neopsychoanalýza – i když jen implicitně – uvažuje o potřebě adaptace na

---

<sup>10</sup> Jde o to, že psychoanalytici předpokládají určitý model psychiky a na jeho základě pak zpravidla (byť optimálně jen skrze své volné asociace) intervnují v psychoterapii; na základě své interpretace výsledků těchto intervencí (a dalších okolností...) pak svůj stávající model psychiky buď podržují nebo modifikují.

<sup>11</sup> Dle Jeana Piageta (1999:20) se tedy adaptace na prostředí chápe jako dvousložkový proces, sestávající z akomodace, znamenající přizpůsobení *se* prostředí, a z asimilace, která značí přizpůsobení *si* prostředí.

prostředí širší – totiž mimolidské životní prostředí. Dalo by se dokonce říci, že jí vlastně (rovněž jen implicitně) jde celkově vlastně (jen) o adaptaci na přírodu – jak tu „vnější“, reprezentovanou mimolidským (a lidství zrodivším) životním prostředím, tak tu „vnitřní“, lidskou přirozenost (freudovské Id). Společnost, resp. kulturu, pokud tyto brání této adaptaci na přírodu, resp. přírodu nějak ničí, je podle nich zdravé a zdraví prospěšné v piagetovském smyslu asimilovat. Touto asimilací by se zde chápala její modifikace na společnost, resp. kulturu, která by byla (takto uvažované) přírodě co nejpřátelštější; již zde není spatřován onen freudovský nutný rozpor mezi *naturou* a *culturou*.

Zmíněnou potenciální modifikaci společnosti vidí Erich Fromm jako nutně podmíněnou předchozí změnou společenské psycho(pato)logie (alespoň v nějakém smyslu by se to tak dalo nazvat), konkrétně *společenského charakteru* a *náboženské situace* společnosti, které se různě projevují (také, ale nejen) na úrovni jednotlivých lidí, kteří společnost tvoří.

*Společenským charakterem* míní "libidinózní strukturu společnosti", jakýsi "průměrný" charakter jednotlivců tvořících společnost, jehož podoba je výslednicí individuálních psychik jednotlivců a společensko-ekonomické struktury společnosti (str. 104). Pojem *náboženství* zde používá pro označení aktuální podoby skupinového sdílení systému myšlenek a jednání, rámce orientace a „objektu oddanosti“, jejichž potřebu u člověka postuluje.

Současná podoba *společenského charakteru* je dle Fromma charakterizována především orientací na vlastnění. To je v podstatě charakterizováno lpěním na věcech. Současný *společenský charakter* je kombinací freudovského *análního charakteru* a *charakteru tržního*, který anální charakter v moderní době převrstvuje. *Anální charakter*, typický pro industriální společnost, je autoritářským, hromaděním posedlým charakterem. Je freudovsky popsán jako fixace v análně-erotickém stadiu ontogeneze, charakteristickým zadržováním a hromaděním, původně výkalů, a posléze majetku, peněz, vědomostí a dalších věcí.

Tento typ charakteru se může významně podílet na vzniku fenoménu konsumerismu – zde se projevuje neustálá potřeba "přivtělovat" si věci okolního světa. „Konzument je věčný kojeneček, který křičí po láhvi“. Přivtělení nějaké věci snižuje konzumentův strach – to, co zkonsumoval, mu „už nikdo nevezme“. Zkonsumované ho však přestává uspokojovat poté, co se vytratí z vědomí. Konzument, jenž své uspokojení

odvozuje právě jen z přivtělování, je tak nucen konzumovat dál – "nejraději by snědl celý svět". Konsumerismus funguje jako redukce úzkosti založená na iluzorním přesvědčení o zvládnutí světa jeho přivtělením.

*Tržní charakter*, recentně převrstvující charakter anální, je ustaven dosti odlišně. Jedinec s touto charakterovou strukturou „prožívá sám sebe jako zboží tak, že vlastní hodnotu považuje nikoliv za hodnotu „užitnou“, ale za hodnotu „směnnou“. Chápe se jako obchodní artikl na personálním trhu, za základní podmínku společenského přežití považuje umění prodat sebe sama. V recentní informační kapitalistické společnosti se spíše než reálné schopnosti a dovednosti uplatňuje účinná reklama. Cílem tržního charakteru je proto úplné přizpůsobení se poptávce. Aktuální podoba poptávky se však neustále mění a proto se musí pružně měnit i přizpůsobení. Zatímco *anální charakter* hledal uspokojení ve lpění na svém ego (v určitém smyslu), charakteru tržnímu se žádné pevné ego nevyplatí: musí být stále takovým, jakým ho ostatní chtějí mít. V úplném přizpůsobení se společenské poptávce jedinec ztrácí svou identitu.

Tržní charakter postrádá schopnost milovat a nenávidět. Funguje na intelektuální úrovni, city nemají v procesu společenské adaptace mnoho místa. Jelikož tržní charaktery postrádají hluboký vztah k sobě i druhým, není pro ně ve skutečnosti nic blízké. Fromm se domnívá, že právě tím je možné vysvětlit, proč si „nedělají starosti s nebezpečím nukleárních a ekologických katastrof, ačkoliv znají všechna fakta, jimiž se tato nebezpečí ohlašují“ (Frommovo vyzdvižení této okolnosti považují za, z jaksi diagnostického hlediska, zcela kardinální postřeh). Proto jim chybí i starost o osud příštích generací.

*Náboženství* v současné společnosti je rovněž kombinací: *náboženství „průmyslového“* a *náboženství „kybernetického“*. „Průmyslové“ náboženství má své kořeny v Lutherově vyloučení mateřského elementu z křesťanství. Protestantismus se ustavil jako patriarchální náboženství, jehož vyznavačům není poskytována mateřská *bezvýhradná láska*, skýtající *milost a soucit*, nýbrž pouze *otcovská podmíněná láska*. Ta „závisí na výkonech a dobrém chování dítěte“ a potažmo na odvedené práci. Mateřským elementům v náboženství odpovídal podle Fromma vztah vůči přírodě ve výrobním procesu:

práce rolníka jakož i řemeslníka nebyla nepřátelským vykořisťovatelským útokem proti přírodě. Byla to spolupráce s přírodou: ne rabování, ale přetváření přírody v souhlase s jejími vlastními zákony. (str.113)

V protestantismu tedy byla jedinou cestou k získání Boží lásky a souhlasu *práce*. (Zde by se na Fromma dalo patrně navázat weberovským určením ekonomické prosperity jakožto znamení Boží milosti – coby ocenění pilné práce – v takovémto systému.) Z toho vzešlé „*průmyslové*“ *náboženství* „snižuje lidi na sluhy jejich vlastníma rukama budované ekonomiky a mašinerie“. Jeho centrem jsou

strach a podřízení se mocným mužským autoritám, pěstování viny za neposlušnost, rozložení lidských pout solidarity autoritativní mocí sobeckých interesů a vzájemného nepřátelství. „Svaté“ v průmyslovém náboženství byly práce, majetek, zisk, moc [...] (str. 113-114)

S „*průmyslovým*“ *náboženstvím* se v recentní době kombinuje *náboženství* „*kybernetické*“. Je to *náboženství* člověka s *tržním charakterem*, který svým přizpůsobováním se poptávce otročí společensko-ekonomické mašinerii. „Učinili jsme stroj božstvem a sami jsme službou stroji jako bohové.[...] lidské bytosti si ve chvíli své největší skutečné *bezmoci představují*, že jsou díky svému spojení s vědou a technikou *všemocní*.“ (str.118)

Čím více se lidé izolují v tomto opojném otroctví, tím méně jsou schopni citově reagovat na svět. Technika se jim z původně tvůrčího elementu stala bohyní zkázy: důkazem je Frommovi absence jakýchkoliv seriózních opatření proti jadernému ohrožení a ekologické katastrofě.

Možnou léčbu krize moderní společnosti, jejíž jádro předpokládá ve změně lidského charakteru z dnes převládající orientace na vlastnění v charakter orientovaný na bytí, Erich Fromm rozvrhuje do následujících kroků (tento rozvrh je inspirovaný postupem při psychoanalytické léčbě): prvním je plné uvědomění si stávajícího utrpení – nespokojenosti a potíží v nemocné společnosti. Druhým krokem je poznání příčin tohoto špatného stavu. Považuji za metodologicky velice důležité, co k tomu Fromm říká: „Diagnóza povahy osobních a společenských poruch je předmětem výkladu a různí interpreti se mohou různit.“

Budou-li tyto příčiny rozpoznány, může se přistoupit k pokusům o jejich odstraňování. Jak Fromm dále uvádí,

ve freudovském smyslu to znamená uvolnění určitých potlačovaných zážitků z dětství. Tradiční psychoanalýza však není jednotná v potřebě čtvrtého kroku. Mnozí psychoanalytici, zdá se, myslí, že už samo uvědomění toho, co bylo potlačeno, znamená léčebný účinek. Opravdu se to často stává, zvláště když pacient trpí deprimujícími symptomy, jako jsou příznaky hysterie nebo obsese. Nemyslím si však, že by se něčeho trvale dosáhlo u osob, které trpí celkovým špatným stavem a u nichž je nutná změna charakteru, *leđa, že budou chtít změnit svůj praktický život a ve shodě s tím změnit i svůj charakter. [...] Pouhé uvědomění bez praktických důsledků zůstává neúčinné.* (str. 131)

Fromm dále mluví o cílech terapie společnosti. Je potřeba podněcovat vývoj člověka tak, aby jeho charakterová struktura byla orientována na bytí. Takový člověk by (jen mírně parafrázuji, spíše volně cituji)

- se měl dobrovolně vzdát všech forem závislosti na vlastnění a plně *být*
- měl svou jistotu, pocit identity a důvěru zakládat na víře ve *vlastní já, kdo jsem*, na potřebě vztahu, zájmu, lásky, solidarity s okolním světem místo žádostivosti mít, vlastnit, ovládat svět a tím se stávat otrokem vlastního majetku
- neměl smysl svého života odvozovat z čehokoli vnějšího
- měl být plně přítomen - kdekoli a kdykoli
- měl čerpat radost z dávání a sdílení
- měl pociťovat lásku a úctu k životu
- měl co možná potlačovat chtivost, nenávisť a iluze
- neměl sloužit idolům
- měl rozvíjet vlastní schopnost lásky a kritického nesentimentálního myšlení
- měl překonávat vlastní narcisismus a chápat svá přirozená omezení
- měl vědět, že k dosažení tohoto cíle je nutná ukázněnost a respektování skutečnosti
- měl rozvíjet vlastní představivost, nikoliv jako únik od nesnesitelných okolností, ale jako předjímání reálných možností, to znamená učit se odstraňovat nesnesitelné okolnosti; neklamat jiné, ale nedat se také klamat jinými
- měl poznávat sám sebe, nejen své vědomosti, ale i podvědomé já

- se měl cítit zajedno se vším živým a vzdát se proto cíle dobývat přírodu, podmaňovat si ji, vykořisťovat, rabovat a ničit ji, ale snažit se ji spíše chápat a spolupracovat s ní
- neměl chápat svobodu jako libovůli, ale jako možnost pro sebe, ne jako propletenec chtivých žádostivostí, ale jako jemně vyváženou strukturu, která je každým okamžikem konfrontována s alternativou růstu nebo úpadku, života nebo smrti
- měl vědět, že zlo a destruktivita jsou nutnými důsledky zanedbání růstu
- si měl uvědomovat, že jen málo lidí dosáhlo dokonalosti ve všech těchto vlastnostech, ale sám se nesnažit „dosáhnout tohoto cíle“ u vědomí, že takové úsilí je jen jinou formou chtivosti a vlastnění
- měl být šťasten v tomto procesu stále rostoucí životnosti

Jsem přesvědčen, že analýza krize moderní společnosti, kterou Erich Fromm podává, je velmi přesným popisem některých významných aspektů této krize, která zahrnuje i krizi ekologickou. Fromm je jedním z mála těch, kdo přicházejí s alespoň nějak realistickým návrhem určitého konkrétního postupu pro její řešení; realistickým alespoň z toho titulu, že nepostrádá funkční analogon v jiné oblasti (individuální a skupinové psychoterapii). Sám se intenzivně zabývá zejména druhým krokem tohoto postupu – hledáním příčin krize. Alespoň jasně naznačuje směry, kterými by příští analýzy měly být vedeny. Takovéto analýzy jsou jistě nosné, určitě by přinesly mnoho nových a užitečných vhledů do etiologie ekologické krize. To, že budou omezeny interpretačním rámcem neopsychoanalýzy, nemusí být na závalu – těžko si lze představit nějakou interpretaci neovlivněnou svým matečným kontextem. Sám Fromm si přece uvědomuje, že „diagnóza je předmětem výkladu a různí interpreti se při tom mohou různit“.

Zlí jazykové by mohli jistě namítat, že každá redukce mnohotvárných společenských fenoménů na snadno uchopitelné kauzální příběhy je jen kompenzační úzkostí analyzujícího z oné mnohotvárnosti. Domnívám se že tuto námitku vyvrací evidence terapeutických úspěchů některých takovýchto metod, byť zatím ještě jen na individuální úrovni

Největším problémem a úkolem, jak si Fromm bezpochyby uvědomoval, však jistě zůstávají způsoby a cesty, jak onoho kýženého stavu dosáhnout, vedoucí třeba i jen přes specifitější interpretace dynamiky fenoménů krize. Zde se otevírá široké pole působnosti pro další zkoumání, vedená třeba i z velmi odlišných pozic.



### II.1.3. Hlubinná ekologie

Hlubinná ekologie (v češtině zavedený ekvivalent původní anglické „deep ecology“) byla do humánně-ekologického a environmentalistického „diskursu“ uvedena norským myslitelem **Arne Naessem**, (pro nás významnou shodou okolností, jak se ještě ukáže níže) zhruba ve stejné době (polovina 70ých let 20.ho století), jako vhledy Ericha Fromma. Z určitého, pro tuto práci významného hlediska, představuje hlubinná ekologie jakýsi jejich doplněk; na oné pomyslné škále se (v důsledku toho) nachází na zhruba stejné úrovni, kterou jaksi spoluvytváří.

#### *II.1.3.1. Historický úvod*

Hlubinná ekologie odvozuje svůj název z toho, že měla být postavena jako určitý protějšek do té doby provozované ekologie člověka i vůbec dosavadního mainstreamu environmentalismu, které protagonisté budoucí hlubinné ekologie označovali jako povrchovou či plytkou („shallow“) ekologii. Přístup této „povrchní ekologie“ (která, mimochodem, stále ve světě – o naší zemi nemluvě – společensky jednoznačně převažuje) je charakterizován jako klasicky vědecký až scientistický, zcela samozřejmě antropocentrický (a v tomto směru utilitaristický), většinou technokratický, ale téměř vždy jako postavený na metodologii nevycházející z žité zkušenosti se zkoumanými fenomény a naopak diktované zvnějšku (většinou z domény klasické fyziky; hlubinní ekologové sem např. řadí právě i mainstreamovou environmentální psychologii). „Hloubkovost“ hlubinné ekologie je záměr zakládat především právě na reflexi vlastní metodologie.

Hlubinná ekologie se ptá, co je člověk ve vztahu ke svému mimolidskému prostředí (a co vlastně je toto prostředí), jak tento vztah zkoumat, jak jej případně hodnotit axiologicky a eticky atd. (Kohák et al., 1996: 81nn)

Arne Naess byl zpočátku ovlivněn německou filosofií (včetně Husserla; jeho celoživotní zájem pak představoval Spinoza), později prošel obdobími pozitivistickým (Vídeňský kruh), psychoanalytickým, behavioristickým (Tolman) a neomarxistickým. Nakonec, zdá se, myšlenkově „zakotvil“ v učeních **Heideggera**, **Gándhího** a **Zapffa**, tedy myslitelů, usilujících o překonání tradičního evropského dualismu, racionalismu, a o nějaký typ proměny západního člověka. V tomto duchu se také Naess snaží podat svůj projekt překonání selhavší moderny a západní civilizace vůbec (kterážto jejíž selhání

demonstruje především právě v environmentalistice a problematice ohrožení kulturní rozmanitosti lidské populace na Zemi). (Binka, 2007) Jak tedy Naessovu hlubinnou ekologii charakterizovat jako celek? (Předám zde slovo jednomu našemu znalci díla Arne Naesse, jehož následující text se mi pro účely této fáze práce zdá být velmi výstižný až vyčerpávající, proto si dovoluji jej dlouze citovat:)

Především odmítnutím dualismu, který stojí na antropocentrických základech a uznáním jednoty všeho živého i neživého (která je ale v jeho pojetí z určitého hlediska diferencovaná: hierarchizovaná, vrstevnatá... – moje pozn.). Tím se Naess vlastními slovy [...] liší od ostatních (dosavadních – v té době – moje pozn.) ekologicky (přesněji: environmentalisticky – moje pozn.) orientovaných autorů. Ti kladením důrazu na nutnost omezení svého vlastního já (např. v intencích tzv. dobrovolné skromnosti – moje pozn.) nemohou dlouhodobě přesvědčit ostatní obyvatele Země ke změně životního stylu. Naess usiluje o změnu nazírání světa, nikoliv o změnu v oblasti etiky. Usiluje o novou, nedualistickou a zároveň realistickou ontologii [...] (podle všeho se jedná o určitou fundamentální ontologii v heideggerovském smyslu – moje pozn.). Jinými slovy, odmítá klasickou představu člověka v přírodě, představu individuálního, materiálně vymezeného já a tu nahrazuje představou Já s velkým „J“, Já, které je, ač hierarchizováno, jednotné a jediné a jehož význam je shodný s významem slova átmán v Gándhího textech [...] (to považuji za dosti nejisté; možnosti uchopení východního myšlení západním pojmoslovím se pravidelně ukazují jako značně problematické – moje pozn.). Toto široké Já, které se rozvíjí od sociálního Já k ekologickému Já až na pomezí metafyzického (tato „metafyzika“ zde není jasně vymezena, na tomto místě to však nepovažuji za podstatné – moje pozn.) Já, postupně zahrnuje další a další bytosti, celé ekosystémy a nakonec svět. V tomto konceptu je podle Naesse nutné uznat naprostou rovnost všeho živého [to není, domnívám se, tak docela pravda: Arne Naess uvažuje kromě principu jednoty všeho živého – a z něj vyplývajícího práva na život – také o principu blízkosti (který mimochodem může mít fenomenologický základ), dle něhož z povahy jednotlivých bytostí (i když tato jejich jednotlivost může být sekundární), včetně lidských, vyplývá, že upřednostňují zájmy toho, co je jim nejbližší, tj, svých těl, svých příbuzných, soukmenovců atd. (Naess, 1996: 92)], [tato rovnost všeho živého] která plyne z naší závislosti na hlubokém uspokojení, jež čerpáme z jednoty s ostatními životními formami. Stejně jako Gándhí nás Naess nezpravuje o tom, jak přesně k tomuto rozšiřování dochází. Tento proces Naess označuje jako ztotožnění, identifikaci. Ztotožnění, které jako mimoracionální proces vede k zániku rozdílu mezi

ego a alter. [...] Pouze ztotožněním můžeme dosáhnout sebe-realizace, velké jednoty, konečného splnutí. K tomu je však potřeba ještě změny gnoseologické. Tento v Naessově díle spíše okrajový – významem však centrální – bod, později hojně zneužívaný radikálními hlubinnými ekology, můžeme popsat následujícím způsobem. Jde o zahrnutí a nadřazení pocitového, emocionálního do, či spíše nad náš poznávací a hodnotící proces a nepřímou též pokus o – samozřejmě dnes již fakticky nemožnou – rehabilitaci mýtu [...]. Podle Naesse je rozpor mezi ochranářem, který hovoří o nedotknutelném „srdci lesa“ a těžebním dělníkem, který tomuto pojmu nerozumí, nikoliv v etickém hodnocení, ale v ontologii a gnozeologii. Abstraktní celky jako „život řeky“, „srdce lesa“, „ticho jezera“ pro ochránce přírody existují stejně pevně a nezpochybnitelně jako pro těžebního dělníka buldozer. [...] Poznává je se stejnou zřejmostí, přiřazuje jim podobně významnou hodnotu. Tyto celky jsou reálně, ontologicky stejné jako ony. Pocitové a emocionální vlastnosti nejsou součástí subjektu, ale existují objektivně, jako součásti jistých abstraktních celků a konečně jako Já. Proto je jejich zahrnutí do průběhu našeho poznávání naprosto zásadní. Hodnotu lesa určíme vcítěním, ztotožněním se, rozplynutím. Vcítěním se poznáváme objektivně, objektivněji než vědeckým poznáním.

Z hlediska ontologických východisek je tedy Naess velmi podobný Gándhímu [...]. Také on – ačkoliv paradoxně protestuje proti dosavadnímu evropskému dualismu – rozděluje svět na svět skutečného Já – zahrnující mu celý vesmír a skutečně existující – a svět já, který je nejen nesmírně omezený, ale též ontologicky neobhájitelný. (Binka, 2007)[a3]

Pokusíme-li se tedy shrnout, Arne Naess a většina jeho následovníků nastoluje vidění světa, kde skutečná / primární / zdravá je jednota všeho (živého), zatímco individualita, oddělenost a nejednota, z nichž vyplývá mj. i disharmonie v soužití současné lidské populace na Zemi a jejího zdejšího mimolidského / přírodního prostředí, jsou odvozené / sekundární / nezdravé, a způsobené klamem, který s sebou nese subjektivita. Cestou z tohoto stavu je blíže nespecifikované ztotožňování / vcítování / rozplývání se s / do / v (mimolidském) prostředí. Dle velké části tradice hlubinné ekologie tato „vnitřní práce“ (která by měla být realizovatelná v určité meditaci východního typu, resp. v jakémsi typu jungiánské psychoanalýzy) plně postačuje k tomu, aby byla harmonie s prostředím – jak ta, která se jeví „upadlému“ subjektu, tak ta skutečná – znovu nastolena, tedy že po „pouhém“ ztotožnění se s

prostředím se „škody“ v tomto lidmi napáchané napraví jaksi „samy“. (Kohák, 1996: 14 n.)

### *II.1.3.2. Metodologie*

Z výše uvedeného vyplývají základní rysy metodologie hlubinné ekologie. Prvním a nejpodstatnějším je jistě to, že je zde metodologická reflexe inherentně přítomná; metodologie přestává být abstraktní, a humánně-ekologické uvažování je tak oživeno svou vlastní dynamikou. Dochází zde pak, oproti environmentální psychologii, k podstatnému metodologickému osvobození: je zde definitivně opuštěn jak racionalismus, tak i pozitivismus, se vším, co s sebou nese: empirismem, scientismem a svým způsobem i materialismem. To mj. znamená novou teoretickou otevřenost vůči dosud nezohledňovaným typům dat (typu intuice či emocí), a kritičnost vůči výpovědím vědy novověkého typu.

### *II.1.3.3. Člověk–prostředí*

Člověk zde vystupuje ve dvojí roli: to, co je pro Fromma neproblematický subjekt, je zde problematizováno a takto spatřováno jako subjekt „upadlý“ (a patologický). Oproti tomu skutečný – a skutečně objektivní – subjekt, který je *sám sebou* (jediná platná, skutečná a zároveň žádoucí identita), je jednotný se světem (přitom však jeho určité vrstvy mohou žít na úkor jiných), čili i s prostředím: nestojí pak proti němu, nýbrž v něm. Je zde tedy celkově metodologicky zproblematizován a nově – v deklarované inspiraci východním myšlením – promyšlen klasický objektivismus. (K odklonu od objektivismu jako takového zde však nedochází.)

Stejně tak, a v souladu s výše uvedeným, hraje dvojí roli i prostředí: v naší civilizaci běžně zakoušený „vnější“ svět „sám o sobě“ je považován za chimérický patologický subjektivní výtvar postrádající skutečnost – a tedy i psychologickou relevanci (u Naesse samotného a několika málo jeho následovníků tomu tak však není zcela, pokud jsou do zakoušení tohoto světa angažovány emoce), zatímco „skutečné“ prostředí od nás není odděleno a je s námi jednotné (byť zřejmě nelze vydat počet z toho, jakým způsobem), a tím vlastně přestává být prostředím (obrazně by se snad dalo říci, že je jakýmsi pokračováním našeho těla, přičemž různé *části* našeho těla jsou pro nás do *různé míry* postradatelné, k čemuž se snad můžeme stavět i na základě nějak

přirozených, pudových dispozic, jako např. liška uvízlá za nohu v pasti si tuto nohu často sama ukousne, aby zachránila „to hlavní“).

Z toho všeho vyplývá, že už samotná tematizace vztahu člověka a jeho prostředí je v nejhlubší podstatě jen artefaktem patologie, v níž jsou člověk a prostředí zakoušeny jako od sebe oddělení.

#### *II.1.3.4. Kontext*

Zde je poprvé tematizován vůbec nějaký kontext (vztahu) člověka a prostředí – je zde poprvé nahlédnuta kontextovost prostředí (resp. vztahu člověka k prostředí), a to kontextovost hned dvojí: „vnější“ – „upadlá“, totiž v běžném slova smyslu ekologická, která se plně otevírá až po hlubinně-ekologickém opuštění objektivistického typu antropocentrismu (kde mírou všeho je utilitární hodnota pro naši civilizaci, a proto zde prostředí jako celek programově – což neznamená, že vždy reflektovaně – nemůže být viděno jako ono samo, mimo své funkce pro člověka: prostředí je a priori prostředím pro nás...); a kontextovost „vnitřní“ – „skutečná“, totiž kontext (vztahu k) prostředí, jak se otevírá ve zkušenosti, ovšem, pouze v pro naši civilizaci mimořádné mystické zkušenosti ztotožnění se se světem. Tímto kontextem je zde tedy právě ona předpokládaná původní, skutečná a také objektivní jednota člověka a prostředí (byť diferencovaná, o tom však zřejmě wittgensteinovsky „nelze nic říci“), která je v naší civilizaci primárně nevědomá.

#### *II.1.3.5. Axiologie a patologie*

Zdraví je podmíněno nejen vědomím, nýbrž celkovým prožíváním oné jednoty se světem. Cokoliv jiného je zdrojem patologie, tedy jak psychopatologie, tak environmentální krize. Terapií, kterou hlubinná ekologie pro obé navrhuje, je ztotožňování se, vedené z pozic subjektu.

Za základní přínos hlubinné ekologie v této oblasti myšlení lze tedy považovat spatření (psycho)patolog-/hygien-ické relevance vztahu s prostředím – právě díky tomu, že se zde bortí dosavadní „samozřejmost“ ontologické oddělenosti psychiky a světa.

#### II.1.4. Roszakovská ekopsychologie a transpersonální ekologie

Roszakovskou ekopsychologii lze, domnívám se, považovat jednak za určitou syntézu frommovské neopsychoanalýzy a hlubinné ekologie (podle všeho zde nebyl žádný syntetický záměr, ale počáteční tvar ekopsychologie by mu, dle mého soudu, do značné míry odpovídal), jednak za určité jejich překonání, a to ve směru, který specifickým způsobem předznamenává koncepci **Fisherovu**, na které především je tato práce postavena; jeho radikální ekopsychologie na tu roszakovskou navazuje explicitně nejen svým názvem. Proto jsem se rozhodl věnovat původní ekopsychologii (**Theodora Roszaka** a jeho přímějších následovníků) o něco více prostoru, než koncepcím předchozím. V této části práce krátce zmíním i příbuzný, ale, podle mého názoru, zdaleka ne tak výrazný směr *transpersonální ekologie* **Warwicka Foxe**, vycházející explicitně jak z hlubinné ekologie, tak z transpersonální psychologie.

##### II.1.4.1. Historický úvod

Autorem pojmu *ekopsychologie* je americký sociální historik **Theodore Roszak** (\*1933). Poprvé jej uvedl a široce definoval ve své knize *Hlas Země* (*The Voice of the Earth*) (1992). Za jednu z přímých předchůdkyň ekopsychologie lze považovat *psychoekologii*, odvětví (teorie) psychoterapie využívající prostředí divoké přírody jako léčebného prostředku. Jedním z hlavních představitelů takto orientované psychoterapie byl **Robert Greenway**, jenž byl zároveň jedním ze zakládajících členů budoucí ekopsychologické skupiny. Základy této skupiny se zformovaly v roce 1989 v americkém Berkeley v průběhu pravidelných psychoekologických seminářů. Dalšími zakládajícími členy byli mj. **Elan Shapiro**, **Mary E. Gomes** a **Allen D. Kanner**.

Theodore Roszak se ke skupině připojil v roce 1990. Vnesl sem mnohé zásadní podněty z oblastí, kterým se dosud věnoval, sám byl pak ovlivněn myšlenkami psychoekologů; výsledkem tohoto spojení byla jeho formulace určitého programu zvaného „ekopsychologie“ ve výše uvedené knize (1992), který skupina posléze přijala za svůj. (Scull, 2004)

Od té doby se k Roszakově syntéze vyjádřila mimo členy skupiny celá řada environmentalistů, psychologů, psychoterapeutů, ekologů, filozofů a dalších myslitelů, které její podoba nějak oslovila. Za všechny lze jmenovat Jamese Hillmana, Ralpha Metznera, Lestera B. Browna, Paula Sheparda, Sarah A. Conn, Stephena Aizenstata,

Joannu Macy či Anitu Barrows. Od vydání Hlasu Země vzniklo mnoho diskusí, polemik a dalších zkoumání vztažených ke koncepcím, které předložil. Postupně se tak zrodil nový interdisciplinární směr, ekopsychologie v širším slova smyslu. [To, čemu všemu se ekopsychologie (bez dalších přívlastků) říká *dnes* (poměrně reprezentativní jsou v tomto směru internetové stránky *International Community for Ecopsychology* <http://www.ecopsychology.org> ), však představuje značné rozmělnění tohoto pojmu (pro jeho původní vymezení viz níže): z ekopsychologie se (rovněž) stalo zcela všeobecné zaobírání se vším, co nějak souvisí se psychikou a zároveň s ekologií.]

V roce 1994 byl při Kalifornské státní univerzitě v Haywardu založen Ekopsychologický ústav (The Ecopsychology Institute) a jeho informační bulletin na síti Internet (dnešní URL: <http://ecopsychology.athabascau.ca> ). Obé bylo financováno z grantu Goldmanovy environmentální nadace (Goldman Environmental Foundation), jenž byl několikrát obnoven.

Roku 1995 vyšla druhá zásadní ekopsychologická publikace – Roszakem, Gomes a Kannerem redigovaný sborník *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*. Svým ohlasem překonal Hlas Země, patrně díky širšímu tematickému záběru. Reagovali na něj mj. Edward O. Wilson, Fritjof Capra, či Jane Goodall.

Novější příspěvky k ekopsychologické problematice jsou dostupné mj. na výše uvedených internetových adresách.

Kořeny ekopsychologických idejí jsou zřejmě velmi členité a sahají hluboko do minulosti. **John Scull** (2004) za ně pokládá buddhismus, rozličné mystické proudy hlavních náboženských směrů, romantické hnutí v Evropě a transcendentalistické hnutí ve Spojených státech, stejně jako moderní psychologii (reprezentovanou Jamesem, Freudem, Jungem, a mnoha dalšími) a ekologii [tj. ekologii člověka, spíše je zde ale míněn environmentalismus – moje pozn.] (zosobněnou především mysliteli jako byli Muir, Leopold a další jim blízcí).

Jak již bylo uvedeno výše, autorem termínu a prvního vymezení ekopsychologie a jejího programu je Theodore Roszak. Jak Scull uvádí, mnohé z hlavních myšlenek ekopsychologie lze nalézt již v jeho ranějších pracích, předcházejících svým vznikem Roszakův kontakt s psychoekologií. Zde se Roszak zabývá zejména tématy technokracie a kontrakultury (*counter-culture* – což je podle všeho pojem, který zavedl právě on, srov. např. <http://en.wikipedia.org/wiki/Counterculture> ). Významnou roli zde

hraje rovněž téma ztráty důvěry ve vlastní, osobní zkušenost (nejen zde je jistá paralela s fenomenologií).

Od konce sedmdesátých let se Roszak stále intenzivněji zabýval environmentálním aspektem krize moderní společnosti; jeho charakteristikami, konotacemi a souvislostmi s ostatními aspekty krize. Jak již bylo uvedeno výše, na přelomu osmdesátých let byl značně ovlivněn psychoekologií. Debaty psychoekologické skupiny sám obohacoval svými zkušenostmi z oblastí sociologie, filozofie a psychologie. Produktem tohoto období pak byla již několikrát zmiňovaná kniha *The Voice of the Earth* (1992), představující první uvedení a určení ekopsychologie. [Kniha nese v prvním vydání podtitul *Explorace ekopsychologie (An Exploration of Ecopsychology)*]

Roszak zde ponejprv ukazuje na teoreticky plodnou možnost nahlížet environmentální chování naší civilizace jakožto analogické freudovské „psychopatologii každodenního života“: jako Freud ukázal, že všelike chybné úkony, dvojsmysly či vtipy jsou příznaky patologického potlačení sexuálních a agresivních pudů, tak i jednotlivé „chybné úkony“ lidstva na jeho životním prostředí jsou artefakty určité naší podobně založené patologie.

[Tato paralela mi přijde být velmi výstižná: jak chybné úkony, tak environmentální problémy své původce nějak zatěžují (minimálně jim odčerpávají energii), přitom jsou to ale vlastně (ale to ukazuje spíše až Fisher) kompromisní útvary, *momentálně* výhodné – i z těchto důvodů lze hovořit o analogii neurotických symptomů a environmentálních problémů.]

S tím kauzálně souvisí i Roszakovo pojetí (duševního) zdraví (*sanity*); to obecně chápe jako *kontextuálně podmíněný* pojem: co se jako zdraví jeví v rámci lidské society, nemusí se tak již jevit v rámci biosféry. A to nikoliv jen z hlediska lidského [jakožto zdravé nelze spatřovat chování, které nějak směřuje k sebestrukci]: autor uvažuje i o potenciálním hledisku mimolidské přírody. (Jedná se ovšem o jakousi subjektivitu objektivně skutečného světa – jakýsi ontologický protiklad skutečného objektivně subjektivního světa hlubinné ekologie.)

S ekologickým rozšířením koncepce patologie Roszak paralelně podobně rozšiřuje i koncepci *nevědomí* na *nevědomí ekologické*. To je v jeho podání jakousi



syntézou freudovského nevědomí, chápaného jako určitý pasivní rezervoár (do něhož jsou umístěovány psychické obsahy, jimž bylo nějak znemožněno pobývat ve vědomí), a raně jungovského (období okolo r. 1912, srov. Jung, 1967) nevědomí, chápaného jako naopak aktivně vystupující psychický aspekt lidské nervové soustavy. Tento jungovský koncept Roszak dále specificky *ekologicky* rozšiřuje: to, že je naše nervová soustava subjektem evoluce, znamená, že je živoucím záznamem nejen našeho fylogenetického (a samozřejmě i ontogenetického) vývoje, ale i naší ekologické zkušenosti, a pravděpodobně zahrnuje motivace – tedy i *potřeby* (k tomu autor zmiňuje např. Wilsonův pojem *biofilie*, jakožto předpokládané vrozené náklonnosti ke všemu živému) – i schopnosti žít v harmonii se svým prostředím. Právě frustraci těchto potřeb Roszak spatřuje ležet v základu mnohých, v naší civilizaci až epidemických psychických potíží (jako např. různých narcistických a hraničních poruch osobnosti), jejichž dosavadní etiologická analýza nepřekračovala hranice lidské kultury. Stav biosféry a stav lidské psychiky se tedy ukazují jako „spojité nádoby“; biosféra v nějakém smyslu trpí v důsledku patologie lidské psychiky, a tato zhusta trpí právě kvůli podobě svého vztahu k biosféře (přinejmenším implicitně je řečeno, že se jedná o začarovaný kruh).

Rozzak v souvislosti s tím dále upozorňuje na nesamozřejmost a jistou arbitrárnost (v archaických kulturách v podstatě nemyslitelného) oddělování „vnitřního“ života od „vnějšího“ světa: přece – i v přísně objektivistickém paradigmatu – to, co je uvnitř nás, je zároveň také uvnitř světa.

Kromě toho je dle Roszaka „vnitřní“ (psychické) a „vnější“ (předmětně-světové) jednotné po způsobu mikro- a makrokosmu, kteroužto jednotu v jisté konvergenci objevuje i současná věda; ta dnes v posledku tyto kdysi oddělené sféry opět spojuje (zejména v různých „teoriích všeho“).

Ono oddělení Roszak odvozuje od novověkého oddělení hmoty od ducha, od subjekt-objektového rozštěpu. Naději spatřuje v nových vědeckých kosmologiích (ve kterých se nově tematizují pojmy vědomí (*mind*) v kosmu, tvaru, Boha apod.), pokud tyto získají nějaký morální konsensus, tj. naleznou-li a integrují nějaké lidské hodnoty, založené na lidských potřebách [zde je ovšem velmi nespecifický...]; (psychické) zdraví nelze definovat v bezhodnotovém kulturním kontextu, zvláště ne v tom, který člověka nahlíží jako pouhou kosmickou anomálii, pochopitelně také bez významu (zcela jiný

byl podle Roszaka alchymistický pohled na svět, orientovaný hodnotami a zaplněný významy).

Roszak tedy hledá takovou kosmologii, která by byla schopna spojit environmentálno a lidskou psychiku. V současnosti totiž k tomu vidí překážky na straně jak environmentalistů, tak i psychologů: environmentalisté, nepoučení psychologii a vůbec ignorující povahu lidského prožívání, při svých environmentálně-výchovných snahách užívají motivačně naprosto neefektivních až kontraproduktivních prostředků [zejména určitého zahanbování, obviňování, paralyzujícího strašení (a můžeme dodat: direktivy a bezohledné paušální a povahu psychiky nerespektující indoktrinace)]. Takováto vesměs negativní motivace pochopitelně ve větším měřítku vede spíše k vytěšňování vyslechnutého nebo k ochromení celkové aktivity a ještě větší fixaci na dosavadní behaviorální stereotypy. Zcela se pak míjí účinkem, je-li adresována lidem chudého Jihu.

Na druhou stranu Roszak kritizuje mainstream moderní psychoterapie vycházející z freudismu, existencialismu a z vulgarizovaného jungiánství. Psychoterapie, zabývající se lidmi pouze v rámci „odpřírodněného prostředí“ městské průmyslové společnosti, je inherentně neschopná řešit problémy vyplývající z „normativního odcizení“ této společnosti přírodnímu světu.

Ve snaze poukázat na naše hypoteticky potenciální (a pak aktuálně ztracené) psychické a psychiatrické možnosti, založené v širším fenomenálním kontextu, podává Roszak zajímavou spekulativní rekonstrukci podstaty působení léčitelů v původních společnostech. Mluví zde o environmentálním zakotvení archaické léčby, jež ještě nebyla rozštěpena na léčbu duše a léčbu těla. Toto zakotvení mělo základ v sepětí celku života společnosti s přírodou, ve světě, v němž nebyla a priori upřena psychická významnost žádné oblasti zkušenosti; ve světě, který byl prožíván jako zdroj bytí a kde každá bytost byla současně „subjektem“ i „objektem“ univerzální paměti. Vnímání v takto zakoušeném světě poskytovalo, oproti moderním psychoanalytickým technikám, nesrovnatelně bohatší škálu informací. Archaický léčitel neanalyzoval jen materiál, text, vědomě či nevědomě přinášený pacientem, ale i celkovou dynamiku všech fenomenálně daných prvků kontextu tohoto materiálu. Toho byl schopen díky své důvěrné znalosti ekologie (ve smyslu domosloví, řádu domova) tohoto kontextu. Takovouto rekonstrukci Roszak navrhuje jako jeden ze zdrojů možných charakteristik toho, co dnes označujeme

jako animismus. Představuje možnosti, které dnes postrádáme; nelze jich však dosáhnout náhlým opuštěním našeho moderního světa a živelným návratem k původnímu způsobu života. „[...]návrat do minulosti není cestou z naší ekologické krize. Má-li být jakákoli část animistické sensibility regenerována, bude to muset být integrováno s moderní vědou. Jiný postup nebude možno považovat za poctivou intelektuální snahu.“

Roszak je přesvědčen, že příroda k nám promlouvá v každé době, pokaždé ovšem jiným hlasem. Dnes tento hlas, podle něj, zaznívá ve výpovědích těch nejprogresivnějších věd, jakými jsou především některé nové kosmologie. Perspektivy na místo člověka v přírodě, které představují, mění minimálně vědomé podmínky pro formování postojů k přírodnímu prostředí. Ve shodě s poznatky evoluční biologie představují člověka jako potomka svého matečného kontextu, nesoucího ve všech svých aspektech evoluční historii svého vzniku, jež se odehrávala na různých úrovních komplexity. Do důsledků domyšleno, každý člověk v sobě nese informaci o vzniku vesmíru. Takovéto pohledy přináší mj. také novou legitimaci pro některé soudobé interpretace povahy lidské psychiky, např. ty, které podává transpersonální psychologie.

Roszak se v souvislosti s tím vyjadřuje též ke sporu mezi antropocentricky a neantropocentricky orientovanými environmentalisty, když ke koncepci antropického principu ve vztahu k environmentální problematice poznamenává:

Měli bychom pamatovat na to, že ta nejhorší devastace životního prostředí se konala v moderní době, v rámci přísně neantropocentrické kosmologie, kosmologie redukující lidskou existenci na náhodnou cifru ve vesmíru. Tezí této knihy je, že tak velké znehodnocení lidského života může vést jen k vystupňování naší potřeby vlastního významu, které může dojít až k patologickému pobláznění [*infatuation*] mocí.

Na základě všech těchto i dalších úvah Roszak formuluje svou originální koncepci *ekopsychologie*, některá její zásadní východiska a navrhuje též určitý její program jako alternativního environmentalismu, zahrnující mj. určité zásady a orientace společenské praxe. Z jednotlivých témat ekopsychologie (která zde uvádím mj. pro ilustraci způsobu jeho psychologicko-ekologického myšlení) zde pojednává ponejprv patologii prostředí velkoměst, která přirovnává ke vředům na zemském povrchu, rychle sajícím všechnu výživu Země a vyvrhávajícím jen odpad, a to v takovém množství, že jej příroda nedokáže recyklovat. Na základní momenty této patologie usuzuje z

psychoanalytické interpretace povahy města; ukazuje ji jako realizaci snů psychiky nemocné megalomanským bludem, realizaci snů, které snad kdysi snili stavitelé Babylónské věže. Tato realizace je pochopitelně jen krátkodechá; její „božské“ působení je však dost silné na to, aby měšťany drželo v klientské závislosti na opojné iluzi lidské všemoci, vznikající v artificiálním prostředí, kterou město (často reprezentované politickými a společenskými institucemi, umožňujícími vznik a reprodukci městské kultury) poskytuje. Zotročení měšťané pak pomáhají bránit hranice města; v duchu zásady, že nejlepší obranou je útok, paranoidní město je neustále překračuje, dobytelsky zabírá a nenasytně polyká okolní svět. Strach o dostatečnou tloušťku brnění se mění v touhu asimilovat zbytek světa. Strach před nedisponovatelným, před spontánní vitalitou a smyslovou důvěrností přírodního světa brání městskému člověku v tomto světě rozeznávat zdroj vlastního života a nakonec i podmínku možnosti iluze disponovatelnosti.

Roszak ukazuje, že obraz moderního města, se všemi jeho aspekty, lze, stejně jako kterýkoli jiný artefakt, číst jako projekci nevědomí, tak jak bylo pojmáno v tradici dynamické psychologie; takovýmito projekcemi jsou i podoby politických a sociálních institucí – vlád, korporací, politických stran či armád – všeobecně považovaných za bašty svobody a rozumu.

Mainstream současné psychoterapie se odehrává právě v prostředí tvořeném takovýmito zhmotněnými projekcemi. Klade si za cíl (alespoň jeho dynamicky orientovaná část) znovuobnovit komunikaci mezi pacientovým vědomím a jeho přirozeným zdrojem. Přitom je však sám od svého přirozeného zdroje – světa přírody v nejběžnějším slova smyslu – téměř zcela odtržen. Psychiatri žijí v tichém přitakání městskému šílenství, je pro ně v zásadě normálním stavem a normativním prostředím, stejně jako jeho instituce. Z toho vycházejí jejich léčebné postupy; Roszak přirovnává klasickou psychoterapii ke snaze pomyslného psychiatra léčit úzkost vězně v Buchenwaldu řešením jeho problémů v mezilidských vztazích. Situace ve městech je však, oproti situaci v tomto přirovnání, komplikována a terapeuticky ztížena tím, že základní existenční [dodejme: i existenciální] nejistota a katastrofické perspektivy jsou zde zasunuty (či zasouvány) pod práh vědomí.

Roszak však spatřuje určitou naději v některých momentech městské kultury, například v romantických představách ušlechtilého divocha. Jakkoli naivní a jednostranná je tato představa, nese s sebou silný emoční náboj, pocity úcty a obdivu k

hodnotám protikladným panteonu městské paranoidní megalomanie: snad je tato představa jedním z prvků kompenzace naší kolektivní patologie, záchranný pás, který nám podává naše moudrá přirozenost.

Dále Roszak analyzuje – a je v tom, zdá se mi, důslednější, než např. Erich Fromm – pravděpodobné „jádro“ environmentální krize – fenomén konsumerismu – v jeho motivaci; ta, jakožto touha lidí dosáhnout „vysokých standardů životní úrovně“ [což je ale jistě jen jeden z více aspektů konsumerismu...] dle něj může mít i zdroje zcela jiného typu, jako zdravé potřeby vlastní osobního naplnění, distinkce, jedinečnosti a ceny: tyto a podobné aspirace je třeba odkrývat a dále analyzovat.

Rozzak ve vztahu k tomu ukazuje, že většinoví environmentalisté [což zjevně platí do velké míry i pro Fromma] se snaží environmentální morální neřesti spíše potlačovat (což je z psychoanalytického hlediska jen dočasné nebo traumatizující řešení), místo aby usilovali o jejich *sublimaci* ve freudovském smyslu – sociálně (zde environmentálně) přijatelnou a přitom nefrustrující *proměnu*. Industriální sílu Roszak spatřuje jako samu o sobě pozitivní – přinesla zdraví, dlouhý život, hmotné zajištění a možnost globální komunity – pouze konsumerismem zneužitou. Naše civilizace bohatství nevědomě přeměnila z prostředku na účel, a proto ztratila i pojem dostatku / sytosti (*plenitude*). Roszak zde vidí klíčovou sublimaci právě v reorientaci na ony původní účely.

Co se týče hlubších – archaičtějších – úrovní psychiky, zaměřuje se Roszak, především ve své revizi psychoanalytického pojmu narcismu, na ty fáze ontogeneze, ve kterých by, podle dostupných poznatků, mohlo docházet k prožívání prostředí (resp. světa) environmentálně relevantně odlišnému od toho, které dnes převažuje, alespoň v naší civilizaci (tj. k prožívání prostředí, které vůči němu motivuje takové chování, které je přinejmenším nepoškozuje). Jde o určité pregenitálně situované stavy, zejména např. freudovský „primární narcismus“, kde je výmluvná evidence slasti z prožívání vlastní tělesnosti, tedy i smyslovosti, a tím pádem i toho, co je ze světa vnímáno (Freud sám uvažoval, že tento stav – aniž by musel být zrušen – je podmínkou všech pozdějších objektních afiliací).

Na závěr této části práce, referující o koncepcích a programu rozszakovské ekopsychologie, bych uvedl její novější vymezení, které lze najít na internetové stránce

Ekopsychologického institutu (Ecopsychology Online, 1998-). Ekopsychologie je zde poměrně stručně definována jako:

1. Nová (emerging) syntéza ekologie a psychologie.
2. Dovedná (skillful) aplikace ekologického vhledu do psychoterapeutické praxe.
3. Vědecké studium našeho emocionálního svazku se Zemí
4. Hledání environmentálně založené normy (standard) mentálního zdraví.
5. Předefinování „duševního zdraví“ („sanity“) tak, jakoby celý svět měl význam (as if the whole world mattered ).

Úplně nakonec bych zde chtěl ještě jen krátce zmínit onen metodologicky podobný, i když ne tak propracovaný a výrazný směr **Warwicka Foxe**, nazvaný *transpersonální ekologie*. Toto učení je o několik málo let starší než ekopsychologie; Fox jej uvádí ve své knize *Toward a Transpersonal Ecology: Developing new foundations for environmentalism* (Boston: Shambhala 1990). Foxovým cílem byla určitá syntéza naessovské hlubinné ekologie a maslowovské transpersonální psychologie, ve smyslu *studia ekologického Self mimo lidskou identitu*. Fox v duchu hlubinné ekologie kritizuje antropocentrismus mainstreamové transpersonální psychologie (založený zase mainstreamovým jungiánstvím). Argumentuje především na základě současných teorií mainstreamové evoluční biologie, které ukazují, že člověk není konečným článkem jednoho vývojového řetězce, nýbrž jen jedním z mnoha evolučně rovnocenných současných výhonků pomyslného stromu života. Cílem environmentalistického snažení by podle Foxe měla být *identifikace* jednotlivců s celkem života, odpovídající svým způsobem jungiánské integraci kolektivního nevědomí, nepojímaného však, jako se tomu právě zde děje většinou, jako končícího s lidstvím, nýbrž jako toto překračující. Tato identifikace by měla vycházet buď z blíže nespecifikované osobní snahy, což je však nejméně efektivní cesta, anebo by, což by bylo efektivnější, měla vést určitou mystickou, „ontologickou“ cestou, která však nemusí být dostupná každému. Za optimální proto Fox považuje jakousi třetí, „kosmologickou“ cestu, založenou v podstatě na správném pochopení našeho nikterak prominentního místa v biologické evoluci. (DuNann Winter, 2003: 253–264)

#### *II.1.4.2. Metodologie*

Z výše uvedeného je opět do určité míry zřejmá i metodologie roszakovské ekopsychologie a transpersonální ekologie. Oproti hlubinné ekologii představuje jistý regres to, že zde není explicitně reflektována, nicméně je rovněž opuštěn positivismus, charakterizující ještě environmentální psychologii. Stejně tak je zde typický určitý holismus (fenomény nelze zkoumat odděleně od jejich kontextu a dynamiky). Zdá se, že roszakovci se snaží překonávat i dualismus „vnějšího“ a „vnitřního“, ba dokonce explicitně, jako James Hillman, i objektu a subjektu.

Sám Roszak se rovněž, poněkud ve feyerabendovském duchu, nebojí transkontextově extrapolovat.

#### *II.1.4.3. Člověk–prostředí*

Ve výše uvedených intencích je zde opravdu určitým způsobem propojena nejen psychologie s ekologií, ale i psychiatrie s environmentalistikou: stav lidské duše (eventuálně nějak člověka jako celku) je zde důsledně dynamicky propojen se stavem jejího environmentálního kontextu, což představuje významné novum v porovnání s frommovskou neopsychoanalýzou (o environmentální psychologii nemluvě). Jinak řečeno, vztah k mimolidskému prostředí *jako takovému*, tak jak je prožíván, je zde, oproti frommovské neopsychoanalýze i environmentální psychologii, tematizován jakožto psychologicky relevantní.

#### *II.1.4.4. Kontext*

Kontext prožitkového komplexu Self–prostředí, tedy jeho zdroje a dynamika, jsou zde chápány zcela nově. Nevědomí, které prožívání sebe v prostředí určuje (zde by se řeklo: ne sice vždy, ale většinou ano), v ekopsychologii získává raně jungovský rozměr, přesahující rámec lidství, a navíc je zde u něj spatřen jeho ekologický aspekt (ekologické nevědomí).

#### *II.1.4.5. Axiologie a patologie*

V tomto bodě lze, domnívám se, ekopsychologii považovat za zcela revoluční. Oproti nejen mainstreamové psychoterapii [včetně té nejkontextuálnější, tj. oné tzv. *kulturně senzitivní*, která se jako nejširší kontext snaží tematizovat *kulturu*, v níž žijí léčené / zkoumané osoby, avšak pouze ve vztahu k *jiné* kultuře – totiž kultuře těchto dotyčných

osob (kulturně senzitivní psychoterapie v praxi zkoumá především traumatizující momenty střetu různých kultur); celkově zde tedy nedochází ke konfrontaci s ničím mimo lidskou kulturu jako celek, resp. mimo jakýsi souhrn lidských kultur – konkrétně jde především o to, že *naše* (řekněme euroatlantická...) kultura (možná spíše: civilizace) je jakožto psychologicky relevantní „faktor“ analyzována jen ve vztahu k jiným kulturám, a nikoli ve vztahu k čemukoli „mimokulturnímu“] (Prochaska & Norcross, 1999: passim), ale i oproti frommovské neopsychoanalýze a hlubinné ekologii zde dochází k zásadnímu rozšíření pojetí (psycho-)patologicky / hygienicky relevantního kontextu, a to specificky právě o mimokulturní, zahrnující významně i mimolidské, zde konkrétně v pojmu životního prostředí, znamenajícího v podstatě planetu Zemi jako celek. Zatímco Fromm uvažuje pouze o mimolidských *důsledcích* patologie – která sama je však vztažena výhradně k (naší) čistě lidské kultuře, resp. civilizaci – a to jako o jakýchsi vedlejších (byť potenciálně fatálních) účincích (jako patologické jsou zde chápány vztahy primárně intra- a interpersonální, a jedině zde je třeba nápravy – *nikoliv ve vztazích k mimolidskému, které jsou zcela typicky chápány jen jako zástupné*), a zatímco hlubinné ekologii se pojem prostředí ztrácí na jedné straně v „objektivním subjektu“ (kde je jediné skutečné, „ideální“ prostředí, zcela odlišné od toho běžně vnímaného), na druhé straně v chimérickém „vnějším“ světě (který je zde chápán jen jako neurotická projekce, svět zástupných objektů), rosakovská ekopsychologie uvažuje o *stavu* životního prostředí jednak jako o možném zdroji (psycho)patologie (v tom zřejmě triviálně poučena environmentální psychologii), jednak pak, a to hlavně, jako o indikátoru (psychického) zdraví jeho obyvatel. Jako první „bere svět vážně“: nehledě na její představy o jeho ontologii, chápe jej jako doménu svébytnou, protože svébytně působící a zároveň takovou, na kterou lze specificky působit, jako na samostatnou „nádobu“, byť fundamentálně a významně spojitou s člověkem (jeho psychikou); ekopsychologie „objevila svět“ pro psychologickou vědu i establishment. Jinak řečeno, životní prostředí je zde spatřováno *spolu s* člověkem (psychikou), a přitom vůči němu není ontologicky ani psychologicky devalvováno; životní prostředí a jeho stav jsou uznány jakožto plnohodnotné psychologické fenomény. V důsledku toho je mu zde věnována pozornost i jako psychiatricky relevantní fenomenální oblastí. Co ale, jak se domnívám, činí ekopsychologii mezi doposud zmiňovanými směry naprosto jedinečnou, je to, že jako (psycho)patologicky relevantní spatřuje konkrétní podoby lidských (resp. civilizačních) *vztahů s* (právě jejich oboustrannost je zde významná)



mimokulturním, resp. mimolidským životním prostředím. V těchto intencích dochází ekopsychologie k metodicky zcela zásadnímu objevu nového typu behaviorálního analytického materiálu, totiž environmentálních aspektů chování.

Theodore Roszak zcela nově a originálně přehodnocuje téma narcismu: alespoň freudovský primární narcismus ukazuje jako (potenciální) energii pro katexi přirozenosti vlastního těla, ve fázi, kdy toto ještě zřejmě není psychicky odděleno od okolního světa – zahrnujícího životní prostředí. To velmi úzce souvisí s dalším tématem, které Roszak nově otevírá – tématem vzniku Ega (opět ve freudovském smyslu): zpochybňuje jednak dosud nezpochybněné psychické zdraví jeho v naší civilizaci běžného vývoje, který sestává z jeho oddělení – odcizení – se od matečného Id, jednak s tím související podobu zvládnání agresivních pudů (coby jakési obrany Id) v rámci v naší civilizaci běžného způsobu překonávání oidipského komplexu v ontogenezi.

#### II.1.5. Radikální ekopsychologie Andyho Fishera

Nakonec bych rád představil směr, který považuji za vrchol dosud nastíněného metodologického vývoje, totiž radikální ekopsychologii Andyho Fishera. Andy Fisher, kanadský geolog a psychoterapeut (vycvičený v perlsovské gestalt-terapii a ve focusingu), explicitně (i když volně) navazuje přímo na roszakovskou ekopsychologii, obchází poněkud ono rozmělnění ekopsychologie [soustředěné zejména na internetové platformě Mezinárodní komunity pro ekopsychologii (*International Community for Ecopsychology – ICE*) [www.ecopsychology.org](http://www.ecopsychology.org)], jež časově následovalo téměř bezprostředně po roszakovském začátku.

Jeho verze ekopsychologie, kterou podává ve své knize ***Radical ecopsychology: psychology in the service of life*** (2002), je oproti těm dosavadním v mnoha ohledech zcela převratná. Dochází zde mj. ke zcela zásadnímu metodologickému posunu (zahrnujícímu pochopitelně i reflexi vlastní metodologie), který, domnívám se, konečně činí psychologickou ekologii člověka relevantní i pro současnou filosofii. Bezpochyby nejpodstatnější je to, že dochází k programové (byť, domnívám se, zdaleka ne zcela dokončené) rozluce s objektivismem, a to z explicitně fenomenologických pozic (Fisher deklarovaně vychází zejména z Heideggera a Merleau-Pontyho). Na tom se ovšem

Fisher nezastavuje: dalším významným krokem – tentokrát již jasně mimo rámec klasické husserlovské fenomenologie – je jeho hledání toho, co je kontextem, zdrojem vztahu člověka a jeho prostředí, co je v tomto vztahu poslední hodnotou, a, v neposlední řadě, co je v jádru fenoménu environmentální krize. Fisherovou odpovědí na všechny tyto otázky je jeho pojem *natura*.

#### *II.1.5.1. Metodologie*

Prvním Fisherovým krokem je jeho požadavek zohlednění lidského momentu (tedy otázky pozorovatele) v přírodovědném zkoumání světa (a tedy i environmentální problematiky), což zde, jak si uvědomuje, znamená záměrnou rezignaci na objektivitu poznání [která umožní metod(olog)ický pluralismus ve feyerabendovském stylu (Feyerabend, 2001: passim)]; to pak bude implikovat nutnost přijetí nového, tomu přiměřeného pojmového aparátu.

Autor se posléze výslovně připojuje ke kritice diskursu moderny s jeho subjektivním rozštěpem, a hlásí se k fenomenologické heideggerovské fundamentální ontologii a k hermeneutice jako metodě. Ty vidí člověka mj. jako bytí ve vztazích, což mj. vylučuje vztahování (psycho)patologie výhradně k individualizovanému jedinci (ponechme ovšem stranou jeho identitu v čase), a naopak je imperativem k jejímu interakčnímu pojetí. Patologie je zde spatřována vždy jako relativní a kontextuálně – v posledku ekologicky v nejširším slova smyslu – závislá. (srov. např. s. 26)

Fisher pak konkrétně kritizuje i objektivismus rosakovské ekopsychologie, který v podstatě vytěsňuje jak lidský moment ze světa, tak *naturálnost* člověka [Fisherovo užití anglického slova „nature“ záměrně nepřekládám do češtiny jinak než jako „natura“ (což ovšem již česky skloňuji), protože se domnívám, že význam, v němž ho Fisher používá, není v tomto směru neproblematicky přeložitelný, a použít jako ekvivalent např. FYSIS se na druhou stranu zdráhám, nemaje o tomto pojmu dostatečnou povědomost... Význam Fisherova použití slova „nature“ se, zhruba řečeno, táhne od běžného českého použití slova „příroda“ přes „přirozenost“, „národu“, až po dynamicko-psychologické (zvláště jungovské) použití „nevědomí“ a postmoderně-filosofické „Jiné“ (např. v lévinasovském pojetí)]. Fenomenologicky a přitom v určitém smyslu ekologicky ukazuje Fisher na nutnost vidět jak člověka v jeho environmentálním kontextu, tak lidský „intratext“ v přírodovědném poznání.

Fisher explicitně hledá nový, *naturalistický* diskurs (v opozici k humanistickému) coby společnou platformu pro zkoumání typicky lidského a obecně přírodního, které vidí jako sourodé – tak, jak se setkávají v lidské přirozenosti (což klasický současný humanismus – např. v psychologii – nejen nevidí, ale, zřejmě z kulturně-historických důvodů – pravděpodobně kvůli ještě stále převažujícímu novověkému pojetí přírody jako deterministického mechanismu – dokonce odmítá, nahlížeje tak lidství jako od přírody fundamentálně oddělené). Autor se snaží hledat výzkumnou metodu přiměřenou povaze zkoumaných jevů (toto uvažování zde má ovšem pochopitelně smysl jen v hermeneutickém rámci, jinak je to samozřejmě protimluv). Chce přitom vycházet z dosavadní (přiznejme, že jen mainstreamové – tedy ve smyslu většinou badatelů užívané a zároveň nejvlivnější) hermeneutiky, které ovšem vyčítá, že nemá vůli „číst“ „text“ přírody, a to ani té „vnitřní“, „promlouvající“ skrze naše tělo; a stejně tak, že se věnuje jen vědomému, či dokonce jen jazykovému (což ale Fisher, jak si ještě ukážeme, v určitém smyslu sám činí).

Na hermeneutické založení Fisherova pojetí ekopsychologie jinak ukazuje i jeho přesvědčení, že tuto lze realizovat vždy jen jako historicky podmíněný projekt, v němž se účastní konkrétní, „historicky podmíněni“ lidé – „pozorovatelé“, kteří budou tímto „pozorováním“ proměněni. K samotné hermeneutice řadí Fisher jako prakticky nutně ji provázející doplněk (či možná spíše aspekt) *rétoriku*. Jde o to, aby tato nebyla nevědomá, neřku-li manipulativní; diskurs je vždy již nejen přirozeně „zaujatý“, ale i „zaujímající“. Fisher se však i samotný tento rétorický aspekt snaží rovněž stavět hermeneuticky – jeho rétorika je vlastně odvoláváním se na zkušenostní proces a zároveň vyzýváním k jeho podstupování (což je, zdá se mi, možná jediná zcela nemanipulativní verze rétoriky).

Řeč samotnou autor chápe jako v základu symbolicko-metaforickou, což je poeticky odvozeno ze světa „samého“ (z toho, jak se zjevně zjevuje natura)<sup>12</sup>, a možná jen díky *tomu* alespoň potenciálně tomuto světu nějak věrnou (nejspíše ovšem v poezii). Za základní ekopsychologický diskurs autor tedy považuje ten poeticko-hermeneutický, avšak z praktických důvodů připouští i borgmannovský diskurs *para-deiktický* (odvozený z aristotelského deiktického), v němž se žitá zkušenost zkoumá pojmově přesně a zároveň poeticky – jde tu především o odkrývání a pojmenovávání určitých

---

<sup>12</sup> V tom smyslu, že to, že je základ řeči symbolicko-metaforický, je dynamicky dáno lidským imaginativním (srov. níže) – poetickým zpracováním (tělesně prožívaného) světa.

*vzorci*: ty jsou příliš konkrétní a dynamické na to, aby se daly uchopit pojmovým aparátem novověké vědy, ale na druhou stranu nejde o jevy zcela jedinečné (s. 46) (domnívám se, že by se o nich dalo říci, že mají eidetickou povahu). Lze je funkčně specificky artikulovat, avšak nikoli dedukcí z již existujících kategorií, nýbrž prostřednictvím imaginace na základě jejich prožitku. Ekopsychologie má být dle autora rétorická právě svou hermeneutičností: ekopsycholog nejspíše osloví, bude-li věrný své vlastní žité zkušenosti; pak bude možná schopen oslovit ty „struktury“ v druhých, které máme společné.

Metodologicky zanedbatelné (nejen) v tomto směru (v porovnání s původní ekopsychologií) není ani autorovo vidění sociálního, resp. politického (přes rétoriku jdoucího) rozměru ekopsychologie, což do značné míry koresponduje s opět feyerabendovskou (anti)metodologickou důsledností (tamt.).

Jako fenomenologicky důsledná se pak jeví být Fisherova kritika nejen objektivismu, ale i u některých postmoderních autorů (hlavně těch vycházejících ze strukturalismu) obvyklého hodnotového relativismu, který rovněž odporuje zkušenosti, která je, jak Fisher rovněž ukazuje, v posledku tělesná.

Z hlediska fenomenologické metodologie je ovšem relativně komplikovaný autorův pojem *natury*: tematizuje ji jako nezjevný základ a zdroj všech vnímatelných jevů. Natura není fenomén, nýbrž předpokládaný zdroj fenomenality (Fisher ovšem ukazuje, že vůbec něco předpokládat lze jen na základě *imaginace*, která se nám fenomenálně dává); natura je rovněž poslední hodnotou, která však není přímo zkušenostně zakotvena.

Na obé ovšem Fisher na základě fenoménů usuzuje – předpokládaně tedy prostřednictvím imaginace – a to v posledku na základě fenomenality specificky tematizované *tělesnosti*, která se zkušenosti dává prostřednictvím (opět specificky definovaných) *symbolů* (v podstatě se jedná o gestaltistické figury – artikulované, nikoliv beztvaré „vědomé obsahy“) – ty lze ovšem různě interpretovat (srov. níže) – vystupujících z rovněž zjevného pozadového *cítění* (*feeling* – v podstatě dynamicky pojaté gestaltistické pozadí), které je ovšem naopak beztvaré, periferní, a tvoří jakýsi „okraj“ fenomenality (autor zde cítí spřízněnost s heideggerovským pojmem *naladění-vynacházení se* – např. s. 57); toto cítění je však přítom onou hraničně-vědomou částí tělesného „interface“ (ve smyslu určitého aktivního, nebo alespoň aktivitu vykazujícího

rozhraní – srov. s. 64), která se ukazuje jako zprostředkovatel veškerých symbolů-figur [ty však, dle autora, na základě tohoto zprostředkování finálně tvoří právě až aktivní – což ovšem rozhodně neznamena, že nutně vědomá – *imaginace*; dle Fishera existujeme pouze *ve* vztazích k prostředí – které je v podstatě symbolizovanou Jiností (často jevovou formou různých personifikací) – a *jako* tyto vztahy; ony symbolizace nás kontaktují a vznášejí na nás nároky – to, že nám jsou tyto obsahy určeny však ještě neznamena, že jsou naším vlastnictvím].

Poslední *zdroj* symbolů (stejně jako zdroj onoho samotného pozadového cítění) – Fisherova *natura* – je ovšem nezjevný, na jeho povahu však nepřimo poukazuje povaha právě těchto cítěním prostředkovaných symbolů. Jako jakási „nejsvrchnější vrstva“ této nevědomé natyry se ukazuje nevědomý „zbytek“ onoho tělesného „interface“ (jedná se zde o fenomenologickou tělesnost ve smyslu fenoménů, které má v prostředí našeho jazyka označovat jako tělesné smysl<sup>13</sup>).

Na základě dalších fenoménů autor dále (snad poněkud maturanovsky) usuzuje, že tělo (tedy ona fenomenologická vrstva, kterou by snad v jeho pojetí bylo možné přirovnávat k freudovskému *Id*) je charakterizována „přesně naladěným intencionálním vztahem s ‚vnějším světem‘, tak, jak jej zakoušíme zevnitř“ (s. 60). Tělo vždy nějak cítí celek své životní situace (včetně bývalosti a budoucnosti), a vyjadřuje to mimo jiné právě změnami našeho cítění, které se mohou – ale nemusejí, a pak mohou nastávat problémy (ale o tom níže) – symbolizovat v *pocitech*, v posledku „správnosti či nesprávnosti“, což zakládá určitý absolutní moment naší zkušenosti (s. 62). Takovouto optikou je pak pochopitelně nahlíženo na všechny fenomény.

#### II.1.5.2. Člověk–prostředí

Fisherovo pojetí vztahu člověka a prostředí je zásadně zakládáno na výše uvedené metodologii. Autor zde opouští dosavadní perspektivu, kde člověk vystupoval pouze jako jedno z objektivně se vyskytujících jsoucen, byť u posledních zmíněných směrů

---

<sup>13</sup> Mám zde na mysli jazyk ve smyslu blízkém saussurovské *langue* (ovšem v dynamické perspektivě); slovy jako tělo, tělesný apod. se (alespoň ve většině jazyků významných v naší civilizaci) označuje určitá zkušenostní vrstva, která sice od těch ostatních vrstev nemusí být (a s největší pravděpodobností ani není) strukturně-dynamicky (toto je samozřejmě esencialistické...) *oddělena*, fenomenálně je ale *odlišena* natolik, že to vytváří určitý *vzorec*, který se pak odráží v jazyce.

psychologické ekologie již chápané jako jsoucno ve všech směrech relevantně *prožívající*.

Zde je tematizován jako fenomenologická *zkušenost*, ve smyslu sebeprožívání (příp. psychoanalytické *Self*<sup>14</sup>), kořenící ovšem v dynamicko-psychologicky pojatém nevědomí. Prostředí pak jako vnímaný, přesněji řečeno *imaginovaný svět*, gestaltisticky případně dále dělený (a tím zde vlastně definovaný) na do středu pozornosti se deroucí *figury a jejich pozadí*; toto vše je pak dynamicky popsáno jako určitý proces, ve kterém se dialekticky střídají *cítění a symboly*.

Člověk a prostředí pak tedy jsou jen *ve* vzájemné interakci a rozvíjejí se z ní, nejsou to již nezávislé, bezkontextové a izolované objekty, nýbrž to, co autor explicitně chápe jako heideggerovské bytí-ve-světě.

To, co člověka – ve smyslu *Self* – propojuje se světem, i tím, z čeho tento svět ve zkušenosti povstává, je tedy jeho *tělo* – tělesná zkušenost v tomto světě. Do popředí zde Fisher, zdá se mi, staví zcela nově (re)habilitovaný *pocit* či přesněji a doslova *pociťovaný smysl* (*felt sense* – pojem přejatý z Gendlinova focusingu), a ten určuje v posledku právě jako *tělesný* a neustále (re)formovaný v oné dialektické souhře *cítění* a jeho již definované *symbolizace*.

Autor zde významně tematizuje *psychičnost světa*, tedy především zkoumá, nakolik a jak je svět nevědomě psychický – nakolik a jak závisí zkušenost světa na našem *nevědomí*. Toto nevědomí však zde není chápáno freudovsky jako nějaký rezervoár výlučně patřící jedinci, nýbrž spíše jako jeho specifické, hierarchicky nehomogenní napojení na celek nature, ovšem jiného typu než klasicky-ekopsychologické *ekologické nevědomí*, omezené v podstatě na objektivisticky chápané nervové struktury (toto téma již ovšem přesahuje do následující části věnované *kontextu* vztahu člověka a prostředí).

Na druhou stranu, nyní v podstatě v intencích roszakovské ekopsychologie, autor tematizuje i to, jak závisí stav psychiky na stavu světa. Na rozdíl od roszakovců však k tomu, domnívám se, přistupuje metodologicky čistší cestou: z jedné strany u něj

---

<sup>14</sup> Jak je tedy vymezeno např. u Rycrofta (1993: 119): „Self vyjadřuje to, jak subjekt prožívá sám sebe [...]“. Oproti fenomenologii je zde sice stále řeč o subjektu, na druhou stranu je zde ale, na rozdíl od holého pojmu *zkušenosti*, vyjádřena určitá sebevztáznost (nějak záměrná, byť třeba jen nevědomě), jen díky které má zřejmě vůbec ještě smysl mluvit také o člověku jako o něčem se světem netotožném. Proto bych zatím nerad na užívání tohoto pojmu rezignoval.

nevědomá psýcha není redukována na psychický aspekt nervové struktury, nýbrž je chápána zprostředkovaně přes fenomenologickou pozici jako to, z čeho se veškeré psychické obsahy vynořují – to z ní přinejmenším činí otevřený „systém“; z druhé strany pro něj svět na psychiku nepůsobí pouze „zevnitř“ skrze nevědomí (což se poněkud podobá pohledu klasické hlubinné ekologie), nýbrž i zcela ve shodě s běžnou zkušeností i „zevně“, faktory v běžném slova smyslu biologickými i kulturními. Tyto jsou ovšem prostředkovány sociálně, což je heuristicky nepominutelná vrstva, kterou (po Frommovi nově) rehabilituje právě Andy Fisher; všechny tyto faktory jsou ovšem jinak vnímány „zevně“ a jinak „zevnitř“, a to na různých stupních vědomí.

Již Roszak a Hillman kritizovali přesvědčení mainstreamové objektivistické dynamické psychologie, že např. liška ve snu je *jen* naše „vnitřní“ liška, zatímco liška, kterou potkáme v lese, je zcela cizí. Fisher přináší své zdůvodnění této kritiky: to, že tyto výlučnosti neplatí, je dáno kruhově na jedné straně metaforickou povahou našeho myšlení, na druhé metaforickou povahou světa. Fisher nastiňuje svou vizi povahy fenoménu jazyka, jako zrodivšího se právě ze vztahu s prostředím, se všemi slovy jako původně metaforami, jejichž prapůvodní inspirací je právě prostředí, a to skrze tělesnost. Toto je pro samotný vztah člověka a prostředí významné především proto, že právě skrze „již existující“ jazyk se vztah k prostředí dále odehrává a vyvíjí.

Fisher říká, že to „typicky“ lidské – lidská natura – odvozuje své bytí „paradoxně“ jen z té mimolidské, která je jí jak zdrojem, tak smyslem.

### II.1.5.3. Kontext

Jsou-li ve Fisherově pojetí člověk a prostředí *ve* svém vzájemném vztahování se – a pouze *jako* toto vztahování se – nacházení ve zkušenosti, pak kontextem této zkušenosti, který je jejím zdrojem a zároveň určuje její dynamiku, je pro Fishera jednak – „navenek“ – *natura* (zde by snad byl vhodný překlad „příroda“), a jednak, „dovnitř“, *nevědomí* – to zde chápáné jako *neuvědomované vztahy ke světu*.

Pro Fishera je tedy pro vztah člověk–prostředí zcela zásadně směrodatný vztah jiný – vzájemný vztah *zkušenosti* na jedné straně, a na druhé straně *natury* jakožto základu / pozadí všech pozadí / posledního, nezjevného zdroje všeho zjevného, ovšem, „skrývajícího se“ a neuchopitelného, který nelze ukázat či dokázat, pouze na něj nepřímou poukázat, bez kterého však nelze vztah k prostředí smysluplně uvažovat právě ani z fenomenologického hlediska, neboť zde hraje zásadní roli prožívaná *kvalita*

zkušenosti i ve smyslu jejího hodnocení, resp. toho, z čeho se jakékoliv hodnocení odvozuje. Snad jedině v tomto rámci pak Fisher může o zkušenosti uvažovat nejen jako o „vnitřní“, ale zároveň i interaktivní.

Fisher chápe ekopsychologii mj. jako hledání společné diskursivní platformy pro dvě sféry fenomenality: „instinktivní přírodu“ a „lidskou zkušenost“; tedy diskursu o lidské přirozenosti, která se dává jen v žité zkušenosti. Lidská natura pro Fishera znamená „prožívaný proces naplňování potřeb, významů či záměrů, tak, jak FYSICKY povstávají ze souhry těla a světa, přičemž se jim tvořivě propůjčuje nějaká symbolická forma“ (s. 105). Hermeneutické zkoumání lidské – vlastní – přirozenosti je tedy nejpřímějším možným zkoumáním Jiného [domnívám se, že i v lévinasovském smyslu (srov. Lévinas, 1997: *passim*)]. [TECHNÉ pak Fisher chápe jako lidské umění „vpouštět“ do bytí v natuře již latentně existující formy, které na člověka „volají“ – je pro něj bytostně lidskou péčí o Jiné, podílem člověka na konstituování kosmu.]

Přítom ovšem autor distancí mezi Self, resp. Stejným, a naturou, resp. Jiným, chápe jako základní, „fyziologickou“ a nepřekročitelnou. Na druhou stranu chápe spiritualitu jako uskutečnitelné následování naší Erótické touhy po Jinosti, které je v posledku přibližováním se naší *nejvlastnější* natuře. (Patologickou alternativou je naopak vytvoření falešného pevného, neměnného, substanciálního – a tím pádem nutně životaprázdného – Self. „Ego je lapeno v nekonečném zápase mezi přáním existovat pro sebe sama jako oddělená bytost (*being*), a přáním neexistovat, splynout opět s celkem, aby se zbavilo bolesti separace.“ (s. 97) Strach z prázdna se pak dle autora zpětně překládá do strachu z natuře – přírody v běžném slova smyslu, např. z hmyzu. Tuto naturu se pak Self snaží racionálně ovládnout.

Čím je, domnívám se, Fisher naprosto jedinečný (zřejmě nejen v rámci psychologické ekologie člověka), je, že se tento vztah Self–natura snaží tematizovat dynamicky (ve smyslu: dynamicko-psychologicky), tj. především v jeho motivačních (synchronnější pohled) a vývojových (diachronnější pohled) charakteristikách. Zabývá se jak „vnitřní“ naturou – tedy v podstatě nevědomím v klasicky dynamicko-psychologickém smyslu, tak naturou „vnější“ – oním nezjevným pozadím zakoušeného světa – oběma na základě těch momentů zkušenosti, které na tu či onu naturu poukazují.



#### II.1.5.4. Axiologie a patologie

Domnívám se, že ze všech probíraných směrů teprve u Fishera lze mluvit nejen o nějaké hodnoty kladoucí „axiomatice“, ale o skutečné axiologii ve smyslu metodologicky zakotveného – gnoseologicky koherentního – hledání a reflexe hodnot. Ze stejné metody jako výsledná axiomatika je pak odvozena i etiologie a navrhovaná terapie environmentální krize, která se v podstatě ukazuje jako synonymická s celkovou – mj. protože v posledku svým způsobem hodnotovou – krizí naší civilizace, s jejími sociálně-, kulturně- i psycho-patologickými aspekty. Dochází zde tedy v podstatě ke (znovu?)splynutí patologie / hygieny s etikou.

Ačkoliv je zde tedy předložena určitá axiomatika, je tu základní předpoklad, že jediné smysluplné, skutečné – protože působící – hodnoty jsou ty „vnitřní“ – totiž ty žité, emočně prožívané, zakotvené v posledku v tělesnosti, naplňující její potřeby. Přejmenším implicitně jsou zcela odvrženy – už kvůli své aplikační neefektivitě – jakékoliv zvnějšku dosazené hodnoty, prosazené indoktrinací, moralizováním apod. Pro environmentalistické účely chce Fisher hledat to, co je většině lidí společné – ony určité základní potřeby: uspořádání lidské zkušenosti má podle něj hlubší než jen kulturní úroveň – ty jsou vlastně jen úrovněmi nějaké jejich kultivace (oněch ještě hlubších). Na tyto transhistorické potřeby se do velké míry zapomíná, a proto bývají zanedbávány a frustrovány.<sup>15</sup>

Jak již bylo naznačeno výše, zdraví autor odvozuje v podstatě od nezablokovaného procesu *symbolizování* pocitů (je to tedy dynamický pojem!); to, ovšem, neznamená pouze nějaké jejich symbolické vyjádření v běžném slova smyslu (např. řečové)<sup>16</sup>, ale zároveň jejich *náležitě* zpracování. Tato náležitost se zde pak odvozuje ex post, a to ze završení *kontaktu*, majícího formu takzvaného *zkušenostního cyklu*, což je fenomenologický pojem zachycující onu zkušenost cyklického procesu, začínajícího pocítěním nějaké potřeby, pokračujícího postupně jejím uvědoměním-

---

<sup>15</sup> Chtěl bych zde znovu připomenout hermeneutický charakter cesty, kterou se k určování těchto potřeb Fisher dobírá: jakékoliv zobecňování je tu vždy jen zkusmé, pracovní, a v podstatě donekonečna se „testuje“ (fenomenologicky!) v praxi (především terapeutické). Dobře je to vidět v kontrastu k předchozím probíraným směrům, které všechny pro svou axiologii přebíraly nějaké už existující axiomatiky, vnější hodnoty, k nimž ale samy zkušenostně nedošly.

<sup>16</sup> Oním slovem „nějaké“ jsem chtěl zdůraznit, že v tomto modelu může být jeden a tentýž pocit vyjádřen různými symboly (jakými, závisí na konkrétní osobnosti – a tedy i podobě imaginace – dotyčného člověka).

symbolizací, následnou mobilizací celého organismu, akcí, finálním kontaktem (který může mít podobu např. konzumace – doslovné i přenesené), a končícího jejím uspokojením a „stažením se“ či „návratem do původního stavu“ (*withdrawal*) [Fisher ovšem každou z těchto fází kontaktu tematizuje jako subkontakt, sestávající z obdobného cyklu týchž fází (majících nejrůznější podoby), atd. Zřejmě se zde nelze dobrat nějakých absolutních esenciálních „prvočinitelů“, možná by však bylo možné stanovit jakousi tomu odpovídající elementární *zkušenost*, např. jako „binaritu“ slast / strast, značící průchodnost, resp. neprůchodnost do další fáze; z této charakteristiky totiž Fisher odvozuje svou nosologii / nosografii: jako terapeuticky nejsmysluplnější spatřuje členění nemocí na základě určení fází zkušenostního cyklu, jejichž zablokování je způsobila; v důsledku dalšího členění jednotlivých fází tak lze principiálně vytvářet velmi přesné nosografie]; *tento* stav však samozřejmě již *není* původní, je mj. založen na právě proběhlém uspokojení: jedná se tedy v celku spíše o spirální než cyklický proces (např. náležitou symbolizací pocitu hladu – který se ale objeví vždy v novém kontextu – bude aktivita, která skončí nasycením, resp. strávením potravy). Dlužno dodat, že Fisher v gestaltistickém duchu právě tímto procesem – jeho kontinuitou – obecně definuje lidské Self.

Naopak patologii autor spatřuje v podstatě obecně v utrpení, způsobeném frustrací přirozených, resp. vrozených životních potřeb, narušením onoho kontaktování, zkušenostně-cyklického procesu. Tuto frustraci pak komplementárně považuje za poslední – a zdá se, že i jedinou – příčinu environmentální krize. Tím, k čemu se patologie, resp. zdraví, jakožto v podstatě hodnotové kategorie vztahují a od čeho „vzdáleností“ se poměřují, je tedy opět ona přímo nedostupná, ale přitom ve zkušenosti *evidentně* maximálně významně působící natura.

Specifickou (a v podstatě limitní) patologii naší civilizace Fisher spatřuje v tom, co nazývá *egoický* modus existence, spočívající v nevědomém izolování se od samého bytí, natyry – při snaze o fixaci, věčnost, klid, jistotu, nehybnost... Tyto tendence odvozuje v psychoanalytickém duchu od jim předchůdných traumatických prožitků elementárního nepřijetí, nebezpečí, frustrace základních potřeb, která je ovšem v naší civilizaci „mystifikována, institucionalizována,“ a dále „stupňována a vykořisťována“ (s. 71). Ego takto postiženého člověka pak využívá různých patologických sebezáchovných strategií a taktik typu patologických tvořivých přizpůsobení [např. příliš (málo) prostupné hranice způsobené v principu předchozí nepřiměřenou vzdáleností

kontaktování] či patologických rigidit a stereotypů. Určitá stereotypnost, znamenající zastavení se na určité fázi zkušenostního cyklu, je pak pochopitelně typická pro tuto patologii jako celek. Oddělování se od nature představuje změnu dialektiky citění a symbolizování v nadvládu mrtvé (protože citění již neodpovídající) symboliky. (Lidské Self autor popisuje také jako vztah ke zmíněnému „nekonečnému“ dialektickému procesu.)

Autor nakonec přichází s určitou charakteristikou optimálního prostředí: takového prostředí dává, nabízí k asimilaci, nevnucuje k introjekci [což zakládá maladaptivní stud (*shame*) ve smyslu elementárního pocitu nedostatečnosti, nepatřičnosti, zdroje narcismu (s. 79)].

Co se týče samotné environmentální krize, autor se, v diskutované linii zřejmě jako první, nejprve pokouší o jasné předběžné vymezení psychologicko-environmentalistického problému (i když nadále je v tom nesystematický): táže se, *co* v environmentální krizi působí, *na co* je zde působeno, a implicitně i *co vlastně tato samotná krize znamená* (srov. níže).

Fisher také zdůrazňuje důležitost společenských faktorů v užším slova smyslu, oproti roszakovské ekopsychologii, která se „zevně“ dostává pouze na kulturní úroveň: úroveň společenská zde představuje úroveň sub-kulturní, vrstvu mezi úrovní kulturní a interpersonální (všechny se ovšem vzájemně ovlivňují, v průběhu určité „koevoluce“; jejich základní vzájemný vztah je ovšem dle autora dán jejich individuálními vztahy k životnímu procesu nature). Kritizuje rovněž mainstreamovou hlubinnou ekologii, která environmentální krizi spatřuje pouze jako „subjektivní“, intrapsychický problém v klasickém slova smyslu.

Nejpodstatnější je zde však fundamentální založení Fisherovy axiologie, vyplývající ostatně rovněž z jeho metodologie, pojetí vztahu člověka a jeho prostředí, a kontextu tohoto vztahu – totiž Fisherův *naturalismus* [původně v **Kohákově** smyslu (nedat.)] jakožto v jistém smyslu protiklad humanismu. Naturu lze totiž odhalit jako základ, resp. poslední – nezjevný – zdroj zjevného také proto, že je zároveň poslední, základní hodnotou, v podstatě ve smyslu existenciálu („struktury“ vždy a nutně určující existenci; domnívám se, že v případě nature se navíc jedná o jakýsi „poslední“ existenciál – je to v tomto smyslu vlastně jeden z aspektů bytí samého). Tento pohled, jak sám Fisher říká, může překonat freudovský dualismus přírodní organismické síly a lidského smyslu – smysl *zde* spočívá právě v identifikaci s organismem. Pro Fishera pak

spočívá zdroj environmentální krize právě ve znásilňování, potlačování natyry, které je ovšem v naší civilizaci normou, v mnoha momentech navíc institucionalizovanou.

Toto násilí lze dle autora začít překonávat kontaktováním se s vlastní přirozeností, vtělenou především v emocích. Základem terapie je však dle něj zásadní změna zkušenosti, která předpokládá obecně jednak uzdravení se z určitých traumat, a jednak obnovu vědomí původní jednoty s naturou. Také z toho, že je člověk dle autora v interaktivním *kontaktu* se světem (jako určitou *jednotku* tohoto kontaktu lze označit také právě onen *zkušenostní cyklus*) [přírodní svět chápe jako „komunikativní a zosobněné tělo, i když máme potíže se slyšením jeho řeči“ (s. 102)] – že je do něj „vrostlý“ svými intencemi (což lze možná chápat jen jako jinou artikulaci chápání světa jako projektivního výtvoru) – vyplývá, že takovéto zásadní změny kvality zkušenosti lze dosíci pouze v prostředí, které je psychoanalytickém smyslu bezpečné.

Hlavní role na této cestě patří obecně kultuře, jejímž základním smyslem je podle autora prostředkování vztahu k natuře (toto „evoluční“ téma ovšem nepojednává dynamicky). Z tohoto pohledu ovšem vyplývá požadavek na zcela zásadní změnu podoby současné kultury naší civilizace.<sup>17</sup>

Předpokladem uzdravení se z traumat je jejich uvědomění, kterému naše současná mainstreamová kultura ze své povahy brání. A navíc je „smutným paradoxem, že naše potřeby se často stávají nejasnými přesně v té míře, v jaké jsou nenaplněny.“ (s. 109) Nevíme, co potřebujeme, a dokud to nenajdeme, zakoušíme jen úzkost. „Jako společnost jsme se učili přizpůsobovat se určitým vývojovým deprivacím [např. právě ve vztahu k mimolidskému světu, říká jinde autor] tak dlouho, že je prostě už jako takové nerozpoznáváme.“ (tamt.) V ekopsychologii jde podle autora o zvědomění jednotlivých inkriminovaných („eko-“)utrpení<sup>18</sup> [která jsou v posledku jen odvozeninami utrpení základního, kterým je ztráta kontaktu s tělesnou přirozeností] a jim odpovídajících transhistorických potřeb (skrže jejich symbolizaci) (srov. níže) na

---

<sup>17</sup> Autor pochopitelně nepředpokládá, že by tuto „kulturu“ někdo řídil, že by se změna mohla udát nějakým příkazem „shora“. Spíše se tím chce říct, že pro zásadní změnu naší jak sociálně-psychické, tak environmentální situace je potřeba zásadní změny kultury; jak by to bylo možné, se řeší jinde (pochopitelně jde o cestu zdola, a to především prostřednictvím psychoterapie, resp. psychoterapeuticky založené nebo aspoň fundované výchovy).

<sup>18</sup> Fisher tím myslí obecně všechny zakoušené symptomy, jen je vidí v širším, ekologickém kontextu.

základě práce s prožíváním; následně pak o hledání způsobů vytváření podmínek pro jejich uspokojení.

Zde by však dle autora bylo možno využít určitého aktivního aspektu natury – určité *tvůrčivé aktivity a síly* vzdorující (do určité míry) svému kontextu (např. vlivu společnosti); tato aktivita se realizuje právě v interakcích, v procesu kontaktování, které jsou i základem naší existence a zároveň schopnosti vidět naši kontinuitu s jinými živými tvory. Tyto interakce tedy zakládají i všechny naše atributy a schopnosti, mimolidský svět je zdrojem našeho lidství, které se jeví jen jako jedna z přechodných forem, transformací Života.

Autor považuje ekopsychologii také za snahu „porozumět léčivým silám natury“ (s. 112), které se naše civilizace pokouší porobit, aniž si uvědomuje, že by tak porobila sebe sama, podvázala své zdroje. Pro „přírodní národy“ je zdraví věcí náležitých vztahů se světem – silami natury – což předpokládá otevření se jim. Epidemické neduhy naší civilizace – fyzické (ztráta imunity, rakovina..) i psychické (stres, deprese, sebevraždy, masové vraždy...) – jsou zřejmě důsledkem jejich vážných narušení. Životní, tj. zároveň léčivá síla má určitou *vůli*: „chce pohybovat událostmi v určitých směrech“ (tamt.); v sobě to poznáme na základě onoho „pocitu správnosti“ (tamt.).

Existují rovněž určitá tradiční cvičení, která vedou k prožitku plné zkušenosti *životní síly* (například buddhistická meditace VIPASSANÁ). Tato zkušenost se projevuje skrze tělesné pocity, které přicházejí ze sféry Jiného (tedy člověk neví, co zakusí, otevře se tělesně a pocitově Jinému). Mezi tyto tělesné pocity je třeba nutně počítat i utrpení. Daná cvičení umožňují *zaujetí* náležité *distance vůči této životní síle*, a *otevření se jí*. Pokud se člověk své životní síle a utrpení otevře, je touto silou nadále podporován. Jít „do“ svého utrpení – otevřít se mu (tedy oné síle, Jiným) – znamená tudíž možnost dostat se *přes* něj, nabýt na vlastní síle, na vlastním prostoru pro fenomény světa. Zdá se navíc, že právě takovýto postoj sama životní síla *požaduje*.

Autor přichází s myšlenkou, že při formování našich já vzniká „mimo nás“, „zbytková“ realita, kterou pro *sebe* ztrácíme, která nám následně chybí, a proto po ní toužíme – je to natura, ze které jsme já vyčlenili. Dnes je ona touha zakoušena jako absence, nebo dokonce jako zranění (různá míra ostrosti). Životní síla – obsažená v této jungovské touze po celosti, rozpuštění Ega, která je jádrem spirituality – takto paradoxně získává separaci na síle.

V naší civilizaci jsou však přirozené touhy potlačovány, resp. se samy sobě odcizily, tím, že byly upnuty hlavně na ekonomické cíle. Zde autor přebírá dělení **Jacka Kornfielda** na onu původní, „dovednou“ touhu a tuto „nešikovnou“ (skillful and unskillful) – odcizenou, patologickou touhu (závislost, chamtivost, slepá ambice, neukojitelný vnitřní hlad...). Tato sama je v principu neukojitelná, a nadto má tendenci ke svému prohlubování a zmnožování, orientuje se k vlastnění, ovládnutí a vysávání. Přesto je vždy nesena onou původní touhou. Ta je zcela základní, není-li však podporována, má tendenci sejít na scestí a zároveň se prohlubovat. Ona původní touha – duše, život sám – je tedy v pravém slova smyslu ERÓTická a je uvnitř všech tělesných intencí – ty vždy implikují nějaký *vztah*; jejím základním projevem je *hra* [cituje **Jamese Hillmana**, který říká, že např. každé zvíře je „způsobem hry (*mode of play*)“]. (Jako „pornografické“ lze naopak označit vztahy ke světu prosté oné touhy, včetně vztahů partnerských.) Potlačujeme-li „své touhy, negujeme svou vlastní esenci [...]“ (s.115). Nejprve si ale musíme uvědomit co doopravdy chceme.

Determinismus je dle autora více než co jiného rovněž patologický stav; máme svobodu ignorovat nebo následovat požadavky životní síly, v druhém případě se však stáváme svobodnějšími. Jde však o to, udržet si od ní náležitou distanci, avšak otevřenou.

K překonání krize je třeba pochopit, že naturální řád, který na nás vznáší své nároky a omezení, je i naším vlastním řádem. Jinak bude naše civilizace nadále narcisticky popírat nejen tyto nároky a omezení, ale (kvůli tomu) i řád sám. Autor se chce pokoušet „vytáhnout“ z vytěsnění právě ona omezení.

První vyplývá, v intencích velkých duchovních tradic, z funkce *Ega*, kterou je dle autora *služba* organismu (v protikladu k Freudově přesvědčení) potažmo natuře (tedy Jinému, jiným, druhým, transcendentnu, našemu zdroji...). Odcizené narcistické *ego*<sup>19</sup> však svou roli vidí inverzně v panování nad naturou. Frustrace touhy sloužit natuře je podle autorovy vlastní terapeutické zkušenosti zdrojem smutku.

Kultura v původním slova smyslu není žádným protikladem nature, ale určitou péčí o ni; kulturní symbolické systémy lze nahlížet jako nějak doplňující naši tělesnou přirozenost. V interaktivním modelu pak nejde o to, které rysy jsou vrozené a které získané, ale o to

---

<sup>19</sup> Psaní velkých a malých písmen zde upravuji v souladu s českým zavedeným užitím; ve skutečnosti Fisher označuje patologické *Ego*, oproti „fyziologickému“ *egu*.

jak kulturní vzorce reorganizují naši přirozenost, či jak se jí dotýkají, a jak naše přirozenost vždy anticipuje určité druhy kulturace [*culturing*]. Jde o reciprocitu či dialog *mezi* tělem a světem, ve kterém osoba ani prostředí nezačínají jako nezávislé odděleně přispívající entity (tak je psychologové v historii pojímali), ale jako póly jediného interaktivního procesu bytí-ve-světě či tvoření smyslu [*meaning creation*]. (s. 120)

Autorův naturalismus se tedy od kultury neodvrací, nýbrž klade na ni zvýšené nároky, právě „filtrem“ nature člověka, které je *podřízena*; kultura je prostředkem k uspokojování přirozených potřeb a ke zjednávání respektu k přirozeným omezením člověka. Naše současná kultura je však zaměřena k uspokojování „potřeb politicko-ekonomického těla, spíše než daných potřeb těla nature“ (s. 120).

Dle autora je člověk přirozeně uspořádán ke stále širší participaci na světě, stále hlubšímu porozumění světu: dynamická vývojová psychologie si je již dlouho vědoma toho, že lidský psychologický růst se děje v procesu, kde se střídají vazby a separace ve vztahu ke stále širšímu sociálnímu kontextu (např. **Margaret Mahlerová** a kol.). Ekopsychologie kritizuje jen její předpoklad omezení tohoto procesu na *lidský* sociální kontext, neboť až s mimolidským je lidský svět kompletní.

Takovýto růst je však možný jen v podmínkách, umožňujících *diferenciaci*. Ta neznamená oddělenost, ale je naopak určitým typem jednoty, totiž tím, který umožňuje odstup, aniž by se ztrácela propojenost. „Zahrnuje inkorporaci druhých, a pokud byl příní s nimi učiněn dobrý kontakt, začneme jejich přítomnost zakoušet „vnitřně“, i při jejich fyzické nepřítomnosti. Tak je zrozen pocit příbuzenství (*kinship*).“ (s. 123)

Opakem tohoto šťastného diferenciačního vývoje je odštěpování se (*splitting*),

obránná reakce emanující z pocitu základní nezajištěnosti a *neadekvátní* diferenciace. Objevuje se, když v naší zkušenosti stále převládají naše vlastní nenaplněné potřeby, naše „vlastní výlučná subjektivita“, která nám zabraňuje dosáhnout stadia, v němž jsme schopni rozpoznat jak osoby [*personhood*] druhých, tak sebe sama v nich zrcadlené [...] Není překvapením, že odštěpování se je základní vlastností ega [*Ego*] [autor tedy používá z psychoanalytického hlediska poněkud nestandardní terminologii], formou já (*self*), která opanovává naturu, zatímco diferenciace náleží ke způsobu spiritualizované existence, která sebe sama stále více rozpoznává v jinosti přírody [zde nejde o Jin(ak)ost v Lévinasově smyslu]. (tamt.)

Ona žádoucí „ontologická expanze“ (tamt.) je však (prožitkově) podmíněna milujícím, bezpečným, podporujícím a stabilním základem (matkou, domovem...), ze kterého je možné „vycházet na výpravy za poznáním“ a (nejen) v případě ohrožení se bezpečně vracet, jak to probíhá při harmonickém vývoji dítěte (v naší zahanbující společnosti ovšem takovýto základ velmi často chybí nebo je nedostatečný). Vývoj takto probíhá cyklicky. Jak je vidět u některých „přírodních národů“, lze navíc vývoj spatřovat jako jdoucí zároveň jaksi skokově, přes jakési „prahy“ do různých úrovní, které jsou si navzájem [homologické] a přitom hierarchicky uspořádané.

V naší společnosti má většina lidí strach z *žití*, tj. *diferenciace self* [moje kursiva], neboť jim chybí ontologická jistota, prázdnota je příliš blízko; v důsledku toho (což existencialisté neřešili) se bojí rovněž umírání (*dying*) – tedy *dediferenciace self* – protože ještě nežili.

V dobrých podmínkách „životní síla“ indukuje „vývoj touhy“ (s. 124); nedochází zde ke „zvěčňování či zadržování zkušenosti“ („*reification or halting of experience*“) (s. 125), nýbrž k

setrvalému růstu na kontaktní hranici, která je zónou zkušenosti udržovanou v rovnováze *mezi* dvěma ohroženími [*terrors*] – izolací a fúzí. Takové podmínky obecně dovolují našim touhám, aby měnily svou povahu, když je self postupně proměňováno z raného stavu téměř úplné závislosti na službě druhých ke stavu, v němž je stále více uvědomováno přání, abychom my druhým sloužili. Jinými slovy, rovnováha dosažená uspokojením potřeby či završením zkušenosti je ihned opět narušena následujícím pohybem [*stirring*] životní síly, volající self stále hlouběji do světa. [Je citován **Joel Kovel**:] „Zde na sebe touha bere podobu Eróta či lásky, a sjednocuje self s objektem ve stále se rozšiřujících vesmírech [*totalities*].“ (tamt.)

Naopak ve špatných podmínkách, kde jsou naše touhy frustrovány, se svět stává v nějaké míře nebezpečným, a proto nenáviděným místem, vůči němuž je třeba se chránit, což znamená i „vymezit“ ve smyslu *rozštěpit své „zkušenostní pole“* (tamt.)

Autor zdůrazňuje pojetí mimolidského světa jako širší *society*. „To, že jsme zespolečenštěni (*sociated*) znamená, že odvozujeme svou identitu z naší zapuštěnosti do společnosti.“ (tamt.) A opět citován Joel Kovel: „Když žije skrze účast na životě druhých, vnitřní self se stává kongregací Jiného.“



Výše popisovaný antropocentrismus vede k nediferencovanému mimolidskému světu, což má za následek homogenizaci tohoto – homogenní prostředí je ohrožující a cizí. V archaických societách, které většinou představují jen menšinový prvek v daném [ekosystému], je absence sociálních vztahů a úcty k mimolidským bytostem, zcela samozřejmě zakoušených jako vědomé a cítící osoby, nemyslitelná. Citovaný **Richard Nelson** vidí ztrátu této samozřejmosti jako tu, která je pro naši civilizaci krucióální, a jako nejzávažnější proměnu lidského ducha v jeho historii. (s. 126) Možná je třeba přivést do vědomí naší civilizace stud (*shame*), který možná nevědomě cítí za ztrátu odpovědnosti vůči mimolidskému světu.

## II.1. Diskuse

Počátek v úvodu zmíněné metodologické řady (sestavené dle metodologické důslednosti jednotlivých směrů) tvoří jednoznačně *environmentální psychologie*, která je co do metodologie pozitivistická. Její závěry vyvolávají celou řadu jí samé evidentně neznámých metodologických otázek. Například, nakolik a jak je „vnímané prostředí“ – *tak, jak je „vnímané“* – závislé na „vnímajícím“, a jak obsah tohoto vnímání ovlivňuje další vnímání (zpětné vazby)? Lze najít konkrétní (typické) struktury (chápané, ovšem, ve svých přinejmenším potenciálních proměnách) „vnímaného“ prostředí, které mají tendenci vyvolávat ony typické vzorce chování, resp. prožitky (lze *ty* nějak typizovat?), jak o tom mluví (původně) Roger Barker? A jestli ano, tak jaké a podle jakého klíče? Čím by pak tyto tendence byly podmíněny?

Také verze holismu adoptovaná environmentální psychologií je problematická: mluví-li zde o interakci jednotlivých složek v prostředí, musí mít nějakou představu o jednotlivosti. Ta zde však není deklarována a v intencích celku metodologie podle všeho ani reflektována; říká se zde, že na podnět a jeho vjem je nahlíženo „jakožto na jednotku (*unit*), která obsahuje více než jen podnět a odpověď“: základní problém tkví v tom, že environmentální psychologie toto „více“ nemá nijak definované, o jeho povaze nemá vůbec žádnou artikulovanou představu.

Takové kategorie jako uspořádání, komplexita, novost, pohyb (jednotlivých) obsahů krajiny, minulé zkušenosti vnímající(ho) (např. to, zda je zde starousedlík či nový), jeho schopnosti vkládat (*impose*) do krajiny strukturu (a jakou?!), jeho asociace

na krajinu, jeho osobnostní charakteristiky, zůstávají pro environmentální psychologii neproblematickou samozřejmostí: krajina, stejně jako její jednotlivé „obsahy“ se objektivně vyskytují, psychologická část je pak převzata z klasické objektivistické psychologie; takové charakteristiky jako novost jsou zcela nesystematicky chápány jako „vlastní“ jak krajině, tak vnímajícímu – zde se ukazuje základní problém: oproti tomu, co je deklarováno, krajina a vnímající jsou, i když deklarovaně studování ve svých interakcích jako celek, stále chápáni jako od sebe oddělení (byť k sobě nějak vztažení) – přitom však nejsou metodicky *odlišeni*; to vše v posledku odkazuje k subjekt-objektovému rozštěpu novověké vědy.

Rovněž kontext prostředí nahlíží environmentální psychologie objektivisticky, a nikoli interpretacionalisticky / hermeneuticky, např. jakožto vždy viděný prizmatem nějaké kultury.

Přitom všem je v environmentální psychologii vzájemná následnost jevů „automaticky“ chápána jako vztah kauzality mezi nimi, což je přinejmenším právě v objektivistickém rámci onou známou humovskou logickou chybou.

Celkově zde situaci charakterizuje základní dualismus, znamenající fundamentální rozpornost metodologie. Je dán právě tím, že člověk (ten druhý) je zde tematizován jednak jako objekt vyskytující se mezi jinými objekty v descartovské rozprostraněnosti, a vykazující cosi, co výzkumník hodnotí jako prožívající „subjekt“, v principu pouze na základě podobnosti s vlastním prožíváním (ovšem, tak, jak si je sám interpretuje) – to je ovšem v rozporu s jinak pozitivistickou metodologií environmentální psychologie. Na druhou stranu je zde pak ale člověk tematizován jako právě tento „subjekt“, charakterizovatelný snad jako výzkumníkovo *Self*<sup>20</sup>. Navíc, ačkoli environmentální psychologie předpokládá závislost karteziánského subjektu na prostředí a zároveň jeho vliv na něj, nemá pro tuto závislost a vliv žádnou přímou evidenci (požadovanou pozitivistickou metodologií, k níž se hlásí).

Obecně, ve své orientaci na řešení konkrétních výzkumných problémů, často „na společenskou objednávku“, nevychází environmentální psychologie z žádné teoretické reflexe vázané na svou vlastní metodologii (která sama zde není reflektována).

---

<sup>20</sup> Self je zde opět chápáno v souladu s definicí klasického *Kritického slovníku psychoanalýzy Charlese Rycrofta* (1993: 119), která tímto slovem rozumí to, jak „subjekt prožívá sebe sama“; jedná se tedy o vědomý obsah či obsahy (či možná spíše události).

To, že se ve velké části environmentálně psychologické praxe nejedná o žádný klasický základní výzkum, nýbrž o řešení určitých praktických problémů, má své výhody i nevýhody: výhodou je, že se nejedná o zcela abstraktní, a proto pro praxi bezcennou disciplínu. Nevýhodou je to, že absence teoretizující základny znemožňuje důslednou metodologii, a krajně tak problematizuje i praktickou validitu výzkumných, a tím spíše aplikačních výsledků (zvláště pokud nás nebudou zajímat jen ty „okamžité“).

Experimentální metodika, kterou environmentální psychologie používá, snažíc se zjišťovat vliv předpokládaně kontrolovaných změn nezávislých proměnných na předpokládané proměnné závislé je, domnívám se, alespoň nějak smysluplná asi jen v rámci předlévinasovské mainstreamové fenomenologie: v onom objektivistickém rámci, ke kterému se environmentální psychologie implicitně hlásí, nelze principiálně vyloučit působení dosud neznámých faktorů, určit závislost mezi proměnnými, ani vůbec nějak vymezit jednotlivé proměnné.

To, že při tom environmentální psychologie pracuje s induktivní statistikou předpokládá možnost odběru reprezentativních vzorků, o těch však lze těžko říci, že by měly větší, než jen orakulární výpovědní hodnotu – je zde neodůvodněný a krajně problematický předpoklad homogenity času a prostoru, jakož i (jaksi opět) možnosti dokonalého kvótního výběru.

Usilovat o odhalení *kauzálních* souvislostí prostřednictvím experimentálního výzkumu je s možností neznámých interagujících faktorů tedy zřejmě možné jen v onom jakémisi „fenomenologicko-orakulárním“ rámci. Ani kvantitativní souvislosti pak v objektivistickém rámci s jistotou pochopitelně nalézt nelze.

V popisném výzkumu, v jehož rámci se zde měří charakteristiky specifických situací, je základním požadavkem validita, tj. aby se měřilo opravdu to, co se měří – to ovšem možnost neznámých interagujících faktorů opět principiálně zpochybňuje – a spolehlivost, tj. reprodukovatelnost měření – zde se kromě známosti všech faktorů navíc opět předpokládá homogenita času a prostoru – není-li to tedy ovšem jiný způsob vyjádření téhož...

Při environmentálně-psychologickém použití metodik založených na dotaznících a standardizovaných strukturovaných rozhovorech, které jsou zaměřeny pouze na vědomí, a také jen vědomí berou jako kontext, případně při použití projektivních technik, kde je uvažováno i nevědomí, ovšem mechanisticky pojaté jako statický rezervoár (odpovědi určitého standardizovaného typu jsou vždy *bezkontextově*

přisuzovány určité příslušné standardní významy), dochází zcela k opominutí (dynamického charakteru) nevědomého momentu psychiky a jeho role v motivaci, jak je prakticky aplikovatelně ukazuje celá tradice dynamické psychologie. Jestliže se s takto získanými daty ještě dále zachází pomocí induktivně statistických kvantitativních metod, vzniká otázka, mají-li takto získaná data vůbec nějakou (jinou, než onu orakulární) cenu – nejsou-li např. individuální odlišnosti lidí tak velké, že ani u nekonfliktních zadání nelze provést standardizaci (srov. výzkumy veřejného mínění – dá se nějak smysluplně obecně říci, o čem vlastně vypovídají?). Stejně tak metodika pozorování se u environmentální psychologie odehrává pouze v rovině vědomí.

Řekl bych, že navíc existuje přímá korespondence mezi environmentálně-psychologickou metodologií a podobou aplikace environmentální psychologie ve společenské praxi, která má formu jakéhosi environmentálně-psychologického „sociálního inženýrství“ – jde o poměrně názornou ukázkou toho, jak je „neutrální“ základní – tj. obecný a (alespoň vědomě) zcela bezkontextový výzkum (byť prováděný na konkrétních problémových případech) zneužitelný.

Jak již bylo řečeno, environmentální psychologie netematizuje dynamiku celku člověk–prostředí (v žádném smyslu tohoto slovního spojení). Vezmeme-li pak v úvahu rozpornost a celkovou problematičnost její metodologie, můžeme říci, že při svých intervencích v podstatě vůbec neví, co činí, ani v posledku proč; navíc to znamená potenciální zneužitelnost environmentální psychologie (ono sociální inženýrství), nebo přinejmenším – zejména v důsledku ignorování nezjevných kontextů – krajní neefektivitu environmentálně psychologických aplikací.

Frommovská neopsychoanalýza na rozdíl od environmentální psychologie již není pozitivistická ani empiristická – ani jinak se ve svém uvažování neomezuje pouze na to, co je *evidentní* (v podstatě je explicitně esencialistická) – metodologicky však stále vězí v objektivismu. Psychiku považuje za reprezentační aspekt nervové soustavy, což dále neupřesňuje, nevidíc v tom žádný problém. Není zde tematizován nositel vědomí, samotné Self, zkušenost, ani fenomén druhého, jsouce bráni za samozřejmosti. Jak nevědomí–Id, tak svět–životní prostředí jsou tu chápané nejen objektivisticky (a v rámci myšlení identity) ale v posledku navíc *nedynamicky* – je zde absence uvažování kontextu komplexu člověk–prostředí.

Nejen v důsledku těchto omezení je pak Fromm, dle mého soudu, významně nedůsledný při hledání příčin environmentální krize. Jím proponované psychoanalytické interpretační rámce (ve smyslu toho, co všechno je považováno za psychologicky relevantní a je tedy vůbec interpretováno) a klíče (ve smyslu způsobů, *jak* to interpretovat) *samy o sobě* zcela postrádají ekologický rozměr. Z toho vyplývající z environmentalistického hlediska nespecifická až zanedbatelná účinnost takto pojaté terapie představuje zásadní problém.

Co se týče Frommovy představy „ideálního“ člověka nové doby, ukazují se v jeho požadavcích na něj některé závažné metodické problémy – Fromm se zde, zdá se, mýlí i se základními zkušenostmi klasické psychoanalýzy (jde tedy o jistý regres). Například ono potlačování chtivosti a nenávisti by se v rámci klasické psychoanalýzy jevilo jako nesmyslné, je zde snaha spíše o jejich terapeutickou dekonstrukci, případně sublimaci. Rovněž potlačování iluzí a respektování skutečnosti jsou problematické požadavky, neboť ve Frommově metodologickém rámci vůbec není jasné, co je to skutečnost.

Hlubinná ekologie představuje metodologicky svým způsobem průlomový směr – už jen tím, že reflektuje vlastní metodologii – přesto je zde však v jádru, zdá se mi, přítomná určitá nedůslednost, která v podstatě celý tento projekt podvazuje.

Už její deklarovaný eko- / biocentrismus je v podstatě epistemologicky nereflektovaný: jedná se opět o opominutí problému pozorovatele, byť méně naivní, než jak tomu bylo v případě předchozích směrů (s tím souvisí i Naessovo oddělování emocí, resp. vůbec hodnocení od poznání). Rovněž onen „realismus“, na který aspiruje, není metodologicky zakotven, stejně jako chybí vymezení (být i jen implicitní) jejího pojmu materiality, se kterým operuje. Podobně chybí jakékoliv (psychodynamické) opodstatnění hypotézy o uspokojení, které předpokládaně čerpáme z jednoty (rovněž nedefinované) s ostatními životními formami.

Naess neříká, jak by k tomuto sjednocování mělo docházet; kromě náznaků a odkazů na další autory nalezneme spíše velmi vágní (i když emocionálně působivé) pasáže, ale přitom jejich autor ujišťuje o tom, že se jedná o proces ontologický, nikoliv psychologický – jak je zde pak ale psychologie vymezená, se rovněž nedozvídáme.

Naess pouze říká, přičemž se zde hlásí k Heideggerově fundamentální ontologii, že k dotyčnému ztotožňování je třeba ještě gnoseologické změny. Jelikož je ale

fundamentální ontologie zároveň gnoseologií, je otázka, k jaké ze gnoseologií se zde pak Naess vlastně hlásí.

Jádro všech metodologických problémů hlubinně-ekologického přístupu však spatřuji v tom, že zde zůstal zachován, byť v jakési inverzní formě, klasický novověký subjekt-objektový rozštěp. Začíná to např. tvrzeními toho, že pocity a emoce nejsou součástí subjektu, ale existují objektivně, jako součásti jistých abstraktních celků typu např. onoho „srdce lesa“ (zde se lze ptát, proč abstraktních? Je zde abstraktnost chápána jako příznak přirozenosti?). A že skutečné hodnoty poznáváme prostřednictvím vcítění, ztotožnění se, rozplynutí – tyto procesy nejsou definovány ani dynamicky popsány – *objektivně*. Každopádně objektivita je zde chápána jako ekvivalent skutečnosti. Paradoxně se k ní však lze dostat jen prostřednictvím *subjektivní* „niterné“ „práce“ (blíže nepopsané meditační praxe).

Celkově se zde, domnívám se, jedná o zvláštní formu přetrvávajícího dualismu. A je to mj. tedy dualismus subjekt-objektový, a to zcela explicitně; subjektivita je zde ovšem navíc všemožně – a nezdůvodněně – devalvovaná. Je tu další rozpor: pomineme-li nespecifičnost (a tedy relativní praktickou bezcennost) popisu procesu ztotožňování se (v podstatě se tedy jen říká, že k němu mohou dopomoci určité meditace východního typu), jde o představu, že je třeba se ztotožňovat s (mimolidským) prostředím, kterému je ale přitom předem upřena skutečnost! Nebyl tedy opuštěn objektivismus, jen tu byl jaksi „obrácen naruby“: zatímco pro Fromma byl (novověkou vědou tematizovaný) „vnější“ svět objektivní (a skutečný), a případná klamnost / patologie byla nacházena v subjektivitě, pro hlubinnou ekologii je právě jen tato subjektivita objektivní (být jen potenciálně; také je jediným potenciálním zdrojem zdraví...), kdežto (vědou tematizovaný) „vnější“ svět je klamný, protože odvozený („upadle“ subjektivní; mimochodem, není zde ani tematizováno, jak k tomuto „úpadku“ dochází – opět chybí dynamická perspektiva). Iluzornost / klamnost je zde pojímána jako protiklad skutečnosti, ta sama však vymezena není. Opuštění racionalismu ve prospěch mystiky hlubinnou ekologii na jednu stranu zřejmě v nějakém smyslu metodicky osvobozuje, na druhou stranu ji však zbavuje jakékoliv potenciální systematické metodiky, a činí ji tak společensky prakticky irelevantní. Hlubinná ekologie jako taková je také takto společensky potenciálně nepřístupná, a badatelskému pohledu se může legitimně jevit jako spekulativní.

Mluví se zde o patologii stavu, v němž jsou člověk a prostředí ve svém vztahu zakoušeni jako od sebe oddělení. Nakolik se však zde o vztahu mluví, alespoň na této „upadlé“ úrovni je to akt jednostranný – jedná se o vztah člověka *k* prostředí. Přitom ale přesto zůstává (alespoň explicitně) nevyjasněná nehomogenita oné původní (a znovu žádoucí) jednoty.

Nic se zde však příznačně nedozvídáme o zdrojích či kořenech „odcizení“, tedy v naší civilizaci prožívaného oddělení člověka a prostředí, ani o možnostech vědomého hledání těchto kořenů. Stejně tak se nedozvídáme nic o psychické dynamice případného opětného ztotožnění se světem. Domnívám se proto, že o hlubinně ekologické koncepci se dá legitimně říci, že je z psychologického (a tedy pro nás podstatného) hlediska bytostně nedynamická.

Zkrátka, i když celá tato nauka může být silně inspirovaná, ve své prezentované struktuře se jeví převážně jako metafyzický konstrukt nevycházející ze zkušenosti, a tudíž v praxi nepoužitelný (alespoň bez viditelného rizika: k disciplíně při meditaci se asi v naší civilizaci bude těžko hledat „přirozená“ motivace – směřuje se zde, zdá se mi, k superegu apod.).

Snad by se tedy dalo souhrnně říci, že zatímco Erich Fromm ukazuje možnosti psychodynamického uvažování v ekologii člověka a environmentalistice, avšak sám se tomuto uvažování v posledku zpronevřuje, a nedovádí své tázání do důsledků, hlubinná ekologie se o jakousi finální ontologickou vizi snaží (ovšem, se zcela zásadními metodologickými chybami!), v podstatě se však ani nepokouší o metodické nalezení cesty k tomuto cíli (tj. jeho psychodynamiky).

Domnívám se, že další pořadí na oné pomyslné škále metodologické důslednosti patří *roszakovské ekopsychologii*, a to přesto, že i ona zůstává explicitně v rámci objektivismu; zdá se totiž, že mnohé z toho, co přináší, v sobě implikuje cesty k jeho překonání; navíc je, co se dynamického přístupu týče, mnohem důslednější než Erich Fromm.

Ovšem, Roszakova metodologie je jistě dosti nedůsledná. Například sice říká, že fenomény nelze zkoumat odděleně od jejich kontextu a dynamiky, chybí zde ale explicitní hermeneutické hledisko – jakýkoliv ohled na zkoumajícího a jeho vztahy k poznávanému. Roszak se rovněž ve své argumentaci nebojí transkontextově

extrapolovat, ovšem, na rozdíl např. od Feyerabenda, nepředkládá žádnou argumentaci, kterou by toto své počínání legitimoval.

Co se týče pojetí prostředí, Roszak uvažuje i o potenciálním hledisku mimolidské přírody; jedná se ovšem o jakousi subjektivitu objektivně skutečného světa – jakýsi ontologický protiklad skutečného objektivně subjektivního světa hlubinné ekologie. Z ontologického hlediska je prostředí u Roszaka chápáno objektivisticky jako od psychiky *oddělené*; o co běží, je vlastně jen vztah k jeho mentální reprezentaci, která je navíc nahlížena jako sice potenciálně (což je v naší civilizaci většinou aktualizováno...) deformovaná (v podstatě jen běžnými freudiánskými obrannými mechanismy), avšak v základu neproblematická, automaticky prakticky relevantně věrná. Nadto se, s tímto nespojitě a čistě spekulativně, uvažuje o jakémsi blíže nespecifikovaném „komunikačním“ propojení planety s ekologickým nevědomím (které je však vlastně po jungovsku chápáno jako pouhý evoluční záznam ve strukturách nervové soustavy; ona „komunikace“, „naslouchání hlasu Země“ by pak mohlo být jen – aktuálně většinou nevědomé – vnímání známek ekologické krize; to je zcela spekulativní idea, a navíc – alespoň ve *svém vlastním* gnoseologickém kontextu – téměř neudržitelná: podle současného stavu klasické (neodarwinistické) biologie nemá současná environmentální krize žádný precedens, a tudíž nebyl evoluční důvod k vytvoření vnímavosti k jejím známkám; z tohoto hlediska by se, myslím, dalo s úspěchem tvrdit, že „funguje“ přesný opak: lidem dnes hrozí vyhynutí mj. proto, že jim v evoluci nebyla – z nedostatku jakýchkoliv důvodů – „dána“ schopnost vnímat rizika svého konání...)

Tedy souhrnem, nevědomí je chápáno klasicky objektivisticky a biologisticky – ovšem v jungovských intencích (srov. zejména Jung, 1967) – jen jako určitý, byť aktivně vystupující psychický aspekt lidské nervové soustavy (s celou její fylogenezí; problém psychofyzického paralelismu zde pak řešen není). Tento koncept je zde sice významně rozšířen o ekologický rozměr, ovšem cestou metafysické spekulace. Self i prostředí jsou stále chápány jako objekty.

Pomiňme Roszakovo koketování s problematickým wilsonovským objektivistickým pojmem biofilie (snadno napadnutelným a neudržitelným v rámci objektivismu samého) a podívejme se ještě jednou na Roszakovo chápání prostředí–světa: celý tento klasicky-dynamicko-psychologický obraz je v určitém významném směru statický / jednostranný: „biosféra“ / „mimolidské“ / „příroda“ sama s námi vlastně



nekomunikuje – pouze „její“ „zakonzervovaný záznam“ v naší nervové soustavě – *který je v tomto pohledu stejně jako ona v podstatě mrtvý, nebo alespoň neživý*. [Roszak se odvolává na současnou vědu, zejména teoretickou fyziku, která v oněch různých „teoriích všeho“ v novověku oddělené „vnitřní“ a „vnější“ opět spojuje – ta to však činí opět objektivisticky; proto je podle mne marná Roszakova snaha najít v tomto rámci novou kosmologii, která by byla schopná spojit environmentálno a lidskou psychiku.]

Roszak dále mluví o normativním odcizení přírodnímu světu, *přírodu samotnou* však netematizuje, zacházejí s ní axiomaticky. Stejně tak se dotýká tématu rozštěpu duše a těla, ba i samotného subjektu a objektu, systematicky se jimi ale nezabývá, a na základě výše řečeného je patrné, že se v rámci těchto rozštěpů sám pohybuje (např. když mluví o tom, že v archaickém světě byla každá bytost zároveň objektem i subjektem). [Poněkud dál se dostává James Hillman – u něj je již alespoň implicitně naznačena možnost pohledu na psychiku i prostředí jako na různé vrstvy téhož, ovšem tento „komplex“ jako celek je stále viděn pouze jako jakýsi objekt „vyššího řádu“.]

Pro Roszaka je zřejmě naše současná kultura do té míry *nutně* provázaná s přírodovědou, že trvá na tom, aby ona veškerá případná regenerovaná „animistická sensibilita“, kterou požaduje, do ní byla integrována; to může působit až jako určitý fetišismus (protože je to zcela neodůvodněné, nemá-li, ovšem, Roszak na mysli pouze integraci v rámci historického pohledu na současnou vědu, což však nikde nezmiňuje).

Zkrátka Roszak všude tam, kde se lze obrátit k vlastní žité zkušenost, obrací se zarytě k autoritě vědy, mj. jako zdroje určité legitimace ekopsychologických závěrů; jakoby se zde sám prohřešoval tím, co kritizoval ve svých dřívějších knihách: závislostí na „expertech“ a nedůvěrou ve vlastní zkušenost.

Ponechme nyní stranou Roszakovo jistě diskutabilní pojetí tématu narcismu (do něhož, ovšem, nezahrnuje např. typicky narcistický charakter důsledků vědecky iniciované devalvace člověka, resp. Self v rámci žitého světa, či iluze všemoci, kterou skýtá a živí moderní město). Větším problémem je ale jistá celková nesystematičnost, nespecifičnost a povrchnost jeho tázání; uvažuje např. o určitých „zdravých“ potřebách a přínosech (např. dlouhověkost, hmotné zajištění...) – jak ale k této jejich kvalifikaci došel (a co vlastně obecně považuje za „zdravé“), nikde neříká. Obecně pracuje s mnoha krajně problematickými a mnohoznačnými pojmy (např. příroda, svět, člověk...), které ale nikde nedefinuje ani samostatně neanalyzuje, a přitom s nimi zachází často velice neobvykle.

Jedno z hlavních řešení krize Roszak spatřuje v *sublimaci* orientace na konzumní účely v (re)orientaci na účely původní (které to však jsou, je zde rovněž nejasné); je zde však otázka, zda vztahy k nim vůbec mohou být analogické vztahům k cílům náhradním – a je-li zde tedy vůbec možná nějaká sublimace: např. bohatství brané jako účel se jen zbožňuje a nesmyslně zvětšuje, zatímco to opravdu *užitečné*, co za něj lze koupit, se *užívá*... Vůbec vývojová problematika je tu analyzována jen povrchně.

Co se pak týče okrajového směru transpersonální ekologie, je to, jak z výše uvedeného vyplývá, směr rovněž objektivistický, a navíc je jeho argumentace nespécifická, dogmatická, a zcela opomíjí psychodynamický aspekt environmentální krize – zejména problematiku motivace v ontogenezi.

Ze všech v této práci analyzovaných koncepcí je, domnívám se, metodologicky nejdůslednější radikální ekopsychologie **Andyho Fishera**. V následujícím se, jako svůj příspěvek k dalšímu poznání v dotyčné oblasti, snažím především řešit ty momenty Fisherovy metodologie, které se ukazují jako problematické. V tomto směru jde především, zdá se mi, o různé menší nedůslednosti a paušalizace.

Jako jeden z hlavních metodologických problémů Fisherovy koncepce se mi jeví to, že se na jednu stranu snaží za každou cenu zůstat v klasickém fenomenologickém rámci (držet se pouze zjevného, v psychologii pak v rámci Self – zde je možná jeden z dalších kamenů úrazu: autor zůstává v rámci filosofie identity; ale to už je jiná vrstva problémů, než kterou se zde chci a především umím zabývat), což ovšem při tematizaci psychické dynamiky (zejména motivace a ontogeneze) samozřejmě nepostačuje, a Fisher je zde nucen sklouzávat do esencialismu (evidentně vidí, že se samotnou zkušeností, resp. vědomím či Self nevystačí, ale přitom zřejmě nechce kvůli čistotě metodologie opustit fenomenologii). Domnívám se, že řešením by zde mohlo být přijetí určité modifikace lévinasovské „fenomenologické metafyziky“ (srov. Lévinas, 1997: passim): pracovat s metafyzickými pojmy, pokud představují heuristicky užitečné konstrukty, a pokud na nezjevné, kterého se týkají, lze poukazovat prostřednictvím zjevného – to by se ve Fisherově případě týkalo především samotného pojmu *natury*.

[Otázkou rovněž, zdá se, zůstává obecná – v určitém smyslu přece jen dynamická, totiž v pohybu jeho dávání se nám – struktura Fisherova *symbolu*; čím

přesně tento odpovídá na momentální potřeby organismu vyjádřené již v *cítění*, čeho je v dané situaci symbol vlastně „kódem“.]

Dále považuji za určitá rezidua dualismu to, že Fisher stále dělí svět na ducha a hmotu [když chce přiznávat skutečnost i „nemateriálním jevům“ (s. 101)], a zejména to, že vidí skrze tělo promlouvat jen to, co – byť jen jako fenomén a nikoliv esenci – označuje za „vnitřní přírodu“. Domnívám se, že by zde byla na místě např. – z toho, co je mi známo – určitá maturanovská expozice: Humberto Maturana (1988) nepřímo ukazuje, že *veškeré* danosti (ve smyslu toho, co *se nám dává*) jsou vždy už také tělesné (přičemž o případném „zbytku“ nemáme žádnou přímou evidenci), tzn. i danosti, které jsme dnes běžně zvyklí odvozovat z „vnějšího“ světa. [Ovšem, ukazuje to z gnoseologického kontextu objektivistické smyslové fyziologie – nenahlíží, že i uexküllovské *Umgebung* (rámcové prostředí, sjednocující svět, jehož jsou *Umwelty* jednotlivých člověkem pozorovaných druhů resp. jedinců – v podstatě jejich jednotlivá prožívání světa – „podmnožinami“), je vlastně jen lidským, či možná přesněji, „jáským“ *Umweltem*; pro to (že tomu tak zřejmě je) ostatně fenomenálně svědčí mj. např. změny „vnímání“ v důsledku různých poškození těla... Maturana pak už vůbec nenahlíží, že metodologicky důsledně lze v poznání *vycházet* jen z toho, co se nám dává v (*prožívané*) bezprostřední zkušenosti – a že jen to je také nositelem aktuálního významu pro „pozorovatele“ „osobně“, na jeho cestě životem].

Domnívám se, že v rámci takto zaměřeného pohledu na kontext fenomenality jak Self [u toho vzniká mimochodem identitně-filosofická otázka po tom, co zajišťuje jeho kontinuitu (či jak tato vzniká) ve Fisherem tematizovaném zkušenostním cyklu, či spíše spirále: zdá se mi, že z Fisherova popisu tohoto procesu by vyplývalo, že je tím paradoxně jakási *nevědomá* elementární vůle vždy pokračovat do další fáze cyklu, která by se mohla esencialisticky tematizovat např. jako psychický aspekt či vrstva organismálního metabolismu; vědomě by pak byla zachycována jen ve své produkci jako jakýsi elementární příběh zprostředkovávaný pamětí], tak i jeho životního prostředí či světa – tedy v podstatě celku zkušenosti – by bylo vhodné se zaměřit na strukturu-dynamiku fenomenality jejich povstávání; mohlo by se tak ukázat, že jednotlivé „natury“ – kořeny „vnější“ i „vnitřní“ zkušenosti (jakkoliv se tyto typy zkušenosti mohou jevit jako významně odlišné) – se jeví v posledku jako totožné (být nepřímo, prostřednictvím zjevných poukazů zjevně poukazujících na nezjevné – stále se

pohybujeme v synchronicitním nehomogenním „časoprostoru“, kde to, že se nám něco v určitém místě a čase stane, je primárně významné, a až druhotně – zřejmě artificiálně – se může případně jevit jako náhodné; možnost náhody vytváří až představa objektivního časoprostoru: mimo tuto optiku lze smysl zkušenosti chápat jako jednotný, byť ne vždy zjevný).

Tento pohled by možná mohl nějak umožnit i určité sjednocení obou hlavních směrů „základního“ ekopsychologického výzkumu, totiž tematizace „psychičnosti světa“ na jedné straně, a „ekologičnosti“ či „světovosti“ psychiky (korespondence stavu světa a psychiky) na straně druhé. Například v tom duchu, že svět se nám vynořuje z (jistě nejen!) našeho nevědomí (které je oním „pozadím pozadí“), a proto jeho stav je závislý na stavu určitých vrstev tohoto nevědomí – na kterémžto stavu se ovšem, jak ukazuje celá tradice dynamické psychologie, více či méně (kardinální je zde ovšem otázka *kvality!*) nějak podílí Self či alespoň (hypotetické) struktury jemu blízké, např. freudovské Ego, chápané jako většinou zčásti nevědomá, a však oproti Id vždy o adaptaci na prostředí usilující psychická struktura. Pokud pak nebudeme uvažovat o nějaké ostré hranici mezi Self (resp. Egem) a Id (ostatně už samotný Freud považoval Ego pouze za diferencovanou část Id – zřejmě tu vývojově mladší, méně konzervativní a / protože plastičtější, s více stupni volnosti, a proto „permutovatelnější“ strukturou), ale budeme je považovat spíše za dva extrémy určité spojitosti, může se ukázat, že čím „hlubší“ jsou „vrstvy“ nevědomí, tím méně jsou osobní, až ty nejméně osobní jsou zcela kolektivní – tedy v nejširším slova smyslu ekologické. Ovšem tyto vrstvy jsou samozřejmě stále dynamicky propojené (většinou ovšem nevědomě) – jde o jedno jediné „libido“ – a *proto* jsou stavy Self a světa „spojitými nádobami“. V podstatě to lze tedy částečně modelovat jako jakýsi „ouroborovský“ kruh (či spíše kroužení), v němž Self – a postupně všechny vrstvy „pod“ ním (spolu)působí na svět a ten pak *dále* působí opět na Self. (Z tohoto hlediska by se jevila problematická i Fisherova, neřku-li ona lévinasovská představa o absolutně nezrušitelné distanci mezi Self a naturou: rozšiřování Self se ukazuje jako ekvivalentní jeho naplňování naturou, resp. dediferenciací Ega zpět do Id...)

Klíčovými ekopsychologickými, a zvláště pak eko-terapeutickými otázkami pak tedy bude jednak, jak zkoumat roli Self – a vrstev „pod“ ním – v tomto působení, jaký má podíl, a v souvislosti s tím i jaké možnosti na utváření světa. Pro dynamickou eko-terapii pak bude zajímavé především samotné Self, neboť, jak ukazuje již základní

teorie dynamické psychoterapie, jen v jeho prostředí lze učinit i zbytek psychiky koherentně integrující korektivní zkušenost schopnou změnit konkrétní strukturu Ega (především ve smyslu „dekonstrukce“ nefunkčních obranných mechanismů), a tím jak prožívání světa, tak následně i vystupování v něm. To by už ovšem bylo vrcholně zajímavé hlavně environmentalisticky; domnívám se, že výchozím bodem pro veškerou efektivní environmentalistiku musí být v posledku zkoumání „*struktury*“ *zkušenosti* „typického“ člověka naší civilizace.<sup>21</sup>

Celkově lze ale, myslím, říci, že Fisherova metodologie je osvobozující, je v podstatě antimetodologií ve Feyerabendově (Feyerabend, 2001: *passim*) duchu. Kritériem reality je zde bezpochyby ono stoické „skutečné je to, co působí“, s tím ovšem, že tato skutečnost je zde sice metafyzicky, ale přitom, domnívám se, (nejen) gnoseologicky funkčně a legitimně, odvozena z natury. V této své metodologii je však autor, zdá se mi, nedůsledný, a neuplatňuje ji vždy a všude.

---

<sup>21</sup> Uvědomuji si problematičnost tohoto momentu. Nabízí se tu otázka, zda nehrozí zobecnění, kterému unikne něco zásadního tím, že se bude soustředit na většinu? Zda nehrozí „statistická“ chyba s kardinálním dopadem na výsledky? Myslím, že odpovědí je opět způsob radikálně-ekopsychologické práce; environmentalistice obecně jde v podstatě hlavně obecně o zkoumání povahy environmentální krize, především pak jejích „příčin“ (aby se s nimi případně dalo něco dělat) – mainstreamová environmentalistika je chápe deterministicky, ekopsychologii a Fisherovi zvláště jde ale o nějak zkušenostní momenty, vzorce, které se tu *ukazují* jako nějak zdrojové. Každý člověk je samozřejmě v mnohém jedinečný (a tomu, jak a v čem, se lze „jen“ smysluplně přibližovat – nedokonavý vid je zde na místě, neboť se jedná o na obou stranách dynamický proces – a to zřejmě asi jen v dlouhodobém psychotherapeutickém vztahu), ale aby se environmentální problematika dala alespoň trochu efektivně řešit na individuální úrovni (např. v pedagogice), tak je, domnívám se, potřeba alespoň pracovně determinovat ty momenty, které se ukazují jako většině lidí v naší civilizaci jako společné, a kterým je proto potřeba věnovat větší pozornost, protože se současně ukazuje jejich zvětšená environmentální relevance (která je, ovšem, alespoň u Fishera, v podstatě identická s psychopatologickou i „sociopatologickou“ relevancí). Pro ekopsychologii by ale i toto všechno byl „jen“ proces, tzn. je tu otevřenost tomu, že se to časem může celé ukázat třeba úplně jinak.

Co se týče oné případné statistické chyby a jejích důsledků, domnívám se, že zde nic podobného nehrozí, alespoň ne při opravdu důsledně ekopsychologickém přístupu: ekopsychologie (roszakovci i Fisher) pracuje dynamicko-psychotherapeuticky (tedy v podstatě psychoanalyticky – jakákoliv statistika je tu pochopitelně v podstatě irelevantní), což znamená, že na co analyzand „neslyší“, není (alespoň v dotyčné chvíli) podstatné, a tudíž ani nic v jeho psychodynamice nemění. Čili bych řekl, že při dodržování těchto základních principů je jediným rizikem nulová změna stavu.

Pokud jsem v diskusi k metodologii navrhoval přijetí oné jakési „fenomenologické metafyziky“, v lévinasovském stylu, která by smířila metodologické nároky fenomenologie a nároky esencialistické, jež vznáší praktická potřeba dynamického popisu, pak co se týče samotné Lévinasovy vize Jiného, ke které prostřednictvím takovéto metodologie dospěl, (Lévinas, 1997: passim), ukazuje se, dle mého názoru, Fisherova koncepce jako fenomenologicky významně důslednější: onen pojem *tváře* Druhého, jakožto epifanie *Jiného* (kterézto je, zdá se mi, jinak v podstatě shodné s Fisherovou *naturou*) zde není neodůvodněně – a v rozporu s fenomény – (a zřejmě navíc tendenčně) vyhrazen pouze pro „Mitwelt“ (v heideggerovském smyslu), tedy ostatní *lidi*, které potkáváme, nýbrž je uvolněn pro celý „Umwelt“ (jehož je v tomto smyslu „Mitwelt“ „podmnožinou“) [samozřejmě jen pro jeho „figury“ (v gestaltistickém smyslu) – nikoliv „pozadí“ – neboť ty jsou tím, s čím se ve zkušenosti potkáváme; možná nakonec právě „schopnost nosit tvář“ je jediným empiricky udržitelným vymezením figury...]. Ve všech těchto figurách-tvářích, které potkáváme, je možno vidět Jiné, Druhé, jejichž zjevení pro nás vždy představuje událost *nového* významu, onu symbolizaci něčeho, co není naše, ale je (i) nám určeno, protože se (i) nás nějak týká (neboť nevědomí je i naše – ale samozřejmě nejen) – jak, je věc interpretace; umění tohoto typu je rozvinuto v celé tradici dynamické psychologie. V praxi však pochopitelně nezáleží pouze na „otevřenosti“ interpreta, ale především na jeho backgroundu, „optice“: zde může hrát velkou roli vzájemná odlišnost interpretačních rámců, v nichž se interpreti pohybují (co všechno do své interpretace zahrnují, co považují za psychologicky relevantní), a interpretačních klíčů (sklonů až záměrů interpretovat to tak a tak). Na smysl, resp. úspěšnost té které interpretace pak lze samozřejmě usuzovat jen v určitém kontextu (mj. hodnotovém) a ex post, ovšem sama natura určuje kontext poslední, kontext všech kontextů; je konečným potenciálem všech interpretací.

Nevědomí pak, jak se v dynamické psychoterapii ukazuje např. u snové a volně asociační produkce a jejího „boje“ s obrannými mechanismy Ega (to je pochopitelně metafyzická formulace), má na rozšiřování našeho Self bytostný „zájem“, a síla Id má samozřejmě nakonec vždy převahu, výsledek ovšem záleží na cestách, kterými se jeho energie vydá – zde je tradiční prostor pro psychoterapii. Poněkud obrácenou otázkou je, jakými cestami při nepřízni prostředí (a co toto znamená – alespoň

v environmentalistickém kontextu?) dochází k diferenciaci Ega z Id a k dalšímu vývoji těchto „struktur“ (např. v Superego).

Problematické je pak, ovšem, Fisherovo poněkud daseinsanalytické (tuto svou inspiraci deklaruje) chápání nevědomí jako pouze neuvědomovaných vztahů ke světu [„narušené, nevyjádřené, nesymbolizované světavztahy“ (s. 80)]: skutečná Jinost nemůže být ani *potenciálně* disponibilní; jakoby Fisher viděl nevědomí jako hierarchicky homogenní, což představuje určitý regres i vůči Freudovi.

Na pojmu natury založená Fisherova *axiologie* se mi zdá být ze všech nejnosnější, protože založená ve zkušenosti, i když nepřímou a nakonec spíše implicitně (poslední hodnotu je nezjevná natura – přirozenost – na kterou ovšem, jak je autorem definována, poukazuje zkušenost – dle mého názoru v posledku zkušenost libosti a nelibosti, slasti a strasti...). Jeho založení etiologie environmentální krize výhradně z této axiologie – na momentu potlačování natury – se mi potom naopak jeví jako krajně problematické. Už když převezmeme Fisherův vlastní úvodní rozvrh environmentalistického tázání, totiž v podstatě otázku, co v krizi na co působí, a dosadíme do něj tuto jeho odpověď, uvidíme, že je i z teoretického hlediska jen velmi částečná, z praktického pak zcela nedostatečná. O potlačení natury jako takovém lze zřejmě oprávněně spekulovat jako o tom, co nějak stálo u samého zrodu krize – v podobě kritické frustrace některé ze základních lidských potřeb – nikoliv však jako o tom, co v ní jako jediné nadále působí a udržuje ji. Nebudu se zde pouštět do vymezení fenoménu environmentální krize (je otázka, je-li nějaká definice sensu stricto vůbec možná, právě protože se jedná v posledku o fenomén, dynamický tvar – EIDOS), přijmeme snad pro praxi přijatelné pracovní vymezení environmentální krize lidského druhu jako takového stavu vývoje lidské populace na Zemi, který *zjevně* – jde přece o fenomenologickou kategorii – silně ohrožuje její ekologickou rovnováhu a hrozí až zánikem (jistě nejen) lidského druhu (spíše možná opět ve smyslu EIDOS než moderně taxonomickém). To, co tento stav udržuje (alespoň v synchronním pohledu) již dávno nejsou jen frustrace základních potřeb, nýbrž velmi často naopak uspokojování potřeb z těchto základních – více či méně zjevně – někdy i velmi složitě odvozených [jde podle všeho o určité kulturně-sociálně (nakonec i rozlišování sociálního a kulturního – v antropologickém slova smyslu – u Fishera mi přijde být do určité míry problematické – totiž do té, v jaké se zde jedná také o jejich oddělování; jakoby se zde

přehlíželo, že sociální představuje sice variabilní, ale přesto integrální součást, resp. vrstvu kultury – jakkoli kultura jako celek jistě není statická) indukované transformace nature, odcizující ji sobě samé, obracející ji svým způsobem samu proti sobě], ba i uspokojování potřeb základních, ovšem u zcela „nepřirozeně“ velkého počtu lidí, a způsobem, který je na úkor možností uspokojování těchto potřeb v budoucnu; a dále – mimo mnohé jiné – přemnohé artefakty, které vznikají (velmi často jako jakési vedlejší produkty) v průběhu uspokojování (případně i frustrování) všech těchto potřeb (a artefakty existence těchto artefaktů atd.), a které tvoří onen vědo-technologicko-ekonomicko-mocensko-ideologický systém, ve kterém naše civilizace žije. Environmentální krize je zkrátka velice komplexní, na mnoha úrovních se manifestující a – ze synchronního hlediska – „polyfyletický“ jev.

Domnívám se, že je zde na místě spíše jakýsi „systémově-fenomenologicko-esencialistický“ přístup: systémostí zde míním postup charakterizovaný rozčleněním na několik základních zkušenostních linií, kde první linie (nikoliv krok, protože uvažovat zde o nějaké možnosti ukončení nemá smysl) obnáší určování environmentálně rizikových momentů v jejich struktuře-dynamice (např. vzorců chování), druhá hledání stále původnějších příčin, a to nejprve jistě těch zjevných (ještě nutně fenomenologická rovina – nikoliv ovšem rovina naivního pozitivistického empirismu mainstreamové přírodní vědy předpokládajícího objektivní prostor „zpracovatelný“ v této oblasti pouze statistikou), tak *pak* i příčin nezjevných (např. některé fáze motivace – zde je zřejmě nutný alespoň částečný esencialismus pro postižení diachronního / dynamického momentu; domnívám se, že v poslední instanci půjde vždy o určité momenty ontogeneze – ostatně právě ontogeneze „typického“ člověka naší civilizace se mi zdá být tím nejefektivnějším modelem pro studium toho, co v krizi na co působí: vždyť právě na ontogenezi ukazuje tradice dynamické psychologie zřejmě nejvíce i „fylogenezi“ a tedy i „strukturu“ naší kultury); třetí linie pak obnáší hledání možností působení na tyto příčiny (praktickým výstupem mohou být např. různé návrhy modifikací dynamicko-psychoterapeutických interpretačních rámců a klíčů). Ono stoické kritérium reality – skutečné je to, co působí – se pak bude takto moci třeba i experimentálně testovat, ovšem smysluplně tedy pouze v rámci zkušenosti, nikoliv nějaké chimérické statisticky se chovající objektivity.

Speciálně této psychodynamické problematiky (zvláště jmenované druhé linie – hledání příčin) se týká i další alternativa k Fisherovi, kterou bych zde chtěl navrhnout.



Představuje určitou „jungovskou korekci“: Fisher, ačkoli velmi letmo a nespecificky mluví o jakési „druhé naturě“, v podstatě vidí naturu, nebo minimálně ty její momenty, které jsou fenomenálně bližší lidské zkušenosti či Self (např. její vtělení do potřeb), jako v podstatě homogenní, a v důsledku toho tak vidí i její vztah se Self, na čemž v posledku nutně ztroskotávají např. veškeré pokusy pochopit v tomto duchu specifickou *psychodynamiku* naší současné environmentální krize. Domnívám se, že by zde velmi pomohlo přijetí jungovského (případně i obecně psychoanalytického) „vrstvého“ uvažování: vidění toho, že natura a různé její formy se mají (např. v ontogenezi probíhající v bytí třeba i jen slabě konfliktním prostředí) tendenci členit do určitým způsobem – podle původnosti – hierarchizovaných vrstev (ovšem, v posledku „pouze“ fenomenálních – až metaforických – přitom ale fenomenální rozdílnost zde působí i jako funkční vymezení – opět: skutečné je to, co působí), a v jejich rámci se vzájemně proměňovat. Takto mohou např. vznikat ony různé odvozené lidské potřeby, které, zvláště jsou-li přeneseny mimo kontext svého vzniku, mohou jít v posledku i přímo proti svým potřebám „matečným“: to, co se dostává do konfliktu, zřejmě není obecně „příroda“ – se sebou samou – nýbrž její „geneticky“ i eideticky různé „vrstvy“. [Klíčovou je zřejmě rovněž otázka, co všechno jsou ony základní potřeby, a komplementárně, jak by mělo vypadat ono (řeceno s Winnicottem) „dostatečně dobré“ prostředí, natolik bezpečné, aby nezpůsobovalo ony k patologii vedoucí frustrace; z logiky věci je jasné, že by nemělo produkovat odvozování takových potřeb, které se dříve či později dostanou do vzájemného konfliktu (např. potřeby dýchat čistý vzduch a zároveň potřeby jezdit autem). To ovšem zakládá další tázání – přinejmenším: jak takové odvozování určit, jak ho předvídat, a jak mu předcházet, resp. jak jej neutralizovat... Ukazuje to tedy obecně na potřebu zkoumání vývoje a dynamiky potřeb v různých prostředích v nejširším slova smyslu (přičemž východiskem bude „typické“ prostředí naší civilizace).]

Budeme-li pak tuto vrstevnatost schopni vidět pokračovat i v tom, co běžně tematizujeme jako „vnější svět“ či „životní prostředí“ (a následně je takto *psychologicky* modelovat), možná pak snadněji překonáme i v naší civilizaci ostře zakoušený fenomenální předěl mezi ním a těmi vrstvami, které jsme si zvykli označovat jako „nitro.“ [Onen environmentalisticky (č) i psychopatologicky stěžejní konflikt různě / do různé míry odvozených potřeb / vrstev natury se může v mnoha případech ukázat až teprve právě mezi většinou nevědomě „individuálně-intrapsychickou“ a „kulturně-

sociální“ doménou; jak ukazuje pohled na mainstream jak současné psychoterapie (srov. např. Prochaska & Norcross, 1999: passim), tak současné environmentalistiky (srov. např. Keller, 1997: passim), obě jsou tímto z našeho hlediska v podstatě jednoduchým vhledem prakticky nedotčeny.] Nebudeme pak snad mít, jako Andy Fisher, potřebu stále ještě vidět svět (zde ve smyslu *pozadí pozadí* fenomenálních figur) a nevědomí v běžném úzkém slova smyslu, jako stále přece jen v podstatě disparátní domény; myslím, že by v tomto duchu dále stálo za to fenomenologicky zkoumat, nakolik se *jejich* pozadí ukazují (byť samozřejmě jen nepřímou) jako vzájemně odlišná, jak jsem o tom mluvil výše.

S tím souvisí i určitá problematika zásadní změny aktuální kultury naší civilizace, kterou Fisher požaduje. Takovouto změnu si lze těžko představit „zevnitř“ této kultury, pokud zde kulturu chápeme jako určitý kolektivně sdílený *systém identifikací*: i pokud přijmeme jungovský pohled na („psychickou“) realitu jako na určitou superpozici různých projekcí, nebude možné ani prostřednictvím skutečně psychoterapeutického vztahu *v rámci této kultury* „stáhnout“ nejen celek těchto projekcí, ale ani – a to je zde podstatné – tu „vrstvu“ projekcí, která tuto kulturu v podstatě konstituuje. Zřejmě je tedy třeba přijmout odlišný pohled na kulturu obecně, takový, který ji nebude chápat jako systém, nebo alespoň ne systém uzavřený.

Přinejmenším pro environmentalistiku se ale každopádně s Fisherovou radikální ekopsychologií otevírá nosný teoretický rámec, v němž se ukazuje možnost smysluplně zkoumat (a případně i následně nějak prakticky ovlivňovat) dynamiku současné ekologické krize našeho druhu. Domnívám se však, že (nejen Fisherova radikální) ekopsychologie představuje také výzvu k rekonceptualizaci mainstreamu dynamické psychologie, resp. psychologie vůbec, má-li být tato nadále tím, čím klasicky deklaruje, že je – totiž skutečnou *vědou* o „vědomí“, resp. zkušenosti či Self (a nejen – v případě obecné katedrové psychologie – jeho v posledku zcela arbitrární klasifikací).

### III. ZÁVĚR

Obecně humánně-ekologické, dynamicko-psychologické, axiologické, ale především metodologické rozборы (zejména teoretických základů) pojednávaných nejvýznamnějších současných podob psychologického přístupu k ekologii člověka ukázaly, že tyto výzkumné směry skutečně tvoří určitou vzestupnou vývojovou řadu z hlediska metodologické důslednosti a soudržnosti (a v důsledku toho i v posledku environmentalistické a psychopatologické relevance).

Tato řada začíná školou environmentální psychologie, charakterizovanou fundamentální vnitřní metodologickou rozporností a labilitou, vyplývající především z nesmiřitelných nároků objektivismu a pozitivismu, na kterých je environmentálně-psychologický přístup založen, stejně jako ze založení veškeré jeho metodiky na krajně problematických a přitom nereflektovaných a nevymezených pojmech. Tento přístup nemá ani jak tematizovat humánně-ekologickou dynamiku jako takovou, protože ignoruje jakýkoliv kontext vztahu člověka a jeho prostředí.

Jako metodologicky důslednější a stabilnější se ukázal neopsychoanalytický přístup Ericha Fromma, který již není zatížen nárokem pozitivismu. I tento přístup je však založen objektivisticky, což implikuje metodologické opomenutí problému pozorovatele, a metafysický esencialismus nezakotvený ve zkušenosti. Oproti environmentální psychologii je neopsychoanalýza dynamická, avšak nedůsledně a především jednostranně a mechanisticky.

Naessovská hlubinná ekologie představuje průlom (a pokrok v naší řadě) v tom ohledu, že přestává lpět na racionalismu a klasickém objektivismu, ve snaze tento opustit se však dostává do jakéhosi objektivismu inverzního, který nejenže v podstatě opět znemožňuje dynamický přístup, ale především devalvuje žitou zkušenost, čímž se stává z praktického hlediska irelevantní mystickou záležitostí.

Roszakovská ekopsychologie sice rovněž zůstává v objektivistickém metodologickém rámci, zkušenost včetně racionality zde však již není devalvována, a stejně tak je zde důsledně respektována dynamika vztahu člověka a prostředí (v možnostech objektivistického rámce). Jsou zde dokonce snahy o překonání subjekt-objektového rozštěpu, v konečném důsledku však vyznívají naprázdno.

Jako (nejen metodologicky) nejdůslednější se jeví poslední článek řady, radikální ekopsychologie Andyho Fishera. Objektivismus je zde již zcela opuštěn ve

prospěch fenomenologie a hermeneutiky, čímž je dosaženo relativně stabilní a koherentní základny pro interpretaci struktury vztahu člověka a prostředí. Je-li psychologie v klasickém smyslu vázaná na objektivistický diskurs, pak je v radikální ekopsychologii psychologická ekologie v podstatě završena, což dává možnost pokládat pojednávanou vývojovou řadu za ukončenou.

Andy Fisher se však na tomto bodě nezastavuje. Ve snaze pochopit na zmíněném základě rovněž dynamiku vztahu člověka a jeho prostředí, opouští klasickou fenomenologii a uvažuje esencialisticky, což umožňuje mj. velmi efektivně tematizovat jak psychopatologickou tak environmentalistickou problematiku obecně.

Přesto se mi i v jeho pojetí ukázaly určité nedůslednosti: především jeho způsob esencialistického uvažování je v rozporu s fenomenologickými pozicemi, které chce nadále zastávat. Navrhuji zde adopci metafysiky lévinasovského stylu, která by mohla smířit fenomenologické nároky na zkušenostní zakotvení výzkumu s potřebou tematizovat dynamiku vztahu člověka s prostředím. Takto modifikovaná Fisherova metodologie by naopak mohla umožnit překonat určitou omezenost Lévinasova přístupu, danou opominutím v jeho smyslu metafysického významu mimolidského.

Dále navrhuji diferenciaci Fisherova pojetí nevědomí, které se ukazuje jako v jistém smyslu homogenní, což je v rozporu se zkušeností. Jako východisko pro tuto diferenciaci doporučuji jungovské „vrstevné“ chápání struktury a dynamiky nevědomé psýchy. (Fisher naopak jungovský přístup zbavuje jeho objektivistické omezenosti.)

Posledním návrhem je přehodnocení Fisherovy implicitní představy o nezávislosti fenomenality životního prostředí / světa na tělesnosti; na význam tohoto přehodnocení nepřímo poukazují prostřednictvím závěrů maturanovské smyslové fyziologie, implikující konstruktivistický přístup k chápání žité zkušenosti. V tomto smyslu modifikován, mohl by Fisherův přístup naopak ukázat, že zde nejde o žádné konstruování, nýbrž o přirozený interpretační a interakční životní pohyb v rámci primárně jednotné, byť vrstevnaté zkušenosti.

## IV. LITERATURA

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha: SPN, 1990. ISBN 80-04-25414-4

BELL, Paul A., GREENE, Thomas C., FISHER, Jeffrey D., BAUM, Andrew: *Environmental psychology*. Belmont, CA: Thomson / Wadsworth, 2001. ISBN 0-15-508064-4.

BINKA, Bohuslav: „Rozporuplný Arne Naess – několik poznámek k zakladateli hlubinné ekologie I.“ In: *Envigogika 2/2007*, Centrum pro otázky životního prostředí Univerzity Karlovy v Praze, ISSN: 1802-3061, dostupné z WWW: <http://www.envigogika.cuni.cz/view.php?cisloclanku=2007090008>

BONNES, Mirilia, BONAIUTO, Marino: „Environmental psychology: from spatial-physical environment to sustainable development“ In: BECHTEL, Robert B., CHURCHMAN, Arza: *The New Handbook of environmental psychology* (Eds.). New York: Wiley, 2002, ISBN 0 471 40594 9.

ČERNOUŠEK, Michal: *Psychologie životního prostředí*. Praha: Karolinum 1992.

DuNANN WINTER, Deborah: *Ecological psychology: healing the split between planet and self*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

*Ecopsychology on-line* [online]. The Ecopsychology institute, 1998- [cit. 2007-02-21]. Dostupný z WWW: <<http://ecopsychology.athabascau.ca>>.

FEYERABEND, Paul Karl. *Rozprava proti metodě*. Přel. Jiří Fiala. Praha : Aurora, 2001. ISBN 80-7299-047-0

FISHER, Andy. *Radical ecopsychology : psychology in the service of life*. Albany (NY) : State University of New York Press, 2002. ISBN 0-7914-5304-9.

FREUD, Sigmund: *Nástin psychoanalýzy*. v: Spisy z pozůstalosti z let 1892 – 1938. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1996.

FREUD, Sigmund: *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství: 1997.

FREUD, Sigmund: *Nespokojenost v kultuře*. Praha: Hynek 1998. ISBN 80-86202-13-5.

FROMM, Erich: *Mít nebo být*. Praha, Naše Vojsko, 1994. ISBN 80-206-0469-3.

GENDLIN, Eugen T.: *Focusing*. Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-793-0.

GOMES, Mary E.: „Ecopsychology and social transformation: Introduction.“ In: *ReVision*, 20, 7, 1998.

GROF, Stanislav: *Za hranice mozku*. Praha: GEMMA89, 1992.

HILLMAN, James: *The Thought of the Heart and The Soul of the World*. Dallas, Spring Publications, 1992.

HUNT, Morton: *Dějiny psychologie*. Praha: Portál, 2000.

*International Community for Ecopsychology* [online]. 2004- [cit. 2007-02-21].  
Dostupný z WWW: <<http://www.ecopsychology.org>>.

JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie : její teorie a praxe*. Praha : Academia, 1993. ISBN 80-200-0480-7.

JUNG, Carl Gustav: *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. Genève, Librairie de l'Université Georg et C<sup>IE</sup> S, 1967.

KELLER, Jan: *Sociologie a ekologie*. Praha, Sociologické nakladatelství, 1997, ISBN 80-85850-42-7.

KOCOUREK, Jiří: *Horizonty psychoanalýzy*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství, 1992.

KOHÁK, Erazim. *Oheň a hvězdy : filosofické hledání mravního smyslu přírody*.  
Autorizovaný český překlad v samizdatu (bližší bibliografické údaje neznámé, nedat.).

KOHÁK, Erazim; KOLÁŘSKÝ, Rudolf, MÍCHAL, Igor (ed.). *Závod s časem : texty z morální ekologie*. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996. 228 s. ISBN 80-85368-81-1.

Kol. *Diderot : velká všeobecná encyklopedie*. Praha: Diderot, 2001. ISBN 80-902723-2-0 (soubor).

KOMÁREK, Michal: „Pojmenuj a panuj.“ In: *Slovenské listy*. 12, 1996.

KRATOCHVÍL, Zdeněk: *Mýtus, filosofie, věda*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza a Eva Jůzová 1996. ISBN 80-7111-021-3.

LASCH, Christopher: *The Culture of Narcissism*. New York, Warner Books, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997. ISBN 80-86005-20-8.

MATURANA, Humberto: „Poznání – organizace a ztělesnění skutečnosti.“ In: *Kontext* 4, 1988, 1, s. 15-25 (neověř.).

MURDOCH, Douglas, BAKER, Philippe: *Základy behaviorální terapie*. Brno: FF MU, 1996.

NAESS, Arne: „Ztotožnění jako zdroj hlubinných ekologických postojů.“ In: KOHÁK, Erazim; KOLÁŘSKÝ, Rudolf, MÍCHAL, Igor (ed.). *Závod s časem : texty z morální ekologie*. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996. 228 s. ISBN 80-85368-81-1.

- NAKONEČNÝ, Milan: *Průvodce dějinami psychologie*. Praha: SPN 1995. ISBN 80-85937-23-9.
- NAKONEČNÝ, Milan: *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia 1997, ISBN 80-200-0628-1.
- PERLS, Fritz: *Gestalt terapie doslova*. Olomouc: Votobia, 1996.
- PIAGET, Jean: *Psychologie inteligence*. Praha: Portál 1999. ISBN 80-7178-309-9.
- PROCHASKA, James O., NORCROSS, John C.: *Psychoterapeutické systémy*. Praha: Grada Publishing 1999.
- ROSZAK, Theodore. *The voice of the Earth*. London, New York, Toronto, Sidney, Auckland: Bantam press, 1993. ISBN 0-593-02816-3.
- ROSZAK, Theodore, KANNER, Allen D., GOMES, Mary E.: *Ecopsychology : restoring the Earth healing the mind*. San Francisco (CA) : Sierra Club Books, 1995. 338 s. ISBN 0-87156-406-8.
- RYCROFT, Charles: *Kritický slovník psychoanalýzy*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1993.
- SCULL, John: *Ecopsychology: Where does it fit?* [on line]. [cit. 2004-02-18]. Dostupný z WWW: <<http://www.island.net/~jscull/ecointro.htm>>
- SKÁLA, Pavel. *Pojetí (duševního) zdraví v tradici moderní psychologie v konfrontaci s fenoménem ekologické krize a teorie roszakovské ekopsychologie*. Praha, 2003. Diplomová práce (Mgr.). Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Katedra obecné antropologie. Dostupné také z WWW: <http://web.natur.cuni.cz/filosof/fipso/magps.rtf> .
- WINNICOTT, Donald W., 1998: *Lidská přirozenost*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998.

## V. PŘÍLOHA: článek publikovaný v recenzovaném časopise

SKÁLA, Pavel: „Potřebujeme environmentální etiku?“ In: *Envigogika* 1/2007, Centrum pro otázky životního prostředí Univerzity Karlovy v Praze, ISSN: 1802-3061, dostupné také z WWW: <http://envigogika.cuni.cz/view.php?cisloclanku=2007040002> .

*Článek se pokouší upozornit na všeobecnou teoretickou nezakotvenost a nepodloženost mainstreamu současné environmentální etiky a z nich vyplývající rizika, a nastínit povahu možných teoretických základů, na nichž by environmentální etika mohla být případně rekonstruována.*

Ekologická či přesněji environmentální etika je běžně (alespoň v environmentalistických kruzích) chápána (Kol., 2001) jako podoblast jakési „obecné“ etiky, vztažená k životnímu prostředí člověka, ať už jde o zájmy člověka v tomto jeho prostředí, nebo v nějakém smyslu o zájmy tohoto prostředí samotného. Lze však snadno ukázat (srov. příklady níže), že – a to nejen v environmentalistických kruzích, právě zde je to však i kvůli výše uvedené skutečnosti poněkud alarmující – právě onen pojem etiky „obecné“/„samotné“/ „jako takové“ je dnes v naší společnosti jednak dosti nejasný (což je níže ještě dále rozvedeno), jednak však – a to se mi zdá být ještě horší – v této jeho nejasnosti převládá takové jeho tápavé chápání (byť většinou neuvědomované – to však nikterak nesnižuje jeho praktické důsledky, spíše naopak...), které představuje značný posun – a z mnoha hledisek by se navíc dalo hovořit o deformaci, a to deformaci „nejtěžšího kalibru“ – původního určení etiky, zakotveného v antice (nejpůvodněji zřejmě u Aristotela v *Etice Níkomachově*), a to posun, který by mohl mít poměrně dosti neblahé důsledky pro společenskou praxi.

Oním tradičním určením etiky bylo její iniciování/chápání jako určitého filosofického zkoumání normativity: zhruba řečeno, toho, čím by mělo být řízeno lidské jednání (lze-li je, ovšem, řídit...), k čemu by mělo směřovat, jaké je správné jednání (Anzenbacher, 1991, s. 45 a s. 47). Současná „speciální“ (nejen ekologická/environmentální, ale třeba i lékařská, právní, obchodní atd.) etika, však, zdá se, na tento původní filosofický kontext většinou ve velké míře zapomíná. To je však tedy, obávám se, společensky alespoň potenciálně značně nebezpečné. Onen filosofický kontext totiž např. předpokládá, že než řekneme, jaké jednání je (v jaké situaci) správné, máme již nějakou dobře zdůvodněnou představu toho, co je správné – správnosti samé (resp. známe rovněž relevantní charakteristiky oné situace nebo dokonce relevantní charakteristiky společné všem myslitelným situacím...); že tedy také než řekneme, čím by mělo být lidské jednání řízeno, máme dobré důvody tvrdit, že je skutečně řídit lze, jinak řečeno, že se vůbec jedná o „subjektivně“ ovlivnitelné jednání, a ne pouhé (prostředím, ať už tím v běžném slova smyslu „vnějším“ nebo tím „vnitřním“, např. nějakými geny či podobnými předpokládanými jsoucnými...) přísně determinované chování [tento problém je zřejmě problémem smysluplnosti (obecné) etiky vůbec – tentokrát tváří v tvář myšlení mainstreamu současné biologie]. Bez „ošetření“ všech těchto (a jistě mnohých dalších) předpokladů – které však zřejmě obnáší neustálý dialog s příslušnými jinými „oblastmi“ či „směry“ filosofického zkoumání – se totiž etika mění v pouhé dogmatické a nepodložené moralizování, které nejenže je iracionální a, z triviálních psychologických důvodů, samo o sobě společensky (tzn. i/především v rámci environmentální výchovy a vzdělávání!) neúčinné (protože nemotivující, alespoň ne pozitivně a specificky), ale (možná nejen) v rukou autoritářského establishmentu se



naopak může stát i velice agresivní ideologií vedenou v duchu „my víme, co je správné, a to i pro tebe (tím je myšlen kterýkoliv člen dotyčné společnosti, resp. vůbec člověk, příp. jiná bytost), a jsme oprávněni tě k tomu přimět třeba i proti tvé vůli, zvláště když se nás na tom dohodla většina“ – kteréžto stanovisko je zřejmě základem mnoha totalitních režimů...

Domnívám se, že je v nejvlastnějším zájmu environmentalismu, aby se takovému či podobnému potenciálně diskreditujícímu vývoji vyhnul a přestal formulovat podobné „etiky“; ostatně, bylo jich už vymyšleno až dost (srov. např. ty v Erazimem Kohákem a kol. redigovaném sborníku *Závod s časem*, 1996); drtivá většina z nich staví na nějakém axiomu, nepodloženém, ba většinou ani neuvědomovaném předpokladu (to ovšem neznamená, že tento nemůže být v nějakém smyslu pravdivý – filosofické založení etiky tu však požaduje nějaké racionální zdůvodnění této pravdivosti – má-li si tedy, ovšem, environmentální etika činit nárok na pozici určitého speciálního odvětví etiky obecné). Tak například Albert Schweitzer (jakkoli jinak jistě úctyhodná postava) bez jakékoli podpůrné argumentace prohlašuje, že nejvyšší hodnotou je život a úcta k němu, což nejen neodůvodňuje, ale ani nevymezuje, co zde vlastně myslí životem, úctou a hodnotou. Aldo Leopold či J. Baird Callicott, stejně jako jinak radikální hnutí typu *Earth First!*, podobně nereflektovaně za nejvyšší hodnotu vydávají přírodu, řekněme ve smyslu víceméně aktuálního (v Callicottově době ještě relativně stabilního) stavu biosféry, Annie Dillard blíže nespecifikovanou lásku, nesenou dle předpokladu jediné lidstvem, Arne Naess rovněž důsledně nevymezené harmonické soužití všech bytostí a kvalitu života, Kristin S. Shrader-Frechette dobrovolnou skromnost, sociální spravedlnost a morální vyrovnanost, Gary Snyder (sebe)poznání a z něj vyplývající odpovědnost, Michael Pollan nepokrytě antropocentrickou, „zahradnický“ opečovanou harmonii s přírodou, Henryk Skolimowski opět život – což zdůvodňuje předpokládanou, ale opět nedoloženou, biologicky-druhově specifickou lidskou morálkou a odpovědností – dále pak střídmost, diverzitu a spravedlnost... (vše *ibid.*). To, jak všichni tito autoři své předpoklady rozvíjejí, je bezpochyby zajímavé, inspirativní, společensky významné a leckdy jistě i svým způsobem hluboké, přesto však ani to nezapadá do filosofického žánru etiky.

Zatím jedinou environmentální etikou, se kterou jsem se setkal (což ovšem samozřejmě není nikterak obecně směrodatné), která nějaké zdůvodnění nabízí, je (paradoxně?) ta prezentovaná v práci právě Erazima Koháka *Oheň a hvězdy* (nedat.). Ačkoliv je však autor jinak zřejmě vynikající filosof a navíc fenomenolog, jeho argumentace zde se mi jeví jako nejen nefenomenologická, ale i jako nefilosofická: nepřekračuje – v podstatě deklarovaně – rámeček mystiky, byť nepochybně autentické. Mystika je jistě rozměr podstatný nejen pro život jako celek, ale i speciálně pro filosofii; to, že může být její animou, ji s ní však ještě neztotožňuje. Nejenže jde o zkušenost v podstatě nevykazatelnou, ale (navíc) je to zkušenost „intersubjektivně“ nepřenosná a (tudíž) už vůbec nijak spolehlivě použitelná v jakékoliv společenské praxi (mj. zvláště té pedagogické). (Autor sice vypráví, za jakých okolností jeho mystická zkušenost nastala, nepodává však nic, co by blíže poukazovalo na relevanci (ve smyslu konstitutivnosti) právě těchto okolností pro vznik oné zkušenosti; zřejmě protože pro tuto relevanci nemá – a asi ani, z důvodu *obecné povahy mystické zkušenosti*, nemůže mít – žádné měřítko, žádný indikátor...)

Po těchto úvahách se tu nabízí otázka: jak, na čem tedy založit environmentální etiku? Anebo: proč ji vlastně vůbec zakládat/dělat? Ani ona dosavadní environmentální etika (snad jen kromě té nejpokleslejší, v nejméně dvojitých uvozovkách, která je však, žel, zřejmě nejčastěji provozována ve vzdělávací praxi) se nezabývá tím, jak konkrétně jednat v prostředí, aby se toto neničilo (resp. aby se neničila jeho schopnost podporovat život člověka – tj. např. nehromadit, neplýtvat, recyklovat atd.); tím se zabývají víceméně technické disciplíny, které vlastně zkoumají, *co* je třeba (ne)dělat pro to, abychom (si) životní prostředí neničili. Tím, na co se většinou snaží odpovídat environmentální etika, je hlavně otázka, *proč* bychom (si) vlastně životní prostředí neměli (z)ničit: a odpovědí je vždy nějaká hodnota (na jejímž základě lze teprve – je-li to ovšem vůbec možné – alespoň *nějak smysluplně* řídit vlastní chování, i využívat oněch technických poznatků), která pak často zakládá různé „centrizmy“ (biocentrismus, ekocentrismus atp.). Jedním z problémů této odpovědi (jakožto odpovědi *etické*), domnívám se, je právě to, že není konkrétní, ani z ničeho konkrétního vyvozená, nýbrž abstraktní, ve smyslu nesouvislosti s (i v případě oné již zmíněné, příp. nějaké podobné mystiky) nějak racionálními prostředky uchopitelnou konkrétní *zkušeností*.

Proč vlastně byla nějaká etika vůbec „vyvíjena“? Patrně proto, že začala panovat určitá nejistota ohledně toho, jak jednat, a – v případě výskytu nějaké odpovědi na tuto otázku – *proč* právě tak... I když budeme předpokládat, že (svobodné) jednání je možné, lze si jen těžko představit, že na obecně etickou otázku je možné nalézt nějakou definitivní odpověď. Na onu druhou otázku „proč právě tak?“ totiž může být odpovědí zřejmě vždy opět jediné nějaká hodnota, a ta je ze své povahy nevykazatelná, neboť hodnocení, jak výslovně ukázal např. Carl Gustav Jung (1996), je, lapidárně řečeno, věcí citu, nikoliv rozumu. Etici původně (od svého „otce“ Aristotela) odvozují mravní hodnoty z nějaké předpokládané povahy „esence“/„podstaty“ člověka (Anzenbacher, 1991, s. 240)<sup>[1]</sup> – ukazují, že takovéto hodnoty lze smysluplně odvozovat od určitých hypotetických (elementárních) potřeb člověka daných jeho přirozeností; ovšem ani tyto potřeby zdaleka nejsou plně racionálně vykazatelné.<sup>[2]</sup>

Zdá se mi, že v tomto bodě je užitečné (právě abychom se vrátili ke konkrétnosti) přejít ke specifikům právě nějaké té „speciální“, v našem případě environmentální etiky. Přiznejme si otevřeně, že je to cosi, co vzniklo především v zájmu „nás environmentalistů“ (ve smyslu příslušnosti primárně k environmentalismu jako společenskému hnutí, nikoli k environmentalistice jako vědě), ať už s jakýmkoliv backgroundem. A nám, environmentalistům (a možná právě tím jsme jako environmentalisté vůbec vymezeni) jde zřejmě především o to, aby současnou environmentální krizi přežilo bez úhony lidstvo, resp. mimolidské prostředí, resp. biosféra, resp. život atp. (někdy: přibližně v tom stavu, v jakém se nacházejí nyní, alespoň fyzickém...). Když pomíneme, že vůbec není zcela jasno v tom, co to znamená „přežít“, „bez úhony“ či ona „identita stavu“, nedobereme se zřejmě – my ani nikdo jiný – nikdy toho, zda je toto naše přání „správné“ či nikoli – ono totiž podle všeho není – jak se takového potvrzení dobrat v oblasti racionálně vykazatelného.

Jistě je důležité, a osobně si myslím, že – v zájmu „věci“ – dokonce nutné, kontinuálně pokorně zkoumat vlastní motivaci. To je však, jak ukazuje celá dlouhá tradice dynamické psychologie, potenciálně prakticky nekonečný proces (protože i jestliže „existují“ nějaké „poslední“ či „základní“ potřeby, „cesta k nim“ může vést přes

nekonečně velký – nebo alespoň z principu nezjistitelný – počet oklik). Nejistota vlastní motivace však není důvodem k rezignaci na jakékoliv jednání (je-li tedy nějaké jednání v pravém/úzkém slova smyslu vůbec možné...).

Myslím, že určitým řešením je zde přesunutí celého environmentálního problému do sféry politické, ovšem, v nejširším možném slova smyslu (klasická, dnes zčásti již praktikovaná „zelená politika“ je jistě krajně problematická, ne-li přímo environmentalisticky kontraproduktivní...): jde tedy o to, že „my environmentalisté“, jako jedna ze skupin společnosti, („momentálně“) „vyznáváme“ určité hodnoty, a máme z nich vyplývající zájmy (jakkoliv tyto hodnoty třeba při tom kontinuálně zkoumáme a případně modifikujeme), stejně jako jiné společenské skupiny, které mají zase své, v nějakém smyslu někdy jiné hodnoty a zájmy. Žel, hodnoty a zájmy jednotlivých společenských skupin jsou často v konfliktu (přínejmenším z některých hledisek). Jakkoli kriticky tedy budeme zkoumat své vlastní hodnoty, tak dokud nedojdeme k jejich zpochybnění, má jistě smysl se podle nich řídit a prosazovat je (protože jinak asi není, podle čeho se smysluplně řídit...).

Toto prosazování by ale rozhodně nemělo být manipulativní. I když opomineme morální – a etickou[3] – problematičnost manipulace, je to opět dynamická psychologie, která nám ukazuje jednak, že manipulativní techniky nikdy nepronikají do hloubek motivačních „struktur“, a jsou tak tedy z dlouhodobého hlediska neefektivní, jednak, že se manipulace – *vyznačující se tím, že vždy více či méně obchází vědomí* – vystavuje riziku, že vyvolá úplně jiné chování, než které vyvolat zamýšlela. Mám vážné obavy, že naprostá většina dosavadní environmentální etiky je ve skutečnosti, spíše než etikou, právě jen oním moralizováním, psychologicky v praxi více či méně působícím manipulativně (ať už záměrně či nikoliv) prostřednictvím vyvolávání pocitů viny, strachu, různými autoritativními figurami, indoktrinací apod.[4]

Jak ale postupovat nemanipulativně? K tomu je asi dobré zopakovat si, o co nám vlastně jde: především asi chceme, aby (nejen) nám ostatní lidé svým jednáním už neničili životní prostředí (pro nás alespoň „dostatečně dobré“, jak by řekl Donald Woods Winnicott...). Nejefektivnější cestou k tomu je patrně zcela otevřené působení na jejich motivaci v tom smyslu, aby její výsledná – a to zásadně vědomá – „konfigurace“ indukovala chování prostředí nepoškozující; tomuto kritériu zřejmě nejlépe vyhovují „metody“ (psycho)analytické – na nenáležitě interpretace „analyzand“ jednoduše „neslyší“. To ovšem předpokládá nějaký relevantní a dostatečný – a co to ovšem znamená? – stupeň poznání jednak obecné „struktury“ a „dynamiky“ lidské motivace (lze-li co takového ovšem nalézt, čemuž však mnohé nasvědčuje, mj. ve společenské praxi relativně úspěšná tradice motivační a vývojové psychologie), jednak momentů chování, které životní prostředí poškozují (a co toto znamená?), jejich vlastní dynamiky (včetně její ontogeneze – to může poskytnout významný teoretický základ pro pedagogické působení – příp. i fylogeneze), a nakonec způsobů, jak na (vývoj) motivační struktury působit ve výše uvedeném smyslu.

Nemanipulativní charakter dynamicko-psychoterapeutických „metod“ s sebou, ovšem, nese riziko neefektivnosti, ba až naprosté neúčinnosti: analytická technika je schopna přivést v lidech ku vědomí jen ty obsahy (jako např. motivace), které v nich již jsou nějak – nevědomě – přítomny. Není-li tedy člověk nějak od přirozenosti schopen žít v harmonii se svým prostředím (což nepřímě naznačují např. mainstreamoví biologisté,

hlavně sociobiologové, avšak psychologové – oproti biologům spíše ve fenomenologickém než objektivistickém rámci – naopak vyvracejí), pak jsou tyto postupy k ničemu. Momentálně si však jinou smysluplnou (tj. mj. alespoň nějak kontrolovatelnou a potenciálně produktivní) cestu pro environmentální pedagogiku nejsem schopen představit.

Zde se, zdá se mi, otevírá prostor pro celou novou oblast bádání, kterou již zčásti pokrývá ekopsychologie, mladý směr dynamické psychologie založený již zmíněným Theodorem Roszakem (1993; 1995), který se již určitým způsobem diversifikoval (International Community for Ecopsychology, 2004-; Fisher 2002)[5]. Ukazuje se však, že především jeho metodologické základy zatím ještě nejsou příliš koherentní a vykazují mnohé problémy (srov. např. Skála, 2003), na jejichž odstranění by se mohl orientovat další výzkum.

Na závěr je asi třeba vrátit se k problému „užitečnosti“ environmentální etiky. Na základě výše uvedených důvodů se domnívám, že environmentální etika sama o sobě je přinejmenším v posledku zcela neefektivním environmentalistickým nástrojem (pokud ne tedy přímo kontraproduktivním). Viděl bych však její smysluplnost, pokud by byla pojata jako určité vědomé hledání, reflexe (a „vydávání počtu z“ – ve smyslu smysluplné racionální řeči) určitých „pravidel“ našeho harmonického soužití s naším životním prostředím (tj. soužití v souladu s jeho i našimi relevantními potřebami – co to ovšem znamená, není opět nikterak triviální otázka), ovšem tak, jak se nám tato „pravidla“ (spíše asi jen ustálené způsoby) – a jejich opodstatnění – průběžně, a přirozeně proměnlivě dávají ve zkušenosti (nikoliv ve spekulativní odtrženosti od ní). Archaickou variantou toho jsou možná mýty o tom, proč se „co má dělat tak a tak“, „vysvětlující“ např. všemožná tabu, úkolem etiky jako filosofické „disciplíny“ je možná odstranit z tohoto „vysvětlování“ uvozovky...

---

*Poznámky:*

[1] V současnosti se o to, zdá se mi, velmi specificky a navíc z environmentalistické pozice, pokouší např. Andy Fisher (2002, s. 107).

[2] O jednoznačné a logické dokazatelnosti ani nemluvě, ale ta je zřejmě zcela nemožná obecně, právě už i jen z téměř čistě logických důvodů, což již více než naznačil např. Paul Karl Feyerabend (2000).

[3] Tradiční terminologický rozdíl spočívá v tom, že moralita jednání znamená jeho shodu se svědomím, zatímco etičnost či mravnost se týká obsahu jednání nezávisle na svědomí (Anzenbacher, 199, s. 223).

[4] Podobně jako většina dosavadní environmentální výchovy, jak o tom mluví např. Theodore Roszak (1993).

[5] Ekopsychologii jako celek by snad pro naše potřeby bylo možné charakterizovat jako snahu porozumět psychologii vztahu člověka s jeho prostředím, především těm podobám tohoto vztahu, které mají vliv na další vzájemnou koexistenci lidské populace a jejího přírodního prostředí. Z tohoto hlediska jde, dle mého názoru, hlavně o výzkum dynamiky vztahu k prostředí, zejména záležitostí motivace a její ontogeneze, především té nějak typické pro naši civilizaci. Ve svých dynamických formách představuje ekopsychologicky orientovaná psychoterapie proces, v němž se, podobně jako v jiných směrech dynamické psychoterapie, dialekticky střídají výzkum a terapeutické testování jeho výsledků. Z poznatků se zde tedy nestávají žádné nehybné axiomy, na nichž by se dále jen cosi stavělo, nýbrž jsou neustále konfrontovány s další praxí.

#### *Literatura:*

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha : SPN, 1990. ISBN 80-04-25414-4

*Ecopsychology on-line* [online]. The Ecopsychology institute, 1998- [cit. 2007-02-21]. Dostupný z WWW: <<http://ecopsychology.athabascau.ca>>.

FEYERABEND, Paul Karl. *Rozprava proti metodě*. Přel. Jiří Fiala. Praha : Aurora, 2001.

FISHER, Andy. *Radical ecopsychology : psychology in the service of life*. Albany (NY) : State University of New York Press, 2002. 306 s. ISBN 0-7914-5304-9.

*International Community for Ecopsychology* [online]. 2004- [cit. 2007-02-21]. Dostupný z WWW: <<http://www.ecopsychology.org>>.

JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie : její teorie a praxe*. Praha : Academia, 1993. ISBN 80-200-0480-7.

KOHÁK, Erazim. *Oheň a hvězdy : filosofické hledání mravního smyslu přírody*. Autorizovaný český překlad v samizdatu (bližší bibliografické údaje neznámé).

KOHÁK, Erazim; KOLÁŘSKÝ, Rudolf, MÍCHAL, Igor (ed.). *Závod s časem : texty z morální ekologie*. Praha : Ministerstvo životního prostředí, 1996. 228 s. ISBN 80-85368-81-1.

Kol. *Diderot : velká všeobecná encyklopedie*. Praha: Diderot, 2001. ISBN 80-902723-2-0 (soubor).

ROSZAK, Theodore. *The voice of the Earth*. London, New York, Toronto, Sidney, Auckland: Bantam press, 1993. ISBN neuvedeno

ROSZAK, Theodore, KANNER, Allen D., GOMES, Mary E.: *Ecopsychology : restoring the Earth healing the mind*. San Francisco (CA) : Sierra Club Books, 1995. 338 s. ISBN 0-87156-406-8.

SKÁLA, Pavel. *Pojetí (duševního) zdraví v tradici moderní psychologie v konfrontaci s fenoménem ekologické krize a teorie roszakovské ekopsychologie*. Praha, 2003.  
Diplomová práce (Mgr.). Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií,  
Katedra obecné antropologie. Dostupné také z WWW:  
<<http://web.natur.cuni.cz/filosof/fipso/webps.htm>>.