

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

Institut sociologických studií

Katedra sociologie

**Jana Kirsová**

**Antropocentrismus ve vztahu k živé  
přírodě**

*Diplomová práce*

Praha 2015

Autor práce: Jana Kirsová

Vedoucí práce: prof. PhDr. Josef Kandert, CSc.

Rok obhajoby: 2015

## **Bibliografický záznam**

KIRSOVÁ, Jana. *Antropocentrismus ve vztahu k živé přírodě*. Praha, 2015. Diplomová práce (Mgr.) 88s. Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií. Katedra sociologie. Vedoucí diplomové práce prof. PhDr. Josef Kandert, CSc.

## **Abstrakt**

Diplomová práce se zabývá problematikou antropocentrismu ve vztahu k živé přírodě. Je nesporné, že antropocentrismus přispěl velkou měrou k současné ekologické krizi. Autorka se pokouší vymezit definiční rámec antropocentrismu a nalézt jeho společenské, vědecké i náboženské kořeny, a najít možnou cestu z krize ven. Uvádí klíčové koncepty a teorie, které jsou neantropocentricky orientované a předkládají možný alternativní přístup k životnímu prostředí spojený s transformací hodnot. Konkrétně se zaobírá například teorií Gaia Jamese Lovelocka, hlubokou ekologií a ekofilií Arne Naesse či novým paradigmatickým Fritjofa Capry. Dále navazuje možnosti praktické změny konceptu života a jako její příklad popisuje koncept dobrovolné skromnosti a New Age.

## **Abstract**

This diploma thesis is inquired into the problematics of anthropocentrism and its relationship with the living nature. It is obvious that the anthropocentrism contributed to the current ecological crisis. The author is trying to delimit the definition framework of anthropocentrism and to find its social, scientific even religious roots and to find the possible ways out of the crisis. The author also presents the key-concepts and theories that are non-anthropocentrically based and that are presenting the possible alternative attitude to the environment connected with the transformation of human values. Concretely it engage James Lovelocks Gaia Theory, Arne Naesses deep ecology and ecosophy or the Fritjof Capras new paradigm. Farther away it also follows the possibility of practical change of our life-concepts and as its example describes the new concept of voluntary simplicity and New Age.

## **Klíčová slova**

antropocentrismus, dobrovolná skromnost, ekologická krize, hluboká ekologie, hodnotová orientace, koncept života, New Age, teorie Gaia

## **Keywords**

anthropocentrism, concept of life, deep-ecology, ecological crisis, Gaia Theory, New Age, value orientation, voluntary simplicity

**Rozsah práce: 191 728 znaků**

## Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 12. 5. 2015

Jana Kirsová

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala všem, kteří moji diplomovou práci četli a kriticky hodnotili v průběhu jejího psaní, zejména vedoucímu práce prof. PhDr. Josefu Kandertovi, CSc. a PhDr. Tereze Vandrovcové.

Zvláštní poděkování patří mým rodičům, kteří mne po celou dobu studia podporovali a motivovali.

## **Institut sociologických studií**

### **Katedra sociologie**

#### **Teze diplomové práce:**

**Předpokládaný název práce:** Antropocentrismus ve vztahu k živé přírodě

#### **Předběžná struktura práce:**

V úvodu diplomové práce se zaměřím na teoretické vymezení pojmu antropocentrismus, jeho možné definice a zařazení do širšího společensko-vědního kontextu. Uvedu zde přístupy filosofické a teologické.

Hlavní částí diplomové práce bude rozpracování myšlenky, že antropocentrický přístup k živé přírodě s sebou nese neblahé důsledky na člověka a celou společnost. K doložení tohoto tvrzení uvedu studie dokazující devastující vliv člověka na přírodu i zvířata. V reakci na antropocentrický přístup k okolnímu světu vznikla řada alternativ, o nichž se ve své práci taktéž zmíním. Bude se jednat o přístupy biocentrické, environmentální a hlubinně ekologické.

Mou snahou bude i vystopovat některé obecnější znaky doprovázející či umožňující antropocentrický přístup ve společnosti. Problematiku zasadím do širšího společensko-kulturního kontextu a porovnáám různé společnosti z hlediska jejich přístupu k živé přírodě. Více se zaměřím na západní moderní civilizaci a pokusím se popsat antropocentrické nahlížení na svět v ní.

V závěru propojím dosud představené teze a myšlenky a shrnu je.

#### **Předpokládané metody zpracování:**

Základní metodou bude čerpání z literatury a ostatních zdrojů, které se budu snažit adekvátně propojovat v rovině obsahové i argumentační. V případě rozdílného vnímání dané problematiky se zaměřím na komparaci obou či více přístupů.

#### **Formulace poznávacího problému:**

Ve své diplomové práci se budu zabývat otázkou antropocentrismu ve vztahu k živé přírodě. Proto je nutné definovat antropocentrismus a popsat jeho vývoj již od antické filosofie a v rámci náboženství – především křesťanství. Zaměřím se ale především na antropocentrismus jakožto jeden z hlavních principů, na jehož základě

lidé přistupují k přírodě. Antropocentrický přístup nese mnoho negativních dopadů, které zpětně ovlivňují člověka a celou společnost. Snaha o zkvalitnění lidského života mnohdy vyžaduje vysokou daň v podobě devastace přírody – a ve výsledku se stává život méně kvalitním. V této souvislosti bych ráda zmínila některé ze studií z disciplíny Critical-Animal Studies, které se zaměřují na kritickou reflexi vztahů mezi lidmi a ostatními zvířaty. Alternativou k antropocentrismu mohou být přístupy hlubinné ekologie (Naess, Kohák), biocentrismu (Schweitzer) či environmentální etiky (Leopold, Lovelock).

Nakolik je antropocentrický přístup rozvinut v dané společnosti, ale souvisí s širším kulturně-společenským kontextem. Budu se tedy snažit uvést některé rysy společností orientovaných silně antropocentricky a jako protiklady společnosti velmi úzce spjaté s přírodou. V tomto směru bude nutné vnímat i naši západní civilizaci v rámci jejího vývoje, kdy se v různých etapách proměňovala míra antropocentrismu. Devastace přírody, jak ji známe z dnešního měřítka, tu nebyla vždy – a já se pokusím vývoj tohoto přístupu k přírodě popsat a zasadit ho do teoretického rámce.

Cílem mé diplomové práce by tedy mělo být popsání antropocentrického přístupu člověka k živé přírodě, jeho zpětných dopadů na člověka a nakonec uvedení možných alternativních přístupů k antropocentrismu. Celou problematiku se budu snažit nahlížet z širšího kulturně-společenského a historického hlediska.

#### **Orientační seznam literatury:**

BONDY, Egon. *Útěcha z ontologie*. Vyd. 2. Praha: DharmaGaia, 2007. 315 s. ISBN 978-80-86685-21-2.

KOHÁK, Erazim. *Člověk, dobro a zlo*. Vyd. 1. Praha: Ježek, 1993. 271 s. ISBN 80-901625-3-3.

KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Vyd. 1. Praha: SLON, 1998. 204 s. ISBN 80-85850-63-X.

KOHÁK, Erazim. *P. S. Psové*. Vyd. 3. Praha: ISV nakladatelství, 2002. 109 s. ISBN 80-86642-01-1.



LEOPOLD, Aldo. *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Vyd. 1. Tulčák: Abies, 1999. 269 s. ISBN 80-88699-13-4.

LOVELOCK, James. *Gaia. Živoucí planeta*. Vyd. 1. Praha: Mladá Fronta, 1994. 221 s. ISBN 80-204-0436-8.

LOVELOCK, James. *Gaia vrací úder. Proč se Země brání a jak ještě můžeme zachránit lidstvo*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2008. 200 s. ISBN 978-80-200-1687-4.

LOVELOCK, James. *Mizející tvář Gaii. Poslední varování*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2012. 210 s. ISBN 978-80-200-2118-2.

NAESS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl*. Vyd. 1. Tulčák: Abies, 1993. 310 s. ISBN 80-88699-09-6.

SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Vyd. 1. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. 420 s.

#### **Internetové zdroje a články:**

<http://www.criticalanimalstudies.org/> [ online ]

PLIŠKA, V. Věda, antropocentrismus a jiné „centrismy“: pohled biologa. *Vesmír* Vol. 12/2010, No. 89. Dostupné z: <http://www.vesmir.cz/clanek/veda-antropocentrismus-a-jine-centrismy-pohled-biologa>

UEBEL, T. A kind of metaphysician: Arnes Naess from Logical Empiricism to Ecophilosophy. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* Vol. 54/2011. No. 1, pp. 78 – 109. Dostupné z: <http://ehis.ebscohost.com/ehost/detail?vid=7&sid=9492487a-8fbc-4012-b2c1-654803f3c2c0%40sessionmgr104&hid=115&bdata=JkF1dGhUeXBIPWlwLHVpZCxlcmwmbGFuZz1jcyZzaXRIPWVob3NOLWxpdmU%3d#db=a9h&AN=57482988>

McLAUGHLIN, R.P. Non-violence and nonhumans: Foundations for Animal Welfare in the Thought of Mohandas Gandhi and Albert Schweitzer. *Journal of Religion Ethics* Vol. 40/2012, No. 4, pp. 678 – 704. Dostupné z:

<http://ehis.ebscohost.com/ehost/detail?vid=12&sid=9492487a-8fbc-4012-b2c1-654803f3c2c0%40sessionmgr104&hid=115&bdata=JkF1dGhUeXBIPWlwLHVpZCx1cmwmbGFuZz1jcyZzaXRIPWVob3N0LWxpdmU%3d#db=a9h&AN=82371082>

## OBSAH

<b>ÚVOD</b> .....	<b>2</b>
<b>KAPITOLA 1</b> .....	<b>5</b>
1.1 Vymezení a definice antropocentrismu.....	5
1.2 Axiologická rovina antropocentrismu.....	10
1.3 Uvědomování si krize.....	13
<b>KAPITOLA 2</b> .....	<b>18</b>
2.1 Židovsko-křesťanská tradice jako možný zdroj antropocentrismu.....	18
2.2 Myšlenky Reného Descarta jako možný zdroj antropocentrismu.....	21
2.3 Sekularizace evropské společnosti.....	23
2.4 Antropocentrismus v mysli dětí.....	26
<b>KAPITOLA 3</b> .....	<b>29</b>
3.1 Praktické důsledky a možné sblížení antropocentrických a neantropocentrických přístupů.....	29
3.2 Technologie a politika v souvislosti s životním prostředím.....	30
<b>KAPITOLA 4</b> .....	<b>34</b>
4.1 James Lovelock a teorie Gaia.....	35
4.2 Evoluční ontologie Josefa Šmajse.....	41
4.3 Hluboká ekologie a ekofie Arne Naesse.....	44
4.4 Hlubinná ekologie a následovníci Arne Naesse.....	49
4.5 Fritjof Capra – příchod nového paradigmatu?.....	53
<b>KAPITOLA 5</b> .....	<b>61</b>
5.1 Dvojitý pojetí konceptu života.....	62
5.2 Dobrovolná skromnost – individuální cesta k udržitelnému rozvoji?.....	63
5.3 Skromnost v potravě jako neantropocentrický přístup v praxi.....	69
5.4 New Age jako způsob ekologicky příznivého života.....	72
<b>ZÁVĚR</b> .....	<b>76</b>
<b>SEZNAM LITERATURY</b> .....	<b>77</b>

## Úvod

V dnešní západní euroamerické společnosti je již zcela běžně známo, že průmyslová výroba, vysoký životní standard a celkové lidské působení s sebou přináší nezamyšlené důsledky v podobě devastace životního prostředí. To má zničující následky pro živé tvory a přírodu jako celek. Tyto následky mají ovšem zpětně negativní vliv i na tolik ceněnou a hodnocenou životní úroveň jednotlivce. Takové počínání se jeví jako začarovaný kruh. Neustálý tlak na zlepšování životní úrovně, růst výroby i spotřeby s sebou nese vysokou daň v podobě zničeného životního prostředí, kterou začíná lidstvo pomalu, ale jistě platit. Na devastaci životního prostředí se podílí i faktory jako nárůst populace spojený s prodloužením délky života, konzumní životní styl a doprava. „*Ať už si to uvědomujeme, nebo ne, jsme účastníky ohromné bitvy o rovnováhu na této planetě a začneme v ní vítězit teprve tehdy, až sdílený pocit naléhavého nebezpečí vyburcuje většinu lidí na světě, aby spojili své síly.*“<sup>1</sup>

Ve své diplomové práci se zaměřím na hlubší podloží vykořisťovatelského způsobu bytí člověka vůči přírodě ve spojitosti s myšlenkou antropocentrismu. Antropocentrismus lze chápat jako způsob nazírání na svět z pozice nadřazenosti člověka nad přírodou.<sup>2</sup> Samotný pojem antropocentrismus, byť nemusí být vždy zcela explicitně vysloven, můžeme vysledovat již v raných počátcích civilizace. Objevuje se napříč kulturami, filosofiemi a náboženstvími – v některých případech dané kultury s antropocentrismem rezonují, jindy se vůči němu daná víra či přesvědčení naopak vymezuje. Antropocentrismus je s člověkem neodmyslitelně spjatý.

Avšak ke každé tezi lze najít antitezi, a tak i vůči antropocentrickému přístupu lze vysledovat opoziční síly. Například v roce 1972 lidstvo varovali manželé Meadowsovi spolu s dalšími autory knihou *Meze růstu*<sup>3</sup>, v níž vytvořili varovný model naší konzumní společnosti, která brzy dosáhne udržitelných limitů. Později svou tezi

---

<sup>1</sup> Gore, A. (1994, 239).

<sup>2</sup> Detailnější definice antropocentrismu uvádím v části 1.1.

<sup>3</sup> Meadows, D. et al. *Limits to Growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. (1972).

revidovali tak, že jsme dokonce již limity překročili.<sup>4</sup> Dalším varováním byla kniha Konrada Lorenze *Osm smrtelných hříchů*<sup>5</sup> z roku 1973. Za osm smrtelných hříchů proti existenci lidstva považuje přelidnění, devastaci prostředí, běh o závod se sebou samým, vyhasnutí citů, genetický úpadek, rozchod s tradicí, nekritickou poddajnost a jaderné zbraně.<sup>6</sup> Je tedy zřejmé, že v přímé konfrontaci s negativně pojatým antropocentrismem vzniká potřeba odklonu od egocentrické antropocentrické linie chápání světa. Vznikají mnohé teorie, na které více či méně přímo navazují občanská či náboženská hnutí propagující alternativní přístupy k doposud bezohlednému plenění přírody a využívání mimolidských tvorů<sup>7</sup> jakožto potravy nebo laboratorních pokusných objektů. Antropocentrismus jako takový získává nové a nové definice, zjemňující nuance a nové přívlastky lépe definující jeho charakter.

V tomto textu se budu snažit vymezit antropocentrismus a jeho možné zdroje – nejprve ve stručném historickém exkurzu napříč náboženstvím a vědou. Za nejčastější zdroje antropocentrického pohledu na svět bývá považována židovsko-křesťanská tradice, myšlenky René Descarta a rozšíření sekularizace. V rámci náboženství se zaměřím na židovsko-křesťanskou linii, neboť právě ta se stala nejvlivnější v rámci naší západní civilizace.

Dále se pokusím vůči antropocentrismu postavit konkrétní směry, které mu tvoří opozici, či nabízí alternativní přístupy. Musíme mít ovšem na paměti, že samotný teoretický přístup nenese celou váhu odpovědnosti za to, jaké přináší důsledky. Konkrétní akty jednání jsou nesený především lidským jedincem či skupinami. Mne tedy v této práci bude mimo jiné zajímat, nakolik stoupenci alternativních směrů vyhraňujících se proti antropocentrismu nesou stopy změn ve svém konkrétním jednání, ve svých konceptech života a životních stylech. Pozornost budu věnovat i tomu, z jakých alternativních přístupů si který směr co vybírá – selektuje prvky jemu blízké a vytváří tak přístupy zcela nové a postmoderně propletené. Nebývale velký ohlas měla

---

<sup>4</sup> Meadow, D. et al. *Beyond the limits: confronting global collapse, envisioning a sustainable future*. (1992).

<sup>5</sup> Lorenz, K. (2000).

<sup>6</sup> Tamtéž.

<sup>7</sup> Z anglického „non-human animals“. Výraz „mimolidské tvory“ používá E. Kohák v předmluvě k českému vydání *Osvobození zvířat* (2001) Petera Singera. Je odrazem přístupu, který odmítá vyčleňování člověka ze zbytku živočišné říše.

například *teorie Gaia*<sup>8</sup> Jamese Lovelocka a v posledních letech se staly populárními nejrůznější formy biocentrismu a ekocentrismu.

Svůj zájem zaměřím především na otázky související s environmentální etikou, hlubinnou ekologií a příbuznými směry. Vztahem člověka a mimolidských tvorů se konkrétněji zabývají dynamicky se rozvíjející podobory společenských věd, jakými jsou Human-Animal Studies, Anthrozoology, či radikálněji zaměřené Critical-Animal Studies.

V následujícím textu se budu snažit o detailnější a hlubší rozpracování dané problematiky ohraničené výše popsáním okruhem témat. Nastínit a alespoň částečně osvětlit takto složité a členité téma jsem se rozhodla mimo jiné proto, že v České republice mu byl dosud věnován v rámci společenských věd poměrně malý prostor, ačkoliv v zahraničí je to jedno z poměrně rychle se rozvíjejících a silně reflektovaných společensko-vědních témat. Jsem si zároveň vědoma, že takto obsáhlé téma nelze zachytit v celé šíři, a nevyhnu se tak jisté fragmentárnosti. Budu ovšem usilovat o co nejucelenější pohled na toto téma.

---

<sup>8</sup> Lovelock, J. (1994).

## Kapitola 1

### 1.1 Vymezení a definice antropocentrismu

V této části textu se budu zabývat definicemi antropocentrismu. Jak jsem již nastínila v úvodu, tento pojem je velice nejednoznačný ve svém vymezení i samotném chápání. Definic antropocentrismu existuje velké množství, stejně jako přívlastků, které jeho význam více či méně pozměňují. Pro další uvažování je ale nutné zde věnovat prostor alespoň těm výkladům antropocentrismu, které budou stěžejními pro lepší pochopení dále zmiňovaných teorií a konceptů.

Antropocentrismus bývá nejčastěji a nejjednodušeji definován jako: „*Pohled na svět a vědecký přístup, který považuje lidské bytí za centrum a konečný cíl vesmíru. Všechny jevy a významy jsou nazírány z pohledu lidí a jejich zájmů (především ve vztahu k ostatním druhům zvířat a rostlin). Antropocentrismus může přispět k anti-ekologicky orientovaným aktivitám člověka.*“<sup>9</sup> Tato elementární definice nám sice pomáhá pochopit základní předpoklady a východiska antropocentrismu, ale způsobů, kterými lze antropocentrismus definovat je daleko více.

Pojem antropocentrismus s sebou nese etiketu čehosi negativního, neblahého či ničícího. Otázkou pejorativnosti pojmu antropocentrismus se zabývá Hana Librová, která se snaží „očistit“ tento pojem od negativních konotací, které jsou s ním dle jejího názoru spojeny. Rozlišuje proto tři podoby antropocentrismu: ontologický, poznávací a hodnotový.<sup>10</sup> Ontologický antropocentrismus podle Librové „*chápe člověka jako střed světa a vrchol evoluce. Je vrostlý do evropské kultury, koreluje s ideou pokroku jako základu dějin i evolučního vývoje. Ontologický antropocentrismus je součástí našeho optimisticky laděného obrazu světa.*“<sup>11</sup> Poznávací antropocentrismus „*poukazuje na skutečnost, že svět nemůžeme vidět jinak než lidskými smysly a nástroji lidského*

---

<sup>9</sup> Korolev, A. D. (2014, 17).

<sup>10</sup> Librová, H. (2007)

poznání.<sup>12</sup> Nakonec Librová popisuje hodnotový antropocentrismus, „*podle něhož se všechny hodnoty odvozují od prospěchu člověka a naše morální závazky se vztahují pouze k lidem. Chování vůči přírodě má být určováno s ohledem na naše potomky. Paradoxně tedy tento druh antropocentrismu žádá, abychom jednali biologicky, jako ostatní živí tvorové.*“<sup>13</sup> Hodnotový antropocentrismus bychom mohli chápat jako jeden z pilířů myšlenky udržitelného rozvoje, podle něhož bychom měli mít na mysli budoucí generace. U nás vycházející společensko-ekologický časopis *Sedmá generace* nese již ve svém názvu požadavek, abychom jednali právě tak, aby stejné možnosti využití přírodních, vodních, nerostných i jiných zdrojů měli i naši potomci vzdáleni od nás na časové přímce sedmi generací.<sup>14</sup> Poznávací antropocentrismus by se mohl zdát jako nezpochybnitelný, ale jak se dočteme dále v textu, autoři sborníku *Myslet jako hora*<sup>15</sup> se pokusili oprostít se od zažitého vnímání světa rozumem, čímž se snažili vymanit se z hranic, které poznávací antropocentrismus vytváří. Vymazání antropocentrismu podle Komárka ani zcela nelze: „*Snahy antropocentrismus a antropomorfismus z našich nauk úplně vypudit nevedou k jejich likvidaci, ale k vytlačení na nějakou nepřímou či nevědomou rovinu.*“<sup>16</sup> Bylo by tedy mylné domnívat se, že člověk může zcela vystoupit ze své lidské podstaty, ta je totiž dána a je neměnná. To, co můžeme změnit, je náš osobní přístup k okolnímu světu. Člověka tedy v neantropocentrickém chápání světa není možno vnímat nadále jako nadřazenou bytost, skrze kterou jsou definováni další živí tvorové.<sup>17</sup>

Dalším autorem, který se snažil specifikovat definici antropocentrismu tím, že jej rozdělil na úzeji diferenciované odnože, byl Bryan Norton. Jeho přínos je především ve snaze nalézt praktickou shodu a východisko ze spletné akademické diskuze. Jeho

---

<sup>11</sup> Tamtéž.

<sup>12</sup> Tamtéž.

<sup>13</sup> Tamtéž.

<sup>14</sup> Tento pohled na svět bychom mohli označit za antropocentrickou ekologickou etiku, poněvadž je orientovaná na člověka (aby naši potomci mohli i za sto let užívat stejné zdroje jako my dnes).

<sup>15</sup> Seed, J. et al. (1993).

<sup>16</sup> Komárek, S. (2011, 263).

<sup>17</sup> Tématem vztahu člověk a zvíře se zabývali i Theodor Adorno a Max Horkheimer v *Dialektice osvícenství*. Dle nich se „*Idea člověka v evropských dějinách vyjadřuje skrze odlišení od zvířete. Zvířata svou nerozumností dokazují důstojnost člověka.*“ (Adorno, T. W., Horkheimer, M. 2009, 234). Takováto definice je silně antropocentrická, staví zvíře do podřadné pozice vůči člověku. S jistou dávkou nadsázky to ale příliš šťastná definice pro posílení vysoké pozice člověka v hierarchii živých tvorů není. Proč by měl onen nejvyspělejší tvor, tedy člověk, dokazovat svou vládnoucí úlohu srovnáním se s čímsi tak podřadným, nerozumným a nedůstojným, jako je zvíře?



rozlišení silného a slabého antropocentrismu<sup>18</sup> je jakousi dvojí interpretací jednoho východiska. „*Silný antropocentrismus je založen na přesvědčení, že pouze to, co lidé považují, lze považovat za hodnotné, a že právě proto živočišné a rostlinné druhy jsou hodnotné jen potud, pokud slouží k uspokojování lidských požadavků.*“<sup>19</sup> Oproti tomu „*slabý antropocentrismus se opírá o nahlédnutí, že lidské požadavky, potřeby a zájmy mohou být někdy racionální a někdy neracionální, a že tedy mohou a mají být předmětem kritické reflexe.*“<sup>20</sup> Pestrost a mnohodruhovitost přírody dle slabého antropocentrismu<sup>21</sup> nelze vnímat pouze jako zdroj užitku, ale mimo jiné i jako podnět k zamyšlení o hodnotách jako takových.

Antropocentrismus je také úzce spjatý s vírou v člověka. S přesvědčením, že člověk jako vrchol evoluce jedná téměř vždy správně a skrze poznání člověka lze rozšířovat celý svět. Tento názor zastával například Teilhard de Chardin, který tvrdil, že „*si začínáme – právě v souvislosti s posledními pokroky našich vědomostí – uvědomovat, že člověk má klíčové postavení, že je hlavní osou, pólem světa (a to už není pouhá antropocentrická slabůstka).*“<sup>22</sup> Antropocentrická slabůstka vypadá zcela určitě jinak. I přesto, že Teilhard de Chardin nahlíží na člověka jako na nejvyšší stupeň v rámci hierarchie tvorů, je si vědom možné ekologické krize. Považuje ji však prozatím za abstraktní situaci, která by mohla reálně nastat v rozmezí několika milionů let. Již v roce 1950 však bere zřetel na omezenost přírodních zdrojů, když konstatuje, že „*Člověk je v současné době v plném tempu rozvoje. A dokonce se zdá, že pokračující pohyb ultrahominizace, který se vlastní silou udržuje, ba zrychluje, unikne přinejmenším svou nejpodstatnější částí i obvyklým hrozbám stárnutí – nedojdou-li mu nejrůznější planetární rezervy.*“<sup>23</sup> Nedovedl si však patrně představit, za jak krátkou dobu bude otázka ekologické krize a nedostatku přírodních zdrojů aktuální.<sup>24</sup> Oproti autorům ze 70. let, o nichž se zmíním později, byl Teilhard de Chardin ještě plný optimismu a víry v budoucnost: „*v budoucnost tvořenou nejen následujícími roky, nýbrž i vyššími stavy,*

<sup>18</sup> Z anglického „strong and weak anthropocentrism.“

<sup>19</sup> Norton (1984, 131-148), In: Kolářský (2011, 94).

<sup>20</sup> Tamtéž.

<sup>21</sup> Kolářský v souvislosti s Nortonem uvádí také pojem „umírněný antropocentrismus“.

<sup>22</sup> Teilhard de Chardin (1993, 11).

<sup>23</sup> Teilhard de Chardin (1993, 87).

<sup>24</sup> Teilhard de Chardin napsal text, z nějž cituji v roce 1950, kdy světová populace činila zhruba 2,5 miliardy obyvatel. Do roku 1987 se zdvojnásobila na 5 miliard obyvatel. (Zdroj: <http://www.worldometers.info/world-population/#pastfuture>) Že bude proces ultrahominizace postupovat takto rychle nemohl Teilhard de Chardin předpokládat.

*jichž je třeba vydobýt (...), nejde o pouhé přežití, ale o vyšší život či nadživot, ať již v jakékoliv podobě.*<sup>25</sup> Jak uvidíme v kapitole 1.3, autoři ze 70. let budou vděční i za pouhou vizi, v níž lidstvo nevymře následkem ekologické krize.

Avšak antropocentrické nazírání na okolní svět nebylo člověku vždy vlastní. Vztah člověk – příroda se vyvíjel a proměňoval v závislosti na mnohých faktorech. Komárek popisuje obrat ve vnímání přírody člověkem. Dříve lidská společnost opírala svou legitimitu o analogii s přírodou, „*v praxi ovšem dochází k obrácení této závislosti a k interpretaci přírody skrze lidskou společnost. Z rozmanitých jevů, které živá příroda nabízí, si příslušná dějinná epocha vždy vybere ty, které jsou v souladu s jejím náhledem na sebe sama.*“<sup>26</sup> Pokud bychom skutečně mohli nahlížet na přírodu jako na pomyslný odraz naší společnosti v zrcadle, neuvídíme zřejmě nic libého. V současnosti bychom mohli zbytky zdevastované přírody chápat jako analogii k rozkladu tradičních hodnot ve společnosti. Je ale velice nesnadné podívat se na žitý svět nezaujatě, shora a objektivně. I když bylo již několik desetiletí zřejmé, že se řítíme do ekologické krize, varovné signály byly dlouho opomíjeny. Myšlenky na změnu zůstávaly bez povšimnutí a stály na druhé koleji. Je totiž zapotřebí spíše transformace společenského vědomí, která by zahrнула širší pole působnosti, než několik osamocených ostrůvků v podobě ekologických aktivistů. Komárek tuto zdánlivou apatii popisuje následovně: „*Až teprve před přicházející změnou společenské atmosféry se tyto neortodoxní pohledy stávají hojnějšími (často nezávisle u mnoha autorů), všeobecně pochopitelnými a posléze jedinými správnými.*“<sup>27</sup> Je tedy nutno umožnit nově vzniklé teorii či apelaci na změnu, aby prošla nejprve fázemi nezájmu a nepochopení. Až s určitou časovou prodlevou může širší společnost uznat pravdivost nových koncepcí. Ovšem v našem případě týkajícím se ekologické krize je každá prodleva vnímána negativně. Librová konstatuje, že pokud Meadowsovi v roce 1972 varovali, že je za pět minut dvanáct, v roce 1994, kdy Librová publikovala *Pestré a zelené* mohlo být již dávno po dvanácté.<sup>28</sup> Od tohoto uvědomění si aktuálnosti problému, který je stále nedostatečně řešen (neboť i u nově zaváděných opatření se jejich výsledky dostaví až se zpožděním), uplynulo již dalších 20 let. Lidstvo stále razí cestu lineárního vývoje, byť je dnes „udržitelnost“ zcela jistě

<sup>25</sup> Teilhard de Chardin (1993, 135).

<sup>26</sup> Komárek, S. (2008, 132).

<sup>27</sup> Komárek, S. (2008, 135).

<sup>28</sup> Librová, H. (1994).

zpochybněna. Fromm si je vědom nutnosti změny a zastává názor, že *„Potřeba hluboké proměny člověka se nejeví jen jako etický nebo náboženský požadavek ani jako pouze psychologický požadavek plynoucí z patogenní povahy našeho současného sociálního charakteru, ale také jako podmínka pro pouhopouhé přežití lidského rodu.“*<sup>29</sup>

Pojetí antropocentrismu lze ovšem nalézt mnohem více, a můžeme nalézt i jednotlivé nuance rozlišující samotný antropocentrismus na další a další varianty přístupu k přírodě či člověku. Sokolíčková se snaží vymezit antropocentrický přístup jako takový, který *„chápe člověka jako středobod světa, úběžník, k němuž se okolní dění vztahuje a jenž je mírou všech věcí. Pouze člověk je zdrojem všech hodnot, které sám vkládá do světa, úcta k vnějšímu je založená na výsledcích vědeckého zkoumání a lidská bytost je jediným nositelem morálních práv a povinností.“*<sup>30</sup> Oproti tomu v neantropocentrickém způsobu uvažování<sup>31</sup> jsou nezcizitelné a vlastní hodnoty přítomné v každém jsoucnu, úcta k přírodě je založena na mystickém zážitku komplexní propojenosti, morální práva jsou v některých případech připisována i mimolidským entitám.<sup>32</sup> Sokolíčková přináší velmi pečlivý rozbor tezí z obou protilehlých pólů antropocentricky a neantropocentricky orientovaných vědců a myslitelů, přičemž sama přichází s novým požadavkem – s koncepcí pokorného antropocentrismu. Pokorný antropocentrismus lze chápat jako *„postoj, jenž vychází z přitakání podstatě našeho uvažování o světě. Způsob formování obrazu světa má za své epicentrum člověka (...), avšak antropocentrická vize světa je usměrněna přijetím pokory coby zásadní ctnosti.“*<sup>33</sup> Podobnou pozici zastává nakonec i Hála, když píše o kultivovaném antropocentrismu, který *„si je vědom svých mezí a usiluje o zahrnutí nejrůznějších mimolidských perspektiv do perspektivy lidské jako jejich obohacení; přestože je může zohlednit vždy jen ‘přes filtr’ perspektivy vlastní, neskýtá ničitelskému záměru argumentační základnu.“*<sup>34</sup>

Pojem pokora vnáší Sokolíčková do antropocentrismu jako zjemňující prvek poměrně radikálně vnímaného pojmu. Autorka obhájí toto zdánlivě nesourodé spojení

<sup>29</sup> Fromm, E. (2001, 22).

<sup>30</sup> Sokolíčková, Z. (2012, 51).

<sup>31</sup> Do neantropocentrického způsobu uvažování Sokolíčková zahrnuje zoocentrismus, biocentrismus, ekocentrismus, systémovou etiku, fyziocentrismus, teocentrismus a holismus. (Sokolíčková, Z., 2012).

<sup>32</sup> Tamtéž.

<sup>33</sup> Sokolíčková, Z. (2012, 197).

<sup>34</sup> Hála, V. (2013, 70).

a vysvětluje, že se nejedná o protimluv.<sup>35</sup> Pokoru bychom mohli vnímat jako jednu z charakterových vlastností či přívlastků osobnosti, která je vnitřně zakořeněna v člověku. Způsobů, jakými si lze přivlastnit tento způsob nazírání na svět, je několik. Jedním z nich je vřazení pokory mezi ostatní hodnoty v rámci výchovy a socializace, nebo k ní může být člověk nabádán například náboženstvím. Pokora vůči přírodě je typickou především v rámci interpretace východních náboženství. Otázce hodnot v souvislosti s antropocentrickým přístupem ke světu bude věnována následující podkapitola.

## 1.2 Axiologická rovina antropocentrismu

S otázkou antropocentrismu je velice úzce spjata rovina axiologická. Hodnotový systém můžeme vnímat jako vnější či vnitřní. Právě jako rozkol mezi těmito dvěma rovinami by se dal zjednodušeně popsat i rozpor současné západní společnosti ve vztahu k životnímu prostředí. Vnější hodnotový systém je orientovaný na stále rostoucí spotřebu, využívání zdrojů a materiální bohatství. Na druhém pólu se nachází hodnoty vnitřní, které se v pojetí ekologů s touto většinou představou neshodují. Volají po internalizaci hodnot shodujících se se zájmy přírody. Bojují však proti hluboce zakořeněné představě, že člověk samotný je pánem světa, a je tedy schopen využívat všech zdrojů bez omezení. Otázka hodnot je od vnímání vztahu člověka a přírody neoddělitelná, pokud budeme uvažovat v horizontu udržitelnosti současného i budoucího vývoje civilizace. Hodnoty jakožto internalizované soudy, které jedinec přiděluje okolnímu světu, jsou zřejmě jedinou cestou, jak do podvědomí široké veřejnosti vměstnat Schweitzerovu „úctu k životu“ jako něco samozřejmého.

Antropocentrismus předpokládá, že člověk je vrcholem evoluce, stojí na nejvyšším stupni hierarchie a disponuje mocí nad vším živým i neživým. Netýká se však pouze člověka jakožto pomyslného vrcholu vývoje, ale také kulturních daností a souvislostí určité země či civilizace. Librová považuje zaměření evropské kultury „*již od antiky za výrazně antropocentrické. Pojímá přírodu instrumentálně, jako pouhý nástroj k realizaci lidských cílů.*“<sup>36</sup> Zacházení s přírodou podle ní tedy bylo orientováno účelově, ziskově a s omezeným horizontem uvědomění si možných dopadů lidského

<sup>35</sup> Sokolíčková, Z. (2012, 131).

<sup>36</sup> Librová, H. (1994, 24).

jednání. To má za následek nevyčíslitelné ztráty v podobě vymírání živočišných i rostlinných druhů, znečišťování ovzduší a vod. Wilson apeluje na změnu takovéhoho přístupu k okolnímu světu: „*Naléhavě potřebujeme více vědomostí a praktickou etiku, která by počítala s delším časovým horizontem, než jaký jsme dnes zvyklí uvažovat.*“<sup>37</sup>

Otázka hodnot a etiky nebyla s antropocentrickým pohledem spojována vždy, ale dle Hály „*teprve vědomí konečnosti, respektive neobnovitelnosti přírodních zdrojů, bylo praktickým impulsem, který měl přimět představitele různých oborů – a též filosofie – k reflexi tohoto vztahu (člověk – příroda) jako naléhavého etického problému.*“<sup>38</sup> Nutným vnesením etiky a hodnot do nově uvědomovaného vztahu člověk – příroda se pole interpretace antropocentrismu značně rozšiřuje. Vzniká nový vztah, který jak tvrdí Hála, existoval dříve pouze v minimální míře. Pokud se člověk dříve k něčemu vztahoval, bylo to zase k člověku, případně k Bohu. Právě určité výklady křesťanství přispěly k pocitu člověka jako obrazu božího, což je dle Hály hluboce zakořeněno v evropské kultuře a civilizaci.<sup>39</sup> Zároveň dodává, že k pozitivnímu vnímání přírody člověkem nepřispěl ani René Descartes.<sup>40</sup> Otázka příčin nesprávně nastaveného majetnického vztahu člověka k přírodě by byla ale samostatným tématem, a tak nelze než konstatovat, že zkrátka „*vznikla nová situace i pro promýšlení etických otázek, včetně otázky hodnot.*“<sup>41</sup>

Vstoupení všeho mimolidského do morálního povědomí člověka postmoderní doby s sebou nese jistá úskalí. Co vše lze označit hodnotou, která existuje nezávisle na účelnosti pro člověka? Roman Altshuler tuto otázku detailněji rozpracovává a pozastavuje se nad přisuzováním hodnot zvířatům.<sup>42</sup> Dle Altshulera tyto hodnoty poměrně bez problémů přisuzujeme savcům, u nichž lze vysledovat jistou podobu s námi, a také proto, že nám jsou schopni dát určitou zpětnou emocionální vazbu, jež je pro nás snadno čitelná. Méně snadno již tyto emocionální reakce nalézáme u rostlin či dokonce u celých ekosystémů. I tam jsou ale dle autora nakonec naležitelné.<sup>43</sup> I přes

---

<sup>37</sup> Wilson, E. O. (1995, 320).

<sup>38</sup> Hála, V. (2013, 63).

<sup>39</sup> Hála, V. (2013).

<sup>40</sup> Problematice židovsko-křesťanské tradice a René Descartovi budu věnovat pozornost v částech 2.1 a 2.2.

<sup>41</sup> Hála, V. (2013, 64).

<sup>42</sup> Altschuler, R. (2014).

<sup>43</sup> Altshuler, R. (2014, 478 – 479).

nespornou hodnotu mimolidských tvorů nelze dle Altshulera srovnávat nesrovnatelné.<sup>44</sup> Naším cílem by podle něj mělo být snižování rozdílů v našem hodnotovém oceňování – jako příklad těchto rozdílů uvádí přístup ke psům a kočkám jako domácím mazlíčkům, zatímco krávy a prasata chápe většinová společnost jako pouhou potravu.<sup>45</sup> Tento jev je ale dle Komárka charakteristický pro většinu kultur: „*Prakticky všechny kultury znaly ve vztahu ke zvířatům 'rozštěpení' na zvířata ceněná, milovaná až hýčkaná, a 'ta ostatní', s nimiž se mohlo dělat cokoliv.*“<sup>46</sup> Požadavek na přijetí inherentní hodnoty celých ekosystémů lze vysledovat právě již u Alberta Schweitzera (1993) v myšlence nauky úcty k životu<sup>47</sup>, později např. u Paula W. Taylora (1981) a jeho biocentrické etice životního prostředí<sup>48</sup>, či u Arne Naesse (1973)<sup>49</sup>.

Vzhledem k tomu, že diskuze o antropocentrismu, biocentrismu, hodnotových a ekologických krizích na akademické půdě nabyla zhruba od 70. let 20. století značné obsáhlosti, nelze v tomto textu zmínit všechny myšlenky či směry z těchto diskuzí plynoucí. Avšak zřejmě i laika napadne otázka, zda je antropocentrický náhled na okolní svět dán jaksi vnitřně člověku již od jeho narození, či je podmíněn sociálně nebo kulturně.<sup>50</sup> Nad možnými zdroji hodnotové orientace lidí v rámci euroamerické společnosti se zamýšlela i Librová.<sup>51</sup> Poukazuje na fakt, že z kořenů současného hodnotového rámce nesmíme opomíjet naše antropologické danosti člověka jakožto biologického druhu.<sup>52</sup> Librová uvádí, že člověk „*díky své mimořádné schopnosti se učit, poznávat zákonitosti okolního světa a díky vysoce specializované řeči dosáhl schopnosti tzv. ofenzivní adaptace. To znamená, že svůj život nepřizpůsobuje přírodnímu okolí, ale naopak přizpůsobuje toto okolí svým rychle se měnícím a rostoucím potřebám.*“<sup>53</sup> Vymizení sounáležitosti s přírodou a způsob, se kterým k přírodě přistupujeme, by se tak mohly jevit jako biologicky dané fenomény. I ty lze ale změnit a usměrnit např.

---

<sup>44</sup> Tamtéž.

<sup>45</sup> Vegetariánství bude věnovaná část 5.3.

<sup>46</sup> Komárek, S. (2000, 164).

<sup>47</sup> Schweitzer, A. (1993).

<sup>48</sup> Taylor, P. W. (1981).

<sup>49</sup> Naess, A. (1973).

<sup>50</sup> Ve druhé kapitole bude věnována pozornost antropocentrickému nahlížení na svět u dětí.

<sup>51</sup> Librová, H. (1994).

<sup>52</sup> Tamtéž.

<sup>53</sup> Librová, H. (1994, 18).

silným tlakem kultury.<sup>54</sup> Ovšem ofenzivní adaptace je pouze jedním z mnoha určujících bodů antropocentrického jednání.

Také náš životní prostor je determinantem samotného vztahu k našemu okolí. Ten se v průběhu staletí velice proměnil. Zatímco dříve byl člověk vázán na jedno místo (na své pole či ke svému stádu) a jeho obzory byly jasně ohraničeny humny, v proměnách doby je naše okolí vnímáno stále globálněji. K tomuto posunu vnímání okolního prostoru přispěla i možnost cestovat, a to za krátký čas na dlouhé vzdálenosti. To sice může člověka intelektuálně či emočně obohacovat, Librova ale vidí v rozvoji letecké dopravy jeden ze zásadních negativních vlivů na životní prostředí.<sup>55</sup> Navíc náš vztah k nejbližšímu okolí již není spojován s nutností vlastní obživy a přírodě jsme se odcizili. Za prací dnes většina osob uráží delší vzdálenosti, a tak již necítíme potřebu své okolí udržovat čisté nebo jej nějak zkrášlovat. Dle Koháka „*žijeme ve světě umělých věcí, v betonových kobkách vybavených výplody lidského umu, které nemají jiný smysl a hodnotu, než aby sloužily člověku.*“<sup>56</sup>

Skutečná podstata fungování přírody je však na člověku nezávislá, byť se na ni člověk z antropocentrické pozice dívá přinejmenším povýšeně. Ovšem plenění přírody dospělo do enormních rozměrů, čímž byl člověk nucen sestoupit ze svého piedestalu a postavit se realitě tváří v tvář. V prvním momentě nastalo uvědomění si krize v souvislosti s možným omezením růstu spotřeby. Tím by byl tedy omezen člověk-spotřebitel. Až v druhé řadě se začalo pátrat po možných příčinách ohrožení tolik oblíbeného konzumního stylu života a vazeb ke krizi ekologické. Začala dlouhá cesta hledání viníků a cesty ven ze začarovaného kruhu. Stručně řečeno – v 70. letech minulého století došlo k momentu uvědomění si ohroženého postavení člověka. Vize nejisté budoucnosti ohromily širokou veřejnost a umožnily vznik nových technologií, ale také alternativních životních stylů.

### 1.3 Uvědomování si krize

Velice významnými pro uvědomění si aktuálnosti a palčivosti ekologické krize způsobené nešetrným způsobem života byla 70. léta 20. století. Tehdy se zvedla vlna zájmu o otázky životního prostředí. Považuji ale za podstatné zmínit existenci i těch děl,

---

<sup>54</sup> Librova, H. (1994).

<sup>55</sup> Tamtéž.

kteřá předběhla svou dobu a stala se více či méně vlivnými v době svého vzniku a zažila renesanci právě v období 70. – 90. let 20. století. Na problém vzdalování člověka přírodě upozorňoval již v polovině 19. století Henry David Thoreau. Zdůrazňoval důležitou roli přírody, její hodnotu, kterou má sama o sobě, nezávisle na člověku.<sup>57</sup> Sám nezůstal pouze u myšlenek, ale stal se mužem akce, když si postavil v lese srub a žil v něm po dobu 26 měsíců.<sup>58</sup> V roce 1861 sepsal esej *Chůze*, v níž upozorňuje na stále menší procento času, který člověk tráví chůzí v přírodě.<sup>59</sup> Těžko posoudit, jak by se Thoreau postavil k dnešní automobilové civilizaci. Za předvoj krajinné ekologie lze pokládat i například *Obrázky z chatrče* Aldo Leopolda<sup>60</sup> a za myšlenkové podloží bioetiky *Nauku úcty k životu* Alberta Schweitzera<sup>61</sup>.

Není náhodou, že otázka vztahu člověk – příroda začíná být aktuální právě v 70. letech 20. století. Jedná se mimo jiné o období, během něhož byla vydána zásadní díla environmentální literatury s požadavkem na praktickou změnu. Obrazně řečeno bychom mohli za první vlašťovku vlivné literatury v oblasti životního prostředí považovat dílo Rachel Carsonové *Silent Spring* z roku 1962.<sup>62</sup> V této publikaci spojovala rostoucí počet nebezpečných a toxických pesticidů a insekticidů v životním prostředí s vymíráním ptactva.<sup>63</sup> Zákaz používání DDT v USA v roce 1972 je připisován mimo jiné i právě snaze Carsonové.<sup>64</sup> Silně zapůsobit na odbornou i laickou veřejnost se podařilo zveřejněním alarmující pesimistické vize modelu světa Meadowsovými v roce 1972.<sup>65</sup> Spolu s dalšími varovnými zprávami měla tato vize velice silný dopad na veřejné mínění a byla víceméně přijata i vědeckou obcí. Kohák řadí dílo Meadowsových do systémové teorie a do statistického odvětví ekologie.<sup>66</sup> *Z Mezi růstu není cítit náklonnost a láska k přírodě, jde především o varování, že v „ohrožení je růst, rozvoj,*

---

<sup>56</sup> Kohák, E. (1998, 71).

<sup>57</sup> Thoreau, H. D. (1991).

<sup>58</sup> O těchto dvou letech, dvou měsících a dvou dnech strávených v lesním srubu napsal knihu *Walden aneb Život v lesích*. (Thoreau, H. D. 1991)

<sup>59</sup> Thoreau, H. D. (2010).

<sup>60</sup> Leopold, A. (1999).

<sup>61</sup> Schweitzer, A. (1993).

<sup>62</sup> Carson, R. (1962).

<sup>63</sup> Carson, R. (1962).

<sup>64</sup> V Československu bylo masivní používání DDT zakázáno v roce 1974. (NIP Stockholmské úmluvy). Ve světě je DDT v omezené míře stále používáno v boji proti malárii: „V Indii se průměrná délka života prodloužila díky protimalarickému programu za použití DDT z 32 let v roce 1948 na 52 let v roce 1970.“ Neumannová, K., Patočka, J. (2005, 346).

<sup>65</sup> Meadows, D. et al. (1972).

<sup>66</sup> Kohák, E. (1998).



*pokrok – veliký fetiš, stále stupňování hmotné spotřeby, od něhož si západ sliboval, že překlene všechny problémy, které se mu nepodařilo vyřešit.*<sup>67</sup> Namísto vyřešení problémů se však vynořují nové a mnohem závažnější. Člověk je konfrontován s faktem, že v důsledku honby za rozvojem dojde dříve či později k fatálnímu úpadku. Abychom se mu vyhnuli, bude nezbytné slevit ze svých nároků na životní luxus a nadměru spotřeby. Uvádí se, že 20 % obyvatel světa spotřebovává 80 % přírodních zdrojů, což bychom měli vnímat jako varování i před mocenskými a sociálními problémy. Navíc obrat k ekologické ohleduplnosti je dle Koháka předpokladem pro život samotný. Dodává, že *„Je třeba ohleduplnosti, protože bezohledné kořistění vytvořilo i v lidské společnosti situaci výbušné polarizace bohatých a бедných.*“<sup>68</sup>

Problematicke růstu se věnuje i Konrad Lorenz. Ten konstatuje, že člověk je naprogramován, aby měl z růstu radost. Růst je charakteristický i pro přírodu, a jedná se o zcela přirozený jev.<sup>69</sup> Růst průmyslových podniků a energetické náročnosti západní civilizace však jako by neznal konce. Pokud předpokládáme nevyhnutelnou potřebu změny, musí dle Lorenze *„lidská morálka a lidské hodnotové cítění zvítězit nad skoro neodolatelnými, fylogeneticky naprogramovanými tendencemi lidského chování.*“<sup>70</sup> Lidské chování je však ovlivnitelné mnohými faktory, z nichž jako nejefektivnější pro šetrný přístup k přírodě se jeví faktory vnitřní, hodnotové. Skrze ně lze změnit většinový názor osob nadužívajících přírodních zdrojů. V předmluvě ke knize *Země na misce vah* od Al Gora zdůrazňuje tehdejší ministr životního prostředí ČR František Benda, že *„role člověka ve vztahu k přírodě je aktivní.*“<sup>71</sup> Jakým směrem se naše aktivita bude ubírat, už pak záleží právě na naší konkrétní osobní hodnotové orientaci. Nelze nevzít v úvahu i rovinu psychologickou. Neutuchající touha po spotřebě a konzumu, která tolik přispívá k prohlubování ekologické krize, může být způsobena nenaplněním duchovních potřeb. Librová souhlasí s psychology, kteří zastávají názor, že *„rozvoji našeho sklonu hromadit a obměňovat předměty přeje vnitřní prázdnota, nespokojenost s lidskými vztahy, nedostatek smyslu života, spojený nejčastěji s nedostatkem smysluplné činnosti.*“<sup>72</sup> Osobnostní, duševní naplnění a obohacování lze tedy zjednodušeně

---

<sup>67</sup> Kohák, E. (1998, 140).

<sup>68</sup> Kohák, E. (2002, 100).

<sup>69</sup> Lorenz, K. (1997, 110 – 111).

<sup>70</sup> Lorenz, K. (1997, 112).

<sup>71</sup> Benda, F. In: Gore, A. (1994, 5).

<sup>72</sup> Librová, H. (1994, 49).

transformovat v obohacování se o neustále nové a nové módní výstřelky, aktuální verze mobilních telefonů či nejnovějšího modelu auta. Tento přístup ale nelze paušálně převést na celou současnou západní společnost, neboť lze vysledovat jasné a silící tendence tento konzumní způsob života změnit.

Hlavní výsledek snahy Meadowsových a ostatních podobně smýšlejících autorů se dostavil o dvacet let později. V červenci roku 1992 byl vysloven požadavek na určitá omezení v rámci udržitelnosti dalšího vývoje na Konferenci OSN o životním prostředí a rozvoji. Tato zpráva měla jistě významný dopad na uvědomění si dané situace, ale šlo taky o dobu, kdy byly na vrcholu tendence přijímání a začleňování dosud vyřazovaných entit i v jiných oblastech. Hála tvrdí, že tento obrat k ekologické etice je *„součástí emancipačně-demokratizačního trendu vztahování, začleňování i dosud neprivilegovaných a diskriminovaných bytostí do univerzálních standardů uznání a práv.“*<sup>73</sup> Spolu s ženami a etnickými menšinami tak vstupují do rámce uvažování i mimolidští tvorové a neživá příroda.<sup>74</sup> John Seed považuje antropocentrismus dokonce za jistou formu lidského šovinismu. Vidí paralelu mezi vztahem člověk – příroda a muž – žena. Dle něj se antropocentrismus *„podobá víře v nadřazenost mužů nad ženami, pouze slovo ‘muž’ je nahrazeno ‘lidským druhem’ a ‘žena’ ‘všemi ostatními druhy’.“*<sup>75</sup> Člověku dnešní doby je vlastní modus majetnické nadřazenosti, ať už mezipohlavní či mezidruhové. Myslitelé zastupující biocentricky orientované myšlenky vyzývají ke stírání genderových rozdílů, a odstranění dominance člověka nad přírodou. John Seed je přesvědčen, že jsme schopni vystoupit za hranice antropocentrismu a začít *„myslet jako hora.“* Stačí pouze postupovat cestou zpátky po stopách naší evoluce. K uvědomění si faktu, že jsme kdysi byli prvoky v oceánu, je však třeba nepřístupovat k našemu vývoji pouze skrze intelekt. Jde o změnu perspektivy, jež se pro nás může stát velice přínosnou. Seed popisuje onu cestu zpátky následovně.

*„Když lidé zpozorněji a prohlédnou skrze vrstvy svého antropocentrického sebezbožňování, nastává v jejich vědomí velmi hluboká změna. Odcizení ustupuje. Pomalu poznáváš, že tvé lidství je pouze nejposlednější stadium tvé existence, jakmile se přestaneš ztotožňovat pouze s touto evoluční kapitolou, začneš sebe vidět jako savce,*

---

<sup>73</sup> Hála, V. (2013, 64).

<sup>74</sup> Vstupování zvířat do sociologie se detailněji věnuje Tereza Vandrovcová v knize *Zvíře jako pokusný objekt: sociologická reflexe.* (Vandrovcová, T., 2011).

<sup>75</sup> Seed, J. et al. (1993, 39).

*jako obratlovce, jako druh, který se teprve nedávno vynořil z deštného pralesa. Tak jak se mlha zapomnění rozplývá, mění se tvůj vztah k ostatním druhům i tvá věrnost vůči nim.*<sup>76</sup>

Dle Seeda tedy žijeme pouze ve stereotypním uvědomění si momentálního stavu existence, skrze hlubší prožitky a snahu oprostít se od tohoto antropocentrického nahlížení na realitu jsme ale schopni narušit toto evoluční zapomnění, a změnit tak náš přístup ke světu. Tento proces bychom mohli připodobnit k určitému typu amnézie, z níž jsme schopni se vymanit, a dojít poznání skrze rozpomínání se na naši prapůvodní podstatu. Dalším z myslitelů uvažujících neantropocentricky byl i James Lovelock se svou teorií Gaia<sup>77</sup>, která se setkala s velice rozporuplným přijetím napříč veřejností laickou i odbornou.

Je patrné, že antropocentrických přístupů je mnoho a liší se svými požadavky na člověka, na přírodu nebo v rovině hodnotové. Zmínila jsem antropocentrismus pokorný, slabý, silný, poznávací či hodnotový. Přívlasků bychom našli daleko více. Je nutné brát v potaz, že nikoliv „*antropocentrismus jako takový, ale příliš úzce pojatý antropocentrismus lze považovat za duchovní zdroj současné ekologické krize.*“<sup>78</sup> I když lze úzce pojatý antropocentrismus považovat za duchovní zdroj současné ekologické krize, v pátrání po jejích příčinách se musíme vydat ještě hlouběji a nalézt zdroje samotného antropocentrismu. Některé z možných zdrojů antropocentrismu uvedu v následující kapitole.

---

<sup>76</sup> Seed, J. et al. (1993, 40).

<sup>77</sup> Lovelock, J. (1994).

<sup>78</sup> Kolářský, R. (2011, 95).

## **Kapitola 2**

V první kapitole jsem se pokusila vymezit definiční rámec antropocentrismu, propojit danou problematiku s otázkou hodnot a zmínit hlavní představitele z řad ekologicky orientovaných autorů ze 70. let 20. století. V kapitole druhé se zaměřím na možné zdroje antropocentrického způsobu vnímání okolního světa. Možných zdrojů je zajisté větší množství, ale já svoji pozornost zacílím na židovsko-křesťanskou náboženskou tradici, myšlenky Reného Descarta a sekularizaci. Mohlo by se zdát, že nelze z jednoho problému vinit dvě protikladné tendence (náboženství a sekularizaci), ale jak uvidíme dále, v rámci vývoje západní společnosti se proměňovaly vlivy, které byly pro danou civilizační etapu řídicí. Navíc uváděné zdroje antropocentrismu nelze považovat za viníky se stoprocentní určitostí. Jedná se o natolik spleťovou problematiku, že nelze označit její příčiny takto schematicky. I přesto uvedu základní tři pilíře považované za možné zdroje současného antropocentrického způsobu nahlížení na svět.

### **2.1 Židovsko-křesťanská tradice jako možný zdroj antropocentrismu**

Svůj zájem obracím ze všech světových náboženství k židovsko-křesťanské tradici, neboť právě ta konstitovala západní civilizaci nejsilněji. Patrně první psaná ustanovení vztahu člověka a přírody lze nalézt v První knize Mojžíšově – v knize Genesis.<sup>79</sup> V ní lze vysledovat myšlenky antropocentrické, ale i vůči přírodě ochranné. Pokora zde není vyslovena explicitně, avšak vystupuje mezi řádky. Samozřejmě, že může docházet a skutečně také dochází k dezinterpretacím svatého

---

<sup>79</sup> Genesis – z řečtiny – ve významu „zrod“.

textu, já budu usilovat o stručné a výstižné zdůraznění veršů týkajících se naší otázky, aniž bych se dopustila chybného pochopení.

V knize Genesis je vztah člověka a přírody popsán jako stav dominance člověka. Zatímco člověk byl stvořen k obrazu Božimu, zvířata jím měla být opanována. „*A Bůh jim požehnal a řekl jim: 'Plod'te a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe'.*“<sup>80</sup> V tomto požehnání můžeme nalézt jednu ze základních stavebních cihel anti ekologické zdi zvané antropocentrismus. Pokud je člověk stvořen k nadvládě a panování nad vším živým, je velice těžké, aby se vyvaroval antropocentrickému sebezbožňování, jak jej popsal Seed. Privilegované postavení člověka nad ostatními živými tvory, tak jak je vysloveno v knize Genesis, „*ovlivňovalo a stále ještě ovlivňuje náš náhled na postavení člověka v ekosystémech,*“<sup>81</sup> konstatuje Naess. Avšak Naess zastupuje umírněné stanovisko, v němž Bibli za tvůrce antropocentrismu nepovažuje. Podle něj sice Bůh dal člověku výsadní postavení, nikoliv však volnou ruku a svolení k plenění všeho ostatního stvořeného.<sup>82</sup> Naopak, hodnoty zvířat a přírody lze přisoudit nezávisle na člověku, neboť Bůh stvořil zvířata dříve než člověka a „*viděl, že to je dobré.*“ Člověk má být strážcem a opatrovatelem: „*Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil.*“<sup>83</sup> Tato role člověka jakožto strážce a správce se zamlouvá i Naessovi. Považuje ji přínosnou pro ekologii a přispění k ekologické odpovědnosti. V tomto momentě se vrací prvek pokory. Naess hodnotí pozitivně interpretaci člověka definovaného Bibli jako „*umírněného, křesťanský pokorného správce.*“<sup>84</sup> Ovšem jak je vidno, člověk není ve skutečnosti vždy tím správným ochranným pánem přírody.

Je člověk opravdu nutně definován jako vykořisťovatel, nebo je plenění přírody pouhým důsledkem jeho svobodného jednání? Touto otázkou se ve spojitosti s náboženstvím a mýty zabýval Kohák. Ten zmiňuje jistý židovsko-křesťanský mýtus „*podle něhož člověk nenarušuje přírodu prostě svým stvořením. Bůh tvoří člověka harmonicky, pro život v souladu s přírodou. Člověk tento soulad narušuje teprve určitým jednáním – a jak příroda, tak on sám pak trpí následky tohoto narušení.*“<sup>85</sup>

<sup>80</sup> Bible (Gn 1:28, 22). Ekumenický překlad (1985).

<sup>81</sup> Naess, A. (1993, 263).

<sup>82</sup> Tamtéž.

<sup>83</sup> Bible (Gn 2:15, 23).

<sup>84</sup> Naess (1993, 269).

<sup>85</sup> Kohák, E. (1998, 69).

Pokud by tomu bylo skutečně tak, a mohli bychom generalizovat starodávné mýty a považovat je za pravdivé, dospěli bychom stejně jako Kohák k tvrzení, že „*je tedy v mezích člověka jednat i jinak a žít v souladu s přírodou.*“<sup>86</sup> Toto zdánlivě banální zjištění se může projevit jako velice podstatné pro argumentaci různých alternativních hnutí, jejichž zástupci jsou si vědomi oné svobodné volby jednání. Pracují s vědomím toho, že člověku je dána volnost v rozhodování o tom, co je dobré a co zlé. Člověk tedy není definován skrze svou ničitelenskou podstatu, ale pouze skrze své osobní jednání, které může být naplňováno mnohými obsahy. Otázka podstaty člověka je zásadní pro ekologické hnutí, poněvadž pokud by byl člověk plenitelem ze své podstaty, jaký smysl by potom měla všechna „zelená“ hnutí? Avšak díky tomu, že člověku je dána svoboda v určování toho, co je dobré a co zlé, otevírá se široké spektrum alternativních životních stylů. Každý jedinec může právě své konkrétní jednání vřadit do širšího hodnotového rámce, který je dle jeho morálních zásad ten pravý. Stejně tak mohou zdůvodňovat své jednání i lidé v opozici vůči alternativním životním konceptům, pro něž je život ve stylu *carpe diem* plný radostí dnešního dne bez ohledu na zítřek stále tím jediným správným.

Bible s sebou nese desítky a stovky různých interpretací, a v souvislosti s ochranou přírody lze často narazit na určité výňatky a citace, které se v daný moment hodí k pozitivní či negativní argumentaci. Je však zřejmé, že Bible je souhrnem „*spisů různého obsahu (...) zahrnující dobou svého písemného zachycení Starým zákonem téměř celé poslední tisíciletí předkřesťanské a Novým zákonem první dvě století křesťanského letopočtu. Mnohé látky starozákonní navíc kolovaly po delší dobu jen ústně.*“<sup>87</sup> Uvnitř těchto spisů různých obsahů může dojít k lehkým nuancím v náhledu na přírodu a nejednoznačným interpretacím textu. Naess vidí spojnicí mezi rozmanitostí přírody i svatého písma právě v jejich diverzitě. Ani na jedno nelze nahlížet jako na homogenní prvek. To lze podle mého názoru považovat za velice přínosné. Na jedné straně sice může jeden text umožňovat mnoho různých interpretací vedoucích ke sporům, na straně druhé je však pestrou studnicí inspirace pro člověka dnešní doby, který je zvyklý na postmoderní pluralismus a nejednoznačnost.

---

<sup>86</sup> Tamtéž.

<sup>87</sup> Bible (1985, 17).

## 2.2 Myšlenky Reného Descarta jako možný zdroj antropocentrismu

Myšlenky Reného Descarta bývají označovány jako ty, které dopomohly k ospravedlnění a racionalizaci devastace přírody. Descartes vyslovuje předpoklad rozumu jakožto matematického uspořádání ideálních entit, čímž dochází k vyčlenění rozumu z přírody,<sup>88</sup> neboť ani v přírodě a stejně tak u zvířat nelze tento požadavek s určitostí vysledovat. Zvířata tedy dle něj spadají do sekce nemyslicích strojů.<sup>89</sup> Descartes dále rozlišil dvě kategorie – *res extensa* a *res cogitans*, do nichž lze vše roztřídit dle kritéria racionality a logické nutnosti. V důsledku tohoto třídění Descartes zvířata spolu s veškerým hmotným světem řadí do kategorie *res extensa*, tedy mezi věci rozprostrané, které podléhají mechanickým zákonitostem stejně jako stroje.

*„Je rovněž pozoruhodné, že sice mnoho zvířat projevuje více dovedností než my v některých svých úkonech, a že přece táž zvířata ji neosvědčují v mnohých jiných: takže to, co činí lépe než my, ještě nedokazuje, že mají ducha, neboť podle toho by ho měla daleko více než kdokoli z nás a jednala by lépe ve všem, spíše to dokazuje, že ho nemají vůbec, a že to příroda v nich působí sestavením orgánů, právě jako hodiny, složené jen z koleček a per, mohou počítat a měřit čas přesněji než my s veškerou svou rozumovostí.“<sup>90</sup>*

Věci obsažené v kategorii druhé, spadající pod *res cogitans* jsou kategorie podléhající matematické přesnosti a logickým řádům. Tato substance se vyznačuje myšlením, které zvířata spadající pod substanci první dle Descarta postrádají. Singer upozorňuje na opomíjený fakt, že v Descartově době nastal rozvoj vivisekce bez používání anestetik a „*Descartova teorie dovolovala experimentátorům, aby se zbavili veškerých pochyb, které by mohly za takových okolností mít. Sám Descartes pitval živá zvířata, aby si zdokonalil své znalosti z anatomie, a mnozí z tehdejších předních fyziologů se prohlašovali za karteziány a mechanisty.“<sup>91</sup>*

V souvislosti s Descartem se tedy opět vynořuje otázka hodnoty přírody. Existuje sama o sobě, nezávisle na člověku, nebo je její hodnota odvozena právě skrze její účinnost a užitečnost pro člověka? Kohák popisuje Descartovo vnímání smyslu

---

<sup>88</sup> Descartes, R. (1992).

<sup>89</sup> Tamtéž.

<sup>90</sup> Descartes, R. (1992, 42).

<sup>91</sup> Singer, P. (2001, 216).

a hodnot jako „čistě 'subjektivní', v pokleslém smyslu toho slova – vázané na preference určitých jedinců. Základní vztahy úcty, lásky, hodnocení ztrácejí jakoukoliv nadindividuální platnost.“<sup>92</sup> Na druhé straně vystupují do popředí preference rozumové, kalkulační a zpeněžitelné. Capra zdůrazňuje, že Descartův výrok *cogito ergo sum* „vedl lidi na Západě k tomu, aby se ztotožňovali se svou myslí, a ne s celým svým organismem. (...) Mysl byla od těla oddělena, byla jí však přisouzena úloha tělo ovládat.“<sup>93</sup> Toto rozdělení se poté stalo zdrojem vykořisťovatelského modu vůči přírodě, ale také izolace lidí do skupin podle schopností, jakými jsou práce, talent, víra atd.<sup>94</sup> Člověk se tak odcizil své původní jednotné podstatě, v níž byly duše s tělem nedělitelným celkem. Fritjof Capra – význačný kritik karteziánského paradigmatu – dále „zdůrazňuje omezenost karteziánského pohledu na svět i omezenost systému hodnot, který leží v jeho základech. Tato omezenost dnes vážně ohrožuje zdraví jedince i celé společnosti.“<sup>95</sup>

Schweitzer vnímá Descartův výrok „*myslím, tedy jsem*“ jako vzdálení se etice. Pro pravou filosofii, která by lépe odpovídala bezprostřednější a obsáhlejší skutečnosti, navrhuje Schweitzer tvrzení: „*Jsem život, který chce žít, uprostřed života, který chce žít.*“<sup>96</sup> Schweitzerova etika úcty k životu zcela obrací Descartovo pojetí živých tvorů. Přisuzuje hodnotu utvářenou skrze etickou normu uvnitř člověka a vůli k životu všem tvorům na zemi. Úcta k životu nutí člověka „*zaobírat se veškerým životem okolo sebe a cítit se za něj zodpovědným.*“<sup>97</sup> Pokud má člověk skutečně internalizovanou etiku úcty k životu, jak ji popisuje Schweitzer, je pro něj utrpení zvířat a plenění přírody nepřijatelné, neboť by nabourávalo jeho osobní hodnotový systém.

Nebylo by jistě správné vinit Descarta samotného z nedozírných důsledků, které jeho myšlenky přinesly. Jsou ale nedílnou součástí více faktorů, které sehrály důležitou roli v racionalizaci devastace přírody, zneužívání zvířat a lidské nadspotřeby.

---

<sup>92</sup> Kohák, E. (1998, 72).

<sup>93</sup> Capra, F. (2003, 28).

<sup>94</sup> Capra, F. (2003).

<sup>95</sup> Capra, F. (2002, 17).

<sup>96</sup> Schweitzer, A. (1986, 352).



### 2.3 Sekularizace evropské společnosti

I přesto, že židovsko-křesťanská tradice bývá označována za možný zdroj antropocentrismu, má v sobě zakořeněny prvky alespoň minimální pokory a odpovědnosti za své činy. Toto uvědomování si důsledků chování bývá spojováno s vidinou božího trestu. Avšak ve spojitosti s myšlenkovou racionalizací a rozvojem průmyslové techniky tyto prvky z mysli člověka pomalu ale jistě mizí. Tento proces detailně popisuje například Morris Berman.<sup>98</sup> Podle něj se od 17. století začaly proměňovat mezilidské vazby a vztahy, které do té doby tvořily jakousi jistotu a dávaly životu smysl. Narušení těchto vazeb mělo za následek odkouzlení, či zesvětštění světa. K takovému světu již člověka nevázalo natolik silné pouto, aby se k němu choval s pokorou typickou pro dřívější etapu. Došlo i k proměně vidění světa: „*není již viděn jako spojitý, ale složený z částic, podobně čas není cyklický ale lineární. Poznání je spojené s manipulací světa, vědecká explanace s ovládním přírody.*“<sup>99</sup> Do této éry spadá i působení Reného Descarta, jehož myšlenky přesně odpovídají výše popsanému principu odkouzlení světa.

Znovuzakouzlení je ale možné skrze „*humanizovanou kulturu, v níž příroda hraje jinou, podstatnější roli než dnes.*“<sup>100</sup> Kohák konstatuje, že „*teprve filosofie 17. století postupně vytvořila čistě 'světský' – tedy hmotný a mechanický – svět. Nezměnily se jen naše představy o světě: změnil se svět sám. (...) Stal se prozaickým světem kauzálních střetů.*“<sup>101</sup> Tato proměna v rámci přechodu od společnosti založené na náboženských pravidlech ke společnosti sekularizované vytvořila prostředí, v němž dle Koháka došlo ke „*ztrátě živého vědomí boží přítomnosti a subjektivity mimolidských bytostí.*“<sup>102</sup>

Nezpochybnitelná sekularizace evropské společnosti<sup>103</sup> s sebou nese důsledky v mnohém velice podstatné právě pro vznik antropocentrického uvažování o světě. Zesvětštění života, vymizení křesťanské pokory a ztráta hrozby božího trestu umožnily

<sup>97</sup> Schweitzer, A. (1986, 377).

<sup>98</sup> Berman, M. *The Reenchantment of the World*. (1981).

<sup>99</sup> Kavalířová, L. (2009, 15 – 16).

<sup>100</sup> Sokolíčková, Z. (2012, 171).

<sup>101</sup> Kohák, E., Kolářský, R., Míchal, I. (1996, 8).

<sup>102</sup> Kohák, E. (1998, 72).

<sup>103</sup> Pro ilustraci zmiňuji stav v ČR. V České republice je evidován nejnižší počet věřících osob v Libereckém, Ústeckém a Karlovarském kraji. Jsou to regiony nazývané jako „pouště na mapě

lidem stát se vykořisťovateli, aniž by se cítili provinile vůči vyšší moci, když už ne vůči přírodě jako takové. Plenění přírody jakožto božího výtvaru se zdá nyní samozřejmé, neboť Bůh již není autoritou. Hodnota přírody a mimolidských bytostí tak klesá a je o to snazší si ji podmanit bez pocitu viny. Smysl se ze sfér božských a nebeských přesouvá do sfér lidských, tudíž dochází k vymizení hodnot z přírody a tvorů samotných. Kohák tento proces spojuje s počátky technické revoluce v Evropě 17. století, která měla za důsledek stvoření nového světa bez Boha, a stvořitelem věcí a hodnot se stává sám člověk. Tento proces lze shrnout slovy: „*tam, kde se věci jeví jako bezduché, zvířata jako věci, Bůh jako iluze a člověk jako jediný subjekt, tam zcela pochopitelně vzniká i představa, že člověk je jediným zdrojem všeho smyslu a hodnoty.*“<sup>104</sup>

Paralelu k těmto myšlenkám vidím v teorii Ferdinanda Tönniese a jeho dělení společnosti na *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*. Odklon od pospolitosti ke společnosti má za důsledek jiný přístup ke světu, přírodě a v neposlední řadě i k mimolidským tvorům. Ačkoliv Tönnies explicitně nedefinuje vazbu jedince žijícího v pospolitostním systému k přírodě, tento vztah musel být nutně rovnovážný. Východiskem pro pojetí pospolitosti je dle Tönniese rodina a domácnost. I pospolitost se v průběhu času proměňovala – „*Pospolitost založená na společném krevním poutu a žijícím pod jednou střechou je vystřídána pospolitostí lokální v podobě venkovského sousedství a společné obecní půdy, společné práce i vlastní správy.*“<sup>105</sup> Právě ona vazba na lokální charakter života je pro nevykořisťovatelský způsob chování k přírodě zásadní. Neboť pokud by došlo ke zničení okolní přírody či zemědělské půdy, ztratila by většina obyvatel možnost obživy. Šetrnější způsob zacházení s okolním prostředím lze tedy chápat jako nutnost, kterou však jedinec žijící v pospolitosti nevnímá negativně. Takové jednání je orientováno organickou vůlí (*Wesenwille*) a „*má celostní, organický či komplexní charakter, jsou skrze ně vyjadřovány hodnoty, které člověk sdílí s druhými jako člen společného celku.*“<sup>106</sup> Pro pospolitost charakteristické celostní vnímání předpokládá uvědomění si důležitosti vazeb nejen mezi lidmi, ale také mezi člověkem a jeho lokálním prostředím.

Oproti tomu ve společnosti převládá vůle jednotlivců (*Kürwille*). Společnosti vládne směna, obchod a maximalizace zisku, kterému je přizpůsobeno i celkové jednání

---

náboženství.“ Tyto regiony jsou s nejnižším počtem věřících osob na prvních pozicích i v rámci Evropy. Zdroj: Český statistický úřad. Dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/czso/57004fa0dc>

<sup>104</sup> Kohák, E. (1998, 72).

<sup>105</sup> Keller, J. (2007, 163).

lidí. V jednání v rámci společnosti „*nejde o výraz žádných vyšších hodnot, pouze o zcela profánní užitečnost, výnosnost.*“<sup>107</sup> Ve společnosti, jak ji popisuje Tönnies, tedy mizí transcendentní vazby a uvědomění si důležitosti mezilidských vztahů. Neustálá honba za ziskem ovlivňuje i vztah člověka k přírodě, neboť i z té se snaží vytěžit co nejvíce. Její devastace je ospravedlněna vidinou rychlého zisku.

Uvnitř sekularizované a vysoce racionalizované společnosti je vykořisťovatelský modus lidského jednání považován za zcela normální. Avšak z výše uvedeného vyplývá, že tomu tak nebylo vždy. Kohák považuje naši druhovou nadřazenost a samozřejmost, s jakou k ní přistupujeme, za cosi pochybeného. Takové „přirozené“ chování dle něj nebylo člověku vlastní v každé době, ale je výslednicí více faktorů, které datuje právě do již zmiňovaného 17. století. Dodává, že „*s krátkozrakým sobectvím, kterému dnes poněkud nepřesně říkáme 'antropocentrismus', se obvykle setkáváme až u vysoce vyspělých civilizací – a u těch je to obvykle znakem úpadku a blížícího se konce.*“<sup>108</sup> Člověk lovec, pastevec a zemědělec se orientoval spíše než na vlastní ego na Boha. Tento životní postoj Kohák zpětně označuje jako „*'teocentrismus'*“,<sup>109</sup> jehož základním přesvědčením je, že všechna hodnota se odvíjí od Boha a člověk není než závislou částí Božího stvoření.“<sup>110</sup> Avšak jak jsme se dočetli dříve v textu, v západní kultuře došlo k masivní sekularizaci, racionalizaci a výsledkem je příroda zbavená hodnoty sama o sobě.

Sekularizací společnosti se zabýval také Max Weber, který poprvé použil termín *Entzauberung der Welt* – tedy odkouzlení světa<sup>111</sup> v eseji z roku 1913.<sup>112</sup> Za zdroj odkouzlení světa lze dle Webera považovat „*nástup protestantismu a jeho roli při rozmachu a zakořenění kapitalistických principů do kulturního jádra západní*

<sup>106</sup> Keller, J. (2007, 164).

<sup>107</sup> Tamtéž.

<sup>108</sup> Kohák, E. (1998, 65).

<sup>109</sup> Kohák upozorňuje, že teocentrismus nelze nahlížet skrze dnešní chápání víry v Boha. „*Středem teocentrismu je přesahující rozměr posvátného, se kterým se někteří lidé střetávají v zážitku víry – a který často ještě ani nepojmenovali.*“ (Kohák 1998, 66). Nejde tedy o vidinu Boha spojeného s konkrétní církví, ale pravděpodobněji o duchovní obohacení skrze víru v silnější moc dobra.

<sup>110</sup> Tamtéž.

<sup>111</sup> Ve slovenském překladu je používán opis – „svet zbavovaný čara“ (Weber 1983, 120).

<sup>112</sup> „*An magischen Vorstellungen orientiertes Handeln beispielsweise ist subjektiv oft weit zweckrationaleren Charakters als irgendein nicht magisches 'religiöses' Sichverhalten, da die Religiosität ja gerade mit zunehmender Entzauberung der Welt zunehmend (subjektiv) zweckirrationalere Sinnbezogenheiten ('gesinnungshafte' oder mystische z. B.) anzunehmen genötigt ist.*“ Weber, M. (1913, 433)

*společnosti.*<sup>113</sup> Marcel Gauchet chápe Weberovo odkouzlení světa jako „*vyhloučení magického jako prostředku spásy.*“<sup>114</sup> Prvky mysticismu jsou nahrazeny racionalizací, ke které zásadně přispěla i evropská novověká věda a člověk se stává strůjcem svého vlastního osudu. Sokolíčková zastává názor, že nedošlo ke zcela absolutnímu vymizení „zakouzlení“, protože „*člověk, který má být původcem procesů odkouzlení světa (...) zůstává přesto 'zakouzlen' svými tužbami a žádostmi, hodnotovými orientacemi a morálními zásadami.*“<sup>115</sup> V ekologických konotacích by to znamenalo, že člověk je postaven před možnost volby, zda přisoudí přírodě hodnotu, či ne. Ani silně racionalizovaná společnost se nevymyká etickým pravidlům, změnil se pouze jejich nositel. Není to již natolik silně zakořeněné náboženství, nýbrž etika plynoucí z hodnot vytvořených a sdílených samotným člověkem.

Keller však tvrdí, že Weber ukázal, jak „*věda a technika svět odkouzlili, aby byl bezesbytku použitelný jako surovina pro zcela světské lidské aktivity.*“<sup>116</sup> Keller dále považuje dvojici posvátné – světské za „*prapůvodní základ členění řádu.*“<sup>117</sup> Příroda se stále více přesouvá do odkouzlené světské roviny. Pokud by tomu bylo skutečně tak, může docházet k plenění přírody a využívání přírodních zdrojů bez omezení a potřeby ospravedlňování se. Jediným světlým momentem pro šetrnější zacházení s životním prostředím by mohla být protestantská etika. Tu bychom mohli chápat pro ekologii v některých směrech jako přínosnou, neboť je spojena se střídmostí a oddalováním spotřeby. Weber konstatuje, že „*vnitrosvětská protestantská askeze (...) působila tedy plnou vahou proti bezuzdnému užívání majetku, spoutávala spotřebu, speciálně luxusní spotřebu.*“<sup>118</sup> Morální zásady protestantské etiky tedy nejsou ekologickým požadavkům zcela cizí.

## 2.4 Antropocentrismus v mysli dětí

V předešlých podkapitolách jsme byli konfrontováni s faktem, že současný antropocentrický způsob přistupování k okolnímu světu nebyl člověku vlastní v žádné historické etapě. Proto jsem si položila otázku, kdy si tedy začíná člověk uvědomovat

<sup>113</sup> Sokolíčková, Z. (2012, 146 – 147).

<sup>114</sup> Gauchet, M. (2004, 5).

<sup>115</sup> Sokolíčková, Z. (2012, 154).

<sup>116</sup> Keller, J. (2007, 418).

<sup>117</sup> Keller, J. (2007, 415).

<sup>118</sup> Weber, M. (1983, 342).

své postavení v rámci živočišné říše? Považuje se automaticky za vrcholný článek hierarchie planety? Jak vnímají malé děti mimolidské tvory? Odpověď na tuto otázku může do jisté míry vytvářet polemizační prostor s vyznavači „výsostného lidství“. Ti onu jedinečnost našemu druhu přisuzují takřka automaticky. Předpokladem, že antropocentrismus není prvním krokem v úvahách dětí o přirozeném světě, se zabýval tým amerických psychologek Patricie Herrmann, Sandry Waxman a psychologa Douglase Medina. Tito autoři popisují vztah člověka a mimolidských tvorů jakožto konstrukci, která je flexibilní a utváří se v závislosti na konkrétní situaci.<sup>119</sup> Jejich výzkumnou otázkou bylo, zda a kdy si dítě začíná osvojovat antropocentrickou perspektivu a kterou perspektivu malé děti zaujímají ještě před tím, než začnou být formovány vědou. Z předcházejících výzkumů vyplývalo, že pětileté děti žijící ve městě jsou antropocentricky zaměřené a považují člověka za středobod dění. Herrmann, Waxman a Medin se zaměřili nejprve na děti mladší – tříleté. Cílem bylo vytvořit indukční úlohu založenou na různých kategoriích. 64 dětem, které se výzkumu účastnily, byl představen zástupce biologické entity (člověk nebo pes) a bylo jim vysvětleno, že mají zvláštní vlastnost, která je pro ně charakteristická – mají uvnitř sebe „*andro*.“<sup>120</sup> Poté byly děti dotazovány, zda tuto specifickou vlastnost mají i další objekty, které jim byly postupně představovány.<sup>121</sup> V sérii objektů se nacházeli lidé, rostliny, zvířata i neživé předměty. Podobné dotazování poté podstoupily děti o dva roky starší. Výsledkem tohoto výzkumu bylo, že antropocentrické vzorce vnímání a zdůvodňování světa jsou získanou, osvojenou perspektivou. Tento pohled na svět byl zřejmý u pětiletých dětí žijících ve městě (tyto děti vyzdvihovaly nad všechny ostatní předměty psa), zatímco u dětí tříletých nebyla tato výrazná asymetrie vysledována. Preferování psa je snadno vysvětlitelné – právě se psem jsou děti konfrontovány nejčastěji ve svém běžném životě.

Druhý výzkum tvořený stejnou autorskou trojicí jen potvrdil výše popsané výsledky. V druhém výzkumu figurovaly jiné objekty. Byli zde dva zástupci savců –

<sup>119</sup> Chápání a vytyčování hranice mezi lidským a mimolidským se dle Komárka proměňovalo také v rámci historie: „*Zatímco pro novověké lidstvo bylo otázkou pouze ohraničení světa lidí od světa zvířat, ve starších společnostech byl spatřován neméně problematický předěl mezi světem bohů a démonů a světem lidským.*“ (Komárek 2008, 137).

<sup>120</sup> Herrmann, P. et al. (2010, 9980).

<sup>121</sup> Pomocnou roli zde hrála plyšová zvířátka, která se přela v tom, zda má daný předmět uvnitř *andro*, či ne. Děti mohly rozhodnout, které z hraček má pravdu.

medvěd a veverka, dva nesavci – orel a želva, dále rostlina a tužka. U starších dětí byl pozorován stejný jev jako u výzkumu předchozího. Autoři jsou si vědomi, že výsledky nelze generalizovat – lišily by se u dětí vyrůstajících na vesnici, nebo například v komunitách původního amerického obyvatelstva. V rámci městských dětí je ale jisté zobecnění na místě. Výzkumníci tedy dospěli k závěru, že antropocentrismus není prvním pohledem na svět, kterým si děti vysvětlují jeho přirozený běh. Antropocentrické vzorce chápání světa se u městských dětí objevují mezi třetím až pátým rokem věku.<sup>122</sup> Z tohoto výzkumu vyplynulo, že to, zda bude člověk nazírat na své životní okolí z nadřazené perspektivy výsostnosti své osoby, či se zdá být roven se psem, se mění i v souvislosti s věkem, způsobem výuky, okolním prostředím (jiných výsledků by dosahovaly děti z venkova), či vlivem kultury.

Výsledky výzkumu jsou jistě přínosné, musíme ale mít na zřeteli i možnost, že výzkumníci (byť jistě nezáměrně) do jisté míry děti předškolního věku ovlivňovali. U takto malých dětí lze jen těžko předpokládat, že mají skutečně vyhraněný názor na tak složitou problematiku, jakou je antropocentrický přístup ke světu.

Hledání příčin antropocentrismu považuji za podstatné pro uvědomění si kořenů ekologické krize. V momentě, kdy jsme schopni definovat příčiny, můžeme snadněji řešit i důsledky. Ovšem hledání viníků není praktickým východiskem z krize. Naše pozornost by měla být dle Koháka přeorientována především ke snaze filosofické ekologie o „*pochopení našeho smysluplného světa a o vytvoření představ o místu člověka v něm, které by umožnily trvalé lidské pobývání ve světě.*“<sup>123</sup>

Mohlo by se zdát, že čím více teorií pro a proti antropocentrismu jsme schopni vnímat, tím více se daná problematika stává složitou. Podobně je tomu i ve vědecké diskuzi v této sféře. Navíc dle zjednodušujících a zobecňujících definic antropocentrických a neantropocentrických přístupů by se mohlo zdát, že musí být nutně v opozici, ale není tomu tak. Při hlubším vhledu do této problematiky lze vysledovat některé linie, v nichž tyto zdánlivě protikladné koncepty konvergují. Tímto styčným bodem se mnohdy stává praktická rovina problému, o které se zmíním dále.

<sup>122</sup> Herrmann, P. et al. (2010, 9982).

<sup>123</sup> Kohák, E., Kolářský, R., Míchal, I. (1996, 12).

## Kapitola 3

V předešlých kapitolách jsem usilovala o vymezení antropocentrismu, o jeho zasazení do hodnotové roviny a kulturních a náboženských souvislostí. Z teoretické oblasti je však třeba se přesunout do roviny praktické. Antropocentrismus ovlivňoval a nadále ovlivňuje konkrétní postoje představitelů vysokých společenských a politických institucí, kteří do značné míry ovlivňují chod dané země či regionu. Pokud má dojít ke změně hodnot konkrétních jedinců směrem k neantropocentrickému přístupu ke světu, bude nutné, aby požadavky na změnu byly kladeny i z vedoucích institucí. Vytvoří tak oporu, hodnotový rámec, v jehož sféře se budou možné změny snadněji praktikovat, neboť lidé budou zaštiťováni vyššími instancemi.

### 3.1 Praktické důsledky a možné sblížení antropocentrických a neantropocentrických přístupů

Akademický spor o antropocentrismus s sebou přináší velice podstatné důsledky pro každodenní život. Jedná se o důležitou záležitost – o skutečnost, jak se člověk zachová k okolnímu světu. To s sebou nutně nese následky pro jeho i příští generace, kvalitu jeho života a přístup ke světu obecně. Jak je to ale s přenesením diskuze z vědecké půdy do roviny všedního dne?

Nyní uvedu několik obecnějších úvah o možnosti sblížení antropocentrických a neantropocentrických přístupů ke světu. Spory mezi těmito dvěma úhly pohledu pouze *„přispívají k prohlubování vnitřní krize, kterou dle Nortona trpí ekologické hnutí, tím, že zbytečně vyostřují rozdíly v hodnotových orientacích, ztěžují komunikaci, tříští síly, brání tomu, aby bylo dosaženo široké názorové shody, jak překonat ekologickou krizi.“*<sup>124</sup> A je to právě praktická rovina, kterou překlenutí ekologické krize nutně

---

<sup>124</sup> Norton B. G. (1991, 6) In: Kolářský, R. (2011, 94).

vyžaduje. V tomto sporu jde více než v jakýchkoliv jiných diskuzích o nezbytné nalezení praktických řešení aplikovatelných a účinných v reálném světě.

Kolářský popisuje, že oblastí, v nichž se tyto dva protilehlé koncepty mohou sbližovat, je ekologická politika a její strategie. „*Mohou si být navzájem blízké, když mohou zdůvodnit podobné či stejné etické zásady (...), když přinášejí obdobné či stejné etické zásady (...), když přinášejí obdobné podněty pro objasnění otázky, jak dnes, v kontextu ekologické krize, chápat smysl lidského života.*“<sup>125</sup> Obdobnou myšlenku uvádí také Norton, když tvrdí, že „*vzrůstá shoda v tom, co je třeba činit pro řešení problémů životního prostředí, zatímco přetrvává neshoda v názorech, proč tak činit.*“<sup>126</sup> Wilson považuje za nutné vytvořit rámec pro mezioborovou spolupráci, která by měla za výsledek vyšší stupeň informovanosti obyvatel země. Mezi obory však „*dosud existují akademické i praktické bariéry. Bude se muset propojit biologie, antropologie, ekonomie, zemědělství, politika a právo.*“<sup>127</sup> Spoluprací a propojením všech těchto oborů má dle Wilsona vzniknout platforma pro aktivní a praktickou ochranu biodiverzity.

Je více než zřejmé, že životní prostředí je třeba chránit, ať už konkrétními činy jednotlivců, nebo na úrovni politik a státních systémů. Zajímavou oblastí možného znečištění a paralelně i chránění přírody je rozvoj techniky. Technika a průmysl sice bývají často označovány za jednoho z hlavních viníků devastace přírody, ale v posledních desetiletích je tomu mnohdy právě naopak. Vznikají nejmodernější technologie, které mají pozitivní vliv na ochranu životního prostředí.

### **3.2 Technologie a politika v souvislosti s životním prostředím**

V posledních desetiletích jsme se stali svědky proměny vnímání technického pokroku a jeho pozitivních dopadů na životní prostředí. Dříve byla technická a průmyslová činnost považována za hlavní činitele negativně působící na prostředí. Ekologická krize tudíž mohla být vnímána jako důsledek nedokonalé techniky. To s sebou však paradoxně přineslo rozvoj techniky ještě ve větší míře. Kohák tuto situaci popisuje: „*ekologická krize pak opravňuje další mohutný rozvoj techniky a výroby, tentokrát ekologické. To znamená nový průmysl, nové vládní zakázky, nové pracovní*

<sup>125</sup> Kolářský (2011, 93).

<sup>126</sup> Norton, B. G. (1991, 13) In: Kolářský (2011, 94).



*příležitosti, kapitálové zisky, prostě všechno, na čem se zakládá konzumní civilizace.*“<sup>128</sup>

V současnosti se tak sféra rozvoje techniky stává jednou z hlavních oblastí, která pomáhá zlepšovat životní prostředí – například snižováním emisí, výrobou recyklovatelných a recyklovaných obalů a celkově snižováním dopadů výroby a průmyslu na prostředí pomocí nových technologií.<sup>129</sup> Ještě příznivější variantou oproti filtrům a čističkám je zavádění „moderních výrobních postupů, které už dopředu zabraňují vzniku škodlivých látek a které minimalizují vstup energie a surovin.“<sup>130</sup> Veliký pokrok co do efektivnosti a úspornosti energií lze vysledovat také ve stavebnictví. Jedním z mnohých způsobů, kterými lze učinit starší dům úspornější, je např. zateplování nebo výměna oken, novostavby již musí splňovat přísná kritéria pro energetickou šetrnost. Velké oblibě se těší novostavby konstruované jako pasivní domy, které svou vyšší počáteční investici v průběhu let beze sporu kompenzují svou energetickou nenáročností či schopností využívat obnovitelné zdroje energie.

Největší znečišťovatelé z řad firem a korporací se snaží svou činnost vykompenzovat různými ekologickými programy a aktivitami – např. Škoda se hlásí k výrobě, která je v souladu s udržitelným rozvojem. Takové výroby dosahuje pomocí využití nejmodernějších technologií, recyklovatelností používaných materiálů, snižováním emisí pomocí filtrů atd.<sup>131</sup> Ekologické a sociálně prospěšné jednání firem bývá označováno jako společenská odpovědnost či trojí zodpovědnost.<sup>132</sup> Tři kategorie zodpovědnosti tvoří zodpovědnost ekonomická, ekologická a sociální.<sup>133</sup>

Nejrůznější pobídky hrající pro energetickou šetrnost lze vysledovat i ze strany státu v rámci speciálních programů a dotačních fondů – např. Zelená úsporám, respektive Nová zelená úsporám, které zaštiťuje Ministerstvo životního prostředí.<sup>134</sup> Ovšem existují i nadnárodní direktivy a opatření, např. v rámci Evropské unie. Například nařízení Evropské unie, které by mělo ulehčit výběr domácích spotřebičů v souvislosti s jejich efektivitou a energetickou náročností, mělo za výsledek v roce

<sup>127</sup> Wilson, E. O. (1995, 320).

<sup>128</sup> Kohák, E., Kolářský, R., Míchal, I. (1996, 11).

<sup>129</sup> Jsem si vědoma, že především těžký průmysl je stále silným znečišťovatelem, ale za posledních 25 let velice pokročilo používání emisních filtrů apod.

<sup>130</sup> Librová, H. (1994, 10).

<sup>131</sup> Více v Environmentálním prohlášení Škoda Transportation a. s.

Dostupné z: <http://skoda.cz/cs/o-spolecnosti/spolecenska-odpovednost/vliv-na-zivotni-prostredi/>

<sup>132</sup> V angličtině bývá používána značka CSR – Corporate Social Responsibility.

<sup>133</sup> Továrková, H. (2008).

<sup>134</sup> Viz: <http://www.novazelenausporam.cz/>

2001 zavedení energetických štítků. Tyto štítky se začaly vztahovat také na domy, ve snaze jasně definovat jejich energetickou náročnost.

Cíle se tedy zdají být jasné a nesporné – ochrana přírody je nevyhnutelně nutná, vypadá to, že antropocentrismus není překážkou pro snahu řešit současné ekologické problémy. Norton vidí situaci následovně: „*Shoda v tom, co je nutné učinit pro řešení ekologických problémů, je již předznačena jak globálním kontextem života současného lidstva, tak ekologií, jejíž platnost jakožto jedné z biologických věd je – na rozdíl od hodnotových systémů a filosofických koncepcí – univerzální.*“<sup>135</sup> Jak ale Sokolíčková správně poukazuje: „*ani sebevětší úsilí, zůstane-li limitováno prostorem vymezeným evropskou pevností, nemůže tvářit v tvář globálním ekologickým otázkám stačit. Rozvinuté i rozvojové země budou nuceny spolupracovat, bude-li úmysl zvrátit neudržitelný běh celosvětového směřování upřímný.*“<sup>136</sup> Otázkou však zůstává, zda doopravdy lze celým státům nebo i jednotlivcům vnutit spolupráci. Má jít o změnu řízenou shora – v podobě státních nařízení, legislativních opatření či sankcí? Nebo je skutečně a primárně nutná transformace zevnitř – přeměna hodnotového systému?

Ani Kohák nepovažuje vznik a rozmach technické ekologie za samospasitelný. Vnímá ekologickou krizi jako krizi zahrnující mnohem širší škálu oblastí lidského života. Tvrdí, že „*je to krize lidského přebývání ve světě, lidského obcování se světem, krize lidského bytí.*“<sup>137</sup> Je tedy ještě možná cesta ven z této existenciální krize? Lze ji provést skrze přeměnu shora či zevnitř? Librová zastává názor, že technologická řešení ekologické krize jsou pro občana velice pohodlná, neboť zodpovědnost za tato řešení je delegována do vedoucích ekonomických a politických rovin. „*Takové východisko odpovídá dosavadní logice vývoje evropského myšlení, jeho důvěře ve vědecký a technický pokrok. (...) Nevyžaduje od běžného občana podstatné změny v životě – technické změny provedou jiní v rámci své pracovní činnosti.*“<sup>138</sup> Pasivní role občana jakožto pouhého příjemce vyšších nařízení ale není onou požadovanou cestou ven z aktuální ekologické krize. Tuto krizi je potřeba řešit co nejrychleji a ani v nejvyspělejších státech nedochází k dostatečně rychlým a opravdu efektivním

<sup>135</sup> Norton, B. G. (1991, 238) In: Kolářský, R. (2011, 96).

<sup>136</sup> Sokolíčková, Z. (2012, 232).

<sup>137</sup> Kohák, E., Kolářský, R., Míchal, I. (1996, 12).

<sup>138</sup> Librová, H. (1994, 11).

ekologicko – technologickým opatřením.<sup>139</sup> Současně se změnou technologickou je tudíž třeba vyvolat v jedincích aktivitu spojenou s transformací jejich dosavadního hodnotového žebříčku.

S přeměnou hodnotového systému a celkového světonázoru pracují mnohé neantropocentricky orientované teorie. Mou snahou bude uvést hlavní představitele stěžejních děl, která byla ve své době velice vlivná a tvoří až do dnešních dní inspiraci nejen akademikům, ale především stoupencům alternativních životních stylů. Další kapitolu tudíž věnuji stoupencům hluboké ekologie a biocentrismu.

---

<sup>139</sup> Tamtéž.

## Kapitola 4

Podobně jako vůči globalismu vzniklo hnutí antiglobalistické, v opozici k fast foodu se vynořil slow food, tak ani antropocentrický přístup nezůstal bez protistran. Z předešlé části textu vyplývá, že nelze zachytit jen jednu definici antropocentrismu. Pokud se ale budu snažit v následující kapitole popsat alespoň několik alternativ k antropocentrismu, mám nyní na mysli onen antropocentrismus úzce vyhraněný a vyhraňující se vůči okolnímu živému světu, tak jak jej popsal Kolářský. Jde o onu perspektivu antropocentrického vzorce nahlížení na svět, která vidí hodnoty pouze v oněch věcech (živých i neživých), kterým tuto hodnotu člověk sám přisoudil. Právě tento světonázor totiž v posledních desetiletích čelí mnohým opozičním koncepcím. Librova podotýká, že „*v protikladu k jejich sebevědomí dospívá čím dál tím větší počet vědců k pokornému závěru, že člověk by měl hledat řešení nikoliv v rafinovanějším působení na přírodu, ale ve změně svých hodnot a potřeb, v radikální změně svého životního způsobu.*“<sup>140</sup> Dochází tedy k obrácení proměnných v procesu ofenzivní adaptace. Změna již není vytvářena skrze přírodu, ale člověk sám se začíná proměňovat. Jak uvidíme v následujícím textu, forem a způsobů proměny hodnot člověka k orientaci na ekologicky přijatelné a udržitelné jednání je mnoho.

Jsem si vědoma, že možných alternativ k antropocentrismu je daleko více, avšak vybírám ty, které jsou neznámější a měly či mají nejsilnější dopad na konkrétní alternativní koncepty života.

## 4.1 James Lovelock a teorie Gaia

Jednou z nejlivnějších, nejdiskutovanějších a nejkontroverznějších teorií, které bychom mohli vřadit do teorií neantropocentricky orientovaných, je teorie Gaia<sup>141</sup> Jamese Lovelocka. Nejprve ji ve stručnosti představím, poté uvedu některé z jejích kritik, a nakonec se pokusím tuto teorii vztáhnout k problematice antropocentrismu.

James Lovelock už na počátku 70. let začínal vytvářet svou hypotézu Gaia – o planetě Zemi jakožto celku vzájemné propojenosti, vazebnosti a seberegulujícím se superorganismu.<sup>142</sup> Tuto hypotézu dále rozpracoval, upravil a v roce 1979 vydal knihu *Gaia: A New Look at Life on Earth*.<sup>143</sup> Tuto základní knihu v průběhu dalších dvaceti let obohatil ještě o další dva díly, v nichž některé své myšlenky reviduje či opravuje na podkladě nových vědeckých poznatků. Lovelock používá označení Gaia<sup>144</sup> pro „soubor všech živých organismů spolu s atmosférou, oceány a horninami zemské kůry.“<sup>145</sup> Tato teorie předpokládá, že „tento systém směřuje k určitému cíli, regulaci povrchových podmínek tak, aby vždy byly co nejpříznivější pro současný život.“<sup>146</sup> K tomuto celistvému náhledu na naši planetu dospěl dle Lovelocka již zakladatel geologie James Hutton, když v roce 1795 považoval Zemi za superorganismus, metodou jejího poznávání by měla být tedy metoda fyziologická. Tuto myšlenku Lovelock přejímá a navíc pod silnými dojmy z 60. let 20. století, které díky prvním letům do vesmíru přinášejícími záběry a fotografie Země „shora“, začíná zastávat stanovisko, že „musíme přijmout právě tento pohled na Zemi jakožto singularitu, jako na ekosystém planetárních rozměrů.“<sup>147</sup> Kohák vnímá Lovelockovu hypotézu jako „návrat k vitalistickým teoriím z přelomu století.“<sup>148</sup>

Lovelock ve svých knihách analyzuje planetu po její geologické, historické, buněčné, regulační, náboženské i společenské stránce a možná že právě tento široký

<sup>140</sup> Librová, H. (1994, 12).

<sup>141</sup> V USA se ujala věda s názvem Earth System Science (ESS).

<sup>142</sup> Myšlenka Gaia byla poprvé uvedena v roce 1972 v akademickém časopise *Atmospheric Environment* ve článku „Gaia as Seen through the Atmosphere“. V roce 1974 publikoval Lovelock spolu s Lynn Margulius další dva články, přičemž první z nich byl otištěn v časopise *Tellus* pod názvem „Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere“ a druhým byl článek „Biological Modulation of the Earth's Atmosphere“ v časopise *Icarus*. Zdroj: Tyrrell, T. (2013, 1).

<sup>143</sup> Lovelock, J. (1979).

<sup>144</sup> Gaia – z řeckého názvu pro bohyni Země.

<sup>145</sup> Lovelock, J. (1994, 6).

<sup>146</sup> Lovelock, J. (2008, 188).

<sup>147</sup> Tamtéž.

<sup>148</sup> Kohák, E. (1998, 127).

záběr argumentů z mnoha oborů vědy, které Lovelock dokládá přesvědčivými grafy a tabulkami, v kombinaci s osobitým a lehce agitačním stylem jeho psaní způsobily to, že jsou jeho knihy natolik neoblíbené a komentované. Lovelockovi nelze upřít jeho vědecký základ, který ale obohacuje téměř mystickými myšlenkami – a vytváří tak velice chutný koktejl pro laickou veřejnost. Odborníky kritizován, ale čtenáři milován, i tak by se dal Lovelockův vliv ve zkratce popsat. Byť by se mohlo zdát, že autor teorie Gaia je přívržencem „zelených“ alternativních stylů života, není tomu tak. Je významným propagátorem jaderné energetiky, kterou považuje z hlediska emisí CO<sub>2</sub> za nejšetrnější formu výroby energie, a tudíž za „jediné možné zelené řešení.“<sup>149</sup> Dokonce se staví i proti obnovitelným zdrojům energie, které jsou dle něj velice neefektivní, a navíc nevratně pozměňují krajinu – tedy tvář Gaii, která mizí. Také se vyhrazuje oproti bezmyšlenkovitým dezinterpretacím jeho knih. Již řadu desítek let varuje před globálním oteplováním.<sup>150</sup>

Lovelock považuje planetu Zemi za živou. „*Země je tedy živý systém, tj. nefunguje jako organismus, ale je skutečným organismem, Gaiou, živoucí planetární bytostí.*“<sup>151</sup> Obdobně jako Hutton vyslovil požadavek fyziologické metody zkoumání Země, Lovelock přichází s pojmem „planetární medicína“. Popisuje, že stejně

*„jako pozorujeme pulz, krevní tlak, elektrickou aktivitu srdce či jiné veličiny, aniž bychom narušili normální fyziologické procesy člověka, tak můžeme pozorovat i cirkulaci vzduchu, oceánů a hornin. Můžeme měřit sezónní pulzování oxidu uhličitého ve vzduchu v souvislosti s jeho příjmem rostlinami a výdejem všemi organismy. Můžeme sledovat dráhu základních živin z hornin do oceánů a odtud do vzduchu a zpátky do hornin a pozorovat chování těchto navzájem propojených systémů.“*<sup>152</sup>

Planetární medicínu lze tedy interpretovat v jejím nejcelostnějším významu. Lovelock totiž přikládá důležitost i těm nejmenším organismům, které mají nakonec globální důsledky např. na teplotu planety Země. Nic tedy nesmí být ponecháno stranou, vše má svou nespornou roli v procesu seberegulace Země.

Jak se Lovelockovi podařilo vytvořit takto úspěšnou teorii? Popularita jeho knih je možná součtem několika prvků – vědeckosti, spirituality a vhodného načasování.

---

<sup>149</sup> Lovelock, J. (2004)

<sup>150</sup> Jeho nejpesimističtější proroctví se naštěstí ještě nevyplnila, a své temné vize z 90. let Lovelock v uplynulých letech upravil.

<sup>151</sup> Capra, F. (2002, 315).

Lovelock totiž řal do živého vždy, když byl problémem ekologické krize právě v aktuálním kurzu. Navíc jeho angažovaná osobnost jistě dokázala strhnout velký počet čtenářů na svou stranu. O tom, které prvky si z teorie Gaia vzaly konkrétní alternativní koncepty života, se zmíním ještě později, nyní bych ráda věnovala prostor argumentaci pro a proti teorii Gaia.

Lovelock začal klást otázky, kterými se dříve zřejmě nikdo nezabýval, nebo je nepovažoval za dostatečně podstatné. Proč není moře slanější? Proč se všechna voda neodpaří do prostoru? Kde se bere dusík v atmosféře?<sup>153</sup> Věda od roku 1979 značně pokročila, mnohé otázky jsou zodpovězeny a Lovelock také své myšlenky spolu s vědeckým vývojem postupně upravoval. Nelze mu ale upřít nesporné novátorství v nahlížení na naši planetu. Nad dalšími důvody, proč se stala teorie Gaia tak populární, se zamýšlel i Cílek<sup>154</sup> „*Hypotéza přišla právě včas – lidé objevovali předkřesťanské vztahy k přírodě, počítačové vědy upozorňovaly, že svět má charakter sítě složené z mnoha zpětných vazeb, a vědci začali postupně objevovat globální geochemické cykly uhlíku, síry a dusíku, a přicházeli na to, že se jich účastní obrovské množství mikroorganismů.*“<sup>155</sup>

Lovelockův vliv je nesporný a jeho dílo se pohybuje kdesi na hraně mezi vědou, mystikou a náboženstvím. Autor se k tomu sám doznává: „*Snážil jsem se ukázat, že Bůh a Gaia, teologie a věda, a dokonce i fyzika a biologie patří k sobě, že jsou jediným myšlenkovým proudem. I když jsem vědec, píšu jako lidský jedinec, a moje názory proto budou asi méně sdílené, než bych si sám přál.*“<sup>156</sup> Lovelock byl tedy prorokem i vůči vlastní teorii. Možná právě tato nejasná mezioborová hranice přispěla k chaosu a protikladným reakcím ohledně přijetí jeho knih.<sup>157</sup> Vědci z řad evolučních biologů nemohli překonat zásadní teoretickou překážku v přijetí Lovelockovy teorie z roku 1979, poněvadž ti považovali za zřejmé, že živočišné druhy se vyvinuly evolucí, pomocí přirozeného výběru. Považovali za absurdní Lovelockovu myšlenku, že by biosféra vyvinula specifické funkce homeostatického mechanismu, které by udržovaly stav planety Země stabilní. Tato myšlenka by totiž v důsledku znamenala, že musí

---

<sup>152</sup> Lovelock, J. (1994, 57).

<sup>153</sup> Radford, T. (2010).

<sup>154</sup> Není bez zajímavosti, že právě Václav Cílek má u nás z hlediska příznivců a odpůrců do jisté míry podobné postavení jako James Lovelock.

<sup>155</sup> Cílek, V. (2006).

<sup>156</sup> Lovelock, J. (1994, 200).

existovat mezidruhová komunikace a schopnost předvídání a plánování, především evoluční biologové zavrhli tudíž teorii Gaia jako teleologickou. Lovelock k tomu mohl pouze dodat, že tito kritici, kteří jeho teorii vypálili cejch teleologie, si pouze nedokázali představit mechanismus planetární regulace.<sup>158</sup> S touto kritikou se dále Lovelock obratně vypořádal ve své knize z roku 1990.<sup>159</sup> Argumentuje, že jeho kritici se „nezabývali praktickými důkazy toho, že Země udržuje klima vhodné pro život navzdory všem velkým katastrofám. Nepozastavili se nad tím, že atmosféra má stabilní složení navzdory inkompatibilitě plynů, z nichž je složena.“<sup>160</sup> Teorie Gaia byla také diskutována mezi ekology, kteří vůči teorii nezastávali jednoznačné stanovisko. Někteří ji ignorovali zcela, další ji považovali pouze za kouzelnou metaforu, setkala se s úspěchem na poli autorů publikujících populárně – naučná díla.<sup>161</sup> Lovelock si našel ale i své mnohé příznivce mimo laickou veřejnost, například Roger Lewin uznal, že myšlenka superorganismu je klíčovou oblastí debat v biologických vědách.<sup>162</sup> S širokým polem kritik se ale Lovelock vypořádal, když vytvořil počítačový model nazvaný Svět sedmikrásek<sup>163</sup>, na základě něhož se snažil demonstrovat své teorie na praktickém příkladě.

Lovelockovo dílo je velice rozporuplné a stejné jsou i reakce na něj. Nelze mu ale upřít nespornou myšlenkovou originalitu a obohacení prostoru laické i odborné diskuze, což shrnuje i Wilkinson: „*teorie Gaia věnovala pozornost roli biologie i v 'abiotickém' prostředí (např. atmosférické chemii) a také vykreslila hlavní roli mikrobů v mnohých globálních ekologických procesech, tedy poukázala na něco, co je často obecnými ekology přehlíženo.*“<sup>164</sup>

Nyní se budu snažit vysledovat a popsat vztah, rozdíly a styčné body mezi teorií Gaia a antropocentrismem v jeho úzkém pojetí. Antropocentrismus chápaný v úzkém úhlu pohledu, který přisuzuje hodnoty pouze těm věcem a mimolidským tvorům, ze kterých pro člověka plyne užitek a kterým člověk sám jistě hodnoty připsal, by se mohl jevit jako přesný opak teorie Gaia. Ta vkládá i do nejmenších mikroorganismů, větru

---

<sup>157</sup> Prvním Lovelockovým kritikem byl W. Ford Doolittle v časopise *CoEvolution* v roce 1979.

<sup>158</sup> Lovelock, J. (1994, 45).

<sup>159</sup> Lovelock, J. (1990).

<sup>160</sup> Lovelock, J. (1994, 58).

<sup>161</sup> Wilkinson, D. M. (1999, 533).

<sup>162</sup> Potts, G. H. (2003, 31).

<sup>163</sup> Pro bližší popis modelu viz Lovelock (1994, 48 a dále).

<sup>164</sup> Wilkinson, D. M. (1999, 536).



a hornin samozřejmou hodnotu a jistou dávku schopnosti akce a reakce – zpětných reakcí a vazeb. Považuje celou planetu Zemi za jeden živý organismus, v rámci něhož je cenná celá biosféra. Avšak jaké postavení zaujímá v této celostní nauce člověk?

Dle Lovelocka jsme nedílnou součástí Gaii – superorganismu, planetární bytosti. Postavení člověka v teorii Gaia je však poměrně okrajové, člověk je vřazen do planetárního organismu stejně automaticky jako např. bakterie. Jak uvádí Kohák: *„Pokud se Lovelock obrací k člověku, pak je to k člověku jako k součásti celku života, jako součásti Gaii, která sehrává úlohu určenou Gaiou stejně jako všechny ostatní život.“*<sup>165</sup> Jsme příčinou mnohých destruktivních procesů, ubližujeme Zemi, a tím i sami sobě, vrháme se do boje, z něhož nemůžeme vyjít jako vítězové. Pokud se tedy budeme chovat šetrně k Zemi, budeme se mít dobře a Gaia nás nepotrestá, avšak bude krutou mstitelkou, pokud překročíme únosné meze. Lovelock tvrdí, že život jako takový bude pokračovat, ale může tomu tak být klidně i bez člověka. Člověk je nositel velké zodpovědnosti, která je delegovatelná na konkrétní jednotlivce. Lovelock totiž zastává názor, že *„významné lokální, regionální i globální systémy vycházejí od jednotlivců.“*<sup>166</sup> Vyzývá tak občany k angažovanosti, k zájmu o okolní prostředí a vytváří tak mimo jiné podhoubí pro později formulovanou tezi „mysli globálně – jednej lokálně“, neboť dle Lovelocka je *„užitečné myslet na věci, které jsou v malém množství neškodné, ale ve velkém se stávají zhoubou.“*<sup>167</sup> Tím se řídil i Lovelock sám, když si vytvořil vlastní bydlení v souladu s přírodou, obklopený lesem a loukou. Jak uvidíme dále, právě tato osobní ekologická etika je důležitá pro mnohé alternativní koncepty života.

Z hlediska úzkého antropocentrismu bychom mohli teorii Gaia považovat za silně ekocentrickou, neantropocentrickou. Hodnoty okolního světa jsou v ní zahrnuty nezávisle na člověku. Pokud bychom ale antropocentrismus vnímali v jeho zjemněné formě, může se náš náhled na Lovelockovy myšlenky pozměnit. Člověk v jeho tezích sice nemá výhradní postavení na vrcholu hierarchie živých bytostí, ale je nedílnou součástí organismu, jedním z mnoha činitelů regulace a adaptace. Teoreticky vzato pokud by nastala situace, kdy by Gaia měla projít změnou a byla by nucena adaptovat se na nově vzniklé podmínky, nepřizpůsobil by se tedy i člověk jakožto součást Gaii? Pokud by se člověk nepřizpůsobil, svět i život by fungovaly nadále bez něj. Gaia se

---

<sup>165</sup> Kohák, E. (1998, 131).

<sup>166</sup> Lovelock, J. (1994, 219).

vždy dokáže přizpůsobit aktuálním podmínkám a za dané situace nelze člověka z fungujícího mechanismu vyřadit, jedině by tak člověk učinil sám.

V souvislosti s pojmy seberegulace a homeostáza považují za přínosné zmínit na tomto místě některé z myšlenek Konrada Lorenze. Ten jako etolog věnoval velkou část svého vědeckého života právě zkoumání regulačních principů u zvířat a přírody jako takové. Pokud bychom si měli představit Zemi jakožto superorganismus, nelze její fungování chápat jakožto jeden regulační okruh, ale jako souhrn více takových okruhů, které na sebe úzce navazují a reagují. Jde o „*regulaci pomocí tzv. zpětnovazebních cyklů či homeostáz (...). Systémy své funkce navzájem posilují (...). Takový kruh pozitivní zpětné vazby je v nejlepším případě ve stavu labilní rovnováhy.*“<sup>168</sup> Ovšem vztáhneme-li tento předpoklad na fungování přírodních zákonitostí, do nichž člověk stále více a více zasahuje, může dojít k přeměně vazby pozitivní na zpětnou vazbu negativní. Ta je známá i z běžného chodu přírody a nelze ji chápat jako nežádoucí jev. Ovšem pouze do určité doby, než nedojde k výraznému vychýlení určité funkce, kvůli níž dojde k silnějšímu otřesu rovnovážného stavu. Lorenz tento jev popisuje: „*K nebezpečnému narušení celé soustavy dojde jen tehdy, stupňuje-li nebo zeslabí-li se některé dílčí funkce do té míry, že to homeostáza už nestačí vyrovnat, nebo je-li porušen regulační systém samotný.*“<sup>169</sup> Jednání člověka bychom tedy mohli považovat za onen regulační okruh, který v přemíře narušuje fungování celého systému. Oba autoři, Lovelock i Lorenz, dochází k podobným závěrům, tedy že planeta Země jako taková bude fungovat i nadále, ale o lidské existenci se to s jistotou konstatovat nedá.

Skrze vztah člověka a Země se snaží rozkrýt hlubší podstatu ekologické krize i Kolářský, který přisuzuje Lovelockovi přínos v podobě „*nového pohledu na otázku pozemšťanství.*“<sup>170</sup> Obecně vzato považuje Kolářský současnou ekologickou krizi za opodstatnění ekologického obratu ve filosofii, jenž s sebou přináší zvýšený zájem o otázky týkající se právě vztahu člověka a Země.<sup>171</sup>

---

<sup>167</sup> Lovelock, J. (1994, 220).

<sup>168</sup> Lorenz, K. (2000, 12).

<sup>169</sup> Lorenz, K. (2000, 13).

<sup>170</sup> Kolářský, R. (2011, 120).

<sup>171</sup> Kolářský, R. (2011, 117).

## 4.2 Evoluční ontologie Josefa Šmajse

Mnohé styčné body s teorií Gaia nese teorie evoluční ontologie českého autora Josefa Šmajse. Rozhodla jsem se je proto zařadit v textu za sebou pro efektivnější komparaci. Šmajse se ve svých knihách zabývá střetem mezi přírodou a kulturou. Je si vědom globální devastace přírody, která je nepochybně spojena s lidskou činností, ale snaží se na danou problematiku nahlížet jakoby z výšky, z obecnějších, makroskopických a generalizovanějších pozic. Viníkem ekologické krize tedy není člověk – jedinec, Šmajse našel viníka v celém systému, do nějž jsou lidské entity vázány. Konkrétně takto viní systém kulturní, protože „*kulturnímu systému zatím nerozumíme, nevíme proč, a čím přírodě ubližujeme, a patrně i proto jsme spolu s ním existenčně ohroženi.*“<sup>172</sup> I pokud vezmeme v úvahu Šmajsovův předpoklad, že nelze za viníka ekologické krize označit jedince, ale celý kulturní systém, bylo by mylné domnívat se, že přímé dopady ekologické krize neovlivňují kvalitu života konkrétních jedinců v tomto systému. Šmajsova evoluční ontologie by se mohla zdát kvalitním podložím pro systémovou změnu vedoucí ke zlepšení ekologické situace, ale není tomu tak zcela bezvýhradně. Šmajse nepatří k autorům, jež jsou zastánci ekologické edukace jakožto nástroje k trvalé proměně vnitřních hodnot jedince ve snaze proměnit přístup k přírodě a proenvironmentálnímu chování. Šmajse tuto ekologickou výchovu považuje za neefektivní a příliš dlouho trávající. Autor požaduje změnu shora, na úrovni politického a kulturního systému. Taková změna by musela být výrazná až radikální, šlo by o „*biofilní změnu na úrovni kulturního paradigmatu.*“<sup>173</sup> Praktický výstup z teorií pomocí nařízení na ekologicko – politické a legislativní úrovni však zpochybňuje např. Hana Librová, když si klade v reakci na Šmajse otázku:

„*Jaká je však pravděpodobnost zásadního přeorientování politiky v době, kdy přímá ekologická rizika jsou, mj. vinou tzv. efektu zpoždění, nezřetelná a kdy je jejich náprava tak svízelná? Nezapomínejme, že riskantní směřování lidské kultury je v nás podle Šmajse vkořeněno už od miocénních lidoopů! A navíc: radikální proekologickou proměnu demokratické politiky nemůžeme čekat tam, kde by nenašla podporu u širokých vrstev ekologicky vzdělaného obyvatelstva.*“<sup>174</sup>

<sup>172</sup> Šmajse, J. (2011, 13).

<sup>173</sup> Šmajse, J. (2011, 149).

<sup>174</sup> Librová, H. (1996), recenze knihy Josefa Šmajse *Ohrožená kultura*. (2011).

Librová tedy zastává obrannou pozici pro ekologickou výchovu, která je podle jejího přesvědčení základním pilířem pro pozdější možné přijetí nařízení z vyšších pozic. Dále zdůrazňuje fakt, že i v zákonech ukotvená nařízení musí rezonovat s lidmi, kteří se těmito nařízeními mají řídit. Nelze nastavovat pravidla zcela odděleně mimo žitou realitu vytvářenou konkrétními jedinci, jejich chováním a vnitřními pohnutkami.

Teorie Lovelocka a Šmajse se rozchází v bodě, skrze nějž se snaží vysvětlit možnou hrozbu. Zatímco u Lovelockovy teorie Gaia je v důsledku devastace planety Země ohrožena především existence člověka, Šmajš toto ohrožení deleguje na kulturu. Právě kulturu jakožto systém považuje za namířený proti přírodě, a to již od jejího počátku.<sup>175</sup> Lze tedy opravdu dosáhnout změn? Není snaha změnit danou situaci pomocí ekologické politiky skutečně neproveditelná bez hlubšího niterného zájmu o přírodu jako takovou? V návaznosti na myšlenky Librové lze se Šmajsem polemizovat, zda lze skutečně v rámci požadované ekologické reformy či revoluce abstrahovat sféru politickou od roviny osobní.

Další paralelou Šmajse a Lovelocka je specifická emoční zabarvenost výkladu. Je patrné, že Šmajsovi je Lovelockův přístup blízký a v mnohém pro něj inspirativní i ve výběru a chápání předmětu své teorie: „*Za předmět dnešní filosofické ontologie považují Zemi, živou planetu, která je poraněna kulturou. Jde o kosmickou bytost trpící ztrátou přirozené adaptability našeho biologického druhu.*“<sup>176</sup> Šmajš tedy podobně jako Lovelock přisuzuje planetě Zemi určité antropomorfní prvky, obrazně jí vdechuje život a schopnost vnímat.

Požadavek kooperace se Zemí Šmajš shrnul a zdůraznil v knize *Filosofie – obrat k Zemi*, ve které definoval Nájemní smlouvu se Zemí.<sup>177</sup> Ta v sedmi bodech shrnuje do jisté míry Šmajsovy postoje k Zemi a jeho apelace na změnu v rovině kulturního systému. Nyní ve stručnosti těchto sedm bodů představím, považuji to za podstatné a jasné shrnutí Šmajsova přístupu. První bod se zabývá faktem nevlastnictví planety Země. Dle Šmajse je Země živou planetou, na které jsme jen dočasnými nájemníky. Stejně podmínky platí i pro všechny ostatní živé tvory. Znovu je zde patrná podobnost s teorií Lovelockovou. Ten zastává názor, že i kdyby lidstvo jakožto živočišný druh vyhynulo, planeta bude žít dál. Pokud si tedy na základě Šmajsovy Nájemní smlouvy se

<sup>175</sup> Šmajš, J. (2011, 23).

<sup>176</sup> Šmajš, J. (2011, 25).

<sup>177</sup> Viz Šmajš, J. (2008, 409 – 411).

Zemí představíme planetu jako velký dům, může nastat situace, kdy lidé – nájemníci dům opustí, ale dům se kvůli tomu nezbourá. V druhém bodě Šmajš poukazuje na obrovskou informační kapacitu živých systémů a varuje proto před devastací a vymíráním biologických druhů.<sup>178</sup> Třetí bod obsahuje shrnutí Šmajšova pojetí kultury – tedy míní, že „*kultura je planetárním výtvorem člověka jako druhu. Kultura pomocí přirozené evoluce testuje lidskou přirozenost: odvážnou lidskou kreativitu i lidskou pokoru před staršími, rozsáhlejšími a mocnějšími silami vesmíru.*“<sup>179</sup> Bod číslo čtyři se vyjadřuje k tématu konfliktu přírody a kultury. Šmajš je zastáncem názoru, že výsledkem úbytku přirozeného prostředí Země nebude zničení přírody, ale kultury. Snaží se najít východisko z této patové situace pomocí „*naturalizace protipřírodní duchovní i materiální kultury.*“<sup>180</sup> Šmajš vyslovuje požadavek na změnu v kulturní rovině, nevidí žádný smysl ve změně člověka jakožto organismu. V bodě pátém autor kritizuje dnešní školní vzdělání, které nám dle něj není schopno skutečně vyložit, co je příroda, evoluce, a navíc opomíjí fakt, že „*člověk po svém vzniku rovněž zažehl evoluci – jemu samému potenciálně nebezpečnou protipřírodní evoluci kulturní.*“<sup>181</sup> Šmajšovo delegování zodpovědnosti za devastaci životního prostředí na kulturu ovšem může tvořit podloží například pro zdůvodňování, proč by se člověk jakožto individuální entita neměl chovat ekologicky. Pokud budeme považovat za viníka kulturu, nevytváříme si tak pomyslnou ochrannou bublinu před svým vlastním neekologickým jednáním?

Dostáváme se tak zpět k problematice vnitřní potřeby chránit přírodu, která plyne automaticky z člověka samotného. Ochrana přírody tedy není dána zákonem, či politickými nástroji (ty jsou jen pomocnými pákami, ale ne těmi řídicími), ale je zvnitřněna každým z nás, jak to vnímá i Librová. Ta je navíc i obhájkyní ekologické výchovy, kterou Šmajš ve svém pátém bodě opomíjí. Následující, šestý bod Nájemní smlouvy se Zemí Šmajš věnuje varování před stále rostoucími riziky, jenž nám přináší technický pokrok. Paralelně s ním dochází k vymizení pokory před přírodou, a tato pokora se transformuje na „*pokoru filosoficky zdůvodněnou, plynoucí z rozpoznání destruktivních účinků naší hrubé civilizační síly na jemné předivo pozemského*

<sup>178</sup> V úvodu Šmajšovy knihy *Filosofie – obrat k Zemí* – tuto nezměrnou informační kapacitu i těch nejmenších živočichů skvěle vystihuje autorovo zvolání: „*Nezabíjej pavouka – miliardy informací na centimetru čtverečním!*“ (2008, 9).

<sup>179</sup> Šmajš, J. (2008, 409).

<sup>180</sup> Šmajš, J. (2008, 410).

<sup>181</sup> Tamtéž.

*života.* <sup>182</sup> Z mého pohledu není tato teze jednoznačně přijatelnou. Předpoklad, že mizí pokora před silami přírody, je značně diskutabilní. Vezměme v potaz mnohé přírodní katastrofy jen za několik posledních let, které si vyžádaly mnoho tisíců lidských životů, materiálních škod a daly podnět k zamyšlení, zda se lidstvo opravdu dokáže postavit přírodě. Odpověď bývá více než jasná. Přírodní síly jsou i ve 21. století mocnější než nejmodernější technologie, a byť si můžeme myslet, že pokora vůči přírodě vymizela, vynoří se opakovaně s další aktuální přírodní hrozbou či katastrofou, v momentě, kdy jsme nedobrovolně nuceni silám přírody čelit. S tím souvisí i možné zpochybnění předpokladu, že civilizační síly musí být nutně „hrubé“, jak je popisuje Šmajš, a pozemský život je utkán z „jemného předíva.“ Pokud autor uvažuje o přírodě jako o jemném předívu, zřejmě opomenul onu drsnější stránku, kterou zastupují právě živelné přírodní katastrofy.

K závěru je nutno připomenout, že Šmajš je především filosof, a filosoficky také vidí odpovědnost člověka za vlastní druhovou existenci, již popisuje v sedmém, posledním bodě své Nájemní smlouvy se Zemí. Abychom se stali skutečně odpovědnými za svůj druh a tuto odpovědnost i opravdu pochopili, vyslovuje Šmajš požadavek na odpoutání se od „úzkých morálních, fyzikálních a technických hledisek, vyžaduje biologický a medicínský přístup, předpokládá ontologický pohled na svět.“ <sup>183</sup> Dle mého názoru zde ale narážíme na nepřekonatelnou bariéru mezi ideálním uvědoměním si odpovědnosti skrze ontologický všezahrnující pohled na naši Zemi a realitou, která je ve své podstatě zúžena právě do oněch hledisek, z nichž se Šmajš snaží vymanit. Jde tedy o diferenci mezi filosofickým ideálním světem a světem žitým.

### 4.3 Hluboká ekologie a ekosofie Arne Naesse

Arne Naesse můžeme stejně jako Jamese Lovelocka považovat za jednoho z autorů, kteří velice silně zapůsobili na laickou veřejnost a vytvořili teoretické podloží pro mnohé alternativní koncepty života. Arne Naess se stal myslitelem, který se setkal s vřelým přijetím napříč vědeckou i laickou veřejností. Zatímco Lovelockovy hypotézy nesou punc mystiky, Naess se stal uznávaným myslitelem i ve vědecké sféře. Především jeho rozlišení hlubinné a mělké ekologie se stalo velice populárním a inspirativním pro

---

<sup>182</sup> Tamtéž.

<sup>183</sup> Tamtéž.

další generace ekologů i filozofů. V této podkapitole se pokusím nastínit hlavní Naessovy myšlenky, srovnat je s dosud představenými teoriemi a zasadit je do širších souvislostí našeho tématu.

Naess v roce 1973 publikoval článek *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary.*,<sup>184</sup> v němž rozlišil mělké a hluboké ekologické hnutí. Dal tak vzniknout novému směru a termín hluboká ekologie takřka zdomácněl ve většině environmentální literatury. Co si ovšem doopravdy pod tímto označením představit? Než nastíním základní rysy a myšlenky dichotomie mělké a hluboké ekologie, považuji za podstatné zdůraznit, že v onom původním článku toto rozdělení Naess vztahoval k ekologickému hnutí. Není náhodou, že tento článek publikoval právě v 70. letech, která se stala pro ustanovování ekologické etiky a obecně vzato i pro ekologickou apelaci jako takovou velice plodným obdobím. Autoři se stali komentátory dění v okolním světě a v jejich dílech lze vystopovat dobovou atmosféru spojenou právě s angažovaností a vznikem mnohých hnutí na ochranu životního prostředí. Při studiu literatury ze 70. a 80. let je jasně čitelné uvědomění si mezí (ve smyslu Meadowsových) a snaha o nápravu a změnu přístupu k okolnímu živému světu. Způsoby, jak takové transformace dosáhnout, se ale značně liší. Naesse vnímám jako autora, pro nějž je rozhodující osobní zkušenost, prožitek, seberealizace a angažovanost. I jemu se však podařilo vytvořit si odpůrce, a to v řadách ekologů a aktivistů, kteří v Naessově dichotomii spadali do kategorie mělké jen proto, že se zcela neztotožňovali s jeho osobními představami a nově zaváděným pojmoslovím.

V článku z roku 1973 Naess rozlišuje ekologické hnutí mělké a hluboké. V češtině se ujal překlad Erazima Koháka a Jiřího Hrubého „hlubinná“ ekologie, což později Kohák považuje za „*neoprávněné a hrubě zavádějící*.“<sup>185</sup> Kohák za hlubinnou ekologii považuje například díla pozdějších Naessových následovníků či žáků, kteří do svých tezí vnáší „*sestup do kolektivního nevědomí všech bytostí podle Jungových představ, jako např. John Seed v příručce Myslet jako hora*.“<sup>186</sup> Za hlubinnou ekologii lze tedy dle Koháka považovat ty myšlenky, které se postupem let nabalily na Naessovu základní představu ekologie hluboké, jež byla obohacena například právě o jungovskou

<sup>184</sup> Naess, A. *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary.* (1973).

<sup>185</sup> Kohák, E. (1998, 110).

<sup>186</sup> Tamtéž.

psychologii a buddhistickou teologii.<sup>187</sup> V rámci zachování co nejpřesnějšího chápání Naessových tezí budu tedy v textu respektovat tuto Kohákovu revizi překladu.

Jak lze rozlišit ekologická hnutí mělká a hluboká? Na základě jakého principu se od sebe odlišují? Hnutí mělké je zaměřeno povrchově a středem jeho zájmu je nejčastěji pouze omezený rozsah témat jako například „*boj proti znečištění a ubývání zdrojů*.“<sup>188</sup> Tento boj je podle Naesse „*zacílen na zdraví a blahobyt lidí v rozvinutých zemích*.“<sup>189</sup> Tyto bezesporu přínosné snahy však Naess označením mělké poměrně snadno smetl pod stůl a označil je etiketou méněcennosti. Nelze se proto podívat nad tím, že mu to příznivci mnohých environmentálních hnutí měli za zlé. Oproti tomu druhý pól ekologického hnutí tvoří jeho radikálnější odnož Naessem nazvaná jako ekologické hnutí hluboké. Hluboké proto, že vyvěrá ze spodnějších a niternějších příčin a zabývá se dalekosáhlejšími důsledky lidského neekologického chování. Jde o odmítnutí antropocentrismu, odsunutí norem vytvořených antropocentristem do pozadí a nastolení pravidel nových a účinnějších ve snaze chovat se šetrně k přírodě. Hloubka tohoto způsobu uvažování se projevuje i v hlubším smyslu otázek, které jsou kladeny a vztahovány k různým filosofiím i náboženstvím. Toto Kolářský výstižně shrnuje: „*Hloubka tázání tak znamená co nejširší otevřenost k rozmanitosti pozemského života – k rozmanitosti přírodní i duchovní*.“<sup>190</sup> Dále popisuje Naessovo hluboce – ekologické hnutí jako „*prosazování názoru, že cesta k překonání současné krize životního prostředí spočívá v hluboké přeměně života lidské společnosti, v radikální změně jejích hodnot (...), přírodní rozmanitost našeho světa je nutno uchovávat bez ohledu na její užitečnost*.“<sup>191</sup>

Naess přichází také s pojmem ekosofie, který považuje za mnohem příznačnější pro potřeby skutečného hluboce – ekologického nazírání světa než pouhou ekologii. Ta je dle jeho názoru „*limitovanou vědou, která používá vědeckých metod*.“<sup>192</sup> To ji do značné míry omezuje. Oproti tomu ekosofie se snaží vystoupit z omezujících bariér daných vědou a umožňuje tím vytvoření „*ucelenějšího názoru inspirovaného ekologií*“

---

<sup>187</sup> Kohák, E. (1998, 109).

<sup>188</sup> Naess, A. (1973, 95).

<sup>189</sup> Tamtéž.

<sup>190</sup> Kolářský, R. (2011, 80).

<sup>191</sup> Kolářský, R. (2011, 68).

<sup>192</sup> Naess, A. (1973, 99).



*a aktivitami hlubokého ekologického hnutí.*<sup>193</sup> Naess vidí větší přínos pro obecné poznání ve filosofii, jež v sobě obsahuje prvky deskriptivní i preskriptivní, a zároveň je ze své podstaty otevřenější možným diskuzím a novým přístupům k poznání. Spojením ekologie a filosofie tak vzniká nový pohled na okolní svět, jenž Naess označuje jako „*filosofii ekologické harmonie či rovnováhy.*“<sup>194</sup> Takové ekvilibrium může nabývat mnohých podob a variací odvislých od obecně uznávaných faktů, ale zároveň i od osobních prožitků a zkušeností člověka. Ekosofie v Naessově pojetí tedy může zaujmout tisíce konkrétních podob na širokém spektru osobních zájmů jedince či nesporně daných stavů okolního životního prostředí. Jde o myšlenkovou neznámou, kterou si každý z nás může dosadit do vlastní rovnice ekologické rovnováhy. Jak ale Naess doplňuje, ekosofie se nemusí týkat výhradně konkrétní osoby, ale také například celého alternativního hnutí či názorové platformy. Dle mého názoru Naess přenáší svůj světonázor i do způsobu, jakým je onen názor vytvářen. Pokud považuje za podstatnou hodnotu diverzitu, nestaví se ani proti diverzitě názorové. V důsledku toho je otevřen mnoha myšlenkovým vlivům a vyžaduje aktivní účast jedince na spoluvytváření mnohých aktivizačních platform. Myšlenkovou diverzifikaci hodnotí kladně, ovšem pokud je klasifikovatelná jako ekofilosofická či ekosofická.<sup>195</sup>

Naess pro ilustraci nazval svou ekosofii Ekosofií T. Písmeno T připsal svému pojetí ekosofie podle svého horského srubu Tvergastein v Norsku, který sehrál velice podstatnou roli v Naessově utváření myšlenek o životním prostředí.<sup>196</sup> Tento druh vytváření osobního niterného vztahu k okolnímu prostředí, k přírodě i ke všem živým tvorům je zahrnut i v Naessově relačním myšlení.<sup>197</sup> Takový způsob uvažování vyžaduje i další osobní zapojení jedince, a to skrze seberealizaci, identifikaci, vnitřní hodnotový systém a hloubku prožívání. Zmíněné pojmy bychom mohli považovat za klíčové pro pochopení Naessových myšlenek a teorií. Předpokládejme tedy člověka s internalizovanými hodnotami shodujícími se s Naessovou představou ekosofie

---

<sup>193</sup> Naess, A. (1993, 54).

<sup>194</sup> Tamtéž.

<sup>195</sup> Samostatnou kapitolu bychom mohli věnovat vlivům, kterými se Naess nechal inspirovat – jedná se především o myšlenky Mahátmy Gándhího a Barucha Spinozy. Ze Spinozovy *Etiky* přejímá pojem „radost“, který aplikuje na své úvahy o ekosofii a hluboké ekologii. „*Radost je podle Spinozy vnitřně spjata se snahou vytrvat ve svém bytí – s přechodem k větší dokonalosti, k větší svobodě a k hlubšímu porozumění.*“ (Kolářský, R. 2011, 90). Právě moment přerodu k otevřenosti skrze seberealizaci je jedním ze základních rysů Naessovy hluboké ekologie.

<sup>196</sup> Moje ekosofie by se nazývala Ekosofie V – podle vesnice Vrtěšice, ve které máme chalupu.

<sup>197</sup> Naess se ve svém výkladu inspiroval i Gestaltpsychologií.

a hluboké ekologie. Jaká má být jeho role ve společnosti? Dle Naesse je nutný vyšší počet podobně smýšlejících jedinců, aby bylo reálné dosažení požadovaných změn ve společnosti.

Podobně jako Šmajš uvažuje Naess o změnách i v rovině politické. K transformaci musí dojít nejprve u širokého spektra osob, a následně v rovině politické: „*cílů nelze dosáhnout bez podstatné změny dnešní průmyslové společnosti (...), to znamená, že cílů nebude možné dosáhnout bez změny politiky.*“<sup>198</sup> Musíme vzít na vědomí, že od vydání knihy *Ekologie, pospolitost a životní styl* uplynulo více než dvacet let. I tak je až překvapivě aktuální v bodech týkajících se úspěchů, tedy přesněji řečeno neúspěchů „zelených“ politických stran. Je faktem, že ekologicky smýšlející politické strany získávají ve veřejných volbách velmi nízká procenta voličských hlasů. Naess tyto neúspěchy vysvětluje skrze nedostatečně zvládnutou politickou rétoriku, taktiku a motivaci ekologických politických stran. Tím, že tyto strany opakovaně získávají tak nízká procenta hlasů, získávají neblahou etiketu neúspěšných kandidátů, a v důsledku tak škodí hluboce ekologickému smýšlení jako takovému. Jedná se ale o začarovaný kruh, z něhož lze vystoupit jedině za předpokladu přijetí a osvojení si politických praktik úspěšných stran a politiků, byť právě proti jejich principům mnohdy bývá vystavěn program ekologických politických stran.

Naessovo poselství vyzývá k aktivitě jedince v souladu s ochranou přírody a hlubokým ekologickým způsobem uvažování. Je si ale plně vědom, že k tomu, aby došlo k reálné změně v přístupu k přírodě a okolnímu živému světu, je zapotřebí silná a početná skupina osob, která se bude mimo jiné profilovat i v politickém dění. Varuje také před předpojatostí ekologů vůči ekonomům. Nadměrná spotřeba a konzumní životní styl většinové západní civilizace nutí právě i ekonomy k úvahám o možném negativním vývoji věcí, pokud budeme pokračovat i nadále stejným způsobem života. Proto vidím jako velice přínosný Naessův požadavek nezavrhnout předem ekonomické teorie a šetření, neboť „*v mnoha otázkách, např. u vztahu HNP a ekonomického růstu, jsou kritické názory některých ekonomů pro ekologické hnutí velmi užitečné.*“<sup>199</sup> V posledních desetiletích jsou to často právě ekonomové, kteří dokládají rostoucí krizi na základě ekonomických ukazatelů. Mnozí kritici západního blahobytného způsobu života tak vychází právě z řad ekonomů.

---

<sup>198</sup> Naess, A. (1993, 221).

Vliv myšlenek Arne Naesse je velice široký. Podařilo se mu vytvořit pevnou a zároveň variabilní základnu pro mnohé alternativní životní styly i „zelená“ politická hnutí, inspiroval mnohé vědce k zájmu o hlubší poznání ekologie a filosofie a motivoval mnoho jedinců ke změně přístupu k okolnímu živému světu. V následující podkapitole nastíním myšlenky autorů, kteří více či méně na Naessovy teze navazují, či obohacují jeho základní teze o nové obsahy a interpretace.

#### 4.4 Hlubinná ekologie a následovníci Arne Naesse

Arne Naess svými myšlenkami inspiroval mnohé další autory. Jeho otevřenost k diverzitě přírodní i myšlenkové umožnila to, že jeho následovníci nevycházeli pouze z řad ekologů či filosofů, ale např. i fyziků. O přímých žácích Arne Naesse i o autorech, kteří se jeho myšlenkami nechali pouze nasměrovat a došli nakonec do jiného cíle než Naess, se zmíním v této podkapitole.

Obecně vzato by se následovníci Naesse dali považovat za hlubinné ekology, ve významu rozlišení na hluboké a hlubinné Erazimem Kohákem. Za hlubinné považuje ty autory, kteří k hlubokému základu svého ekologického zaměření přidávají prvek ztotožnění se se svou pradávnu přírodní podstatou bytí. Jako klíč určení toho, kdo je hluboký a kdo hlubinný ekolog vidí Kohák nalezení kořene krize odcizení: „*Hluboká ekologie vidí kořen krize v odcizení člověka živé přírodě. Druhý proud hledá kořen krize v odcizení se člověka ne živé přírodě, nýbrž své vlastní přirozenosti.*“<sup>200</sup> V tomto typu uvažování jsou člověk a příroda jedním celkem, přičemž nelze ani jeden z prvků považovat za nadřazený, v tomto biotickém celku „*musíme začít chápat, že různé formy života nevytvářejí pyramidu, na jejímž vrcholu stojí člověk, ale spíše kruh, kde je vše propojeno se vším. Musíme si uvědomit, že životní prostředí není 'tam někde mimo nás'.*“<sup>201</sup> Tato myšlenka by se spolu s požadavkem „*myslet jako hora*“<sup>202</sup> dala chápat jako stěžejní pro uchopení hlubinné ekologie po Naessovi.

---

<sup>199</sup> Naess, A. (1993, 188).

<sup>200</sup> Kohák, E. (1998, 117).

<sup>201</sup> Seed, J. et al. (1993, 16).

<sup>202</sup> Požadavek „*myslet jako hora*“ pochází z knihy Aldo Leopolda *Obrázky z chatrče* (1999) – poprvé vydané v roce 1949, který bychom mohli považovat za inspiraci pro Naesse i jeho žáky. Leopold bývá vnímán jako hluboký a krajinný ekolog ještě před definováním těchto vědních oborů. V návaznosti na jeho myšlenky vytvořili John Seed, Joanna Macyová a další sborník *Myslet jako hora. Shromáždění všech bytostí* (1993) – poprvé vydán v roce 1988.

Na tomto místě považuji za vhodné pokusit se definovat biocentrismus. Ten lze chápat jako opozici vůči antropocentrismu. Gusev popisuje biocentrismus jako „starobyrou doktrínu spojenou s myšlenkou přírodní filosofie s ohledem na přírodu v její celistvosti. Koncept biocentrismu začal být šířeji používán v kulturních a axiologických kontextech na konci 20. století.“<sup>203</sup> Biocentrismus se vynořil jako ohlas na devastaci přírody, jako bojovník proti antropocentrismu, který býval označován za hlavního viníka plenění životního prostředí. Do koncepce biocentrismu lze vřadit mnohé odnože hlubinné ekologie, neboť postavení člověka je u obou směrů obdobné. Antropocentrismus většinou přisuzuje hodnotu pouze těm věcem (živým i neživým), které mají pro člověka smysl či užitek. Biocentrismus hodnoty přisuzuje celé živé i neživé přírodě nezávisle na člověku. Postavení člověka je uvnitř tohoto složitého přírodního systému, nikoliv vně, či na jeho vrcholu. „Z pozice biocentrismu není lidské bytí koncem planetární evoluce, ale druhem živoucího bytí v delikátní rovnováze s prostředím nebo biosférou. Lidské bytí je pouhou částí této velké rozmanitosti.“<sup>204</sup> Oproti antropocentrismu biocentrismus nepracuje s dichotomií člověk – životní prostředí, ale tyto dvě kategorie splývají v jednu. Vymanění člověka z přírody přináší frustraci lidí a majetnický přístup ke svému okolí. Biocentrismus se snaží vytvořit přesah nad rámec ustanovených kategorií, jakými jsou například národnost či rasa. Každý člověk je dle zásad biocentrismu především občanem biosféry, a stejně jako jsme zvyklí dodržovat pravidla státu, v němž žijeme, měli bychom být schopni dodržovat i nepsaná pravidla uspořádání biosféry. Podle Paula W. Taylora „*biocentrismus zahrnuje respekt k živé přírodě stejným způsobem, jako antropocentrismu zahrnuje respekt k lidem.*“<sup>205</sup> Nyní představím některé z hlavních zástupců hlubinné ekologie a biocentrismu.

Přímí žáci Arne Naesse, kteří následovali svého učitele, byli George Sessions a Bill Devall. Ti v roce 1985 publikovali knihu *Deep ecology: Living as if Nature Mattered*.<sup>206</sup> V ní se zabývají zdroji, definicemi a možnými způsoby pochopení hlubinné ekologie. Vyzývají jedince k přímé akci, skrze niž může dojít ke změně přístupu k okolnímu světu. Hlubinnou ekologii dle nich umožňují dva momenty: sebe-

---

<sup>203</sup> Gusev, M. V. (2014, 33).

<sup>204</sup> Tamtéž.

<sup>205</sup> Taylor, P. W. (1981, 61).

<sup>206</sup> Devall, B., Sessions, G. (1985).

realizace a biocentrická rovnost. Skrze ně se snaží vyprostít z dominantního pohledu na svět. Seberealizaci popisují jakožto změnu dosavadního přístupu k *self*. To je podle Sessionsa a Devalla moderní západní civilizací chápáno jako „*izolované ego usilující primárně o hedonistické uspokojení, nebo v úzkém smyslu o individuální spásu ve svém životě.*“<sup>207</sup> Toto vnímání *self* je ale člověku cizí, vzdaluje se jeho přirozené povaze, jde pouze o sociálně naprogramovaný smysl. K tomu, aby jedinec dokázal nazírat na svět tak, jak si to hlubinní ekologové představují, musí se z této sociální konstrukce sebe sama vymanit a přijmout svou hlubší podstatu, v níž se vžívá nejen do ostatních lidí svého druhu, ale skrze své *self* je schopen ztotožnit se s přírodou jako celkem, splývá s ní. Jde o jakýsi návrat do lůna Země, plodné Gaii, z níž jsme kdysi vyšli, dlouhá staletí jsme bloudili a nyní se skrze duševní obrodu a otevřenost můžeme navrátit zpět. Tuto cestu ovšem nelze vnímat pejorativně jako regresi, ale naopak jako naše obohacení a postup k lepšímu, kvalitnějšímu životu, v němž již nebudeme odcizeni své vlastní podstatě. Lidská přirozenost se i dle Lorenze velice odlišuje od toho, jak je vnímána a jaký tlak je na ni vyvíjen zejména ve 20. století.

Velice vlivný pokus o návrat k lidské přirozené podstatě splývající s přírodou, vymezující se oproti hierarchii antropocentrismu, je sborník *Myslet jako hora. Shromáždění všech bytostí* z roku 1988.<sup>208</sup> Za předpokladu, že Naess je vnímán Kohákem jako hluboký ekolog, snahu Johna Seeda a dalších autorů této knihy, lze považovat již za skutečně hlubinně – ekologickou. Autoři z několika zemí (naši zemi zde reprezentuje spoluautor části *Evoluční rozpomínání* a současně překladatel knihy do češtiny Jiří Holuša) se pokusili apelovat na uvědomění si krize, která nás velice pravděpodobně čeká, pokud nezměníme své dosavadní chování k životnímu prostředí. Taková změna chování však není jednoduchý proces, je nutné transformovat celé naše vnímání sebe sama. Podobně jako Devall a Sessions vyslovují požadavek na uvědomění si vlastní podstaty, jež je neodmyslitelně složitými procesy a cykly spjatá s celou biosférou. Dlouhodobé narušování rovnováhy není možné, „*pokud se nebudeme umět ztotožnit s ekosystémem a 'myslet jako hora', katastrofa bude nevyhnutelná.*“<sup>209</sup> Autoři se snaží dospět k prvotní podstatě bytí skrze skupinovou práci, „shromáždění všech bytostí“, koexistenci a kooperaci, která byla člověku vlastní dříve, než se odcizil své

<sup>207</sup> Devall, B., Sessions, G. (1985, 67).

<sup>208</sup> Seed, J. et al. (1993).

<sup>209</sup> Seed, J. et al. (1993, 6).

podstatě a jeho *self* se proměnilo v ono nenasytné ego, jak jej popsali Devall a Sessions. Oprostit se od způsobu bytí, který jsme preferovali a žili doposud, je nesnadný proces, který se autoři knihy *Myslet jako hora* snaží spustit skrze apel na emoční stránku člověka, neboť je zřejmé, že jakákoliv koncepce samotná nenabude nikdy tak silného účinku. „*Hlubinná ekologie je koncepce, a jako taková nemá schopnost měnit naše vědomí, pokud nezačneme vnímat citem.*“<sup>210</sup> Podle Koháka odlišuje Seeda od Naesse způsob, kterým se staví k rozumu. Zatímco Naess se snaží vytyčit myšlenkové podloží, racionálně odůvodnitelné, Seed považuje rozum za onu kategorii lidství, která nás odcizuje od naší vlastní podstaty: „*Seed a jeho přátelé nenabízejí teorii, nýbrž psychohygienickou praxi. Myslet jako hora je doslova příručka, zcela praktický návod jak pořádat dílny, které osvobozují od individuálního reflektivního sebe-vědomí a učí ne intelektuálnímu, nýbrž skutečně citovému návratu k prapůvodnímu já, které vlastně ani není já, nýbrž jednota všeho života.*“<sup>211</sup>

Způsoby, jakým se autoři snaží takový cit probudit, mají velice blízko k aktivitám přírodních národů. Jde především o procesy, jež jsou zacílené na odsunutí racionality na druhou kolej. Pokouší se o to např. řízenou vizualizací a evolučním rozpomínáním. Tyto metody mají za cíl probudit v nás naši dřímající podstatu, která je úzce spjata s přírodou, a z principu znemožňuje devastaci přírody, neboť bychom ničili sebe sama. Fakt, že pleněním přírody ničíme v důsledku sebe jako lidský rod je nesporný, ale dříve než si uvědomíme naši prvotní podstatu (ať už skrze tyto šamanské rituální postupy, či způsobem jiným), nepřestaneme tak činit. Jde především o otázku axiologickou. Biocentrické a hlubinně – ekologické koncepce se sice vyhraňují vůči antropocentrismu, ale ve svém důsledku kladou na člověka veliký důraz, neboť se snaží probudit v něm snahu o zachování svého rodu skrze lepší přístup ke svému životnímu prostředí, jehož je nedílnou součástí.

Autoři „dílny“ *Myslet jako hora* nabádají své kritiky k osobnímu prožitku celistvosti přírody, bez něhož nelze soudit ostatní. Ale Kohák si i přesto klade otázku, zda je tomu skutečně tak, že právě rozum je prostředkem odcizení: „*Nenechává 'hlubinné' odmítnutí rozumu člověka na pospas vášním, ke kterým patří i nenávisť a závist, hněv a zloba?*“<sup>212</sup> Dokážu si představit, že kdesi na australském venkově, kde

<sup>210</sup> Seed, J. et al. (1993, 20).

<sup>211</sup> Kohák, E. (1998, 119).

<sup>212</sup> Kohák, E. (1998, 120).

se uskutečnilo Shromáždění všech bytostí, lze pomocí rituálů, které nesou podobné mystické prvky jako původní šamanské rituály, či oslavné rituály přírodních národů, navodit atmosféru a následně i prožitek přibližující se k holistickému pohledu na sebe sama. Avšak jak dlouho potrvá tento účinek po návratu do koloběhu západní civilizace, do rušných ulic velkoměst? Jak nadále pracovat s vědomím celistvosti v rámci egoistického okolního světa? Jedná se o trvalou změnu projevující se změnou konceptu života směrem k „zelenému“ alternativnímu stylu, nebo nelze než vrátit se kamsi do pouště a žít vzdáleně onomu okolnímu světu?

#### 4.5 Fritjof Capra – příchod nového paradigmatu?

Fritjof Capra zastává specifickou pozici vědce, který usiluje o propojení dvou zdánlivě nesourodých světů. Zastává názor, že spojení dvou na první pohled nespojitelných oblastí může přinést veliké obohacení. V tomto textu se zaměřím převážně na jeho myšlenky směřující k ekologii a ochraně přírody. Vzhledem k tomu, že Capra vytváří synergii fyziky a východní mystiky,<sup>213</sup> pole působnosti a souvislosti s hlubinnou ekologií se stávají mnohem objemnějšími a objevnějšími.

Prvním zásadním dílem Capry je kniha *Tao fyziky. Paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou* publikovaná v roce 1975.<sup>214</sup> Rok vydání je dalším důkazem toho, že 70. léta 20. století byla pro uvědomění si ekologické krize a zároveň hledání cesty ven z ní zcela zásadní. Reakce na *Tao fyziky* jsou srovnatelné s ohlasy na knihy Jamese Lovelocka. Laická veřejnost je přijala s nadšením, zatímco vědecká obec si počínala poněkud opatrněji. Capra se snaží osvětlit tuto zdrženlivost z řad vědců a podotýká, že: „na Západě byla mystika tradičně, avšak zcela mylně, spojována s vágními a zcela nevědeckými záležitostmi.“<sup>215</sup> Není tedy s podivem, že exaktně zaměřeni vědci s vysoce racionalizovaným vnímáním světa se bránili přijmout nově nastolovanou Caprovu koncepci. Byli schopni ztotožnit se s onou fyzikální a měřitelnou částí knihy, avšak druhé pole – oblast mystická – jimi zůstávalo nepochopené a upozaděné. Ovšem s odstupem času došlo mezi vědeckou sférou k jisté proměně vnímání světa a mnozí exaktní myslitelé uznali platnost i ne zcela měřitelných tezí.

<sup>213</sup> Capra se v *Tao fyziky* zabývá náboženskými filosofiemi hinduismu, buddhismu a taoismu.

<sup>214</sup> Capra, F. *The tao of physics. An exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (1975). V češtině: Capra, F. *Tao fyziky. Paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*. (2003).

Dochází tak k procesu, během něhož se „*mystika začíná brát vážně dokonce i ve vědecké komunitě.*“<sup>216</sup> Capra spojil dva světy, které vůči sobě stojí zdánlivě v opozici. Ve skutečnosti se mu však podařilo vytvořit teoretickou koncepci, skrze niž může, dle jeho názoru, dojít k reálné změně, k nové proměně světa. Librová se k Caprovi vyjadřuje následovně: „*Podle něho všechny výdobytky evropské kultury, založené na dosavadním nasměrování lidského rozumu, zbankrotovaly. Je nutné vytvořit úplně nový typ univerzálního myšlení, blízký vidění ekologickému.*“<sup>217</sup> A právě zaměření se na změnu přístupu ke světu, který se nevyznačuje doposud typickým antropocentrickým viděním, bude centrem tohoto textu.

Capra považuje okcidentální myšlení za mechanistické. Dle Capry k tomuto způsobu myšlení přispěl svými koncepcemi i René Descartes. Tento světonázor je sice zdrojem technického a vědeckého pokroku, ale jeho protipólem je současná osobnostní, společenská a ekologická krize. Je tedy možné vystoupit ze zaběhlých kolejí fungování západní společnosti a inspirovat se moudrostí Východu? Pokud budeme uvažovat především v rovině podstatné pro ekologický přístup ke světu, východní náboženství jsou typická pro svá splynutí s přírodou a jejími principy. Oproti křesťanství lze v hinduismu a buddhismu vysledovat silnější tendence vedoucí ke kontemplativnímu přístupu k přírodě oproti vykořisťovatelskému. Capra definuje východní světový názor jako „organický.“<sup>218</sup> Dělení západu a východu na mechanistické a organické bychom mohli vnímat jako paralelu k dělení solidarity Émilem Durkheimem. Dané společnosti okcidentu a orientu fungují na odlišných principech. Zatímco západ je orientovaný především na vývoj směrem vpřed – tedy lineárně, východ je zaměřen na cykličnost. Z toho plyne i slabší touha po hromadění majetku a hmotných statků a neustálém progresu, který s sebou přináší ničení okolního prostředí. V západní společnosti je regrese chápána negativně, jakožto návrat do předchozího stadia, jako opak pokroku. Ve východní mystice je ovšem regres chápán jako možný návrat k pravé podstatě. Právě organičnost a „ekologičnost“ jsou dle Capry jedním z hlavních důvodů, proč si východní filosofie našly cestu k tolika lidem na západě. Dodává, že: „*v dnešní západní kultuře stále dominuje fragmentární, mechanistický pohled na svět. Avšak stále větší*

---

<sup>215</sup> Capra, F. (2003, 16).

<sup>216</sup> Tamtéž.

<sup>217</sup> Librová, H. (1994, 26).

<sup>218</sup> Capra, F. (2003).



počet lidí si toto uvědomuje a považuje to za základní důvod své nespokojenosti se společností. Mnozí z nich se proto obracejí k východním způsobům jako k osvobození.<sup>219</sup> Osvobození se týká především odklonu od vysoké racionalizace západní společnosti, v níž jako by byly emocionální a instinktivní projevy považovány za cosi nežádoucího. Právě tyto přírodní principy člověka Capra považuje za prvky zvyšující kvalitu života.

V bodě hledání a nalézání pravé podstaty člověka je zřejmá souvislost mezi východní podstatou vnímání světa a hlubinnou ekologií v podání Johna Seeda. Ten se skrze návrat k prapůvodnímu smyslu bytí snaží dosáhnout splynutí s přírodou, návratu do lůna matky Země. Seed nakonec používá k tomuto prozření i obdobných technik, které můžeme považovat za typické pro východní kultury. Těmi jsou například jóga a meditace – jóga nidra.<sup>220</sup> Komárek z pozice biologa tento jev popisuje jako sociomorfní modelování, v němž má „člověk ze své přirozenosti tendenci chápat se jako bytost náležící k celému kosmu a spatřovat určitou podobnost a souvztažnost mezi sebou a celkem světa.“<sup>221</sup>

Úspěch Caprových knih je přičítán také tomu, že dokázal slovy popsat to, co mnozí lidé již dlouho vnitřně pociťovali. Dle Capry totiž dochází k proměně paradigmatu. Capra uvádí Kuhnovu definici vědeckého paradigmatu z 60. let, ale pro vytvoření vlastní koncepce, která se z vědeckého světa rozšířila do světa společenského, definuje nově paradigma jako „soustavu představ, hodnot, způsobů vnímání a praktik sdílených určitou komunitou, která pak vede ke zvláštnímu způsobu vidění reality. Komunita se na základě této vize organizuje.“<sup>222</sup> Staré struktury již nejsou adekvátní současnému globálnímu světu. Proměně paradigmatu se věnuje podrobněji ve své druhé knize *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*.<sup>223</sup> Nové paradigma Capra považuje za ekologické, přičemž do tohoto pojmu vkládá širší význam, než v jakém bývá běžně chápán. Zde můžeme vysledovat spojitost s hlubinně – ekologickými myšlenkami, neboť dle Capry „*ekologické uvědomění v tomto hlubokém smyslu rozeznává základní*

<sup>219</sup> Capra, F. (2003, 30).

<sup>220</sup> Není náhodné, že společně s rostoucí oblibou východních náboženství stále více osob na západě praktikuje východní druhy cvičení. Ty jsou typické právě svou propojeností těla i ducha. Tyto principy nalezneme v józe, tai-chi i kung-fu a dalších bojových uměních.

<sup>221</sup> Komárek, S. (2008, 14).

<sup>222</sup> Capra, F. (1986, 3) In: Capra, F. (2004, 19).

<sup>223</sup> Capra, F.: *The Turning Point. Science, Society and Rising Culture* (1982). V češtině: Capra, F. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura* (2002).

*závislost všech jevů a zakotvenost individuí a společností v přírodních cyklech. Toto hluboké ekologické vědomí se nyní vynořuje v mnohých oblastech naší společnosti, a to jak ve vědě, tak i mimo ni.*<sup>224</sup> Capra popisuje změnu paradigmatu ve vědě – definuje „novou fyziku“, ale současně upozorňuje na fakt, že k proměně paradigmatu dochází i mimo vědu, v každodenním životě společnosti. Společnost se ocitá v bodě obratu.<sup>225</sup> Stejně jako při každé změně paradigmatu, i během té popisované Caprou dochází k proměnám zažitých struktur, změně vnímání a chápání světa. Staré paradigma již není schopno vysvětlit a obsáhnout současné děje ve světě: „*Žijeme dnes v globálně propojeném světě, kde všechny biologické, psychické, sociální a ekologické jevy jsou na sobě vzájemně závislé. Pro popis tohoto světa je nutný ekologický úhel pohledu, který karteziánský svět nenabízí.*“<sup>226</sup> Karteziánské paradigma přistupovalo ke světu mechanicky – svět byl rozdělen na jednotlivé části, které byly zkoumány samostatně. Nyní je ale zapotřebí reflektovat globální propojenost světa i skrze holistický náhled na jevy uvnitř něj. Již nestačí rozebrat společnost na jednotlivé součástky jako hodinový strojek, ale k vysvětlení složitých a dynamických procesů je nutné uvědomit si synergii celku a jeho procesuální vývoj. Podle mého názoru se Caprovi podařilo vědecky definovat to, co měli na mysli například Seed, Macyová a další autoři sborníku *Myslet jako hora*. Zatímco jejich sborník vyzýval ke splynutí s přírodou za pomoci rozpomenutí si na svou vlastní podstatu, Capra jde cestou o něco pragmatičtější a volá po změně paradigmatu. Cíle jsou do značné míry stejné a ekologicky orientované. Zdá se, že Capra o něco více spojil problematiku s reálným životem dneška, kterému se Seed svými požadavky do jisté míry vzdálil. Široké pole čtenářů Capra možná oslovil podobně jako Lovelock díky rozsáhlému záběru oblastí, z nichž předkládá informace. Propojuje dosud nepropojované a uvádí nové souvislosti, skrze které definuje novou vizi reality, tedy nové paradigma.

Caprovy snahy uchopit bod obratu a popsat procesy formování nového paradigmatu vyvrcholily v díle *Tkáň života. Nová syntéza mysli a hmoty*.<sup>227</sup> Dosavadní

<sup>224</sup> Capra, F. (2003, 317).

<sup>225</sup> „*Po čase úpadku přijde bod obratu. Mocný proud světla, který byl zapuzen, se vrátí. Così se blíží, ale nebude to působit silou. Pohyb je přirozený, povstává samovolně. Z tohoto důvodu je přeměna starého snadná. Staré odchází a nové nastupuje. Obě jest odměřováno dobou, proto vše dopadne dobře.*“

I -íing (Capra, F. 2002, 5).

<sup>226</sup> Capra, F. (2002, 16).

<sup>227</sup> Capra, F. *The Web of Life. A new Synthesis of Mind and Matter* (1996). V češtině: Capra, F. *Tkáň života. Nová syntéza mysli a hmoty* (2004).

nejnovější poznatky z řad exaktních věd integrované do jednoho rámce spolu s holistickým či ekologickým podložím tvoří základnu nového přístupu ke světu, jak jej vidí Capra. Jeho ambice jistě nejsou skromné, když předpokládá, že „*tato nová teorie o podstatě života může být chápána jako vědecký předvoj změn paradigmat od mechanistického k ekologickému světovému názoru.*“<sup>228</sup> Přichází doslova s novou koncepcí života, která bude vlivná napříč společenským spektrem i různými oblastmi zájmů lidské činnosti. Capra uvažuje o novém ekologickém paradigmatu, jež se projeví v každodenním životě člověka, což je pro tento text zásadní.

Jak tedy dochází ke změně paradigmatu? Skrze které procesy a aktéry? A týká se tato změna opravdu celého světa? Capra neváhá odpovědět na všechny vyslovené otázky. Dle něj je nezpochybnitelným faktem, že se svět ocitá v krizi. Problémy současnosti však nemůžeme nahlížet starým mechanistickým paradigmatem, které považovalo jednotlivosti za samostatné prvky. Capra vyzývá k přechodu k ekologickému paradigmatu, jež je schopno pojmut i ty nejširší souvislosti mezi specifickými prvky. Capra je zastáncem názoru, že lidstvo se vyznačuje krizí vnímání.<sup>229</sup> Ta vyplývá z využívání neaktuálního paradigmatu: „*Tato krize pochází ze skutečnosti, že většina z nás a zvláště naše velké společenské instituce jednají podle zastaralého vidění světa, (...) které neodpovídá našemu přelidněnému a globálně propojenému světu.*“<sup>230</sup> Capra svou novou koncepci vidění světa považuje za systémovou. V takovém případě jsou velice podstatné zmiňované velké společenské instituce a jejich hlavní představitelé. Vůči těm se ale Capra staví skepticky, když tvrdí, že politici, vedoucí korporací ani státní úředníci nejsou často ochotni přiznat nutnost systémové „udržitelnosti“, natož se s ní ztotožnit. Capra se otevřeně hlásí k odkazu Arne Naesse a jeho následovníků.<sup>231</sup> Hlubinnou ekologii považuje za ideální k uvědomění si globálních souvislostí současného světa, neboť „*zkoumá do hloubky základy našeho moderního, vědeckého, industriálního a na růst orientovaného materialistického vidění světa a stylu života.*“<sup>232</sup> Zároveň však zdůrazňuje, že uvědomění si hlubších spojitostí fungování našeho světa a změna nahlížení na něj není

---

<sup>228</sup> Capra, F. (2004, 10).

<sup>229</sup> Capra, F. (2004, 17 – 18).

<sup>230</sup> Capra, F. (2004, 18).

<sup>231</sup> Za další dvě podstatné filosofické školy ekologie považuje Capra sociální ekologii a ekofeminismus. (Capra 2004, 21 – 22).

<sup>232</sup> Capra, F. (2004, 21).

to jediné, co je k úspěšné transformaci paradigmatu zapotřebí. Stejně jako Librová či Kohák i Capra považuje za velice podstatnou otázku přeměny hodnot. Ty by se dle něj měly přeměňovat „*od touhy po sebeuplatnění k integraci, ke sjednocení.*“<sup>233</sup>

Spolu s proměnou hodnot nastupuje i celková změna hierarchie, v jejímž rámci již nebudou na nejvyšších pozicích muži úspěšní v sebeprosazování, neboť hierarchie jako taková nebude existovat: „*Změna paradigmatu tak zahrnuje změnu v uspořádání společnosti od hierarchie k síti.*“<sup>234</sup> Teorie sítí se přenesla z oblasti biologie do matematiky,<sup>235</sup> kybernetiky a později i do společenských věd. „*Kdykoliv hledíme na život, hledíme na síť*“<sup>236</sup>, konstatuje Capra. Původ modelů sítí bychom našli v biologii (potravinový řetězec), odkud se přesunuly na veškeré úrovně systémů a celků. Síť splňuje veškeré Caprovy požadavky na nové paradigma. Chápání světa skrze teorii sítí je nelineární, vývoj se pohybuje všemi směry a je schopen fungovat i na bázi zpětné vazby.<sup>237</sup> Tím, že může docházet ke zpětnovazebné smyčce, lze vysledovat i seberegulační a samoorganizační mechanismy. V tomto bodě jako bychom slyšeli o třicet let dříve vyslovené myšlenky Jamese Lovelocka. Ten na planetární úrovni popisoval seberegulační schopnosti dlouho před Caprou.<sup>238</sup> Caprův přínos ale vidím v tom, že se pokusil přenést principy fungování přírody do paradigmatu společnosti, do nové vize reality.

Ovšem ani v rámci společenských věd není Caprova koncepce z *Tkáně života* (1997) převratnou novinkou. Nyní si dovoluji pro ujasnění kontextu malou odbočku k teorii sítí. Již v roce 1967 uskutečnil Stanley Milgram experiment s dopisy známý jako „Malý svět“<sup>239</sup>, v rámci něhož dokázal, že k předání dopisu je v průměru zapotřebí šesti mezistupňů.<sup>240</sup> Tím nastolil předpoklad, že „*pokud pochopíme strukturu takovéto potenciální komunikační sítě, můžeme pochopit mnohem více o integraci společnosti jako takové.*“<sup>241</sup> Tematikou síťové propojenosti světa se zabýval i sociolog Mark

---

<sup>233</sup> Capra, F. (2004, 22).

<sup>234</sup> Capra, F. (2004, 23).

<sup>235</sup> V matematice bychom za teorii sítí mohli zjednodušeně považovat teorii náhodných grafů.

<sup>236</sup> Capra, F. (2004, 85).

<sup>237</sup> Tamtéž.

<sup>238</sup> Capra nijak nepopírá vliv, který na něj měly myšlenky Jamese Lovelocka.

Viz Capra, F. (2004, 100 – 109).

<sup>239</sup> Milgram, S. (1967).

<sup>240</sup> Odtud je odvozen pozdější název „Six degrees of separation“, který ale sám Milgram nepoužíval.

<sup>241</sup> Milgram, S. (1967, 67).

Granovetter ve svém článku *The Strength of Weak Ties*<sup>242</sup> publikovaném v roce 1973. Ten se zabíral možnostmi využití sítě vazeb – známostí při hledání zaměstnání. Sám v závěru textu uvádí, že „hlavní zamýšlenou implikací tohoto článku je, že osobní zkušenost individua je úzce spjatá s dalekosáhlými aspekty sociální struktury, které jsou rozhodně mimo pole působnosti či kontroly konkrétního jedince.“<sup>243</sup> V současnosti jsou zřejmě nejpopulárnějšími a nejčastěji citovanými autory zabývajícími se teorií sítí Bruno Latour, Michel Callon a John Law. Ti v 80. letech rozvinuli Actor–Network Theory (ANT), která dodnes silně rezonuje společenskými vědami. Nebudu zabíhat do detailů, ale ráda bych zde vyzdvihla některé prvky teorie ANT, které jsou užitečné pro hlubší vhled do ekologického vnímání a změny paradigmatu, jak jej vyslovuje Capra či Seed.

Seedově představě oprostít se od zaběhnutých racionalizovaných schémat současné západní společnosti a ponořit se do hlubin vlastní podstaty spjaté s přírodou jsem se již věnovala v části věnované následovníkům Arne Naesse. Caprovu vize nové reality jsem popsala výše. Jak lze tyto představené koncepty vztáhnout k ANT Bruna Latoura? Zásadní spojnici mezi hlubinnou ekologií Johna Seeda, novým paradigmatem Fritjofa Capry a ANT Bruna Latoura spatřuji ve vtažení mimolidských entit mezi aktéry.<sup>244</sup> U Seeda jde o ztotožnění člověka s přírodou a spočinutí obou světů – lidského a přírodního – v původním rovnovážném stavu. Capra si je vědom nutnosti ekologického nazírání na svět, jenž je podle něj tvořen sítí a samoorganizačními procesy, je v neustálé dynamické aktivitě a prochází seberegulací. A Latour vřazuje mezi aktéry i vše mimolidské,<sup>245</sup> čímž otevírá širší pole působnosti v rámci společnosti např. zvířatům, ale především je vyzvedává z dosavadního antropocentrického opomíjení. Jak popisuje Šubrt, v díle Latoura jde o pokus „o opuštění přírody a společnosti jako apriorních umělých kolektorů a o vstřebání propojenosti s ne–lidským nejen do naší sociální teorie, ale i do našeho sebezpočtení.“<sup>246</sup> Tyto tři popsané cesty ke změně vnímání světa se podle mého názoru shodují v následujících bodech. Změna dosavadního paradigmatu je nutná. Můžeme k ní dospět prostřednictvím změny hodnot a současně uvědoměním si vlastní podstaty, která je však součástí

<sup>242</sup> Granovetter, M. S. (1973).

<sup>243</sup> Granovetter, M. S. (1973, 1977).

<sup>244</sup> Latour, B. (2005).

<sup>245</sup> Latour používá výraz „non-human.“

složitějších vazeb v podobě sítě. Součástí takové globální sítě jsou nejen lidé, ale i mimolidské tvory. Člověk a mimolidský tvor tudíž nejsou v vzájemně nesymetrickém postavení, ale jsou v rovnovážné pozici. Pokud jedna strana začne nadužívat druhou, dojde k narušení ekvilibria a vazby se přetrhají. Takto obrazně lze popsat vztah člověka odklánějícího se od egocentrického antropocentrismu k hlubinně – ekologickému paradigmatu, jak jej nastoluje Capra. Jsem si vědoma, že se jedná především o ideální model procesu, kterým by bylo možno dojít k proměně stávajícího paradigmatu.

V reálně žitém světě možná příliš mnoho osob nedokáže takto odborně pojmenovat potřebu změny, kterou ale vnitřně a zcela jasně pociťují. Pomocí malých změn v rámci každodennosti tak tyto osoby začínají pomalu ale jistě tkát nové předevo, z něhož se možná s odstupem let skutečně stane globální ekologická síť Caprova paradigmatu nové reality. Způsobům, kterými těchto malých osobních změn lidé dosahují, se budu věnovat v následující kapitole.

---

<sup>246</sup> Mareš, J. In: Šubrt, J. a kol. (2010, 271).

## Kapitola 5

Uvažujme tedy nadále tak, že myšlenka ekologické krize a neudržitelnosti vývoje (pokud by se ubíral stále stejným směrem a rychlostí) již byla západní civilizací přijata. Co dál? Jak konkrétně postupovat? Dále v textu se budu zabývat konkrétními alternativními životními styly, mou snahou je vyzorovat, z kterého neantropologického přístupu si daný koncept života vybírá určité specifické prvky. V předešlých kapitolách jsem stručně popsala východiska antropocentrického přístupu k okolnímu světu, nastínila některé z jeho možných zdrojů a uvedla konkrétní alternativní teoretické koncepty. Autoři jako Lovelock, Seed a ostatní zmiňovaní myslitelé usilovali o vytvoření takové teorie, která by ideálně přiměla velký počet osob k zamyšlení nad svou budoucností a budoucností planety Země. V druhé fázi je však zapotřebí akce – změna hodnot a následně i jednání.

Dnes je potřeba udržitelného rozvoje nezpochybnitelná, ale byť jsou postupně zaváděny nové ekologické technologie, energie je získávána z obnovitelných zdrojů a vznikají nové direktivy z nadnárodních pozic, hlavní roli v proměně celkového přístupu k životnímu prostředí sehrávají především konkrétní jedinci. V ohlasu na varovná 70. léta 20. století vzniká značná řada alternativních životních stylů, které se více či méně vyhraňují vůči antropocentrickému přístupu ke světu. Následující část tohoto textu věnuji právě těmto alternativním způsobům života a jejich aktérům. Pojem alternativní by mohl být zavádějící, neboť alternativa existuje prakticky ke každému způsobu jednání či uvažování. V našem kontextu se ale bude jednat o alternativu zaměřenou na neantropocentrický způsob myšlení i chování. Takový životní styl bývá někdy zjednodušeně označován za „zelený“, což je ale značně matoucí, neboť některé alternativní neantropocentrické přístupy k životu nemusí být nutně „zelené“. Otázka změny životního stylu bývá často spojována s otázkou konceptu života a jeho kvality. I na tyto oblasti se zaměřím. Jsem srozuměna s tím, že stejně jako jsem nemohla uvést všechny alternativní teorie vůči antropocentrismu, nevyhnu se fragmentárnosti ani

u analýzy alternativních životních stylů. Mou snahou bude především popis myšlenek, návodů či praktických postupů, které si uvedené životní styly přebírají ze zmiňovaných neantropocentrických teorií. Tímto tedy dojde k propojení dvou zdánlivě vzdálených světů teorie a praxe.

## 5.1 Dvojí pojetí konceptu života

S pojmem koncept života se můžeme setkat ve dvou rovinách. Rovinu první bychom mohli nazvat zjednodušeně jako materiální. S tou se setkáváme ve společnosti zcela běžně a bývají s ní spojovány nejčastěji přívlastky jako efektivní, produktivní, či rostoucí a nekonečné možnosti. Pracuje především se snahou a úsilím o dosažení materiálního rozvoje vázaného na zlepšení kvality života. Jak ale vyplývá z výše uvedených teorií, materiální statky nejsou zárukou spokojenosti života, mohou se stát právě naopak zdrojem zhoršení kvality života či frustrace jedince, který ve snaze o co největší hmotné zabezpečení opomíjí duchovní stránku rozvoje osobnosti. V této rovině bývá rozvoj osobnosti úzce propojen s účelovou orientací na získávání materiálních statků, obohacení bankovního účtu bývá považováno za ekvivalent obohacení osobnosti jako takové.

Druhá rovina bude pro tento text zásadnější. Nazveme ji jako rovinu hodnotovou. Ta nahlíží na koncept života z biocentrického pohledu. Tento koncept se zaměřuje především na etické přisuzování hodnot a významu živým entitám. Skrze koncept života se snaží poukázat na to, že „pevně zakořeněný antropocentricky orientovaný morální pohled vytváří mezi námi a přírodou propast.“<sup>247</sup> Usiluje tedy o přisouzení morální hodnoty všem živým organismům, byť by mohly být hodnoceny jako pro člověka neúčinné. Hodnota těchto organismů spočívá mnohem hlouběji než v jejich posouzení člověkem. Tento přístup koresponduje do značné míry s teoriemi Paula Taylora a Alberta Schweitzera.

Koncept života považuji za podstatný pro lepší uchopení následujícího textu. Uvidíme, že obě roviny jedné koncepce lze nalézt v prakticky žitém světě. Zaměřím se však především na životní styly, které usilují o přechod od materiálního konceptu života k jeho hodnotové rovině.



## 5.2 Dobrovolná skromnost – individuální cesta k udržitelnému rozvoji?

Jednou z mnoha cest, kterými lze dosáhnout udržitelného rozvoje v individuálním či lokálním měřítku, je uchýlení se k dobrovolné skromnosti. Uvádím jej záměrně jako první možnou alternativu k neekologickému antropocentrickému přístupu ke světu, neboť dobrovolnou skromnost lze považovat za základní předpoklad i pro ostatní alternativní životní styly. Všechny dále zmiňované životní alternativy totiž spojuje moment odepření si čehosi. To, co si jednotlivci odepírají, se různí, ale ať už se rozhodnou pro život bez automobilu nebo bez konzumace masa, vždy jde o specifickou formu dobrovolné skromnosti.

Pojem dobrovolná skromnost, jak bývá do češtiny překládáno anglické sousloví „voluntary simplicity“, zřejmě jako první uvedl do společenského povědomí americký sociální filosof Richard Gregg, který se zajímal o ekologii a organické farmaření.<sup>248</sup> Již v roce 1936 uveřejnil článek s názvem *The Value of Voluntary Simplicity*.<sup>249</sup> Ve své době se zřejmě nesetkal s příliš velkým ohlasem, ale o to více zásadním se článek stal při svém znovuvydání v roce 1974, což jen znovu potvrzuje, že 70. léta byla pro uvědomění si nutnosti změny v přístupu k okolnímu prostředí zcela zásadní.<sup>250</sup> V tomto článku Gregg definuje pojetí dobrovolné skromnosti a mimo jiné hned v počátku textu uvádí fakt, že dobrovolná skromnost tu byla mnohem dříve než naše moderní společnost, poněvadž se dle jejích zásad řídil například Ježíš, Buddha, Lao Tse, Mojžíš a Mohamed, mnozí hebrejští proroci, ale i Lenin a Gándhí.<sup>251</sup> Tyto osobnosti volily skromnost pro její čistotu a ukazovaly tak ostatním lidem, že štěstí a hodnoty nemusí spočívat nutně v materiální oblasti. Ovšem v moderní době, do které spadá i Greggova působnost, je materiální produkce mnohonásobně vyšší než v dobách Ježíše či Dionýsa (toho jako příklad člověka, jenž aplikoval dobrovolnou skromnost, uvádí Hana Librova).<sup>252</sup>

---

<sup>247</sup> Agar, N. (1997, 168).

<sup>248</sup> Pod vlivem Gándhího (Gregg působil i v Indii) a Martina L. Kinga koncipoval i tezi „non-violent resistant“ (nenásilný odpor).

<sup>249</sup> Gregg, R. (1936, 1974).

<sup>250</sup> Bohužel se Gregg nedočkal velkého ohlasu v souvislosti se znovuvydáním svého článku, neboť v roce 1974 zemřel. Mohli bychom jej považovat spolu s Leopoldem za myslitele, kteří značně předběhli svou dobu.

<sup>251</sup> Gregg, R. (1974,1).

<sup>252</sup> Librova, H. (2006).

Greggovo pojetí skromnosti se vztahuje nejen na skromnost spotřeby statků a materiálních produktů, ale i na psychickou zátěž člověka. Dobrovolnou skromnost lze chápat i jako „*formu psychické hygieny*.“<sup>253</sup> Stejně jako konzumace velkého množství potravin zatěžuje tělo, zanášíme si i naše vědomí přemírou podnětů psychického rázu. Dle Gregga bychom měli odlehčit i našemu myšlení, nejen žaludku.<sup>254</sup> Zde je zřejmá inspirace východními náboženstvími, jejichž přívrženci praktikují například pravidelné půsty pro očistu těla a meditace pro obnovení duševní rovnováhy. Podle mého názoru důležitost role psychické hygieny ještě úměrně vzrostla s rozvojem měst, dopravy, hluku a stresu. Psychohygienu je v současnosti velice často skloňovaným slovem a její potřeba je stále palčivější a aktuálnější. Koncept dobrovolné skromnosti usiluje o obnovu tělesného i duševního zdraví, a uvedení obou složek osobnosti do rovnovážného stavu.

Pokud bychom měli Greggovy požadavky přenést do dnešní společnosti, setkáme se s bariérou kvantity. Právě důraz na kvantitu s sebou přináší nezměrnou ekologickou zátěž a psychický nápor na člověka. Orientace většinové společnosti na získávání stále většího objemu peněz, výrobu materiálních statků a spotřebního zboží je charakteristickým znakem postmoderní společnosti. Nemůžeme však ponechat stranou otázku kvality života, které se věnoval také Erich Fromm. Ten zastává názor, že „*dosažení blahobytu a pohodlí pro všechny se považovalo za výsledek neomezeného štěstí pro všechny. Trojice neomezené výroby, absolutní svobody a neomezeného štěstí vytvořila jádro nového náboženství*.“<sup>255</sup> Dále však Fromm dodává, že tento velký příslib, tyto naděje nedošly naplnění, neboť všechny tři jeho pilíře se pomalu ale jistě začaly hroutit. Svoboda člověka je pouze zdánlivá, protože lidé moderní a postmoderní doby se stávají otroky byrokracie, masmédií a průmyslu. Ekonomický růst selhává ve velké části naší planety a dochází k stále větší diferenciaci mezi sociálními vrstvami v rámci jednoho státu, ale i v globálním měřítku.<sup>256</sup> Technologický pokrok zajisté přinesl mnoho užitečných poznatků a jejich aplikace do běžného a profesního života člověku mnohdy zjednodušily bytí. Jeho odvrácenou stranou je ale spojení s ekologickými hrozbami. Podle Fromma je industriální společnost (a nejenak

---

<sup>253</sup> Gregg, R. (1974, 10).

<sup>254</sup> Tamtéž.

<sup>255</sup> Fromm, E. (2001, 14).

<sup>256</sup> Tamtéž.

i společnost postindustriální) zaměřena na maximalizaci štěstí a rozkoše. „*Lidé jsou dnes přitahováni mechanickým, silnými stroji, absencí života a stále více destrukcí.*“<sup>257</sup>

Touha po dosahování slasti není ze své podstaty špatná, ale v postmoderní společnosti je jí dosahováno ne příliš vhodnou formou. Obecnou tendencí moderní doby je spolu s rozvojem průmyslu a technologií neustálé podněcování masovými médii a reklamou ke spotřebě a konzumu, které se tak stávají oním nástrojem k uspokojení slasti. Lidé jako by úměrně s plností svého nákupního košíku pocíťovali stejné naplnění i ve své duši. Do jaké míry lze tedy v současnosti uvažovat opravdu o proměně člověka konzumního v člověka skromného? Fromm si je vědom všech ekologických, ekonomických i sociálních dopadů lidského jednání a tvrdí, že „*poprvé v dějinách přežití lidského rodu závisí na radikální změně lidského srdce. Avšak změna lidského srdce je možná toliko v té míře, v níž dojde k drastickým ekonomickým a sociálním změnám, které poskytnou lidskému srdci šanci změnit se a odvahu a vizi tuto změnu provést.*“<sup>258</sup> Došlo opravdu alespoň u malého procenta lidí k přeměně srdce, či tužeb? Mohl by být onou alternativou právě koncept dobrovolné skromnosti?

V České republice se touto problematikou zabývá Hana Librová. Ta zavádí pojem záměrná skromnost, pod kterým si lze představit například askezi duchovní povahy spojenou s náboženským přesvědčením praktikovanou spíše v tradiční době. Oproti tomu dobrovolná skromnost je specifikem doby moderní s orientací na ekologické aspekty spotřeby. Librová pracuje i s pojmem nedobrovolná skromnost, již chápe jako bídu. Z tohoto vymezení vyplývá, že „*naši předkové nežili skromně, protože k nižší spotřebě byli nuceni vnějšími okolnostmi.*“<sup>259</sup> Odvolávat se tedy s nostalgií k tomu, jak se dříve žilo skromně, nemá přílišné faktické opodstatnění, neboť kdyby lidé měli tehdy na výběr, lze předpokládat, že jejich volba by směřovala k bohatšímu a méně skromnému životu. V dnešní době bychom mohli také hovořit o luxusním omezení. V rámci výsledků výzkumů provedených od 70. do 90. let 20. století Ronaldem Inglehartem, které byly zaměřeny na posun hodnot obyvatel západní Evropy, Austrálie a Japonska, lze vypozařovat mnoho zajímavých momentů.<sup>260</sup> Inglehart sepsal své stěžejní teze a poznatky z výzkumů do dvou knih – *The Silent Revolution:*

<sup>257</sup> Fromm, E. (2001, 21).

<sup>258</sup> Fromm, E. (2001, 22).

<sup>259</sup> Librová, H. (2006).

*Changing Values and Political Styles Among Western Publics.*<sup>261</sup> a *Culture Shift in Advanced Industrial Society.*<sup>262</sup> Tichou revolucí nazývá přesun a přeměnu hodnot z materiální oblasti do oblasti postmateriální.<sup>263</sup> Tím vzniká prostor pro nové pojetí luxusu, kterým již nejsou „drahé automobily, šampaňské a likéry, ale rodina, sousedství či ochrana přírody.“<sup>264</sup> Avšak tím, že Inglehart zkoumal prakticky nejvyspělejší země své doby, vytvořil předpoklad, že k posunu hodnot je zapotřebí jisté období nadbytku a hojnosti, z nichž lze pak dobrovolně slevit. Librová na tento fakt poukazuje v článku pro časopis Sociální studia následovně: „*Interpretační důraz na hmotnou prosperitu industriální fáze jako na předpoklad nástupu postmaterialistických hodnot vylučuje vztáhnout představu o změnách lidských hodnot na společnosti, které neprošly spotřební špičkou nejbohatších společností.*“<sup>265</sup> Jde o praktickou paralelu k teoretickému konceptu hierarchie lidských potřeb, kterou vytvořil Abraham Maslow.<sup>266</sup> U nás se výzkumem materialisticky a postmaterialisticky zaměřených hodnot ve společnosti zabýval Libor Prudký.<sup>267</sup> Na základě výsledků výzkumů „*lze říci, že ve společnosti České republiky platí centrální Inglehartova teze o nárůstu postmaterialistických tendencí v současné společnosti, i když stále výrazně převládá materialistická orientace.*“<sup>268</sup>

Není tedy dobrovolná skromnost doménou pouze bohatých lidí, kteří si mohou dopřát ono luxusní omezení? Těžko asi vysvětlovat podstatu dobrovolného omezení spotřeby člověku, který má hlad či jinak existenciálně strádá. V tomto smyslu by se koncept dobrovolné skromnosti mohl jevit jako značně elitářský. Ovšem i kdyby tomu tak skutečně bylo, je to (uvažováno do důsledků) přirozené, protože právě jednání elit se

<sup>260</sup> V potaz je nutno vzít Librovou, která tvrdí, že se v mnoha výpovědích respondentů jedná o autostylizaci, nikoliv o reálné jednání osob. Librová, H. (1997).

<sup>261</sup> Inglehart, R. (1977).

<sup>262</sup> Inglehart, R. (1989).

<sup>263</sup> Řeháková charakterizuje postmaterialisty tímto způsobem: „*postmaterialisté jsou více přesvědčeni o vážnosti ekologické krize, méně sdílejí víru ve všespasitelnost ekonomického růstu, jsou ochotnější k omezením svého životního stylu ve prospěch ochrany životního prostředí, častěji omezují jízdy autem, podepisují petice na ochranu životního prostředí apod.*“ (Řeháková, B. 2001, 482).

<sup>264</sup> Librová, H. (2006)

<sup>265</sup> Librová, H. (1997, 119)

<sup>266</sup> Maslow v článku A Theory of Human Motivation pro *Psychological Review* zveřejnil svou teorii hierarchie lidských potřeb. Ta by se zjednodušeně popsat následovně. Pouze za předpokladu, že budou naplněny základní fyziologické potřeby a potřeby spojené s pocitem bezpečí, sounáležitosti a uznání, může člověk dojít na vrchol pomyslné pyramidy potřeb a naplnit i potřeby přesahující jeho samotného. (Maslow, A. 1943).

<sup>267</sup> Analýza je založena na datech z výzkumu „European Value Study“ (EVS) z let 1991 a 1999, který probíhal koordinovaně s druhým kolem projektu „World Value Survey“ (WVS). V obou vlnách výzkumů byla zařazena Inglehartova baterie. (Prudký, L. a kol. 2009, 202).

<sup>268</sup> Prudký, L. (2009, 204).

často stává vzorem pro aktivity ostatních osob. V případě úzkého okruhu významných osob vyzdvihujících do popředí ochranu životního prostředí a duchovní hodnoty nad hodnoty konzumní by mohlo dojít k tomu, že budou napodobováni. Takto si to zřejmě představoval i sám Inglehart, když koncipoval svou teorii kulturní změny jako lineárně se vyvíjející. Dle jeho předpovědi z konce 80. let bychom tedy měli dnes žít ve společnosti, v níž převládají právě postmateriální hodnoty. Není však třeba složitého vědeckého bádání, abychom zjistili, že tomu tak není.<sup>269</sup> Navíc dle Librové „*je sociální šíření luxusu nebezpečné, protože jej (člověka-JK) připravuje o jeho statusotvornou funkci. Nemá-li o ni přijít, musí se luxus neustále proměňovat.*“<sup>270</sup> Zároveň nelze obejít velmi významný fakt, že kdyby se opravdu většina obyvatel vyspělých států začala chovat spotřebitelsky skromně: „*nastala by krize z nadvýroby a velice by vzrostla nezaměstnanost.*“<sup>271</sup>

Kohák zavádí pojem výběrová náročnost, v němž „*jde o radost ze života, ne z majetku.*“<sup>272</sup> Tento koncept předpokládá, že lidé budou i nadále spotřebiteli, ale budou mít možnost výběru. Zde se dostáváme k velmi důležitému momentu, jímž je samotný člověk. Dobrovolná skromnost či výběrová náročnost totiž musí nutně vycházet z osobního přesvědčení každého jednotlivce rozhodnutého jít cestou poněkud odlišnou od hlavního proudu projevujícího se konzumerismem a nešetností k životnímu prostředí. Velikou roli zde hraje hodnotový žebříček jednotlivce, jeho motivace k nekonzumnímu způsobu života a hledání štěstí a smyslu mimo materiální svět. Zároveň ale nevylučuje spotřebu, stává se dle Koháka člověkem „*náročným například na čistý vzduch, kvalitní vodu, zdravotnictví a dopravu, na maximální energetickou výkonnost a radost ze života – ne na co nejnákladnější hromadění trefek.*“<sup>273</sup> V těchto jeho požadavcích jsou již implikovány ohledy na životní prostředí a udržitelný rozvoj, ale mají v sobě obsaženy také tři druhy argumentů podle Duana Elgina a Arnolda Mitchella. Tito autoři vydali v roce 1977 knihu *Voluntary Simplicity*, v níž definují tři hlavní pilíře argumentů dobrovolné skromnosti, jimiž jsou morálka, dále argument sociální a ekologický.<sup>274</sup> V tomto díle autoři také odkazují na výsledky výzkumů

<sup>269</sup> Volně formulováno na základě Librová, H. (2006).

<sup>270</sup> Librová, H. (2003, 51).

<sup>271</sup> Librová, H. (2006)

<sup>272</sup> Kohák, E. (1998, 81).

<sup>273</sup> Kohák, E. (1998, 81).

<sup>274</sup> Elgin, D., Mitchell, A. (1997)

amerických občanů z roku 1975, během něhož byli dotazováni, co by byli ochotni změnit v rámci své spotřeby a náročnosti na dopravu, stravování (konzumace masa) či požadavků na odívání.<sup>275</sup> U většiny položek respondenti uvedli, že by byli ochotni do jisté míry spotřebu uskromnit či snížit. To je velice pozitivní zjištění, které však může zůstat pouhým textem na papíru velmi vzdáleným od reality. Jak totiž uvádí Librová, lidé jsou „*mimo jiné i biologicky a antropologicky nastaveni k získávání nových věcí, což by se mohlo vysvětlit jako touha po změně.*“<sup>276</sup> Navíc lze výsledky zpochybnit podobně jako výzkum Ingleharta z pozice autostylizace výpovědí respondentů.

Lidé, kteří se již vydali jinou cestou než tou vyšlapanou vedoucí z práce k nejbližšímu nákupnímu středisku, jsou objekty výzkumu právě Hany Librové, která shrnula výzkum osob stěhujících se z města na venkov v knize *Pestří a zelení – Kapitoly o dobrovolné skromnosti*<sup>277</sup> a devět let později na ni navázala knihou *Váhaví a vlažní – Kapitoly o ekologickém luxusu*.<sup>278</sup> Ke štěstí totiž není zapotřebí město, majetek či spotřeba, ale právě ony postmateriální hodnoty uváděné Inglehartem. Stále rostoucí spotřeba totiž neznamená paralelně stoupající štěstí. Tento fenomén se snaží analyticky zachytit HPI – Happy planet index.<sup>279</sup> Dle Kellera může být jedním z východisek například i decentralizace a návrat k životu v komunitách.<sup>280</sup>

Jednou z cest ke štěstí, spokojenosti a duchovnímu blahobytu tedy může být uskromnění materiálních potřeb a navýšení požadavků na trvalejší hodnoty. S těmito požadavky bývá úzce spojena snaha ochránit přírodu a její zdroje v souvislosti s dalekým horizontem, za kterým budou jednou žít i naši vnuci, kteří budou chtít čerpat z přírody minimálně stejně jako my dnes. Jestli je koncept dobrovolné skromnosti, či jinak řečeno výběrové náročnosti nebo ekologického luxusu onou správnou cestou každého jednotlivce k udržitelnému (nebo alespoň osobnímu) rozvoji, je nad mé síly

<sup>275</sup> Elgin, D., Mitchell, A. (1997, 19).

<sup>276</sup> Librová, H. (2006).

<sup>277</sup> Librová, H. (1994).

<sup>278</sup> Librová, H. (2003).

<sup>279</sup> Například dle HPI jsou na vyšších příčkách relativně chudé země (Kolumbie) v porovnání s vyspělými státy, mezi něž patří i Česká republika, pohybujícími se až v druhé polovině. Zkoumáno bylo k roku 2012 151 zemí. Analýzy HPI zahrnují pocit štěstí občanů země, očekávanou délku dožití a ekologickou stopu. Z hlediska ekologické stopy, tedy ekologické zátěže jsou jasně nejproblematičtější státy Severní Ameriky, Evropa, ale i Saudská Arábie či Austrálie. Dostupné z: <http://www.happyplanetindex.org/data/>

<sup>280</sup> Keller, J. (1995, 127).

posoudit. Můžeme jej však považovat za odrazový můstek pro neantropocentrický přístup k okolnímu světu.

Koncept dobrovolné skromnosti lze považovat za souhrnný pojem, který v sobě může zahrnovat více způsobů a forem dobrovolného odříkání. Skromnost se může projevat napříč širokým spektrem lidských oblastí zájmů a činností. V posledních letech se zvyšuje obliba například sdílených automobilů, kol, ale i kutilského náradí. Lidé si ve větší míře uvědomují klady sdílení. Nepotřebují onu danou věc vlastnit, pořizovat si ji za vysokou cenu a využít ji přitom jen dvakrát do roka. Také roste počet osob odmítajících leteckou dopravu volících raději tuzemskou dovolenou či cestu vlakem. Byť se stále v rámci společnosti jedná o menšinu, není možné ji opomíjet.<sup>281</sup> Já se zaměřím především na oblast skromnosti v potravě, tedy na alternativní směr stravování – vegetariánství.<sup>282</sup>

### **5.3 Skromnost v potravě jako neantropocentrický přístup v praxi**

Doposud jsem se v tomto textu věnovala teoretickému podloží a vymezení antropocentrismu. Tento přístup se v praxi projevuje devastací životního prostředí a nadřazeným přístupem k ostatním živým tvorům. V souvislosti s konceptem dobrovolné skromnosti jsem naznačila, že se tato individuální ochota ke skromnosti může projevat mnoha způsoby. Jako jeden z nich vnímám i alternativní způsob stravování. Přívlastek alternativní je v tomto momentě nutno chápat jako jiný od většinového způsobu stravování ve společnosti. Za alternativní stravování můžeme považovat například i bezlepkovou dietu, mou snahou ovšem bude pojmout vegetariánství jako volbu preferovanou nikoliv ze zdravotních důvodů konkrétního jedince, ale jako jeden ze způsobů, jak uvést neantropocentrický náhled na svět do praxe.

---

<sup>281</sup> Na poptávku po možnostech života s co nejnižší ekologickou stopou reaguje stále více podnikatelských záměrů a nově vznikajících i stávajících firem. Například první carsharingová společnost uvádí, že 1 sdílené auto nahradí 10 soukromých aut, a tudíž je využívání sdíleného auta k životnímu prostředí daleko více ohleduplné a navíc uživatel sdíleného auta rozhodně ušetří (za předpokladu, že najezdí méně než 10 000 km ročně.) Zdroj a více informací: [www.autonapul.org](http://www.autonapul.org)

<sup>282</sup> Mnohé poznatky a postoje týkající se vegetariánství jsou sdíleny i vegany.

Vegetariány lze obecně zahrnout do kategorie dobrovolně skromných jedinců.<sup>283</sup> Odpírají si masitou stravu bez pocitu strádání. Naopak, jejich konání můžeme chápat jako součást postmateriálního způsobu života, v jehož rámci dospěli k tomu, že odepření určitých potravin je neochudí, ale naopak obohatí.<sup>284</sup> Librová dodává, že obecně vzato „o ochuzení ideologové nových forem způsobu života neusilují. Jde jim o pravý opak. Jde jim o to, aby lidské radosti vykvetly lépe, jemnějším květem.“<sup>285</sup> Vegetariánství v západní společnosti nabývá na popularitě i díky myšlenkovým proudům pacifismu a environmentalismu z 60. let 20. století.<sup>286</sup> Rostoucí zájem o životní prostředí je úzce provázán s uvědoměním si ne příliš dobré situace zvířat chovaných jen pro lidskou potravu.<sup>287</sup> Důvody, proč nekonzumovat maso či živočišné produkty, mohou být nahlíženy i z etického hlediska. V tomto případě je člověk orientován neantropocentricky, neboť se vnímá na stejné úrovni s ostatními živými tvory. Pro takto smýšlející vegetariány je nepřístojné např. chovat domácí mazlíčky a zároveň jíst maso. Mizí tedy hierarchie člověk – zvíře, stírají se i rozdíly v přisuzování rozdílných hodnot v rámci živočišné říše. Zvířata jsou chápána jako entita obohacená o duši a nezáleží na tom, zda jde o kočku či o vepř. Vegetariáni mají v tomto směru čisté svědomí. Oni se na velkochovech, jatkách a utrpení zvířat nepodílejí. Může se zdát, že snaha jednotlivců změnit běh světa skrze vegetariánství je marným bojem, avšak v souladu s Kohákem mohou pouze jednotlivci skrze svoji vlastní snahu přispět k čemusi většímu. Neboť vzdávat své úsilí jen proto, že všichni jsou proti, by bylo předčasnou kapitulací. Kohák konstatuje, že právě „ono 'všichni' se sestává ze samých 'já sám'“. <sup>288</sup>

Etický argument vegetariánství je relevantní v přístupu Seeda a spoluautorů sborníku *Myslet jako hora*. Pokud si lidé uvědomí svou původní přírodní podstatu a splynou s přírodou, dojdou k tomu, že jsou také jen zvířata a konzumace masa se stává

<sup>283</sup> Ponechám nyní stranou bohatou historii vegetariánství. V Evropě bylo vegetariánství praktikováno od starověku a v neevropských, především asijských zemích je díky náboženství zakořeněno ještě silněji.

<sup>284</sup> Komárek nahlíží na požívání masa jako na rituál, a „odmítnutí jídla, a masa zvláště, je v každém případě povážlivou urážkou a v podstatě poukazem na osamělost, někdy chtěnou a dobrovolnou.“ (Komárek, S. 2011, 122). Vegetariáni se svým způsobem vydělují z většinové společnosti, i když dnešní situace je již poněkud jiná. Se stále stoupajícím počtem vegetariánů jakoby mizela jejich výjimečnost a zvláštní postavení.

<sup>285</sup> Librová, H. (1994, 77).

<sup>286</sup> Librová, H. (2003, 181).

<sup>287</sup> Víím, že současný trend BIOpotravin a BIOchovu je ke zvířatům i k přírodě daleko šetrnější, ale pro vegetariány neobstojí ani tento BIO argument. Zvíře z BIOchovu mělo sice výběh a nebylo stresováno tolik jako zvíře z velkochovu, ale na talíři skončí tak jako tak, což je pro vegetariány nepřijatelné.

<sup>288</sup> Kohák, E. (1998, 50).



nepřijatelnou, neboť by šlo o jistou formu kanibalismu. Splynutí s přírodou vyvolává soucit s ostatními tvory, není tedy možné se jimi žít. Krishnamurti vidí tento stav obdobně jako Seed a konstatuje: „Zdá se, že se živými bytostmi této země vůbec necítíme. Kdybychom byli schopni navázat stálý a hluboký vztah s přírodou, nikdy bychom nezabili zvíře, abychom uspokojili svoji chuť.“<sup>289</sup> Pro vegetariány motivované k odmítání masa z důvodu ochrany zvířat před utrpením je tedy klíčová emocionální propojenost s ostatními živými tvory.

Librová v souvislosti s vegetariánstvím zmiňuje i argumenty ekologické a sociálně altruistické. Ty upozorňují na to, že „pro zřizování dobytčářských rančů a pro pěstování plodin jako krmiva jsou v chudých zemích mýceny ekologicky nenahraditelné tropické pralesy a další cenné porosty. (...) Intenzivní chov dobytka přináší velké množství odpadů, které znečišťují půdu a vodu.“<sup>290</sup> Tyto důvody jsou poněkud jiného rázu, než ostatní individuální motivace.<sup>291</sup> Snaha skrze praktikování vegetariánství ochránit životní prostředí je zcela v souladu s Lovelockovými požadavky na ochranu Gaii. Můžeme je chápat jako onen osobní návod na život, skrze nějž můžeme dopomoci k ochraně planety Země. Nic ale nemá jen jednu stranu a tak i vegetariánství může jako vedlejší efekt vytvářet hlubokou ekologickou stopu. Pokud uvažujeme o větvi vegetariánství, která vyjadřuje nesouhlas s kapitalistickým rychlým růstem a konzumerismem, dochází k opačnému efektu než k ochraně planety. Librová poukazuje na paradox: „vegetariánství se stává velkou příležitostí pro globalizační praktiky, pro dovozce, dopravce a obchodní řetězce. Ve své módní podobě přestává být výrazem alternativy, je dobře absorbováno globalizovaným tržním systémem.“<sup>292</sup>

V souvislosti s antropocentrickým přístupem ke světu lze požívání masa vnímat jako projev druhové nadřazenosti, která z antropocentrismu vyplývá. Dominance člověka nad ostatními živými tvory se projevuje jejich zabíjením a požíváním. Jde tedy o otázku našeho postoje k ostatním živočichům. Peter Singer považuje vegetariánství za praktický krok k ukončení utrpení zvířat. Zároveň jede o „formu bojkotu.“<sup>293</sup>

<sup>289</sup> Krishnamurti, J. (1996, 196).

<sup>290</sup> Librová, H. (2003, 185).

<sup>291</sup> Librová environmentálně orientovanou skromnost označuje jako „záměrnou skromnost“ (Librová, H. 2003, 28). Ta podle ní může spadat do kategorie ekologického luxusu. (Librová, H. 2003, 60 – 62).

<sup>292</sup> Librová, H. (2003, 186).

<sup>293</sup> Singer, P. (2001, 179).

Vegetariáni bojkotují velkochovy a jejich majitele získávající z prodeje masa finanční zisk. Singer tuto formu bojkotu vnímá jako morální nezbytnost.

Vegetariánství lze zdůvodňovat a interpretovat mnohými způsoby. Požadavek ukončení utrpení zvířat, splynutí s přírodou, ochrana životního prostředí – to vše má společný jmenovatel, a to odklon od antropocentrického přístupu k okolnímu světu. Odpoutání se od prastaré západní tradice nadřazenosti člověka všem ostatním tvorům. Možná se tak děje právě proto, že samotná existence je v důsledku dosavadních lidských aktivit ohrožena, a je tedy nezbytné podniknout kroky směřující k vlastní záchraně. Dalším významným zástupcem neantropocentricky orientovaných životních konceptů je hnutí New Age.

#### 5.4 New Age jako způsob ekologicky příznivého života

Dalším životním konceptem, který bychom mohli považovat za jednu z cest ekologicky příznivého způsobu života je New Age.<sup>294</sup> Toto hnutí má kořeny již v první polovině 20. století, ale k jeho hlavnímu rozmachu došlo v 60. letech 20. století. Religionistka Zuzana Marie Kosticová uvádí, že „*tehdy to začalo jako poměrně malá skupina mladých lidí, v úzké souvislosti s hnutím hippies ve Spojených státech amerických. Už tehdy mělo to hnutí výrazné rysy, kterých se z velké části nezbavilo dodnes. Nejdůležitější rys toho hnutí je jeho tendence nedržet pevnou doktrínu, ale vybírat si, co se mu hodí z různých filosofí, z různých náboženských systémů, nechat se tím inspirovat a spojovat to v jakýsi jeden celek.*“<sup>295</sup> Konstatování, že se nejedná o jednotný směr mající jasnou strukturu či definici je pro New Age zcela zásadní. Jde spíše o otevřenou formu, kterou si může každý její příznivec naplnit vlastními obsahy.<sup>296</sup> Hlavní myšlenkové inspirace pro New Age lze vysledovat v esoterismu, mysticismu, ve východních formách náboženství či u přírodních etnik. Navazuje ale také na parapsychologii, psychotroniku, alternativní psychologii a medicínu.<sup>297</sup> Tato široká škála inspirace tedy umožňuje každému stoupenci New Age vlastní interpretaci svého přesvědčení. Tato široká škála inspirace tedy umožňuje každému stoupenci New

<sup>294</sup> New Age je do češtiny překládáno jako Nový věk, Věk Vodnáře či hnutí Nového věku.

<sup>295</sup> Kosticová, Z. M. (2012).

<sup>296</sup> Nešpor a Lužný upozorňují na fakt, „*že se postupem času začal výraz New Age používat v mnohem širším smyslu pro celé spektrum duchovních praktik a věr, které spojuje kritický postoj vůči mainstreamové západní společnosti a hledání nějaké alternativy, ať už vycházející z (různě starých) kořenů, nebo zcela nové.*“ (Nešpor, Z., Lužný, D. 2007, 131).

Age vlastní interpretaci svého přesvědčení. Lužný dodává, že „*New Age je příkladem záměrně synkretického hnutí, které nevytváří jednotnou organizaci.*“<sup>298</sup> Možností interpretace je v tomto případě nespočet a v ničem nejsou kladeny meze. Ovšem vše je zaštitěno společnou myšlenkou a vizí. Tou je „*živá zkušenost a také očekávání 'nového věku', který přinese individuální svobodu, duchovnost a také zodpovědnost.*“<sup>299</sup> Vojtíšek toto očekávání brzkého blaženého věku označuje jako „*milenialismus.*“<sup>300</sup> Hnutí New Age zažilo nejsilnější rozvoj právě mezi 60. a 80. lety 20. století, neboť se jednalo o dobu, v níž začaly vyvstávat první jasné obrysy krize civilizace, a racionální věda na ně nebyla schopna nalézt jednoznačná řešení. Dosavadní paradigma přestávalo platit a bylo nutné začít hledat pravdu mimo kategorie klasických věd. Dle Vojtíška se jednalo také o období, „*kdy je obzor společnosti náhle značně rozšířen a kdy stoupá poptávka po syntéze různých duchovních podnětů.*“<sup>301</sup> Stávající problémy společnosti již nejsou řešitelné dosavadním způsobem, a proto je dle stoupenců New Age *nutná „nejhlubší, duchovní proměna lidstva. (...) Tu musejí iniciovat osvícení jednotlivci. Musí být schopni čelit nepřátelství ze strany institucí 'starého věku' a přinést své náboženské poslání nakonec celému světu.*“<sup>302</sup>

Hlavními teoretiky New Age byli právě James Lovelock, Fritjof Capra či Rupert Sheldrake. Pro všechny tyto autory je společná nová vize fungování světa, nebo alespoň upozorňování na její nezbytnou potřebu. Jejich myšlenky můžeme považovat za neantropocentrické, neboť si všichni uvědomují aktuálnost ekologické krize a potřeby změnit dosavadní antropocentrický přístup k planetě. James Lovelock tak činí pomocí teorie Gaia, Fritjof Capra přichází se syntézou mysli a hmoty (tedy s propojením materiální a duchovní sféry) a Rupert Sheldrake představuje teorii morfologické rezonance. V souvislosti se vztahem člověka k přírodě se jedná o teorie pozitivně orientované směrem k přírodě, neboť dbají na její ochranu. V rámci New Age vytváří spojení s východními náboženstvími a mystikou myšlenkové podloží pro souznění s přírodou a její ochranu považují za cosi zcela přirozeného. To do jisté míry odpovídá i myšlenkám hluboké a hlubinné ekologie. Je však nutno dodat, že byť se New Age

---

<sup>297</sup> Vojtíšek, Z. (2003, 48 – 56).

<sup>298</sup> Lužný, D. (1997, 89).

<sup>299</sup> Kostíková, Z. M. (2012).

<sup>300</sup> Vojtíšek, Z. (2003, 46).

<sup>301</sup> Vojtíšek, Z. (2003, 46).

<sup>302</sup> Vojtíšek, Z. (2007, 152).

hlubinnou ekologií nepochybně inspiruje, stoupenci hlubinné ekologie se vůči tomuto hnutí ostře vyhraňují.<sup>303</sup> Stoupenci filosofie New Age tedy svou životní praxí umožňují realizaci neantropocentrického přístupu k okolnímu světu. Jsou si totiž vědomi, že se ocitáme v krizi, která byla způsobena právě lidskou dominancí nad přírodou a jejím vykořisťováním. Kosticová zdůrazňuje jako jeden z hlavních přínosů příchodu New Age zodpovědnost. Ta se bude ideálně projevovat nejen jako zodpovědnost mezilidská, ale i jako zodpovědnost mezidruhová. Narušená vazba s přírodou volá po své rekonstrukci a pomocí zodpovědného přístupu je toho skutečně možné docílit. Stejně jako zastánci hlubinné ekologie se i příznivci New Age snaží vystoupit z dosavadního rutinního uvažování a vytvořit cesty nové, které nebudou mít za následek plnění přírody. Snaží se s okolním světem splynout skrze napojení na všechny živé tvory a odklonění od pocitu nadřazenosti člověka nad zbytkem planety. Hodnotová transformace každého konkrétního člověka je způsob, kterým lze změnit celkový přístup ke světu. Stoupenci New Age se vymezují vůči křesťanství, které považují za rozumové a konfliktní, vytváří dichotomie jako člověk – Bůh, člověk – zvíře, duch – hmota, nebo dobro a zlo.<sup>304</sup> V souladu s myšlenkami neantropocentrických konceptů se New Age snaží o vytvoření nových hodnot orientovaných na myšlenky „*sjednocení, toleranci, celistvosti, intuice, citu, optimistického humanismu atd.*“<sup>305</sup>

Odborníci na nová náboženská hnutí konstatují, že vliv New Age značně oslabil již v 90. letech. Ani dnes ovšem není nemožné setkat se s jeho stoupenci. Podle Nešpora a Lužného se jedná o jeden z druhů „neviditelné zbožnosti“ či slovy Luckmanna „neviditelné religiozity.“ Proto je obtížné příznivce tohoto hnutí vysledovat či zkoumat.<sup>306</sup> To však neznamená, že se ve společnosti nenachází a jejich přeměna hodnot směrem k ekologickému paradigmatu, jak jej definoval např. Capra, se neuskutečňuje. New Age je natolik roztržité a nehierarchizované hnutí, že u něj nelze vysledovat generalizovatelné výsledky. Avšak jeho širší zájmu a pole působnosti nám naopak umožňují vřadit pod jeho záštitu mnohé z dnešních alternativních životních konceptů. Jejich společná vize je popsitelná jako přesun od současných materiálních hodnot

<sup>303</sup> „*New Age má v jejich slovníku stejně hanlivý význam jako postmodernismus – oba jsou spojovány s kulturou masové spotřeby, vyhroceného individualismu výkonnostní ekonomiky a rozvinutého industrialismu, a jsou tedy produktem socioekonomických podmínek, které stoupenci hlubinné ekologie odmítají.*“ (Lužný, D. 2004, 81).

<sup>304</sup> Vojtíšek, Z. (2003, 47).

<sup>305</sup> Tamtéž.

k hodnotám hlubším, přesahujícím individuální ego a uvědomujícím si ochranu planety Země.

*„Z argumentace New Age uveďme proklamaci nedělitelnosti člověka a Boha, z argumentace deep ecology proklamaci nedělitelnosti člověka a dalších živých bytostí. Svět tvoří Jednotu, byť složenou z nepřeborného množství dílčích jednotlivin, svět tvoří Celek, byť vnitřně složitě diferencovaný.“<sup>307</sup>*

---

<sup>306</sup> Nešpor, Z., Lužný, D. (2007, 136 – 138).

<sup>307</sup> Lužný, D. (2004, 84).

## **Závěr**

Ve své diplomové práci jsem se věnovala antropocentrismu ve vztahu k přírodě. Antropocentrismus není možné jednoduše a jednoznačně definovat, neboť jsou mu přisuzovány různé významy a obsahy. Je neodmyslitelně spjatý s hodnotovou rovinou člověka i hodnotovou orientací celé společnosti. Antropocentrické vnímání světa lze považovat za charakteristické pro západní euroamerickou společnost, avšak kořeny tohoto přístupu ke světu mohou být různé. Za možné kořeny antropocentrismu bývá považována židovsko-křesťanská tradice, myšlenky Reného Descarta a i pozdější sekularizace společnosti. V současné době se ale problematika antropocentrismu stává stále aktuálnější ve spojitosti s ekologickou krizí, která je způsobena lidskou činností. Proto je stále častěji kladen důraz na nutnou změnu lidského jednání. Bez této hodnotové a praktické změny není dle pesimistických vizí možno nadále dlouhodobě existovat na planetě Zemi.

V souvislosti s nastalou ekologickou krizí přišli autoři jako James Lovelock, Arnes Naess, Fritjof Capra a u nás Josef Šmajš s alternativními neantropocentrickými interpretacemi a vizemi světa. Nutnost uvědomit si hloubku krize, kterou jsme si sami způsobili, a možný pesimistický scénář následujících desetiletí, pokud nedojde ke změně, je všem teoriím společná. Lze tedy převést do praxe všechny vyslovené požadavky těchto myslitelů a nespolehat se pouze na technologická řešení ekologické krize či aktivitu státu a politiků? Nutnost osobní angažovanosti a transformace osobních hodnot se zdá být pro naše přežití nevyhnutelná.

Jako jednu z možných forem obratu k neantropocentrickému způsobu života jsem nastínila koncept dobrovolné skromnosti a s ním spojeného vegetariánství. Jestli se skutečně jedná o způsob, kterým lze zvrátit ekologický kolaps naší planety, ukáže až čas.

**SEZNAM LITERATURY:**

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2009. 247 s. ISBN 978-80-7298-267-7.

AGAR, Nicholas. Biocentrism and the Concept of Life. *Ethics* Vol. 1/1997,

No. 108, pp. 147 – 168. [citováno dne 10. 1. 2015].

Dostupné z: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=f5094d0a-0653-4701-98d1-b86fdb588924%40sessionmgr113&vid=5&hid=101>

ALTSHULER, Roman. The Value of Nonhuman Nature: A Constitutive View. *Ethical Theory & Moral Practice*. Vol. 17/2014, No. 3, pp. 469 – 485.

[citováno dne 20. 1. 2015]. Dostupné z: <http://philpapers.org/archive/ALTTVO-3.pdf>

*Auto na půl. První český carsharing*. [ online ] [citováno dne 20. 4. 2015]

Dostupné z: <http://www.autonapul.org>

BERMAN, Morris. *Reenchantment of the World*. Vyd. 1. Cornell University Press, 1981. 368 s. ISBN 978-0-8014-9225-9. [citováno dne 2. 3. 2015]. Dostupné z: <http://physics.sfsu.edu/~wcaudy/340readings/BermanReenchantmentoftheWorld1.pdf>

*Bible. Písmo svaté Starého a Nového Zákona*. Vyd. 3. Ekumenický překlad.

Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1985. 300s.

CAPRA, Fritjof. The Concept of Paradigm and Paradigm Shift. *Re-Vision*, Vol. 9/1986, No. 1, p. 3. In: CAPRA, Fritjof. *Tkáň života. Nová syntéza mysli a hmoty*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2004. 290 s. ISBN 80-200-1169-2.

CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Vyd. 1.

Praha: DharmaGaia a Mařa, 2002. 514 s. ISBN 80-7287-024-6; 80-85905-42-6.

CAPRA, Fritjof. *Tao fyziky. Paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*. Vyd. 1. Praha: DharmaGaia: Mařa, 2003. 364 s. ISBN 80-86685-10-1; 80-7287-066-1.

CAPRA, Fritjof. *Tkáň života. Nová syntéza mysli a hmoty*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2004. 290s. ISBN 80-200-1169-2.

CARSON, Rachel. *Silent Spring*. Vyd. 10. Boston: Houghton Mifflin, 1962. 368 s. ISBN 0-618-25305-X.

CÍLEK, Václav. Pochmurný příchod mistra Lovelocka. ČRo – pořad *Ranní úvaha* ze dne 27. 4. 2006. [citováno dne 6. 1. 2015].

Dostupné z: [http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/ranniuvaha/\\_zprava/241665](http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/ranniuvaha/_zprava/241665)

Český statistický úřad. Náboženské vyznání obyvatelstva. [citováno dne 11. 1. 2015].

Dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/czso/57004fa0dc>

DEBALL, Bill., SESSIONS, George. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Vyd. 1. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985. ISBN 0-87905-247-3. [citováno dne 16. 2. 2015]. Dostupné z: <http://www.brontaylor.com/courses/pdf/DevallSessions-DE1.pdf>

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Vyd. 3. Praha: Svoboda, 1992. 67s. ISBN 80-205-0216-5.

ELGIN, Duane, MITCHELL, Arnold. Voluntary Simplicity. *The Co-Evolution Quarterly*, Summer 1997. [citováno dne 28. 3. 2015]. Dostupné z: [http://www.duaneelgin.com/wp-content/uploads/2010/11/voluntary\\_simplicity.pdf](http://www.duaneelgin.com/wp-content/uploads/2010/11/voluntary_simplicity.pdf)

*Environmentální prohlášení Škoda Transportation a.s.* [ online ] [citováno dne 20. 2. 2015]. Dostupné z: <http://skoda.cz/cs/o-spolecnosti/spolecenska-odpovednost/vliv-na-zivotni-prostredi/>



FROMM, Erich. *Mít, nebo být?* Vyd. 1. Praha: Aurora, 2001. 242 s.  
ISBN 80-7299-036-5.

GAUCHET, Marcel. *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné.* Vyd. 1.  
Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. 259 s. ISBN 80-7325-037-3.

GORE, Al. *Země na misce vah. Ekologie a lidský duch.* Vyd. 1. Praha: Argo, 1994.  
372 s. ISBN 80-85794-21-7.

GRANOVETTER, Mark. The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*,  
Vol. 78/1973, No. 6, pp. 1360 – 1380. [citováno dne 22. 2. 2015].  
Dostupné z: [https://sociology.stanford.edu/sites/default/files/publications/the\\_strength\\_o  
f\\_weak\\_ties\\_and\\_exch\\_w-gans.pdf](https://sociology.stanford.edu/sites/default/files/publications/the_strength_of_weak_ties_and_exch_w-gans.pdf)

GREGG, Richard. *The Value of Voluntary Simplicity.* A Quaker Center for Religious  
and Social Study Wallingford, Pennsylvania, 1974. První vydání publikováno v srpnu  
1936 ve *Visva-Bharati Quarterly*. [citováno dne 26. 3. 2015].  
Dostupné z: [http://www.soilandhealth.org/03sov/0304spiritpsych/030409simplicity/Sim  
plicityFrame.html](http://www.soilandhealth.org/03sov/0304spiritpsych/030409simplicity/SimplicityFrame.html)

GUSEV, Michali V. *Value Inquiry Book Series.* Vol. 276/2014, pp. 33 – 34.  
Heslo: Biocentrism. [citováno dne 7. 1. 2015].  
Dostupné z: [http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=5&sid=4e6383  
86-e275-4630-b569-5504186f455b%40sessionmgr114&hid=101](http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=5&sid=4e638386-e275-4630-b569-5504186f455b%40sessionmgr114&hid=101)

*Happy planet index. Map view.* [ online ] [citováno dne 22. 4. 2015].  
Dostupné z: <http://www.happyplanetindex.org/data/>

HÁLA, Vlastimil. Obrana „antropocentrismu.“ *Sociální studia* Vol.1/2013,  
pp. 63 – 73. [citováno dne 8. 1. 2015].  
Dostupné z: <http://socstudia.fss.muni.cz/sites/default/files/H%C3%A1la.pdf>

HERRMANN, Patricia et al. Anthropocentrism is not the first step in children's reasoning about the natural World. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. Vol. 107/ 2010, No. 22, pp. 9979 – 9984. [citováno dne 8. 1. 2015]. Dostupné z: <http://groups.psych.northwestern.edu/medin/documents/HerrmannWaxmanMedinPNAS2010.pdf>

INGLEHART, Ronald. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press, 1977. 482 s. ISBN 0-691-07585-9.

INGLEHART, Ronald. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press, 1990. 483s. ISBN 0-691-02296-8.

JANSOVÁ, Šárka. *New Age jako koncept životního stylu a rozvoje osobnosti*. Bakalářská diplomová práce. FF UK, Praha 2012. [citováno dne 14. 4. 2015]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/92381>

KAMARÝT, Jan. Riziková společnost a ekologická modernizace. *Sociologický časopis*, Vol. 32/1996, No. 3, pp. 279 – 284. [citováno dne 20. 2. 2015]. Dostupné z: [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/3f007ebb783c71af379efde84fb449f32481e1e9\\_295\\_279KAMAR.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/3f007ebb783c71af379efde84fb449f32481e1e9_295_279KAMAR.pdf)

KAVALÍROVÁ, Lenka. *Strategie re-sakralizace přírody*. Magisterská diplomová práce. FF MU Brno, 2009. [citováno dne 12. 4. 2015]. Dostupné z: [https://is.muni.cz/th/64836/ff\\_m/Strategie\\_re-sakralizace\\_prirody.txt](https://is.muni.cz/th/64836/ff_m/Strategie_re-sakralizace_prirody.txt)

KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu*. Vyd. 2. Brno: Hnutí Duha, 1995. 143 s. ISBN 80-902056-0-7.

KELLER, Jan. *Dějiny klasické sociologie*. Vyd. 2. Praha: SLON, 2007. 529 s. ISBN 978-80-86429-52-6.

KOHÁK, Erazim, KOLÁŘSKÝ, Rudolf, MÍCHAL, Igor. *Závod s časem. Texty z morální ekologie*. Antologie. Vyd. 1. Praha: Ministerstvo životního prostředí v nakladatelství Torst, 1996. 228 s. ISBN 80-85368-81-X.

KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Vyd. 1. Praha: SLON, 1998. 204 s. ISBN 80-85850-63-X.

KOHÁK, Erazim. *P. S. Psové*. Vyd. 3. Praha: ISV nakladatelství, 2002. 109 s. ISBN 80-86642-01-1.

KOLÁŘSKÝ, Rudolf. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Vyd. 1. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2011. 154 s. ISBN 978-80-7007-361-2.

KOMÁREK, Stanislav. *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*. Vyd. 1. Praha: Vesmír, 2000. 180 s. ISBN 80-85977-33-8.

KOMÁREK, Stanislav. *Obráz člověka a přírody v zrcadle biologie*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2008. 328 s. ISBN 978-80-200-1592-1.

KOMÁREK, Stanislav. *Ochlupení bližní. Zvířata v kulturních kontextech*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2011. 280 s. ISBN 978-80-200-1904-2.

KOROLEV, Andrei D. *Value Inquiry Book Series*. Vol. 276/2014, pp. 17,

Heslo: Anthropocentrism. [citováno dne 7. 1. 2015].

Dostupné z: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=8&sid=4e638386-e275-4630-b569-5504186f455b%40sessionmgr114&hid=101>

KOSTIČOVÁ, Zuzana M. Krize civilizace, hnutí New Age a svět spoutaný řádem.

ČRo – pořad *Planetárium* ze dne 17. 3. 2012. [citováno dne 14. 4. 2015].

Dostupné z: [http://www.rozhlas.cz/planetarium/historie/\\_zprava/krize-civilizace-hnuti-new-age-a-svet-spoutany-radem--1034901](http://www.rozhlas.cz/planetarium/historie/_zprava/krize-civilizace-hnuti-new-age-a-svet-spoutany-radem--1034901)

KRISHNAMURTI, Jiddu. *Vnitřní revoluce. Život a učení Jiddu Krishnamurtiho*.

Vyd. 1. Praha: DharmaGaia, 1996. 246 s. ISBN 80-85905-21-3.

LATOURE, Bruno. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*.

New York: Oxford University Press, 2005. 301 s. Ebook ISBN 9780191531262.

[citováno dne 23. 2. 2015].

Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/cuni/detail.action?docID=10233636>

LEOPOLD, Aldo. *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Vyd. 1. Tulčík: Abies,

1999. 269 s. ISBN 80-88699-13-4.

LIBROVÁ, Hana. *Pestří a zelení. Kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Vyd. 1. Brno:

Veronica a Duha, 1994. 218 s. ISBN 80-85368-18-8.

LIBROVÁ, Hana. Nad knihou: Josef Šmajš – Ohrožená kultura. *Vesmír* Vol.75/1996,

No. 6, pp. 343. [citováno dne 9. 1. 2015].

Dostupné z: <http://casopis.vesmir.cz/clanek/josef-smajs-ohrozena-kultura>

LIBROVÁ, Hana. Ekologicky příznivé varianty života nerostou z jediného zdroje.

*Sociální studia* Vol. 2/1997, No. 46, G39, pp. 117 – 132. [citováno dne 28. 3. 2015].

Dostupné z: [https://digilib.phil.muni.cz/xmlui/bitstream/handle/11222.digilib/111173/G\\_Sociologica\\_39-1997-1\\_8.pdf?sequence=1](https://digilib.phil.muni.cz/xmlui/bitstream/handle/11222.digilib/111173/G_Sociologica_39-1997-1_8.pdf?sequence=1)

LIBROVÁ, Hana. *Vlažní a váhaví. Kapitoly o ekologickém luxusu*. Vyd. 1. Brno:

Doplněk, 2003. 313 s. ISBN 80-7239-149-6.

LIBROVÁ, Hana. Dobrovolná skromnost. ČRo – pořad *Výzvy přítomnosti* ze dne

19. 3. 2006. [citováno dne 28. 3. 2015].

Dostupné z: <http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/vyzvy/ zprava/232944>

LIBROVÁ, Hana. Chvála antropocentrismu. *Respekt*, 22. 7. 2007. [citováno dne 8. 1.

2015]. Dostupné z: <http://respekt.ihned.cz/c1-36304920-chvala-antropocentrismu>

LORENZ, Konrad. *Odumírání lidskosti*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta, 1997. 195 s. ISBN 80-204-0645-X.

LORENZ, Konrad. *Osm smrtelných hříchů*. Vyd. 2. Praha: Academia, 2000. 95 s. ISBN 80-200-0842-X.

LOVELOCK, James. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Vyd. 1. New York: Oxford University Press, 1979. ISBN 0-19-286218-9.

LOVELOCK, James. *The Ages of Gaia: A Biography of our Living Earth*. New York: Bantam Books, 1990. ISBN 0-393-31239-9.

LOVELOCK, James. *Gaia. Živoucí planeta*. Vyd. 1. Praha: Mladá Fronta, 1994. 221 s. ISBN 80-204-0436-8.

LOVELOCK, James. *Gaia vrací úder. Proč se Země brání a jak ještě můžeme zachránit lidstvo*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2008. 200 s. ISBN 978-80-200-1687-4.

LOVELOCK, James. *Mizející tvář Gaii. Poslední varování*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2012. 210 s. ISBN 978-80-200-2118-2.

LOVELOCK, James. Nuclear power is the only green solution. *Independent UK*, 24. 5. 2004. [citováno dne 7. 1. 2015].

Dostupné z: <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/james-lovelock-nuclear-power-is-the-only-green-solution-6169341.html>

LUŽNÝ, Dušan. *Nová náboženská hnutí*. Vyd. 1. Brno: Ústav religionistiky FF MU, 1997. 181 s. ISBN 80-210-1645-0.

LUŽNÝ, Dušan. *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženských hnutí a ekologie*. Vyd. 1. Brno: Ústav religionistiky FF MU, 2004. 107 s. ISBN 80-210-3492-0.

MASLOW, Abraham. A Theory of Human Motivation. *Psychological Review* Vol.50/1943, pp. 370 – 396. [citováno dne 2. 4. 2015].

Dostupné z: <http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm>

MEADOWS, Donella et al. *The Limits to Growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. Vyd. 2. New York: Universe Book, 1972. 205 s. ISBN 0-87663-165-0.

MEADOWS, Dennis et al. *Beyond the limits: confronting global collapse, envisioning a sustainable future*. Chelsea Green: Post Mills, 1992. 300 s. ISBN 0-930031-55-5.

MEADOWS, Donella et al. *Překročení mezí. Konfrontace globálního kolapsu s představou trvale udržitelné budoucnosti*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1995. 318 s. ISBN 80-85794-83-7.

MILGRAM, Stanley. The Small-World Problem. *Psychology Today*, Vol. 1/1967, No. 1, pp. 62 – 67. [citováno dne 2. 3. 2015].

Dostupné z: <http://snap.stanford.edu/class/cs224w-readings/milgram67smallworld.pdf>

NAESS, Arne. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry* Vol. 16/1973, No. 1, pp. 95 – 100. [citováno dne 22. 2. 2015].

Dostupné z: [http://www.ecology.ethz.ch/education/Readings\\_stuff/Naess\\_1973.pdf](http://www.ecology.ethz.ch/education/Readings_stuff/Naess_1973.pdf)

NAESS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl*. Vyd. 1. Tulčák: Abies, 1993. 310 s. ISBN 80-88699-09-6.

*Národní implementační plán Stockholmské úmluvy v České republice*. Příloha č. 1: Základní charakteristiky a vlastnosti jednotlivých POPs. 7 s. [citováno dne 23. 3. 2015].

Dostupné z: [http://www.recetox.muni.cz/res/file/narodni\\_centrum/reg-centrum/unipo/Anex\\_01.pdf](http://www.recetox.muni.cz/res/file/narodni_centrum/reg-centrum/unipo/Anex_01.pdf)

NEŠPOR, Zdeněk, LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2007. 231 s. ISBN 978-80-7367-251-5.

NEUMANNOVÁ, Kateřina, PATOČKA, Jiří. DDT: Pohnutá historie jednoho jedu. *Kontakt* Vol. 3-4/2005, JČU České Budějovice, pp. 344 – 348. [citováno dne 29. 3. 2015]. Dostupné z: <http://casopis-zsfju.zsf.jcu.cz/kontakt/administrace/clankyfile/20120322141751717784.pdf>

NORTON, Bryan G. Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, Vol. 6/1984, No. 2, pp. 131 – 148. Česky v: Kolářský, Rudolf. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Vyd. 1. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2011. 154 s. ISBN 978-80-7007-361-2.

NORTON, Bryan G. *Toward Unity among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991. 287 s. ISBN 0195061128. Česky v: Kolářský, Rudolf. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Vyd. 1. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2011. 154 s. ISBN 978-80-7007-361-2.

*Nová zelená úsporám*. [ online ] Dostupné z: <http://www.novazelenausporam.cz/>

POTTS, Grant H. Imagining Gaia: Perspectives and Prospects on Gaia, Science and Religion. *Ecotheology* Vol.8/2003, No. 1, pp. 30 – 49. [citováno dne 10. 1. 2015]. Dostupné z: <http://connection.ebscohost.com/c/articles/12446102/imagining-gaia-perspectives-prospects-gaia-science-religion>

PRUDKÝ, Libor a kol. *Inventura hodnot. Výsledky sociologických výzkumů hodnot ve společnosti České republiky*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2009. 341 s. ISBN 978-80-200-1751-2.

RADFORD, Tim. How James Lovelock introduced Gaia to an unsuspecting world. *The Guardian* 27. 8. 2010. [citováno dne 7. 1. 2015]. Dostupné z: <http://www.theguardian.com/science/2010/aug/27/james-lovelock-gaia>

ŘEHÁKOVÁ, Blanka. Determinanty vztahu k ochraně životního prostředí. *Sociologický časopis* Vol. 4/2001, No. 37, pp. 479 – 498. [citováno dne 20. 4. 2015]. Dostupné z: [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/9838aade3ef5236c54d2623ae8a024efaa9823d7\\_136\\_479REHAK.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/9838aade3ef5236c54d2623ae8a024efaa9823d7_136_479REHAK.pdf)

SCHWEITZER, Albert. *Kultúra a etika*. Vyd. 1. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. 420 s.

SCHWEITZER, Albert. *Albert Schweitzer – zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Výbor z díla. Úvodní studie – O. A. Funda, P. Pokorný (eds.) Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1989. 308 s. ISBN 80-7021-010-9.

SCHWEITZER, Albert. *Nauka úcty k životu*. Vyd. 1. Praha: DharmaGaia, 1993. 40 s. ISBN 80-901225-7-4.

SEED, John et al. *Myslet jako hora. Shromáždění všech bytostí*. Vyd. 1. Prešov: Zelená Nádej – Abies Publishers, 1993. 144 s. ISBN 80-88699-01-0.

SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Vyd. 1. Praha: Práh, 2001. 259 s. ISBN 80-7252-042-3.

SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu. Studie z ekologické etiky*. Vyd. 1. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2012. 246 s. ISBN 978-80-7465-042-0.

ŠMAJS, Josef. *Filosofie – obrat k Zemi. Evolučně ontologická reflexe přírody, kultury, techniky a lidského poznání*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2008. 431 s. ISBN 978-80-200-1639-3.

ŠMAJS, Josef. *Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice*. Vyd. 1. Brno: Host, 2011. 269 s. ISBN 978-80-7294-458-3.



ŠUBRT, Jiří a kol. *Soudobá sociologie IV (Aktuální a každodenní)*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2010. 383 s. ISBN 978-80-246-1789-3.

TAYLOR, Paul W. The Etics for Respect of Nature. *Environmental Ethics* Vol. 3/1981, pp. 197 – 218. [citováno dne 23. 2. 2015]. Dostupné z:

<http://rintintin.colorado.edu/~vancecd/phil3140/Taylor.pdf>

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*. Vyd. 2. Praha: Svoboda – Libertas, 1993. 163 s. ISBN 80-205-0309-9.

THOREAU, Henry D. *Walden aneb Život v lesích*. Vyd. 1. Praha: Odeon, 1991. 306 s. ISBN 80-207-0278-4.

THOREAU, Henry D. *Chůze*. Praha: Dokořán, 2010. 102 s. ISBN 978-80-7363-317-2.

TOVÁRKOVÁ, Helena. *Společenská odpovědnost korporací v České republice. Teorie a praxe*. Bakalářská diplomová práce. FSS MU Brno, 2008. [citováno dne 23. 2. 2015].

Dostupné z: [http://is.muni.cz/th/134612/fss\\_b?info=1;zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3DHelena%20Tov%C3%A1rkov%C3%A1%26start%3D1](http://is.muni.cz/th/134612/fss_b?info=1;zpet=%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3DHelena%20Tov%C3%A1rkov%C3%A1%26start%3D1)

TYRRELL, Toby. *On Gaia: A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth*. Vyd. 1. Princeton University Press 2013. 320 s. pp. 1 – 13.

ISBN 9780691121581 [citováno dne 8. 1. 2015]. Dostupné z: [https://books.google.cz/books?id=wV8ghJJeRfwC&pg=PA1&lpg=PA1&dq=Tyrrell+gaia+the+grand+idea&source=bl&ots=tF0EPJrIIm&sig=ahXBzyNPZ\\_wN4gxkdVoGgQhQzNU&hl=en&sa=X&ei=gn4mVYGUJ8ensAGe4IGQAQ&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Tyrrell%20gaia%20the%20grand%20idea&f=false](https://books.google.cz/books?id=wV8ghJJeRfwC&pg=PA1&lpg=PA1&dq=Tyrrell+gaia+the+grand+idea&source=bl&ots=tF0EPJrIIm&sig=ahXBzyNPZ_wN4gxkdVoGgQhQzNU&hl=en&sa=X&ei=gn4mVYGUJ8ensAGe4IGQAQ&redir_esc=y#v=onepage&q=Tyrrell%20gaia%20the%20grand%20idea&f=false)

VANDROVCOVÁ, Tereza. *Zvíře jako pokusný objekt: sociologická reflexe*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2011. 138 s. ISBN 978-80-7387-456-8.

VOJTÍŠEK, Zdeněk. Hnutí Nového věku. Nový věk jako oživení a zlidovění esoterických tradic. *Dingir* Vol. 2/2003, pp. 46 – 49. [citováno dne 14. 4. 2015]. Dostupné z: <http://www.dingir.cz/archiv/Dingir203.pdf>

VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Vyd. 1. Praha: Beta Books, 2007. 210 s. ISBN 978-80-86851-64-8.

WEBER, Max. Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie (1913). In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988, pp. 427 – 440. [citováno dne 29. 3. 2015]. Dostupné z: [http://www.sociosite.net/topics/texts/weber\\_1913.pdf](http://www.sociosite.net/topics/texts/weber_1913.pdf)

WEBER, Max. *K metodologii sociálních věd*. Vyd. 1. Bratislava: Pravda, 1983. 411 s. ISBN 75-052-83.

WILKINSON, David M. Is Gaia really conventional ecology? *Forum, Oikos* Vol. 84/1999, No. 3, pp. 533 – 536. [citováno dne 10. 1. 2015]. Dostupné z: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=c514ef1b-468b-417c-8112-e7cb15267e3a%40sessionmgr4003&vid=10&hid=4209>

WILSON, Edward O. *Rozmanitost života. Umožní poznání zákonů biodiverzity její záchranu?* Praha: Lidové noviny, 1995. 444 s. ISBN 80-7106-113-1.

<http://www.worldometers.info/world-population/#pastfuture> [ online ] [citováno dne 10. 1. 2015].