

Od kontrakultury k novým paradigmatikům

Environmentální kritika křesťanství

V době silného kulturního vření šedesátých let 20. století, pro něž je příznačná kontrakulturní rebelie a vznik řady nových náboženství, otiskl historik středověku Lynn White v prestižním časopise *Science* kontroverzní úvahu „Historické kořeny naší ekologické krize“¹ pojednávající o vývoji vědy a techniky a vztahu člověka k přírodě. White zde uvádí dnes již klasickou tezi, podle níž ničení životního prostředí přímo souvisí s propojením teoretického vědeckého poznání s jeho empirickým technickým užitím. Toto propojení vědy a techniky v moderní době směřovalo k využití vědeckého poznání jako nástroje k technickému ovládnutí přírody a White pokládá přijetí tohoto způsobu uvažování za největší událost v lidských dějinách od vzniku zemědělství, a možná i v dějinách lidstva vůbec.²

Předpoklady tohoto mocenského vztahu vůči přírodě je však podle Whitea nutno hledat mnohem dál než ve vědecké revoluci 17. století či průmyslové revoluci století osmnáctého. Již na konci 7. století byla zdokonalena technika orby, v důsledku čehož se zásadním způsobem změnil vztah člověka k půdě a jejímu vlastnictví, neboť rozdělení půdy již dále nebylo založeno na potřebách rodiny, ale na síle stroje určeného k obdělávání půdy. Tento změněný vztah k přírodě lze ilustrovat i na proměnách kalendářů. Zatímco ve starších kalendářích byly jednotlivé měsíce zobrazovány pasivními postavami, novější kalendáře (františkánské, které udávaly styl pro středověk) již ukazují lidi využívající své okolí (orají, sklízíjí úrodu, kácejí stromy, vyvrhují prasata atd.). Člověk a příroda jsou zde již dvě odlišné věci a je jasné, že pánem je člověk.³

White jde ve své úvaze ještě dále a tvrdí, že vztah člověka k přírodě je podmíněn jeho pojetím sebe sama a světa, tedy především náboženstvím. Podle Whitea bylo vítězství křesťanství nad pohanstvím největší psychickou revolucí v historii západní kultury. Toto vítězství je patrné i v současnosti, a to i přesto, že je dnes módní říkat, že žijeme v tzv. post-křesťanské době. Určité vzorce každodenního chování, určitý způsob myšlení a vidění světa jsou stále hluboce zakořeněny v židovsko-křesťanské tradici – jako příklad lze uvést implicitní víru v nekonečný pokrok, který byl pro řecko-římský i orientální starověk něčím neznámým.

-
1. Český Lynn White jr. „Historické kořeny naší ekologické krize“, *Filozofický časopis*, 48(2000), 5, s. 765-775.
 2. Lynn White, „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“, *Science*, vol. 155, 10 March 1967, s. 1203.
 3. *Ibidem*, s. 1205.

Klíčové je v tomto kontextu židovsko-křesťanské pojetí času, které vyplývá ze specifického pojetí stvoření a je zcela odlišné od cyklického pojetí času. Křesťanství od judaismu převzalo a posléze dále rozvinulo pojetí času jako něčeho neopakovatelného a lineárního. Stvoření je líčeno jako graduující příběh, podle kterého milující a všemocný Bůh stvořil světlo a tmu, nebeská tělesa, zemi a všechny její rostliny, zvířata, ptáky a ryby. Zcela na závěr stvořil Bůh člověka, který pojmenováváním všech věcí založil svoji nadvládu nad světem. Bůh vše naplánoval k užtku a vládě člověka. Podle Whitea je křesťanství, zvláště pak ve své západní podobě, nejvíce antropocentrickým náboženstvím na světě.⁴

White a další environmentální kritici křesťanství se ve své argumentaci opírají především o líčení šestého dne stvoření, tak jak je podáno ve starozákonní knize Genesis (1:26-28):

I řekl Bůh: „Učíme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. At lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazícím se po zemi.“

Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, muže a ženu je stvořil.

A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.“⁵

Silně antropocentrický a majetnický vztah k přírodě lze (přistoupíme-li na tuto perspektivu) nalézt i v jiných částech Bible (např. Genesis 9:1-7 či Kniha žalmů 8:5-9). Ne všichni autoři však s těmito závěry souhlasí; ukazují, že řadu biblických textů lze interpretovat jako pověření člověka Bohem, aby přírodu chránil (např. Genesis 2:15).⁶ Podle jejich výkladu nedal Bůh přírodu člověku k bezohlednému panování, které může ústít až v bezuzdné kořistnické drancování, ale pověřil člověka, aby přírodu (resp. svět) řádně spravoval.⁷

Whiteova kritika má však další rovinu. Křesťanství zavedlo ostrý dualismus mezi člověkem a přírodou také tím, že zbavilo přírodu spirituální kvality. Ve starověku měl každý

4. *Ibidem*.

5. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, (ekumenický překlad), Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1979.

6. K této diskusi srov. např. John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, New York: Scribners 1974, s. 3-40; Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, New York: Columbia University Press 1983, s. 20-87; Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison: University of Wisconsin Press 1989, s. 87-120; Eric Katz, „Judaism and the Ecological Crisis“, in Mary Evelyn Tucker – John A. Grim (eds.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy and Environment*, Maryknoll (NY): Orbis Books 1994, s. 55-70.

7. Srov. Hana Librová, *Pěstí a zelení: Kapitoly o dobrovolné skromnosti*, Brno: Veronica – Hnutí DUHA 1994, s. 26-33; Erazim Kohák, *Zelená svatozář: Kapitoly z ekologické etiky*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 1998, s. 63-71.

strom, každý pramen, každý vrchol hory svého duchovního ochránce a člověk při své činnosti (např. když chtěl pokácet strom, těžít suroviny v horách či přehradit potok) musel tyto duchy zohledňovat. Nemohl přírodě zcela vnucovat svoji vůli. Rozvrácením pohanství zbavilo křesťanství člověka strachu před duchovními ochránci přírodních objektů a otevřelo mu cestu k vykořisťování přírody, protože ta začala být nahlížena jen jako nečinná hmota, kterou by měl člověk kultivovat a oduševňovat. Duchové v přírodních objektech, kteří dříve chránili přírodu před nadměrnými zásahy člověka, byli zničeni. Lidský monopol na duchovno na tomto světě byl potvrzen a staré zábrany padly.⁸

Jakkoliv by se na první pohled mohlo zdát, že Whiteův esej je zaměřen proti křesťanství (a nutno dodat, že část jeho kritiků jej takto chápala), jeho argumentace směřovala k odhalení vnitřních možností křesťanství vytvořit vlastní environmentální etiku.⁹ Její základy by se podle Whitea měly opírat o učení „největšího duchovního revolucionáře historie Západu“, sv. Františka z Assisi, jenž vycházel z hlubokého přesvědčení o rovnosti všech stvoření. Vytvořit nový křesťanský náhled na přírodu je však v současné době velmi obtížné, neboť dnešní věda a technika jsou úzce spjaty s ortodoxní křesťanskou arogancí vůči přírodě. Moderní věda je extrapolací dominantní křesťanské teologie přírody a moderní technika je konkrétní uvědomělou realizací křesťanského dogmatu o nadřazenosti člověka přírodě.¹⁰

Přijmeme-li základní Whiteovu perspektivu o antropocentrickém zaměření křesťanství a budeme-li se snažit identifikovat další významné prvky, které přispěly k znehodnocení světa přírody, pak bude zcela jistě nutné zmínit proces racionalizace. Základy racionalistického přístupu ke světu jsou patrné již v židovském a řeckém myšlení a od počátku křesťanství se projevují např. již zmíněným lidským monopolem na duchovno, ale také ostrým bojem proti jakýmkoli projevům magie. Vymanění lidského myšlení a jednání z vlivu magie, které Max Weber označuje jako „odkouzlení světa“ (*Entzauberung der Welt*), osvobozuje člověka od nepředvídatelnosti jednání mimolidských sil a svět získává nový řád. Člověk v něm může jednat jako autonomní jedinec, který je sám zodpovědný za své činy, a proto je nucen kontinuálně racionálně zvažovat vlastní jednání. Tímto se do základu lidského myšlení dostává prvek systematické kalkulace, který se postupně stává dominantním ve všech oblastech lidského myšlení a jednání. Obecně lze proces racionalizace vymezit jako vzrůstající všeobecný tlak k takovému uspořádání života, v němž převládá kalkulace jako základní strategie sociálního jednání, jsou eliminovány všechny formy magického myšlení a rozvíjí se technické a procedurální myšlení, jež vede k praktické orientaci a ovládnutí okolního světa.

8. Lynn White, „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“..., s. 1205.

9. Srov. Roderick Frazier Nash, *The Right of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison: The University of Wisconsin Press 1989, s. 95.

10. Lynn White, „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“..., s. 1206-1207.

Tyto prvky myšlení byly díky příznivým sociálním podmínkám rozvinuty v kapitalistickém ekonomickém systému a posvěceny křesťanským protestantismem, zvláště pak kalvinským puritánstvím. Vnitrosvětsky orientovaná protestantská askeze nasměrovala veškeré úsilí člověka k tvůrčímu opracovávání světa a současně zbavila výdělečnou činnost zábran tradiční etiky, čímž podpořila kapitalistické usilování o maximalizaci zisku v kontinuálním racionálním podnikání.

V perspektivě, která vychází z vnitrosvětské askeze, má svět podřadnou hodnotu a jakékoliv užívání materiálního pozemského světa znamená zpronevřit se duchovním hodnotám, které mohou vést ke spáse. Člověk však byl stvořen do pozemského světa a proto pouze světským jednáním může prokázat, že je hoden Boží milosti. Povinností člověka je tedy aktivní působení ve světě a člověk je Bohem povolán k tomu, aby se osvědčil svým světským způsobem. Vztah člověka ke světu však zůstává ve svých základech odtažitý, neboť puritánské obavy ze zbožštění stvořeného staví pevné hranice mezi člověkem a jeho světským (přírodním) prostředím. Svět je člověku dán jako sféra jeho působení, ne však jako předmět smyslového požitku. Smyslné užívání světa je nepřipustné, neboť představuje zbožštění stvoření, a ne uctívání Boha. Požitkářské obcování se světem a karnevalová zábava představuje snad největší zlo, protože porušuje Boží řád a strhává svět do chaosu. Bůh chce, aby panoval racionální pořádek a zákon, proto je světský asketa racionalistou, který svůj život systematicky buduje podle racionálního řádu a ostře odmítá vše, co by mohlo být iracionální, včetně citovosti. Jeho cílem je osvědčit se v řádu světa prostřednictvím metodického ovládnutí svého způsobu života, a tím prokázat svoji náboženskou kvalifikaci.¹¹

Desakralizace světa a racionalizace jsou nosnými základy normativního systému západní kultury a směřují k podřízení všech sfér lidského života účelové racionalitě. Z tohoto pohledu je lhostejné, zda hovoříme o sekulární kultuře či o sféře náboženství, neboť principu účelové racionality podlehly všechny strukturální subsystemy moderní společnosti. Svoji kolaboraci s daným ekonomicko-sociálním uspořádáním ztratily etablované náboženské tradice možnost specifické náboženské legitimizace a podřídily se legitimizaci světské. To je důvod, proč kontrakultura odmítá jak sekulární ekonomicko-politický systém moderní společnosti, tak oficiální podobu dominantní náboženské tradice. Také proto se kontrakulturní část environmentální kritiky moderního sociokulturního řádu snaží najít alternativu v odlišných kulturních tradicích, v nichž hledá možné zárodky nové ontologie a od ní odvozeného nového sociokulturního uspořádání, které by bylo založeno na účtění vůči přírodě a mělo by dostatečnou náboženskou legitimitu. Tento přístup je také

11. Max Weber, „Protestantská etika a duch kapitalizmu“, in Max Weber, *K metodologii sociálních věd*. Bratislava: Pravda 1983, s. 272-361.

typický pro část ekologického hnutí, která bývá označována jako *deep ecology*, hlubinná ekologie.

Gary Snyder

Když v roce 1849 analyzoval Henry David Thoreau vztah jedince ke státu a promýšlel možnost nespolečnosti s nespravedlivým sociopolitickým systémem, došel k jednoznačnému závěru – v případě, že se po jedinci žádá, aby byl nástrojem nespravedlnosti vůči druhému, má plné morální právo porušit zákon: „Mou povinností je v každém případě dbát na to, abych se nepropůjčil bezpráví, které odsuzuji.“¹² Tato idea by mohla sloužit jako motto řady kontrakulturních aktivit a zcela zřetelně zazněla v kontrakultuře šedesátých let. Některé poválečné dramatické události, jakými byly např. krvavé potlačení maďarského povstání ruskými tanky v roce 1956, americká válka ve Vietnamu, rasismus či mccarthismus v USA, studená válka a hrozba jaderného konfliktu, nebyly vnímány mladou generací jako dílčí přehmaty, ale jako systémové chyby. A je-li systém špatný, pak je třeba se proti němu (v duchu Thoreauovy výzvy) vzbouřit.

Na první pohled se může kontrakulturní karneval šedesátých let zdát nepřehledný a chaotický, ale je nutno si uvědomit, že toto vidění daných událostí odpovídá perspektivě Systému, pro který je každá neobvyklost, jež vystupuje z řádu, projevem škodlivé deviace. Studentské bouře, barikády v ulicích, okupační stávky univerzit, hudební festivaly či tzv. setkání lásky mohou být interpretovány jako nezodpovědné výstřelky rozmazlených dětí, ale je možné je také chápat jako projevy hlubší kulturní krize a snahy hledat její řešení. Takto to viděl Theodore Roszak:

Alternativa přichází oděna v křiklavém hábitu; v jejím šatníku jsou výpůjčky z mnohých exotických zdrojů – z hlubinné psychiatrie, z přislazených zbytků levicové ideologie, z orientálních náboženství, z romantického Weltschmerzu, z anarchistické sociální teorie, z dadaismu a učení amerických indiánů a věčné moudrosti. Přesto se mi zdá, že je tím jediným, co můžeme postavit proti konečnému upevnění technokratického totalitarismu, který nás důmyslně připoutává k existenci naprosto odcizené od všeho, co kdy činilo z lidského života zajímavé dobrodružství.¹³

Jedním z těch, kteří přispěli svou specifickou mírou ke karnevalové kultuře kontrakultury a jejichž význam se nerozplynul jako obláček dýmu marihuany, je Gary Snyder (1930).

12. Henry David Thoreau, *Občanská neposlušnost*. Brno: Zvláštní vydání 1995, s. 19.

13. Theodore Roszak, *The Making of a Counterculture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. New York: Anchor Books 1969, s. xiii.

Od svého setkání s Allanem Ginsbergem v září 1955 se Snyder stal jednou z vůdčích postav beatnické generace, která, jak sám napsal, objevila či znovuobjevila skutečnost, že představitost vede svůj vlastní svobodný a samovolný život a že této představitosti se dá důvěřovat. Tento beatnický přístup je podle Snydera „podstatnější a převratnější než jakýkoli politický program založený na ‘civilizovaných abstraktních úvahách’, který končí vražděním lidských bytostí ve jménu dějinné nutnosti, Rozumu nebo Svobody. Rusko i Amerika jsou ohromnými bezduchými vrahy lidských srdcí.“¹⁴ Beatníci se nechtěli nechat svazovat Systémem, nechtěli publikovat své básně v zavedených časopisech, nechtěli pravidelné zaměstnání a živili se příležitostnou prací jako tesaři, železničáři, dřevorubci či umývači nádobí. Ve jménu svobody se vzdali „amerického životního standardu“ a chtěli provést skutečnou revoluci, tedy takovou, která „začíná myslí a tělem každého jednotlivce“. V jejich očích bylo proto třeba změnit zavedené rodinné uspořádání a s ním spjaté představy o sexuální morálce: „není možno úspěšně uskutečnit ekonomickou revoluci bez revoluce sexuální“.¹⁵ Takto názory své i názory svých přátel shrnul v roce 1960 v japonsky psaném eseji sám Snyder a pokračoval:

Beat generation může být chápána jako jedna stránka celosvětového trendu intelektuálů znovu se vracet k přirozenosti lidského jedince, k bytí, k osobním námětům, k přednostem lásky a nenávisti a k prostředkům nabývání moudrosti. (...) Beat generation je obzvláště zajímavá, protože není hnutím intelektuálním, ale hnutím tvůrčím: jsou to lidé, kteří přetali svá pouta s tzv. úctyhodnou společností, aby mohli žít nezávisle, psát básně a malovat obrazy, dělat chyby a zkoušet štěstí – kteří ale nenalézají žádný důvod k apatii nebo depresi. Někam jdou.¹⁶

Avšak, jak je již zřejmé ze Snyderových slov, beatnická kontrakultura se nespokojovala pouze s tvůrčí svobodou, chtěla prosadit úplnou svobodu jedince a celého společenství a oprostit se od svazujícího sevření panujícího sociokulturního uspořádání Západu, uspořádání, které z mnoha důvodů dovedlo lidstvo na pokraj ekologické krize. Snyder je jedním z těch, kteří kritizují současnou podobu západní civilizace a při hledání možnosti, jak se vymanit z ekologicky bezohledného přístupu ke světu, se obracejí k jiným kulturním a náboženským tradicím jako ke zdroji možné inspirace. Západní civilizace měla podle něho po mnoho staletí nestoudnou chuť hromadit a neustále rozšiřovat svou politickou a ekonomickou moc, přičemž toto své směřování sama označovala jako pokrok. Židovsko-křesťanská tradice vedla své příslušníky k usilování o jejich konečné určení, ať již to měl být ráj anebo ztracení, a příroda, planeta Země, lidem sloužila jen jako jeviště a zdroj zásob. Avšak „krmen fosilními palivy se tento nábožensko-ekonomický náhled stal rakovinou: nekontrolovatelným růstem“.¹⁷

14. Gary Snyder, *Místo v prostoru*, Praha: Maťa – DharmaGaia 2002, s. 14.

15. *Ibidem*, s. 16.

16. *Ibidem*, s. 17-18.

17. *Ibidem*, s. 52.

Snyder a další hlubinní ekologové se snaží budovat základy „kultury přírody“. Kritiku židovsko-křesťansko-karteziánského pohledu na přírodu Snyder pokládá již za zbytečnou, neboť je potřeba jít dál, ne zůstat ve fázi stále se omílající kritiky. Jeho naděje směřují k možnosti „obnovit, znovu zhodnotit, znovu stvořit a s vědeckým pokrokem sjednotit“ starý náhled, podle něhož je celý jevový svět současně i naším vlastním bytím. V tomto pohledu je svět mnohostředným a svým vlastním způsobem a bez námahy sebeorganizujícím; není zde dualismus těla a mysli, ducha a hmoty, kultury a přírody; svébytnou hodnotu má nejen člověk, ale také celá ne-lidská oblast přírody.¹⁸ Prvky tohoto pohledu můžeme najít ve starověkých filozofiích, ale také v náboženských představách původních obyvatel Ameriky, resp. obyvatel Želvího ostrova¹⁹ – „synkretismus ‘vize Želvího ostrova’ dvacátého století spojuje myšlenky buddhismu, taoismu a živé náměty po celém světě rozšířeného animismu a pohanství“.²⁰ Tento nový ekologický synkretismus spojuje buddhistické učení o nestálosti či pomíjivosti, utrpení, soucitu a moudrosti a animistický a pohanský důraz na přímou skutečnost a nevyhnutelnou bolest a smrt; k tomu přidává teorii systémů a dějiny životního prostředí.²¹

Snyderovi nejde o to vytvořit nové, synkretické pojetí mono-Jednoty, ale dojít k poznání ekologického řádu, tedy poznání světa jako komplexního a stabilního ekosystému, který stojí za základem diverzity. Tato diverzita (ať již biologická nebo kulturní) tvoří stabilitu řádu a dnešní snižování komplexnosti a stability ekosystému představuje největší ekologický problém, kterému lidstvo čelí.²²

V Snyderově perspektivě tvoří svět jeden celek, a jako jeden celek bychom tedy měli vnímat i planetu Zemi, tedy Gaiu.²³ Toto tvrzení však neznamená jen abstraktní filozofickou proklamaci, Snyder a s ním i další hlubinní ekologové navrhuji některé praktické, ekologicko-politické kroky. Jedním z nich je vytváření tzv. obecních rad všech bytostí. Joanna Macyová, Pat Flemingová a John Seed navrhli skupinový rituál nazvaný Shromáždění všech bytostí, během něhož jeho účastníci promlouvají jménem jiných živých tvorů a prohlubují si tak vnímavost vůči nim.²⁴ V politické rovině jde o aktivitu, jež umožňuje vytvořit obec, která se neskládá pouze z lidských občanů, ale zahrnuje také všechny živé tvory

18. *Ibidem.*, s. 209-210.

19. Evropské označení „Amerika“ se podle Snydera vztahuje jen na malou část dějin tohoto kontinentu, avšak užívání původního názvu „Želví ostrov“ zahrnuje i období před příchodem Evropanů – zahrnuje i tu část dnešní americké kultury, která se snaží překonat omezení židovsko-křesťanské civilizace a moderní industriální společnosti.

20. Gary Snyder, *Místo v prostoru...*, s. 214.

21. *Ibidem.*

22. Gary Snyder, *Staré cesty*, Praha: VOLVOX GLOBATOR 1995, s. 19.

23. Gary Snyder, *Místo v prostoru...*, s. 88.

24. Blíže viz např. Joanna Macyová – Pat Flemingová, „Rady k dílně Shromáždění všech bytostí“, in John Seed – Joanna Macyová – Pat Flemingová – Arne Naees, *Myslet jako hora*. Prešov: Abies Publishers 1993, s. 103-120.

(stromy, zvířata apod.) obývající dané území. Prostřednictvím obecních rad všech živých bytostí by bylo umožněno zohlednění i jiných, ne-lidských zájmů, a tedy širšího celku.

Snyder upozorňuje, že by bylo chybou podlehnout nějakému esoterismu či romantické sentimentálnosti. Upozorňuje, že na celek je třeba nahlížet jako na dynamický systém, jehož klíčovou transakcí je výměna energie. Jak říká, „mnoho živých tvorů žije díky požívání jiných tvorů. Naše těla – nebo energie, kterou představují – se tak neustále přesouvají. Všichni jsme hosty na hostině a jsme také zároveň jídlem! Celou živou přírodu můžeme vidět jako půdzu, obřad obětování a sdílení.“²⁵

Základní výzvou dneška je podle Snydera vytvoření či rozvoj etiky, která by přesahovala mezilidské povinnosti a zahrnovala i ne-lidskou přírodu.²⁶ Obecní rady všech živých bytostí jsou jedním ze způsobů, které by mohly napomoci zodpovědnému postoji k této výzvě, k řešení klíčového problému současnosti, tj. problému našich závazků vůči ne-lidskému světu.²⁷ Jde o to, aby byl smysl pro etickou zodpovědnost a starost převeden z úzkého antropocentrického pojetí do pojetí, které by se pohybovalo v měřítku větších, přirozených systémů, tedy širšího celku. „My lidé bychom se mohli naučit, že jsme prostě plně významnou součástí nadlidské říše. To znamená přiznat vlastní hodnotu – duši, chcete-li – zbytku světa. V celé západní tradici není nic, co by nás mohlo připravit na takovou změnu postoje, ale je to zcela zásadní.“²⁸

Arne Naess

Snad nejznámějším autorem, který se pokusil zformulovat základy tohoto nového, ekologického pohledu, je norský filozof Arne Naess (1912), jenž na počátku sedmdesátých let jako první užil pro označení části ekologického hnutí, která vychází z neantropocentrické pozice, výraz *deep ecology*, hlubinná ekologie. Podle hlubinné ekologie má rozmanitost přírody svoji vlastní, vnitřní hodnotu, a hodnota všech forem života je tedy nezávislá na užitečnosti posuzované z hlediska úzkých lidských zájmů. Proto má svoji vnitřní, vlastní hodnotu nejen prosperita života lidí, ale také prosperita veškerého života. Přijmeme-li tento postulát, pak rostlinné druhy (a veškerá ne-lidská jsoucna) nemohou být chráněny jen proto, že představují zdroj či genetické rezervy, které lze využít pro blaho lidstva, ale měly by být chráněny pro tuto svoji vnitřní hodnotu.

Uvědomit si vnitřní hodnoty všech jsoucen (lidských i ne-lidských) znamená vykročit z omezeného antropocentrismu a následně také přeměrovat veškeré lidské uvažování

25. Gary Snyder, *Místo v prostoru...*, s. 72.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*, s. 213.

28. *Ibidem*, s. 184.

o světě, včetně uvažování o člověku. Má tedy také dopady ekonomicko-politické, neboť před ekonomickým růstem, jenž je vyjádřením specificky lidských zájmů, dává přednost snížení znečišťování přírody a před zvyšováním životního standardu pře-rozvinutých zemí upřednostňuje kvalitu života. Podle Naesse je dnešní zasahování člověka do přírody neúnosné a podstatné zlepšení životních podmínek není možné bez celkové proměny politiky, protože ta ovlivňuje ekonomické, technické a ideologické struktury.²⁹

Hlubinná ekologie v Naessově vymezení odmítá představu, podle níž je člověk jako subjekt umístěn do nějakého prostředí, a místo ní předkládá obraz „vztahového, totálního pole“. Model totálního pole ruší perspektivu, v níž je prostředí vždy chápáno jako od subjektu oddělené okolí, a jednotlivé organismy nahlíží spíše jako uzly rozsáhlé biosférické sítě. Vztahy mezi uzly sítě jsou pak neoddelitelnými základními vlastnostmi těchto uzlů.

Z ideje biosférické sítě vyplývá princip biosférického egalitarismu, v němž jsou všechny formy života chápány jako rovné. Naess zdůrazňuje, že jde o egalitarismus „v principu“, neboť si je plně vědom, že jakákoli realistická praxe nutně vyžaduje určité zabíjení, ovládnutí či potlačování. Avšak člověk pohybující se na poli ekologie získává podle Naesse hluboký respekt a úctu ke všem způsobům a formám života. Snaží se jim také porozumět zevnitř. Proto si intuitivně osvojuje hodnotový axiom, podle kterého má každé jsoucno rovné právo žít a rozkvétat. Omezování tohoto práva ze strany lidí je výrazem antropocentrismu se škodlivými dopady na kvalitu života lidí samotných. Tato kvalita závisí částečně na hlubinném potěšení a uspokojení, které získáváme z pevných přátelských vztahů s dalšími formami života. Ignorování naší vzájemné závislosti a zavedení role pán – rab přispělo k odcizení člověka od sebe sama.

Má-li každé jsoucno svoji vnitřní hodnotu, a je-li tedy v principu hodnotově rovnocenné s jakýmkoliv jiným jsoucnem, je zachován a ochraňován princip diverzity a symbiózy. Tento princip je pro hlubinnou ekologii velmi důležitý, neboť diverzita zvyšuje možnosti přežití a dává šanci novým formám života. Tzv. boj o život by neměl být interpretován jako nutnost zabíjet či utlačovat, ale jako schopnost koexistovat a kooperovat v síti vzájemných vztahů. Je také pochopitelné, že princip rozmanitosti není aplikován pouze na vzájemnou rozmanitost druhů života, ale také na rozmanitost uvnitř společenství stejných druhů. Tento princip má v rámci lidského společenství zřetelné sociální a kulturní důsledky: ekologicky inspirované přístupy pozitivně hodnotí také rozmanitost lidských způsobů života, kultur, povolání, ekonomik. Podporují tudíž boj proti ekonomickému a kulturnímu (samozřejmě i vojenskému) zasahování a ovládnutí. Jsou proti vybíjení tuleňů a velryb stejně jako proti ničení lidských kmenů a kultur.

29. Arne Naess, *Ekologie, pospolitost a životní styl*, Prešov: Abies 1996, s. 49-50. Srov. Arne Naess, „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement“, *Inquiry* 19 (1973).

Naessova hlubinná ekologie tedy přichází s vizí určitého celku, vnitřně diferencované jednoty. Zdůrazňuje však, že je třeba rozlišovat mezi komplexností a komplikovaností, jež je bez sjednocujících principů. Vysokou míru komplexnosti projevují organismy, různé formy života a obecně řečeno všechny interakce v biosféře. Vnímání této komplexnosti vede nutně k vytváření myšlení, které popisuje svět z hlediska rozsáhlých systémů.³⁰

Vnímání světa jako vnitřně diferencovaného celku vede k rozpracování ekologického pojetí Já, pojetí, které Naess spojuje s dvěma navzájem propojenými koncepty identifikace a Sebe-realizace (či Sebe-uskutečnění). V tomto bodě se u Naesse zřetelně projevuje jeho inspirace neevropským myšlením, konkrétně idejemi Gándhího a jeho pojetím *advaity*, ne-duality. Podle Naesse je nezbytné odlišovat self (já, ego) a Self (Já). Širší Já zde není omezeno na pouhou individuální osobu, která se spojuje spíše s individuálním egem, ale je rozšířeno i na jiné věci a živé tvory. V převládajícím individualistickém a utilitaristickém myšlení průmyslových zemí Západu jsou termíny „seberealizace“ nebo „sebevyjádření“ užívány spíše ve významu ego-realizace (či seberealizace), kdy se zájmy jednoho neslučitelně střetávají se zájmy jiných. Hlubinná ekologie chce svým pojetím Seberealizace (či v hinduisticky inspirovaném náboženském vyjádření „realizace Já“) vyjádřit snahu seberealizovat jak jednotlivé osoby (a jednotlivá živá jsoucná), tak i celé, široce pojímané společenství, resp. celé veškerenstvo, tedy to, co bývá označováno jako univerzální já, absolutno či *átman*.³¹ V moderním myšlení Západu dochází k oddělování celku a částí, jednotlivce a společenství a k pojímání vztahu celku a části jako vztahu protikladného a nepřátelského. Ekologie však názorně ukazuje, že nelze oddělovat části od celku a naopak. Části nemohou být izolovány, aniž by neztratily svoje původní vlastnosti, které jsou dány právě jejich vztahy k celku. Celek je vždy více než jen pouhý součet částí a Sebe-realizace znamená realizaci celku.

Nedílnou součástí procesu realizace širokého Já je změna identifikace. Široké Já znamená i širokou identifikaci, tedy stav, kdy toto Já je tak obsáhlé jako totalita všech našich identifikací, jinak řečeno: naše Já je to, s čím se identifikujeme.³² Jde o proces, ve kterém zmírňujeme odcizení od všeho, co není já (egem); proces, ve kterém na nás zájmy jiných (tj. všeho, s čím se identifikujeme, co zahrnujeme do Já) působí jako naše vlastní zájmy. Arne Naess tvrdí, že neexistují definitivní limity pro šíři a intenzitu identifikace, a jako na příklad značně mezidruhové identifikace poukazuje na známého etologa Konrada Lorenze. Proces identifikace není omezen pouze na jsoucná, která nám mohou tento náš postoj oplácet. Podle Naesse může tento proces vyvolat cokoli (jakékoli zvíře, rostlina, hora, oceán apod.). Ve svém maximu znamená Sebe-realizace zážitek jednoty v rozdílnosti.

30. Arne Naess, „The Shallow and the Deep. Long-Range Ecological Movement“, *Inquiry* 19 (1973).

31. Arne Naess, *Ekologie, pospolitost a životní styl...*, s. 127.

32. Arne Naess. „Sebeuskutečnění: ekologický přístup k bytí ve světě“, in John Seed – Joanna Macyová – Pat Flemingová – Arne Naess, *Myslet jako hora...*, s. 27.

Přístup hlubinné ekologie, v němž vzájemná závislost a vysoký stupeň symbiózy vedou k užítku celku a všech jeho částí, má zřetelné etické důsledky. Podle Naesse je základním a univerzálním právem, které nemůže být nijak kvantifikováno (a tedy omezoáno jen na některá jsoucna), právo na život. Toto právo se tedy neomezuje pouze na člověka. Mají je všechny formy života, a hlubinná ekologie proto mluví o biosférickém egalitarismu jako protějšku antropocentrismu.

Deep ecology, New Age, noví paradigmatici

Ačkoli by se na první pohled mohlo zdát, že *deep ecology* má svou orientaci velmi blízko k New Age, stoupenci hlubinné ekologie se vůči jakýmkoli podobnostem stavějí ostře odmitavě. New Age má v jejich slovníku stejně hanlivý význam jako postmodernismus – oba jsou spojovány s kulturou masové spotřeby, vyhozeného individualismu, výkonnostní ekonomiky a rozvinutého industrialismu, a jsou tedy produktem sociokulturních podmínek, které stoupenci hlubinné ekologie odmítají. Např. podle George Sessionse samotné hnutí New Age o sobě hovoří jako o postmoderním duchovním světonázoru a fakticky slouží jako nábožensko-filozofická ideologie těch, kteří sami sebe vidí jako bohem vyvolené pro další fázi pozemské evoluce ústící v lidskou kolonizaci vesmírného prostoru, a oslovuje proto především jedince působící v oblasti genového inženýrství, výpočetních (a dnes bychom mohli dodat informačních) technologií a technologií spojených s kosmickým výzkumem. Proto je podle Sessionse New Age přímou antitezí hlubinné ekologie.³³

Rada autorů rozlišuje dvě podoby New Age – populární a intelektuální. Pro první, která se v průběhu osmdesátých a devadesátých let minulého století stala převažující, je příznačná poplatnost masové (populární) kultuře a mezi její nejtypičtější podoby patří víra v léčitelskou sílu krystalů, channeling (individuální kontakt s duchovními bytostmi), drahé kurzy zaměřené na osobní rozvoj a lidová psychologie mixující východní a západní formy spirituální mystiky. Klíčovými tématy jsou zde léčení a osobní rozvoj, tedy témata silně individuální a v podmínkách kapitalistické společnosti také úspěšně komercionalizovaná. Nejde však jen o komerční využití popularity alternativní medicíny a podobných fenoménů. Pro pochopení New Age je důležité si uvědomit, že téma zdraví zde hraje stejnou roli jako dřívější téma spásy, resp. že zdraví a léčení se stávají v tomto kontextu náboženskými tématy.³⁴ Jasněji se tato skutečnost vyjeví, chápeme-li náboženství jako specifický projev snahy o překonání lidské konečnosti a omezenosti (smrt, utrpení apod.). Nemoc se tak

33. George Sessions, „Deep Ecology as Worldview“, in Mary Evelyn Tucker – John A. Grim (eds.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy and the Environment*, Maryknoll: Orbis Books 1994, s. 217-218.

34. Srov. např. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esoterism in the Mirror of Secular Thought*, Albany: State University of New York Press 1998, s. 44-47.

stává (a vždy byla) projevem zla, tedy i transcendentního Zla, a léčení technologií směřující k individuálnímu, kolektivnímu a transcendentnímu Dobru. Léčení je tak způsobem nabývání ztracené jednoty s transcendentním, způsobem obnovování ztracené celistvosti.

Tato podoba New Age navazuje na tradici západního esoterismu, která je v moderní době tvořena linií postupující od Emanuela Swedenborga (1688-1772), přes Friedricha Antona Mesmera (1733-1815), Helenu Petrovnu Blavatskou (1831-1891), Alici Bailey (1880-1949), Georgeho Ivanoviče Gurdjieffa (1874-1949) až k dnešním autorkám Shirley MacLaine či Ruth Montgomery. Hlubinní ekologové se od této varianty New Age ostře distancují, protože ji chápou nejen jako příliš konzumní, ale také jako poplatnou západním modelům myšlení a sami více upřednostňují nezápadní inspirační zdroje či kulturu přírodních národů.

Druhou podobu New Age představují autoři, kteří podávají filozofičtější či vědečtější argumentaci a spíše než na popis konkrétních technik se orientují na líčení místa člověka ve světě a zdůvodnění nutnosti změny dosavadního směřování dnešní civilizace. Do této skupiny však bývá zařazováno velké množství autorů, jejichž východiska a závěry jsou často značně odlišné. Nejčastěji zmiňovanými koncepty jsou pojetí kosmické evoluce Pierra Theilharda de Chardin, teorie implikátního řádu a dynamické celistvosti Davida Bohma, pojetí disipativních struktur a vztahu řádu a chaosu Ilyi Prigogina, koncept morfogenetických rezonancí Ruperta Sheldraka, představa Fritjofa Capry o paralelismu mezi moderní fyzikou a mystickým poznáním orientálních kultur, psychotherapeutický holotropní přístup Stanislava Grofa a teorie Gaia Jamese Lovelocka. Do této linie patří také populární interpretace pojetí struktury vědeckých revolucí Thomase Kuhna, historie času Stephana Hawking'se, teorie chaosu či teorie všeho. Někteří autoři v této souvislosti hovoří o „New Age vědě“, která přichází s novým pojetím řádu světa a přináší nový, holistický světový názor, který vychází z vědy, a přitom obsahuje výraznou náboženskou dimenzi.³⁵

Tato druhá podoba New Age je v některých momentech blízka hlubinné ekologii, neboť se snaží vymanit z hranic antropocentrismu a je také často spjata s ekologickou argumentací. Je však otázkou, zdali můžeme tento proud chápat ještě jako součást New Age. Michael E. Zimmerman navrhuje tyto myslitele, jejichž bádání směřuje k budování nového paradigmatu, označovat jako nové paradigmaticky. Toto označení užívá pro badatele, kteří překonali antropocentrickou perspektivu (příznačnou ještě např. pro Theilharda de Chardin) a významně se přiblížili k pozicím *deep ecology* (jako např. Theodore Roszak, Fritjof Capra, Henryk Skolimowski či Gary Snyder). Podle Zimmermana se noví paradigmatictí shodnou s hlubinnými ekology v přesvědčení, že žijeme uprostřed globální krize, která předznamenává paradigmatický posun k ekologicky a sociálně harmonické éře. Součástí tohoto posunu jsou feministická a ekologická hnutí, která společně s hnutími duchovními

35. *Ibidem*, s. 63-64.

a hnutími lidských potenci přetvářejí dualistické, atomistické, mechanistické, materialistické, patriarchální, militaristické a nacionalistické paradigma moderny, a vytvářejí tak odlišný sociální kontext pro novou politiku. Noví paradigmatici se také s hlubinnými ekology shodnou na nezbytnosti osobní přeměny, po níž bude následovat celková kulturní změna. Jsou přesvědčeni, že sociální změna vyplývá z evoluce vědomí. Různé formy dnešního kontrakturního experimentování (které bývají často okolní společností nahlíženy jako šarlatánství) – například přímá zkušenost s drogami, meditace, záliba ve východních náboženstvích, studium esoteriky, práce s tělem, jóga, holistické léčení, alternativní psychoterapie či neopaganismus – mohou být vnímány jako projevy přechodu mezi dvěma po sobě následujícími etapami vývoje lidstva. S tímto zaměřením souvisí snaha spojit staré kulturní představy s novými – úsilí znovuprobudit „vyšší moudrost“ obsaženou v různých kulturních a náboženských tradicích světa a propojit ji s poznatky dnešní vědy.³⁶

Stejně jako hlubinní ekologové i noví paradigmatici hlásají nutnost rozvíjet ekologickou citlivost a překonat odcizující dualismus. Výsledkem má být „relační typ Já“, tedy takové pojetí osobnosti, které reflektuje vzájemnou provázanost všech věcí. Lidé či lidstvo jsou pak pojímány jako části živého kosmického řádu, v němž je sebe-realizace jedné části propojena s realizací všech dalších částí. K tomuto procesu pozitivně přispívají mimo jiné různé formy hnutí lidských potenci, neboť i *deep ecology* může být nahlížena jako forma hnutí lidských potenci. Noví paradigmatici se k hnutí lidských potenci a New Age přibližují i v jejich propojení představy kosmického holismu s ideou holistického zdraví, neboť tvoří-li jedinec se svým okolím (včetně kosmického) jeden celek a jednotu, pak je péče o vlastní zdraví součástí péče o zdraví kosmu. Své místo zde tedy hrají různé holistické praktiky léčby (od autogenního tréninku a makrobiotické stravy až po psychoterapii využívající sny) či jiné formy práce s tělem a myslí (např. bojová umění). Znečištění těla drogami, alkoholem či bílým pečivem je tak osobní verzí znečištění planety radioaktivním odpadem, jedovatými chemikáliemi či pesticidy.³⁷

V nedualistické a holistické perspektivě *deep ecology* a nových paradigmatiků zaznívají stejná témata a objevují se shodné přístupy jako v transpersonální psychologii. Warwick Fox proto navrhuje, aby se všechny tyto na první pohled oddělené přístupy označovaly transpersonální ekologie. Podle Foxe sdílejí hlubinná či transpersonální ekologie, buddhismus, taoismus, kmenové náboženské tradice a nová fyzika shodný pohled na svět, který odmítá ontologickou představu samostatné existence na sobě nezávislých subjektů a objektů, tedy i ontologickou oddělenost lidského a ne-lidského.³⁸

36. Michael E. Zimmerman, *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1994, s. 80-82.

37. *Ibidem*, s. 83.

38. *Ibidem*, s. 50 – 52.

Z argumentace New Age uve me proklamaci ned litelnosti lov ka a Boha z argumentace *deep ecology* proklamaci ned litelnosti lov ka a dalších živých bytostí. Sv t tvo í Jednotu, by složenou z nep eberného množství díl ích jednotlivin; sv t tvo í Celek, by vnit n složit diferencovaný.

Samanské bubnování p ed jadernou elektrárnou Temelín. [Foto autor]