

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

Katedra sociální a kulturní ekologie

Zelení proti zeleným

**Radikální ekologie – komparativní analýza
sociální ekologie a ekologie hlubinné**

MAGISTERSKÁ DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor: *Mgr. Arnošt Novák*

Vedoucí práce: *PhDr. Ivan Rynda*

Praha, září 2006

Prohlašuji, že jsem magisterskou diplomovou práci vypracoval samostatně s použitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze, 3.9. 2006

Mgr. Arnošt Novák

Děkuji vedoucímu práce PhDr. Ivanu Ryndovi, bez jehož pomoci, inspirace a trpělivosti bych tuto práci úspěšně nedokončil.

Obsah:

1. Úvod.....	5
2. Metodologie diplomové práce.....	6
3. Od ekologie k radikální ekologii.....	12
3.1. Pojem ekologie.....	12
3.1.1. Sociálně ekologické pojetí ekologie.....	15
3.1.2. Hlubinně ekologické pojetí ekologie.....	18
3.2. Radikální ekologie.....	21
3.2.1. Sociální ekologie.....	22
3.2.2. Hlubinná ekologie.....	30
4. Komparace stěžejních témat.....	40
4.1. Koncept přírody.....	42
4.2. Racionalita – máme se vzdát rozumu?.....	51
4.3. Příčiny ekologických problémů.....	59
4.4. Životní prostředí jako divočina nebo zahrada?.....	67
4.5. Je svět přelidněný?.....	76
4.6. Ekologická politika v praxi.....	85
5. Závěr.....	94
6. Bibliografie.....	100
7. Anotace.....	103

1. Úvod

Tato magisterská diplomová práce je komparativní analýzou dvou proudů radikálně ekologického myšlení, sociální a hlubinné ekologie. Radikální ekologie se utvářela od 60. let 20. století v reakci na to, jak si začala společnost uvědomovat ekologické problémy, které přináší průmyslově-kapitalistická společnost, ale také na snahy reformního liberálního environmentalismu, který namísto zásadních změn ve společenském uspořádání a hodnotových postojích prosazoval spíše technická, až technokratická řešení, jež by nevyžadovala systémové změny.

Přestože myšlenky sociální a hlubinné ekologie ovlivnily a stále ještě ovlivňují nejen hnutí na ochranu životního prostředí, ale i řadu dalších sociálních hnutí jak v Severní Americe, tak v Západní Evropě, do českého prostředí pronikly jen okrajově. Zatímco myšlenky hlubinných ekologů se do povědomí dostaly, sociální ekologie v jejím radikálním podání byla zcela ignorována. Můžeme se jen dohadovat, co bylo příčinou, zda jí nebyl radikální antikapitalismus, který pro české prostředí 90. let 20. století hegemónicky ovládané pravicovou ideologií byl nepřijatelný.

Tato práce si mimo jiné dala za cíl pokusit se tuto mezeru částečně zaplnit a představit stěžejní názory hlavních představitelů obou směrů. Pro tento úkol jsem si zvolil cestu komparace obou směrů na zásadních tématech, kterým se věnují. Pracoval jsem především se stěžejními díly autorů. V případě hlubinné ekologie to byla do češtiny přeložená díla Arne Naesse *Ekologie, pospolitost a životní styl* a do slovenštiny přeložená kniha *Hĺboká ekológia od hlubinných ekologů druhé vlny* Billa Devalla a Georga Sessionse. V případě sociální ekologie nebyla žádná stěžejní kniha autorů toho směru dosud přeložena¹, takže jsem vycházel z jejich anglických

¹ Česky vyšla jediná kniha od sociálně ekologických autorů. V roce 1999 vydalo nakladatelství Votobia knihu *Ekofašismus. Poučení z německé zkušenosti* od Janet Biehl a Petera Staudenmaiera. Nicméně tuto knihu nepovažuji za stěžejní práci, která by charakterizovala koncept sociální ekologie.

vydání a šlo především o knihy *The Ecology of Freedom* a *The Philosophy of Social Ecology* od průkopníka sociální ekologie Murraye Bookchina. Z toho vyplývá, že citace uvedené v textu jsou v případě anglických originálů dílem autora této diplomové práce. To samé platí v případě slovenského vydání *Hlboké ekológie*, kdy jsem citace pro lepší srozumitelnost textu převeďl z jazyka slovenského do češtiny.

Smyslem této práce však nebylo jen prezentovat myšlenky sociální a hlubinné ekologie, ale vycházel jsem z předpokladu, že právě jejich komparací mohou na jedné straně vyvstat otázky, které si klasický environmentalismus při ochraně životního prostředí neklade, a na straně druhé hledání odpovědí může poskytnout nutnou reflexy o „nezpochybnitelných pravdách“ paradigmatu, které dominuje v euroamerické civilizaci.

2. Metodologie diplomové práce

Při komparaci hlubinné a sociální ekologie v této práci používám hermeneutickou metodu. Hermeneutiku můžeme chápat jako kvalitativní metodu, uplatňovanou zejména v humanitních oborech, a to především jakožto metodický a vědecký ideál „rozumějící“ nebo interpretující vědy.

Původ slova hermeneutika není zcela jasný. Buď svůj etymologický původ odvozuje od *Hermese*, posla bohů, jemuž je v řecké mytologii přisuzován objev jazyka, anebo se jednoduše připomíná jeho slovesný základ *hermeneuein*, který znamená vykládat, oznamovat, tlumočit, vypravovat nebo rozkládat, vždy se ale jedná o vztah k jazyku jako psanému nebo vyslovenému slovu, tedy k jazyku jako výrazu. (Hendl 2005: 73)

Hermeneutiku tak můžeme nazvat jako metodu výkladu. Jestliže něco vykládáme, musíme nutně rozumět tomu, co tímto způsobem sobě či druhým zprostředkováváme. Musíme tedy danému textu, ať už má jakoukoli formu, porozumět. Toto porozumění textu a potažmo jeho výklad, vždy probíhá už v nějakém kontextu (tradici, prostředí či souvislostech), který je třeba brát v potaz. Jakýkoli text nelze vykládat jako „věc vytrženou z kontextu“.

Hermeneutika však není jen výkladem *něčeho*, ale je také výkladem *někoho*, toho, kdo daný text vykládá, interpretuje. A podobně jako předmět výkladu i interpretovaný text je součástí nějakého kontextu, tak i ten, kdo jej vykládá a interpretuje, je součástí určitého kontextu. K textu, který vykládáme, vždy přistupujeme ze své konkrétní situace a ta ovlivňuje způsob, jak je text uchopen, pochopen, užit a vyložen. Podle německého filosofa Hans-Georga Gadamera „hermeneutika musí vycházet z faktu, že porozumět znamená být ve vztahu zároveň s „věcí samou“, jež se projevuje skrze tradici a s nějakou tradicí, odkud ta „věc“ může ke mně mluvit.“ (Gadamer 1994: 48)

Základním principem hermeneutiky je hermeneutický kruh. „To znamená kruhový pohyb výkladu, který začíná první základní znalostí textu (předporozumění) tvořící základ pro jemnější analýzu jeho jednotlivých částí. Výsledky analýzy těchto částí pak pomáhají úplněji pochopit zpětně celý text atd.“ (Hendl 2005: 73) Hermeneutický kruh patří nutně k interpretaci, a tedy k porozumění. Tím, že do procesu porozumění zahrnujeme předpoklady, ke kterým se neustále vracíme, se tedy nepohybujeme v kruhu, ale spíše ve spirále. „Dochází ke stále lepšímu a hlubšímu porozumění předpokladům. Proto se přijímá, že hermeneutické porozumění je vždy prozatímní a podléhá neustále revizi.“ (Hendl 2005: 73)

Podle W. Diltheye je hermeneutika metodou porozumění, přičemž porozumění je procesem, pomocí něhož rozpoznáváme vnitřek znaků (textů), které jsou zprostředkovány nějakým smyslovým způsobem. Popisně-hermeneutický postoj je však teprve první krok; druhý navazující spočívá v tom, že je zapotřebí uvažovat o vysvětlujících konstrukcích, které na tomto základu stavějí. Teprve až zahrnutím celostního pohledu do procesu porozumění vzniká onen výše zmiňovaný hermeneutický kruh. „Jednotlivost, již se porozumí z perspektivy celku, není pouhou jednotlivostí obecného. Jednotlivosti osvětlují celek a naopak. V procesu porozumění se musí uchopit typy a struktury, které konstituují celkové souvislosti.“ (Hendl 2005: 74)

V rámci textové hermeneutiky rozlišujeme tyto základní kroky klasické textové hermeneutiky.

1. Je nutné adekvátně přiřadit otázku nebo specifikovaný problém k celku textu.
2. V textu určujeme místa, která představují odpověď na položenou otázku.
3. Přistupujeme k procesu dokazování, přičemž využíváme citáty textu.
4. Pracujeme s primárními nebo sekundárními texty, jež mohou odkazovat k dalším autorům. Spíše používáme primární texty.
5. Přistupujeme k vyložení imanentního obsahu textu, který se nejdříve vztahuje k výpovědím daného autora, zpracováváme také latentní témata.
6. Interpretace „posilujeme“ a verifikujeme ostatními textovými zdroji stejného autora.
7. V rámci komparativního postupu porovnáváme interpretace textů různých autorů, jež mají vztah ke stejnému problému.

8. Je nutné zodpovědět otázku spolehlivosti textů (bezrozporná argumentace, původ textů, původnost a úplnost atd.).
9. S interpretací spojujeme i vysvětlení, tzn. hledáme odpovědi na otázku: „Proč se tak děje?“ (Hendl 2005: 74)

V práci jsem vedle hermeneutické metody dále vycházel ze „zakotvené teorie“. Nejedná se o nějakou určitou teorii, ale spíše o určitou strategii analýzy získávaných dat.

„Zakotvená teorie je teorie induktivně odvozená ze zkoumání jevu, který reprezentuje. To znamená, že je odhalena, vytvořena a prozatím ověřena systematickým shromažďováním údajů o zkoumaném jevu a analýzou těchto údajů. Proto se shromažďování údajů, jejich analýza a teorie vzájemně doplňují. Nezačínáme teorií, kterou bychom následně ověřovali. Spíše začínáme zkoumanou oblastí a necháváme, ať se vynoří to, co je v této oblasti významné.“ (Strauss, Cobinová 1999: 14)

Každá dobře vytvořená zakotvená teorie by měla splňovat čtyři základní kritéria: shodu, srozumitelnost, obecnost a kontrolu.

„Pokud se teorie drží každodenní reality určité oblasti empirického světa a je pečlivě induktivně odvozena z rozličných údajů, pak by této oblasti měla odpovídat. Protože reprezentuje realitu, měla by být také srozumitelná, obsažná a smysluplná... Pokud jsou údaje, na nichž je založena, srozumitelné a obsažné a interpretace jsou pojmové a široké, pak by teorie měla být dostatečně abstraktní a pružná, aby se dala aplikovat na různé situace spojené se zkoumaným jevem. Konečně by nám teorie měla poskytnout možnost ovlivňovat zkoumaný jev.“ (Strauss, Corbinová 1994: 14)

Metoda zakotvené teorie se obdobně jako hermeneutický přístup uplatňuje v kontextu, protože při ní jde především o exploraci a rozvíjení nových teorií. „Je zřejmé, že takový proces nelze algoritmizovat nebo vymezit pevnými pravidly, protože v sobě vždy nese prvky intuice a nejistoty.“ (Hendl 2005: 126)

Tvorba zakotvené teorie vyžaduje vstoupit do „terénu“, přičemž tímto terénem může být i text, a shromažďovat data. Při vytváření zakotvené teorie se provádějí následující kroky.

1. Výzkumník vstupuje do terénu vybaven prvotními vágními koncepty a představami o zkoumané oblasti.
2. Výzkumník studuje jednotlivé případy nebo skupiny a zaznamenává data získaná pozorováním nebo nezúčastněným pozorováním, rozhovory a shromažďováním dokumentů.
3. V procesu zkoumání data simultánně shromažďuje a analyzuje.
4. Výzkumník rozšiřuje své zkoumání na další případy procesem teoretického vzorkování, které má přinést novou informaci pro rozvoj teorie. Výběr nových případů závisí na dosavadních poznatcích a rozvíjející se teorii.
5. Výzkumník provádí porovnání mezi případy, testuje své poznatky a validizuje zjištěná fakta. Rozvíjí zachycení rozmanitosti jevů pomocí kategorií, identifikuje probíhající procesy, zdokonaluje kategorizační systémy, integruje poznatky, zobecňuje empirická tvrzení a formuluje další hypotézy. (Strauss, Corbinová 1999: 128)

Přestože metoda zakotvené teorie byla vytvořena zejména pro kvalitativní výzkum v rámci sociologického zkoumání, považuji ji za vhodný doplněk hermeneutické metody výkladu textu. Jak jsem tedy v této diplomové práci postupoval?

Na začátku práce jsem si vytkl za cíl porovnat sociální a hlubinnou ekologii. Pro tento úkol jsem si zvolil hermeneutickou metodu výkladu a interpretace textu. Shromáždil jsem si předmět mého zkoumání – tedy především primární literaturu relevantních autorů obou směrů. V tento okamžik se mi nabízely dva přístupy k analýze:

1. osvojit si přehled široké literatury z oblasti hlubinné a sociální ekologie, systematizovat obě koncepce v této literatuře, zhodnotit rozdíly v koncepční struktuře, v argumentaci, popřípadě nalézt shodu,
2. alternativní přístup: zaměřit se na specifické koncepční spory mezi hlubinnou a sociální ekologií, a namísto povrchních obecností artikulovat detailnější analýzu vybraných problémů.

Zvolil jsem druhý přístup, použil jsem hermeneutickou metodu, a v této fázi jsem využil její základní princip – hermeneutický kruh. Opakovaným pročítáním stěžejních primárních zdrojů z oblasti hlubinné a sociální ekologie jsem identifikoval několik společných stěžejních témat, kterými se hlubinná a sociální ekologie zabývají, a která jsou pro ně určitým způsobem konfrontační. V tom slova smyslu, že při jejich detailnější analýze můžeme pochopit, v čem spočívá zásadní koncepční rozdíl mezi oběma ekologiemi. Za základní konfrontační témata jsem stanovil: koncept přírody (odpověď na otázku, co je to vůbec příroda), racionalitu, příčiny ekologických problémů, přístup k technologiím, přelidnění, dilema mezi životním prostředím jako koncepcí divočiny nebo zahrady a nakonec ekologickou politiku v praxi. Zvolená témata sledují i jistou narativní linii od toho nejobecnějšího – co je to vůbec příroda a jaké jsou příčiny ekologických problémů až po konkrétní aplikaci řešení v praxi.

K práci jsem na rozdíl od dominantního vědeckého paradigmatu nepřistupoval s konkrétními vědeckými hypotézami, které bych ověřoval, ale využil jsem metodu zakotvené teorie. Nezačínal jsem tak teorií (či

hypotézou), kterou bych následně ověřoval, ale začal jsem spíše zkoumanou oblastí a nechával, ať se v průběhu práce vynoří to, co je podstatné. Cílem práce samozřejmě bylo vytvoření teoretických východisek, která by odpovídala zkoumané oblasti.

Vstupoval jsem tedy s otázkami: V čem se hlubinná a sociální ekologie zásadně odlišují? Jsou tyto rozdíly nepřekonatelné a je možná nějaká syntéza v podobě jednotné koncepce radikální ekologie? A je to vůbec žádoucí?

3. Od ekologie k radikální ekologii

Při zkoumání hlubinné a sociální ekologie se ocitáme v nebezpečí, že se ztratíme ve zmatení pojmů, často ideologicky či hodnotově podbarveném. Pokud má tato práce mít vědecký charakter, je třeba si definovat pojmy, s nimiž budu v této práci operovat. Nejdříve si vymezím pojem ekologie, a jak s tím zacházejí sociální a hlubinní ekologové. Dále si pak vymezím samotné pojmy sociální a hlubinná ekologie, přičemž v této části uvedu i základní charakteristiku obou směrů. Nepůjde však o nějakou jejich vyčerpávající interpretaci, jako spíše o základy nezbytné pro následující komparaci, v níž se posléze hlouběji ponoříme do problematiky .

3.1. Pojem ekologie

K pojmu ekologie se váže řada významů. Podle výkladového slovníku je ekologie „nauka o vzájemných vztazích mezi organismy a jejich životním prostředím. Ekologie je věda biologická a je nezbytným základem všech snah o ochranu životního prostředí člověka“. (Jakrlová,

Pelikán 1999: 29) Tři koncepty pojmu ekologie jako vědy rozlišuje filosof Erazim Kohák.

Zaprvé ekologie jako věda ve smyslu *science*. V tomto smyslu je ekologie věda, která jen zaznamenává a teoreticky systematizuje pravidelný výskyt určitých jevů. Věda jako *science* se zaštiťuje objektivitou, kterou považuje za záruku pravdivosti. „Je prostá jakéhokoli hodnocení, jakéhokoli pokusu o pochopení, prostě všeho, co se vztahuje k jednajícimu a myslícimu subjektu.“ (Kohák 2000: 25) Podle Koháka k ekologii bezpochyby náležejí i prvky této stroze pozitivní vědy, jenže ekologická otázka je mnohem širší, protože se zaměřuje na souvislosti života, na jeho účelově zaměřené činnosti, na vztahy. „Pokud k ekologii patří i lesní hospodářství, územní plánování, soužití živočišných druhů na sdílených územích, prostě celek života, zaměřeného teleologicky, účelově, a ne jen mechanicky, pak je třeba, aby ekologie byla také vědou v širším smyslu německé *Wissenschaft*.“ (Kohák 2000: 26) Tímto slovem se označuje každé systematické zkoumání, které vyžaduje určitou odbornost, obecnou sdělitelnost a také ověřitelnost svých výsledků. Ekologie se tu zabývá nejen fyzickými souvislostmi ekologických procesů (jako v případě ekologie jako *science*), ale také lidskými vstupy do nich, což s sebou nevyhnutelně přináší prvky hodnot a smyslu vztahujících se k subjektu a vylučující „objektivitu“ v onom scientistickém slova smyslu. Ekologie, která popisuje celou řadu složitých fenoménů, jako jsou ekologická náročnost automobilové dopravy, a bere přitom v potaz i masovou reklamu na automobily, „status“ automobilu jakožto odznaku postavení v hierarchizované společnosti, tak taková ekologie je určitě vědou ve smyslu *Wissenschaft*. (Kohák 2000: 26)

Pokud se ale obrátíme přímo k subjektu, k ekologii člověka, přesahujeme i meze tohoto pojetí ekologie, vědy jako *Wissenschaft*. Nejde nám jen o fakta, o popis souvislosti životních procesů, nýbrž také o otázky

celkového pochopení místa člověka v kosmu, o určitý spolehlivý návod k našemu jednání. Nejde jen o popis života, o to, jak se chováme a jaké má naše chování důsledky, ale také a především o smysl života, o to, jak jej žít. Dostáváme se tak podle Koháka do oblasti, kde jde o „hlubší a širší bádání o hodnotové soustavě života a lidského pobývání ve společenství všech bytostí“. Takovéto bádání Kohák, v rámci evropské kulturní tradice, označuje ve smyslu latinské *scientia*. „To je pojetí vědy nikoli jako teoretické zdatnosti, nýbrž jako moudrosti, jako pochopení smyslu života.“ (Kohák 2000: 27)

Vyjdeme-li z těchto tří pojetí ekologie, pak právě toto třetí, tedy ekologii jako *scientia*, můžeme považovat za charakteristické pro autory jak z proudu sociálně ekologického, tak i hlubinně ekologického. Autoři obojího zaměření vycházejí z konceptu ekologie jako *scientia*, z potřeby hledání moudrosti, návodu, jak se vyrovnat s problémy, které byly popsány onou ekologií stroze popisnou, nehodnotící a objektivní. „Sebedůslednější znalost mechanismu či snad organismu života nezodpoví naši nejnaléhavější otázku po smyslu života – jak žít?“ (Kohák 2000: 27) Pokud hledáme odpověď, pak slovy Erazima Koháka „ekologie potřebuje být nejen vědou, nýbrž také filosofií“. (Kohák 2000: 27)

Podobně k ekologii přistupuje sociální ekolog Murray Bookchin, který ji označil za „skutečně kritickou vědu“ (Bookchin 1971: 58), či na druhé straně hlubinný ekolog Paul Sears, který ji nazval „skutečně převratnou disciplínou“. (Devall, Sessions 1995: 107)

Podívejme se tedy, jak přesně pojímají ekologii její sociální i hlubinná odnož.

3.1.1. Sociálně ekologické pojetí ekologie

V roce 1964 formuloval Murray Bookchin svůj postoj k ekologii ve svém stěžejním eseji *Ecology and Revolutionary Thought*. V textu připomněl důležitou roli renesanční vědy, která přispěla k drastické změně myšlení, kdy byl středověký svět pověr a předsudků nahrazován kritickým uvažováním a otevřeně naturalistickým a humanistickým pohledem na svět. Bookchin připomněl také osvícenství s jeho evoluční teorií, které definitivně rozbilo nadvládu církve a zničilo stereotypy viktoriánské éry. Nicméně ve 20. století byla věda kooptována mocí, ve stále větší míře jí sloužila a ztratila tak svůj kdysi osvobozující potenciál a přišla o své „kritické ostří“.

„Vlastně jsme začali považovat samu vědu za nástroj kontroly nad procesem myšlení a fyzickým bytím člověka... Převážně funkčně a instrumentálně zaměřená vědní odvětví, které dříve rozbíjely okovy člověka se dnes využívají k tomu, že se tyto okovy upevňují a pozlacují.“
(Bookchin 1971: 57)

Nicméně je tu podle Bookchina jedna věda, která může obnovit a dokonce i překonat onu osvobozující povahu tradiční vědy a filosofie. A tou je ekologie, termín zavedený v 19. století německým biologem a filosofem Ernstem Haeckelem. Bookchin uvádí, že Haeckelova definice ekologie jako zkoumání vzájemných vztahů mezi živočichy, rostlinami a jejich anorganickým prostředím je na první pohled zcela nevinná: ekologii úzce omezoval na jednu z biologických věd. Nicméně od Haeckelových dob se termín rozšířil. Ekologie zahrnuje i člověka včetně jeho prostředí, města, zdraví a dokonce i mysli. Bookchin upozorňuje, že se slovo ekologie začalo používat v rozličných oblastech a tím, že „visí ve

vzduchu bez kořenů, kontextu a struktury“, se vystavuje nebezpečí. „Termín ekologie se často používá jako metafora, přitažlivý slogan, který ztrácí potenciálně neúprosnou vnitřní logiku svých premis.“ (Bookchin 1982: 21)

Na ekologii bylo podle Bookchina významné to, že kladla důraz na vzájemnou provázanost (holistický přístup) a zdůraznila význam rozmanitosti a diverzifikace (decentralismus). „Čím diverzifikovanější prostředí v oblasti fauny a flory, s tím menší pravděpodobností bude ekologicky nestabilní. Stabilita je funkcí rozmanitosti a diverzity; pokud se prostředí zjednodušuje a rozmanitost živočichů a rostlin redukuje, má tendenci k nestabilitě a degradaci.“ (Bookchin 1971: 71) Právě čím dál tím populárnější a vágnější používání pojmů jako je holismus či decentralizace vedou k tomu, že to, co bylo kdysi seriózní postoj, se redukovalo na „environmentální kýč“. Tady dělá Bookchin podstatný sémantický rozdíl a důsledně rozlišuje mezi ekologií a environmentalismem.

„Termínem „environmentalismus“ navrhuji označovat mechanistický, instrumentální názor, který považuje přírodu za pasivní habitat „objektů“ jako jsou živočichové, rostliny, nerosty apod., které musí být pouze k dispozici k praktickému využití člověkem. Environmentalismus má tendenci redukovat přírodu na skladiště „přírodních zdrojů“ a „nerostných materiálů“ ... Environmentalismus má tendenci usilovat o takový harmonický vztah mezi lidstvem a přírodou, který bude spíše příměřím, než trvalou rovnováhou.“ (Bookchin 1982: 22)

Nezpochybňuje tak podle Bookchina základní premisu současné společnosti, tedy předpoklad, že lidstvo musí ovládat přírodu, ale spíše se

snaží tuto nadvládu nad přírodou pomocí technologií a technik usnadnit zvládnutím těch největších ekologických rizik.²

Naproti tomu ekologie se zabývá dynamickou rovnováhou přírody se vzájemnou závislostí živé i neživé přírody. „A protože příroda zahrnuje lidské bytosti, musí se ekologie také zabývat lidskou rolí v přírodním světě, musí se zajímat o charakter, formu, strukturu lidských vztahů s jinými druhy a s anorganickým substrátem biotického prostředí“. A právě proto považuje Bookchin ekologii za kritickou vědu, která má do svého studia zahrnout zkoumání příčiny obrovské nerovnováhy mezi lidským světem. Musí do svého zkoumání zahrnout jeden z nejunikátnějších druhů, *homo sapiens*, který z přírodního světa pomalu vyvinul svůj vlastní sociální svět. Ekologie je podle Bookchina ze své podstaty kritická, protože je vědou integrující a rekonstruující. „Je nemožné dosáhnout harmonizace člověka a přírody bez vytvoření lidského společenství, které žije v trvalé rovnováze se svým přírodním prostředím.“ (Bookchin 1971: 58) Člověk by mohl být (a občas také bývá) vzhledem ke svému jednání a chování označen za vysoce destruktivního parazita, který ničí své přírodní prostředí a tím i sebe.

2

2

Poněkud jiné vymezení pojmů ekologie a environmentalismu nabízí politolog Andrew Heywood ve své knize Politické ideologie. V definici pojmu se ještě s Bookchinem vcelku shoduje. Heywood říká, že „... ekologie je věda, která studuje rostliny a zvířata v jejich vzájemných vztazích a ve vztahu k jejich přirozenému prostředí... Rozvoj vědecké ekologie radikálně změnil naše chápání přírody a místa člověka v ní. Ekologie vede boj s představou lidstva jako „pána“ přírody a naopak říká, že každá lidská pospolitost a vlastně i celý lidský rod žijí díky jemné pavučině vzájemných vztahů, které se až dosud nevěnovala pozornost... Ekologie nabízí zcela odlišnou představu o přírodě a o místě člověka v ní... Ekologie ve skutečnosti požaduje novou koncepci lidské podstaty. Lidé nejsou pány svého osudu a jejich zdroje ani potenciál nejsou neomezené. Jsou součástí přírody, z níž nemohou utéci.“ (Heywood 1994: 232). Až potud jsou Heywood a Bookchin zajedno. Oba oceňují radikální potenciál ekologie. Nicméně diametrálně se rozcházejí v koncepci environmentalismu. Heywood jej charakterizuje jako „...široký termín, který se používá k označení široké škály idejí a teorií, pro něž je charakteristické základní přesvědčení, že život člověka lze pochopit jen v souvislosti se světem přírody... Nevýhodou pojmu environmentalismus je, že se někdy používá k pojmenování umírněného nebo reformistického přístupu k životnímu prostředí, tj. takového přístupu, který reaguje na environmentální krizi, aniž by od základu zpochybňoval konvenční představy o přírodě. Jestliže však má environmentalismus představovat samostatnou a koherentní politickou ideologii, musí ztělesňovat radikálně novou koncepci vztahu mezi lidstvem a přírodou...“ (Heywood 1994: 229). Heywood tak sice na jedné straně zpochybňuje Bookchinovo rozdělení mezi ekologií a environmentalismem, na straně druhé ale přitakává potřebě zcela nového a radikálního přístupu lidstva k přírodě.

„Nicméně v ekologii není slovo „parazit“ odpovědí na otázku, ale samo vyvolává otázku ...Mnohé druhy, které jsou vysoce destruktivní za určitých podmínek, jsou za jiných podmínek zase neobyčejně užitečné.“
(Bookchin 1971: 70)

To, co dodává ekologii její kritickou funkci, jsou otázky, které klade v souvislosti s destruktivními schopnostmi člověka. Za jakých podmínek se z *homo sapiens* stal destruktivní parazit, který ničí přírodu v globálním měřítku. „Co je na ekologii nejvýznamnější, je její schopnost přeměnit často nihilistické odmítnutí statusu quo v důrazné potvrzení života – v podstatě v rekonstruktivní krédo pro humanistickou společnost.“
(Bookchin 1971: 70)

Shrnuto, podle Bookchina ekologie může být jedním z významných nástrojů, jehož pomocí je možné na jedné straně odhalit ony „podmínky“, za nichž se stal z člověka onen „parazit“, na straně druhé můžeme podle něj z ekologie čerpat i návod pro rekonstrukci našeho vztahu k přírodě, životnímu prostředí, ale i k nám samotným.

3.1.2 Hlubinně ekologické pojetí ekologie

Zhruba o deset let později než Bookchin, začal rozvíjet koncept hlubinné ekologie norský filosof Arne Naess. Samozřejmě i on se musel vymezit k oboru ekologie. Považoval ji za „...mezivědní obor zabývající se životními podmínkami organismů a jejich vzájemným působením mezi sebou i prostředím, živým i neživým“. (Naess 1996: 59) Podobně jako Bookchin na ekologii považoval za nejdůležitější aspekt, že se zabývá vztahy mezi věcmi a především, že její metodologii lze charakterizovat jednoduchým rčením „vše souvisí se vším“. (Naess 1996: 60) Ale zatímco

Bookchin kladl důraz na to, aby ekologie zahrnula druh *homo sapiens* do svého zkoumání, protože člověk patří navzdory tomu, že si vytvořil sociální svět, do přírody, Naess si myslí, že výzkum vztahů člověka k různým typům prostředí do ekologie nepatří. (Naess 1996: 59) Již právě zde, při charakteristice vztahu obou proudů radikální ekologie k vědnímu oboru ekologie, si můžeme všimnout prvního rozdílu. Zatímco *sociální* ekologie řadí člověka do přírody, a tudíž zkoumání vztahů člověka a přírody vidí jako součást oboru ekologie (odtud pojem sociální ekologie), tak *hlubinná* ekologie člověka jako by z přírody vydělovala a stavěla ho jaksí mimo přírodu, zkoumání vztahů člověka a přírody tak z ekologie vyjímá a Naess ji zařazuje do ekofilosofie, tedy oboru na pomezí ekologie a filosofie.

Nicméně ten rozdíl není tak antagonistický, jak by se mohlo zdát, protože ani Naess, podobně jako Bookchin, nepovažuje ekologii za stroze přírodní vědu a naopak tento postoj podle něj nahrává „mělkému“ pojetí ekologie. (Naess 1996: 64) Co tím myslí?

„Mělká ekologie často pro řešení problémů předkládá technická doporučení, například technickými prostředky omezovat znečištění“. Ekologické problémy jsou tak řešitelné pomocí technických fines a není třeba zásadnějších změn ekonomického systému a lidského uvažování. Mělká ekologie vychází z toho, že ekologická krize je technicky řešitelná. To, čím je pro Bookchina environmentalismus, tak je pro Naessa mělká ekologie, natírání ekologických problémů na zeleno.

K řešení ekologických problémů popsaných ekologií, jakožto objektivní vědou, potřebujeme určitý návod k jednání. Zatímco Bookchin si myslí, že pomocí ekologie můžeme odvodit z přírody určité hodnoty a normy pro jednání (nehierarchičnost či decentralizaci), tak podle Naesse hodnocení a odvozování norem nepatří do ekologie. „Pokud kvůli znečištěné řece rozhodneme, že je třeba přemístit továrnu, potom vedle

více či méně vědeckých teorií o následcích znečištění toků přijímáme i dlouhou řadu hodnocení, jež součástí žádného vědního oboru nejsou: „do vody bychom neměli vypouštět jedy!“ a „zaměstnanci by neměli přijít o práci!“. (Naess 1996: 64) Když ekolog prohlásí, že to či ono udělat musíme, počítá podle Naesse již s existencí jistých politických podmínek a mocenských struktur, které to umožní. A tady se již pohybujeme mimo ekologickou vědu, ale vstupujeme na pole filosofie.

Podobně jako Naess i jeho nástupci Devall se Sessionsem ocenili na ekologii, že znovu objevila provázanost všeho se vším, ale že navíc umístila tento princip do kontextu moderní vědy a „... vědní obor ekologie tak poskytl nový pohled na přírodu, který chyběl v redukcionistickém přístupu ostatních věd“. (Naess 1996: 64) Upozornili, že již mnozí ekologové a přírodovědci v rámci ekologie zastávali biocentrický postoj, tedy přesvědčení o rovnosti všech mimolidských a lidských tvorů. (Naess 1996: 66) A především, co bylo z jejich hlediska významné, že ekologie podnítila studenty, aby se vydali zkoumat přírodu do terénu a tam ve skutečnosti viděli všechny vzájemné vztahy.

„Takto se vědci stali přímými účastníky přirozených procesů... a někteří ekologové chápali potřebu překročit úzkou definici vědeckých poznatků, nahlédnout do vlastního vědomí a rozvinout svůj smysl pro místo.“ (Devall, Sessions 1997: 106)

Ekologie tak přispěla k sebereflexi člověka a jeho vztahu k přírodě a přispěla ke vzniku ekologického svědomí. A podle Devalla a Sessionse od něj byl již jen krok k aktivní ochraně přírody, k hlubinné ekologii.

3.2. Radikální ekologie

Poté, co jsme si definovali pojem ekologie, a to i ze sociálně a hlubinně ekologického hlediska, dalším krokem bude vymezení si pojmu radikální ekologie. S tímto pojmem se setkáváme u celé řady autorů, kteří se zabývají tematikou ekologické filosofie (Merchant, Zimmermann, Shapiro). Pokud si připomeneme tři Kohákovy koncepty ekologie jako vědy, tak radikální ekologie spadá do onoho třetího konceptu, vědy jako *scientia*, tedy hledání určité moudrosti, hledání návodu, jak se vyrovnat s problémy. „Radikální ekologie hledá novou etiku péče o přírodu a péče o lidi.“ (Merchant 1992: 1) Konfrontuje dominující představu, že lidé mají neomezenou svobodu exploatovat přírodu vědomím lidské zodpovědnosti za zbytek přírody. „Nabízí teorie, které vysvětlují sociální příčiny environmentálních problémů a alternativy k jejich řešení.“ (Merchant 1992: 9) A na rozdíl od vědecké ekologie není přísně neutrální, ale naopak angažovaná. V radikální ekologii jde o změnu, „podporuje sociální hnutí, která usilují o odstranění příčin environmentálního úpadku a zvýšení kvality života pro lidi bez ohledu na rasu, třídu a pohlaví“. (Merchant 1992: 9) Nejedná se však o nějaké monolitické hnutí, spíše bychom tak měli mluvit o radikálních ekologiích. „Radikální ekologie má mnoho myšlenkových proudů a mnoho akčních skupin.“ (Merchant 1992: 13) Carolyn Merchant tam ve své knize *Radical Ecology* vedle sociální a hlubinné ekologie mezi myšlenkové proudy mj. dále řadí spirituální ekologii, socialistickou ekologii a různé proudy ekofeminismu. Eli Jelly-Shapiro ve své knize *Taiosm, Anarchism and Radical Ecology* pod radikální ekologii vysloveně řadí sociální ekologii Murraye Bookchina a hlubinnou ekologii. Podle ní je pro tuto radikální ekologii charakteristické to, že uznává, „že lidstvo se přírodnímu světu odcizilo a osvobození

lidského druhu je spjato s pěstováním mnohem harmoničtějšího vztahu s mimolidskými formami života“). (Jelly-Shapiro 2004: 15)

I řada dalších autorů³ používajících pojem radikální ekologie pod něj zahrnuje oba mnou zkoumané proudy, proto považuji za zcela legitimní v této diplomové práci použít termínu radikální ekologie pro sociální i hlubinnou ekologii.

3.2.1. Sociální ekologie

Vymezit si pojem sociální ekologie je pro tu práci obzvláště důležité, protože tento pojem se užívá často volně, pro různé myšlenkové směry. Poprvé se pojem sociální ekologie objevil ve 20. a 30. letech 20. století v souvislosti s chicagskou školou, která začala používat pojmy z ekologie při zkoumání a objasňování společenských jevů velkého města a poznatky rostlinné a animální ekologie aplikovali na studium městských společenstev. V průběhu 20. století rozvíjeli různé koncepty sociální ekologie například W. Finey, který zdůrazňoval, že prostor pro člověka je významný jen díky kulturní definici prostoru, protože kulturní hodnoty vždy zasahují do vztahu mezi lidskými společenstvími a prostředím nebo A.H. Hawley, který se vracel k tradiční, biologicky orientované ekologii a odmítal kulturu jako základní výkladový prvek. V 70. letech P. Atteslander a B. Hamm rozvíjeli systémový přístup, v kterém jim šlo o ujasnění vztahu mezi utvářením prostoru a utvářením sociálního světa a vraceli se tak zpět k chicagské škole. V Čechách s pojmem sociální ekologie pracovali odlišnými způsoby například Bohuslav Blažek nebo Ivan Rynda.

³ Vedle Carolyn Merchant a Eli Jelly-Shapiro to jsou např. Michael E. Zimmermann *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, či Jozef Keulartz *The Struggle for Nature. A Critique of Radical Ecology*, 1998 London/New York.

Pokud v této práci používám termín sociální ekologie, tak striktně ve vztahu k myšlení amerického filosofa Murraye Bookchina, který od 50. let rozvíjel svoji koncepci sociální ekologie, jakožto spojení ekologie a anarchismu.

Murray Bookchin v 50. letech začal rozvíjet kreativní syntézu anarchistických a ekologických teorií. V časech víry v neomezený technologický pokrok a ekonomický růst, kdy se chemikálie a hnojiva typu DDT oslavovaly jako prostředky k lepšímu životu, a deset let před dílem Rachel Carson⁴, začal Bookchin předkládat sociální kritiku ekologických problémů. Byl mezi prvními, kdo varoval před jadernou energií, radiačním spadem z vojenských jaderných pokusů a především před nebezpečím chemikálií v potravě. V roce 1952 analyzoval data shromážděná výborem amerického Kongresu a sepsal o nich rozsáhlý článek „Problém chemikálií v potravinách“, v němž varoval před chemizací zemědělství a škodlivými účinky jak pro lidské zdraví, tak pro životní prostředí. Text měl značný ohlas, v Západním Německu přispěl ke změně legislativy týkající se potravin a léků a ve Velké Británii byl jeho obsah diskutován Sněmovnou lordů. (Van der Linden 2001)

V průběhu 50. let pak rozvinul a formuloval širokou teorii ekologie, která zahrnovala i městské a venkovské prostředí spolu se zájmem o lidské zdraví. Výsledkem byla kniha *Our Synthetic Environment* (Naše syntetické prostředí)⁵, vydaná roku 1962, což bylo pět měsíců před knihou Rachel Carson *Tiché jaro*, pokládanou za počátek ekologického hnutí a plných deset let před dalším významným milníkem v literatuře o ekologické problematice, knihou Římského klubu *Meze růstu*. Kniha *Naše syntetické prostředí* na svou dobu velmi pečlivě mapovala přechod lidských společností od přirozeného prostředí k syntetickému, umělému prostředí,

⁴ Rachel Carson, americká badatelka a žurnalistka vydala v roce 1962 knihu *The Silent Spring*, která bývá považována za symbol počátku nového chápání ekologie a hnutí na ochranu přírody.

⁵ Kniha *Our Synthetic Environment* je v elektronické verzi dostupná na www.social-ecology.org/library

environmentální problémy jsou nakonec problémy sociální, zakořeněné v iracionalitě a anti ekologické povaze dnešní společnosti, jejíž krizi nelze vyřešit prostřednictvím monotematických a nekomplexních reformních opatření.

„Důležitý je důraz na skutečnost, že téměř všechny ekologické problémy jsou problémy sociálními a ne jednoduše a primárně náboženskými, spirituálními nebo ideologickými... Ekonomické potřeby často lidi přinutí jednat proti svým nejlepším impulsům. Dřevorubci, kteří jsou zaměstnáni, aby vykáceli nádherný les, normálně nemají vůči těmto stromům žádnou „nenávist“, ale také nemají žádnou nebo téměř žádnou volbu... Abychom pochopili současné problémy ekologické, zrovna tak jako ekonomické a politické, musíme zkoumat jejich sociální příčiny a prostřednictvím společenských metod je také napravovat.“
(Bookchin 1990: 24)

Když Bookchin popisuje vztah mezi společnostmi, hovoří v první řadě o přírodní a sociální evoluci. Jaký je tedy podle něj mezi nimi vztah? Jaké je vůbec místo člověka v přírodě, v přírodní evoluci? Jako dialektický myslitel upřednostňuje důležitost pojmu „přírodní evoluce“ namísto „přírody“, protože příroda není statické pozadí, na němž se odehrávají lidské dějiny, ale jedná se spíše o dynamický proces rozvíjení složitosti a subjektivity, který nakonec vedl k vytvoření lidského života.

„Jestliže si dáme tu práci a podíváme se na přírodu jinak než jako na lákavou scénérii, začneme ji vnímat jako plodný, dramatický, bohatý a stále se vyvíjející fenomén. Chtěl bych definovat přírodu jako vyvíjející se proces a jako totalitu v rámci tohoto vývoje. Ta určuje rozvoj od anorganického k organickému, od nerozlišeného a omezeného světa

jednobuněčných organismů ke společenství mnohobuněčných živočichů, vybavených nejdříve jednoduchými, později složitějšími a komplexnějšími nervovými systémy, které jim dávají možnosti volby.“ (Bookchin 2000b: 12)

Bookchin je přesvědčený o tom, že nemůžeme začít přímo uvažovat o lidských bytostech, přírodním světě a interakcích mezi nimi, pokud zcela jasně nerozlišíme mezi první a druhou přírodou. První přírodou má Bookchin na mysli to, čím obvykle označujeme přírodu, tedy proces biologické evoluce a formování živočišných společenstev (což je cosi jiného, než lidská společenství). První příroda se liší od přírody druhé. Lidské bytosti tak zůstávají navždy zakořeněny v historii přírodní evoluce, v „první přírodě“, a v průběhu evoluce vytvořily specificky lidské sociální prostředí, tedy to, co Bookchin nazývá „druhou přírodou“.

„Druhou přírodou mám na mysli vývoj jedinečné lidské kultury s širokou škálou institucionalizovaných lidských společností, efektivních lidských technik, bohatě symbolických jazyků a pečlivě obhospodařovaných zdrojů výživy.“ (Bookchin 1995: 118)

Slovo příroda v pojmu „druhá příroda“ je důležité, protože zdůrazňuje kontinuitu mezi lidskými bytostmi a jejich přírodní historií a životním prostředím, zatímco slovo „druhá“ zdůrazňuje jedinečnost druhu, který vědomě a za pomoci jazyka zprostředkovává svůj vztah ke svému okolí. V tomto ohledu jako by se druhá příroda nelišila od prostředí, které si každý živočich vytváří v závislosti na svých schopnostech, a na které se zároveň adaptuje. Zatímco však „ostatní živočichové žijí převážně v ekologických uskupeních a jejich chování je řízeno především instinkty a podmíněnými reflexy, tak lidské společnosti jsou stmeleny institucemi,

keré se během času radikálně mění“. (Bookchin 1995: 26) Lidé se ke svému prostředí chovají s nezanedbatelnou technickou předvídavostí, jejich kultury jsou vzdělané, mají bohaté zkušenosti, které si předávají, navzájem spolupracují, ale v určitém momentě vývoje mohou stanout proti sobě – a také stanuli v konfliktech mezi skupinami, třídami, národy a státy. Zatímco společenstva ostatních živočichů v „první přírodě“ závisí na své soudržnosti a na biologicky daných a často geneticky podmíněných životních rytmech, tak lidská společenstva v „druhé přírodě“ se z velké části řídí ideologickými faktory a často se také působením těchto faktorů od základu mění.

Bookchin zdůrazňuje, že druhá příroda se vyvíjí v rámci přírody první a odmítá tak stavět společnost proti přírodě, odmítá ale také představu, že by tato evoluce druhé přírody z první znamenala její upřednostňování nebo že by lidem dávala právo zmocnit se kormidla evoluce. Koncept druhé přírody se podobá spíše pojetí „padlého lidstva“, jehož kontakt s přírodou se musí obnovit na plnější rovině mutualistické harmonie. (Bookchin 1990) Druhá příroda přinesla vedle nesporných pozitiv (rozum, pozitivní emoční city, lásku, sympatii, vzájemnou pomoc, solidaritu, ale i instituce jako je přímá demokracie, či technologie, které odstranily tu nejtěžší dřinu) také masivní ekologickou krizi a vážná poškození a deformace druhé přírody (v podobě vzniku hierarchie a dominance). To vyvolává nutnost radikální integrace druhé přírody s první podle ekologických zásad, která by vyústila v to, co Bookchin nazývá „svobodnou přírodou“.

„Svobodná příroda představuje syntézu první a druhé přírody v kvalitativně novou evoluční dimenzi, v níž je první a druhá příroda rozpuštěna ve svobodné racionální a etické přírodě, která si ponechává

specifičnosti první a druhé přírody, ale zbavuje je všech pojetí hierarchičnosti jako takové.“ (Bookchin 2000b: 12)

Koncept „svobodné přírody“ formuje nový symbiotický vztah mezi lidskými společnostmi a mimolidskými společenstvy, v nichž jsou společnosti umístěny. Má vyjádřit etiku doplňování, v níž „by se lidské bytosti doplňovaly s ostatními živými tvory a sledovaly by společný cíl, tj. vytvoření bohatší, kreativnější a rozvinutější společnosti“ (Bookchin 1995), tedy to, co Bookchin nazývá „svobodnou přírodou“.

Nicméně tato koncepce „svobodné přírody“ s kvalitami typu nehierarchičnosti, decentralizace a soběstačnosti, které Bookchin nalézají v ekosystémech, může vyvolat legitimní otázku, „...nakolik se jedná o zpětné promítnutí tradičních idejí anarchismu do světa přírody, aby poté zpětně vydaly svědectví o přirozenosti navrhované koncepce sociální rekonstrukce“. (Keller 1997: 125) Je ale vůbec možné, aby lidé, kteří zpravidla interpretují realitu skrze své zájmy a prostřednictvím uměle vytvořených symbolů (jakým je například jazyk), vnímali přírodu nezprostředkovaně? Je vůbec možné jakési čiré vnímání přírody?

V této souvislosti Bookchin upozorňuje na vážné důsledky, které s sebou přináší používání antropomorfismů při našem uvažování o přírodě. Bookchin odmítá aplikaci pojmů jako jsou dominance, vykořisťování, hierarchie, nátlak, práva a status na živočichy a přírodní svět. Lidské bytosti mohou degradovat zemi a zneužívat zvířata, ale nemohou přírodu „ovládat“ nebo zvířata „vykořisťovat“, protože to jsou pojmy, které jsou svým původem striktně sociální. Nekritické míchání jazyků náležejících prvé a druhé přírodě vede k záměně predace za válku, shánění potravy za práci, akty agrese za dominanci zkrátka záměně zvířecího chování za chování lidské. Toto terminologické propojení první a druhé přírody má podle Bookchína za následek krajní zmatek a ideologickou spoušť.

Projekcí hierarchie do první přírody se mimoděk ustavuje dominance spíše jako nezměnitelná skutečnost života, jako cosi zcela přirozeného, než jako cosi uměle vytvořeného a sociálně podmíněného, tudíž i změnitelného.

Od počátku 60. let tak začal Bookchin systematicky rozvíjet koncept sociální ekologie, který prezentoval zejména v knihách *The Ecology of Freedom*, *The Philosophy of Social Ecology* a *Remaking Society*. Jeho názory však byly příliš radikální na to, aby dosáhly obecnější akademické přijatelnosti, ale zcela jistě ovlivnily mezinárodní vývoj radikálně ekologického myšlení a hnutí. Jako autor a mluvčí se Bookchin účastnil protiatomového hnutí, které v 70. letech dosáhlo značné síly jak ve Spojených státech, tak posléze i v Německu. Snad i proto, že jeho myšlení vždy kloubilo teorii s praktickými zkušenostmi z politické praxe. Bookchin se už v mládí aktivně účastnil odborového hnutí, později kontrakulturních 60. let, ale i opoziční mobilizace proti stavbě jaderné elektrárny v Queens, aktivit za občanská práva, či hnutí proti válce ve Vietnamu. Během 70. let se aktivně zapojil do rodícího se ekologického hnutí, podílel se na protijaderné Clamshell Alliance, snažil se o zachování a rozšíření přímé demokracie ve Vermontu, kde léta žil a konečně v 80. letech se zapojil do diskuse ke vzniku a vývoje hnutí Zelených jak ve Spojených státech, tak i v cizině, v níž se stavěl kriticky k formování politických stran Zelených.

Vedle praktické činnosti se od 60. let začal věnovat také formálnímu vyučování na Alternative University v New Yorku, jedné z největších „svobodných univerzit“ ve Spojených státech a později na City University of New York na State Island. V roce 1974 byl jedním ze spoluzakladatelů Institutu pro sociální ekologii v Plainfieldu ve Vermontu a stal se jeho ředitelem. Na institutu se sešla celá řada myslitelů, kteří rozvíjejí Bookchinův koncept sociální ekologie, mj. Janet Biehl, Peter Staudenmaier, Cindy Milstein, Chaia Heller atd. V roce 1974 začal zároveň učit na Ramapo College v New Jersey, kde se nakonec stal i řádným

profesorem a v roce 1981 odešel do penze se statutem emeritního profesora. Murray Bookchin zemřel 30. července 2006.

3.2.2. Hlubinná ekologie

Termín *deep ecology* (hlubinná ekologie) poprvé použil norský filosof Arne Naess⁶ ve své stati *The Shallow and Deep, Long-Range Ecological Movement: A Summary* publikované v roce 1973. V textu rozlišil mezi „mělkou“ ekologií, která je v podstatě kosmetická, jde jí jen o snížení míry znečištění a zmírnění tempa vyčerpávání zdrojů, tedy snah vždy vedených jen antropocentrickou motivací ochránit zdraví a zvýšit komfort obyvatel rozvinutých zemí, a ekologií hlubinnou, která jde ke kořenům ekologické krize v lidských postojích, odmítá antropocentrismus „mělké“ ekologie a prosazuje názor, že také jiné formy života a příroda jako taková mají svoji vnitřní hodnotu bez ohledu na lidské ocenění a potřeby. (Sessions 1995: 151-155) Na článek však nikdo nereagoval, podle Bohuslava Binky se zdá, že „...mentalita akademických kruhů nebyla připravena přijmout nezápadní ekologickou kritiku západní kultury. Až v roce 1977 vyšla první recenze, napsal ji George Sessions, autor druhé generace hlubinných ekologů“. (Binka 2003: 30)

Zde je nutné hned na začátku udělat odbočku ohledně překladu termínu *deep ecology* do českého jazyka. Erazim Kohák se domnívá, že jediný správný překlad filosofie Arneho Naesse je termín hluboká filosofie. „Hovořit o vlastním Naessově myšlení jako o hlubinné ekologii považuji za neoprávněné a hrubě zavádějící.“ (Kohák 2000: 121) Kohák rozlišuje mezi Naessovou filosofií, která se snaží jít ke kořenům krize, a myšlením

⁶

Arne Ness, norský filosof, který se narodil v roce 1912 v Oslo, kde také v roce 1933 ukončil studium filosofie. Poté studoval v Paříži a ve Vídni, v roce 1939 se stal profesorem filosofie na univerzitě v Oslo, kde působil až do roku 1969, kdy odešel z akademického prostředí a stal se ekologickým aktivistou.

Naessových následovníků, kterým jde o sestup do kolektivního nevědomí všech bytostí, o širší Já, o splynutí apod. Proto Kohák považuje „...za vysoce záhodné využít možností, které čeština poskytuje, a rozlišovat mezi hlubokou a hlubinnou ekologií“. (Kohák 2000: 121) S tím však nesouhlasí Bohuslav Binka, který upozorňuje, že se Naess prosadil až v 80. letech ve Spojených státech právě díky jeho následovníkům, jakými byli Devall a Sessions, kteří již v té době rozvíjeli onen koncept hlubinné ekologie. „Druhým argumentem je, že se Naess nikdy přímo nebránil domýšlení svých idejí ze strany hlubinných ekologů. Nevystoupil proti interpretaci svých myšlenek, kterou provedli Sessions či Devall.“ (Binka 2003: 30) Souhlasím s Binkou a proto v této práci používám pro anglický termín *deep ecology* jednotný termín hlubinná ekologie pro obě „generace“ hlubinných ekologů.

Ale zpět k Naessově hlubinné ekologii, u jejíhož počátku nestála filosofická argumentace, ale intuice, kterou získal životem stráveným v přírodě.

„Od čtyř let až do puberty jsem dokázal celé hodiny, dny a týdny stát nebo sedět na mělčině u pobřeží. Zkoumal jsem život v moři a nepřestával jsem žasnout, jak je neuvěřitelně pestrý a bohatý. Ti malí nádherní živočichové, na nichž nikomu nezáleželo, nebo dokonce nebyli ani pouhým okem vidět, byli součástí zjevně nekonečného světa, nicméně mého světa. V mnoha věcech jsem se cítil cizincem v lidské společnosti, ale s přírodou jsem se ztotožnil.“ (Naess 1994: 15)

A v dospívání si začal uvědomovat i vztahy lidí, kteří žili blízko přírodě, k jejich prostředí.

„Když mi bylo patnáct, tak vytrvale jsem škemral, až mi dovolili, abych se úplně sám vypravil do nejvyššího norského pohoří Jotunheimen. Bylo to počátkem června a mě na úpatí hory zastavil hluboký firn. A neměl jsem kde spát. Nakonec jsem narazil na velmi starého muže, jenž odhrabával sníh, který obklopoval a částečně i zakrýval zamčenou chatu patřící asociaci horolezců a turistů. Zůstal jsem s ním v nedaleké chýši celý týden. Nevzpomínám si, že bychom vůbec jedli něco jiného než ovesnou kaši a suchý chléb. Ovesné vločky pod sněhem přečkaly od podzimu – já alespoň mužova slova tak pochopil. Teprve později jsem o tom začal pochybovat. Bylo to nedorozumění. Kaši jsme jedli studenou, a když na mém talíři třeba jen trochu zbylo, muž to vždycky dojedl. Po večerech mluvil o horách, sobech, lovu a dalších činnostech ve vysokých horách. Ale hlavně hrál na housle. Místní horalé vydupávali rytmus nohama a ten muž mě neúnavně učil, abych dokázal podupávat s ním. Bylo to hrozně těžké. Připadalo mi, že jsem nikdy neslyšel nic tak složitého jako rytmy toho muže! Dost už podrobností. Výsledkem toho týdne bylo, že jsem si pevně vštípil jakýsi vnitřní vztah existující mezi horami a horaly, určitou velikost a čistotu, soustředění na základní věci, soběstačnost, a v důsledku toho pohrdání přepychem a vším složitým. Zvnějšku se může horalský život jevit jako spartánský, drsný a přísný, ale ta hra na housle a láskyplný vztah ke všemu nad hranicí lesa, živému i „neživému“, spíše svědčily o citově bohatém životě a hlubokém prožívání všeho, co lze vnímat otevřenýma očima a myslí.“ (Naess 1994: 15)

Tyto rozsáhlé citace mají charakterizovat Naessův názor, že lidský postoj k přírodě musí být přirozeným důsledkem hlubších pocitů, určitého vcítění a identifikace, důsledkem toho, že se lidé nazírají jako součást přírody v širokém slova smyslu. Podle Naesse hlubinně ekologický postoj spočívá v tom, „...snažit se vidět problém z hlediska jiných než našich

zájmů (tj. zájmů jiných druhů a celých ekosystémů)“ (Naess 1994: 17), což by se mělo stát i východiskem důkladné kritiky západní civilizace a špatných základů, na nichž je postavena.

Naess předložil základy pro novou ontologii, která lidstvo považuje za nedělitelnou součást přírody. Pokud by lidstvo tuto ontologii pochopilo, k ničení přírody by již nepřistupovalo tak lehkovážně, neboť by to znamenalo, že ničí integrální část sebe sama. Klíčovými pojmy v této Naessově ontologii, které artikuluje pomocí ekosofie, jsou *Seberealizace*, *identifikace* a *ztotožnění*. Objasnění těchto pojmů je důležité pro pochopení filosofických základů hlubinné ekologie.

Pro Naesse je pojem Seberealizace pojmem klíčovým, kterým se snaží zdůraznit princip, že „veškerý život je v podstatě jeden celek“. Naessovi slouží výraz Seberealizace jako vodítko, které určuje směr, kterým by lidé měli postupovat.

„Seberealizace je... velice vágní termín...Na počátku je důležité vědomí, že středem všeho je život. Je však třeba udat směr. Šipka směřuje od já k Já. S takovým směřováním se mohu eticky ztotožnit.“
(Naess 1994: 25)

Naessova Seberealizace nezačíná zaměřením se na rozvíjení já (vlastního ega), na které se zaměřuje vysoce individualizovaná, konzumně orientovaná společnost. Naopak nadále již není možné, aby každý sledoval své vlastní soukromé zájmy, abychom se rozpadali na jednotlivce. Z toho důvodu Naess trvá na odlišení pojmu velké Já od spíše sobeckého já (ega). Seberealizace je aktivní proces, při němž člověk rozvíjí své Já tak, že do něj zahrnuje i jiné lidi, druhy, celou planetu. „Velký svět se stává částí našich zájmů. Svět je tak chápán jako možnost rozšířit svou Seberealizaci, neboť se zároveň stáváme součástí růstu ostatních.“ (Naess 1994: 24)

Člověk vždy jedná ve svém zájmu, ale je rozdíl, zda za ten zájem považuje svůj krátkodobý osobní zisk, blaho vlastní politické strany, dobro národa nebo dlouhodobé dobro celku života.

Seberealizaci Naess chápe jako ideál, kterého nelze dosáhnout, protože naprostá Seberealizace by předpokládala seberealizaci všech. Seberealizace je proces, způsob, jak žít vlastní život.

Proces Seberealizace se projevuje identifikací, kterou můžeme vysvětlit také jako „ztotožnění“. Při identifikaci zjišťujeme, že jako lidé jsme součástí přírody a součástí přírody jsou části nás. Uvědomujeme si, že bez nich nemůžeme existovat, pokud bychom se o to pokusili, zamezili bychom vlastní Seberealizaci. „Máme-li naplno existovat, nesmíme tyto součásti přírody zničit.“ (Naess 1994: 27) Pro Naesse je ztotožnění prostředkem jak překonat odcizení člověka, průmyslové společnosti a přírody.

„Na prosklené verandě s jednou stěnou obrácenou ke slunci si děti hrají se sprejem proti hmyzu. Hmyz nalétává na vyhřáté sklo a po zásahu repelentem padá k zemi. Je to legrace? Objevuje se dospělý. Bere do ruky mrtvý hmyz, prohlíží si jej a zasněně řekne: „Možná ti tvorové tak jako vy nechtějí umřít, ale žít...“ Ta slova mají velký účinek. Děti na okamžik spontánně vidí hmyz jako sebe, nejen jako něco jiného, ale něčím podstatným, co se jim podobá. Je to okamžik náhlého ztotožnění! Z dlouhodobého hlediska to nejspíš žádný význam nemá, ale možná alespoň jedno z dětí změní svůj postoj k malým tvorům, kteří tu jsou s námi.

Před zásahem dospělého děti sledovaly křeče umírajícího hmyzu, ale nic jim to neříkalo. Z ekosofického hlediska byly odcizen, to znamená byly lhostejné v situaci, při níž by – za normální výchovy – jinak cítily empatii založenou na ztotožnění.“ (Naess 1994: 247)

Ztotožnění je tak rozšířením užšího pojmu solidarity nejen na naše lidské bližní, ale i na další druhy a celý svět. „Každá hluboká a trvalá solidarita předpokládá hluboké a trvalé ztotožnění.“ (Naess 1994: 248) Pokud se podle Naesse solidarita zakládá jen na jakési abstraktní představě o morální spravedlnosti a přitom ji schází ono ztotožnění, vystavuje se nebezpečí, že pokud je podrobena dlouhodobé tvrdé zkoušce, příliš nevydrží. Pokud má ale solidarita oporu ve ztotožnění a nepovažujeme ji za morální povinnost danou nám zvenčí, přichází jaksi sama.

„Ekosofický postoj vyrůstá z hlubokého přesvědčení, že naše vlastní já už není omezováno vlastní osobou či organismem. Dotyčný má pocit, že je opravdovou součástí veškerého života. Každá živá bytost je cílem sama o sobě v podstatě tak, jako vlastní já.“ (Naess 1994: 250)

Jde tak o rozšíření Kantova kategorického imperativu „Nikdy nezneužiješ druhého člověka jako prostředku“ na vše živé. Čím více si uvědomíme, že jsou lidské bytosti svázány s ostatním životem, tím lépe se s ním ztotožníme a tím více a lépe budeme o přírodu pečovat. „Pro sebe budeme vždy usilovat o to nejlepší, ale díky rozšiřování „já“ bude toto „nejlepší“ pro nás současně i nejlepším pro vše živé.“ (Naess 1994: 252)

Naess hned od počátku definoval hlubinnou ekologii spíše jako hnutí, než konkrétní pohled na realitu a přímo konstatoval, že „... se nejedná o filosofii v řádném akademickém slova smyslu, ani není institucionalizovaná jako náboženství či ideologie“. (Naess 1995: 71) Proto formuloval sedm bodů, které měly vytvořit širokou platformu, na níž by se shodli lidé v praktické ochraně přírody:

1. odmítnout představu vnějších vztahů – vše souvisí se vším, země je propojená soustava;
2. biocentrické rovnostářství – zásadní rovnost všech životů;

3. princip diverzity a symbiózy – smyslem života je život sám, ne boj o něj;
4. odmítnutí nadřazenosti – bytosti není možné dělit na privilegované a neprivilegované;
5. boj proti znečištění a vyčerpání zdrojů – to tvoří jen součást úsilí o soustavný přístup k životu;
6. komplexnost, nikoli komplikovanost – jde o komplexnost, nikoli o záplavu útržkových informací;
7. lokální autonomie a decentralizace – podpora maximální lokální soběstačnosti oproti plýtvavé globalizaci. (Naess 1995: 155)

Shrnutο, těchto sedm bodů není nějak logicky odvozeno z ekologie, ale pochází spíše z ekologického vědění a životního stylu lidí pracujících v oblasti ochrany přírody. Tyto body, mnohdy spíše „vágní generalizace“, jak je nazval sám Naess, mají sloužit k inspiraci, jako základ pro hlubinně ekologickou platformu, která by určila jistý směr; která by však zároveň tento směr odlišila od reformního, nedostatečného přístupu „mělké“ ekologie.

Naess našel své následovníky zejména ve Spojených státech, kde měla jeho filosofie hlubinné ekologie, či přesněji ekosofie, značný vliv. Někteří autoři v této souvislosti mluví o dvou konceptech hlubinné ekologie, (Clarke 2000) či o dvou vlnách. (Binka 2003) John Clarke rozlišuje dva koncepty hlubinné ekologie. Zatímco první koncept Arneho Naesse předpokládal otevřený, konstruktivní dialog a poučení se z odlišných názorů, druhý koncept představovaný Georgem Sessionsem, Billem Devallem či Davem Foremanem, považuje hlubinnou ekologii spíše za teoretickou baštu, kterou je třeba bránit. Clark tak vidí hlavní rozdíl mezi těmito dvěma koncepcemi především v přístupu a v metodologii. Zatímco Naess vytvářel otevřenou platformu a snažil se minimalizovat

antagonismy, tak Sessions se „... zaměřil na to, aby vykreslil ekofeminismus a sociální ekologii v ostrém rozporu s hlubinnou ekologií“. (Clark 2000: 7)

Také podle Binky je pro druhou vlnu hlubinných ekologů, jakými jsou Devall, Sessions, Seed, charakteristické to, že jsou fundamentalističtí, ale především manipulativní. „Myšlenky se snaží stejně jako novodobé sekty předat jinak než přímo.“ (Binka 2003) Ale ještě charakterističtější rozdíl mezi hlubinnou ekologií Arneho Naesse a druhou vlnou hlubinné ekologie vidí Binka v tom, že Naessovi zbývá jakési reziduum evropského myšlení a tedy racionalismu a plurality, tak u Sessionse a zejména Seedse jej nenajdeme.

Nicméně je důležité si uvědomit, že Naess nikdy nevystoupil proti rozvíjení „svých myšlenek“ ze strany autorů druhé vlny, ale naopak s nimi často spolupracoval. S Georgem Sessionsem publikoval v roce 1984 text, v němž shrnuli do osmi bodů základní principy hlubinné ekologie tak, aby byly srozumitelné a přijatelné.

1. Blaho a prosperita lidského a mimolidského života na zemi má hodnotu samo o sobě (synonymum: vnitřní hodnota). Tato vnitřní hodnota není závislá na míře užitečnosti mimolidského života z hlediska člověka. A to se týká ekosféry jako celku jedinců, druhů, populací, habitatů, stejně tak jako lidských a mimolidských kultur.
2. Rozmanitost a diverzita forem života přispívá k realizaci těchto hodnot a samy o sobě jsou též hodnotou. To platí i pro takzvané nižší organismy či primitivní druhy, které mají svoji hodnotu a nepředstavují pouze krok k vyšším a racionálním formám života.
3. Lidé nemají právo omezovat nebo ničit tuto rozmanitost a toto bohatství s výjimkou případů, kdy musí zabezpečit své životní potřeby. Přičemž termínu životní potřeby je záměrně ponechána

určitá volnost, protože je potřeba brát v potaz podmínky, v nichž se jednotlivá společenstva nacházejí.

4. Prospívání lidského života a kultur je slučitelné se značně menší lidskou populací. Pro život mimolidských forem je snížení počtu obyvatel nezbytné. Tento bod představoval nejkontroverznější princip hlubinné ekologie, jak si ukážeme v kapitole 4.5. Problém přelidnění.
5. Současné zasahování člověka do prostředí a do přírody je přehnané a situace se neustále zhoršuje. Autoři tuto formulaci považují ještě za mírnou. Výzva „nezasahovat“ neznamená, že by člověk měl zcela přestat přetvářet své okolí, jde jen o to, do jaké míry. Je třeba zvětšovat území divočiny, kde bude příroda ponechána svému evolučnímu vývoji.
6. Musí se změnit politika, která ovlivňuje ekonomické, technologické a ideologické oblasti. Ekonomický růst je neudržitelný, přičemž udržitelnost již podle autorů nesmíme chápat jen z hlediska člověka.
7. Změna myšlení musí hlavně spočívat v tom, že lidé budou spíše oceňovat kvalitu života, než neustále stoupající životní standard.
8. Ti, kdo souhlasí s předcházejícími principy, jsou povinni snažit se je přímo či nepřímo začlenit do svého života. Tento bod nám opět připomíná, že Naess a Sessions nevytvářeli filosofickou teorii, jako spíše platformu, či návod k jednání. (Devall, Sessions 1997: 93)

Hlubinní ekologové formulovali dva základní principy hlubinné ekologie, jako charakteristiky hlubinně ekologického vědomí. Tyto principy jsou jakési východiskové normy, které se ale nedají odvodit a hodnotit metodologií současné vědy. Těmito normami jsou již zmiňovaná *seberealizace* a *biocentrická rovnost*. (Devall, Sessions 1997: 86)

První norma, seberealizace, čerpala inspiraci podle Devalla a Sessionsse z vize „skutečné práce“ Garyho Snydera neboli z úsilí být spíše celou osobou, než izolovaným egem bojujícím s dalšími izolovanými egi o akumulaci materiálního bohatství. Seberealizace je tak považována za duchovní růst nebo za vyvíjející se vnitřní základ, který

„... začíná, když se přestáváme chápat nebo nahlížet jako izolovaná a omezená, navzájem si konkurující ega a začínáme se identifikovat s ostatními lidmi z naší rodiny a přáteli, eventuálně s naším druhem. Ale hlubinně ekologické vědomí vyžaduje další vyzrálost a růst, tedy identifikaci, která překračuje lidstvo a zahrnuje mimolidský svět“.
(Devall, Sessions 1997: 86)

Vedle seberealizace je druhou normou biocentrická rovnost, která znamená, že „... všechny entity v biosféře mají stejné právo žít, rozvíjet se a dosáhnout vlastní jedinečné formy seberealizace v rámci rozsáhlejší Seberealizace“. (Devall, Sessions 1997: 87) Tento princip předem nevyklučuje vzájemnou predaci, ale zdůrazňuje širší zájem života „...se spíše minimálním, než maximálním dopadem na jiné druhy na zemi jako celek“. (Devall, Sessions 1997: 87)

„Biocentrická rovnost je úzce spjata se všezahrnující Seberealizací v tom smyslu, že když škodíme přírodě, ohrožujeme tím i sebe samotné. Neexistuje hranice a vše je vzájemně propojené.“
(Devall, Sessions 1997: 87)

Tento etický postoj by měl podle Devalla a Sessionsse motivovat lidi k tomu, aby změnilí své chování v souladu se zásadami „dobrovolné skromnosti“ anebo žili život „jednoduchý v prostředcích, bohatý v cílech“.

Myšlenky hlubinné ekologie, především hlubinně ekologická kritika „mělké ekologie“, čili reformního environmentalismu, vize přírody jako divočiny a norma biocentrické rovnosti, inspirovaly část radikálně ekologického hnutí a lidi jako Dave Foreman či Edward Abbey k zakládání skupin Earth First!

4. Komparace

Přes různé rozdíly sociální a hlubinná ekologie tvořily po celá 80. léta víceméně jedno radikálně ekologické hnutí, které se společně vymezovalo jak proti dominujícímu průmyslovému kapitalismu, tak i proti reformnímu liberálnímu environmentalismu, který nešel ke kořenům ekologických problémů a spíše jen lakoval stávající realitu na zeleno. Devall se Sessionsem ve své knize několikrát citovali Bookchinovo dílo (Devall, Sessions 1997: 17, 18, 33, 34) a Bookchin se zase několikrát odvolával na Arneho Naesse.

Mnohé ekologické aktivisty proto překvapilo, když v létě roku 1987 Murray Bookchin vystoupil na druhém Národním setkání zelených v Amherst v Massachusetts s kritikou hlubinné ekologie. Ve svém vystoupení upozornil, že někteří akademičtí filosofové, podobně jako hlavní představitelé Earth First! nesou vinu za to, že se v rámci ekologického hnutí rozšířily podle něj zásadně chybné a potenciálně nebezpečné názory. V proslovu na konferenci a podobně později i v řadě článcích označil rostoucí popularitu hlubinné ekologie za „...hlavní krizi smyslu, přesvědčení a směru, kterým by se mělo ubírat ekologické hnutí ve Spojených státech“. (Chase 1991: 9)

Bookchinovo vystoupení proti hlubinné ekologii odráželo důležitý posun ve významu termínu hlubinná ekologie, ke kterému došlo právě

v průběhu 80. let a o kterém jsem se již zmiňoval v kapitole o hlubinné ekologii. Nejednalo se ale o návrat diskuse mezi radikální ekologií a reformním liberálním environmentalismem, jak by se někomu mohlo zdát, jako spíše o spor v rámci radikálně ekologického hnutí, často jednotně označovaném jako hlubinná ekologie.

„V polovině 80. let začal termín hlubinná ekologie čím dál tím více znamenat Hlubinnou ekologii – velice specifický, přitom ale eklektický soubor myšlenek, které rozvíjeli jak akademici jako Naess, Warwick Fox, George Sessions a Bill Devall, tak na straně druhé i militantní aktivisté z Earth First! chránící divočinu, jako byli Ed Abbey, Christopher Manes a Dave Foreman. Jak poznamenal Warwick Fox, „...termín hlubinná ekologie tak může být považován za termín, který dělá dvojí službu, na straně jedné odkazuje k celé skupině postojů (neantropocentristických postojů) a na straně druhé k určitému postoji uvnitř této skupiny... osobitému postoji k neantropocentrismu. Tento osobitý postoj je to, co na hlubinné ekologie tak usilovně kritizoval Bookchin.“ (Chase 1991: 9)

Mnohé překvapila ostrost Bookchinovy kritiky, stejně jako tvrzení, že sociální a hlubinná ekologie jsou protichůdné. Bookchin například označil některé představitele Earth First! za „...přestrojené rasisty, survivalisty, macha a dokonalé sociální reakcionáře“. Foremana, který byl nejčastějším terčem Bookchinova rozhořčení, při proslovu v Amherst nazval „očividným antihumanistou a machem z hor, vinným z eko-brutalismu“. (Chase 1991: 11)

Hlubinní ekologové si nenechali nic líbit a tak Ed Abbey veřejně nazval Bookchina „starou, tlustou dámou“ a prohlásil, že ho nezajímá, jestli to „...zní sexisticky“. Devall v poněkud slušnější reakci veřejně revidoval své dřívější názory na Bookchinovu práci a sociální ekologii začal

charakterizovat jako další „staré paradigma“ levičácké ideologie, která nezapadá do skutečně ekologické filosofie. Christopher Manes dokonce Bookchina obvinil z „...faustovských ambicí zmocnit se kontroly evoluce“ a ovládat přírodu. (Chase 1991: 11)

Navzdory tomu, že spor občas nabíral rétorických přestřelek s nádechem osobní řevnivosti, ve sporu mezi stoupenci sociální a hlubinné ekologie jde o podstatnější záležitosti, než jsou osobní ambice. Jde o to, jakou podobu má mít radikálně ekologické hnutí.

V následující komparaci jsem na základě předchozích charakteristik a analýz vytipoval základní témata, jimiž jsou: koncept přírody; přístup k racionalitě; příčiny ekologických problémů; zda chránit přírodu v podobě divočiny nebo zahrady; problém přelidnění a politická praxe, na nichž jsem zkoumal, nakolik jsou oba ekologické proudy antagonistické a nakolik je možný jejich překryv.

4.1. Koncept přírody

Příroda je jádrem každého ekologického politického myšlení. To platí i pro sociální a hlubinnou ekologii, které ji však pojímají poněkud odlišně. Ještě dříve, než k tomuto sporu přistoupíme, je nutné se trochu zmínit o rozdílu mezi ekocentrismem hlubinné ekologie a humanismem sociální ekologie.

Ekocentrismus spočívá v odmítnutí ontologického rozdělení mezi lidstvem a zbytkem přírody, podle něj nemá lidstvo žádný opodstatněný důvod upřednostňovat své zájmy, když se dostanou do konfliktu se zájmy mimolidských druhů. Ekocentristé jsou přesvědčeni, že existují důvody, jakým je především vnitřní hodnota přírody, která je zcela nezávislá na údajných lidských zájmech, proč chránit mimolidskou přírodu. Pro

ekologické humanisty také existují dobré důvody, proč chránit mimolidskou přírodu, tyto důvody se ale zakládají na lidských zájmech, vždy nějak zkonstruovaných. Pro ekocentristy jsou humanistické argumenty morálně vadné, protože ignorují podle nich právoplatné nároky mimolidské přírody. Naopak ekologičtí humanisté považují ekocentristické argumenty za zavádějící a misantropické, protože morálně znevažují a degradují lidské zájmy. Bookchin označil hlubinnou ekologii za mystifikační soubor myšlenek a obával se jejích iracionálních a reakčních forem.

„V posledních letech se vrací do popředí spousta názorů založených na intuicích a iracionálních vírách...tyto názory mají závažný dopad na budoucnost moderní společnosti a na způsob, jakým lidé nahlíží na realitu. Hlubinná ekologie přispěla k tomuto regresivnímu trendu tvrzeními, která jsou striktně subjektivní, personalistická a často reakční, která nelze ignorovat – musí se brát velice vážně.“ (Bookchin 1994: 3)

Rozkol mezi ekocentristy a ekologickými humanisty tak vyvolává závažné otázky. Odkud se bere zdroj hodnoty přírody? Proč chránit přírodu, ale především, co to chtějí chránit? A ani v tom, co je to příroda, se hlubinná a sociální ekologie neshodují.

Pro oba proudy je příroda klíčovým konceptem, od něhož se odvíjí jejich myšlení. Liší se však jejich popis přírody, jaké je v ní místo pro lidský rozměr a co nám rozum říká o lidském jednání ve světě. To je důležité, protože jak hlubinná, tak i sociální ekologie se snaží přemostit mezeru mezi teoretickým myšlením a politickým jednáním, spojují tak pozitivní a normativní.

Co je to tedy příroda? V tom panuje zásadní neshoda mezi hlubinnou a sociální ekologií.

„Snad nejdůležitější otázka, kterou musejí všechny proudy ekologického hnutí uspokojivě odpovědět, spočívá právě v tom, co považují za „přírodu“. Jestliže se angažujeme v obraně přírody, je důležité jasně porozumět, co tím míníme. Je příroda skutečný svět, v podstatě zbytky pozemské před-lidské a původní biosféry, která byla nesmírnou měrou zredukovaná a otrávená „vetřelcem“, představovaným lidským druhem. Je příroda to, co uvidíme, když se podíváme na neobývanou krajinu z vrcholku hory? ...Nebo má příroda mnohem širší význam? Není příroda evolučním procesem, který je kumulativní, a který zahrnuje lidské bytosti?“ (Bookchin 1991: 32)

„Ztotožnění přírodního světa s divočinou nebo s transcendentálním Kosmem ...není nic jiného, než zakrývání strašných sociálních pravidel mystickou pseudo-realitou. Ve skutečnosti to jen prohlubuje naše odcizení přírodnímu světu navzdory skutečnosti, že mnozí stoupenci hlubinné ekologie považují právě toto odcizení za zdroj našich sociálních problémů.“ (Bookchin 1994: 16)

Podle Bookchina existují dva způsoby, kterými hlubinná ekologie pojímá přírodu: buď v „kosmologickém“ slova smyslu, anebo jako „divočinu“. Přičemž v textech hlubinných ekologů je příroda jednou myšlena jako „kosmos“, jako vše, co existuje, jindy je zase přírodou myšlena jen „divočina“. Bookchin má problém s oběma hlubinně ekologickými koncepty přírody, protože nejsou adekvátní pro ekologickou politiku, oba prohlubují odcizení člověka od mimolidské přírody a navíc tu podle Bookchina vzniká i pojmový zmatek. Pokud ale hlubinní ekologové mluví o oblastech země, které považují za původní v tom smyslu, že nenesou stopy vlivu lidstva, nemluví zpravidla o přírodě, ale spíše o „divočině“ per se nebo používají jako Arne Naess termín „volná“ příroda.

(Naess 1994: 123) Také Devall se Sessionsem zcela jasně rozlišují mezi divočinou jakožto „...krajinou, která byla jen minimálně narušena zásahem člověka“ (Devall, Sessions 1997: 132), a přírodou jako označením pro širší prostředí.

„V předcházející kapitole jsme se zabírali ochranou divočiny jednak v souvislosti s politikou státu, jednak z hlediska pěstování vědomí. V této kapitole se obšírněji věnujeme využívání přírody, či tzv. přírodních zdrojů.“ (Devall, Sessions 1997: 158)

Bookchinova výtku ohledně pojmového zmatku se tak jeví jako mylná a zdá se, že Bookchin tu hlubinné ekologii vytýká cosi, co jí není zcela vlastní. Zůstává tu ale ještě jeho kritika neadekvátní hlubinně ekologické koncepce přírody, která vede k separaci lidstva na straně jedné a přírody na straně druhé. Protože podle této koncepce přírody, pokud si máme přírodu cenit a bránit ji v této podobě, pak to, proti čemu ji bráníme, jsou lidské bytosti.

„Oddělovat koncepčně lidské bytosti a společnost od přírody tím, že na lidstvo nahlížíme jako na nepřirodní sílu ve světě, vede, z filosofického hlediska, buď k protipřírodnímu „antropocentrismu“ anebo k misantropické averzi k lidskému druhu...Dokonce i Arne Naess uznává, že mnozí hlubinní ekologové hovoří tak, jakoby považovali lidi za vetřelce v báječném světě přírody.“ (Bookchin 1991: 32)

Podle Bookchina si je hlubinná ekologie vědoma problému dualismu a snaží se ho překonat kosmologickou koncepcí přírody, která ale podle něj halí dualitu lidstvo/příroda jen do holistické mlhy. Bookchin je tak blízko ke kritice hlubinné ekologie ze strany Richarda Sylvana, podle nějž

kosmologická koncepce ustavuje hrubý redukcionismus, který předpokládá „univerzální shodnost“ a „vzájemnou propojenost“, a který si představuje „celek“ bez smysluplné diferenciaci. Hlubinní ekologové tak příliš nerozlišují mezi Já a ne-Já, mezi různými elementy prostředí. (Sylvan 1985: 2-12) Takový metafyzický popis světa, který předkládá hlubinná ekologie, je podle Bookchina značně demotivující, protože pokud by se lidé nemohli odlišovat a diferencovat od zbytku okolního světa, žili by nadále na jakési „...vegetativní existenci spočívající z jedení, trávení a vyprazdňování, podobně jako zvířata, která žijí striktně na principu ze dne na den. (Bookchin 1981: 16)

Hlubinní ekologové odmítají takovou interpretaci kosmologického pojetí přírody jako příliš zjednodušující a špatnou. Warwick Fox zdůrazňuje, že identifikace s ostatními druhy, ke které dochází při Seberealizaci, ustavuje ekologické vědomí, které se zakládá na pocitu *commonality* inspirovaném právě kosmologickým náhledem na přírodu. Tento pocit zahrnuje „...pochopení, že všechny entity jsou aspekty jedné vyvíjející se reality“. Fox upozorňuje, že by se tu neměla identifikace zaměňovat za identitu, že „...já jsem doslova tamhleten strom ... moje já se může rozšířit a zahrnout strom, i když já a strom zůstaneme fyzicky „oddělení“. (Fox 1995: 231) A dodává, že ekologie nás učí, že navzdory tomuto „oddělení“, to ještě neznamena, že lidé a stromy nejsou „fyzicky“ propojeni jinými způsoby.

Také Arne Naess diskutuje kosmologickou koncepci přírody způsobem, který vrhá na Bookchinovu interpretaci pochyby. Tvrdí, že seberealizace znovu dosazuje do hlavní pozice jedince a rozšíření a prohloubení jeho já během procesu Seberealizace, tedy identifikace s přírodou, by z něj v žádném případě nemělo dělat masu, jak by se leckdo mohl domnívat při vyjádřeních hlubinných ekologů ve smyslu „kapky

v proudu života“. Hlubinná ekologie tu balancuje na hraně ostří, na straně jedné je moře mysticismu, na straně druhé hrozivá propast atomistického individualismu. Například Fox se s tím snaží vyrovnat za pomoci „relativní autonomie“ a považuje vše živé za součást jedné vyvíjející se reality, což vede k tomu, „že všechny entity nejsou ani v podstatě stejné, ani absolutně autonomní, ale spíše jsou jenom relativně autonomní“. (Fox 1995: 233) Tato hlubinně ekologická reformulace autonomie neznámá, že by jednoduše padly hranice mezi jedincovým já a okolím. Fox se spíše snaží zdůraznit flexibilní či měkkou povahu těchto hranic mezi já a okolím. Jde zkrátka o to, že vzájemná propojenost naznačuje, že organismy nemají jednu jedinou individualitu, že relativní ontologická individualita na straně jedné a vzájemná propojenost na straně druhé se tak vzájemně nevyklučují.

Hlubinní ekologové se snaží nalézt kompromis mezi dvěma extrémy – atomizovaným individualismem a absolutním monismem. Osoba, která dosáhne Seberealizací ekologického vědomí, se má považovat za součást jedné vyvíjející se reality a přitom si však také ponechat pocit své vlastní individuality. Musí zůstat jedincem a přitom obsáhnout veškerý život do svého vlastního já. Což je složité a i sám Naess uznává, že neví, jak tento „monistický“ a přitom i „pluralistický“ paradox zcela vyřešit. To svědčí o jeho jisté pokoře.

Pokud ale jiní hlubinní ekologové trvají na tom, že vzájemná závislost musí být zakotvena v koncepci ontologické jednoty mezi relevantními objekty, zní to extrémně holisticky, tedy tak, jak tvrdili Bookchin se Sylvanem. A pokud to doprovázejí ještě slova, že „...země je více než my – má větší význam než náš tak izolovaný druh“, sklouzává hlubinná ekologie z hrany ostří do onoho moře mysticismu a otevírá se tak cesta k misantropnímu postoji vůči lidstvu. Hrozí, že se lidstvo musí obětovat v zájmu planety Země.

Sociální ekologie přichází s alternativní koncepcí přírody vůči hlubinné ekologii, která je údajně „statická“ a „odcizující“. Bookchin se přímo vyjádřil, že pro sociální ekologii není příroda ani „divočinou“ ani „vším kolem nás“, ale spíše je to vývojový proces a ten proces je evolucí. Příroda je „...kumulativní evoluční proces z neživého k živému a konečně k sociálnímu“. (Bookchin 1981: 20) Odlišuje ji tak od kosmologického chápání. „Příroda se stává něčím víc, než jen metaforou pro pouhé „Bytí“, pro abstraktní existenci.“ (Bookchin 1981: 16) Odlišuje ji ale také od „divočiny“. Pokud přistoupíme na to, že příroda je kumulativní usměrněný proces, pak „...musíme nahlížet na přírodu mnohem stupňovanějším způsobem, než jako na romantický obrázek z nějaké vyhlídky“. (Bookchin 1981: 17) Příroda není entita, která by existovala ve statické rovnováze,

„...příroda je nejen neustále dynamická , ale především je vysoce vývojová...to, čemu říkáme Příroda, se neustále vyvíjí: rostliny a živočichové se různí v rámci stejných druhů a mutují do nových forem života. Nepřetržitě se přeměňují“. (Bookchin 1981: 16)

Vedle dvou koncepcí přírody hlubinných ekologů, tedy přírody jako divočiny a jako veškeré existence, tu máme třetí, sociálně ekologickou, která považuje přírodu za kumulativní, usměrněný, evoluční proces. Evoluce není něco, co příroda dělá, evoluce je něco, čím příroda je.

Nicméně podobně jako je nic neříkající tvrzení, že příroda se rovná divočina, pokud nevíme, co divočina je, tak i tvrzení, že příroda se rovná evoluce, nám nic neřekne, pokud nevíme, co je to evoluce.

Můžeme odlišit asi tři různé koncepce evoluce. Zaprvé, Aristotelskou teleologickou evoluci, která je živena entelechií, konečnou příčinou, vůči které se objekt neustále snaží přiblížit. Nebo také můžeme evoluci chápat jako zcela nahodilý pravděpodobnostní proces zbavený jakéhokoli „směřování“. Slepá náhoda přinesla různé genetické variace, které mohou,

ale nemusí zvýšit šance organismu na přežití. Bookchin nepřijímá ani teleologickou evoluci, ani evoluci „slepé náhody“, ale přichází s jinou koncepcí evoluce.

„Mezi striktně nominalistickou koncepcí evoluce a striktně teleologickou koncepcí je prostřední a přesvědčivější pole, které stojí za to zkoumat. Pokud budeme přemýšlet o tom, jak se vyvinuly určité specifické evoluční atributy, naše představa jejich vývoje se stane jak méně nominalistickou, tak i méně teleologickou.“ (Bookchin 1981: 20)

Bookchin přichází s dialektickým naturalismem, který se snaží setřít rozdíl mezi *je* a *mělo by*. Bookchin se pomocí dialektické logiky snaží odhalit latentní potenciality v „přírodních fenoménech“. Každý takový fenomén v sobě obsahuje potenciál stát se tím, čím se za optimálních podmínek má stát. Sledováním toho, jak se tento fenomén vyvíjel a jak „funguje“, lze objevit to, „čím má být“. Semínko se má stát rostlinou a za správných podmínek může být tento potenciál aktualizován a semínko jej může realizovat a stát se rostlinou.

„Například žalud má potenciál stát se dubem nebo lidský zárodek má potenciál stát se plně vyspělou a tvořivou, dospělou lidskou bytostí. Je to pojetí svobody, nikoli nutnosti, které hovoří o imanentním usilování, o uskutečnění se, ne o předem určené jistotě dokončení. Potenciál dubu, který v sobě nese žalud nebo potenciál dospělé, tvořivé lidské bytosti, který v sobě nese lidské embryo, jsou ekvivalentem potenciálu společnosti, který v sobě nese příroda, či potenciálu svobody, jáství a vědomí, který v sobě nese společnost.“ (Bookchin 1986: 13)

Bookchin se snaží zdůraznit, že z hlediska dialektického naturalismu jsou fenomény definovány svým vývojem, svojí historií a svým zaměřením... Zachytit fenomén jako stávání se, ocenit ho ve všech jeho specifikách, jeho historii, proměnách a směru je základním cílem dialektického naturalismu. Vystává tu ale otázka, zda Bookchin nemíchá dohromady ontogenetický a fylogenetický vývoj. Zatímco potencialita žaludu je zakódovaná v jeho DNA, přenášet podobná očekávání na společnost je problematické. Bookchin na podobnou kritiku reaguje tak, že je třeba pochopit povahu bytí z hlediska „...specifik, historie, přeměn a směrovosti, což také znamená vymezit otázky, které je možné pokládat a prohlášení, která je možné vznášet o přírodě, pokud mají dávat smysl. Zkrátka příroda vnímaná jako proces má svoji logiku a otázky a prohlášení, která nezapadají do této logiky, se zdají být nelogické a tudíž i nesmyslné. Jakmile jednou chápeme přírodu ontologicky jako usměrněný proces, jakmile jednou přistoupíme na argumentaci dialektického naturalismu, pak již podle Bookchina nezáleží na tom, zda je vývoj ontogenetický či fylogenetický. Usměrněný proces přírody je procesem narůstající a neustále se vyvíjející subjektivity. Dlouhým procesem vývoje, kterým příroda prošla z neživého k živému, až k živému schopnému reflexe. Tento sociálně ekologický koncept přírody řadí lidské bytosti až na nejzazší bod evolučního vývoje. Což ale také dává lidem určitý potenciál zodpovědnosti vůči přírodě, který mohou, ale také nemusí aktualizovat.

Pokud se tedy týká přírody, máme tu její dvě sporné koncepce. Na jedné straně hlubinně ekologická koncepce přírody, která ji pojímá buď jako všeobecnou sféru životního prostředí (kosmický náhled) nebo jako „volnou“ přírodu, jako autentickou divočinu, která nenesé otisk člověka. Naproti tomu příroda sociální ekologie je evoluční proces „...od anorganického k organickému, od nerozlišeného a relativně omezeného světa jednobuněčných organismů ke společenství mnohobuněčných

živočichů, vybavených nejdříve jednoduchými, později složitějšími a komplexnějšími nervovými systémy, které jim dávají možnosti volby“.
(Bookchin 2000b: 12)

Toto rozdílné pojetí toho, co je příroda a co tedy máme bránit, pak přináší různá doporučení, která hlubinná a sociální ekologie předkládají, pokud jde o praktické jednání ve světě a co se týká role lidského rozumu.

4.2. Racionalita – máme se vzdát rozumu?

V druhé polovině dvacátého století v souvislosti s hrůzami dvou prodělaných světových válek, s organizovaným vyhlazováním lidí v koncentračních táborech, se zkušenostmi s mimořádně destruktivními technologiemi, jejichž nejmarkantnějším projevem byly zbraně hromadného ničení a s narůstajícími ekologickými problémy, často zapříčiněnými užíváním řady moderních technologií, došlo k jakési vzpouře proti rozumu, který začal být považován za zdroj většiny našich těžkostí. „Všudypřítomná vládní autorita, neosobní technokracie, bezcitná věda a nic nepocítující monolitické byrokratické systémy – samotná existence toho všeho je dávana za vinu rozumu jako takovému.“ (Bookchin 2000a: 38) Osvícenství se svou racionalitou a důrazem na rozum, které za posledních několik staletí k nepoznání změnilo svět a bezprecedentně přispělo k nebývalému rozšíření svobod lidské bytosti a ke zlepšení kvality jejího života, začalo být odvrhováno. O'Neill shrnul kritiku osvícenství:

„Samotné ideály osvícenství se popisují jako symptomy falešného racionalismu a bezohledného antropocentrismu, jako poslové bezbožného a odkouzleného světa, kde jsou pouhé subjektivní hodnoty odvrhnuty

stranou a kde je svět ovládán takovými způsoby společenské nadvlády, které jsou mnohem totálnějším a dotěrnějším, než jakékoli staré despotismy. V tomto temném obrázku triumf rozumu a vědy zničil nejen náboženství a morálku, nejen tradice, ale také všechny lidské svazky. Odkazem osvícenství je svět izolovaných a odcizených jedinců, kteří ve své hrůze zjišťují, že nihilismus, teror, nadvláda a ničení přírodního světa jsou těmi skutečnými potomky osvícenství.“ (O’Neill 1996: 7)

Osvícenství tak podle mnohých jeho kritiků nenaplnilo příslib osvobození, které mělo přinést, ale naopak místo něj naplnilo svět nadvládou – prostřednictvím moci, autority, vědeckého bádání a rozumu zavedlo nadvládu lidí nad lidmi, ale také nad přírodou. Z takové kritiky vychází i řada autorů hlubinné ekologie.

„Ekologické vědomí a hlubinná ekologie jsou v ostrém rozporu s převládajícím světonázorem technicko-průmyslové společnosti, která považuje člověka za úplně odděleného od ostatní přírody, za správce nadřazeného ostatním stvořením...západní kulturu posedla myšlenka nadvlády: lidí nad přírodou, mužů nad ženami, bohatých nad chudými, západní kultury nad ostatními.“ (Devall, Sessions 1997: 84)

Vzpouře proti této odvrácené stránce osvícenství tak začal doprovázet příklon k východním náboženstvím introdukovaným do západní kultury, k mysticismu, spiritualitě a intuici. Zatímco Arne Naess v první vlně hlubinných ekologů ještě počítal s racionální argumentací, („Hlubinná ekologie vyžaduje, abychom správnost každého argumentu ověřovali,“ (Naess 1994: 55)), tak ve druhé vlně hlubinných ekologů již došlo k posunu. „Racionalita je sice pěkný a užitečný nástroj, ale je to jen nástroj, jeden způsob jak analyzovat záležitosti.“ (Foreman 1991: 53) Zatímco

Dave Foreman již přistoupil na jednorozměrný koncept rozumu a zatím ho jen obral o jeho kritický rozměr, tak jiní jako Dolores LaChapelle přímo doporučovali intuici a rituály namísto mnohdy destruktivní a patologické racionality. (LaChapelle 1995: 58)

V souvislosti s osvícenským rozumem je důležité si připomenout to, na co upozorňovali mnozí autoři (Horkheimer, Adorno, Marcuse), a co jiní jako právě Foreman zase opomenuli, a to je jeho omezený, jednorozměrný charakter, který se zejména v posledních dvou stoletích prosadil. Již od starověkého Řecka měl rozum mnohem bohatší konotace: byl společníkem moudrosti a býval také považován za nedílnou součást způsobu, jak dosáhnout skutečného štěstí. Nicméně v průběhu éry osvícenství se koncept rozumu změnil a ten se zredukoval jen na pouhý nástroj ve společenském životě. Podobně jako vědění, tak i rozum namísto, aby byl nástrojem osvobození, jak osvícenství slibovalo, stal se nástrojem nadvlády. Rozum byl zredukován na omezený koncept racionality – na instrumentální racionalitu. To je právě ten typ racionality, který vyzdvihává moderní průmyslová společnost, kdy jsou vybrány efektivní prostředky k dosažení cílů, přičemž jde především o efektivitu prostředků a nikoli o smysluplnost cílů. Právě na to upozorňoval Horkheimer, když napsal, že „...rozum se zlikvidoval jako aktér etického, morálního a náboženského nahlédnutí“. (Horkheimer 1996: 9) Tato úzce omezená forma rozumu, zbavená etického, hodnotového rozměru, se stala nástrojem dominance.

„Tím, že se vzdal autonomie, stal se rozum nástrojem... Jeho operační hodnota, jeho role v dominanci lidí a přírody se stala jediným kritériem.“ (Horkheimer 1996: 9)

Důsledkem tohoto omezeného typu racionality je, že takové koncepty jako jsou spravedlnost, svoboda či rovnost ztratily své

intelektuální zakořenění. Nemají žádné napojení na objektivní realitu. Důsledkem pro přírodu je, že se dnes považuje za pouhý zdroj k dispozici člověku, který je třeba plně vytěžit. Příroda je tak předmět, který nemá sám o sobě opodstatnění, a nemá tak ani žádný limit. (Horkheimer 1996: 9)

Podobně jako Horkheimer je k osvícenství kritický i Bookchin. Sám je ale obhájcem osvícenského rozumu a kritizuje především chladně logický „jednorozměrný“, instrumentální rozum, který nazývá rozumem konvenčním. Ve své obhajobě rozumu rozlišuje mezi tímto konvenčním (instrumentálním) rozumem a rozumem dialektickým. Tento dialektický rozum, který prosazuje Bookchin, je organický, kritický, vývojový a přitom analytický a etický. Dialektický rozum si představuje vzájemné vztahy mezi entitami jako zprostředkované skrze „totalitu“. Entity v rámci této totality se neustále rozvíjejí v ustavičném procesu vznikání a zanikání, „... je to pohled na realitu jako na vývojový proces – na Bytí jako věčně se rozvíjející Budoucí“. (Bookchin 2000a: 37) Příroda je tak v procesu neustálého vývoje a každá entita má hranice, které jsou neustále redefinovány.

Instrumentální a analytické formy rozumu, které Bookchin nazývá „...konvenčním rozumem, spočívají na fundamentálním principu identity, tedy na zásadě, že $A=A$, což znamená, že jakýkoli konkrétní fenomén může být pouze sám sebou a ničím jiným, může být jen takovým, jak ho bezprostředně vnímáme v daný časový okamžik“. (Bookchin 2000a: 37) Konvenční rozum se oproti rozumu dialektickému zaměřuje na věci nebo fenomény pevně uchopitelné, s jasně viditelnými hranicemi. S pomocí konvenčního rozumu tedy analyzujeme entitu až na úroveň nedělitelných částí, o nichž pak zjistíme, jakým způsobem pracují jako funkční celek, abychom mohli poznatky uplatnit v praxi.

„Konvenční rozum ale vůbec nemá co říci k problému změny.“ (Bookchin 2000a: 37) Na lidskou bytost konvenční rozum nahlíží

v termínech jednotlivých částí jejího životního cyklu: jednou je člověk batoletem, podruhé dítětem, potřetí dospívajícím, pak mladým člověkem a nakonec dospělým. Přitom ale ignoruje skutečnost, že se každé dítě nachází v procesu přeměny v dospělého člověka, a že jednotlivé fáze jeho životního cyklu jsou nejrůznějšími způsoby provázány. Princip $A=A$ zůstává základní premisou.

„Konvenční rozum tak slouží praktické funkci popisu identity daného předmětu a říká nám, jak je entita organizovaná, aby byla sama sebou... nemůže ale systematicky zkoumat proces uskutečňování budoucího nebo to, jak je v živé bytosti zakotven potenciál přejít od jedné vývojové fáze k druhé.“ (Bookchin 2000a: 38)

Dialektický rozum si na rozdíl od rozumu konvenčního uvědomuje vývojovou podstatu reality a má různými způsoby za to, že $A=A$, ale také $ne-A$.

„Dialektický rozum chápe nejen to, jak je daná entita v daný moment organizována, ale také jak je uzpůsobena jít dál za danou fázi vývoje a stát se něčím jiným, než je právě sama, i když si přitom ponechává svoji identitu.“ (Bookchin 2000a: 38)

Konvenční rozum se projevuje otázkami typu „ano či ne“, tak typickými pro řadu školních testů, u nichž se musí zaškrtnout jedno políčko, aby se určilo zda je výrok „pravdivý“ či „nepravdivý“. Oproti tomu dialektický rozum chápe „skutečnost tak, že jev nebo výrok může být stejně tak pravdivý či nepravdivý, což záleží na kontextu a na jejich místě v procesu uskutečňování budoucího, tedy jiného než dosud“. (Bookchin

2000a: 38) To je ale v případě testů založených na konvenčním rozumu vyloučeno.

Obdobně se liší konvenční a dialektický rozum v chápání historie. Zatímco konvenční rozum se domnívá, „že historie představuje pevně dané série jednotlivých jevů, pouhou následnost vrstev, každou nezávislou na té předchozí“, tak dialektický rozum považuje historii za vývojový fenomén, podle nějž každé následné období záleží na těch předchozích. (Bookchin 2000a: 38)

Navzdory kritice konvenčního rozumu Bookchin uznává, že má i svoji kladnou stránku. Jeho vnitřní soudržnost, založená na systému výroků nezávislých na svém obsahu, má nezastupitelnou roli v matematickém a technickém myšlení. Konvenční rozum je nezbytný, když stavíme most nebo dům.

„Pokud bychom použili logiku důsledně se vyhýbající principu identity (tedy logiku dialektického rozumu), abychom postavili dům, nepochybně by došlo ke katastrofě... Abychom vyprojektovali mechanickou entitu, potřebujeme takovou formu rozumu, která je instrumentální a analýzu reality až na úroveň jejích dále nedělitelných částí a jejich fundování.“ (Bookchin 2000a: 39)

Tady je nezastupitelná role konvenčního – instrumentálního rozumu. Problém nastává ve chvíli, kdy se konvenční rozum aplikuje i mimo tuto instrumentální sféru. Bookchin upozorňuje na to, že „aby (konvenční rozum) dosáhl oné vnitřní soudržnosti, která je jeho hlavním principem, odsunul etiku stranou svého diskurzu a mimo své zájmy. Jako nástroj k dosažení jistých cílů jsou pro něj morální charaktery, hodnoty, ideály, víry a teorie zastávané lidmi zcela irelevantní, má je za nevýznamné projevy osobního vkusu“. (Bookchin 2000a: 39) To byla cesta, kterou se

rozum per se zdiskreditoval. Nicméně Bookchin brání racionalitu, ztělesňovanou především dialektickým rozumem a kritickým myšlením, nejen proti jejímu ovládnutí instrumentálním uvažováním, ale také proti rozmáhajícímu se iracionalismu a mysticismu, který často ústí do antihumanismu.

Takovým ztělesněním iracionality a antihumanismu je pro Bookchina také hlubinně ekologické myšlení, které podle něj představuje příklad návratu k před moderním časům. Zatímco Bookchin čerpá především z osvícenského racionalismu a humanismu, tak hlubinná ekologie hledá své kořeny jinde, v „prastarých pravdách“ předindustriálních společností, v „minoritní tradici“, kterou vedle západní politické a sociální filosofii (kde také okrajově přetrvává) hledá především u domorodých národů, v taoismu a buddhismu. (Devall, Sessions 1997: 34) Devall a Sessions tvrdí, že tato „minoritní tradice se zaměřuje na osobní růst v rámci malých komunit a na kultivaci ekologického vědomí při ochraně ekologické integrity daného místa“. (Devall, Sessions 1997: 17) Zatímco Bookchinova sociální ekologie se orientuje na rozum, tak hlubinná ekologie se při pěstování ekologického vědomí v rámci Seberealizace řídí spíše „osobními postoji, hodnotami, estetickým vkusem a filosofickými přesvědčeními, které nemusí nutně sloužit nějakému utilitárnímu cíli. Výhradní ospravedlnění spočívá na božskosti, rovnováze, pravdě a kráse přírodního světa a na biologických a psychologických potřebách lidských bytostí se do něj plně začlenit“. (Tobias 1995: 55) Hlubinná ekologie se přitom mnohem více než na rozum spoléhá na intuici a vcítění. Devall a Sessions tvrdí, že normy jsou často mimo dosah racionální kritické analýzy a mimo rozumovou argumentaci, a to racionalistu Bookchina dráždí. Podle něj právě Devall a Sessions nalézají potěšení ve „vytváření mýtů a mystérii“. Bookchin jako militantní ateista hájí sekulární myšlení a vyčítá jim, že svým konceptem Seberealizace znovu zavádějí náboženské

uvažování, které postrádá rozumovou argumentaci. Na to Devall a Sessions reagují, že intuice při Seberealizaci nelze zpochybnit vědeckou metodologií, která je příliš úzká a omezená. Při Seberealizaci jde právě o to zbavit se úzce omezeného „moderního západního já“, o kterém Devall a Sessions prohlašují, že je izolované, hedonistické a materiálně egoistické. (Devall, Sessions 1997: 86) V Seberealizaci tak jde o jakési sebezapomenutí, či začlenění izolovaného ega do větší totality, do *já-v-Já*, při čemž v této touze po organické celistvosti mizí ideál autonomního racionálního já, které přineslo osvícenství, v mystické mlze jednotného bytí s přírodou, ztrácí svoji jedinečnost a splývá s celkem. Hlubinná ekologie tak podle Bookchina zavrhuje a znehodnocuje těžce získané intelektuální dovednosti a zavádí rovnostářskou ontologii, která nerozlišuje mezi lidským a mimolidským. Pro Bookchina je myšlení hlubinné ekologie dokonce ještě větším symptomem sociálního úpadku než příčiny, na které reaguje. (Bookchin 1995: 95)

Hlubinná a sociální ekologie tak přistupují k lidskému rozumu a racionalitě zcela jinak. Pro hlubinné ekology není podstatný individuální člověk⁷, jeho myšlenky a jeho duše, ale spíše to, co je za ním. Pokud má člověk reagovat na ekologickou krizi, pak tato reakce není reakcí rozumovou, ale spadá do jiné sféry, musí svým způsobem opustit své individuální já (to, které je základem osvícenského racionalismu) a nahradit ho Já, které se stává univerzálním principem, kam se však už individuální člověk nevejde. Podle hlubinných ekologů tento přechod od já k metafyzickému Já v rámci procesu Seberalizace a identifikace nemůže být racionální, ale naopak spíše mimoracionální, založené na intuici, která je nadřazená myšlení a faktům. Vágnost hlubinné ekologie a její upozadování rozumového uvažování tak nebezpečně otevírají pole

7

Právě tady si můžeme všimnout rozdílu mezi první a druhou generací hlubinných ekologů. Zatímco Arne Nases ještě počítá s člověkem jako jedincem, tak pro Devalla, Sessionsse či Seeda již jedinec ztrácí na důležitosti v zájmu vyššího celku.

názorům, které považují lidi za pouhé vetřelce na zemi a jak si v kapitole o přelidnění ukážeme, mohou vést až k požadavkům zavánějícím rasismem a genocidou.

Oproti tomu sociální ekologie rozvíjí tradici osvícenství s jeho humanismem a vícerozměrným konceptem rozumu. Je tu ale otázka, nakolik Bookchin chápe rozum jako přísnou „normu“ a zda se právě pomocí rozumu nesnaží lidi normovat, aby zapadali do jeho konceptu racionálně uvažujících a rozhodujících se lidí.

U sociální a hlubinné ekologie jde o dvě odlišná paradigmatu. Ostatně už zakladatel Earth First! Dave Foreman napsal, že „hlubinná ekologie usiluje o rozvoj nového paradigmatu, které zpochybňuje podstatu civilizace, zásadně odsuzuje lidské přelidnění a industrialismus, je antimodernistická, usilující o bioregionalismus a resakralizaci“. (Blea 1986: 13) Právě komparace hlubinné a sociální ekologie ohledně racionality a intuice může být velice důležitá. Může posloužit jako určitá sebereflexe pro zastánce přísné racionality a upozornit je, že mohou existovat poznání, která ovlivňují naše hodnoty a jednání, ale přitom zcela nezapadají ani do dialektické či hodnotové racionality. Na straně druhé stoupence intuitivního a mystického poznání může upozornit na nebezpečí, která mohou nastat, pokud se vzdáme rozumu.

4.3. Příčiny ekologických problémů

Je důležité si určit, co považujeme za příčiny současných ekologických problémů, protože teprve až si stanovíme, co považujeme za důvody, můžeme změnit naše jednání či myšlení a pokusit se o jejich odstranění. Určení příčin tak do značné míry determinuje to, co si budeme myslet a jak budeme jednat.

Sociální a hlubinná ekologie se odlišovaly jak v samotném konceptu toho, co je to vůbec příroda, tak i v metodě, jak k přírodě přistupovat (zda racionálně nebo spíše intuitivně). Do jisté míry se liší i jejich definice příčin ekologické krize.

Podle sociální ekologie jsou ekologické problémy především problémy sociálními, zatímco problémy spirituální, technologické, politické či biologické z těch sociálních pramení. A pokud mají ekologické problémy své sociální příčiny, vyžadují také spíše sociální metody analýzy, zatímco hlubinná ekologie prosazuje spíše spirituálně či biologicky orientované postoje, které se zaměří na naše odcizení přírodě a na přelidnění. Proto sociální ekologie vyžaduje sociální a institucionální řešení, která by vedla k odstranění hierarchických vztahů ve společnosti, zatímco hlubinná ekologie hledá spíše harmonii našich já s přírodou, což se sice nevyklučuje s praktickou politickou činností, rozdíl je ale v důrazu na toto politické jednání. Bookchin nesouhlasí, že by se mohla ekologická krize řešit skrze meditace, zpěv a rituály hlubinné ekologie, ale trvá na potřebě nové politiky, která by se potýkala právě se sociálními příčinami ekologických problémů .

Sociální ekologie tedy klade důraz na to, že všechny naše ekologické problémy jsou problémy sociální a ne jednoduše náboženské, spirituální, či ideologické. Není to otázka světového názoru, jak tvrdí například Devall a Sessions. (Devall, Sessions 1997: 64) Jistě, ideologie mohou prosazovat postoje nepřátelské vůči přírodě, je ale potřeba si podle Bookchina klást otázku, odkud se tyto ideologie berou, kde mají původ. Ekonomické potřeby často nutí lidi, aby jednali proti svým zájmům. Dřevorubci, kteří jsou zaměstnáni, aby vykáceli nádherný les, obvykle vůči stromům necítí žádnou „nenávisť“, ani k nim nemají nepřátelský postoj, obvykle ale také nemají ani žádnou jinou volbu, pokud nechtějí přijít o práci. Abychom

pochopti současné ekonomické problémy, musíme podle Bookchina zkoumat ekonomické a politické souvislosti a odkrývat tak sociální příčiny.

Hlavním Bookchinovým argumentem, který se táhne celým jeho dílem je, že ovládnání přírody přímo vyplývá z ovládnání člověka člověkem. Hierarchické vztahy mezi lidmi ve společnosti vedou k povýšeneckému a dominantnímu vztahu lidstva vůči přírodě. Historicky vznik hierarchie v lidské společnosti zvrátil křehkou sociální rovnováhu, vedl k nadvládě některých skupin lidí nad jinými a pak následně k představě nadvlády nad přírodou.

„Společenská nadvláda během své dlouhé tisícileté historie umožnila vznik všech těch náboženských, morálních a filosofických ospravedlnění pro nadvládu nad přírodou, pro destrukci divoké přírody a lidského života. Každý problém, kterému dnes čelíme ... má své kořeny v sociálních problémech.“ (Bookchin 1986: 6)

Je to hierarchická nadvláda člověka nad člověkem a nikoli údajné zneužití zemědělství, technologií, industrialismu, není to ani přelidnění, antropocentrismus či humanismus, co je příčinou hlavních krizí a konfliktů mezi sociálním a přírodním světem.

Hierarchii Bookchin definuje jako „kulturní, tradiční a psychologický systém příkazů a poslušnosti, nikoli pouze jako ekonomický a politický systém... Historicky a existenciálně ji považují za komplexní systém ovládnutí a poslušnosti, v němž elity požívají různé míry kontroly nad svými podřízenými, aniž by je nutně vykořisťovali (ekonomicky)“. (Bookchin 1982: 4)

Přechod k hierarchické společnosti je podle Bookchina hlavním kritickým okamžikem v lidské historii a v historii vztahu lidstva k přírodě a má dva závažné zlomy: a) přechod z organické společnosti k hierarchické

a v souvislosti s tím vývoj hierarchických kultur, b) změna z předkapitalistických společností organizovaných kolem komunálních a nepeněžních hodnot, ke kapitalistickým společnostem upřednostňujícím konkurenční boje o peníze a moc. A právě kapitalismus považuje sociální ekologie za naprostý zvrát. Bookchin jej interpretuje jako totalizující ekonomický systém, který všechny autonomní etické, sociální a psychologické otázky podrobuje ekonomické logice. Narozdíl od předkapitalistických společností, byť byly i hierarchické, kde byla ekonomická a technologická dynamika podrobena silným etickým a kulturním tlakům, kapitalismus vyjímá ekonomiku (dlužno dodat, že jednu z jejích forem – tržní ekonomiku) ze sociálního života a jakéhokoli morálního omezení, a zbožšťuje a absolutizuje ekonomický růst jakožto cíl sám o sobě, jako samu podstatu moderního světa.

Když si Bookchin všímá hierarchie, tak zdůrazňuje, že jde o sociální a nikoli přirozený či biologický fenomén.

„Hierarchie ve společnosti je institucionální fenomén, ne biologický. Je to produkt organizovaných vztahů, nikoli produkt „morálky genů“, abych použil Wilsonovo spojení. Jedině instituce formované po dlouhé období lidské historie a udržované dobře organizovanými byrokraciemi a vojenskými silami mohly vložit absolutní vládu do rukou mentálně nemocných vladařů, jako byl Mikuláš II. v Rusku nebo Ludvík XVI. ve Francii. U jiných druhů, tím méně v ekosystémech, takové institucionalizované systémy příkazů a poslušnosti nenajdeme.“

(Bookchin 1986: 66)

Hierarchie je tak výsledkem složité sociální dynamiky a nikoli záležitostí instinktivních nebo genetických faktorů, které si vyžadují boj,

konkurenci a násilí a které dělají některé lidské bytosti z podstaty inteligentnější a schopnější než jiné.

Pro Bookchina je organická společnost jakákoli (v minulosti i současnosti), v níž je život organizován bez nátlaku, na kooperativních a rovnostářských základech, takže lidské bytosti žijí v harmonii s přírodou. Takovéto organické společnosti vznikly podle Bookchina spontánně z lidské potřeby kooperace a vzájemné péče. Formovány hodnotami vzájemné pomoci a odpovědnosti ke všem organické společnosti zajistily, že každý jednatel mohl uspokojit své nejzákladnější potřeby v podmínkách nedostatku. Bookchin pohlíží na tyto organické společnosti jak historicky, tak především i normativně v porovnání se společnostmi hierarchickými, strukturovanými kolem hierarchie a kompetice. Na druhé straně uznává také, že hierarchické společnosti určitým způsobem přispěly k emancipační dynamice, zatímco organické společnosti postrádaly zdroje nezbytné pro lidskou svobodu, kterou rozvinuly hierarchické společnosti.

Co je tak na vztahu mezi hierarchickou společností a přírodou podle sociální ekologie to nejpodstatnější? Jde o to, že institucionální, ale i pojmová logika společnosti determinuje lidský vztah k přírodnímu světu. Lidé zkrátka projektují hlavní charakteristiky života ve společnosti do svého vztahu k přírodě. Pokud jsou vztahy lidí harmonické, jak byly podle Bookchina například u Hopiů, pak si lidé vytvářejí i harmonické vize a mytologie, které je definují jako součást přírody. Pokud je ale lidský svět formován hierarchií, neustálou vzájemnou konkurencí a konfliktem, pak se to nevyhnutelně projeví do jejich vztahu k přírodě. Jakmile jednou začnou lidé považovat jiné lidské bytosti za objekty k vykořisťování, pak se podobný kořistnický postoj vkrade i do jejich vztahu k přírodě, kterou začnou považovat za zdroje, které je třeba co nejvíce využít.

Hlubinná ekologie na to jde jakoby z druhé strany. Zatímco sociální ekologie vidí příčiny ekologické krize ve společnosti, v její porobě, ve

vztazích, které v ní dominují, tedy v jakémsi „materiálu“, které se pak promítá do lidských představ, názorů a postojů k přírodě, tak hlubinná ekologie nachází kořeny ekologického ničení v lidských postojích, které se pak promítají do jeho jednání.

„Naess... předkládá základ nové ontologie, která lidstvo považuje za nedělitelnou součást přírody. Pokud tuto ontologii pochopíme, nebudeme již moci bezohledně ničit přírodu, protože by to znamenalo, že ničíme integrální část sama sebe. Z tohoto ontologického počátku se pak odvíjejí a zapadnou na své místo etika a praktická činnost.“ (Rothenberg 1994: 14)

Právě to, že se hlubinná ekologie zaměřuje na tento ontologický počátek, na změnu lidských postojů a představ o přírodě, že jde ke kořenům ekologické krize v lidských postojích a zároveň se snaží o jejich změnu, ji dělá hlubinnou.

„Hlubinně ekologické hnutí předpokládá, že v předních průmyslových zemích dojde ke změně převládajících základních hodnot... potřebujeme vypracovat své vlastní normy a hodnoty tak, aby odpovídaly novým postojům.“ (Naess 1994: 105)

Naess v této souvislosti hovoří o „hluboce zakořeněné ideologii produkce a spotřeby“, jejíž změna není možná bez podstatné proměny celé ekonomické mašinérie, která se podílí na vytváření tohoto pokrouceného přístupu k životu a k přírodě. (Naess 1994: 44)

Hlubinní ekologové druhé vlny Devall a Sessions tuto ideologii produkce a spotřeby nazývají „převládajícím světovým názorem“, který je u podstaty problému.

„Převládající světonázor (anebo sociální paradigma) je soustava hodnot a norem, které vytvářejí referenční systém pro skupinu lidí, například národ.“ (Devall, Sessions 1997: 60)

Tento převládající světonázor charakterizuje také určitý způsob myšlení, který vychází z určitých implicitních daností a jen zřídka probíhá diskuse o základních předpokladech. Zkrátka jsou věci, jako například ekonomický růst, které jsou nezpochybnitelné. Všechny problémy jsou v rámci tohoto převládajícího světonázoru řešitelné, popřípadě jsou zlehčovány. Každý, kdo se chce stát expertem v určité oblasti, musí převládající světonázor přijmout za svůj včetně jeho východisek a cílů.

Devall a Sessions charakterizují čtyři základní předpoklady současného převládajícího západního světonázoru:

„1) Lidé se zásadně liší od ostatních tvorů na Zemi, jsou nejdokonalejší ze všech stvoření a na základě toho si přisvojili právo nad nimi vládnout.

2) Lidé jsou páni svého osudu, můžou si sami zvolit své cíle, ke kterým chtějí dospět a dokážou se naučit vše potřebné na to, aby jich dosáhli.

3) Svět je obrovský a poskytuje lidem neomezené možnosti.

4) Dějiny lidstva jsou dějinami pokroku. Každý problém se dá řešit, proto se pokrok nezastaví.“ (Devall, Sessions 1997: 61)

Zejména představa o nezadržitelnosti pokroku vede k přesvědčení o řešitelnosti všech problémů v rámci techniky, či popřípadě v oblasti společenské sféry.

Pokud jde o přístup k přírodě, tak převládající světonázor je instrumentální, přírodu považuje za objekt daný k dispozici lidem, který je

třeba plně zužitkovat, považuje přírodu za sklad přírodních zdrojů, a tak je ekologické problémy schopen brát v potaz jen pokud jde o jejich úbytek.

Převládající světonázor je přímo založen na dominantním postavení člověka, na jeho nadřazenosti přírodě. Na rozdíl od jiných živočichů jsou lidé schopni předávat si nejen genetické informace, ale především kulturní dědictví a tato schopnost shromažďovat a uchovávat výtvořky kultury způsobuje, že společenský pokrok může být neomezený.

Hlubinní ekologové se staví kriticky k tomuto převládajícímu světonázoru, nicméně nezkoumají jeho vznik a vývoj.

„Naším cílem není zeširoka zkoumat původ a vývoj převládajícího světonázoru, ale zjistit jeho všeobecný vliv na současnou společnost.“
(Devall, Sessions 1997: 64)

A právě v tom se zásadně liší od Bookchinova vývojového myšlení. Tam, kde sociální ekologie sleduje vývoj vztahu uvnitř společnosti a zároveň i vývoj vztahu člověka k přírodě, protože minulé určitým způsobem předurčuje vývoj následujícího, tak hlubinná ekologie má přístup statický. Nezajímá se ani tak o to, kde se postoj vzal, jako spíše o jeho současnou podobu. Je tak otázkou, zda mohou Devall se Sessionsem dojít ke kořenům ekologické krize, aniž by zkoumali, odkud se současné postoje berou, jaká byla jejich historie, popřípadě jaké jsou zájmy za současnými převládajícími postoji.

Jistě, sociální a hlubinná ekologie se shodují na kritice projevů „hierarchické společnosti“, jak to nazývají jedni, či „převládajícího světonázoru“, jak to nazývají druzí, jako jsou neudržitelný ekonomický růst, který se stal cílem sám o sobě, působení nadnárodních koncernů, ubývání biodiverzity apod., nicméně kořeny vidí jinde. Sociální ekologie

vidí problém v uspořádání společnosti, která projektuje logiku svého uspořádání do nadřazeného vztahu k přírodě, zatímco hlubinní ekologové v hodnotových postojích, které se pak projevují v jednání lidí, v jejich dominanci přírodě. Můžeme tak říci, že sociální ekologie představuje spíše materialistický přístup k řešení ekologické krize, zatímco hlubinná ekologie spíše přístup idealistický.

4.4. Životní prostředí jako divočina nebo zahrada?

Spor mezi sociální a hlubinnou ekologií se vede nejen o tom, co je to vůbec příroda, ale i o vizi přírody, o její ideální stav, o který má člověk usilovat a který má chránit. Již v roce 1982 americký historik environmentalismu Roderick Nash napsal, že v radikálně ekologickém hnutí se za poslední dvě desetiletí vynořily dvě různé vize. Nash tyto dva různé scénáře nazval vize „divočiny“ a vize „zahrady“. Zatímco vizi „divočiny“ reprezentuje hlubinná ekologie, tak vize „zahrady“ je charakteristická pro sociální ekologii.

Pro hlubinnou ekologii patří zachování a ochrana divočiny, tedy krajiny nebo ekosystému, který je co nejméně narušen lidskou činností, zejména ničivými technologiemi moderní společnosti, mezi základní principy. Když v roce 1984 publikovali Naess se Sessionsem společný text osmi základních principů, zazněl mezi nimi i požadavek na zachování divočiny.

„Současné zasahování člověka do prostředí a do přírody je neúnosné a situace se neustále výrazně zhoršuje.“ (Devall, Sessions 1997: 90)

„Je třeba ... chránit a zvětšovat území divočiny a oblasti blízké divočině a zaměřit se na jejich všeobecné ekologické funkce. Například rozlehlá území divočiny jsou nezbytná pro nepřetržitý evoluční vývin nových druhů živočichů a rostlin. Většina ze současných chráněných oblastí není dostatečně velká na to, aby plnila tuto funkci.“
(Devall, Sessions 1997: 93)

Hlubinná ekologie kritizuje převládající světonázor za to, že k přírodě přistupuje jako k velkoskladu přírodních surovin určených pro lidi a neuznává vnitřní hodnotu přírody. Vzhledem k tomu, že současná průmyslová společnost prosazuje ekonomický růst a rychlý rozvoj ekonomiky, tak pragmatické ekonomy dráždí představa, že by některé oblasti, řeky, ostrovy či moře měly být vyhlášeny za chráněná území. To, co je pro někoho divočina, tedy nedotčená či téměř nedotčená příroda se svojí vnitřní hodnotou, tak pro pragmaticky kalkulující ekonomiky je to jen ladem ležící území, které je možné zhodnotit.

Hlubinní ekologové Devall a Sessions se brání tomu, aby se divočina zahrnovala do ekonomických kalkulací. Upozornili na to, že když se na jedné straně ekonom pokusí ocenit území na základě množství peněz, které tato chráněná oblast může přinést, když se zpřístupní pěším turistům nebo sněžným saním, zatímco třeba pro místního domorodého šamana je území hodnotné proto, že je posvátné, tak v tržní společnosti vždy převáží „cennější“ hledisko ekonomické. (Devall, Sessions 1997: 140) Někteří ochránci životního prostředí, kteří přistoupili na tuto ekonomizující logiku, „se pokusili zahrnout mezi využitelné zdroje území tak nehmataelné položky jako jsou odpočinek, krásné výhledy, neporušenost přírody a ochrana habitatů divokých zvířat. Výsledkem ale bylo nejen ponížení divočiny na úroveň něčeho užitkového, ale i pokus zavést do ochranářství něco cizorodého, přímo nestravitelného“. (Devall, Sessions 1997: 140)

Tato komodifikace přírody vede jen k znehodnocení a okleštěnému chápání divočiny. Vede to zase jen k tomu, že se na ni začíná zase nahlížet jako na nerostné zdroje.

„Vůbec se nebere v úvahu vnitřní hodnota nedotknuté přírody. Není tu trvalé zabezpečení ochrany divočiny, protože všechno závisí na změnách ve světové ekonomice a přelétavých rozmarech lidí... předpoklady tohoto přístupu spočívají na upevňování lidského šovinismu. Jakmile rozšíříme prospěchářské argumenty na všechno, co získáváme z divočiny a vyčíslíme hodnotu čistého vzduchu a vody v penězích, automaticky tím předpokládáme, že Země je tu hlavně pro to, aby ji lidé využívali.“
(Devall, Sessions 1997: 142)

Je to popření zásadních principů hlubinné ekologie, jakými jsou vnitřní hodnota přírody a biocentrická rovnost. Pro hlubinnou ekologii je přijatelná jediná taková strategie ekonomického rozvoje, která je v souladu s přirozenými procesy určitého bioregionu a zároveň i ponechává značný prostor pro nezkrocená místa divoké přírody. To má zároveň i určitý etický rozměr. Zachování nenarušené přírody znamená z hlediska hlubinné ekologie určitou naději, že lidé jsou schopni alespoň částečně krotit svoji nenasytlost a touhu po moci, nadvládě a ničení, že jsou ochotni rozlišovat mezi životními potřebami a čirými, sobeckými rozmary. Dává to naději do budoucnosti.

„Ponechte divočinu, ať zůstane divoká, ať se v ní zachová rozmanitost druhů a bohaté genetické dědictví pro budoucí generace, aby i ony mohly také zažít nedotknutou přírodu.“ (Devall, Sessions 1997: 146)

Hlubinná ekologie tak odmítá správceovský přístup převládajícího světonázoru založený na ekonomizaci ekologie, kterému se do analýz nákladů a zisků nevejde třeba taková položka jako je zachování „neužitečných“ druhů. Ochrana divočiny je z hlubinně ekologického hlediska důležitá nejen z důvodu její vnitřní hodnoty, kvůli její nezbytnosti pro biodiverzitu, ale i pro její emoční sílu, kterou má na člověka. Devall a Sessions podobně jako řada dalších hlubinných ekologů jsou přesvědčeni, že zakusit divočinu znamená rozvíjet smysl pro místa. Člověk i vzhledem ke svým psychologickým a duchovním potřebám potřebuje divočinu, divokou přírodu zažitou prostřednictvím prožívání ke své Seberealizaci, k identifikaci s mimolidským světem k rozšíření svého já na Já. Pak člověk intuitivně cítí, že divočina představuje větší hodnotu, která se nedá popsat ekonomickými výpočty. (Devall, Sessions 1997: 136) Pro takové lidi je pak výprava do divočiny podle Devalla a Sessionse poutí na *posvátné místo*.

„Takové poutě vedou k tomu, že si člověk uvědomí mimolidské já. Pro někoho se najednou hory a řeky stanou skutečností, smysly pocítí jejich bytí a přítomnost.“ (Devall, Sessions 1997: 136)

Z hlubinně ekologického scénáře vize divočiny vycházejí i někteří radikální stoupenci divočiny především z řad Earth First!, jakým byl například Dave Foreman. Earth First! vznikly v roce 1980 právě z důvodu nedostatečné ochrany divočiny. Liberálnímu environmentalismu vytýkali, že divočina v jejich podání je ochrana pár bezvýznamných ekologických muzeí obklopených těžce industrializovanými oblastmi. V červnu 1983 Foreman a dva další zakladatelé Earth First! zveřejnili návrh nazvaný *Wilderness Preserve System*, kterým usilovali o vyhlášení více než padesáti rozsáhlých oblastí v Severní Americe „za chráněné oblasti divočiny

nepřístupné průmyslové lidské civilizaci určené pro spontánní a neřízené přírodní procesy“ . (Chase 1991: 17)

Hlubinná ekologie tak vychází z vize divočiny a usiluje o to, aby ochránila co největší plochy nedotčené či téměř nedotčené přírody, před destruktivními zásahy člověka, který je z hlediska biocentrické rovnosti jen jedním z mnoha živočišných druhů, zcela rovnoprávných, ale i rovnocenných. „Lidskou společnost tak nemá cenu transformovat, je třeba jí jen přísně vymezit patřičné meze, aby tak zbylo na jiné druhy.“ (Keller 1997: 134) Tento detailní plán zahrnující přes 176 miliónů akrů země, byl součástí rozsáhlé vize, jak se pokusit znovu nastolit ekologickou rovnováhu mezi městem, venkovem (čili lidmi modifikovanou krajinou) a divočinou. Jak napsal Christopher Manes, tyto rozsáhlé rezervace divočiny by neumožnily:

„žádné lidské osídlení (s výjimkou v některých případech, domorodých obyvatel žijících ještě tradičním způsobem života); žádné používání mechanické techniky ani automobilů; žádné silnice; žádnou těžbu dřeva, ani nerostů; žádnou úpravu vodních toků, žádnou průmyslovou činnost ani zemědělství; žádné používání chemických látek; žádné hašení divoce vzniklých požárů; žádné přelety letadel; a žádné upřednostňování bezpečnosti a pohodlí lidských návštěvníků před fungováním ekosystémů.“ (Manes 1991: 17)

Tato Foremanova vize „Velké Divočiny“ vychází z jednoho z nejzákladnějších principů hlubinné ekologie, který artikuloval Naess, a později i Sessions, že „blaho a rozkvět“ mimolidského života a jeho habitatů má svoji „vnitřní hodnotu“ a lidé by ji měli respektovat „nezávisle na užitečnosti mimolidského světa pro lidské cíle“. Je možné ji považovat

za radikální rozvedení původních Naessových myšlenek. V podstatě mnozí hlubinní ekologové považují postoj k této vizi Velké Divočiny za lakmusový papírek toho, zda dotyčný skutečně přijal za své neantropocentrickou ekologickou etiku, která přesahuje pouhý environmentální pragmatismus a lidské sobecké zájmy. (Chase 1991: 18)

Vedle této vize divočiny tu máme alternativní vizi zahrady. Na jedné straně tyto alternativní vize toho, jak by měla příroda ideálně vypadat, respektive jakou podobu bychom měli chránit, nejsou nutně vzájemně vylučné, nicméně ve sporu sociální a hlubinné ekologie byly často formulovány v extrémní podobě, často jako by se jednalo o dvě alternativní vize, kdy jedna vylučuje druhou.

„Existují dva způsoby myšlení o konci divočiny na zemi. Jeden můžeme označit jako scénář pustina. Ten očekává zpustošenou planetu, která je vybetonovaná a otrávená do té míry, že svět umírá s Elliotovým slavným nářkem. Tato noční můra pomalé urbanizace vyprovokovala protesty milovníků přírody a ochranářů. K této noční můře stále může dojít, zvláště vzhledem k rostoucímu technologickému potenciálu, ale ta největší dlouhodobá hrozba pro lidi, kteří dychtí po divočině, může spočívat ve scénáři zahrady. Ten také skončuje s divočinou, ale spíše charitativně, než destruktivně. René Dubos naznačuje svoji vizi štedré, stabilní, krásné země, která je totálně modifikována. V zahradě-zemi se úrodnost půdy nejen zvyšuje, ale také zvyšuje. Ovocné stromy podporují zpěvné ptáky. Opatrně upravenými koryty potoků a řek teče průzračná a čistá voda. Vzduch není znečištěn. Lesy poskytují nekonečnou nabídku zásob dřeva. Rozlehlá města jsou výjimkou, protože se rozptýlily do krajiny. Mnozí žijí v soběstačných rodinných farmách. Zvířata, kterým se dovolilo přežít, jsou neškodná a užitečná. Měkčí varianty technologií umožňují lidem, aby žili slušně

a vděčně jako součást přírodního společenstva. Je minimum dlažby a krávy spásají louky, demokracie vzkvétá a děti mají zdraví ve tváři. Je to přitažlivá vize, jejíž kořeny se táhnou až k Jeffersonovu zbožštění svobodného rolníka ze Zahrady Eden.“ (Nash 1991: 12)

Nash tak upozornil, že hlubinně ekologičtí stoupenci divočiny by si měli dát pozor na obhájce vize přírody jako zahrady. Na první pohled se zdá, že scénář zahrady popsany Nashem připomíná utopické vize sociální ekologie. Ostatně Bookchin v roce 1974 charakterizoval mikrobiologa René Dubose jako důležitého předchůdce sociální ekologie (Bookchin). Nicméně jejich představy o podobě a roli lidmi neobydlených částí planety se do značné míry lišily. Jestliže Dubos nakonec přijal za svoji velice totalizující vizi zahrady, obhajující „humanizaci“ a „řízení“ celého povrchu planety, byla to vize planety totálně modifikované lidskými zásahy, i když prozíravými a opatrnými. Dubos si byl vědom toho, že jeho vize totální zahrady by „nevyhnutelně vyústila v destrukci divočiny a mnoha druhů, které na ni závisejí“. (Dubos 1991: 14)

Naproti tomu Bookchin nebyl nikdy zastáncem takové vize totální zahrady, ani nikdy neobhajoval mizení divočiny, i když z toho býval některými hlubinnými ekology obviňován⁸. Naopak jednoznačně odmítal vizi o zcela „domestikované“ a „zpacifikované“ planetě, usiloval spíše po porozumění „vysokému stupni přírodní spontaneity“ a prosazení „opatrnosti při narušování přírodních procesů“ (Bookchin 1982: 24) a opakovaně zdůrazňoval, že jedním ze základních cílů sociální ekologie je „chránit a rozšiřovat oblasti divočiny a domény pro divokou zvěř“. (Bookchin 1984: 44) Bookchinovy názory na divočinu se tak ve skutečnosti velice liší od Dubosovy vize totálně humanizované planety. Bookchinova sociální ekologie „považuje rovnováhu a integritu biosféry

8

8

Například Robyn Eckersleyou.

jako cíl sám o sobě“. (Bookchin 1984: 59) „Rozmanitost v přírodě“, píše Bookchin, „se má podporovat nejen proto, že čím rozmanitější složky tvoří ekosystém, tím stabilnější ekosystém bude; rozmanitost je žádoucí kvůli ní samé, hodnotě, které si je třeba cenit jako součásti oduševnělé představy živého universa.“ (Bookchin 1984: 59)

Bookchin na rozdíl od Dubose tak uznává hodnotu divočiny bez ohledu na její užitečnost pro člověka. Nicméně nikdy se pro něj nestala tématem číslo jedna jako pro hlubinné ekologie. Ve skutečnosti se nikdy do hloubky nezabýval tím, jak a proč prakticky znovu nastolit rovnováhu mezi městem, venkovskou krajinou a divočinou. Jako sociálně orientovaný ekologický myslitel své intelektuální úsilí zaměřil především na to, jak napravit sociální a ekologickou rovnováhu mezi městem a venkovem – lidsky obydlenými částmi planety. Bookchinova sociálně ekologická vize zahrady tak vychází z názorů, že primárně potřebné jsou sociální změny ve společnosti směrem k větší rovnosti a decentralizaci. Problematika divočiny je až na druhém místě, sociální ekologii jde především o tom, aby se lidská civilizace, která pokrývá a adaptuje si téměř celou planetu, chovala ke svému prostředí co nejméně škodlivě.

Zatímco hlubinně ekologické vizi divočiny je asi nejbližší představa velkých měst, do nichž se koncentrují lidé a vnitrozemní příroda je přenechána divočině, tak sociálně ekologická vize zahrady upřednostňuje spíše decentralizované lidské osídlení, protože vysoká koncentrace lidí do velkých měst podporuje hierarchické uspořádání a znemožňuje samosprávu sobě rovných. Sociálně ekologická vize zahrady, v níž jsou zahradní města obklopená pásem obdělávané půdy pro vlastní potřebu, může být prostorově náročná a ponechává málo prostoru pro skutečnou divočinu.

Z hlediska Středoevropanů si je třeba uvědomit, že celý spor o divočinu se odehrává v severoamerickém kontextu. A většinový postoj k divočině se v Evropě a v Americe liší. Střední Evropa byla původně

téměř zcela zalesněná krajina, která člověku neposkytovala dostatek potravy a měla daleko k tomu, aby se stala optimálním lidským biotopem, kterým by pro něj spíše byla krajina v podobě lesostepi. Tím, že si člověk původně hustě zalesněnou krajinu přizpůsoboval pomocí klučení lesů, jejich prosvětlováním a pastvou domácích zvířat, změnil původně lesní divočinu na osídlenou krajinu, kterou začal vnímat jako domov. Tato člověkem zcela modifikovaná kulturní krajina, světlá, přátelská, produktivní a předvídatelná je v našem středoevropském kontextu v ostrém protikladu k temné, nepřátelské a neproduktivní lesní divočině. (Míchal 2005: 5) A co je ještě zajímavější, tato kulturní krajina je v řadě případech i biologicky rozmanitější, než původní lesní divočina. Středoevropským ideálem je tak kulturní krajina, spíše ona sociálně ekologická vize zahrady protkaná zbytky „divočiny“, vnímaná jako přírodě blízká a krásná.

„Péče o takovou krajinu je v Evropě úhelným kamenem tvorby prostředí a tradiční ochrana přírody se uskutečňuje v jejím rámci jako ochrana volně žijících organismů, zbytkových relativně přirozených biotopů a tradiční krajiny, včetně její funkční způsobilosti pro měkký turismus.“ (Míchal 2005: 6)

Evropská zkušenost s divočinou se zkrátka liší od té severoamerické. Tam během kolonizace Divokého západu docházelo k masivní konfrontaci importované evropské civilizace s divočinou v takových prostorových měřítkách, jaké od té doby Evropané již nepoznali. Kontrast mezi rychle mizející nádhernou divokou přírodou a její rychlou zkázou vedl k tomu, že se již v 19. století někteří lidé pod tímto dojmem zasadili o striktní ochranu této rychle mizející divočiny. „Divočina se stala předmětem národní pýchy a dokonce i symbolem svobody – jedné z ústředních kladných hodnot Američanů.“ (Míchal 2005: 6)

Je třeba si zkrátka uvědomit, že americká koncepce ochrany divočiny, jak ji prosazují hlubinní ekologové, je do naší středoevropské kulturní krajiny nepřenosná. V našem kontextu se tak spíše vždy budeme pohybovat v rámci sociálně ekologické vize zahrady. Jde jen o to, zda to bude vize totálně polidštěného světa René Dubose, v němž člověk přírodu připouští a řídí, anebo spíše Bookchinova vize, která odmítá totální domestikaci planety a naopak usiluje o co nejvyšší „stupeň přírodní spontaneity“ a kde se v rámci oné třetí přírody, svobodné přírody, počítá i s divočinou.

4.5. Problém přelidnění?

Ať již bude tlak lidstva na zbytky přírody rovnoměrněji rozložen, jak to předpokládá sociálně ekologická vize zahrady anebo více prostorově koncentrován jako v případě hlubinně ekologické vize divočiny je zřejmé, že se dostáváme k otázce kolik lidí unese planeta. A právě spor ohledně přelidnění vyvolal v rámci radikálně ekologického hnutí hodně zlé krve. Některá vyjádření ze strany hlubinných ekologů vyvolala u Bookchina ostrou reakci a prohloubila propast mezi sociální a hlubinnou ekologií.

S otázkou možného přelidnění planety přišel již před více než dvěma sty lety Thomas Malthus. V roce 1798 publikoval svoji *Essay on the Principle of Population*, v které upozornil na to, že zatímco přírůstek potravy roste pouze aritmetickou řadu, tak obyvatel přibývá geometricky. Tento nepoměr vede k prudkému nárůstu populace, k boji a soupeření o nedostatečné zdroje, což má za důsledek opětovnou redukci populace. Tuto rovnováhu však v případě člověka nestačí udržovat válkami, hladomory a epidemiemi nemocí, protože člověk je prý z boží vůle veden k tomu, aby neustrnul v divoštví, ale byl nucen rozvíjet civilizaci,

technologie a pokrok. To vede k tomu, že na světě je čím dál více lidí na čím dál méně zdrojů a proto je třeba přelidnění zabránit.

„V tomto bodě byl Malthus skutečně nekompromisní, když se domníval, že pro přebytečné lidi neexistuje při velké hostině přírody žádný příbor. Pokud by se hodovníci u stolu stlačili, aby udělali místo nově příchozím, přijdou brzy další. Hojnost se tím změní v nedostatek a pohoda stolovníků se změní ve vztek hladových.“ (Keller 1997: 30)

Proto Malthus prohlašoval, že by se nemělo pomáhat chudým ani hladovějícím, protože to jen zvýší jejich množství a prohloubí tak jejich bídu. Zastával tak názor, že stát by neměl zasahovat ve prospěch chudých, spíše by pokud by už nějaká pomoc státu měla být, tak by měla chudé motivovat, aby si našli práci a měli méně dětí. (Barry 1999: 60)

S otázkou přelidnění opět přišel v 60. letech ekolog Paul Ehrlich, který ve své knize *The Population Bomb* vydané v roce 1968, varoval, že ze situace, kdy je stále více lidí na určité množství zdrojů, na než tak vzniká tlak, existují jen dvě možná východiska. První spočívá v populační politice, která by měla zahrnovat plánované rodičovství, kontrolu porodnosti, osvětu, ale i změnu v daňové soustavě, která by odměňovala malé rodiny a penalizovala velké. Takovou politiku je ale těžké uskutečnit, protože se populační exploze týká především těch nejchudších oblastí světa. Jedinou alternativu tak Ehrlich vidí v tom nechat přírodu jednat, aby celý problém vyřešila. (Heywood 1992: 249)

Oba autoři, jak Thomas Malthus, tak i Paul Ehrlich, se stali zdrojem pro hlubinnou ekologii, pro níž se problematika přelidnění stala závažnou otázkou hned od počátků, kdy Naess začal formulovat její základní principy. Když v roce 1984 Naess se Sessionsem publikovali platformu hlubinně ekologického hnutí s jejími osmi základními principy, tak už

obsahovala i bod číslo čtyři: „Život a kultura lidstva nijak neutrpí podstatným snížením počtu obyvatel. Dobrý stav přírody se bez takového poklesu neobejde.“ (Devall, Sessions 1997: 90) Jak by se toho mělo dosáhnout? V tom byli hlubinní ekologové jako Naess, Devall, či Sessions poněkud vágní. Hlavní úlohy by měly mít vlády jednotlivých zemí, které by se soustředily na kontrolu populačního růstu, odstraňování chudoby a zvyšování kvality života. Naess s Devallem si uvědomovali, že je to otázka i tzv. rozvinutých zemí. „Při obrovské spotřebě a množství odpadů, které vytváří každý jednotlivec v těchto zemích, představuje jeden občan průmyslové země mnohem větší zátěž pro biosféru, než obyvatel druhého a třetího světa.“ (Devall, Sessions 1997: 92) Uznávali, že omezování počtu obyvatel bude muset trvat dlouho, ale „čím déle bude lidstvo otálet, tím razantnější kroky si situace později vyžádá“. Oba mluví spíše o snižování počtu obyvatel, protože ani případné okamžité změny chování stávajících miliard lidí směrem k ekologické zodpovědnosti by podle nich pravděpodobně nestačily, aby z toho měla Země prospěch. (Naess 1996: 52) Přestože urgentně vznášejí takový závažný požadavek, jakým je redukce počtu obyvatel, nerozvádějí příliš prostředky, kterými by se jí mělo dosáhnout.

„Podle hlubinné ekologie v biosféře existuje základní demokracie. Cílem hluboké ekologie není jen stabilizovat lidskou populaci, ale snížit její početnost na udržitelné minimum bez revoluce či použití diktatury. Myslím, že pokud chceme zachovat pestrost kultur, jaká tu byla ještě před sto lety, nemělo by na Zemi žít víc jak sto miliónů lidí.“ (Naess 1997: 96)

Pokud Naess požaduje snížení počtu obyvatel ze současných zhruba 6 miliard na 100 milionů měl by jasně specifikovat jak toho dosáhnout. Blíže nespecifikovaná, vágní tvrzení o jakési demokracii v biosféře

a navzdory deklarované snaze vyhnout se použití diktatury, otevírá se prostor nebezpečným interpretacím, obzvláště pokud jsou doprovázeny odklonem od hodnotové racionality směrem k intuici, mystickému splynutí s přírodou, biocentrické rovnosti či v určení příčin ekologické krize. Mnozí hlubinní ekologové totiž, když stopují kořeny krize, tak hovoří o lidském druhu jako o rakovině na planetě Zemi. (Chase 1991: 20)

Naessovy a Sessionsovy myšlenky z hlubinně ekologické platformy ohledně přelidnění tímto misantropickým směrem rozvíjeli především někteří hlubinně ekologičtí aktivisté z Earth First!, kteří vážně hovořili o tom, že by se měl dát přírodě volný průběh v depopulaci Země a otevřeně vyzývali lidi, aby nedělali nic s takovými „přirozenými“ katastrofami jako jsou hladomory či epidemie. Například v souvislosti s hladomorem, ke kterému došlo v 80. letech v Etiopii, Dave Foreman prohlásil, že

„tu nejhorší věc, kterou bychom mohli udělat, je poslat do Etiopie humanitární pomoc – to nejlepší je nechat přírodu, aby si našla svoji rovnováhu, nechat prostě lidi hladovět... alternativou je, že tam můžete jít a zachránit polomrtvé děti, které stejně nikdy neprožijí celý život. Jejich vývoj bude zakrnělý. A za deset let tam stejně bude dvakrát tolik lidí, kteří budou trpět hladem a umírat“. (Foreman 1991: 108)

Obhajobu epidemií a hladu jako prostředků populační politiky ke snížení počtu obyvatel doprovázely i obavy z imigrace. Nejedna z čelních stoupenců hlubinné ekologie byl obhájcem aktivních opatření, jakými bylo například vojenské uzavření americko-mexických hranic, před vlnou imigrantů z Latinské Ameriky, jež hlubinný ekolog a aktivista Ed Abbey popsal jako „morálně, kulturně a geneticky“ horší lidi (Chase 1991: 21), jindy se zase obával, že Spojené státy „produkt nordické evropské civilizace“ budou „latinizovány“ hispánskými imigranty, které označoval

za „hladové, ignorantské, nekvalifikované“. Foreman problematiku imigrace do Spojených států komentoval slovy, že „připustit, aby byly Spojené státy zaplaveny problémy z Latinské Ameriky, nic nevyřeší. Jen to vyvine tlak na zdroje, které máme ve Spojených státech“. (Foreman 1991: 109) Abbey navrhoval, že by každý zadržený ilegální imigrant měl být poslán domů s puškou a tisícem nábojů. (Chase 1991: 109) Jiný hlubinný ekolog, Christopher Manes, v článku pod pseudonymem Miss Ann Thropy přivítal epidemii AIDS jako „nezbytné řešení populačního problému“ a napsal: „Abych parafrázoval Voltaira, kdyby neexistoval AIDS, radikální environmentalisté by ho museli vynalézt.“ (Chase 1991: 123)

Podobná prohlášení byly tím, co vyprovokovalo Bookchina k definitivnímu rozchodu s hlubinnou ekologií a k tomu, že se pustil do její zásadní kritiky. Souhlasí s tím, že je potřeba hledat řešení populačního problému, že světová lidská populace potřebuje nalézt funkční rovnováhu s „úživností“ planety. Nicméně trvá na tom, že k tomu musíme přistupovat velice opatrně a racionálně.

„Obávám se některých pozice a postojů (Earth First!), tyto tendence mi připomínají věci, které jsem slyšel před padesáti lety, kdy fašistické hnutí po celém světě používalo takové „naturalistické“ malthusiánské argumenty, aby ospravedlnilo svoji rasovou politiku populační kontroly. Toto zneužití problematiky „přelidnění“ ale není záležitostí vzdálené minulosti. K tomuto zneužití populační problematiky dochází dnes a denně.“ (Bookchin 1991: 30)

Pro Bookchina podobná prohlášení, která učinil Foreman, Abbey či Manes byly jen logickým vyústěním biocentrismu, už i vzhledem k tomu, že ani Naess, ani Sessions proti jejich tvrzením v zásadě nikdy vážně nevystoupili. (Chase 1991: 126)

Bookchin odmítá biocentrismus. Jsou lidé opravdu jen biologické bytosti, které jsou vystaveny stejným výkyvům v populacích jako živočichové a rostliny?

„Nemůžeme ignorovat zcela jasnou skutečnost, že lidský druh – sám produkt přírodní evoluce – již nadále není jen předmětem „přírodních zákonů.“ (Bookchin 1991: 126)

Lidé si vytvořili kulturu, která je odlišuje od ostatních živočichů, a ke svému prostředí se mohou chovat jak destruktivně, tak na něj mohou mít i pozitivní vliv. V tom se s Bookchinem překvapivě shoduje i Naess, když hned na počátku své knihy *Ekologie, pospolitost a životní styl* píše:

„Lidé jsou první živočišný druh na této planetě, který může rozumem, vědomě omezovat svůj počet, a tedy žít v setrvalé, dynamické rovnováze s ostatními životními formami. Člověk může vnímat rozmanitost svého okolí a pečovat o ni.“ (Naess 1997: 41)

Škoda jen, že Foreman, Abbey či Manes nerozvíjeli spíše tento racionální aspekt Naessovy hlubinné ekologie, ale oporu pro svoji populační politiku hledali u Malthuse, či v jiných Naessových názorech. Roztržka mezi hlubinnou a sociální ekologií nemusela být tak hluboká.

Bookchin je zásadní v tom, že k problematice „přelidnění“ musíme přistupovat opatrně a racionálně. A tento racionální přístup začíná tím, že si nejprve definujeme, co je to vůbec „přelidnění“. Pokud je, jak tvrdí hlubinní ekologové, lidstvo odpovědné za destrukci přírodního, mimolidského světa mimo jiné tím, že překročilo svoji únosnou mez, že dospělo do stádia přelidnění, je nutné si vyjasnit, kdo se přelidnil a chová destruktivně. Lidstvo? Lidský druh jako takový? Anebo spíše „určitý typ

společenského uspořádání se svými hierarchickými vztahy, které stává muže proti ženám, privilegované bílé proti neprivilegovaným barevným, elity proti masám, zaměstnavatele proti zaměstnancům, První svět proti Třetímu světu a konečně kapitalistický průmyslový systém založený na imperativu „ekonomického růstu nebo úpadku“ proti přírodnímu světu a ostatním formám života“. (Bookchin 1991: 31) Bookchin odmítá termín „lidstvo“ jako příliš abstraktní a kritizuje hlubinné ekology za to, že viní lidstvo, jako druh, který pojímají jako „amalgám antropocentrických jedinců odpovědných za hroucení přírodního světa“. (Bookchin 1991: 31) Jedním z problémů tohoto a-sociálního na druh zaměřeného myšlení je ten, že má tendenci zaměňovat oběti za viníky a mlčí hierarchickou sociální realitu, v níž je různé mocenské uspořádání a tudíž i různá míra zodpovědnosti. Anebo má černé dítě z Etiopie stejnou vinu na ekologické krizi, jako členové správní rady Exxonu, ptá se Bookchin a varuje před tím, abychom „populační problém“ zbavovali sociálního kontextu a převáděli ho pouze na „záležitost matematiky“.

„Lidské bytosti, proměněné v čísla, se pak stávají jakýmsi obtížným hmyzem a jejich počet se prostě porovnává se zásobami potravin... Sociální výzkumy... ale odhalují, že lidské bytosti jsou vysoce společenské bytosti a ne pouze určitý druh savců. Jejich jednání je hluboce podmíněno sociálním statusem, podle kterého patří k určitému genderu, stupni hierarchie, společenské třídě, tradiční etnické skupině, komunitě, historické éře nebo nejrůznějším ideologiím.“ (Bookchin 2003a)

Pokud tedy redukuje otázku přelidnění na matematickou záležitost nejrůznějších grafů a statistických tabulek, jak to dělají malthusiáni a někteří hlubinní ekologové, zmrazíme složitou neustále se vyvíjející realitu v přítomném okamžiku. „Číselné extrapolace... pouze

statistiku po statistice rozšiřují to, co je v podstatě staré a dané“ a extrapolují to do budoucnosti. Malthusiáni nás tak přesvědčují, abychom přijali společnost, její hodnoty a způsob lidského chování přesně takové jaké jsou a nikoli jaké by měly nebo mohly být. Statistiky, které malthusiáni často prezentují, jako je míra spotřeby oceli, ropy či papíru na hlavu průměrného občana, nám dávají falešný obrázek a slouží podle Bookchina jako zástěrka pro zatajení existence vládnoucí třídy. „Ocel použitá na stavbu válečné lodi, benzín použitý k pohonu tanku, či papír pokrytý reklamou, mohou jen těžko vypovídat o tom, kolik toho lidé spotřebují.“ (Bookchin 2003a)

Celý tento způsob uvažování hlubinných ekologů je naprostým přitakáním tyranii statusu quo a naprostou rezignací na úvahy o případné radikální změně světového uspořádání.

„Jakmile bez jakékoli reflexe či kritiky přijmeme za danou skutečnost, že žijeme v kapitalistické společnosti založené na principu „ekonomický růst nebo smrt“, ve které je akumulace kapitálu zákonem ekonomického přežití a soutěž motorem pokroku, pak veškeré výroky o populaci ztrácí jakýkoli smysl. Biosféra bude stejně v důsledku zničena, ať již bude na planetě žít pět miliard nebo padesát miliónů lidí. Firmy, bratrovražedně soupeřící na volném trhu, musí v produkci předstihnout jedna druhou, pokud chtějí přežít. Musí plundrovat půdu, kácet pralesy, vybijet zvířata, znečišťovat vzduch a vodu nikoli proto, že jejich úmysly musí být špatné...ale proto, že musí v konkurenčním boji jednoduše přežít. Pouze radikální restrukturalizace celé společnosti...může odstranit tento donucovací společenský systém.“ (Bookchin 2003a)

To, co Bookchina obzvláště popuzovala na hlubinně ekologickém přístupu bylo i to, že do diskuse o přelidnění, která se nesla v racionálním diskurzu vnesl mystifikaci a misantropismus, což často vedlo k ospravedlňování netečnosti k lidskému utrpení. Biocentrismus je podle Bookchina nebezpečný v tom, že svojí biocentrickou rovností a vágním tvrzením, že v biosféře existuje demokracie jakoby morálně ospravedlňoval masové vymírání lidstva pokud to bude v zájmu „kosmického běhu věcí“.

„Tím, že redukuje potřebu sociální sofistikovanosti na biologickou zaslepenost, nám biocentrické ztotožnění „vnitřní hodnoty“ lidí a ostatních živých tvorů upírá specifickou roli, kterou mohou koncepční myšlení, morální hodnoty, kultura, ekonomické vztahy, technologie a politické instituce sehrát v definování „únosné míry“ osídlení planety na straně jedné a v ovlivňování lidského chování ve všech jeho formách na straně druhé.“ (Bookchin 2003b)

Takovou roli lidstvu upírá biocentrismus s jeho pokusem odmítnout lidské zásahy do přírody jako takové, protože role člověka je v přírodě údajně ze své podstaty destruktivní. Myšlení dovedené některými hlubinnými ekology do krajnosti může sloužit jako ospravedlňování potenciálně nebezpečné rasistické politiky a misantropního přístupu k vlastnímu druhu. Paradoxně jako by tím uzavírali kruh antropocentrismu z něj se snažili uniknout. Nebo je snad nějaký jiný živočišný druh schopný takového postoje ke svému vlastnímu druhu?

4.6. Ekologická politika v praxi

Viděli jsme, že sociální a hlubinná ekologie se lišily jak v samotné koncepci přírody, v příčinách ekologických problémů, tak se rozcházely i v tom, čím se k přírodě vztahovat, zda primárně rozumem, či spíše intuitivním vcítěním. V této závěrečné části porovnáme, co z toho vyplývá pro normativní sféru, pro praktické politické jednání.

Oba směry se na druhé straně shodují na potřebě zásadních radikálních změn ve společnosti a vymezují se negativně nejen k dominantní kapitalistické společnosti a k její snaze komodifikovat jak vztahy mezi lidmi, tak především i přírodu; tak i k reformním snahám, které nejdou dostatečně do hloubky. Vzpomeňme si na Naessovo rozlišování mezi mělkou a hlubinnou ekologií a Bookchinovo rozlišení mezi ekologií a environmentalismem. Pokud Naess prohlašuje, že „odmítáme agresivní individualismus, přebujelé soukromé vlastnictví; chceme malé komunity, smysluplnou výrobu, menší rozdíly v příjmech, místní výrobu pro místní potřeby, solidaritu, účast na věcech veřejných“ (Naess 1996: 227), v zásadě tak vyjadřuje i sociálně ekologické postoje. Hlubinná a sociální ekologie se tak vydávají podobným směrem, volí ale jiné cesty.

Sociální ekologie usiluje o decentralizovanou libertinskou politiku založenou na tradici přímé demokracie, kterou Bookchin označuje jako libertinský municipalismus. Ten prosazuje osobní (*face-to-face*) demokracii, která může potenciálně vytvořit instituční protimoc vůči národnímu státu a kapitalismu, které jsou ztělesněním hierarchie a dominance, a vést tak k vytvoření racionální a ekologické společnosti. Libertinský municipalismus nepředstavuje stranický program, ani neusiluje o zformování nějaké stranické mašinérie za účelem získání podílu na státní moci.

„Jeho bezprostředním cílem je znovu otevřít veřejnou sféru, která by stála v ostrém protikladu vůči státní moci, dávala prostor co největší demokracii v doslovném slova smyslu a vytvořila zárodečné formy institucí, které by daly do rukou moc lidu“. (Bookchin 2001c: 19)

Bookchinova sociální ekologie odmítá převládající názor, že státní systémy a parlamentní demokracie, typické pro západní země, představují demokracie v pravém slova smyslu. Přese všechnu rétoriku zůstávají strukturami nadvlády, v nichž menšina ovládá velkou většinu lidí.

„Stát už ze své povahy je strukturálně a profesionálně oddělen od obyčejných lidí – ve skutečnosti je ustaven mimo ně a nad ně. Jeho moc v poslední instanci spočívá na násilí...V této struktuře, kde je moc distribuována tak nerovnoměrně, je demokracie nemožná.“

(Bookchin 2003a)

Politika sociální ekologie se tak staví kriticky k parlamentní demokracii a ke stranickému, hierarchickému systému. Namísto státu se snaží ukotvit politiku tam, odkud vzešla: do municipality, tam, kde obyčejní lidé jako občané žijí své každodenní životy. Ve městech, městečkách a obcích je „možnost vytvářet demokracii, jež by se odehrávala takřikajíc tváří v tvář. Tam je možné místní správu přeměnit v lidová shromáždění (anebo tato shromáždění vytvořit), na nichž by lidé dostali možnost diskutovat a činit rozhodnutí o věcech, které se týkají hospodářství a společnosti“ (Bookchin 2001a: 26). Tato shromáždění by měla být přístupná participaci všech občanů dané municipality, měly by se na nich definovat jak základní cíle, tak i procedury a pravidla rozhodování. Bookchin zastává názor, že rozhodovat by se mělo pomocí většinového hlasování, kterému by ale měla předcházet řádná diskuse, při níž by se

racionálně zvažovaly různé názory. Bookchin klade důraz na tato shromáždění v protikladu k referendům a případně podobě nějaké „elektronické demokracie“.

„Referendum prováděné ve volebním zátiší za plentou nebo v elektronické izolaci našich domovů...privatizuje demokracii a tím ji také ničí. Volby a referenda se k nerozeznání podobají registraci preferencí pro určité mýdlo či prací prášek, zjišťovaných v průzkumech veřejného mínění. Mění se v totální kvantifikaci občanství, politiky, individualit a myšlenkové tvorby, která přestává být procesem vzájemné informační výměny“. (Bookchin 2001c: 20)

Bookchin klade důraz na nenahraditelnost lidových shromáždění a jejich důležitost vidí právě v tom, že se odehrávají tváří v tvář a otevírají veřejnou sféru, jakousi antickou agoru.

„Velká nebo malá, shromáždění jsou jedinou školou občanství, kterou máme. Neexistuje žádný jiný občanský „studijní program“ než živoucí a tvůrčí politická sféra, z níž jedině mohou vzejít lidé, kteří berou správu věcí veřejných vážně“. (Bookchin 2001c: 20)

Oproti tomu Naess, přestože kritizoval dominantní průmyslovou společnost, nestavěl se až tak odmítavě ke státům a stranickému systému parlamentní demokracie, a hlubinně ekologickou politiku, kterou nastínil, rozvíjel v rámci stávajícího, i když kritizovaného politického systému. Podle Naesse by zelená politika měla vycházet ze tří následujících bodů:

1) Dlouhodobý pohled. „Níterně si uvědomujeme, že jsme součástí života, pro nějž milion let představuje okamžik“. (Naess 1996: 198) Zatímco politické strany se pohybují v krátkodobém politickém horizontu volebních

období, potřeby lidského i mimolidského světa mají mnohem dlouhodobější horizont, který by měla zelená politika brát v úvahu.

2) Spojení lokálního a globálního pohledu. Zelená politika by měla rozvíjet „národní identitu“ na lokálních komunitách. Komunikace mezi decentralizovanými komunitami může nahrazovat mezinárodní vztahy a rozvíjet tak mezi nimi vzájemnou pomoc.

3) Podpora lokálnímu, regionálnímu, národnímu i globálnímu stírání třídních rozdílů. Pro Naesse ale třídní rozdíly nejsou primárně mezi bohatými a chudými či zaměstnavateli a zaměstnanci, ale pojímá je mnohem více holisticky. „Podstatu třídního útlaku lze spatřovat v mezigeneračním popření plně rozvinutého života ostatních lidí. (V mé terminologii popření možností Seberealizace)“ (Naess 1996: 200)

Zatímco Bookchin i Naess shodně ukotvují člověka v municipalitě či komunitě, tedy v místě jeho každodenního života, a shodují se i ve vzájemné spolupráci a pomoci mezi těmito municipalitami/komunitami, zcela jinak vidí politickou praxi v rámci těchto komunit. Bookchin odmítá politické strany, protože „v podstatě každá strana je malým státem čekajícím ve frontě na moc“ (Biehl, Bookchin 2003), oproti tomu Naess přistupuje, byť s výhradami, na soutěž politických stran v parlamentním boji.

Podle Naesse zásadní otázka, před kterou stojíme, zní: „Máme pracovat v rámci existujících politických stran nebo vytvořit stranu vlastní?“ (Naess 1996: 222)

„Existují ...tři možnosti: 1) orientovat existující politické strany „zeleným směrem“, 2) založit stranu novou a 3) proměnit existující strany prostřednictvím nové „občanské“ strany“. (Naess 1996: 222)

Bodem jedna má Naess na mysli působení prostřednictvím „pátých kolon“ uvnitř stávajících politických stran usilovat o prosazování ekologických témat a o jejich „zelenání“. Pod bodem číslo dvě jde o založení ekologické strany, Strany zelených. Bodem číslo tři má Naess na mysli založení nové strany, jejímž hlavním cílem bude prosazování témat, která by byly ostatní strany nuceny přijmout za své. Příkladem bodu tři je situace v Německu, kde se „strana zelených prosadila, protože se zaměřila na otázky, které zajímají většinu obyvatelstva...vliv německé Strany zelených bude značný i v případě, kdyby se snad strana rozpadla na malé konkurující si subjekty“ (Naess 1996: 223); témata, která nastolila, se již etablovaly. Zelené strany byl podle Naesse sice výborný nápad, ale pokud ve volbách nedostanou alespoň deset procent, pak je lepší nemít žádnou stranu zelených. „Domnívám se, že je rozhodně třeba pokračovat podle prvního bodu, a to i v případě, že ekologická strana vznikne. „Páté kolony“ v jiných stranách budou vždy nutné – musejí prosazovat „zelený“ pohled, aniž by výslovně zdůrazňovaly, že jde o přístup ekologický.“ (Naess 1996: 223) Tady doporučuje Naess volit taktiku a taktizování a volit takovou terminologii, které voliči naslouchají.

„Není například vhodné psát a mluvit v tom smyslu, že jsme zásadně proti průmyslu. Měli bychom „průmysl“ podporovat a současně zdůrazňovat, že „průmysl“ v minulosti býval něco zcela jiného než dnes, kdy se jedná o velký průmysl“. (Naess 1996: 224)

Podobná taktika „pátých“ kolon a vhodné terminologie, které voliči naslouchají, je pro Bookchina něco zcela cizího. Takováto konvenční politika může přinejlepším zpomalit, ale nikdy odvrátit ničení společnosti a přírody. Naopak může vyvolat zdání, že se problémy řeší, a pěstovat ve společnosti konejšivou pasivitu a odvádět energii. Bookchin kritizuje

„pragmatickou“ politiku menšího zla. Environmentální hnutí, podle něj, příliš nezískalo tím, když vložilo své naděje do národních států a strategií menšího zla. Evropští environmentalisté sice vstoupili do národních parlamentů a usilovali o moc ve státě jako zelení, ale nakonec se také utápěli v parlamentních půtkách a příliš se jim nepodařilo zastavit úpadek životního prostředí.

„Koalice německých zelených se sociálními demokraty v Hessensku, například v polovině 80.let skončila ostudou. Nejen že „realistické křídlo“ německých zelených pošpinilo ty nejlepší principy hnutí kompromisy, ale především udělalo z něj stranu byrokratickou, manipulativní a „profesionální“. A výsledek? Kdysi radikální hnutí organizované zdola se zcela změnilo a stát, který se snažilo změnit, to příliš neovlivnilo. Zdá se, že dnes jsou Němečtí zelení daleko od svých počátečních slibů, že budou představovat ryze novou ekologickou politiku.“

(Bookchin in Chase 1991: 78)

Bookchin se tak v pohledu na zelenou politiku zásadně rozchází s Naessem. Odmítá taktizování a kompromisy v rámci stávajících politických stran a současného parlamentního systému národního státu. Aby byla zelená politika skutečně efektivní, „musíme se zbavit konvenčního reformismu a rozhodně přijmout mnohem mocnější strategie nenásilné přímé akce“. (Bookchin in Chase 1991: 78) Na druhé straně ale Bookchin nezastává pozici „všechno nebo nic“, jak by se z jeho postoje odmítajícího kompromisy mohlo zdát. Souhlasí, že bychom se měli organizovat kolem určitého minimálního programu postupných kroků a dokonce to ani nevylučuje účast v místních, komunálních volbách.

„Znamená to, že bezprostřední cíle, o které usilujeme a prostředky, které k jejich dosažení používáme, by nás měly vždy orientovat směrem k radikálnějším a zásadnějším změnám, které jsou potřebné namísto kooptace a kontroly existujícím, zoufale destruktivním systémem.“
(Bookchin in Chase 1991: 78)

Bookchin tak prosazuje názor, že by měl vždy existovat soulad cílů a prostředků. Pokud chceme odstranit hierarchickou společnost, které ničí přírodu a životní prostředí, nemůžeme pro tento cíl zvolit jako prostředek politickou stranu, organizovanou na základě hierarchie a byrokracie, soupeřící o moc ve státě s jinými podobně hierarchickými politickými stranami. Pokud chceme usilovat o ekologickou společnost, vyžaduje to podle Bookchina novou komplexní, ale i obtížnou strategii přechodu.

„Tato nová politika se musí vyhýbat nástrahám kooptace systémem, který ničí sociální a ekologický život. Potřebujeme sociální hnutí, které efektivně čelí a nakonec i nahradí národní stát a korporativní kapitalismus; nikoli hnutí, které se omezuje na „zlepšování“ současného systému.“ (Bookchin in Chase 1991: 81)

Tato zelená politika musí zahrnovat nenásilné přímé akce, kterými se lidé pokusí čelit destrukci životního prostředí. Bookchin připisuje důležitou roli přímé akce, protože představuje důležitý krok při opětovném získávání osobní moci nad sociálním životem a potlačení byrokracie, která mu doposud dominuje. Hlavním imperativem přímé akce je: „nespoléhat se na zprostředkovatele, ale jednat spolu s ostatními za sebe“. „Přímá akce poskytuje zkušenostní přemostění do možné budoucí společnosti založené na přímé demokracii zdola.“ (Bookchin in Chase 1991: 82) Dalším klíčovým prvkem této radikálně-zelené politiky je komunitní organizování.

Bookchin zdůrazňuje zejména důležitost střetávání lidí tváří v tvář, kdy lidé identifikují problémy a společně se je snaží řešit.

„Takové komunitní organizování povzbuzuje sociální solidaritu, místní soběstačnost a individuální iniciativu. Komunitní zahrady, sídlištní kluby, společně spravované pozemky, barterové sítě, alternativní školy, spotřební a výrobní družstva, studijní skupiny, místní noviny, veřejně přístupné televizní stanice – to vše uspokojuje bezprostřední a obvykle i opomíjené potřeby komunity. A více či méně slouží také jako školy demokratického občanství.“ (Bookchin in Chase 1991: 82)

Třetí složku by měla tvořit případná účast radikálně ekologických kandidátů v místních, komunálních volbách. Tito kandidáti by ale nereprezentovali stávající politické strany, ale měli by usilovat o institucionalizaci městských mítinků, shromáždění občanů jednotlivých čtvrtí a jejich vzájemnou konfederaci. Bookchinovi tak jde o vytváření jakési duální moci, která by podvracela stávající systém.

Ve svém odmítnutí politických stran, včetně těch zelených, a důrazem na přímou akci se Bookchinova sociální ekologie paradoxně přibližuje hlubinné ekologii Devalla a Sessionse. Ti se na rozdíl od Naesse neorientují na politické strany.

„Na to, aby politika Zelených změnila vědomí jednotlivců a celý politický systém, musela by vzniknout úplně jiná seskupení, než jsou tradiční politické strany. Jejich základem by měly být malé skupiny s podobnými zájmy, zaměřené na přímou akci a osobnostní rozvoj členů.“ (Devall, Sessions 1997: 55)

Přímá akce ale pro Devalla a Sessions znamená něco jiného, než pro Bookchina. Oba autoři tam zařazují i takovou politickou činnost, jako je úsilí o reformu zákonů v rámci systému anebo „práci v duchu křesťanské tradice“ (Devall, Sessions 1997: 52), což pro Bookchina s přímou akcí nemá nic společného. Pro něj tou nejvyspělejší přímou akcí je přímá demokracie, kdy lidé v rámci své komunity spravují veřejné záležitosti v souladu s ekologickými principy (Bookchin 1982: 339). Odmítá tak zaměřovat přímou akci s osobnostním rozvojem, „pěstováním některých forem jógy, dýchacích cvičení ...a jiné činnosti scelující osobnost člověka“, jak si individuální přímou akci představují Devall a Sessions. Jak prohlásil Foreman, pro hlubinné ekology přímá akce „nemá za cíl svrhnout žádný sociální, politický, ani ekonomický systém“ (Foreman in Chase 1991: 21) a dokresluje to tak skutečnost, že hlubinná ekologie je mnohem vstřícnější vůči stávajícímu statusu quo. Zatímco svoji radikalitu uplatňuje hlavně v případě ochrany divočiny, co se týká politické praxe je vágní, obecná, nejednotná a jednotliví stoupenci si často protiřečí. Oproti tomu Bookchin se mnohem více zaměřuje na konkrétní lidské jednání a s konceptem libertinského municipalismu se pouští mnohdy i na tenký led.

Aby byla Bookchinova radikálně-zelená politika realizovatelná, vyžaduje decentralizaci stávajících velkoměst do menších celků. Je tak v protikladu s hlubinnou ekologií, která prohlašuje, že „koncentrace lidské populace na malé území je naprosto nutná pro minimalizaci devastace prostředí ostatních forem života a také ekosystémů celé planety. Je proto třeba usilovat o zkvalitnění života ve městech, nikoli o rozptýlení populace po celé zemi“. (Naess 1996: 224) Opět se tu tak střetávají dvě strategie, vize zahrady a vize divočiny. Je ale otázkou, zda je možné usilovat o zkvalitnění života ve městech a přitom koncentrovat lidi na malá území. Vůbec se zdá, že hlubinní ekologové zacházejí s pojmem decentralizace poněkud svévolně. Na jedné straně usilují o decentralizaci energetiky,

výroby, ale i politického rozhodování a na straně druhé prosazují velká města, do nichž se koncentrují lidé, aby uvolnili prostor divočině.

5. Závěr

Dostáváme se tak k závěru práce. Shrňme si výsledky komparace sociální a hlubinné ekologie provedené na vybraných stěžejních tématech.

Ukázalo se, že sociální a hlubinná ekologie se rozcházejí již v samotné koncepci přírody. Pro hlubinnou ekologii je příroda buď divočina, tedy autentická, člověkem nezasazená příroda, nebo kosmologicky veškerá sféra bytí; v každém případě člověka ve vztahu k přírodě pojímá dualisticky. Člověk se z přírody vydělil a musí se s ní v procesu Seberealizace zase identifikovat a ztotožnit. Pro sociální ekologii je příroda evoluční proces. Příroda tak není statická, ale neustále se vyvíjí směrem k větší složitosti a komplexnosti. Člověk je její součástí, je součástí evoluce, i když si vytvořil svoje vlastní prostředí – společnost, které Bookchin úmyslně nazývá druhou přírodou, aby zdůraznil, že člověk a společnost jsou součástí evolučního přírodního vývoje. Zatímco hlubinná ekologie pojímá přírodu spíše staticky a člověka z ní vyděluje, tak pro sociální ekologii je příroda evolučním procesem, neustále se měnícím, do něhož nedílně patří i člověk. Vidíme tak, že mezi oběma radikálními ekologiemi je již základní koncepční rozdíl v tom, co je to příroda.

Od tohoto odlišného konceptu přírody se odvíjejí další rozdíly. Ukazuje se to již na tom, čím se má člověk vztahovat k přírodnímu světu. Rozumem nebo intuicí? Pro hlubinné ekology to je intuice, která je důležitá pro průmyslovou civilizaci odcizeného člověka k jeho identifikaci s přírodou. Ta je možná jedině intuicí, nikoli rozumem, ten je naopak podroben kritice. Rozum kritizuje i sociální ekologie, ale rozum instrumentální, který se vzdal hodnot a smyslu a vše podřídil účelu

a efektivitě. Zároveň však kritizuje i postoj některých hlubinných ekologů, kteří se vzdali apriori rozumu ve prospěch mysticismu, spirituality, iracionalismu a antihumanismu. Tento trend vracející lidstvo někam do předmoderních časů považuje Bookchin za nebezpečný a zpátečnický a oproti hlubinně ekologickému mysticismu hájí vícerozměrný koncept rozumu, jehož nedílnou součástí je i hodnotová racionalita.

Protože se vztahují jinak ke světu, liší se sociální a hlubinná ekologie i v tom, co považují za příčiny ekologických problémů. Hlubinná ekologie je vidí v našich postojích, v převládajícím světonázoru, který, protože je antropocentrický, přistupuje k přírodě instrumentálně jako k objektu danému k dispozici lidstvu. Problém tak je jednak v ontologii, jak se odcizení lidé vztahují k přírodě, tak i v jejich hodnotových postojích. Pokud změníme jejich ontologii, pokud se lidé ztotožní s přírodou a změní své postoje, pak se to projeví i v jejich jednání a změní se i postoj společnosti k přírodě. Oproti tomuto spíše idealistickému přístupu představuje sociální ekologie přístup spíše materialistický. Příčiny ekologických problémů jsou v uspořádání společnosti, protože lidská společnost je hierarchická a projektuje logiku svého uspořádání do svého nadřazeného vztahu k přírodě. Pokud odstraníme hierarchické vztahy ze společnosti, jestliže už nebude člověk ovládat člověka, tak se tato společenská změna promítne i do vztahu společnosti k přírodě. Stručně řečeno, jestliže člověk nebude vykořisťovat druhého člověka, změní se i jeho kořistnický vztah k přírodě.

Jestliže obě ekologie rozdílně pojímají přírodu, vztah člověka k ní, stejně jako kořeny ekologických problémů, nejspíše logicky to vede k tomu, že mají i rozdílnou představu vize prostředí, ke kterým bychom měli směřovat. Pro hlubinnou ekologii je to vize divočiny, kdy ideálem je člověkem nedotčená příroda. Do této vize se tak promítá hlubinně ekologický koncept přírody bez člověka, který se ní má ztotožnit

a identifikovat, a přitom se koncentrovat do měst a ponechat co nejvíce prostoru přírodě bez jeho zasahování. Je otázkou, zda tak nebude nadále přetrvávat odcizení člověka koncentrovaného do měst a odděleného od přírody, který se bude ztotožňovat s přírodou jen při víkendových meditačních potulkách divokou přírodou. Oproti vizi divočiny sociální ekologie rozvíjí spíše vizi zahrady, člověkem více či méně upravené krajiny, která může být dokonce, pokud je racionálně spravovaná, co se týká biodiverzity bohatší, než původní divočina. Je tam sice i místo pro divočinu, ale ta není prioritou, spíše jde o to divočinu připustit.

Spor mezi vizí divočiny a zahrady se dotýká i otázky přelidnění. Hlubinná ekologie v zájmu divočiny prosazuje spíše koncentraci lidí do měst a ponechání prostoru pro volnou přírodu, zatímco sociální ekologie usiluje spíše o decentralizaci lidí z velkoměst, protože pokud se má odstranit hierarchie ze společnosti a přejít k nehierarchické a ekologické společnosti, je třeba decentralizovat velká města, která podporují hierarchické vztahy ve společnosti a zabraňují přímé správě věcí veřejných. Problém ohledně přelidnění spočívá podle sociálních ekologů i v tom, že hlubinní ekologové vyňali člověka z přírody. A pokud člověk nepatří do přírody, je jen krok k tomu, označit ho za protipřírodního činitele a další krok k tomu, redukovat jeho množství. A vyvstává otázka, jak? Bookchin se obává, že směs mysticismu, antihumanismu a misantropismu, s kterou přicházejí hlubinní ekologové, představuje nebezpečí, které může mít vážné důsledky a připomíná například genocidní politiku nacistů, aniž by ale někdy přímo označil hlubinné ekology za fašisty. Uznává, že přelidnění se může stát problémem, ale daleko vážnější je, že se otázka přelidnění podle něj často používá, aby se odvrátila pozornost od skutečných viníků ekologických a sociálních problémů a při debatách o přelidnění jsou oběti často označovány za viníky problémů. Bookchin odmítá paušalizovat a odmítá pojednávat o lidstvu jako homogenním amalgámu jednotlivců.

Lidstvo je podle něj hierarchicky rozčleněno a stejně tak je i zcela rozdílná míra zodpovědnosti za ekologické a sociální problémy. Varuje, že by se s otázkou přelidnění mělo zacházet více než opatrně.

Rozpory mezi hlubinou a sociální ekologií se přenášejí i do sféry politické praxe a obě radikální ekologie tak přicházejí s odlišnými představami. Existuje jistá shoda, například ohledně nutnosti decentralizace, odmítnutí ekonomického růstu a stávajícího kořistnického přístupu k přírodě, stejně jako nebezpečí její komodifikace. Zatímco ale hlubinní ekologové jako Arne Naess se nadále pohybují v rámci systému a prosazují vedle politiky stran zelených především ovlivňování politických stran zevnitř „pomocí pátých kolon“, tak druhá vlna hlubinných ekologů (Devall, Sessions, Foreman, Seeds) jako by do jisté míry rezignovala na ucelenější koncept politiky celospolečenské změny a pozornost věnovala především ochraně divočiny a osobnostním změnám v podobě duchovních cvičení, meditací a jógy. Je to jen logické vyústění hlubinně ekologické ontologie, pokud jsou příčinou problémů postoje jednotlivců a cestou k nápravě je Seberealizace skrze identifikaci s přírodou, je výsledkem „politika“ zaměřená na osobnostní rozvoj v podobě „meditačních dílen“ a duchovních cvičení, provozovaných hlubinnými ekology. To je zcela v rozporu s politickou praxí prosazovanou sociální ekologií. Ta se odkazuje na tradici antické přímé demokracie, kdy se občané setkávali na agoře, aby společně rozhodovali o věcech veřejných. Sociální ekologie rozvíjí tuto tradici ve formě libertinského municipalismu, který ukotvuje politiku do lokálního místa, tam, kde lidé žijí každodenní život. Taková politika přímé demokracie je ale neslučitelná se současnou podobou hierarchického národního státu a kapitalistického systému a proto je politika sociální ekologie radikální v tom, že usiluje o změnu systému, a to především vytvářením duální moci v lokální komunitě, což nevyklučuje účast v komunálních volbách na rozdíl od voleb parlamentních. Zatímco hlubinní

ekologové nerozpracovali konkrétnější koncept celospolečenské praxe, tak sociální ekologie se pouští na tenký led a předkládá koncept libertinského municipalismu.

Pokusme se tedy odpovědět na výzkumnou otázku položenou na počátku práce. Mohou vytvořit hlubinná a sociální ekologie nějakou syntézu v podobě jednotné koncepce radikální ekologie? A je to vůbec žádoucí?

Domnívám se, že mezi oběma proudy radikální ekologie panují zásadní koncepční rozdíly počínaje tím, co je to příroda, přes odlišné vztahování se k ní, až po rozdílnou politickou praxi, takže nějaká syntéza možná není. Paradoxně to, co je nejvíce spojuje, je vědomí závažnosti ekologických problémů, neudržitelnost současné průmyslové (jak by zdůraznila hlubinná ekologie) či hierarchické (jak by zdůraznila zase sociální ekologie) společnosti a aktuální potřeba o její urychlenou změnu. Nicméně vize, kam by mělo naše úsilí směřovat, se již rozcházejí. Hlubinná ekologie směřuje k divočině, sociální ekologie zase k zahradě. Zdálo by se, že tato debata nemá cenu, a že může platit jen z hlediska globálního světa a pro naši evropskou zkušenost je hlubinně ekologická vize ochrany divočiny nepřenositelná. Pokud ale budeme chápat divočinu nikoli jako původní nedotčenou přírodu, ale jako zkrátka jakékoli nedotčené a ladem ležící území, byť třeba i dočasné a na krajích měst, může dostat debata v souvislosti se stávajícím tlakem na zástavbu v městech a krajině nový rozměr. Ale to se již spíše pohybujeme mezi sociálně ekologickou vizí zahrady s přípuštěnou divočinou a noční můrou vybetonované pustiny, ke které může vést současná průmyslově-kapitalistická společnost.

Spíše než o radikální ekologii můžeme v případě obou proudů hovořit o radikálních ekologiích, a možná i to je dobře. Protože jako příroda, která ke svému rozkvětu potřebuje rozmanitost, tak i společnost potřebuje rozmanité názory, které se navzájem konfrontují a v diskusích

tříbí. Debaty s odlišnými názory jsou potřebné pro obě radikální ekologie, protože obě si v sobě ve větší či menší míře nesou svého „raráška“. V sociální ekologii je určité nebezpečí latentního antropocentrismu, je tu nebezpečí, že se zkrátka vize zahrady přežene a spontánní příroda zmizí pod pečlivě přistřiženým a řádně pohnojeným anglickým trávníkem. Rovněž až dogmatické uplatňování osvícenské racionality může vést k určitému normování lidí. Naopak u hlubinných ekologů je nebezpečí, že přílišná adorace mysticismu, spirituality a misantropismu spolu s odmítáním racionality může vést k nihilistickému pojetí člověka jako rakoviny na této jinak krásné planetě. Toto nihilistické pojetí může začít ospravedlňováním rasistické imigrační politiky a skončit třeba eugenistickými programy na řízení populace. U hlubinné ekologie je také latentní hrozba, že se rozplyne v mystických meditacích a již s ní nebude možné vést žádnou debatu, žádnou výměnu názorů.

Smyslem této práce bylo prezentovat myšlenky sociální a hlubinné ekologie se zaměřením na hlavní tématické spory a prozkoumat možnost jejich případné syntézy. Doufejme, že k tomu tato práce přispěla. Jako vedlejší produkt jsem očekával, že vyvstanou nové otázky, které by si zasloužily další zkoumání. Jedna, která mě napadá, je porovnat sociální a hlubinnou ekologii s reformním liberálním environmentalismem. Možná by se ukázalo, že si jsou sociální a hlubinná ekologie mnohem blíže, než jak vyplývá z komparace mé diplomové práce.

6. Bibliografie

Barry, John. (1999) *Environment and Social Theory*, London/NewYork.

Biehl, Janet; Bookchin, Murray. (2003) *The politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism* (Chapter One-Politics versus Statecraft), dostupné na www.social-ecology.org/article.php?sory=20031028143150111

Binka, Bohuslav. (2003) „*Hlubinní ekologové nebojují s otevřeným hledím*“, in: *Sedmá generace*, No.7/8.

Blea, Chris. (1986) „*Animal rights and deep ecology movement*“, in: *Synthesis*, No.23. (Dave Foreman některé články uveřejnil pod pseudonymem Chris Blea).

Bookchin, Murray. (1971) *Post-Scarcity Anarchism*, Berkeley.

Bookchin, Murray. (1982) *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto.

Bookchin, Murray. (1984) *Toward an Ecological Society*, Montreal.

Bookchin, Murray. (1986) *The Modern Crisis*, Philadelphia.

Bookchin, Murray. (1990) „*Recovering Evolutions: A Replay to Eckersley and Fox*“, dostupné na http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/recover.html

Bookchin, Murray. (1990) *Remaking Society*, Boston.

Bookchin, Murray. (1994) *Which Way for the Ecological Movement?*, Edinburgh.

Bookchin, Murray. (1995) *The Philosophy of social ecology: Essays on dialectical naturalism*, Montreal.

Bookchin, Murray. (2000a) „*Sociální ekologie a dialektické myšlení*“, in: *Svobodná práce*, No.17.

Bookchin, Murray. (2000b) „*Co je sociální ekologie?*“, in: *A-Kontra*, No.3.

Bookchin, Murray. (2001a) „*Malé není vždy krásné, 1. část*“, in: Sedmá generace, No.1-2.

Bookchin, Murray. (2001b) „*Od urbanizace k městům*“, in: Sedmá generace, No.3.

Bookchin, Murray. *Our Synthetic Environment*, dostupné na www.social-ecology.org/library.

Bookchin, Murray. *The Population Myth, Part One*, 2003a, dostupné na: www.social-ecology.org/article.php?story=20031118100431463

Bookchin, Murray. *The Population Myth, Part Two*, 2003b, dostupné na: www.social-ecology.org/article.php?story=20031118100753794

Clarke, John. (2000) „*How Wide Is Deep Ecology?*“, in: Katz, Eric; Light, Andrew; Rothenburg, David (eds.), *Beneath the Surface- Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge/Massachusetts.

Devall, Bill; Sessions, George. (1997) *Hlboká ekológia*, Tulčík.

Fox, Warwick. (1995) *Toward a Transpersonal Ecology*, Totnes.

Gadamer, Hans-Georg. (1994) *Problém dějinného vědomí*, Praha.

Hendl, Jan. (2005) *Kvalitativní výzkum*, Praha.

Chase, Steve (ed.). (1991) *Defending the Earth*, Boston.

Jakrlová, Jana; Pelikán, Jaroslav. (1999) *Ekologický slovník*, Praha.

Jelly-Shapiro, Eli. (2004) *Taoism, Anarchism and Radical Ecology: synthesizing a vision for harmony and transformation*, Georgetown.

Keller, Jan. (1997) *Sociologie a ekologie*, Praha.

Kohák, Erazim. (2000) *Zelená svatozář*, Praha.

LaChapelle, Dolores. (1995) „*Ritual – The Patterns That Connects*“, in: Sessions, George (ed.). *Deep Ecology For 21st Century*, Boston/London.

Linden, Marcel van der. (2001) „*The Prehistory of Post-Scarcity Anarchism – Josef Weber and the Movement for a Democracy of Content (1947-1964)*“, Anarchist Studies Vol.9, No.2 (October 2001).

Merchant, Carolyn. (1992) *Radical Ecology*, London.

Míchal, Igor. (2005) „*Divočina jako kulturní objekt*“, in: Sedmá generace, No.1.

Naess, Arne. (1995) „*The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*“, in: Sessions, George (ed.) *Deep Ecology for 21st Century*, Boston.

Naess, Arne. (1996) *Ekologie, pospolitost a životní styl*, Tulčák.

Sessions, George (ed.). (1997) *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston/London.

Strauss, Anselm; Corbinová, Juliet. (1999) *Základy kvalitativního výzkumu*, Brno.

Sylvan, Richard. (1985) „*A Critique of Deep Ecology*“, Radical Philosophy, No.40.

Tobias, Martin (ed.). (1995) *Deep Ecology*, San Diego.

Wallace, Mary; Cortner, Hanna; Moote, Margaret; Burke, Sabrina. (1996) „*Moving Toward Ecosystem Management: Examining a Change in Philosophy for Resource Management*“, Journal of Political Ecology, No.3.

7. Anotace

Práce se zabývá komparativní analýzou dvou proudů radikální ekologie, sociální a hlubinné. Pomocí hermeneutické metody jsou nejprve vybrána zásadních tématech, na nichž se spor mezi sociální a hlubinnou ekologií odvíjí. Jsou jimi: koncept přírody, racionalita, příčiny ekologických problémů, vize životního prostředí jako divočiny nebo zahrady, přelidnění a ekologická politika v praxi.

Komparací těchto témat u sociální a hlubinné ekologie dochází práce k závěru, že syntéze sociální a radikální ekologie není možná, protože mezi nimi panují zásadní koncepční rozpory. Nicméně vzájemná diskuse obou proudů je více než potřebná. To co obě ekologie především spojuje je kritika stávající průmyslově-kapitalistické společnosti a vědomí o potřebě změny.

Summary

The thesis presents comparative analyse of two streams of radical ecology – social and deep. This comparative study uses the hermeneutic method to select essential themes of the dispute between social and deep ecology. The essential themes are: the concept of nature, rationality, the causes of ecological problems, the vision of environment as garden or wilderness, overpopulation and the ecological policy in action.

The result of this comparative analyses is that synthesis of social and deep ecology isn't possible because of fundamental disagreement. Despite this the discussion between both ecologies is needed. The social and deep ecology grow close by the critics of contemporary capitalistic and industrial society and awareness of necessary change.