

Univerzita Hradec Králové  
Pedagogická fakulta  
Katedra kulturních a náboženských studií

**Environmentální krize jako krize lidství?**  
**Obětování přírody v kontextu mimetické teorie kultury**  
**Reného Girarda**

Bakalářská práce

Autorka: Markéta Adamová  
Studijní program: B6107 Humanitní studia  
Studijní obor: Transkulturní komunikace  
Vedoucí práce: ThLic. Petr František Burda, Th.D.  
Oponent práce: Mgr. Bc. Miloš Zapletal, Ph.D.



## Zadání bakalářské práce

**Autor:** Markéta Adamová

**Studium:** P17K0158

**Studijní program:** B6107 Humanitní studia

**Studijní obor:** Transkulturní komunikace

**Název bakalářské práce:** **Enviromentální krize jako krize lidství? Obětování přírody v kontextu mimetické teorie kultury Reného Girarda.**

**Název bakalářské práce AJ:** The environmental crisis as a crisis of humanity? The sacrifice of nature in a context of the mimetic theory by René Girard.

### **Cíl, metody, literatura, předpoklady:**

Bakalářská práce se zabývá globální enviromentální krizí, kterou analyzuje na příkladu toho, jak se člověk vztahuje k půdě. Zkoumá vývoj vztahu člověka k půdě - od její posvátnosti až po dnešní odosobněný a vyprázdněný vztah k ní. Vychází z teorií F. Mathews a R. Rappaporta, prostřednictvím kterých posuzuje vliv kosmologie na životní prostředí a hierarchii hodnot z tohoto vztahu vyplývající. Metodologicky se práce opírá o mimetickou teorii kultury Reného Girarda a popisuje mechanismus, jak člověk v konfliktu sám se sebou obětovává přírodu. Tato analýza dokazuje, že enviromentální krize je primárně krizí lidství. Cílem práce je předložit možná východiska z enviromentální krize nejen z transkulturní perspektivy, ale i se zohledněním mimetické teorie kultury. Klíčová slova: udržitelnost, ekologie půdy, kosmologie a životní prostředí, krize hodnot, mimeze, transkulturní dialog.

CAPRA, F. Bod obratu: věda, společnost a nová kultura. Praha: DharmaGaia/Maťa, 2002  
CÍLEK, V. Krajiny vnitřní a vnější. Praha: Dokořán, 2005  
BEDRNA Zoltán; DLAPA Pavel; ŠARAPATKA Bořivoj: Kvalita a degradace půdy. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002  
GIRARD, R. Obětní beránek. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997  
KOHÁK, E. Zelená svatozář. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000  
KRAJHANZL, J. Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí : pět charakteristik, ve kterých se lidé liší. Brno: Lipka, 2014  
LIBROVÁ, H. Pestří a zelení: kapitoly o dobrovolné skromnosti. Brno: Veronika, Hnutí DUHA, 1994  
LIPOVETSKY, G. Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu. Praha: Prostor, 2008  
SOKOLÍČKOVÁ, Z. Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012  
SOKOLÍČKOVÁ, Z. Výzvy pro transkulturní komunikaci. 1. vyd. Ostrava: Moravapress, 2014

**Garantující pracoviště:** Katedra kulturních a náboženských studií,  
Pedagogická fakulta

**Vedoucí práce:** ThLic. Petr František Burda, Th.D.

**Oponent:** Mgr. Bc. Miloš Zapletal, Ph.D.

**Datum zadání závěrečné práce:** 29.3.2017

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala pod vedením vedoucího bakalářské práce samostatně a uvedla jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Nymburce dne 7.7. 2021

Markéta Adamová

## **Poděkování**

Na tomto místě bych chtěla poděkovat svému vedoucímu bakalářské práce ThLic. Petru Františku Burdovi, Th.D. za odborné vedení, inspirativní vhledy a za laskavou a trpělivou podporu při zpracování této práce. Současně bych chtěla vyjádřit své poděkování všem pedagogům, kteří mě v průběhu studia podněcovali k hlubšímu přemýšlení nad skutečností.

## **Anotace**

ADAMOVÁ, M. *Environmentální krize jako krize lidství? Obětování přírody v kontextu mimetické teorie kultury Reného Girarda*. Hradec Králové: Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2021. 89 s. Bakalářská práce.

Bakalářská práce analyzuje příčiny obětování přírody v kontextu environmentální krize. Cílem práce je nalezení těchto příčin, objasnění mechanismu, prostřednictvím kterého probíhá obětování přírody a představení konceptů, jež by mohly zmírnit dopady environmentální krize. Na environmentální krizi je pohlíženo optikou mimetické teorie kultury, která nabízí novou interpretaci příčin tohoto globálního problému. Environmentální krize je proto vnímána pouze jako symptom mnohem hlubší krize – krize mimetické. Předefinování příčiny environmentální krize tak může pomoci při hledání vhodnějších řešení, která by zmírnila dopady krize.

## **Klíčová slova**

Environmentální krize, mimetický mechanismus, obětování, kosmologie, adaptace, konzumní způsob života.

## **Annotation**

ADAMOVIČ, M. *The environmental crisis as a crisis of humanity? The sacrifice of nature in a context of the mimetic theory by René Girard*. Hradec Králové: Faculty of Education, University of Hradec Králové, 2021. 89 pp. Bachelor's Thesis.

This bachelor's thesis analyses the causes of the victimization of nature in a context of the environmental crisis. The main goal of the bachelor's thesis is finding these causes, clarifying the mechanism of the victimization of nature and describing concepts that would change the impacts of the environmental crisis. The environmental crisis is interpreted by the mimetic theory of culture - it offers a new perspective on this global problem. On the basis of the mimetic theory, the environmental crisis is the symptom of a deeper crisis - a mimetic crisis. Redefining the causes of the environmental crisis can help us to find more appropriate solutions to reduce the impacts of the crisis.

**Keywords:** environmental crisis, mimetic mechanism, victimization, cosmology, adaptation, consumerism.

## Obsah

1. Úvod.....	9
1.1 Teoretické ukotvení práce .....	10
1.2 Metodologické ukotvení práce .....	12
2. Kosmologie a vztah člověka k přírodě.....	14
2.1 Kosmologie a obraz reality .....	14
2.2 Kosmologický model Freyi Mathews .....	15
2.3 Nové pojetí vědy .....	17
2.3.1 Počátky nového pojetí vědy .....	18
2.3.2 Důsledky nového pojetí vědy .....	20
2.4 Změna paradigmatu .....	22
2.4.1 Mechanismus změny paradigmatu .....	23
2.4.2 Paradigmatický obrat .....	24
2.4.3 Nové paradigma .....	26
3. Adaptace a hierarchie hodnot .....	27
3.1 Adaptace dle Roye Rappaporta .....	27
3.1.1 Adaptivní společnost .....	29
3.1.2 Maladaptivní společnost .....	30
3.2 Rituál a hierarchie hodnot .....	32
3.2.1 Hodnoty společnosti .....	34
3.2.2 Nihilismus jako hodnotový rámec euroatlantické kultury .....	36
4. Vztah člověka k přírodě a k půdě .....	37
4.1 Formování panského postoje k přírodě .....	38
4.2 Zemědělství jako obětní praktika .....	40
4.3 Proměny vztahu člověka k půdě v kontextu české kultury .....	41
4.3.1 Vztah neolitického zemědělce k půdě .....	42
4.3.2 Vztah středověkého zemědělce k půdě .....	43
4.3.3 Vztah zemědělce k půdě před nástupem průmyslové revoluce .....	45
4.3.4 Vztah zemědělce k půdě v době průmyslové revoluce .....	47
4.3.5 Degradace půdy jako důsledek intenzivního zemědělství .....	49
5. Příčina environmentální krize .....	52
5.1 Individualismus .....	53
5.1.1 Identita, identifikace a individualismus .....	55

5.1.2 Touha po uznání jako příčina environmentální krize?.....	57
5.2 Konzumní způsob života .....	59
5.2.1 Konzumní způsob života a luxus .....	60
5.2.2 Skryté motivy vedoucí ke konzumnímu způsobu života .....	62
6. Náčrt východisek z environmentální krize .....	66
6.1 Proč nejednáme proenvironmentálně? .....	66
6.1.1 Samopohyb jako mimetický mechanismus .....	66
6.1.2 Obranné mechanismy .....	69
6.1.3 Rozptýlení zodpovědnosti – sociální pasti .....	70
6.2 Koncepty proenvironmentálního způsobu života.....	71
6.2.1 Mít dost je morální .....	71
6.2.2 Záměrná skromnost a dobrovolná skromnost .....	72
6.2.3 Pokorný závazek vůči světu .....	74
6.2.4 Existenciální revoluce a konverze .....	74
6.3 Nutnost dialogu .....	76
6.3.1 Dialogický vztah a odpovědnost za Druhého .....	76
6.3.2 Ten Druhý v transkulturní perspektivě .....	77
7. Závěr .....	79
8. Seznam literatury.....	83



## 1. Úvod

*„Někdy musíme klesnout až na dno bídy, abychom pochopili pravdu – tak jako musíme sestoupit na dno studny, abychom spatřili hvězdy.“*

Václav Havel

Environmentální krize se stala během několika posledních let opět veřejně diskutovaným tématem. Slovo „opět“ má značit, že tato veřejná diskuze již v minulosti proběhla a zároveň má akcentovat určitý paradox – tehdejší diskuze sice byla tzv. odstavena na vedlejší kolej, avšak krize nikam nezmizela. Snadno bychom tak mohli získat dojem, že je nepochopitelnost takového přístupu charakteristická pro přemýšlení o environmentální krizi. Pokud však nechceme zůstat na rovině spekulací, můžeme tuto myšlenku alespoň využít jako pomyslný odrazový můstek, od kterého se budou odvíjet naše další úvahy o environmentální krizi. Jestliže bychom se totiž ohlédli zpět do historie, mohli bychom nalézt řadu krizových situací, ve kterých se lidé zachovali obdobně nepochopitelně. Jako klíč k porozumění těmto situacím nám bude sloužit mimetická teorie kultury, neboť ta považuje za příčinu takového chování celý mechanismus, který je latentně předáván prostřednictvím kultury. Řeč bude o tzv. mimetickém mechanismu, jehož podstatou je cílené vyhledání obětí za účelem obnovení řádu v konfliktu zmítané společnosti.

Volba environmentálně laděného tématu vychází z mého dlouholetého zájmu o ochranu přírody a životního prostředí. Zacílení práce na tuto konkrétní problematiku je pak výslednicí opakovaného tázání se po tom, proč se vědomě vystavujeme reálné možnosti, že přijdeme o jediný myslitelný prostor pro život? To bylo také motivací pro stanovení hlavního cíle předložené bakalářské práce, kterým je nalezení příčin obětování přírody, objasnění mechanismu, prostřednictvím kterého toto obětování probíhá a načrtnutí konceptů, jež by mohly zmírnit dopady environmentální krize.

Tato práce je postavena na předpokladu, že je environmentální krize ve skutečnosti pouze symptomem mnohem hlubší krize – krize mimetické. Tato nová interpretace nám tak může otevřít nový horizont pro hledání adekvátnějších řešení, která by zbrzdila dopady krize. Hledání nových pohledů na příčinu environmentální krize považujeme za nezbytnost, neboť jestliže je mylně určena příčina krize, ztroskotává tak i její řešení.

Práce si v žádném případě neklade ambice vypracovat studii, která by vyčerpávajícím způsobem analyzovala předložené téma, nýbrž chce podrobit zkoumání pouze úzký okruh klíčových témat, které budeme interpretovat optikou mimetické teorie kultury. Ze stejného důvodu jsme přistoupili ke zkoumání problematiky obětování přírody na příkladu toho, jakým způsobem člověk přistupuje k půdě.

Bakalářská práce je rozčleněna na sedm kapitol, přičemž první část tvoří úvod, ve kterém si představíme cíle práce včetně teoretických a metodologických východisek. Ve druhé kapitole si

objasníme význam kosmologie pro společnost a její vliv na utváření vztahu člověka k přírodě. Vydefinujeme si jeden ze symptomů mimetické krize a budeme sledovat, jak se projevoval na pozadí rozvoje vědeckého poznání od 16. století do současnosti. V této souvislosti se budeme obecněji zabývat tématem paradigmatu, abychom mohli podrobněji pojednat o novém paradigmatu, které jeví potenciál vnést nový impuls do přemýšlení nad environmentální krizí. Ve třetí kapitole si vysvětlíme souvislost kosmologie s hodnotami společnosti, ale také to, jak se tyto hodnoty ve společnosti ustavují. Ukážeme si, jak se formuje vztah člověka k přírodě a životnímu prostředí v adaptivních a maladaptivních společnostech na základě přijatých hodnot. V poslední části kapitoly se dotkneme tématu nihilismu jakožto současného hodnotového rámce euroatlantické kultury. Ve čtvrté kapitole si představíme další ze symptomů mimetické krize. Abychom lépe porozuměli současnému vztahu člověka k půdě, ale také příčinám, které způsobily viktimizaci a degradaci půdy, zaměříme se na významné kulturní a historické milníky, jež utvářely tento vztah. V závěru kapitoly se budeme stručně zabývat etikou půdy a degradací půdy jako důsledku intenzifikace zemědělství. V páté kapitole si představíme celou skupinu symptomů mimetické krize a podrobíme je analýze, na základě které budeme moci rozkrýt skutečnou příčinu environmentální krize. Popíšeme si, jak se konkrétně tato příčina propisuje do vytyčené skupiny symptomů. Zvláštní pozornost budeme věnovat konzumnímu způsobu života, neboť se významnou měrou podílí na environmentální krizi. V šesté kapitole si nastíníme strategie a mechanismy, které vedou člověka k tomu, že podceňuje hrozbu environmentální krize. V další části kapitoly pak načrtneme koncepty, jež by mohly napomoci zbrzdřit environmentální krizi. Nedílnou součástí těchto úvah bude i transkulturní perspektiva. Poslední kapitola tvoří závěr, ve kterém shrneme výsledky našeho bádání a naplnění vytyčených cílů práce.

## **1.1 Teoretické ukotvení práce**

Hlavním cílem práce je nalezení příčin obětování přírody, objasnění mechanismu, prostřednictvím kterého probíhá toto obětování a načrtnutí konceptů, jež by mohly zmírnit dopady environmentální krize. Na základě stanovení hlavního cíle práce jsme si vymezili následující dílčí cíle:

1. Předložit nový pohled na příčinu environmentální krize prostřednictvím mimetické teorie kultury, vytyčit hlavní symptomy krize a prozkoumat okolnosti vedoucí k jejich vzniku;
2. Identifikovat příčiny ústící v obětování přírody a popsat mechanismus, prostřednictvím kterého k obětování dochází;
3. Objasnit roli kosmologie pro společnost a její vliv na formování hodnot společnosti včetně vztahu člověka k přírodě a životnímu prostředí;
4. Vydefinovat hodnoty současné euroatlantické kultury a zjistit, jak souvisí s proměnami její vlastní kosmologie;

5. Vytyčit nejpodstatnější milníky proměn vztahu člověka k půdě v kontextu české kultury a sledovat stopy mimetického mechanismu v nich obsažených;
6. Objasnit motivy, které vedou člověka ke konzumnímu způsobu života;
7. Předložit strategie a mechanismy, které ovlivňují to, proč člověk nechrání přírodu a životní prostředí navzdory informacím o hrozbě environmentální krize;
8. Představit koncepty, které by mohly zmírnit dopady environmentální krize.

Z výše vydefinovaných dílčích cílů se odvíjí následující výzkumné otázky:

1. Co stojí za příčinou environmentální krize z perspektivy mimetické teorie kultury a jaké jsou symptomy krize?
2. Jaké jsou příčiny obětování přírody a jakým způsobem k němu dochází?
3. Jaký je vliv kosmologie a hodnot společnosti na vztah člověka k přírodě a životnímu prostředí?
4. Jak se promítá kosmologie do současné euroatlantické kultury a jejího hodnotového rámce?
5. Co zapříčinilo viktimizaci a degradaci půdy?
6. Jaké jsou příčiny konzumního způsobu života a nadměrné spotřeby?
7. Co motivuje člověka k tomu, že nechrání přírodu a životní prostředí i přesto, že má dostatek prokazatelných informací o hrozbě environmentální krize?
8. Jakým způsobem je možné zmírnit dopady environmentální krize?
9. Jakou roli sehraává transkulturní perspektiva při hledání východisek z environmentální krize?

Obsáhlost a mnohvrstevnatost předkládaného textu si vyžádala interdisciplinární přístup. Ke splnění vytyčeného cíle posloužila primárně kulturně-antropologická, sociologická a filozofická východiska. Podstatnými se však staly i teoretické opory z oblasti historie, etiky, kulturní ekologie, ekopsychologie, environmentalistiky či psychologie. Některé kapitoly vyžadovaly užší vhled do problematiky vědeckých teorií či pedologie. Při hledání východiska z globální environmentální krize se ukázalo jako nepostradatelné obohacení textu o transkulturní perspektivu.

Nyní si představíme konkrétněji primární teoretická východiska jednotlivých kapitol. Druhá kapitola se odvíjí především od tzv. kosmologického modelu environmentální filozofky Freyi Mathews, který předkládá v díle *The Ecological Self*. Pro další část kapitoly jsou zásadní díla amerického historika vědy Thomase Kuhna *Struktura vědeckých revolucí* a *Bod obratu* z pera amerického fyzika Fritjofa Capry. Třetí kapitola se opírá o teoretická východiska ekologického antropologa Roye Rappaporta. Rappaport předkládá mechanismus, prostřednictvím kterého jsou předávány společenské hodnoty a poukazuje na jejich úzkou provázanost s kosmologií. Informace jsme čerpali primárně z jeho díla *Ecology, Meaning, and Religion* a jako sekundárním zdroj pak

posloužila jeho další dvě díla: *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People* a *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Teoretický rámec čtvrté kapitoly vymezuje dílo filozofa Erazima Koháka *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky* a publikace *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*, jejímiž autory jsou Jiří Sádlo, Pavel Hájek, Václav Cílek, Dagmar Dreslerová a Petr Pokorný. Pátá kapitola tvoří jádro práce, neboť je v ní rozkryta příčina environmentální krize. Základní teoretický rámec pro uchopení příčiny krize tvoří dvě díla amerického politologa a filozofa Francise Fukuyamy *Konec dějin a poslední člověk* a *Identita*. Pro popis celé skupiny symptomů mimetické krize pak slouží jako teoretická opora zejména tyto publikace francouzského filosofa a sociologa Gillese Lipovetského: *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu* a *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Problematiku šesté kapitoly otevíráme filozofickou esejí Václava Havla *Moc bezmocných*, která je pro nás odrazovým můstkem pro další přemýšlení o environmentální krizi. V první části kapitoly jsou pro nás zásadní zejména příspěvky od socioložky a environmentalistky Hany Librové – především její publikace *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti* a myšlenky sociálního psychologa a ekopsychologa Jana Krajhanzla, které prezentuje v knize *Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí*. Ve druhé části kapitoly se teoreticky opíráme o dvě díla personalisticky orientovaných filozofů - Buberovo *Já a Ty* a Lévinasovu *Etiku a nekonečno*. V poslední části kapitoly, jež je zaměřena na transkulturní přesah, je našim teoretickým zdrojem zejména kniha sociální antropoložky Zdenky Sokolíčkové *Výzvy pro transkulturní komunikaci* a publikace *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva kulturního antropologa a teologa Františka Burdy*.

## 1.2 Metodologické ukotvení práce

Jako metodologický rámec práce jsme zvolili mimetickou teorii kultury francouzského kulturního antropologa, historika a literárního vědce Reného Girarda. Girardovi se podařilo odhalit mechanismus lidské konfliktuality.<sup>1</sup> Tento mechanismus označuje Girard jako mimetický mechanismus – jedná se o proces, jehož hlavní pilíře tvoří mimetická touha, mimetická rivalita a mimetická krize.<sup>2</sup> Nyní si tyto pilíře stručně popíšeme, abychom získali pojmovou základnu pro další práci s textem. Mimetická teorie je postavena na předpokladu, že je kultura mimeticky<sup>3</sup> naučená<sup>4</sup> - podle Girarda se totiž lidé od sebe navzájem učí nejen jazyku, gestům, ale i tomu, po čem mají toužit.

<sup>1</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 12.

<sup>2</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 47.

<sup>3</sup> Mímeze je odvozena z řeckého slova *mimesis* = nápodoba. Srov. KRAUS, Jiří a kol. *Akademický slovník cizích slov*. Academia. 1995. s. 499.

<sup>4</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 8.

Právě proto, že má touha mimetickou povahu,<sup>5</sup> hovoří Girard o mimetické touze. Mimetická touha je konfliktní, jestliže dva lidé touží po stejném předmětu touhy, který není dosažitelný zároveň pro oba.<sup>6</sup> Tím vzniká rivalita, která může vyústit v mimetickou krizi - celospolečenský konflikt charakteristický rozkladem společnosti a bezbřehým násilím.<sup>7</sup> Ideálními podmínkami pro vznícení takového konfliktu je období nouze, epidemie či nepředvídatelná vnější hrozba.<sup>8</sup> Mimetické krizi však mohou zabránit bariéry mezi rivaly<sup>9</sup> - např. instituce jako policie, soudy,<sup>10</sup> ale i tabu, rituály či zákazy.<sup>11</sup> Konflikt totiž eskaluje ve chvíli, kdy tyto bariéry neexistují nebo fungují nedostatečně, což umožňuje rivalům se k sobě přiblížit – čím blíže si jsou, tím více si jsou podobní a předmět touhy, který konflikt původně vyvolal ztrácí na významu.<sup>12</sup> Následně dochází k přímému střetu rivalů, ve kterém nastává ztráta rozlišování – oba rivalové se totiž přestávají vnímat jako lidské bytosti a vidí v tom druhém pouhé monstrum. Toto násilí se pak prostřednictvím mimeze rozšíří do celé společnosti a lidé ve finále napodobují již jen samotné mimetické násilí, neboť původní předmět touhy zmizel z dohledu. Společnost se tak ocitá v jakési kolektivní posedlosti a z tohoto běsnění se vynořuje hrozba války všech proti všem.<sup>13</sup> Tato krize bývá vyřešena způsobem, který má opět mimetickou povahu – celospolečenské násilí je přeměrováno na obětního beránka, který spojí do té doby polarizovanou společnost.<sup>14</sup> Na obětního beránka je tak přenesena nejen zodpovědnost za krizi, ale zároveň mu je přiznána i zásluha za smír - proto také bývá obětní beránek sakralizován.<sup>15</sup> Girard tak odhalil kulturní mechanismus, jenž může vnést světlo do hledání příčin environmentální krize.

Jako prvotní metoda práce bylo zvoleno vyhledávání a rešeršování odborných textů. Prostřednictvím *analytické* metody se nám podařilo získat texty, jež danou problematiku prohloubily, ale také texty, jež se ukázaly jako méně důležité. Takto získaný přehled odborných textů jsme podrobili následné sekci a rozčlenili je na primární a sekundární zdroje – primární zdroje se pak staly primárními teoretickými oporami práce. K tomu, abychom vyvodili ze všech relevantních informací obecnější závěry, jsme použili metodu *syntézy a dedukce*. Vzhledem k omezenému rozsahu práce se neobešlo naše bádání bez využití metod *generalizace a abstrakce*.

---

<sup>5</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 19.

<sup>6</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 81.

<sup>7</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 13.

<sup>8</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 82.

<sup>9</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 13.

<sup>10</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 53.

<sup>11</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 62.

<sup>12</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 24.

<sup>13</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 24-25.

<sup>14</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 75.

<sup>15</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 25-26.

## 2. Kosmologie a vztah člověka k přírodě

Ještě před tím, než začneme podrobněji zkoumat příčiny obětování přírody, objasníme si, proč je pro nás v tomto kontextu podstatné věnovat naši pozornost kosmologii. Také nás bude zajímat, zda má kosmologie nějakou souvislost s formováním vztahu člověka k přírodě a životnímu prostředí – to nám pomůže zodpovědět zjednodušený kosmologický model, jehož autorkou je environmentální filozofka Freya Mathews. Jsme si vědomi redukce, kterou aplikace tohoto, ale i kteréhokoli jiného, modelu na skutečnost přináší. Uvědomujeme si také, že Mathews pracuje s primárně filozoficky koncipovaným modelem, který není podepřen antropologickým bádáním. Proto jej také v následující kapitole doplníme o poznatky z terénního výzkumu amerického ekologického antropologa Roye Rappaporta. Rappaport totiž během terénního výzkumu odhalil úzkou souvislost mezi kosmologií a hierarchií hodnot. V další části této kapitoly pak budeme blíže zkoumat historické proměny kosmologického modelu euroatlantické kultury a tzv. paradigmatický obrat. Euroatlantická kultura nás bude zajímat především z toho důvodu, že ji považujeme za primárně zodpovědnou za vznik environmentální krize a za její rozšíření na globální úroveň.

### 2.1 Kosmologie a obraz reality

Nejprve si vysvětlíme, jak budeme chápat pojem kosmologie. Volíme takové vymezení, jež definuje kosmologii jakožto filozoficko-antropologickou koncepci zabývající se vznikem a řádem světa<sup>16</sup> včetně postavení člověka v něm. Vycházíme z předpokladu, že je kosmologie přítomna v každé společnosti a provází lidstvo od jeho počátků. Mathews dokonce hovoří o odvěké a univerzální potřebě člověka utvářet kosmologii.<sup>17</sup> Jakou má tedy kosmologie funkci? Prostřednictvím kosmologie si lidé mezigeneračně předávali srozumitelný příběh o tom, jak vznikl svět, bohové a jaké místo v tomto světě zaujímá člověk.<sup>18</sup> Podle Mathews je kosmologie součástí adaptační strategie v tom smyslu, že poskytuje členům společnosti interpretační klíč k výkladu reality, nabízí jim způsob, jak se identifikovat se světem a jak se zorientovat v jeho rozlehlosti a nepřehlednosti.<sup>19</sup> Podle amerického kulturního antropologa Roberta Lawlesse je to, co nazýváme realitou, pokaždé zprostředkované a filtrované, podrobené selekci. To je také příčinou toho, proč lidé z různého prostředí s největší pravděpodobností uvidí při setkání s tímtež něco jiného.<sup>20</sup> Kosmologie je tedy úzce provázaná s kulturou a spoluutváří pomyslný rastr, prostřednictvím kterého členové dané

<sup>16</sup> Srov. BLECHA, Ivan. *Filozofický slovník*. Olomouc: Fin, 1995. s. 228-229.

<sup>17</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 4. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>18</sup> Srov. ABRAMS, Nancy E. a PRIMACK Joel R. Cosmology and 21st - Century Culture. *Science*. 2001. vol. 293, no. 5536, s. 1769-1770.

<sup>19</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 4. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>20</sup> Srov. LAWLESS, Robert. *Co je to kultura*. Olomouc: Votobia, 1996. s. 6-7.

společnosti vnímají a vykládají realitu - ať již viditelnou či neviditelnou. Z toho můžeme usuzovat, že každá kultura zaujímá odlišný postoj vůči přírodě a životnímu prostředí, který vychází z kosmologie konkrétní kultury. Tato myšlenka je pro nás podstatná, neboť se zásadním způsobem dotýká témat transkulturality a konfliktuality, kterým se budeme věnovat v následujících kapitolách.

Lawless považuje za jeden z rysů kultury to, že je naučená.<sup>21</sup> René Girard pokládá za hybnou sílu kultury právě nápodobu,<sup>22</sup> která je základem sociálního učení.<sup>23</sup> Podle Girarda je však součástí sociálního učení i to, že se lidé učí napodobovat touhy druhých.<sup>24</sup> Ještě donedávna však byla schopnost nápodobu přiznávána pouze dětem v nejranějších stádiích vývoje – nebylo myslitelné přiznat, že by člověk nebyl tak autentický, jak si myslí. Na poli psychologie dlouho chyběla teorie, jež by vysvětlovala imitační chování u dospělých lidí.<sup>25</sup> Zásadní zlom v teorii sociálního učení přinesl objev tzv. zrcadlových neuronů, jejichž existence byla v roce 1996 vypořádána u opic a v roce 2010 i u lidí. Zrcadlové neurony jsou neurobiologický mechanismus, který člověku umožňuje, aby napodoboval, ale také to, aby byl empatický. Tzv. zrcadlení je tedy intuitivní a nezáměrné chování člověka, během něhož napodobuje chování druhého nejčastěji při sociální interakci. Prostřednictvím zrcadlových neuronů si může člověk v mysli představit určitou činnost a následně ji napodobit.<sup>26</sup> Z dosavadních zjištění tedy můžeme vyvodit následující závěr: to, po čem máme toužit, nás učí kultura, jež je podepřena specifickým kosmologickým základem.

## 2.2 Kosmologický model Freyi Mathews

Po tomto krátkém, ale stěžejním exkurzu se můžeme seznámit se simplifikovaným kosmologickým modelem, který vytvořila Mathews. Mathews klasifikuje jednotlivé společnosti dle toho, zda vyznávají optimistickou či pesimistickou kosmologii. Do svého modelu však zahrnuje i společnosti, ve kterých není kosmologie přítomna. Mathews na základě tohoto modelu vyvozuje, že společnosti s optimistickou kosmologií budou přistupovat k přírodě a k životnímu prostředí s úctou a respektem, zatímco společnosti s pesimistickou kosmologií budou mít tendenci k jejich ignoraci či destrukci.<sup>27</sup> Jak výstižně poznamenává polský filozof Henryk Skolimowski: „*Naše životy jsou zrcadlem, ve*

---

<sup>21</sup> Srov. LAWLESS, Robert. *Co je to kultura*. Olomouc: Votobia, 1996. s. 46.

<sup>22</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 12.

<sup>23</sup> Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Lexikon psychologie*. Praha: Vodňár, 2013. s. 216.

<sup>24</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 23.

<sup>25</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 49-50.

<sup>26</sup> Srov. THOROVÁ, Kateřina. *Vývojová psychologie: proměny lidské psychiky od početí po smrt*. Praha: Portál, 2015. s. 134-135.

<sup>27</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 5. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

*kterých se odráží základní charakteristiky toho, jak chápeme vesmír.*“<sup>28</sup>

Mathews je toho názoru, že společnost s optimistickou kosmologií vnímá svět jako dobré místo k životu, pociťuje spokojenost, má optimistického ducha a vysoké morální hodnoty. U takového společenství je běžné, že ke svému prostředí přistupuje pozitivně, zároveň se dokáže seberealizovat a cítí se vnitřně soudržné. Mathews předpokládá, že přijde-li období krize a nezdaru, společenství s pozitivní kosmologií jej zdárně přečká.<sup>29</sup> Jako příklad společnosti s optimistickou kosmologií můžeme uvést lovecko-sběračskou společnost !Kungů, o které podrobněji pojednáváme v šesté kapitole.

Proti společnosti s optimistickou kosmologií staví Mathews společnost s pesimistickou kosmologií, jež nazírá na své okolí negativně a to i přes prokazatelné zlepšení materiálních podmínek, které by mu např. umožnily jeho expanzi. Toto společenství je totiž uzavřené samo do sebe, neboť vnímá svět jako nepřátelský. Takto percipovaný svět bude nejspíš plný zlovolných duchů, kteří usilují o energii členů daného společenství, a proto bude třeba neustále provádět rituály, které povedou k usmíření s těmito duchy. Sebevědomí členů takového společenství bude velmi nízké a z toho důvodu budou také jeho členové vnímat negativně i prostředí, ve kterém žijí.<sup>30</sup> Skolimowski hodnotí volbu negativní kosmologie obdobně jako Mathews – kosmologie podle něj určuje nejen to, jak bude daná společnost vnímat svět, ale také to, jak k němu budeme přistupovat.<sup>31</sup> Jestliže tedy bude společnost interpretovat svět negativně, bude se k němu také negativně vztahovat. Jako společnost s pesimistickou kosmologií uvádí Mathews euroatlantickou kulturu, neboť se staví k přírodě zcela lhostejně. Příčinu oné lhostejnosti spatřuje Mathews v novém pojetí vědy, které proměnilo pohled člověka na svět.<sup>32</sup> Tomuto tématu se budeme více věnovat v následující subkapitole.

Mathews však tvrdí, že je lepší mít pesimistickou kosmologii, než žádnou, neboť kosmologie přeci jen poskytuje člověku oporu a učí jej vytvářet životní strategie. S výhledem do budoucnosti totiž Mathews připouští i možnost vzniku společností, které by svou kosmologií vůbec neměly a zároveň druhým dechem dodává, že euroatlantické kultuře hrozí přímo kosmologická deprivace.<sup>33</sup> Jak tedy Mathews popisuje společenství bez kosmologie? Lidé, kteří by byli součástí takového společenství, by byli bezesporu zmatení a pociťovali by odcizení od svého okolí, protože by jim svět nedával žádný smysl. Vzhledem k tomu, že by ve společenství nebyla obsažena kosmologie, která by spoluutvářela

<sup>28</sup> SKOLIMOWSKI, Henryk. *Živá filozofia: ekofilozofia ako strom života*, Prešov: Slovacontact, 1999. s. 19.

<sup>29</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 5. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>30</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 5. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>31</sup> Srov. SKOLIMOWSKI, Henryk. *Živá filozofia: ekofilozofia ako strom života*, Prešov: Slovacontact, 1999. s. 19.

<sup>32</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 5-6. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>33</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 5-6. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>



normy, jediným lidským zájmem by se pak stala jakási zahleděnost do sebe a bezduché sledování hmotných cílů.<sup>34</sup>

To, jak Mathews charakterizuje společnost s absentující kosmologií, se poměrně nápadně podobá pádu člověka do nihilismu a Nietzsche předpovídané smrti Boha, o které budeme pojednávat v další kapitole v souvislosti s nihilismem. S podobnou tezí jako Nietzsche pracuje i americký politolog a filozof Francis Fukuyama ve své knize *Konec dějin a poslední člověk*, ve které znovu oživil obraz Nietzscheho posledního člověka. Poslední člověk v nic nevěří, je zbaven veškerých ideálů a chuti cokoli rozvíjet - pouze vegetuje. K tomu však potřebuje rozptýlení v podobě rozkoše a vyhledává masovou zábavu, které zabraňují tomu, aby se začal nudit.<sup>35</sup> Poslední člověk se podle Fukuyamy objevuje na scéně ve chvíli, kdy je naplněna všelidská touha po uznání. Fukuyama vnímá posledního člověka jako typického představitele liberální demokracie, který pouze usiluje o uspokojení svých bezvýznamných potřeb a soukromých zájmů, svého soukromého štěstí - proto jej také Fukuyama nazývá „člověkem bez hrudi“. <sup>36</sup> Zároveň v nás však tyto Fukuyamovy teze vyvolávají neodbytnou otázku, zda by vůbec ještě byl poslední člověk člověkem.

### 2.3 Nové pojetí vědy

Jak jsme již uvedli výše, Mathews považuje kosmologii euroatlantické kultury za pesimistickou a to především z důvodu změny pohledu na realitu, který byl zapříčiněn nástupem nového pojetí vědy. S Mathews se shodujeme v tom smyslu, že nové pojetí vědy považujeme za jeden ze symptomů nejen environmentální, ale především mimetické krize - proto vnímáme jako podstatné pojednat podrobněji o novém pojetí vědy na nadcházejících stranách.

Nové pojetí vědy se nezrodilo ze vzduchoprázdna – dle Mathews vycházelo z jedné z dominantních antických kosmologií, o které budeme dále v textu pojednávat jako o atomistické.<sup>37</sup> Atomistická kosmologie byla v mnohém protichůdná vůči druhé dominantní kosmologii, jež budeme označovat jako platónsko-aristotelskou. Atomistická kosmologie vysvětluje svět mechanisticky a zaujímá představu o nekonečném vesmíru, ve kterém existuje množství na sobě nezávislých objektů. Oproti tomu platónsko-aristotelská kosmologie pracuje s teleologickým vysvětlením chodu světa, který se vyznačuje svou uzavřeností a v jehož středu se nachází Země. Z této kosmologické představy o podobě světa čerpal celý středověk.<sup>38</sup> Jak však dále uvidíme, v průběhu historie byla tato

---

<sup>34</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 5. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>35</sup> Srov. FINK, Eugen. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 76.

<sup>36</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 20-21.

<sup>37</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 6. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>38</sup> Srov. NEJESCHLEBA, Tomáš, FLOSS, Pavel, MICHALÍK, Jiří a STEHURA, Evžen. *Kosmologie v dějinách a současnosti filosofie*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009. s. 9-10.

kosmologie čím dál tím více zpochybňována. Postupně se prosadila atomistická kosmologie, kterou budeme spojovat s novým pojetím vědy. Zjednodušeně tedy můžeme říci, že přijetí atomistické kosmologie ve spojení s mechanistickým přístupem člověka k přírodě zcela zásadně změnil pohled člověka na svět.<sup>39</sup> Zatímco se středověké vědecké myšlení vztahovalo k Bohu, etice, či lidské duši,<sup>40</sup> nové pojetí vědy tyto aspekty opomíjelo a postupně se prosadilo jako světonázor, který dal vzniknout subjekt-objektovému vnímání světa.<sup>41</sup>

### 2.3.1 Počátky nového pojetí vědy

I přesto, že dnes existuje poměrně obsáhlé množství literatury, která popisuje problematiku novodobého konceptu vědy, pro zasazení do kontextu bakalářské práce se ve stručnosti seznámíme s jejími milníky. Základy nového pojetí vědy, jež se začaly pozvolna rodit v 16. století a plně rozvíjet v 17. století, byly postaveny na matematicko-experimentální metodě.<sup>42</sup> Pro nás je podstatné i to, že se jednalo především o nový kulturní model, který byl spojen s radikálně odlišným nazíráním člověka na svět. Jak výstižně poznamenává americký historik vědy Thomas Kuhn – od antiky až do 17. století, kdy se prosadila newtonovská mechanika, neexistoval nějaký všeobecně přijímaný vědecký pohled – každá škola měla svou vlastní teorii a byla úzce provázána s metafyzikou a jednotlivými filozofickými směry.<sup>43</sup>

I když je počátek takto rozdílného vnímání světa spojen s objevem mechaniky, jako první velký zlom spatřuje americký fyzik Fritjof Capra již v Koperníkově objevu, který vyvrátil antickou i křesťanskou představu o Zemi jakožto středu vesmíru. Země se tak stala jednou z planet ve vesmíru a člověk jen jedním z obyvatel této planety (nikoli obrazem Božím). Koperníkovu teorii dále rozvedl Johannes Kepler formulací zákonů o pohybu těles<sup>44</sup> - tím přispěl k rozvoji mechanistické metody a matematickému uchopení přírody. Byť byly myšlenky spojené s mechanikou známy v evropském univerzitním prostředí od 14. století a vycházely z četby Archimédových textů,<sup>45</sup> za průkopníka mechaniky je považován až Galileo Galilei.<sup>46</sup> Ten použil během svých experimentů techniku abstrakce a izolace jistých činitelů.<sup>47</sup> Při experimentech se však zaměřil pouze na vlastnosti těles,

<sup>39</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 6. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>40</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 59-60.

<sup>41</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 19. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>42</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 119.

<sup>43</sup> Srov. KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 25.

<sup>44</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 60.

<sup>45</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 6-7. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>46</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 119.

<sup>47</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro

kteře byly měřitelné a kvantifikovatelné<sup>48</sup> a došel tak k metodě, na základě které byly všechny jevy vysvětlitelné, neboť podléhaly mechanistickým zákonům.<sup>49</sup> Tím však Galileo odhlédl od celku bytí a vytvořil tak izolovaný přístup k poznání, kterému chyběl transcendentní rozměr.

V 17. a 18. století začal sílit tlak na hledání ideálu dokonalého, nezpochybnitelného vědění - toho se dalo dosáhnout právě vědeckými poznatky založenými na matematické metodě. Tento přístup *more geometrico*<sup>50</sup> však začal pozvolna pronikat z vědních oborů i do filozofie.<sup>51</sup> V této době předložil Francis Bacon empirickou vědeckou metodu, přičemž se netajil svými ambicemi ovládnout či přímo znásilnit přírodu prostřednictvím vědy, aby mohla vydat své tajemství. Capra, který se intenzivně zabývá důsledky nového pojetí vědy, trefně poukazuje na podobnost Baconovy rétoriky s tou, jež byla používána při procesech s čarodějnicemi<sup>52</sup> - tím nepřímou poukazuje na přítomnost obětního mechanismu.

Epochu, která začala přistupovat k vědeckému poznání novým způsobem, završil René Descartes a Isaac Newton. Descartes přišel s deduktivní metodou, jež byla původně určena pro účely vědeckého bádání. Prostřednictvím této metody došel Descartes k myšlence, že vše, co může člověk jasně a zřetelně pochopit, je pravdivé. Tím zároveň oddělil svět na sféru mysli (*res cogitans*) a hmoty (*res extensa*).<sup>53</sup> Podle Descarta mělo být právě vědecké poznání prostředkem, jak se může člověk stát vlastníkem a vládcem přírody.<sup>54</sup> Pak lze snadno pochopit, že Descartes vnímal přírodu jako stroj řízený matematickými výpočty.<sup>55</sup> Víra v jistotu zprostředkovaná vědou<sup>56</sup> a mechanistický přístup k přírodě ovlivnily vědecké poznání natolik, že se staly dominantními až do 20. století.<sup>57</sup>

Isaac Newton posléze předložil širší koncept mechanistického fungování světa pomocí matematické formulace. Při své práci provedl syntézu Keplerových, Galileových, Descartových a Baconových poznatků a vytvořil tak novou teorii mechaniky, jež byla univerzálně použitelná.<sup>58</sup> I přesto zbylo v Newtonově mechanistickém světě místo pro Boha – byl to totiž Bůh, který stvořil hmotné částice a uvedl vesmír do pohybu – jenže podoba vesmíru se změnila na jakýsi hodinový stroj. Nové pojetí vědy postupně vytlačilo víru v Boha<sup>59</sup> a proniklo do všech empirických věd.<sup>60</sup>

---

studium demokracie a kultury, 2005. s. 30-31.

<sup>48</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 61.

<sup>49</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 7. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>50</sup> Dle geometrického způsobu – výklad podle předem platných tvrzení, definic a důkazů. Srov. SOKOL, Jan. *Malá filozofie člověka: a Slovník filozofických pojmů*. 5. rozšíř. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 340.

<sup>51</sup> Srov. RÖD, Wolfgang. *Novověká filozofie, I: Od Francise Bacona po Spinozu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. s. 14.

<sup>52</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 61-62.

<sup>53</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 65-66.

<sup>54</sup> Srov. DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. 3. vyd. Praha: Svoboda, 1992. s. 45.

<sup>55</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 67.

<sup>56</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 64.

<sup>57</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 67.

<sup>58</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 69-71.

<sup>59</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 73.

<sup>60</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 119.

### 2.3.2 Důsledky nového pojetí vědy

Jaké však mělo důsledky toto nové pojetí vědy na současný stav přírody a životního prostředí? Než začneme hledat odpověď na tuto otázku, je na tomto místě třeba uvést, že vědecké poznání jako takové nepovažujeme za problematické. Jako problematické však spatřujeme to, že věda postupně opustila pojmově teoretický základ věd, který vycházel z řeckého vědeckého myšlení a nahradila jej matematicko-experimentální metodou. Dle německého filozofa Hanse-Georga Gadamera tak došlo k narušení tradiční soustavy věd a místo toho vznikly dva odlišné a izolované světy: svět empirických a experimentálních věd a svět lidské zkušenosti. Zároveň se vědecké poznání přestalo odvíjet od filozofického<sup>61</sup> a věda začala pozvolna nahrazovat vědění. Vyvstala tak vážná hrozba, že se věda stane dogmatem.<sup>62</sup>

Přijetím myšlenek nového pojetí vědy se také narušilo postavení člověka ve světě, jež bylo do té doby založené na konceptu mikrokosmu a makrokosmu – tedy na anticko-křesťanské tradici. V pojetí řeckého kosmocentrismu představoval člověk mikrokosmos – obraz univerza, byl součástí vyššího celku.<sup>63</sup> Tento celek (vesmír se všemi nebeskými tělesy) byl tehdy vnímán jako živý a vědomý, jak dokládá např. Aristotelés či Plótínos, kteří reprezentují tehdejší většinový filozofický pohled na chod světa.<sup>64</sup> Až s příchodem křesťanství získal člověk dominantní postavení ve světě, stal se obrazem Božím – makrokosmem.<sup>65</sup> Křesťanské pojetí člověka můžeme označit jako antropocentrické, neboť staví člověka do centra světa. Tím, že člověk zaujal toto mimořádné postavení, mu však nebyla dána moc jednat dle jeho libovůle, ale byl naopak povolán k odpovědnosti, neboť byl vázán vztahem k Bohu. Pod vlivem již zmiňovaného Descartova nového pohledu na svět byl člověk vytržen z celku bytí - tím nejen získal moc, ale také o ni přišel. Capra poznamenává, že se člověku dostalo výhradního postavení jako myslící bytosti – dle Descarta se totiž právě v člověku spojovala duchovní a hmotná stránka.<sup>66</sup> Došlo tak k zásadnímu odklonu od dosud uznávaných hodnot – posláním člověka již nebyla služba Bohu a bližnímu, ale podmanění si veškerého stvoření.<sup>67</sup> Na druhou stranu však byl člověk prostřednictvím tohoto oddělení od duchovního rozměru bytí

---

<sup>61</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 119-121.

<sup>62</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 31.

<sup>63</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 10

<sup>64</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 92.

<sup>65</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 95.

<sup>66</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 67-68.

<sup>67</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 33.

zpředmětněn v rámci subjekt-objektového výkladu světa. Italský historik filozofie Giovanni Reale je toho názoru, že právě v této době začalo docházet k proměně pohledu na člověka – přestával být osobou a stával se individuem.<sup>68</sup> Právě tuto změnu v nazírání na člověka jakožto na individuum považujeme za další ze symptomů environmentální krize a zabýváme se jím v páté kapitole.

Tím, že se nová idea vědy vymkla ve své izolovanosti z hodnotového rámce, začala postrádat hranic nejen etických, ale i prostorových. Italský filozof Sergio Cotta v této souvislosti upozorňuje na další vlastnost mechanistického přístupu – na jeho univerzalitu, prostřednictvím které tak může překračovat kulturní hranice. Obdobný názor zastává i francouzský filozof a sociolog Edgar Morin, který v tomto smyslu hovoří přímo o metaevropském paradigmatu.<sup>69</sup> Jakmile se věda dostala mimo Evropu, stala se univerzální, avšak zároveň došlo v důsledku globalizace i k jakémusi poevropštění planety.<sup>70</sup>

Vzhledem k tomu, že považujeme kosmologii euroatlantické kultury za pesimistickou, můžeme tak vyvodit, že rychlý a zároveň rozsáhlý rozmach kosmologie euroatlantické kultury uspíšil eskalaci environmentální krize, neboť se tato kosmologie s přispěním globalizace rozšířila napříč celým světem. Tím se zároveň na celosvětové úrovni zmnožila i mimetická touha po předmětech, jež jsou symboly zastupující určité hodnoty euroatlantické kultury (např. Coca-Cola jako symbol svobody či smartphone jako statusový symbol). Spolu se vzrůstající touhou však roste i konfliktnost, jež je motivována touhou mít to, co má ten druhý. K současné euroatlantické kosmologii, jež reprezentuje např. blahobyt, paradoxně vzhlíží ti lidé, na jejichž přírodních zdrojích se obohatila euroatlantická kultura v dobách kolonialismu a které uvrhla do chudoby.<sup>71</sup>

Jaké důsledky má tedy tento hrubý redukcionismus a mechanistické pojetí světa na vztah člověka k přírodě a životnímu prostředí? V tom, co jsme si popsali v přechodných subkapitolách, můžeme vyzorovat stopy mechanismu obětního beránka - proto také považujeme nové pojetí vědy za jeden ze symptomů mimetické krize. Jsme toho názoru, že nové pojetí vědy přispělo k tomu, že se příroda stala obětovatelnou právě proto, že začala být v průběhu historie považována za neživou hmotu bez jakékoli hodnoty.<sup>72</sup> Podle Girarda totiž musí potenciální oběť splňovat určitá kritéria,<sup>73</sup> být nositelem specifických znaků, které vykazují např. vysokou míru zranitelnosti či odlišnosti (např.

---

<sup>68</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 10.

<sup>69</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 33.

<sup>70</sup> Srov. REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. s. 120.

<sup>71</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 19.

<sup>72</sup> Srov. MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. s. 8-9. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>

<sup>73</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 61.

cizinci, osamělé ženy, lidé s duševním onemocněním či tělesným postižením).<sup>74</sup> Jestliže byla do té doby divoká, záhadná, nevypočitatelná či obávaná příroda zbavena své hodnoty a stala se zranitelnou, najednou ji bylo možné snadno obětovat a použít. Za tímto účelem byla příroda izolována od člověka a vytvořena tak iluze její oddělenosti – na nutnost izolace budoucí oběti poukazuje i Girard.<sup>75</sup> Příroda tak začala plně sloužit lidským potřebám i kratochvílím. Cokoli, co pocházelo z přírody a nebylo možné využít, se stalo pro člověka bezcenným<sup>76</sup> - byla tak legitimizována manipulace s přírodou a její zneužívání, které trvá dodnes (tímto tématem se budeme podrobněji zabírat ve čtvrté kapitole).

## 2.4 Změna paradigmatu

I přes ne příliš nadějně vyhlídky, kterými jsme ukončili předchozí subkapitulu, se přeci jenom začalo něco měnit v lidském myšlení a vnímání – postupně totiž začalo docházet ke změně paradigmatu. O paradigmatu budeme na následujících řádcích pojednávat ve dvojitým smyslu. První definice vysvětluje paradigma jako rámcové výkladové schéma uplatňované při vědeckém bádání.<sup>77</sup> Pojem paradigma obecně definoval Thomas Kuhn v díle *Struktura vědeckých revolucí* takto: „*Za paradigma považují obecně uznávané vědecké výsledky, které v danou chvíli představují pro společenství odborníků model problémů a model jejich řešení.*“<sup>78</sup> Druhý výklad slova paradigma je filozofický. Filozof Josef Krob je přesvědčen, že je paradigma úzce provázáno s kosmologií - ovlivňuje totiž přemýšlení, které je typické pro konkrétní historickou epochu. Úzce souvisí s atmosférou doby a připraveností člověka nalézt, přijmout či odmítnout nová zjištění.<sup>79</sup> Capra později zobecnil Kuhnovu definici vědeckého paradigmatu a vyložil ji jako paradigma společenské: „*Paradigma je soustava představ, hodnot, způsobů vnímání a praktik sdílených určitou komunitou, která pak vede ke zvláštnímu způsobu vidění reality. Komunita se na základě této vize organizuje.*“<sup>80</sup>

Změna paradigmatu se rodila pozvolna od počátku 20. století a začala postupně pronikat do jednotlivých vědeckých oborů. Projev této změny však můžeme zaznamenat i v sociálně-kulturním měřítku.<sup>81</sup> Tuto změnu budeme nazývat jako paradigmatický obrat a cíl, ke kterému spěje, budeme označovat jako nové paradigma. Vzhledem k tomu, že považujeme nové pojetí vědy za nejvýraznější symptom environmentální krize, nové paradigma nás bude zajímat především v souvislosti se

---

<sup>74</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 56-57.

<sup>75</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 58.

<sup>76</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 33.

<sup>77</sup> Srov. BLECHA, Ivan. *Filosofický slovník*. Olomouc: Fin, 1995. s. 310.

<sup>78</sup> KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 10.

<sup>79</sup> Srov. KROB, Josef. *Hledání času, místa, smyslu*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. s. 124.

<sup>80</sup> CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 19.

<sup>81</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 17.

současnými vědeckými teoriemi. Ostatně, jak uvidíme níže, právě ony se zabývají revizí významu vědomí a jsou jakýmsi protikladem končícího paradigmatu. Než si přiblížíme, jaké konkrétní změny přináší nové paradigma, popíšeme si, co této změně předcházelo a objasníme si mechanismus, prostřednictvím kterého ke změně paradigmatu dochází. Nyní si však položíme otázku, proč je pro nás změna paradigmatu tak důležitá? Jak uvidíme dále, nové paradigma oživuje koncept jednoty člověka a přírody a podpírá jej nespočtem závěrů z nově vznikajících vědeckých bádání na poli empirických věd. Přijetí nového paradigmatu proto vnímáme jako jeden z možných způsobů, které mohou pomoci eliminovat následky globální environmentální krize.

#### 2.4.1 Mechanismus změny paradigmatu

Při popisu mechanismu změny paradigmatu budeme čerpat zejména ze závěrů Thomase Kuhna. Kuhn popisuje vznik a zánik paradigmatu v několika fázích. První období nazývá Kuhn jako předparadigmatické, které je specifické velkým počtem škol s vlastními teoriemi.<sup>82</sup> Jednotlivé školy mezi sebou soupeří o prosazení právě jejich teorie jakožto paradigmatu.<sup>83</sup> Kuhn považuje za důvod prosazení určitého paradigmatu dva aspekty: neobvyklost nového paradigmatu spolu s jeho schopností zaujmout větší část vědecké obce a dále otevřený konec pro další možné bádání.<sup>84</sup> Poté, co je zvoleno paradigma, které není většinou zpochybňováno, následuje období tzv. normální vědy, během kterého uplatňují vědci při své badatelské činnosti jedno (vítězné) paradigma. V průběhu vědeckého výzkumu se však čím dál tím častěji vyskytují odchylky od přijatého paradigmatu, což ohlašuje období anomální vědy.<sup>85</sup> Čím více se tyto anomálie objevují, již je nelze ignorovat jako náhodné fenomény. Postupně jsou proto přijaty vědeckou obcí jako očekávatelné a následně jsou prohlášeny za objev či novinku. Další fáze, kterou pojmenoval Kuhn jako vědeckou revoluci, však není nezbytná (pokud za odstraněním anomálie stojí jen dílčí objevy, jež lze akceptovat v rámci stávajícího paradigmatu). Jestliže se však počet anomálií i nadále navyšuje a již je nelze začlenit do stávajícího paradigmatu ani jako objev, dojde ke krizi, která svým rozsahem zapříčiní vědeckou revoluci a tím dojde ke změně celého paradigmatu. Tak tomu bylo např. v případě Koperníkovy heliocentrické teorie či Einsteinovy teorie relativity.<sup>86</sup> Nezřídka je však přijetí nového paradigmatu doprovázené bojem o jeho akceptaci.<sup>87</sup>

Přechod od starého paradigmatu k novému tedy není náhlý. Kuhn tvrdí, že se dokonce může překrývat staré a nové paradigma,<sup>88</sup> než dojde k plnému přijetí nového paradigmatu. Stejně, jako je

---

<sup>82</sup> Srov. KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 162.

<sup>83</sup> Srov. KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 11.

<sup>84</sup> Srov. KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 23.

<sup>85</sup> Srov. KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 62-63.

<sup>86</sup> Srov. KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 73-76.

<sup>87</sup> Srov. KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 92.

<sup>88</sup> Srov. KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 11.



přechod k novému paradigmatu pozvolný, nemění se ani pohled vědců na nové metody, cíle práce či samotný vědní obor ze dne na den. Jde totiž o učení se novému způsobu vnímání téže věci: „*To, co člověk vidí, závisí na tom, nač se dívá, a také na tom, co se na základě předchozí vizuálně-pojmové zkušenosti naučil vidět.*“<sup>89</sup> Právě proto Kuhn označuje vědeckou revoluci přímo za změnu pohledu na svět – na tentýž svět, který ale již nikdy nebude vnímán jako před nástupem vědecké revoluce.<sup>90</sup>

#### 2.4.2 Paradigmatický obrat

Dříve, než se budeme zabývat paradigmatickým obratem, zaměříme svou pozornost na vědecké objevy, jež ohlašovaly příchod nového paradigmatu. Ještě předtím, než přišel chemik a biofyzik James Lovelock s hypotézou Gaia, objevilo se několik myslitelů, kteří položili základ současným teoriím o Zemi jako o živém, samoorganizujícím se systému. První zmínky, jež předznamenávaly zárodky Lovelockovy hypotézy, pochází již z 18. století. Jmenujme skotského geologa Jamese Huttona, který vnímal spojitost mezi geologickými a biologickými procesy Země. O něco odvážněji přistoupil k tomuto tématu německý přírodovědec Alexander von Humboldt, který uznal společný vývoj a vzájemnou závislost živých organismů, klimatu a zemské kůry.<sup>91</sup> Zásadním zlom však přineslo až systémové myšlení, neboť vědecké poznání dospělo k závěru, že jsou systémy integrované celky, kterým nelze porozumět na základě jejich analýzy, ale kontextuality – tedy jejich zasazením do kontextu většího celku. Dosud uplatňované vědecké myšlení, jež prosadil Descartes, se tak otočilo vzhůru nohama. Zájem o objekty nahradil zájem o vztahy.<sup>92</sup> S tímto východiskem začala pracovat především kvantová fyzika. Slovy jednoho z otců kvantové teorie, Werenra Heisenbera, můžeme lépe pochopit nový pohled na svět: „*Svět se tak jeví jako komplikované pletivo událostí, v nichž se střídají nebo překrývají nebo kombinují spojení různého druhu a určují tak texturu celku.*“<sup>93</sup>

Nyní si přiblížíme nejpodstatnější vědecké teorie na poli samoorganizovaných systémů, neboť tyto teorie podpírají náš předpoklad, že je planeta Země živým organismem. Za významný posun ve změně paradigmatu považujeme vědecký popis principu organizace živých systémů, který postupně formuloval Ludwig von Bertalanffy od 40. do 50. let 20. století. Bertalanffy dospěl k závěru, že organismus je živý autoregulující se systém, který je otevřený, což znamená, že mezi ním a okolím dochází k výměně látek a energie.<sup>94</sup> Jeho myšlenku na konci 60. let 20. století<sup>95</sup> rozvedl a zpřesnil Ilja Prigogine v teorii disipativních struktur.<sup>96</sup> Ta se stala jednou z nevlivnějších teorií o

<sup>89</sup> KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 117.

<sup>90</sup> Srov. KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 124.

<sup>91</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 33-34.

<sup>92</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 40.

<sup>93</sup> CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 40.

<sup>94</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 56.

<sup>95</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 90.

<sup>96</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 57.



samoorganizujících se systémech. Prigogine obohatil teorii organizace živých systémů o odpověď na nestabilitu systému a s tím související vynořování nových forem uspořádání.<sup>97</sup> Prigogine doložil, že je systém díky své otevřenosti pod neustálou proměnlivostí a tedy i nerovnováhou. Právě v takové situaci se může systém transformovat do složitějších struktur.<sup>98</sup>

S dalším zásadním zjištěním přišli v 70. letech 20. století neurologové Humberto Maturana a Francisco Varela, kteří představili teorii Santiaga, jejíž hlavní myšlenku vyjádřili takto: „*Živé systémy jsou kognitivní systémy a život jako proces je procesem poznání. Toto tvrzení platí pro všechny organizmy, jak s nervovým systémem, tak bez něho.*“<sup>99</sup> Tímto byla přiřazena schopnost vnímat a poznávat i těm nejjednodušším organismům, neboť proces poznávání již nebyl spojován pouze s myšlením.<sup>100</sup> Zároveň tak byla opuštěna Descartova představa mysli jako (myslící) věci.<sup>101</sup> Dalším přínosem těchto badatelů bylo předložení teorie *autopoiesis*. Jedná se o teorii sebeutváření živých organismů. Dle této teorie jsou všechny živé organismy uspořádány prostřednictvím spletné sítě vztahů, jež jim umožňuje produkční a transformační procesy, kterými se celá síť sebeutváří.<sup>102</sup> Tím také dokáže pružně reagovat na vlivy prostředí – v případě narušení sítě vztahů jsou organismy schopny přeskupit svou strukturu propojení.<sup>103</sup>

Nebude tedy náhodou, že na konci 60. let 20. století představil Lovelock hypotézu o Zemi jako o autoregulujícím se systému. Později tuto hypotézu, na které spolupracoval s mikrobioložkou Lynn Margulisovou, pojmenoval Gaia<sup>104</sup> a v 70. letech o ní pojednal v knize *Gaia: nový pohled na život na Zemi*. Dle této hypotézy je Země živý seberegulující se systém, jenž sestává z hornin, atmosféry a oceánů a společně tak vytváří podmínky pro udržitelnost života na naší planetě.<sup>105</sup>

Za povšimnutí stojí i teorie morfické rezonance, jejímž autorem je Rupert Sheldrake, který patří k předním vědcům prosazujícím nové paradigma. Sheldrake ve své teorii pracuje s předpokladem existence morfického pole u každého existujícího systému. Vlastností tohoto pole je schopnost organizovat a řídit všechny organismy. Každý organismus má přitom svou vlastní paměť, na jejímž budování se podílí morfická rezonance. Morfická rezonance je proces vzájemného vlivu podobných struktur a vzorů, který funguje na předpokladu, že podobné rezonuje s podobným a to nezávisle na prostoru a čase. Touto vzájemnou rezonancí se vzory a struktury upevňují a takto fixované se opakují.<sup>106</sup> Teorie morfické rezonance se však jeví jako sporná zejména z důvodu absence

<sup>97</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 165.

<sup>98</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 91.

<sup>99</sup> CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 97.

<sup>100</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 161.

<sup>101</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 162.

<sup>102</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 99.

<sup>103</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 240.

<sup>104</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 103.

<sup>105</sup> Srov. LOVELOCK, James. *Gaia: Živoucí planeta*. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 33-34.

<sup>106</sup> Srov. SHELDRAKE, Rupert. A. *Teorie morfické rezonance: nová věda o životě*. Praha: Elfa, 2002. s. 279.

její prokazatelnosti.

### 2.4.3 Nové paradigma

Dle Kuhnovy teorie vědeckých revolucí tedy můžeme vyvodit, že v době, ve které probíhaly výše zmiňované vědecké objevy, ještě nemohla být řeč o nástupu nového paradigmatu, ale spíše o izolovaných objevech. Capra vyzníval, že změny, jež nastaly ve fyzice v první polovině 20. století, přivodily postupně změnu vědeckého pohledu na svět a vyvodil, že dochází ke změně paradigmatu, o které pojednal v roce 1982 v díle *Bod obratu*.<sup>107</sup> Capra definuje nové paradigma následujícím způsobem: „*Nové paradigma můžeme označit jako holistické vidění světa. Svět je chápán spíše jako integrovaný celek než jako soustava navzájem oddělených částí. Toto nové paradigma můžeme též chápat jako ekologické hledisko, pokud uijeme termín "ekologický" v širším a hlubším smyslu, než tomu obvykle je. Hluboké ekologické uvědomění uznává zásadní vzájemné závislosti všech jevů a skutečnost, že jednotlivci i společnosti, my všichni, jsme včleněni do cyklických procesů přírody (a zcela na nich závisíme).*“<sup>108</sup> Krizi, kterou prochází věda, vnímá Capra jako krizi celospolečenskou - hovoří přímo o krizi vnímání.<sup>109</sup> Podle Capry začaly mechanistickou koncepci pojetí světa průběžně nahrazovat holistické a ekologické teorie výkladu světa.<sup>110</sup> Příklon k holistickému vnímání světa zdůvodňuje Capra tím, že lidé nyní při interpretaci světa více využívají tzv. intuitivní mod oproti předchozímu racionálnímu modu. Abychom porozuměli této Caprově tezi, stručně si nastíníme fungování racionálního a intuitivního modu. Racionální vědomí je spojeno s naším intelektem, který se vyznačuje schopností kategorizace, analyzování, rozlišování a oddělování. Toto pojmové myšlení uplatňujeme každý den, abychom mohli klasifikovat svět, avšak toto myšlení nemůže obsáhnout svět v celé jeho rozmanitosti a složitosti, neboť se v něm věci nedějí v určité posloupnosti, ale najednou. Toho lze podle Capry dosáhnout právě prostřednictvím intuitivního poznání, které je spojeno se zážitky mystického prožitku. Jde tedy o zažívání světa v jeho celistvosti tak, jak je – mimo veškeré protiklady, klasifikace a hodnocení.<sup>111</sup>

Capra tak svými závěry podpírá naši tezi, že nové pojetí vědy zapříčinilo krizi celé euroatlantické společnosti, která byla postupně dezintegrovaná neudržitelnou ideou oddělenosti člověka od přírody, ale také dominantní orientací na racionální mod vědomí. Jak je z Caprovy definice nového paradigmatu patrné, opírá se o myšlenky hluboké ekologie, která považuje planetu Zemi za vzájemně propojenou soustavu na sobě závislých vztahů a jež také prosazuje rovnoprávnost všech

<sup>107</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 15.

<sup>108</sup> CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. s. 19-20.

<sup>109</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. s. 15-16.

<sup>110</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tao fyziky I: paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*. Praha: DharmaGaia, 2003. s. 16.

<sup>111</sup> Srov. CAPRA, Fritjof. *Tao fyziky I: paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*. Praha: DharmaGaia, 2003. s. 32-34.

živých bytostí.<sup>112</sup> Arne Næss, zakladatel hluboké ekologie, vnímá interakci člověka s přírodou jako stěžejní pro formování lidské identity.<sup>113</sup> Zdá se tedy, že před nás nové paradigma staví nové otázky – ať již po obnově vzájemnosti či po tom, co znamená být člověkem.<sup>114</sup> Tím nám tak otevírá další horizonty pro hledání řešení environmentální krize, jež si představíme v poslední kapitole této práce.

### 3. Adaptace a hierarchie hodnot

Poté, co jsme si v předchozí kapitole popsali stěžejní roli kosmologie pro společnost a její vliv na formování přístupu člověka k přírodě a životnímu prostředí, v této kapitole se zaměříme na to, jak spolu souvisí kosmologie, hodnoty společnosti a adaptivita společnosti. Budeme primárně vycházet ze závěrů bádání, ke kterým došel ekologický antropolog Roy Rappaport během terénního výzkumu u Tsembaga Maringů na Nové Guineji. Výsledky jeho výzkumu patří mezi učebnicové příklady pojetí kultury jakožto adaptivního systému. V souvislosti s Rappaportovými zjištěními o adaptivních a maladaptivních společnostech se budeme v další části kapitoly zabývat společenskými hodnotami a jejich vlivu na utváření přístupu člověka k přírodě a životnímu prostředí. V závěru kapitoly pak upřeme naši pozornost ke zkoumání nihilismu jakožto současného hodnotového rámce euroatlantické kultury.

#### 3.1 Adaptace dle Roye Rappaporta

Roy Rappaport patřil v 60. letech 20. století do skupiny ekologických antropologů, kteří vznesli požadavek nového paradigmatu, prostřednictvím kterého by bylo možné interdisciplinárně zkoumat vzájemné vztahy organismů v rámci celistvého ekosystému Země a který by byl zbaven prizmatu oddělenosti člověka od přírody. Rappaport tak reagoval na tehdejší naléhavá vědecká zjištění o hrozbě globální environmentální krize.<sup>115</sup> Zároveň si můžeme povšimnout toho, že Rappaport již tehdy pracoval s čerstvými vědeckými poznatky nově nastupujícího vědeckého paradigmatu a odkláněl se od původně materialistického pojetí ekologické antropologie.

Jak tedy Rappaport definuje adaptaci? *„Adaptace jsou procesy, v jejichž průběhu organismy nebo skupiny organismů reagují tak, že prostřednictvím změn svých tvarů, struktur nebo skladby udržují jednak svou vnitřní homeostázi, jednak rovnováhu mezi sebou. Tyto procesy mohou být vyvolány krátkodobým environmentálním působením, především ale souvisejí s dlouhodobými*

---

<sup>112</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 115.

<sup>113</sup> Srov. NÆSS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl: náčrt ekosofie*. Tulčák: Abies, 1996. s. 236.

<sup>114</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 141-142.

<sup>115</sup> Srov. ORTOVÁ, Jitka. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum, 1999. s. 47-49.

změnami prostředí.“<sup>116</sup> Z toho můžeme vyvodit obecný závěr, že adaptace souvisí se schopností organismů reagovat na změny za účelem dosažení stability a tedy i udržení své životaschopnosti.

Právě proto, že Rappaport kritizoval absenci interdisciplinarity při zkoumání adaptace organismů na prostředí, pracoval se dvěma koncepty lidského vnímání přírody a životního prostředí. Podle Rappaporta by měl badatel zohlednit obě kritéria a integrovat je do své badatelské činnosti. Tyto způsoby interpretace reality označuje Rappaport jako kognitivní a operační model.<sup>117</sup>

Dle Rappaporta vychází kognitivní model ze způsobu, jakým lidé vnímají ekosystém, jehož jsou součástí - jaké s ním mají zkušenosti a jaké o něm mají představy. Tyto představy se odvíjí od víry a očekávání společnosti. Součástí kognitivního modelu mohou být i představy o existenci nadpřirozených bytostí, které nelze vědecky prokázat, ale které zásadním způsobem ovlivňují chování členů společnosti. Na základě tohoto obrazu člověk komunikuje se svým prostředím a utváří adekvátní adaptační strategie. Každá kultura tedy bude mít svůj vlastní kognitivní model a vlastní adaptační strategii.<sup>118</sup>

Operační model popisuje tentýž ekosystém, avšak optikou vědeckého poznání (např. ze strany přírodovědců, ekologů či antropologů). Zatímco dle kognitivního modelu může být svět obydlen nadpřirozenými bytostmi, dle operačního modelu zase svět sestává ze stopových prvků a mikroorganismů, které nemusí být viditelné pro ty, kteří interpretují realitu pomocí kognitivního modelu.<sup>119</sup>

Pro určení míry adaptivity využívá Rappaport kromě kognitivního a operačního modelu ještě referenční hodnoty a škály cílů, čímž poukazuje na spojitost mezi kosmologií (ať již v podobě kognitivního či operačního modelu) a hodnotami. Referenční hodnoty jsou úzce provázané s kognitivním modelem a odráží kulturní představy o tom, jak by měl svět fungovat. Referenční hodnoty prochází pravidelnou revizí, při které daná společnost zkoumá, zda nejsou tyto hodnoty překračovány. Jestliže se tak stane, společnost se je snaží opět vrátit do původního (ideálního) stavu.<sup>120</sup> Rappaport však upozorňuje na důležité úskalí - kdybychom totiž pojímali adaptaci jako schopnost společnosti využít vyrovnávacích mechanismů a zůstali bychom pouze u referenčních hodnot, mohli bychom narazit na následující problém. Pokud by některá společnost přijala za své hodnoty takové, které jsou již samy o sobě destruktivní, tak bychom takovou společnost nemohli posuzovat jako adaptivní pouze proto, že navrátila překročené referenční hodnoty do původního stavu. Právě z toho důvodu je třeba využívat při posuzování adaptivity či maladaptivity dané společnosti i škálu cílů, která vychází z operačního modelu a určuje adaptivní hranice v rámci kterých je dotyčný

---

<sup>116</sup> ORTOVÁ, Jitka. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum, 1999. s. 86.

<sup>117</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 97.

<sup>118</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 96.

<sup>119</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 96-97.

<sup>120</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 98.

ekosystém udržitelný.<sup>121</sup> Rappaport uvádí jako příklad překročení škály cílů takovou situaci, kdy se udržitelnost ekosystému posuzuje prostřednictvím ekonomických referenčních hodnot.<sup>122</sup>

### 3.1.1 Adaptivní společnost

Nyní si ukážeme příklad adaptivní společnosti – jedná se o již zmiňovanou společnost Tsembaga Maringů z Nové Guineje, u kterých prováděl Rappaport terénní výzkum v 60. letech 20. století. Tsembaga Maringové jsou hortikulturním rovnostářským společenstvím, které v době Rappaportova terénního výzkumu čítalo zhruba dvě stovky členů rozdělených do pěti patrilineárních klanů. Pro jejich kulturu je typický chov prasat – ta jsou pro společenství nejen zdrojem potravy, ale jsou chována i pro účely obětních rituálů. Rappaport je toho názoru, že existuje souvislost mezi válčením, rituály a udržováním tamního ekosystému v rovnováze. Tuto tezi dokládá prostřednictvím popisu rituálního cyklu Tsembaga Maringů, který si představíme na následujících řádcích. Dle Tsembaga Maringů jsou však rituály prováděny z důvodu udržování dobrých vztahů s duchy a nikoli kvůli regulaci tamního ekosystému.<sup>123</sup>

Dle Rappaporta určuje délku rituálního cyklu a klid zbraním početnost populace prasat, které Tsembaga Maringové chovají. Ve chvíli, kdy je dostatek prasat, jsou ze země vytrhány posvátné keře *rumbimy*, které byly zasazeny na konci předchozího konfliktu a začne tak celoroční slavnost *kaiko*.<sup>124</sup> Rappaport usuzuje, že od chvíle, kdy jsou *rumbimy* vytrhány ze země a následně znovu zasazeny, uplyne v průměru od osmi do dvanácti let.<sup>125</sup> To tedy odpovídá délce rituálního cyklu. S koncem slavnosti *kaiko* také končí rituální cyklus a začíná nový, který je zahájen útokem na nepřítele. Celoroční slavnost má totiž zajistit náklonnost duchů předků, kterým bylo obětováno vepřové maso.<sup>126</sup> Po skončení bojů se opět vsadí *rumbimy* do země prostřednictvím rituálu jako poděkování předkům za pomoc v boji, ale také za to, že mohl vítězný kmen zůstat na svém území, kde sídlí i duchové jejich předků.<sup>127</sup> Zároveň se jedná o závazek příměří se sousedními kmeny. V kosmologii Tsembaga Maringů tak začíná znovuobnovení vesmírného řádu.<sup>128</sup>

Rappaport se zabýval tím, co znamená „dostatek“ prasat. Podle něj je třeba si uvědomit kontext, v rámci kterého dochází k rituálnímu usmrcení prasat. Prasata totiž mohou být pro společnost přínosem i zkázou. Pro členy společenství jsou prasata důležitá kvůli přísunu proteinu, udržování

---

<sup>121</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 99.

<sup>122</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 100.

<sup>123</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 102-103.

<sup>124</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press, 1984. s. 153.

<sup>125</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press, 1984. s. 156-157.

<sup>126</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 40.

<sup>127</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 35.

<sup>128</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 107.

čistoty v okolí příbytků a spásání porostu v zahradách, které zrovna leží ladem. Nenáročnost péče o malý počet prasat spočívá i v tom, že je dostatek krmiva pro prasata v podobě nekvalitních hlíz sklizených ze zahrad.<sup>129</sup> Problém však nastává ve chvíli, kdy je nutné začít krmit prasata i hlízami, které byly určeny jako potrava pro členy společenství. Musí se tak zakládat nové zahrady pro pěstování hlíz přímo pro prasata. Prasata navíc v tak velkém počtu často ničí zahrady a postupně se stávají pro společenství přítěží,<sup>130</sup> neboť péče o ně zabírá čím dál tím více času. Dalším nepříznivým aspektem chovu většího počtu prasat je vznik roztráštěné sídelní struktury vesnic z důvodu zakládání nových zahrad, čímž dochází k izolaci jednotlivých členů společenství a zároveň se snižuje obranyschopnost při případném napadení vesnice nepřáteli.<sup>131</sup> Dle výše uvedeného popisu se tedy dle Rappaporta stává momentem zahájení rituálního cyklu okamžik, kdy je chov prasat pro společnost již neúnosný a přináší více negativ.

Zahájením slavnosti *kaiko* se tak spouští seberegulační mechanismus – ve chvíli, kdy se ekosystém dostane na samou hranici udržitelnosti, jsou obětována prasata a začne válčení. Tato seberegulace tedy pomáhá udržovat ekosystém v rovnováze, určuje frekvenci válčení, urovnává vlastnické nároky na půdu a zajišťuje dostatek kvalitních bílkovin členům společnosti v době, kdy je nejvíc potřebují.<sup>132</sup> Je nutno zdůraznit, že součástí tohoto seberegulačního procesu je celý ekosystém – nejspíš proto Rappaport tak vehementně odmítal myšlenku oddělování člověka od přírody. Dále je třeba poukázat na to, že konstituování takto důkladného mechanismu by nebylo myslitelné bez přítomnosti kosmologie předávané prostřednictvím důkladně propracovaného rituálního cyklu. I přesto, že výsledky Rappaportova terénního výzkumu podléhají kritice kvůli jeho poněkud funkcionalistické interpretaci,<sup>133</sup> podařilo se mu upozornit na podstatnou roli rituálu, kosmologie a společenských hodnot na míru adaptivity společnosti.

### 3.1.2 Maladaptivní společnost

Jak jsme již zmínili výše, škála cílů pomáhá určovat hranice adaptivity. Jestliže je však tato škála překročena, dochází k reakci na materiální úrovni např. v podobě ekologických či společenských krizí.<sup>134</sup> Rappaport zmiňuje několik faktorů, které snižují schopnost adaptivity systému a okolnosti, za kterých dochází k překročení škály cílů. Jedním z nich je pozdní rozpoznání varovných signálů nebo jejich chybné vyhodnocení. V takovém případě se včas nedostaví adekvátní odezva, která by

---

<sup>129</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press, 1984. s. 154.

<sup>130</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 113-114.

<sup>131</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press, 1984. s. 155.

<sup>132</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 41.

<sup>133</sup> Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008. s. 265.

<sup>134</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 161.

mohla systém stabilizovat. Tyto problémy se vyskytují především u větších a složitějších společenských systémů. Můžeme tedy říci, že čím je systém robustnější a členitější, tím se zvyšuje i riziko výše uvedené odchylky.<sup>135</sup> Z toho můžeme vyvozovat, že lepší schopnost adaptivity mají menší společnosti s jednoduchým uspořádáním. V tomto kontextu považuje Rappaport za problematický faktor globalizaci, která často způsobuje závislost jednotlivých oblastí na celosvětové ekonomice. Mnohdy se celé regiony snaží obstát v silné konkurenci tržní ekonomiky a soustředí se proto např. na pěstování jedné dominantní plodiny. Tím dochází k tomu, že se tyto regiony v důsledku úzké specializace stávají nesoběstačnými a snižuje se tak stabilita lokálních ekosystémů.<sup>136</sup> Ta je paradoxně oslabena vlivem několika zájmových skupiny, jež však mají globální rozsah. Jejich cílem jsou nezdědka krátkodobé zájmy zacílené na zisk, růst a výkonnost, tudíž tyto subjekty neberou v potaz lokální kognitivní modely.<sup>137</sup>

Jak jsme se již zmínili v předchozí kapitole, globalizace přispěla k rozšíření pesimistické kosmologie euroatlantické kultury na celosvětovou úroveň včetně jejího kognitivního modelu. Ten se tak musí zákonitě dostat do rozporu s kognitivními modely jiných kulturních celků. Euroatlantická kultura sice podle Skolimowského vyznává univerzálně lidské hodnoty, které souvisí např. se štěstím, spravedlností, pravdou, krásou, dobrem, avšak zároveň vyznává hodnoty jako efektivnost, řízení a moc, které se zdají být v rozporu s těmi výše jmenovanými.<sup>138</sup> Rozporuplnost této situace si můžeme demonstrovat na následujícím příkladu - na vrcholu hierarchie hodnot současné euroatlantické kultury stojí blahobyť,<sup>139</sup> který můžeme považovat za reprezentaci obecné hodnoty jako je spokojenost či přání být šťastný. Problém nespočívá v tom, že by bylo nepatřičné chtít být šťastný – nepatřičné (či spíše nemorální) je chtít být šťastný na úkor něčeho či někoho jiného. Tato lhostejnost vůči druhým bytostem plyne dle Skolimowského z tzv. mechanistické kosmologie euroatlantické kultury, ze které se postupně vytrácí smysl člověka.<sup>140</sup> K dosažení blahobytu je totiž podle této kosmologie zapotřebí prostředí tržní ekonomiky a konzumního způsobu života, který umožní stoupání křivky ekonomického růstu.<sup>141</sup>

Právě proto, že je euroatlantická kultura orientována na uspokojování potřeb člověka prostřednictvím exponenciálního růstu, považuje ji americký antropolog John W. Bennett za maladaptivní. Exponenciální růst totiž nezohledňuje ostatní živé bytosti, které jsou součástí

---

<sup>135</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 161.

<sup>136</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 162.

<sup>137</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 163-4.

<sup>138</sup> Srov. SKOLIMOWSKI, Henryk. *Živá filozofia: ekofilozofia ako strom života*, Prešov: Slovacontact, 1999. s. 17-18.

<sup>139</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 12-13.

<sup>140</sup> Srov. SKOLIMOWSKI, Henryk. *Živá filozofia: ekofilozofia ako strom života*, Prešov: Slovacontact, 1999. s. 20-21.

<sup>141</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 13.

ekosystému.<sup>142</sup> Podobně na tento hodnotový rozkol pohlíží i Skolimowski – podle něj způsobilo přijetí mechanistické kosmologie to, že euroatlantická kultura chybně načítá kód přírody, tudíž s ní nedokáže být v harmonické interakci.<sup>143</sup> K vysvětlení tohoto rozporu, na který upozorňuje Bennett i Skolimowski, můžeme použít úsloví o tom, že žádný strom neroste do nebe. Jestliže strom, reprezentující přírodu, ví, kam až může růst, jak si pak tuto hranici určí sama ekonomika? Je možné, aby sama ekonomika stanovila hranici ekonomického růstu? Nejspíš tušíme odpověď a možná jednoho dne dospějeme ke zjištění, že usilujeme o stavbu Babylonské věže.

Shrňme tedy, že Bennett a Skolimowski potvrzují Rappaportovy závěry - Rappaport považuje maladaptaci za anomálii v adaptivním systému, která je způsobena narušením hierarchie hodnot společnosti a samoregulačních schopností ekosystému.<sup>144</sup> Dosud jsme se bavili o narušení samoregulačních schopností ekosystému (překročení škály cílů), které se dají vrátit či přiblížit k původní hranici. Jestliže jsou však samy hranice postaveny na destruktivních hodnotách společnosti, nemůže být jakákoli intervence úspěšná. V takovém případě můžeme hovořit o nihilistických hodnotách společnosti, kterým se budeme věnovat v jedné z následujících subkapitol. Nejprve se však zaměříme na to, jak jsou konstituovány hodnoty uvnitř společnosti.

### 3.2 Rituál a hierarchie hodnot

Na základě našich předchozích zjištění vycházíme z předpokladu, že jsou hodnoty každé společnosti ovlivněny kosmologií. Tyto hodnoty mají svou hierarchii<sup>145</sup> a jsou ve společnosti ustavovány prostřednictvím rituálu.<sup>146</sup> Rappaport je toho názoru, že je rituál obsažen v každém společenství a je nezbytný pro udržení sociálního života - proto jej také považuje za zakládající akt lidství.<sup>147</sup> Prostřednictvím rituálu dochází k předávání určitého souboru hodnot, které formují a regulují sociální a politické vztahy, ale i přístup člověka k přírodě a životnímu prostředí. Tyto hodnoty nejsou nahodile uspořádány, ale mají svou hierarchii.<sup>148</sup>

Rituály však nejsou přežitkem, neboť prostupují náš každodenní život, aniž bychom si byli vědomi toho, že vůbec nějaké rituály provádíme – v takovém případě hovoříme o symbolickém jednání (např. pozdrav či podání ruky).<sup>149</sup> Jde o rutinní jednání a nepsané společenské domluvy, které

---

<sup>142</sup> Srov. ORTOVÁ, Jitka. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum, 1999. s. 87.

<sup>143</sup> Srov. SKOLIMOWSKI, Henryk. *Živá filozofia: ekofilozofia ako strom života*, Prešov: Slovacontact, 1999. s. 18-20.

<sup>144</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 161.

<sup>145</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 156.

<sup>146</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. s. 205.

<sup>147</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. s. 31.

<sup>148</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 116.

<sup>149</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mýtus, sen a rituál*. Praha: Aurora, 1999. s. 200-201.



nám usnadňují život v rámci sociální interakce.<sup>150</sup> I přesto, že rituál obsahuje prvky rutinního jednání, nejde o totéž. Podobnost je pouze vnější a rozdílnost spočívá ve skupinovém charakteru rituálu.<sup>151</sup> Nejvýraznější rozdíl vnímá sociolog Jan Keller v tomto: „*Rituál však navíc odpovídá na zvláštní lidskou potřebu, a sice na potřebu překročit své omezené pozemské bytí, zakotvit svou omezenou lidskou existenci v souvislostech vyššího řádu a tím získat pevný pocit ontologické bezpečí. Člověk se nikdy nestane čistě rozumovou bytostí mimo jiné právě proto, že rozum tento pocit ontologické bezpečí nedokáže zprostředkovat.*“<sup>152</sup> Zatímco rutinní jednání má odvádět pozornost od samotného, zautomatizovaného aktu, rituál má opačný účinek – vtahuje pozornost účastníka rituálu. Jestliže je rituál chybně proveden, může být vyvolán pocit ohrožení, neboť je ohrožena i jeho posvátnost.<sup>153</sup> Rituál má, na rozdíl od rutiny, symbolický charakter — tím nejvýznamnějším je jeho transcendingující význam. Prostřednictvím rituálu se tak jeho účastníci mohou spojit s něčím, co je samotné přesahuje, naplňuje a dává odpovědi po smyslu života.<sup>154</sup>

Girard tvrdí, že se kultura vyvíjí rituálem. Cílem rituálu je zamezit nepředvídanému násilí v kultuře. Právě proto existují obětní rituály, během kterých je možné dát průchod násilí prostřednictvím předem vybrané oběti, která napětí ve společnosti vyřeší. Rituál tedy v konečném důsledku přináší řešení jakékoli krize, neboť stmelí společnost, které by jinak hrozil rozpad.<sup>155</sup> Podle Girarda stál rituál i u zrodu společenských norem a tabu - v době, kdy je společnost stabilní, stačí násilí regulovat právě prostřednictvím norem či tabu. Společnost se k obětnímu rituálu uchyluje až ve chvíli, kdy hrozí, že násilí nakumulované ve společnosti překročí určitou mez.<sup>156</sup> Podmínkou toho, aby byl takový rituál účinný, je jednotný názor celého společenství o vině vybrané oběti.<sup>157</sup> Tím, že jde o kolektivní čin, nenese zodpovědnost za vraždu nikdo konkrétní - v této souvislosti uvádí Girard historické příklady ukamenování či svržení ze skály.<sup>158</sup> Tento hrůzný čin kolektivního násilí má však zůstat zamlčen, proto lidé podle Girarda začali utvářet mýty, které spáchané násilí maskovaly.<sup>159</sup> Rozkrytí obětního mechanismu je složité právě proto, že je násilný akt velmi rafinovaně skrýván a zamlčován všemi jeho aktéry. Jestliže budeme hovořit o mimetickém násilí v souvislosti

---

<sup>150</sup> Srov. KELLER, Jan. *Nedomyšlená společnost*. 4. vyd. Brno: Doplněk, 2003. s. 90.

<sup>151</sup> Srov. KELLER, Jan. *Nedomyšlená společnost*. 4. vyd. Brno: Doplněk, 2003. s. 91.

<sup>152</sup> KELLER, Jan. *Nedomyšlená společnost*. 4. vyd. Brno: Doplněk, 2003. s. 91.

<sup>153</sup> Srov. KELLER, Jan. *Nedomyšlená společnost*. 4. vyd. Brno: Doplněk, 2003. s. 92.

<sup>154</sup> Srov. KELLER, Jan. *Nedomyšlená společnost*. 4. vyd. Brno: Doplněk, 2003. s. 93.

<sup>155</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 63.

<sup>156</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 62.

<sup>157</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 27.

<sup>158</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 35.

<sup>159</sup> Srov. KIRWAN Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s.71.

s environmentální krizí, můžeme pak považovat dlouholetou lhostejnost vůči poškozování přírody a životního prostředí za důkaz toho, že je příroda obětována a tento čin má být důmyslně zamlčován.

### 3.2.1 Hodnoty společnosti

Jak jsme již zmínili, prostřednictvím rituálu jsou předávány určité soubory hodnot, které mají svou hierarchii. Na vrcholu této hierarchie stojí tzv. nejzazší posvátné postuláty. Co do síly jejich významu je Rappaport přirovnává k základnímu vyznání víry. Specifikem této základní, ustavující složky víry je to, že se zdá být posvátnější, neměnná a autoritativnější, než složky jí podružné.<sup>160</sup> Nejzazší posvátné postuláty tedy můžeme považovat za věčné pravdy, které jsou postaveny na hlubším základě, který není rozumově uchopitelný.<sup>161</sup> Nejzazší posvátné postuláty zároveň konstituují svatost<sup>162</sup> a současně posvěcují instituce a autoritu<sup>163</sup> - např. egyptský faraon je ztělesněním boha Hora; součástí oficiálního panovnického titulu královny Alžběty II. je přídomek „z milosti Boží“. K Bohu se odvolávají i Američané při slibu věrnosti.<sup>164</sup> Svatost tedy není přežitkem, ale je stále přítomna i v dnešní době i v euroatlantické kultuře.

Jako další stupeň hierarchie uvádí Rappaport tzv. kosmologické axiomy, které jsou úzce provázány s konečnými posvátnými postuláty. Kosmologické axiomy neobsahují hodnoty, ale hodnoty z nich mohou být odvozovány. Kosmologické axiomy tvoří výkladový rámec, který odpovídá na otázku po stvoření vesmíru a jeho struktuře. Zatímco nejzazší posvátné postuláty jsou zjevně spojeny s rituálem, kosmologické axiomy se odráží v každodenním životě v sociálních a fyzických interakcích.<sup>165</sup> Třetí stupeň hierarchické struktury vychází z kosmologických axiomů a je tvořen konkrétnějšími pravidly, která upravují společenské normy (např. pravidla chování, tabu). Pravidla chování lze měnit na pozadí historických událostí či v reakci na změny prostředí bez toho, aniž by tím však byly jakkoli dotčeny nejzazší posvátné postuláty. To je dáno zejména flexibilitou kosmologických axiomů. Ke kosmologickým axiomům se vztahuje i čtvrtý stupeň hierarchie - ten souvisí s běžnými skutečnostmi jako je stav ekosystému nebo materiální či sociální podmínky. Jde například o již zmíněnou situaci přemnožení prasat, která útočí na zahrady a jejich další chov je tudíž pro společnost zátěží. Tato situace znamená, že nastala doba, kdy je dostatek prasat pro obětování předkům a splacení dluhů. Poslední stupeň tvoří světská znalost každodenního života.<sup>166</sup>

Na základě výše nastíněné hierarchie hodnot vytvořil Rappaport dvě zjednodušující kategorie

---

<sup>160</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 117.

<sup>161</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 119.

<sup>162</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. s. 426-427.

<sup>163</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. s. 429.

<sup>164</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 155.

<sup>165</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 117-118.

<sup>166</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 120-121.

hodnot, které jsou obsaženy ve všech společnostech. Toto rozdělení nám pomůže lépe pochopit zmiňovaný hodnotový rozkol, který reflektuje Bennett a Skolimowski. Rappaport rozlišuje instrumentální a konečné hodnoty. V ideálně uspořádaných adaptivních systémech se na nejnižší úrovni vyskytují instrumentální hodnoty a na nejvyšší úrovni se nachází konečné (či základní) hodnoty.<sup>167</sup> Čím výše se hodnoty vyskytují, tím mají pro společnost určující roli. Specifikem instrumentálních hodnot je to, že jsou formulovány co nejvíce konkrétním způsobem a lze je poměrně přesně vyjádřit slovy a číslicemi.<sup>168</sup> Oproti tomu stojí konečné hodnoty, jež jsou definovány jen velmi obecně, vágně či mají dokonce nádech čehosi záhadného. Rappaport tvrdí, že ona vágnost, se kterou jsou konečné hodnoty definovány, není vadou, ale adaptivní vlastností konečného. Konečné hodnoty mají dle Rappaporta další dvě vlastnosti – nevztahují se k hmotným cílům společnosti a zůstávají neměnné. Jsou to právě konečné hodnoty, které určují směr danému společenství, pomáhají udržovat kontinuitu a dávají význam probíhajícím změnám.<sup>169</sup> Konečné hodnoty lze nejlépe vyjádřit metaforicky, neboť je nelze verbálně uchopit.<sup>170</sup> Do kategorie konečných hodnot mohou spadat takové hodnoty, které jsou v dané společnosti spojené s morálkou – například čest, spravedlnost, svoboda, ale i vlastenectví či touha po štěstí.<sup>171</sup>

Rappaport v této souvislosti upozorňuje na možnost záměny hodnot, která může vyústit v krizi společnosti a celého ekosystému. Jak jsme mohli vidět výše, záměna hodnot je typická pro maladaptivní společnosti – dochází k ní v situaci, během které se dostávají do popředí krátkodobé materiální cíle společnosti (tedy instrumentálních hodnoty), které usilují o pozici konečných hodnot.<sup>172</sup> Typickým příkladem jsou hodnoty průmyslových a finančních institucí, které jednoznačně řadíme mezi instrumentální. Často však bývá jejich počínání maskováno nutností pokroku.<sup>173</sup> Zároveň však dochází ke změně vnímání nejvyšších hodnot – štěstí je zaměňováno za potěšení a hromadění zboží. Jelikož je však štěstí součástí konečných hodnot, usilování o něj se tak jeví jako oprávněné bez ohledu na to, z jakých hodnot vyplývá. Obdobně je tomu s pojmem svoboda, který je v současné době vykládán především jako užitek pro sebe a bezhraniční využití všech možností, které svět poskytuje. Jestliže tedy dojde ve společnosti, jejímž cílem je dosažení blahobytu, k záměně významu konečných hodnot, může snadno vzniknout zdání, že se nic nemění. Na iluzornost záměny hodnot však zcela zjevně reaguje ekosystém, který vyzývá k přehodnocení hodnot, neboť byla překročena škála cílů.<sup>174</sup>

<sup>167</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 155.

<sup>168</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 155-156.

<sup>169</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 155.

<sup>170</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 155-156.

<sup>171</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 155.

<sup>172</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 164-165.

<sup>173</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 163-164.

<sup>174</sup> Srov. RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. s. 164-165.

### 3.2.2 Nihilismus jako hodnotový rámec euroatlantické kultury

Z toho, co jsme uvedli v subkapitole zabývající se maladaptivními společnostmi, můžeme vyvozovat, že současná euroatlantická kultura obsahuje nihilistické hodnoty. O nihilismu zde budeme pojednávat jako o hodnotovém rámci euroatlantické kultury, kterému přisuzujeme spoluzodpovědnost za destrukci našeho společného a jediného možného životního prostoru.

Za nihilismus považujeme přesvědčení, které vychází z obecné zkušenosti, že nic na světě nemá absolutní hodnotu, platnost či cenu. To s sebou nese zpochybňování veškerých uznávaných hodnot včetně náboženství. Nihilismus se tudíž tímto zpochybňováním vyvazuje ze závazku či věrnosti jakémukoli základu pravdy či dobra.<sup>175</sup> Co však způsobilo to, že se stal nihilismus jednou z výrazných hodnot současné euroatlantické kultury? Podle italského filozofa Umberta Galimbertiho zapříčinilo rozpínavost nihilismu nové vědecké poznání. Přijetí heliocentrické teorie vnímá Galimberti symbolicky – jako počátek decentralizace univerza. Všimá si proměny rozumu, ze kterého se stal pouhý kalkul, který otevřel dveře technice.<sup>176</sup> Technika se však neptá po smyslu, neboť technika pouze funguje.<sup>177</sup> Galimberti v této souvislosti používá Weberova pojmu „odkouzlení světa“, které popisuje jako rozrušení dosavadních hodnot, symbolických významů a transcendence. To je dle Galimbertiho pro člověka, jehož kořeny vychází z anticko-křesťanských hodnot, zdrcující<sup>178</sup> – snad namířené přímo proti životu samému.

Filozof a sociolog Václav Bělohradský spojuje počátky nihilismu s osvícenstvím. Jako rozhodující moment vnímá situaci, ve které evropská kultura postavila na piedestal pravdu jako morální hodnotu. Tím však nevědomě uvrhla člověka do nihilismu – světa beze smyslu. Právě kritičnost, typická pro osvícenství, dostala současného člověka do pozice, ve které je jakýkoli pokus o vytvoření smyslu marný, neboť je pokaždé odhalen a zneškodněn.<sup>179</sup> Descartova ověřitelná pravda totiž ze své podstaty vylučuje existenci pravdy jakožto neskrytosti (*alétheia*), o kterou nám jde – ta totiž postrádá možnost ověření.<sup>180</sup>

Zřejmě nejznámějším z filozofů, který se zaobírá nihilismem, je Friedrich Nietzsche – ten vykládá nihilismus jako situaci, ve které i ty nejvyšší hodnoty ztrácejí svou hodnotu.<sup>181</sup> Nietzsche tuto proměnu a postupnou absenci hodnot proklamuje smrtí Boha.<sup>182</sup> Co ale Nietzsche myslí tím, když ústy postavy pomatence v *Radostné vědě* prohlašuje: „*Bůh je mrtev! Bůh zůstane mrtev! A my jsme*

<sup>175</sup> Srov. SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. 5. rozšíř. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 346.

<sup>176</sup> Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: nihilismus a mládež*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 37-38.

<sup>177</sup> Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: nihilismus a mládež*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 41.

<sup>178</sup> Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: nihilismus a mládež*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 37-38.

<sup>179</sup> Srov. BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti: eseje z pozdější doby*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007. s. 268.

<sup>180</sup> Srov. HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu sebepoznání*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2010. s. 53.

<sup>181</sup> Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: nihilismus a mládež*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 39.

<sup>182</sup> Srov. NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: XYZ, 2009. s. 82.

*ho zabili! Čím se utěšíme, my vrazi všech vrahů? To nejsvětější a nejmocnější, co svět doposud měl, vykvrácelo pod našimi noži – kdo z nás tuto krev smyje? Jakou vodou bychom se mohli očistit? Jaké slavnosti pokání, jaké posvátné hry budeme muset vynalézt? Není na nás velikost tohoto činu příliš velká? Nemusíme se sami stát bohy, jen abychom jej byli hodni? “<sup>183</sup> Není právě toto varováním před bujením nihilismu, který by se mohl stát živnou půdou pro aktivaci mechanismu obětního beránka, jež by stmelil rozloženou společnost dohromady? <sup>184</sup> Nejsou odkazy na očistu a vynalezení posvátných her jasným varováním před mimetickým násilím? Jestliže jsme usmrtili Boha, nemáme již etické zábrany, dosavadní hodnoty začínají být rozleptávány a v pluralitě názorů i pravda samá. Člověku již nestojí nic v cestě k tomu, aby se stal sám bohem – aby mohl naplno prosadit svou moc. Jenže nakonec může člověk zjistit, že jeho protivníkem nebyl Bůh, ale ďábel: „*Faustovský člověk vyhrál sázkou s Dáblem, ale vyhrál ji příliš absolutním způsobem a stal se obětí výhry. Vyhraná sázka nad Dáblem je prohrou člověka. Potvrzuje vítězství metody nad architektonickým rozvržením bytí: skutečnost je redukována na jeden rozměr a může produkovat bezmezný bohatství jen proto, že je ve své podstatě ochuzena a zmrzačena ...*“<sup>185</sup>*

Francouzský personalistický filozof Gabriel Marcel se domnívá, že nás Nietzsche před pádem do nihilismu varuje - uvědomění si toho, že je Bůh mrtev, totiž nemusíme interpretovat jako pobídku k rezignaci a pádu do nicoty, nýbrž jako východisko z dané situace<sup>186</sup> – jako jakousi Ariadninu nit, která nás může vyvést z labyrintu zpřeházených hodnot.

#### **4. Vztah člověka k přírodě a k půdě**

Poté, co jsme se zabývali vlivem kosmologie na to, jak lidé vykládají svět a ukázali si, jakým způsobem se konstituují hodnoty uvnitř společnosti, budeme nyní sledovat, jak se vetkávala kosmologie do vztahu člověka k půdě v průběhu historie. Zpětným ohlédnutím do minulosti totiž můžeme lépe porozumět současnému vztahu člověka k půdě. To by však nebylo možné, kdybychom svou pozornost nejprve nezaměřili na stručný nástin výkladového rámce přírody. Vycházíme totiž z premisy, že se ve vztahu k půdě zrcadlí vztah k přírodě. Vzhledem k tomu, že přechod člověka od lovu a sběru k zemědělské činnosti považujeme za první ze symptomů mimetické krize, budeme zároveň pátrat po stopách mimetického mechanismu v těchto vztazích. Předmětem našeho zájmu bude období od evropského středověku do současnosti, přičemž budeme reflektovat tyto proměny v kontextu euroatlantické kultury.

<sup>183</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. 3. opr. vyd. Praha: Aurora, 2001. s. 114.

<sup>184</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 56.

<sup>185</sup> KOSÍK, Karel. *Předpotopní úvahy*. Praha: Torst, 1997. s. 104.

<sup>186</sup> Srov. MARCEL, Gabriel a BENDLOVÁ, Peluška, ed. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003. s. 96.

#### 4.1 Formování panského postoje k přírodě

Jak jsme již uvedli ve druhé kapitole, za významný milník (a další ze symptomů mimetické krize) považujeme nástup nového pojetí vědy a z něj vyplývající subjekt-objektové vnímání světa. Nové pojetí vědy se propsalo také do vztahu člověka k přírodě - budeme tedy hovořit o formování novověkého evropského postoje vůči přírodě, které filozof Erazim Kohák označuje jako panský či kořistnický. Takový postoj vzniká podle Koháka tam, kde zaniká smysl pro Boží přítomnost a kde má vyšší smysl či hodnotu jen člověk sám.<sup>187</sup>

Kohák vychází z předpokladu, že se na formování novověkého vztahu člověka k přírodě podílela již židovsko-křesťanská náboženská tradice, neboť postavila člověka do centra světa. Veškerý nižší svět (zvířata, rostlinstvo, nerosty) byl stvořen pro člověka, aby jej plně využíval ve svůj prospěch. Dle interpretace biblických motivů, které se váží především k prvotnímu hříchu, byla ve středověku vykládána i příroda – jako vzdorná a nebezpečná, proti které musí člověk neustále bojovat a podmaňovat si ji.<sup>188</sup> Na základě náboženských představ se také ustavil společenský řád, který odrážel hierarchický výklad celého světa. Ve středověku byla sice zvířata považována za bližního člověka, byla pojmenovávána a sdílela s lidmi obydlí, na druhou stranu byla krutě a bezohledně využívána. Takový vztah byl dle Koháka jen zrcadlovým odrazem tehdejšího vztahu mezi pánem a poddaným - stejně, jako pán využíval poddané, poddaní využívali i zvířata.<sup>189</sup>

V době renesance nastal podle Koháka obrat – příroda byla sice považována za něco nekultivovaného či surového, neprostupné lesy vzbuzovaly odpor a zvířata byla pokládána za spojence temných mocností, avšak jedině lidským zásahem a zušlechtěním se příroda zbavila své pokleslosti. Příroda, jako kdyby symbolizovala nespoutané vášně lidské duše, které bylo třeba nahradit kultivovanou kázní. Již v této době můžeme pozorovat první známky nadřazenosti člověka nad přírodou a přítomnost představ o jejím dobývání a kultivaci – ty se ještě zintenzivnily v době osvícenství. Příroda tedy získala hodnotu teprve tehdy, byla-li člověkem podmaněna, spoutána a využita pro jeho potřeby.<sup>190</sup> Proto také Kohák spojuje vznik novodobé přírodovědy s požadavkem důmyslnějšího využití přírody. Zoologie zase umožnila krutě využívat zvířata, neboť ta již neměla postavení božího stvoření. Myšlení 16. století však neakcentovalo pouze ideu nadřazenosti, ale i odlišnosti,<sup>191</sup> která vytvořila živnou půdu pro spuštění mechanismu obětního beránka - stačilo pouze

---

<sup>187</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 73-74.

<sup>188</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 32-33.

<sup>189</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 31.

<sup>190</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 33.

<sup>191</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické

vydefinovat preferenční znaky budoucí oběti (čarodějnice, Židé, Romové).<sup>192</sup> Kdokoli či cokoli postrádalo známky tzv. civilizovanosti, mohlo být využito. Zvířata začala být postupně vnímána jako stroje, neboť dle tehdejšího vědeckého výkladu postrádala nesmrtelnou duši, kterou disponoval pouze člověk. Při dobytí Ameriky zase příslušníci indiánských kmenů nespĺňovali kritéria evropské představy civilizovanosti, tudíž s nimi mohlo být zacházeno jako s objekty.<sup>193</sup>

Jak jsme mohli vidět ve druhé kapitole, v 16. století se nejviditelněji manifestovala změna paradigmatu, která byla spojena s novým přemýšlením o světě. Filozofka Anna Hogenová upozorňuje na to, že nové vědecké poznání a celé novověké myšlení, které završují Descartovy myšlenky, vycházelo z potřeby nalezení jistoty.<sup>194</sup> Proč však měli lidé zvýšenou potřebu jistoty právě v této době? Odpověď na tuto otázku nalezneme při ohlédnutí se do evropské historie - Evropa byla totiž mezi 14. a 17. stoletím sužována nespočtem těžkých zkoušek, které počínají epidemií černého moru a jsou završeny tragédií v podobě třicetileté války.<sup>195</sup> Lidé tedy žili v neustálém strachu, obavách o vlastní přežití a hrozila ztráta smyslu života. Nemůžeme se proto divit, že lidé, kteří byli do té doby jen smýkáni událostmi, měli potřebu se aktivně podílet na chodu světa, mít jej pod kontrolou či si ho rovnou podmanit.

Keller vnímá vliv přírodovědy obdobně jako Kohák – popisuje dobu osvícenství, ve které pokračovaly tendence podrobit si přírodu právě pod silným vlivem přírodovědy. V polovině 18. století přišel botanik Carl von Linné s klasifikací rostlinných a živočišných druhů. Zároveň však ve svém díle *Soustava přírody* převedl vztahy v přírodě (koloběh látek, rovnováhy či střídání přírodních cyklů) na vztahy ekonomické. Dle Linného má každý živý tvor své předurčené místo ve světě, které mu přisoudil Bůh. Jedině člověk však zaujímá ve světě privilegované postavení a právě proto má moc rozhodovat o tom, jaký druh přežije a jaký ne (dle toho, zda člověku slouží či škodí). Představa člověka jako moudrého hospodáře však není náhodná – vychází totiž z tehdejších náboženských představ o Bohu jako o dokonalém správci.<sup>196</sup>

Tento harmonický a naplánovatelný obraz světa však postupně rozklížila další vědecká zjištění, zejména německého přírodovědce Alexandra von Humboldta a skotského geologa Charlese Lyella, kterými se později inspiroval i Charles Darwin. Jejich zjištěními mohla být zpochybněna ona jistota, o kterou usiloval Descartes. Nezbyvalo tedy, než bojovat proti slepé přírodě a čemukoli, co by mohlo narušit tento řád. Moc již tedy neměl v rukou Bůh, ale člověk, který musel zápasit o přežití.<sup>197</sup> V roce 1859 publikoval Darwin svou práci *O vzniku druhů přírodním výběrem aneb zachování zvýhodněných*

---

nakladatelství, 2000. s. 33-34.

<sup>192</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 50.

<sup>193</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 34-35.

<sup>194</sup> Srov. HOGENOVÁ, Anna. *Jsmo rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2011. s. 82.

<sup>195</sup> Srov. DELUMEAU, Jean. *Strach na Západě ve 14.-18. století: obležená obec, II*. Praha: Argo, 1999. s. 11.

<sup>196</sup> Srov. KELLER, Jan. *Sociologie a ekologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, s. 25-26.

<sup>197</sup> Srov. KELLER, Jan. *Sociologie a ekologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. s. 28-29.

ras v boji o život.<sup>198</sup> Toto dílo jako kdyby se stalo jakýmsi úběžníkem, ve kterém se setkávají nejvýraznější myšlenkové obsahy Darwinovy doby. Idea boje o přežití, při kterém přežívají nejzdatnější, zapadala do tehdejší atmosféry průmyslové Anglie.<sup>199</sup> V tomto boji se však stala nepřitelem člověka příroda. Do popředí zájmu se dostávaly vědecké poznatky a technické vynálezy, kterými měla být krutá, méněcenná a nedokonalá příroda přemožena. Cokoli, co zaostávalo ve stadiu tzv. nižšího vývoje, mělo být pozvednuto ve jménu pokroku a civilizace - snad s vidinou „*brave new world*.“<sup>200</sup>

## 4.2 Zemědělství jako obětní praktika

V souvislosti s rozvojem zemědělství a pastevectví byla domestikována zvířata a rostliny, což dle antropologa a kulturologa Václava Soukupa způsobilo narušení rovnováhy mezi člověkem a přírodou. Zatímco člověk do té doby bral, co mu příroda dávala, nyní začal do přírody cíleně zasahovat a přetvářet ji.<sup>201</sup> Dokonce samotné slovo kultura (odvozené od latinského *cultura*, vzniklé spojením slov *colere* a *cultum*) znamená obdělávat pole, pěstovat obilí či obývat.<sup>202</sup> Můžeme tedy říci, že zemědělství bylo tak významnou změnou, že stálo u zrodu samotné kultury.

Girard spojuje začátky zemědělství (a tedy i kultury) se vznikem obětování. Při pátrání po původu aktu obětování totiž Girard objevil souvislost mezi počátkem zemědělství a domestikací zvířat a rostlin.<sup>203</sup> Svou tezi opírá o existenci pohřebních rituálů, které lidé praktikovali ve chvíli, kdy pohřbili zrno do půdy - věřili, že bude vzkříšeno (stejně jako mrtví, které pohřbívali).<sup>204</sup> Takové rituály nám jsou známy například z Mezopotámie či Egypta, kde mělo obilné zrno božskou povahu – na zimu bylo „pohřbeno“ do půdy, aby mohlo na jaře znovu ožít.<sup>205</sup> K domestikaci zvířat došlo dle Girarda proto, že zvířata nahradila lidské oběti. Právě proto bylo zásadní, aby bylo zvíře co nejvíce polidštěno. Girard také přichází v tomto ohledu se zajímavou spojitostí – podle něj nedošlo v předkolumbovském Mexiku k domestikaci zvířat právě proto, že v rituálech stále figurovaly lidské

<sup>198</sup> Srov. SOUKUP, Václav. *Prehistorie rodu Homo*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2015. s. 60.

<sup>199</sup> Srov. KELLER, Jan. *Sociologie a ekologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. s. 30.

<sup>200</sup> Odkaz na antiutopický román *Konec civilizace* (v originálu *Brave New World*) Aldouse Huxleyho, vydaného v r. 1932, který se staví kriticky vůči technickému pokroku.

<sup>201</sup> Srov. SOUKUP, Václav. Dynamika sociokulturní změny. In: *Soudobá sociologie. V, (Teorie sociální změny)*. Praha: Univerzita Karlova, 2013. s. 83.

<sup>202</sup> Srov. BEHRINGER, Wolfgang. *Kulturní dějiny klimatu: od doby ledové po globální oteplování*. Praha: Paseka, 2010. s.70.

<sup>203</sup> „Z antropologického hlediska »domestikace« znamená vynětí určitého živočišného nebo rostlinného druhu z původního přirozeného přírodního prostředí a jeho následná kultivace v řízených reprodukčních podmínkách.“ SOUKUP, Václav. Dynamika sociokulturní změny. In: *Soudobá sociologie. V, (Teorie sociální změny)*. Praha: Univerzita Karlova, 2013. s. 83.

<sup>204</sup> Srov. GIRARD, René, Pierpaolo ANTONELLO a João Cezar de Castro ROCHA. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 130-131.

<sup>205</sup> Srov. PETRÁŇ, Josef a PETRÁŇOVÁ, Lydia. *Rolník v evropské tradiční kultuře*. Praha: Set Out, 2000. s. 16-17.



oběti.<sup>206</sup>

O domestikaci zvířat se zmiňuje i Kohák, který ji považuje za vzor pro všechny další útlak a to prostřednictvím problematické kategorizace vyšší x nižší tvor,<sup>207</sup> čímž vlastně upozorňuje na přítomnost perzekučního mechanismu v kultuře: „...*jako by diskvalifikace oběti ospravedlňovala krutost a bezohlednost.*“<sup>208</sup> Mohlo by se zdát, že jde Kohák ve svých úvahách opačným směrem, než Girard. Domestikace zvířat totiž podle Koháka sloužila jako jakýsi model, na základě kterého docházelo v historii lidstva například k útlaku konkrétních lidských skupin<sup>209</sup> – např. žen, Afroameričanů či Židů. Jenže nenechme se mýlit – Girard totiž považuje dějiny za neustálé balancování na hraně mezi zamlčením obětního aktu a jeho demaskováním.<sup>210</sup> Můžeme tak usuzovat, že výběr oběti záleží na kosmologii konkrétní společnosti a jejím kulturním kontextu. Uvést si to můžeme na příkladu Aztéků, kteří prováděli krvavé lidské oběti prostřednictvím pravidelně probíhajících rituálů (např. při obřadu nového ohně či při slavnosti *toxcatl*, jež oslavovala boha Tezcatlipoca, který spolustvořil vesmír). Aztécké rituály vzešly z kosmologie, která byla postavena na výkladu původu světa, hledání jeho středu a zajišťování jeho obnovy.<sup>211</sup> I přesto, že bychom mohli odsoudit aztécké rituály pro jejich brutální charakter, je třeba na tomto místě poznamenat, že příslušníci euroatlantické kultury provádí obdobné lidské oběti dodnes a to skrytě právě prostřednictvím mechanismu obětního beránka. Dle kulturního antropologa a teologa Františka Burdy bylo 20. století kumulací těch nejhroživějších lidských konfliktů, ve kterých zcela selhala lidskost. Jako příklad za všechny můžeme uvést holocaust.<sup>212</sup> Je tedy možné, že obdobně skrytým, nenápadným způsobem obětováváme přírodu?

### 4.3 Proměny vztahu člověka k půdě v kontextu české kultury

Jestliže považujeme zemědělství za jeden ze symptomů mimetické krize, budeme proto nyní zkoumat to, jak se vyvíjel vztah člověka k půdě – tedy způsob, jakým člověk zacházel s půdou. Vzhledem k tomu, že se jedná o obsáhlé téma, zaměříme se na zásadní mezníky, jež v průběhu historie formovaly tento vztah. V centru našeho zájmu budou takové způsoby zacházení s půdou, které jeví

---

<sup>206</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 127.

<sup>207</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 36.

<sup>208</sup> KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 36.

<sup>209</sup> Srov. KOHÁK Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2. přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 36.

<sup>210</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 16.

<sup>211</sup> Srov. CARRASCO, David. *Náboženství Mezoameriky: kosmovize a obřadní centra*. 2. vyd. Praha: Prostor, 1999. s. 116-119.

<sup>212</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. 1. vyd. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 58.

známky symptomů mimetické krize v podobě obětování půdy. Zároveň se tak pokusíme vyvrátit představu, že se naši předkové vždy vztahovali k půdě a ke krajině láskyplně – je totiž dost možné, že byli pouze limitováni nedokonalostí tehdejších technologií.<sup>213</sup>

První epochou, na kterou se budeme soustředit, je období pravěku a neolitického zemědělství. Následně se zaměříme na rozsáhlou středověkou kolonizaci a radikální přetváření krajiny. Dále bude předmětem našeho zkoumání období průmyslové revoluce, které spojujeme s myšlenkami osvícenství. V posledním tematickém celku pak budeme reflektovat vliv intenzivního zemědělství na degradaci půdy. S přihlédnutím na limitovaný rozsah bakalářské práce se zde budeme primárně soustředit na kontext české kultury.

#### 4.3.1 Vztah neolitického zemědělce k půdě

Za historicky první zásadní zlom, který nese svůj podíl na současné environmentální krizi, považujeme přechod člověka od lovecko-sběračského způsobu života k zemědělství. Z pasivního lovce-sběrače se stal postupně aktivní zemědělec, který mohl do značné míry ovlivňovat svůj život. Tímto přechodem se začala výrazně měnit i tvář planety - příroda se totiž stala poprvé v historii lidstva součástí větších kulturních systémů.<sup>214</sup> Jen zde připomeňme, že tato změna byla tak zásadní pro další směřování lidstva, že ji považujeme za další ze symptomů mimetické krize. Někteří přírodovědci dokonce označují již tuto historickou epochu za počátek antropocénu – epochy, ve které začal člověk ovlivňovat svými aktivitami celý ekosystém planety.<sup>215</sup> Svým impaktem je vznik zemědělství srovnatelný pouze s důsledky průmyslové revoluce.<sup>216</sup> I přesto však nebyli první zemědělci vytrženi z univerza, neboť se spolupodíleli na uvádění kosmických sil do harmonie. Příroda pro ně byla stále tajemná a plná magických sil - proto ji uctívali pomocí cyklicky prováděných rituálů, které dodávaly agrární činnosti na významu.<sup>217</sup>

Zemědělství se dostalo do Evropy v 7. tisíciletí př. Kr.<sup>218</sup> Přesto můžeme říci, že se člověk zabývá zemědělskou činností poměrně nepatrnou dobu v porovnání se samotnou existencí lidstva. Podmínky pro neolitické zemědělství na našem území však nebyly tak příznivé jako v zemích Předního východu či v Egyptě, kde se uplatňovaly tzv. náplavové zemědělské systémy, které závisely na pravidelných záplavách z velkých říčních toků. Pro neolitické zemědělství v celé střední Evropě

<sup>213</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Čtyři dimenze individualizmu v environmentální perspektivě* [online]. Sociální studia. 2009. roč. 6, č. 3. [cit. 14.5.2021]. s. 14. Dostupné z: [https://journals.muni.cz/socialni\\_studia/article/view/5732/4826](https://journals.muni.cz/socialni_studia/article/view/5732/4826)

<sup>214</sup> Srov. SOUKUP, Václav. Dynamika sociokulturní změny. In: *Soudobá sociologie. V, (Teorie sociální změny)*. Praha: Univerzita Karlova, 2013. s. 83.

<sup>215</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 98-99.

<sup>216</sup> Srov. BEHRINGER, Wolfgang. *Kulturní dějiny klimatu: od doby ledové po globální oteplování*. Praha: Paseka, 2010. s. 70.

<sup>217</sup> Srov. PETRÁŇ, Josef a PETRÁŇOVÁ, Lydia. *Rolník v evropské tradiční kultuře*. Praha: Set Out, 2000. s. 16.

<sup>218</sup> Srov. PETRÁŇ, Josef a PETRÁŇOVÁ, Lydia. *Rolník v evropské tradiční kultuře*. Praha: Set Out, 2000. s. 18.

bylo typické tzv. žďárové zemědělství,<sup>219</sup> neboť byla většina krajiny zalesněná. Takto těžce získaná půda se však poměrně rychle vyčerpala a bylo třeba zabírat stále nová území,<sup>220</sup> čímž začalo docházet k prvnímu rozsáhlému odlesňování.<sup>221</sup> Odhaduje se, že půda získaná vypalováním lesa si ponechala svou úrodnost pouze několik málo let.<sup>222</sup> První zemědělci se tudíž cyklicky přemísťovali za úrodnou půdou, byť si mnohdy zemědělství spojujeme s usedlým způsobem života.<sup>223</sup> Již v mladém neolitu se objevily první známky přílohového zemědělství, pro které bylo typické, že se osévala a sklízela průměrně jedna čtvrtina orné půdy. Vzhledem k tomu, že v této době ještě nebyl znám postup hnojení půdy pro její zúrodnění, zbytek pozemku se nechával několik let odpočívat (tzv. ležel přílohem), neboť byla půda vyčerpaná. Pozemek odpočíval tři až deset let dle typu půdy. Někde se příloh zatravňoval - proto se začalo hovořit o trávoplním systému.<sup>224</sup>

#### 4.3.2 Vztah středověkého zemědělce k půdě

Zemědělský systém uplatňovaný v pravěku se ukázal ve středověku jako problematický zejména ve chvíli, když přišel neúrodný rok. Dva neúrodné roky za sebou již většinou vyústily v hladomor.<sup>225</sup> Německý historik Wolfgang Behringer vnímá období raného evropského středověku jako období velké nejistoty.<sup>226</sup> Evropané však byli zkoušeni přírodou již v 6. století v době, kdy Evropu sužoval tzv. Justiniánův mor, na který údajně zemřela čtvrtina obyvatel východního Středomoří a po němž následoval hladomor. Morová rána byla tehdy vykládána jako hněv Boží.<sup>227</sup> Toto období bylo navíc zasaženo náhlými ochlazeními a povodněmi – neúroda byla příčinou hladomorů a epidemií. Příroda se tak stala pro lidi hrozbou – budila hrůzu a stala se symbolem chaosu.<sup>228</sup> Obzvláště katastrofické bylo 9. století, ve kterém obyvatelé Evropy zažili čtyři období několikaletých hladomorů v celoevropském měřítku a více jak šedesát lokálních hladomorů.<sup>229</sup> V důsledku sucha či záplav došlo ke špatné úrodě a lidé umírali buď proto, že neměli co jíst, nebo se vlivem konzumace nekvalitních

<sup>219</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 253.

<sup>220</sup> Srov. PETRÁŇ, Josef a PETRÁŇOVÁ, Lydia. *Rolník v evropské tradiční kultuře*. Praha: Set Out, 2000. s. 18-19.

<sup>221</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 262.

<sup>222</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 474.

<sup>223</sup> Srov. PETRÁŇ, Josef a PETRÁŇOVÁ, Lydia. *Rolník v evropské tradiční kultuře*. Praha: Set Out, 2000. s. 20-21.

<sup>224</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 253-255.

<sup>225</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 256.

<sup>226</sup> Srov. BEHRINGER, Wolfgang. *Kulturní dějiny klimatu: od doby ledové po globální oteplování*. Praha: Paseka, 2010. s. 99.

<sup>227</sup> Srov. WONDRÁK, Eduard. *Historie moru v českých zemích: o moru, morových ranách a boji proti nim, o zoufalství, strachu a nadějích i o nezodpovězených otázkách*. Praha: Triton, 1999. s. 14-15.

<sup>228</sup> Srov. BEHRINGER, Wolfgang. *Kulturní dějiny klimatu: od doby ledové po globální oteplování*. Praha: Paseka, 2010. s. 100.

<sup>229</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 256.

potravin rozbujely nemoci, které vyústily ve smrt.<sup>230</sup> Právě situace jako např. hladomor, sucho, záplavy či epidemie bývají dle Girarda typické pro spuštění perzekučního mechanismu<sup>231</sup> (byť je sucho či povodeň jakkoli objektivní katastrofou). Podle Girarda má právě taková situace potenciál vyústit do rivality a následného celospolečenského rozkolu, který vyřeší jen volba obětního beránka, jenž scelí rozklíženou společnost.<sup>232</sup> Tuto tezi potvrzuje i francouzský historik Jacques Le Goff, který uchopuje mentalitu středověkého člověka prostřednictvím středověké spirituality – právě ona dávala člověku naději na spásu, ale zároveň silně akcentovala existenci pekla. Proto také vyvstal v 6. století velmi zřetelně obraz Apokalypsy, Posledního soudu a postavy Antikrista.<sup>233</sup> Tím vznikl ideální prostor pro hledání obětních beránků, kterými se ve středověku stali např. Židé.<sup>234</sup>

Jak to celé ale souvisí s environmentální krizí? Jak jsme se zmínili výše, křesťanství postavilo do centra světa člověka, čímž získal nejen obrovskou zodpovědnost, ale i moc. Mohl být obrazem biblického pastýře a správce, ale také pánem.<sup>235</sup> Z výše uvedeného výčtu událostí můžeme předpokládat, že člověk snadno upadl do pocitů bezmoci. Proto se nemůžeme divit, jestliže začal toužit ovládat přírodu a chtěl se stát jejím pánem. Příroda tak již nebyla pouze nevyzpytatelná, ale přímo smrtonosná.<sup>236</sup> Možná, že i to byl důvod, proč došlo ve 12. a 13. století k zásadní změně v hospodaření s půdou - zemědělci totiž přešli na tzv. trojpolní úhorový systém. Tím se docílilo sklizně trojnásobku až čtyřnásobku výsevu, ovšem za cenu, že se zkrátila doba, která byla potřebná pro regeneraci půdy. Nejvyšší výnosy, které umožnil nový systém hospodaření s půdou, byly na našem území zaznamenány na konci 16. a počátku 17. století - sklizeň tehdy dosahovala až pětinašobku výsevu.<sup>237</sup>

Zaměříme-li se na českou krajinu, i ta prošla výraznou proměnou a to zejména v kolonizační době mezi 13. a 14. stoletím. Zakládání měst s sebou přineslo rozsáhlé odlesnění krajiny.<sup>238</sup> Odlesnění bylo zastaveno až morovými epidemiemi a husitskými válkami v období mezi 14. a 15. stoletím.<sup>239</sup> V důsledku odlesnění začala vznikat radikálně odlišná tvář krajiny.<sup>240</sup> Jednalo se o tak výraznou

<sup>230</sup> Srov. LE GOFF, Jacques. *Kultura středověké Evropy*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 324.

<sup>231</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. s. 19.

<sup>232</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 59.

<sup>233</sup> Srov. LE GOFF, Jacques. *Kultura středověké Evropy*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 271-272.

<sup>234</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. s. 9.

<sup>235</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 70.

<sup>236</sup> Srov. LE GOFF, Jacques. *Kultura středověké Evropy*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 324.

<sup>237</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 256.

<sup>238</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 153.

<sup>239</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 158-159.

<sup>240</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 140.

změnu, že dnešní krajina má blíže ke středověké, než středověká k pravěké.<sup>241</sup> Odlesnění v kombinaci s intenzivní pastvou a nevhodným obhospodařováním půdy vedlo k silné erozi půdy - tu zastavila až třicetiletá válka. V důsledku eroze byla zahliněna celá síť říčních niv, což se projevovalo v podobě bleskových povodní. Nivy se postupně začaly proměňovat v louky, neboť byly někde zaneseny i metrovými vrstvami povodňových hlín.<sup>242</sup> Lidé tak ve vrcholném středověku způsobili změny přímo na geologické úrovni, v důsledku čehož se začaly objevovat nové biotopy (např. nivy).<sup>243</sup> Někteří badatelé vnímají ve středověkém intenzivním osidlováním krajiny, způsobeným populačním růstem, zárodky přemýšlení: „*Čím víc, tím lépe, tím pak silněji a tím také znova víc.*“<sup>244</sup> V tomto se rozchází s Kohákem, který spojuje potřebu „mít víc“ až s rozvojem konzumního stylu života. Podle Koháka žili lidé do té doby v představě, že mohou chtít mít jen tolik, kolik měli jejich předkové.<sup>245</sup>

### 4.3.3 Vztah zemědělce k půdě před nástupem průmyslové revoluce

Krajina se dlouho vzpamatovávala z dopadů třicetileté války, v jejímž důsledku se v českých zemích rapidně snížil počet obyvatel, který byl běžný na počátku 13. století. Populační růst tedy v této době nevyvíjel tlak na zemědělskou produkci,<sup>246</sup> proto zemědělství stagnovalo do cca poloviny 18. století. S jeho obnovou přišla záhy další erozní vlna v důsledku rozorávání pastvin a přechodu na nový způsob hospodaření s půdou bez zařazování úhoru.<sup>247</sup>

Po třicetileté válce došlo k rozprodeji zkonfiskovaných pozemků nové šlechtě. To mělo za následek spojení malých polností ve větší celky a počátek hospodaření „ve velkém“. Krajina již nebyla rozdělena na drobná mozaikovitá políčka a stala se tak jednotvárnější. Tento typ hospodaření s půdou šel ruku v ruce s myšlenkami osvícenství.<sup>248</sup> V této době se také vysoušely rybníky a na jejich místě vznikaly pastviny. Úrodnost půdy se zvyšovala pomocí hnojení. Stejně, jako začaly v této době vznikat velké polnosti, došlo i k masovému chovu zvířat. Nově vznikající průmysl měl vliv na úpravu potočních niv pro účely mlynářství.<sup>249</sup> Rozvoj železářství a sklářství měl za následek drastické

<sup>241</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 143-144.

<sup>242</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 158-159.

<sup>243</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 162.

<sup>244</sup> SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 147.

<sup>245</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozár: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 22.

<sup>246</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 256.

<sup>247</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 158-159.

<sup>248</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 184-185.

<sup>249</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 185-186.

odlesnění krajiny.<sup>250</sup> Myšlenky racionalismu se začaly odrážet v precizně rozvržené krajině - příroda měla být člověkem vytržena z chaosu a spoutána pevným řádem. Divočina byla přípustná pouze jako aranžmá vytvořené člověkem. Ryze panský postoj člověka k přírodě se nejviditelněji projevil právě v tomto přístupu - přírodě totiž byla odepřena jakákoli hodnota a svébytnost. Obdobně byla i krajina považována za libovolně formovatelnou věc či materiál.<sup>251</sup>

Navzdory pozvolnému nástupu průmyslové revoluce však na českém venkově přetrvávaly některé obyčejové tradice, které dokládají sepětí hospodáře s půdou. Většina zde uváděných tradic byla zaznamenána sběrateli lidových obyčejů právě v 19. století. Tyto obyčejové tradice, obřady, zvyky a slavnosti spojené se svátky, byly pro zemědělce velmi významné, neboť oddělovaly jedno roční období od druhého a zároveň určovaly rytmus zemědělských činností. Tomu napomáhaly i pranostiky a lidová rčení.<sup>252</sup> Z agrárního roku se nejvýznamnější obyčejové tradice váží k setbě a ke sklizni a svátkům s nimi spojenými.

Vánoce byly prvním významným svátkem v roce zemědělce. V tomto svátku se velmi zřetelně prolínala pohanská a křesťanská tradice v podobě oslavy zimního slunovratu a Kristova narození jakožto příchodu světla prolamujícího tmu.<sup>253</sup> Vánoce byly spojeny s různými magickými úkony, věštbami či zákazy, které měly naklonit přírodu na stranu hospodáře a zajistit tak plodnost a prosperitu. Tyto agrárně-prosperitní úkony však postupně ztratily na významu.<sup>254</sup> Kromě bohatého krmení domácího zvířectva se na Štědrý večer krmily i stromy v sadu. K ovocným stromům se nosil tzv. svatvečer – tedy výslužka. Jednalo se o zbytky štědrovečerních jídel, které se sypaly pod stromy. Na Chotěbořsku zval dokonce hospodář stromy přímo ke štědrovečerní večeři.<sup>255</sup>

Dalším významným svátkem v agrárním roce byla oslava Velikonoc. O Velikonocích, na Velký pátek, bylo zakázáno manipulovat se zemí. Tento zákaz se dodržoval nejspíš proto, že země přijala na Velký pátek Božího syna. Etnografové však nevyklučují ani pozůstatky pohanských obyčejů, které zakazují v tento den tanec či dupání, neboť v zemi začíná klíčit nová vegetace. Ze sklonku 19. století je doloženo i líbání půdy na Velký pátek jako projev úcty k zemi.<sup>256</sup> Na Boží hod Velikonoční se světila pole za účelem jeho ochrany a zajištění úrody, jinde se zase zahrabávalo červené vejce do čtyř rohů pole pro ochranu pšenice. Často se po poli rozhazovaly skořápky z vajec či drobký z mazance pro zajištění hojné úrody. Neobvyklé nebylo ani obcházení polí, kterým se uzavíral kruh

---

<sup>250</sup> Srov. CÍLEK, Václav. *Krajiny vnitřní a vnější: texty o paměti krajiny, smysluplném bobrovi, areálu jablkového štrúdlu a také o tom, proč lezeme na rozhlednu*. 2., dopl. vyd. Praha: Dokořán, 2005. s. 18.

<sup>251</sup> Srov. SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. s. 194.

<sup>252</sup> Srov. VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 11-13.

<sup>253</sup> Srov. VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 394.

<sup>254</sup> Srov. VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 395-396.

<sup>255</sup> Srov. VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 402.

<sup>256</sup> Srov. VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 127-128.

a nejspíš i otevíral nový vegetační cyklus.<sup>257</sup>

Mezi třetí důležitý svátek v roce patřily dožínky, během kterých se sklízelo obilí. Staří hospodáři věnovali zvláštní pozornost počasí těsně před sklizní – sledovali pohyb mraků, větru, ale také střídání teplot. Stačilo totiž jedno krupobití a mohla být zničena celá úroda na nadcházející rok. Jestliže hrozila bouřka, pořádala se procesí do polí, případně se zaříkávaly mraky nebo se tzv. troubilo proti mrakům. Sklizeň probíhala, když bylo zrnو správně uvolněné a vyzrálé.<sup>258</sup> Oslava ukončení žatvy probíhala po sklizni všech obecních polí. Významnou úlohu měl při žatvě poslední snop, který se zdobil pentlemi, květinami či jeřabinami a vezl se na poslední fůře. Etnografka a folkloristka Eva Večerková zdůrazňuje i odraz sociální hierarchie ve sklizňových pracích, ze kterých bylo patrné, kdo je velkostatkář, domácí čeleď či nájemná síla. Tato hierarchie se však s nástupem moderní doby rozpadla.<sup>259</sup>

Za své postupně vzaly i cyklicky se opakující práce na poli doprovázené církevními svátky a lidovými tradicemi. Ty postupně zastínila idea pokroku, industrializace a vědeckého poznání. Od 19. století se tak půda i krajina staly definitivně prostředkem k těžbě surovin či tzv. zemědělské výrobě. Moderní zemědělství a vztah člověka k půdě tak můžeme vnímat jako zrcadlo tehdejšího nového uspořádání společnosti a radikálních proměn jejího hodnotového rámce.<sup>260</sup>

#### 4.3.4 Vztah zemědělce k půdě v době průmyslové revoluce

Jak jsme mohli pozorovat, ani průmyslová revoluce nepřišla náhle. V době, kdy se rodila průmyslová revoluce, došlo zároveň k postupnému zániku feudalismu. Země, které upustily od feudalismu dříve, vykazovaly vysokou úroveň zemědělství. Jistě nás nepřekvapí, že se nejrozvinutějším zemědělstvím pyšnila kolébka průmyslové revoluce a pokroku - Anglie.<sup>261</sup> Za povšimnutí stojí tehdejší provázanost zemědělství s průmyslem a rozvojem kapitalismu. Právě zvyšování výnosů a vyvíjení tlaku na zintenzivnění hospodaření bylo často motivováno vidinou vyššího zisku, který však obnášel i zajištění lepšího technického vybavení.<sup>262</sup> S nástupem kapitalismu tedy bylo zemědělství čím dál tím více spojováno se ziskem - velkostatkáři nově očekávali zisky od každého dvora, nikoli z celého panství.<sup>263</sup> Navýšení zisků umožňoval nový zemědělský systém, který byl považován za revoluci

<sup>257</sup> Srov. VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 136-137.

<sup>258</sup> Srov. LANGHAMMEROVÁ, Jiřina. *Lidové zvyky: výroční obyčeje z Čech a Moravy*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2004. s. 162-164.

<sup>259</sup> Srov. VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 290-292.

<sup>260</sup> Srov. HÁJEK, Pavel. *Jde pevně kupředu naše zem: krajina českých zemí v období socialismu 1948-1989*. Praha: Malá Skála, 2008. s. 134.

<sup>261</sup> Srov. BERANOVÁ, Magdalena a KUBAČÁK, Antonín. *Dějiny zemědělství v Čechách a na Moravě*. Praha: Libri, 2010. s. 250.

<sup>262</sup> Srov. BERANOVÁ, Magdalena a KUBAČÁK, Antonín. *Dějiny zemědělství v Čechách a na Moravě*. Praha: Libri, 2010. s. 253.

<sup>263</sup> Srov. BERANOVÁ, Magdalena a KUBAČÁK, Antonín. *Dějiny zemědělství v Čechách a na Moravě*. Praha: Libri, 2010. s. 252.

v zemědělství – hrubé výnosy zemědělských plodin stouply o více jak 100%.<sup>264</sup> Úspěšnost produktivity střídavého hospodářství se projevovala nejviditelněji především na šlechtických velkostatkách. Velkostatky se v podstatě staly jakýmsi osvětovými centry, která šířila moderní zemědělské postupy do svého okolí.<sup>265</sup>

Nový zemědělský systém střídavého hospodaření, tzv. norfolkský osevní postup, se rozšířil v duchu pokroku z Anglie do celé Evropy. V určité obměně se tento osevní systém využívá dodnes. Střídavé zemědělství využívalo 100% orné půdy s tím, že se na polnosti vystřídaly během celého roku okopaniny, jařiny, jeteloviny a ozimy. To můžeme považovat za počátek tzv. intenzivního zemědělství.<sup>266</sup> Jak jsme uvedli výše, v duchu nastupujícího kapitalismu a pod vidinou vysokého zisku, bylo tehdejší prioritou doslova vytěžit z půdy co nejvíce. Tím, že nový zemědělský systém nepočítal s úhorem, úrodnost nově zajišťovalo lepší hnojení a pečlivě plánovaná skladba plodin v osevním postupu.<sup>267</sup> Půda tak byla zatěžována po celý rok a stala se výrobním prostředkem, který nemusí regenerovat, ale má především sloužit.

V zemědělství se pak myšlenky pokroku odrážely v záměrném šlechtění rostlin založeném na přenosu pylu na konkrétní druhy rostlin. K tomu také dopomohl Johann Gregor Mendel, který formuloval zákony dědičnosti a výrazně ovlivnil šlechtění rostlin.<sup>268</sup> Spolu s novým osevním systémem se začaly pěstovat i nové plodiny a odrůdy – mezi nejvýznamnější patří jeteloviny, které se prosadily přímo do osevní skladby. Došlo také k používání výkonnějšího nářadí a syntetických hnojiv<sup>269</sup> - za jejich rozvojem a výrobou stál Justus von Liebig.<sup>270</sup> Pod vlivem nových vědeckých poznatků a pokroku tak lidé upustili od tradičních způsobů zúrodnování půdy organickými hnojivy. Výhodou syntetických hnojiv byla jejich nízká cena a zajištění bohaté úrody - tedy i vysokých zisků. Syntetická hnojiva se na našem území začala používat od 50. let 19. století za účelem zlepšení výživy rostlin. Zpočátku se využíval tzv. chilský ledek (guáno).<sup>271</sup> Zásadní zlom, který bývá považován za největší revoluci v zemědělství od dob neolitu, nastal v roce 1909, kdy se podařilo německému chemikovi Fritzovi Haberovi syntetizovat čpavek z atmosférického dusíku.<sup>272</sup> Vytvořil tak syntetické

<sup>264</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 257.

<sup>265</sup> Srov. BERANOVÁ, Magdalena a KUBAČÁK, Antonín. *Dějiny zemědělství v Čechách a na Moravě*. Praha: Libri, 2010. s. 253.

<sup>266</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 253-257.

<sup>267</sup> Srov. BERANOVÁ, Magdalena a KUBAČÁK, Antonín. *Dějiny zemědělství v Čechách a na Moravě*. Praha: Libri, 2010. s. 252.

<sup>268</sup> Srov. BERANOVÁ, Magdalena a KUBAČÁK, Antonín. *Dějiny zemědělství v Čechách a na Moravě*. Praha: Libri, 2010. s. 291.

<sup>269</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 257.

<sup>270</sup> Srov. BERANOVÁ, Magdalena a KUBAČÁK, Antonín. *Dějiny zemědělství v Čechách a na Moravě*. Praha: Libri, 2010. s. 291.

<sup>271</sup> Srov. BERANOVÁ, Magdalena a KUBAČÁK, Antonín. *Dějiny zemědělství v Čechách a na Moravě*. Praha: Libri, 2010. s. 286.

<sup>272</sup> Srov. GANDALOVIČOVÁ, Linda, ed. *Atlas půdy: fakta a čísla o zemi, půdě a životě*. Praha: Heinrich-Böll-Stiftung



hnojivo právě ve chvíli, kdy rostla světová populace a zároveň se vyčerpávala chilská guánová ložiska. Mohli bychom říci, že tím Haber odvrátil hladomor či prohlubování chudoby. To, jaké následky bude mít intenzivní využívání hnojiv o sto let později, však nemohl Haber tušit.<sup>273</sup>

Z hlediska technologického pokroku můžeme za nejvýznamnější objev moderní doby považovat parní stroj. Václav Cílek upozorňuje na to, že se objev parního stroje kryje s počátkem antropocénu tak, jak jej datují Crutzen a Stoermer. Parní stroj, který zdokonalil James Watt ve druhé polovině 18. století<sup>274</sup> zapříčinil vznik masové výroby, továren, železnic, ale i hromadné dopravy. Umožnil člověku mít větší moc, neboť člověk najednou disponoval do té doby nemyslitelným množstvím energie. Parní stroj tak můžeme považovat za jednu z hlavních příčin vzniku celého moderního způsobu života. Britský historik a archeolog Ian Morris provedl srovnání růstu světové populace s růstem společenského rozvoje od roku 8000 př. Kr. do roku 2000 po Kr. Dospěl k závěru, že jsou obě křivky téměř totožné a obě prudce stoupají takřka o 90° právě v době, kdy byl vynalezen parní stroj.<sup>275</sup>

#### 4.3.5 Degradace půdy jako důsledek intenzivního zemědělství

Průmyslová revoluce tak vnesla do zemědělství nejen nové technické vymoženky, ale je spojena i s jiným přemýšlením o půdě. K zacházení s ní již nestačila znalost tradičních zemědělských postupů, ale čím dál tím častěji byla preferována znalost vědeckých poznatků.<sup>276</sup> Ekonomizace mezilidských vztahů<sup>277</sup> se odrazila i v přístupu zemědělce k půdě – na základě proměny kosmologie lidé postupně přestávali vnímat půdu jako dar. Právě proto, že si euroatlantická kultura zvolila pesimistickou kosmologii, začala přistupovat k půdě jako k výrobní surovině a neživé hmotě. Dle pedologů začalo docházet k nejradikálnější intenzifikaci zemědělství ve 20. století v důsledku zvětšení zemědělských ploch a navýšení produkce pěstovaných plodin, což mělo za následek degradaci půdy.<sup>278</sup>

K tomu by však nemohlo dojít bez toho, aniž by byla půda zbavena své hodnoty. Podívejme se nyní krátce, jak přemýšlí o etice půdy švýcarský sociální etik Hans Ruh. Ruh si uvědomuje přímou závislost člověka na půdě a její nenahraditelnost. Zatímco člověk bez půdy nedokáže existovat, půda není na člověka nijak vázána a její existence je myslitelná i bez něj. Fakt, že jsme jako lidé bytostně

---

e.V., kancelář v Praze, 2018. s. 22.

<sup>273</sup> Srov. CÍLEK, Václav. *Dýchat s ptáky: obyčejné texty o světle paměti, pravdě oblaků a útěše míst*. Praha: Dokořán, 2008. s. 135-136.

<sup>274</sup> Srov. CÍLEK, Václav. *Krajiny vnitřní a vnější: texty o paměti krajiny, smysluplném bobrovi, areálu jablkového štrúdlu a také o tom, proč lezeme na rozhlednu*. 2., dopl. vyd. Praha: Dokořán, 2005. s. 19-20.

<sup>275</sup> Srov. BRYNJOLFSSON, Erik a MCAFEE Andrew. *The Second Machine Age*. New York: W.W. Norton & Company, 2016. s. 4-7.

<sup>276</sup> Srov. BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. s. 257.

<sup>277</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění milovat*. 6. vyd. Praha: Český klub, 2010. s. 10-11.

<sup>278</sup> Srov. ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 19.

vázání na půdu (neumíme ji vytvořit ani regenerovat), musíme zohledňovat v rámci svých ekonomických záměrů s půdou. To však vychází z předpokladu, že přiznáme půdě její svébytnou hodnotu, neboť půda je životem samým. K půdě pak nemůžeme přistupovat z mocenské a kořistnické pozice jako k něčemu, co nám patří, čím disponujeme, ale jako ke sdílenému daru, který předáme v jeho neporušenosti dalším generacím.<sup>279</sup>

Co tedy myslíme tím, když se bavíme o degradaci půdy z hlediska pedologie? Označujeme tak procesy, které zhoršují půdní kvalitu. I přesto, že půda degraduje přirozeně, dochází k ní také lidskou činností.<sup>280</sup> Právě v souvislosti s nástupem industrializace, která je spojena s využíváním neobnovitelných přírodních zdrojů a s intenzivním a celoplošným obhospodařováním půdy, začala převažovat degradace půdy způsobená člověkem<sup>281</sup> - té se budeme věnovat na nadcházejících řádcích. Zaměříme se na tyto způsoby degradace půdy: úbytek půdní biodiverzity, ztráta organické hmoty, zhutnění půdy, eroze a zábory půd.<sup>282</sup>

Úbytek půdní biodiverzity<sup>283</sup> znamená ochuzování půdy o tzv. mikrobiální společenstva, jež jsou v ní obsažena. Čím méně homogenních společenstev půda obsahuje, tím více je stabilní a dokáže odolávat nepříznivým podmínkám.<sup>284</sup> Snížení půdní biodiverzity je ovlivněno také dlouhodobým používáním průmyslových hnojiv – jejich vlivem obsahuje půda nadměrné množství dusíku, fosforu a draslíku. Nadbytek dusíku půdu doslova umrtvuje, neboť urychluje rozklad organických látek v půdě, čímž vymírají mikrobiální společenstva kvůli nedostatku potravy.<sup>285</sup> Pro představu - v České republice se v roce 2016 použilo 141 kg průmyslových hnojiv na 1 ha půdy, z čehož tvoří dusíkatá hnojiva 74%. Navzdory vědeckým poznatkům o negativních důsledcích používání průmyslových hnojiv však stále stoupá jejich spotřeba – celosvětově pak narostla za posledních padesát let více než pětkrát.<sup>286</sup> Dostáváme se tak do paradoxní, ale zároveň i alarmující situace, kdy v touze po vyšším zisku používáme více průmyslových hnojiv, přičemž se výnosy rok od roku snižují, protože půda již nemá rezervy, ze kterých by čerpala – jednoduše umírá. Snížení půdní biodiverzity však není zapříčiněné pouze nadměrným obsahem dusíku v půdě, ale i erozí, záborem půdy, utužováním půdy, či pěstováním geneticky modifikovaných plodin.<sup>287</sup>

---

<sup>279</sup> Srov. VOPRAVIL, Jan a kol. *Půda a její hodnocení v ČR*. Výzkumný ústav meliorací a ochrany půdy, 2009. s. 25.

<sup>280</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 466.

<sup>281</sup> Srov. ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 21.

<sup>282</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 403.

<sup>283</sup> Biodiverzitou rozumíme rozrůzněnost života - tvoří ji počet druhů obsažených v daném společenstvu. Srov. ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 211.

<sup>284</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 483.

<sup>285</sup> Srov. GANDALOVIČOVÁ, Linda, ed. *Atlas půdy: fakta a čísla o zemi, půdě a životě*. Praha: Heinrich-Böll-Stiftung e.V., kancelář v Praze, 2018. s. 22.

<sup>286</sup> Srov. GANDALOVIČOVÁ, Linda, ed. *Atlas půdy: fakta a čísla o zemi, půdě a životě*. Praha: Heinrich-Böll-Stiftung e.V., kancelář v Praze, 2018. s. 22.

<sup>287</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 484.

K narušení obsahu a kvality organické hmoty dochází v souvislosti s intenzivním způsobem hospodaření s půdou.<sup>288</sup> Přitom právě organická hmota v sobě koncentruje energii, živiny a ovlivňuje celá společenstva mikroorganismů, pružnost ekosystému, aktivitu enzymů a také růst rostlin.<sup>289</sup> Dále také napomáhá kypření půdy, ochraňuje ji před erozí a umožňuje zadržovat vodu. Zdravá půda dokáže udržet až 400 litrů vody na 1 m<sup>3</sup>.<sup>290</sup> To je další z prokazatelných důvodů, proč v době globálního oteplování uvažovat o změnách hospodaření s půdou.

Situaci komplikuje i používání nevhodné těžké techniky při zemědělské činnosti, která způsobuje utužení půdy (pedokompakci). V jejím důsledku dochází ke snížení pórovitosti půdy a k úbytku jejího objemu, čímž je eliminován přístup dostatečného množství vody a vzduchu.<sup>291</sup> Kromě již zmiňovaného nevhodného používání těžké techniky může k utužení půdy docházet v souvislosti s intenzivní pastvou dobytka, erozí či nesprávným hnojením.<sup>292</sup> K utužení půdy však může přispívat i tzv. bezorebné obdělávání půdy, které mělo původně zabraňovat půdní erozi. Při používání tohoto způsobu práce s půdou se však množí plevel, škůdci či plíseň a je třeba používat další množství pesticidů.<sup>293</sup> O tom, jak závažným problémem je pedokompakce půdy, hovoří fakt, že je v současnosti v České republice téměř polovina zemědělské půdy degradovaná právě utužením.<sup>294</sup>

S utužováním souvisí i eroze půdy - jde o proces, během kterého je rozrušována půda a to nejčastěji vodou či větrem, čímž dochází k odnosu půdní hmoty<sup>295</sup> a tedy i poklesu úrodnosti půdy.<sup>296</sup> I přesto, že je eroze přirozený krajinnotvorný proces, v kombinaci s lidskou činností jsou erozní procesy urychlovány především nevhodným způsobem hospodaření s půdou. Eroze je v celosvětovém měřítku považována za nejzásadnější proces způsobující degradaci půdy. V Evropě odnáší eroze cca 30 tun zeminy na 1 km<sup>2</sup> ročně. Eroze byla v České republice urychlena paradoxně až v posledních třiceti letech nevhodnou skladbou plodin, ale také intenzifikací zemědělství.<sup>297</sup>

Při vodní erozi dochází k odplavení půdních částic, čímž se obnažuje úrodná vrstva půdy. V konečném důsledku tak může nastat desertifikace půdy. V České republice způsobují vodní erozi

---

<sup>288</sup> Srov. ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 169.

<sup>289</sup> Srov. ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 169.

<sup>290</sup> Srov. GANDALOVIČOVÁ, Linda, ed. *Atlas půdy: fakta a čísla o zemi, půdě a životě*. Praha: Heinrich-Böll-Stiftung e.V., kancelář v Praze, 2018. s. 20.

<sup>291</sup> Srov. ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 60.

<sup>292</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 472-474.

<sup>293</sup> Srov. GANDALOVIČOVÁ, Linda, ed. *Atlas půdy: fakta a čísla o zemi, půdě a životě*. Praha: Heinrich-Böll-Stiftung e.V., kancelář v Praze, 2018. s. 21.

<sup>294</sup> Srov. ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 60.

<sup>295</sup> Srov. ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 45.

<sup>296</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 468.

<sup>297</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 467.

především přívalové deště, které jsou přičítány změnám klimatu.<sup>298</sup> Přitom se předpokládá, že vznik centimetrové vrstvy půdy může trvat několik stovek i tisíce let.<sup>299</sup> V roce 1995 bylo vodní erozí ohroženo více jak 50% orné půdy.<sup>300</sup>

Větrná eroze má podobné důsledky jako eroze vodní – vítr narušuje povrch půdy, odnáší s sebou půdní částice (především živiny) a snižuje schopnost svrchní vrstvy půdy pojmout vodu. V České republice zasahuje větrná eroze cca 10 - 14 % půdy a je rozšířená zejména v Polabí a na jižní Moravě. Za příčinou větrné eroze stojí nejen složení půdy a klimatické podmínky, ale také nevhodné hospodaření s půdou. Konkrétně jde o absenci vegetačního pokryvu půdy na jaře v kombinaci s nevhodným používáním zemědělské techniky.<sup>301</sup>

Poslední způsob degradace půdy, který zde zmíníme, začíná být velmi aktuálním problémem. Jedná se o tzv. zábor půdy - v současnosti je považován za nejzávažnější způsob degradace půdy. Během záboru půdy dochází k překrytí půdy nepropustným povrchem, což půdu vážně poškozuje, neboť z ní odstraňuje úrodnou humózní vrstvu. Nejčastěji k takovému záboru dochází za účelem stavby obytných domů, průmyslových, komerčních a rekreačních objektů, komunikací, parkovišť či skládek. Dle statistik dochází denně v Evropě k záboru 280 ha zemědělské půdy, v České republice pak k 15 ha denně. Nejnovější statistiky hovoří o zvyšujícím se trendu s navýšením záboru na 25 ha denně v horizontu pěti let. Největší znepokojení však vyvolává fakt, že jsou v současnosti předmětem záboru již vysoce kvalitní půdy.<sup>302</sup> Václav Cílek upozorňuje na paradox, že zatímco jsme v České republice na úrovni počtu obyvatel z roku 1930, zastavujeme čím dál tím více plochy.<sup>303</sup>

S ohledem k tomu, co jsme dosud uvedli o etice půdy a pesimistické kosmologii, je zřejmé, že je degradace půdy, která souvisí s destrukcí přírody a poškozováním životního prostředí, mnohem komplexnějším problémem. Jako obzvlášť paradoxní pak může působit nevyslyšení alarmujících informací o stavu přírody a životního prostředí v kontextu kultury, ve které hrají prim vědecká zjištění a racionalita. Je tedy možné, že jsme méně racionální, než si myslíme? To se pokusíme nastínit na následujících řádcích.

## 5. Příčina environmentální krize

V této kapitole si popíšeme celou skupinu symptomů mimetické krize a zároveň se pokusíme odkrýt její skutečnou příčinu. Ještě zmiňme, že zde vytyčené symptomy mimetické krize bývají v odborné

<sup>298</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 467.

<sup>299</sup> Srov. ŠIMEK, Miloslav, ELHOTTOVÁ, Dana a PIŽL, Václav. *Živá půda*. Praha: Středisko společných činností AV ČR pro Kancelář Akademie věd ČR, 2015. s. 4.

<sup>300</sup> Srov. ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. s. 51.

<sup>301</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 470.

<sup>302</sup> Srov. REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. s. 476-478.

<sup>303</sup> Srov. CÍLEK, Václav. *Krajiny vnitřní a vnější: texty o paměti krajiny, smysluplném bobrovi, areálu jablkového strúdlu a také o tom, proč lezeme na rozhlednu*. 2., dopl. vyd. Praha: Dokořán, 2005. s. 73.

literatuře označovány jako příčiny environmentální krize. Ohlédneme-li se zpět do historie, mohlo by se nám zdát, že ony symptomy ohraničují konkrétní historické epochy a mohli bychom je tak snadno vnímat jako jakési zlomy. My k nim však přistupujeme jako k výslednici hlubších a trvalejších procesů, které již byly, ať kratší či delší dobu, obsaženy ve společnosti.

Shrňme si nyní, k čemu jsme dosud dospěli - v úvodu jsme předložili tezi, že je environmentální krize projevem hlubší a skrytější krize – krize mimetické. V dalších kapitolách jsme se pak zevrubně věnovali popisu dvou symptomům mimetické krize. Za první ze symptomů environmentální krize považujeme přechod člověka od lovecko-sběračského způsobu života k zemědělství, který byl v minulosti označován také jako neolitická revoluce. Jak jsme viděli v předchozí kapitole, přechod člověka k zemědělství byl úzce spojen nejen s domestikací rostlin a zvířat a jejich plánovaným rozmnožováním, ale i s obětními praktikami. Za další ze symptomů krize pokládáme nové pojetí vědy, o kterém jsme pojednávali ve druhé kapitole. Nové pojetí vědy se začalo nejviditelněji projevovat v euroatlantickém kulturním okruhu v 17. století a podstatným způsobem ovlivnilo vztah člověka k přírodě. Nastalá změna se dotkla celkové proměny pohledu člověka na svět. Nové uvažování o světě se nejmarkantněji odrazilo v myšlenkách osvícenství, které stály u zrodu průmyslové revoluce.

Do třetí skupiny symptomů zahrnujeme celou škálu jevů, které jsou spolu úzce provázány – tyto symptomy se začaly manifestovat s nástupem moderní doby v 18. století a probíhají až do současnosti. Nejvýrazněji se projevují symptomy vzniklé v reakci na určité formy individualismu či ty, které byly vyvolány rozpadem společenské hierarchie a které podnítily vznik konzumního způsobu života. Na následujících řádcích se tedy budeme zabývat výše vydefinovanými jevy, které řadíme do třetí skupiny symptomů.

## 5.1 Individualismus

Vzhledem k tomu, že environmentální krizi vnímáme jako výslednici procesů uvnitř fungování společnosti, budeme se v následujícím textu opírat primárně o sociologické teze. Mezi sociology panuje relativní shoda nad definicí pojmu individuace, kterou chápou jako proces ústící v individualismus. Počátky tohoto procesu klade socioložka a environmentalistka Hana Librová do 18. a 19. století. Specifikem tohoto období je přechod od tradiční (většinou agrární) společnosti ke společnosti průmyslové. Charakteristickými znaky této epochy je rozvolnění tradic, sociálních rolí a norem. Člověk se v této době začal vymykat z těchto vazeb a stal se tak otevřenějším světu. S tímto rozvolněním souvisel i růst jeho nezávislosti a autonomie jeho rozhodnutí.<sup>304</sup>

Výklad slova individualismus je poněkud složitější. Obtížnost definice tohoto pojmu spočívá

---

<sup>304</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Čtyři dimenze individualizmu v environmentální perspektivě* [online]. Sociální studia. 2009. roč. 6, č. 3. [cit. 14.5.2021]. s. 11-12. Dostupné z: [https://journals.muni.cz/socialni\\_studia/article/view/5732/4826](https://journals.muni.cz/socialni_studia/article/view/5732/4826)

především v řadě polarit, které v sobě obsahuje – ty výstižně postihuje německý sociolog a filozof Georg Simmel: „*Individuálnost vždy znamená jednak poměr k velkému či malému světu - praktický nebo ideální, odmítavý či přivlastňující, podmaňující nebo poddávající se, lhostejný či vášnivý; na druhé straně však individualita signalizuje, že každá bytost je světem pro sebe, světem soustředěným na sebe, určitým způsobem do sebe uzavřeným a soběstačným.*“<sup>305</sup>

Individualismus nevnímáme v negativní konotaci, neboť si jsme vědomi jeho pozitivního přínosu a nezbytnosti pro rozvoj moderní společnosti. Člověk totiž mohl prostřednictvím individualismu nově a širěji pohlédnout na sebe sama i na svět. Individualismus tedy spíše považujeme za proces jakési introspekce, jejímž výsledkem je získání schopnosti otevřít se Druhému: „*Individualism mírný, individualism opravdu filosofický a ethický chce, aby se ve společnosti společným úsilím, na základě lásky, vypracovaly určité typy, charaktery, osobnosti.*“<sup>306</sup> Vycházíme totiž z předpokladu, že se pouze určité formy individualismu projevují jako symptomy mimetické krize, obzvláště stanou-li se ve společnosti dominantními. Při jistém typu redukce můžeme říci, že problém vyvstává v situaci, dochází-li k nadřazování zájmu individua nad zájem celku. Tím se totiž vytrácí nejen solidarita, ale jakákoli schopnost vztahovosti individua ke společnosti. Proto budeme dále v textu pracovat s takovými definicemi, které vykládají individualismus jako postoj, jenž upřednostňuje lidskou osobnost před kolektivem.<sup>307</sup> Abychom se tedy dobrali toho, jaké formy individualismu považujeme za symptomy mimetické krize, stručně si je zde představíme.

První z nich je *kvantitativní* individualismus, který vznikl v 18. století na základě myšlenek svobody, nezávislosti a rozvolnění svazujících omezení církve či společenské hierarchie. Zároveň se však zrodil do moderní společnosti, která byla úzce provázána s masovostí.<sup>308</sup> Ta člověka unifikovala a vyvíjela na něj tlak k podřízení se masové společnosti. Velmi záhy tak došlo k izolaci jednotlivců, kteří si navíc začali být čím dál tím více podobní - stali se pouhou součástí v nepřehledném soukolí společenského systému a obětí masových manipulací. Projevem *kvantitativního* individualismu je například i konzumní způsob života,<sup>309</sup> o kterém budeme pojednávat níže v této kapitole. Právě proto, že se volnost v euroatlantické kultuře stala samozřejmostí, dle francouzského filozofa a sociologa Gillese Lipovetského je *kvantitativní* individualismus na ústupu. Nyní jej nahrazuje individualismus *kvalitativní*, který je postaven na výlučnosti (ovšem jen dočasné, neboť cokoli, co trvá příliš dlouho,

<sup>305</sup> SIMMEL, Georg. *O podstatě kultúry: eseje*. Bratislava: Kalligram, 2003, s. 158.

<sup>306</sup> MASARYK, Tomáš G. *Ideály humanitní: Problém malého národa; Demokratism v politice*. 2. vyd. Praha: Melantrich, 1990. s. 33.

<sup>307</sup> Srov. PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana a VODÁKOVÁ, Alena. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996. s. 421–422.

<sup>308</sup> Srov. KELLER, Jan. *Dějiny klasické sociologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2005. s. 355.

<sup>309</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. Individualizace v environmentální perspektivě: sociologické rámování mění pohled a plodí otázky [online]. *Sociologický časopis*. 2010. roč. 46, č. 1. [cit. 14.5.2021]. s. 131. Dostupné z: <https://sreview.soc.cas.cz/pdfs/csr/2010/01/05.pdf>

může vyžadovat závazek).<sup>310</sup>

Blízko k Simmelovým závěrům mají úvahy představitelů Frankfurtské školy Theodora W. Adorna a Maxe Horkheimerera. Ti zkoumají individualismus v kontextu kulturního průmyslu v *Dialektice osvícenství*. Kulturní průmysl podle nich plodí *pseudoindividualismus* – jakousi iluzi svobodné volby. To, co se jeví jako jedinečné a cílicí na individualitu člověka, je ve skutečnosti sériově vyráběno a masově konzumováno. Tato domnělá individualita je přitom založená na nápodobě a stereotypech.<sup>311</sup> René Girard v této souvislosti také poukazuje na iluzornost autenticity, jež vyvěrá z domněle nezávislé touhy<sup>312</sup> a svobody, která nám s příchodem moderní doby umožňuje toužit po stejných věcech jako ti nejbohatší.<sup>313</sup> Girard přitom akcentuje zásadní roli nápodoby, neboť ve skutečnosti toužíme po tom, co má ten druhý.<sup>314</sup>

Poslední z forem individualismu, které se budeme stručně věnovat, je tzv. etický egoismus, který považuje za morální měřítko vlastní zájem, na základě kterého činí člověk rozhodnutí. Z toho tedy vyplývá, že člověk stále dokola uspokojuje jen vlastní zájmy.<sup>315</sup> Kohák tvrdí, že je etický egoismus obsažen v objektivismu, neoliberalismu či neokonzervatismu a je úzce propojen s ideou nadspotřeby.<sup>316</sup> Kohák zároveň vnímá v etickém egoismu potenciál konfliktu, neboť podle něj vede k boji všech proti všem.<sup>317</sup> Právě na tyto formy individualismu budeme pohlížet jako na další ze symptomů krize a budeme je podrobněji zkoumat na následujících řádcích v souvislosti s identitou, konzumním způsobem života a luxusem.

### 5.1.1 Identita, identifikace a individualismus

Ještě před tím, než nasměrujeme naši pozornost k dalšímu přemýšlení o individualismu, ozřejmíme si definici pojmu identita a identifikace. Z pohledu sociální psychologie tvoří identitu člověka (tedy jeho totožnost) dvě roviny – osobní a sociální. Osobní identita se projevuje vědomím já (jsem stále týž i přesto, že se v průběhu života měním). Oproti tomu sociální identita je tvořena vědomím

<sup>310</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Soumrak povinnosti: bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor, 1999. s. 79.

<sup>311</sup> Srov. ADORNO, Theodor W. a HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 154-156.

<sup>312</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 168-169.

<sup>313</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 53.

<sup>314</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 39.

<sup>315</sup> Srov. VESELÝ, Arnošt, NEKOLA, Martin a DRHOVÁ, Zuzana. *Analýza a tvorba veřejných politik: přístupy, metody a praxe*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007. s. 127.

<sup>316</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 101.

<sup>317</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 196.

přináležetosti k určité sociální skupině.<sup>318</sup> Můžeme tedy říci, že identita v sobě obsahuje identifikaci jak s vnitřním já člověka, tak se sociálními rolemi, které člověk uplatňuje při sociální interakci. Člověk se tudíž s identitou nerodí, ale nabývá ji v průběhu svého života právě tím, že se identifikuje se zdroji svých hodnot, jejichž součástí může být např. i majetek, společenské postavení či zaměstnání – tedy vše, co člověk považuje za faktor pozitivního sebehodnocení.<sup>319</sup>

Při uvažování nad individualismem a identitou vycházíme z předpokladu jejich úzké provázanosti. Polský sociolog Zygmunt Bauman spojuje vznik individualismu se společenskými změnami, které s sebou přinesla moderní doba.<sup>320</sup> V té době došlo k nárůstu mobility a překotnému stěhování obyvatel z vesnic do měst. Právě ve městě započala anonymizace člověka, který se v důsledku odcizení a hledání svého místa v davu začal tázat po tom, kým vlastně je.<sup>321</sup> Tak vzniklo hledání vlastní identity, které se však podle Baumana stalo pro člověka moderní doby nutností, nikoli volbou – rozpadly se staré opory a vzory a nové nebyly na dohled.<sup>322</sup> Modernímu člověku se otevřel horizont svobodné volby natolik, že začal z této situace pociťovat úzkost místo jakési závratí způsobené vyvázáním se z rigidních sociálních rolí. Člověk, jako kdyby byl doslova ponechán sám sobě napospas. Podle Baumana to tedy již nebyla společnost, která utvářela identitu člověka, ale byl to člověk sám, kdo ji začal utvářet jako vlastní životní projekt.<sup>323</sup>

Fukuyama také vnímá souvislost mezi vznikem individualismu a hledáním vlastní identity.<sup>324</sup> Je toho názoru, že se člověk před nástupem moderní doby nedotazoval sám sebe na to, kým je. Realita tehdejší doby byla podle něj taková, že možnost výběru v podstatě neexistovala. Lidé žili v předmoderní době po celý svůj život na jednom místě, kde měli pevně daný sociální status a právě proto postrádalo smysl jakékoli dotazování se po tom, kým člověk je.<sup>325</sup> Až moderní člověk si pod vlivem sílícího individualismu začal více uvědomovat existenci dvou stránek, které jsou součástí jeho identifikace se světem – svého vnitřního a vnějšího já. Zatímco vnitřní já souvisí s lidskou důstojností a hodnotou, vnější já reprezentuje to, jak se vnitřní já staví ke společenským normám a pravidlům.<sup>326</sup> Problém však vyvstává ve chvíli, jestliže dojde ke konfliktu mezi vnitřním a vnějším já člověka,<sup>327</sup> obzvláště je-li tento rozpor výrazný. Člověk jej pak prožívá jako ztrátu identity, neboť nemůže být tím, kým se cítí být a musí se podvolovat tlaku okolí.<sup>328</sup> Ke zmírnění tohoto rozporu tedy může dojít,

---

<sup>318</sup> Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Sociální psychologie*. 2., rozšíř. a přeprac. vyd. Praha: Academia, 2009. s. 449.

<sup>319</sup> Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. 2. vyd. Praha: Academia, 2009. s. 353-354.

<sup>320</sup> Srov. BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004. s. 171.

<sup>321</sup> Srov. BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1995. s. 26-27.

<sup>322</sup> Srov. BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004. s. 171.

<sup>323</sup> Srov. BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004. s. 169.

<sup>324</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 34.

<sup>325</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 43.

<sup>326</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 21.

<sup>327</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 21.

<sup>328</sup> Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. 2. vyd. Praha: Academia, 2009. s. 353-354.



jestliže vnitřní já daného člověka uzná i jeho okolí (společnost).<sup>329</sup> Podle Fukuyamy je motivem takového požadavku člověka na společnost touha po uznání.<sup>330</sup>

### 5.1.2 Touha po uznání jako příčina environmentální krize?

Touhu po uznání popisuje Fukuyama jako jakýsi motor dějin - jako něco, za co je člověk schopen položit svůj život. Tato touha vychází z *thymu*, o kterém nacházíme zmínky již v Platónově *Ústavě*. *Thymos* je jedna ze tří částí duše (vedle toužící a uvažující), která bývá označována jako vznětlivá. Je to ta část duše, která je sycena uznáním – jestliže je nasycena, projevuje se u člověka v podobě sebeúcty nebo hrdosti.<sup>331</sup> Hegel tvrdí, že touha po uznání je stará jako lidstvo samo a již na počátku lidské historie se projevovala jako boj o prestiž.<sup>332</sup> Touha po uznání má dva projevy – jedním z nich je *megalothymie*, která má dvě polohy. Může se manifestovat jako touha povyšovat se nad druhé, která snadno vyústí v dominanci a touhu utlačovat druhé. Zároveň však může být nositelem velkých myšlenek a činů. Jejím protikladem je *isothymie*, kterou lze popsat jako touhu po uznání za rovného ostatním.<sup>333</sup> Ta se však také může projevit v extrémní rovině v podobě fanatické touhy po rovnosti<sup>334</sup> ústící v unifikovanost či diktaturu.<sup>335</sup>

Fukuyama přichází s tezí, že je touha po uznání provázána jak s identitou, tak s lidskou důstojností.<sup>336</sup> Důstojnost člověka je sice v každé kultuře či historické epoše uchopována jiným způsobem, ale neměnné je to, že musí být jeho důstojnost vždy stvrzena, uznána někým druhým.<sup>337</sup> V tradičních společnostech se lidská důstojnost odvíjela od statusu člověka a z toho vyplývající sociální role<sup>338</sup> v rámci pevně dané společenské hierarchie<sup>339</sup> - ti, kteří nebyli na jejím vrcholu, brali své sociální postavení jako danost.<sup>340</sup> Až s příchodem moderní doby však došlo k radikální změně a problematizaci představy o lidské důstojnosti a identitě člověka.<sup>341</sup> Podle Fukuyamy však lidé stále touží po dosažení důstojného zacházení i přesto, že jej ne všichni lidé mohou dosáhnout.<sup>342</sup> To je podle Fukuyamy i důvod, proč lidé touží po získání statusu či prestiže – domnívají se, že tím bude potvrzena jejich identita a tedy i uznána jejich důstojnost,<sup>343</sup> o kterou se hlásí jejich vnitřní já.

<sup>329</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 34.

<sup>330</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 169.

<sup>331</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 15-17.

<sup>332</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 16.

<sup>333</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 184.

<sup>334</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 298.

<sup>335</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 281-282.

<sup>336</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 88-89.

<sup>337</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 21.

<sup>338</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 43.

<sup>339</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 31.

<sup>340</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 43.

<sup>341</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 34.

<sup>342</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 31-32.

<sup>343</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. s. 86

Bauman tvrdí, že zatímco byla moderní doba krizí identity v tom smyslu, že člověk nevěděl, jak získat předmět touhy, který by stvrdil jeho identitu prostřednictvím uznání od druhých, v době postmoderní jde vlastně o tápání mezi tím, který předmět touhy si zvolit a kdy jej zavčas vyměnit za nový. Jenže tuto touhu po uznání nelze nikdy naplnit, neboť dochází k paradoxní situaci. Jakmile začne člověk získávat identitu, zároveň s tím přijdou i obavy ze ztráty sebe sama, neboť tím člověk potažmo přichází o svobodu volby. Tato neschopnost prožitku totožnosti a kontinuity byla přitom ještě ve druhé polovině 20. století projevem krize identity u adolescentů, zatímco dnes je celospolečenským symptomem.<sup>344</sup>

Proč se však zabýváme identitou a touhou po uznání v souvislosti s individualismem? Nástup individualismu totiž završil atomizaci společnosti.<sup>345</sup> Lidé získali dojem nepotřebnosti toho Druhého a v oné izolaci obrátili pozornost na sebe<sup>346</sup> (nikoli do sebe). Jenže pokud tu není ten Druhý, s kým se může člověk identifikovat? Kdo stvrdí jeho důstojnost? Jestliže se ústředním znakem individualismu stala nezávislost, pak se nabízí sobecká myšlenka, že ten Druhý přeci jen potřeba je - aby potvrdil nezávislost mého já a tedy i mou jedinečnost hodnou následování: „*V úsilí o potvrzení své domnělé nezávislosti se lidé druhým nabízejí jako model a touží být takto stvrzeni.*“<sup>347</sup> Právě této touhy být odlišný (a zároveň žádaný) využívá byznys a roztáčí kola konzumu, aby generoval co největší zisk. Lipovetsky hovoří o marketingové strategii svádění.<sup>348</sup> Touha je však neukojitelná,<sup>349</sup> neboť nabízí nekonečné množství vzorů<sup>350</sup> a zároveň splňuje ideální parametry – co největší pluralita, svobodná volba a maximální možnost splnění svých soukromých přání.<sup>351</sup> Jenže nápodoba, původně motivovaná odlišením se, vede v konečném důsledku ke stejnosti. Co se však stane, když budeme všichni toužit po tomtéž? Jestliže bude předmětem naší touhy to, co není pro všechny dosažitelné, musí zákonitě dojít k rivalizujícímu konfliktu, který vyústí do mimetické krize.<sup>352</sup>

Girard tvrdí, že se možnost takového konfliktu zvyšuje rozrušováním společenské hierarchie<sup>353</sup> a oslabováním institucí. Ty totiž vytváří jakési bariéry, které brání šíření mimetického násilí.<sup>354</sup> Fukuyama proto vyvozuje, že se v budoucnu budou čím dál tím více prosazovat dva projevy touhy po uznání - *megalothymie* a *isothymie*, jež mohou být příčinou konfliktů. Není proto náhodou,

---

<sup>344</sup> Srov. BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004. s. 174-175.

<sup>345</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008. s. 168.

<sup>346</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008. s. 67.

<sup>347</sup> BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 22.

<sup>348</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008. s. 30.

<sup>349</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008. s. 75.

<sup>350</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008, s. 15.

<sup>351</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008. s. 30.

<sup>352</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 22.

<sup>353</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 15.

<sup>354</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 26.

že se začaly viditelněji manifestovat na celosvětové úrovni právě od počátku moderní doby.<sup>355</sup> Girard vnímá změny, jež souvisí se vznikem moderní společnosti za zásadní a považuje je za příčinu nárůstu konfliktů, které jsou přímo závislé na eskalaci mimetické touhy. Dle Girarda byly totiž právě v této epoše narušeny kulturní či společenské zábrany, které do té doby oddělovaly toužící subjekt od jeho vzoru. Tím došlo k jejich těsnému přiblížení a následné vzájemné rivalitě.<sup>356</sup>

Nyní si však položme otázku, jak se mimetická touha promítá do environmentální krize? Shrňme si proto, co již bylo řečeno - lidé se v souvislosti s nástupem moderní doby a s ním spojeným pocitem ztráty identity potřebovali s něčím identifikovat. Postmoderní doba však celou věc zkomplikovala tím, že začala nabízet nespočet vzorů, se kterými se lze identifikovat. Tato potřeba identifikace je motivována *thymem* (touhou po uznání), jenže ke stvrzení uznání vždy potřebujeme někoho druhého. Touha po uznání je však velmi silná a zároveň ji není možné nikdy plně uspokojit (na rozdíl od potřeby). Podle Girarda se však touha svou naléhavostí projevuje jako potřeba, která je však biologicky podmíněna<sup>357</sup> - právě proto je touha tak problematická. Jestliže se učíme kultuře nápodobou druhých,<sup>358</sup> pak nás kultura učí, co má být předmětem naší touhy<sup>359</sup> - proto se bavíme o mimetické touze. Tyto touhy vyplývají z kosmologie, která formuje hierarchii společenských hodnot. Dle amerického filozofa a politologa Roberta Nozicka je proto pochopitelné, že se budou členové společnosti řídit těmi hodnotami, které budou uznávány za nejprestižnější. To způsobí nejen to, že daný člověk získá společenskou prestiž, ale zároveň se tím od ostatních odliší – vynikne nad nimi. Protože pokud si něco zaslouží úctu a obdiv, tak to musí být nějaká věc či vlastnost, kterou nemají všichni. Právě tato výjimečnost zásadně ovlivňuje lidskou sebeúctu.<sup>360</sup> Tím se tedy dostáváme zpět k otázce hodnot euroatlantické kultury. Právě z jejich hodnot je totiž odvozován konzumní způsob života, který se významnou měrou podílí na devastaci životního prostředí požadavkem mít stále víc.<sup>361</sup>

## 5.2 Konzumní způsob života

Konzumní způsob života považujeme za další ze symptomů mimetické krize. Jde o takový způsob života, jenž je založen na velké míře spotřeby, které je přiřazována vysoká hodnota nejen jednotlivcem, ale i celou společností.<sup>362</sup> Důsledkem konzumního způsobu života je nejen postupné

<sup>355</sup> Srov. FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. s. 184.

<sup>356</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008 s. 19-20.

<sup>357</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008 s. 19.

<sup>358</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 8.

<sup>359</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 21.

<sup>360</sup> Srov. NOZICK, Robert. *Anarchie, stát a utopie*. Praha: Academia, 2015. s. 252-253.

<sup>361</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 23.

<sup>362</sup> Srov. PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana a VODÁKOVÁ, Alena. *Velký sociologický slovník*. Praha:

vyčerpávání neobnovitelných přírodních zdrojů, kterými naše planeta omezeně disponuje,<sup>363</sup> ale i asymetricky se zvyšující nerovnost mezi bohatými a chudými lidmi napříč celou planetou.<sup>364</sup> Jestliže se bavíme o konzumním způsobu života, musíme se nutně zabývat i konzumní společností. Konzumní společnost vyznává jako nejvyšší kulturní hodnotu konzum materiálních statků, který je i parametrem úspěchu. Svoboda konzumovat je v konzumní společnosti primárním druhem svobody a spotřeba zboží se v ní mění v účel sám o sobě. Zároveň v takové společnosti dochází k paradoxu, kdy je růst konzumu udržován bez ohledu na meze udržitelnosti systému.<sup>365</sup> Jak je však možné, že tuto situaci stále nevnímáme jako dostatečně alarmující? Erazim Kohák v této souvislosti předkládá myšlenku, že motivace ke konzumnímu způsobu života vychází z představy, že smyslem lidského života je spotřebovávat a smyslem společnosti je člověku tuto spotřebu umožnit v domněnku, že navyšování spotřeby vyřeší jak osobní, tak společenské problémy.<sup>366</sup>

### 5.2.1 Konzumní způsob života a luxus

Abychom této problematice lépe porozuměli, popíšeme si, jak se vyvíjela konzumní společnost – dle Lipovetského probíhal vývoj ve třech fázích. Jistě nás nepřekvapí, že první fáze souvisí s nástupem moderní doby – tedy doby, pro kterou je typický prožitek ztráty identity a jejího hledání. Tato fáze začala po roce 1800 a byla ukončena druhou světovou válkou<sup>367</sup> – povšimněme si toho, že tato fáze přetrvala navzdory první světové válce. Vzestup konzumní společnosti uspíšily nové vynálezy, jež umožnily vyrábět zboží nepřetržitě a přepravovat jej pravidelně, rychle a ve větším objemu. Ve výsledku tak došlo ke zvýšení počtu sériově vyrobeného zboží za velmi nízkou cenu.<sup>368</sup> V této době se také zrodil masový marketing, jehož cílem bylo prodat co nejvíce zboží za co nejnižší ceny.<sup>369</sup> Současně se objevily i první obchodní domy, ve kterých se prodávalo levné zboží sériové výroby. Právě tam byl zákazník podněcován ke koupi nových a rozmanitých výrobků - nakupování a obhlížení výkladních skříní se tak stalo součástí životního stylu střední třídy.<sup>370</sup> Zákazník poprvé svou důvěru nekládal do konkrétního kupce, ale do značky.<sup>371</sup> To se odrazilo i v novém pojetí luxusního zboží – v 19. století se hodnota luxusního zboží již neodrážela od použitého materiálu, ale od jména

---

Karolinum, 1996. s. 1450.

<sup>363</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 91.

<sup>364</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 31-32.

<sup>365</sup> Srov. PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana a VODÁKOVÁ, Alena. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996. s. 1199.

<sup>366</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 79.

<sup>367</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 30.

<sup>368</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 31.

<sup>369</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 32.

<sup>370</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 35-36.

<sup>371</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 34.

výrobce či návrháře. Sice byla stále upřednostňována výroba na míru a kvalita před kvantitou, avšak postupně začalo docházet k sériové výrobě - tím, že se ale týkala jen několika stovek či tisíce kusů, udržovala si stále svou exkluzivitu a podporovala tak statusovou prestiž.<sup>372</sup>

Druhá fáze se odvíjela od 50. let do konce 70. let 20. století<sup>373</sup> - invazivnost této fáze snad ještě více zrcadlí neschopnost euroatlantické kultury nově promýšlet svět po hrůzách druhé světové války a zavírání očí před destruktivitou tehdejších společenských hodnot. Lipovetsky tuto fázi označuje jako fúzi honby za uznáním a za slastí. I přesto, že statusová motivace ustupovala do pozadí, konzumerismus byl stále výrazem společenské nadřazenosti, která vyžadovala úctu od druhých.<sup>374</sup> Právě v průběhu této fáze se zrodila společnost masové spotřeby - tehdy byla masová spotřeba postavena na vrchol hodnotového žebříčku euroatlantické kultury. Na jejích stupních se spolu s ní blyštil hospodářský růst.<sup>375</sup> Konzumní společnost tak zažívala období materiální hojnosti - téměř všichni byli majiteli výtvarných věcí tehdejší masové kultury - automobilů, televizorů a domácích spotřebičů, které se staly příslibem zvyšování životní úrovně. To, co dříve náleželo pouze elitám, se proměnilo v masový životní styl, s čímž souvisel i vznik mimopracovního prostor pro volný čas či dovolenou.<sup>376</sup> Zboží bylo hromadně vyráběno, hromadně distribuováno a hromadně spotřebováno. Výrobky začaly podléhat módním trendům, čímž se vědomě zkracovala doba jejich použitelnosti.<sup>377</sup> Právě v této fázi došlo k vytváření umělých potřeb, což Lipovetsky nazývá jako organizované plýtvání.<sup>378</sup> Lipovetsky proto právem označuje masovou konzumní společnost té doby jako „společnost touhy“,<sup>379</sup> neboť mezi tehdejší společenské cíle a legitimní postoje patřil komfort, slast, zábava a dopřívání si nadbytku.<sup>380</sup> Lidé tak již nekupovali pouze to, co potřebovali, ale to, po čem toužili.

Třetí fázi masové konzumní společnosti, která se zrodila koncem 70. let 20. století, nazývá Lipovetsky jako hyperkonzumní.<sup>381</sup> Je pro ni typická nejen ustavičná stimulace spotřeby, bezhraniční nárůst potřeb, ale i komercializace životních stylů a zážitků.<sup>382</sup> Hyperkonzument má možnost oddávat se nesčetným slastem, volnosti, ale i různým formám úniku či proměn dle svých přání.<sup>383</sup> Lipovetsky zároveň upozorňuje na paradox, který v sobě obsahuje hyperkonzumní společnost – čím více se společnost snaží dosáhnout štěstí, tím více v ní narůstá frustrace či společenský a osobní neklid.

---

<sup>372</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Věčný přepych*. Praha: Prostor, 2005. s. 61-62.

<sup>373</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 36.

<sup>374</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 44-45.

<sup>375</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 39.

<sup>376</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 36-37.

<sup>377</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 38-39.

<sup>378</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 41.

<sup>379</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 40.

<sup>380</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 44.

<sup>381</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 22.

<sup>382</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 23.

<sup>383</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 20.

Právě proto hovoří Lipovetsky o paradoxním štěstí.<sup>384</sup> Člen demokratické hyperkonzumní společnosti se dle Lipovetského orientuje především na hédonismus, jehož cílem je užívání si, utrácení a podřizování se vlastním rozmarům.<sup>385</sup> Dle Lipovetského se však hédonismus neobjevil ve společnosti náhle – v moderní společnosti sehrál svou roli již na přelomu 19. a 20. století. Tehdy se však jednalo o okrajový životní způsob avantgardy, která se tak vymezovala vůči měšťáctví. Až v důsledku narušení společenské hierarchie se stal hédonismus novým vzorem a posléze i masovou záležitostí. Zároveň se překlopilo i společenské vnímání hédonismu – do té doby opovrhovaný životní způsob se stal součástí ceněných hodnot postmoderní společnosti.<sup>386</sup>

S nástupem hyperkonzumu se opět proměnilo i vnímání luxusu. Sice přetrvala snaha se sociálně odlišit prostřednictvím luxusu, ale do popředí se dostalo narcistní potěšení ze své image – jedinečnosti, která je však více než kdy jindy závislá na vymezování se vůči druhému,<sup>387</sup> bez kterého by, paradoxně, nedávala smysl. Nově má tedy luxus zajišťovat narcistické potěšení z odlišnosti.<sup>388</sup> Vystávají i nové požadavky na luxus, jež v sobě nesou znaky individualizace, emocionalizace a demokratizace.<sup>389</sup> Touhu po uspokojení rozmanitých požadavků na luxus tak využívají marketingové firmy, které jsou schopny zaměřit se více na individuální potřeby.<sup>390</sup> Podle profesora politické filozofie Antonia Baggia hraje luxus čím dál tím podstatnější roli ve společnosti, která vytěsnila smrt. Podle něj si lidé spojují luxus také se symbolem nesmrtelnosti – prostřednictvím luxusu je totiž možné zakoupit symbolický pobyt v rajske zahradě. Luxus dokáže navodit dojem naplnění a harmonie, kterou symbolizuje právě biblická zahrada Eden. Jedině tam je možné dosáhnout spojení Boha, člověka a přírody.<sup>391</sup> Vysněný pobyt v rajske zahradě je zprostředkováván pomocí všudypřítomné reklamy<sup>392</sup> – ovšem je dostupný pouze určitým vrstvám společnosti, čímž se rozevírají nůžky ekonomické nerovnosti<sup>393</sup> a zvyšuje míra konfliktuality.<sup>394</sup>

### 5.2.2 Skryté motivy vedoucí ke konzumnímu způsobu života

Jak jsme zmínili výše, příčinou vedoucí ke konzumnímu způsobu života je mimetická touha. Ta je propojená s touhou po uznání, důstojnosti, prestiží a identitou. Mimetická touha však může nabírat ještě řadu jiných podob, které jsou motivem ústícím ke konzumnímu způsobu života, avšak zůstávají

---

<sup>384</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 18-19.

<sup>385</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008. s. 132.

<sup>386</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008. s. 165-166.

<sup>387</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Věčný přepych*. Praha: Prostor, 2005. s. 75-76.

<sup>388</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 53.

<sup>389</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Věčný přepych*. Praha: Prostor, 2005. s. 73.

<sup>390</sup> Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. s. 16.

<sup>391</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 19-20.

<sup>392</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 20.

<sup>393</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 22.

<sup>394</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 13.

skryté uvnitř kulturních mechanismů. Na následujících řádcích si je představíme.

Prvním z motivů je nicota. Galimberti spojuje nicotu s nihilismem a o nicotě hovoří jako o duši touhy. Galimberti se během bádání o nihilismu věnoval zkoumání příčin užívání návykových látek a dospěl k závěru, že hlavním motivem jejich užívání je jejich anestetický účinek, který dá alespoň na chvíli zapomenout na svět (beze smyslu). Jenže sotva účinek vyprchá, dostaví se touha znovu, aby mohla zalepit spáru, kterou se vkrádá nicota zpět. I přesto, že se Galimberti zmiňuje o touze a nicotě primárně ve spojitosti s návykovými látkami, jeho zjištění nám může posloužit jako odpověď po motivech konzumního chování.<sup>395</sup> Galimberti výstižně poznamenává: „*Nikdo netouží po tom, co má, ale jen po tom, co nemá.*“<sup>396</sup>

Provázanost nicoty a konzumního způsobu života vnímá i Baggio.<sup>397</sup> Ten tvrdí, že nicota může mít i spirituální rozměr. Rozdíl je však v tom, že nicotu, se kterou se setkali mystici jako Terezie z Avily či sv. Jan od Kříže, neprovázela nuda. Můžeme tedy říci, že jakékoli setkání s nicotou je motivováno dosažením téhož cíle - vyjití ze sebe k tomu Druhému. Mystická zkušenost toto vyjití umožňuje, neboť člověku zprostředkovává možnost přesunout svůj pohled z pozice vlastního já k Druhému. Oproti tomu nicota provázená nudou, která ústí do konzumního způsobu života, nám jen dává iluzi tohoto vykročení a odhlédnutí od sebe.<sup>398</sup> Potřeby vyjití ze sebe a setkání se s tím Druhým masivně využívá reklama. Baggio si povšiml, že reklama často zachycuje nahé lidské tělo - tedy tělo jako symbol, který směřuje k Druhému.<sup>399</sup> Dle Baggia má tělo v reklamě několik funkcí – je symbolem nesmrtelnosti, ale zároveň i nositelem tajemství života. Svou nahotou jako kdyby tělo toto tajemství odhalovalo – tím spojuje konzumenta s jeho vlastním tělem a tedy i s jeho bytím. Jenže reklama nás obelhává, neboť dává rovnítka mezi bytí a tělo.<sup>400</sup> Jestliže je život plný nejistoty a otázek bez rychlých odpovědí, pak může konzumování sloužit jako ten správný lék, avšak jen zdánlivě.<sup>401</sup> Reklama tak produkuje vzory – modely, kterým bychom měli přitakat a následovat je.<sup>402</sup> Nabízí nám širokou škálu vzorů a rolí, prostřednictvím kterých lze ono vyjití ze sebe uskutečnit. Jenže v přemíře vzorů je nemožné si vybrat<sup>403</sup> a navíc nám reklama může nabídnout vždy jenom idoly – tedy falešného „druhého.“<sup>404</sup> Tím se z transcendentní potřeby vyjití ze sebe stává jen nekonečné unikání životu.<sup>405</sup> Baggio nám tak osvětluje, jakým způsobem reklama manipuluje se spotřebitelem prostřednictvím mimetické touhy, ale potvrzuje také to, že je touha vždy vázána na něho druhého.

<sup>395</sup> Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: nihilismus a mládež*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 71.

<sup>396</sup> GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: nihilismus a mládež*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 71.

<sup>397</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 60.

<sup>398</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 60-62.

<sup>399</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 22-23.

<sup>400</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 23.

<sup>401</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 18.

<sup>402</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 15.

<sup>403</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 23-24.

<sup>404</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 15.

<sup>405</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 23-24.

Tím podporuje Girardovo tvrzení o neexistenci autentické touhy.<sup>406</sup>

I podle Baumana souvisí konzumní způsob života s potřebou neustálého přetváření osobní identity člověka. Cílem takového počínání je dosáhnout sociálního uznání, které si však v tomto případě nemusí člověk vydobýt svými konkrétními činy, ale stačí si svou identitu jednoduše koupit. K tomu slouží reklama, která poskytuje dostatek vzorů hodných následování. Jde však o iluzorní nabytí vlastní identity, nehledě na povrchnost jejího charakteru.<sup>407</sup> Ve smyslu motivací má tato teze velice blízko k Fukuyamovým závěrům, neboť i on hovoří o touze po uznání jakožto příčině hledání identity. Hlubší motiv potřeby sebeidentity však spatřuje Bauman v potřebě člověka po vzájemnosti - milovat a být milován. Vychází přitom ze závěrů německého sociologa Niklase Luhmanna.<sup>408</sup>

Za pozornost stojí také zkoumání mechanismů, prostřednictvím kterých je konzumní způsob života udržován v chodu. Keller je toho názoru, že marketingové firmy využívají lidské potřeby po ontologickém bezpečí a transcendenci s cílem maximalizace svého zisku. Keller v této souvislosti popisuje rituály konzumního chování, které dodávají člověku nejen pocit bezpečí, ale stvrzují i jeho identitu. Keller také poukazuje na podobnost rituálů konzumního chování s přechodovými rituály – lidé totiž v průběhu svého života používají stále nový druh konzumního zboží s tím, jak přechází z jedné životní etapy do druhé. Ritualizaci konzumu umocňuje i fakt, že většina zakoupeného zboží obsahuje přesný návod k použití.<sup>409</sup> Baggio dospěl v této spojitosti k závěru, že se reklama chová jako rituál a mýtus zároveň. Reklama totiž využívá práci s archetypy prostřednictvím obrazů obdobně jako náboženství, které předává své poselství pomocí posvátných symbolů. Svým opakováním pak dává reklama smysl každodennímu životu, stejně jako rituál.<sup>410</sup> Jestliže někdo zažívá pocit méněcennosti a ztotožní se s určitým archetypem, který mu nabízí reklama, může díky síle sugesce nabýt dojmu, že získá atributy archetypu, koupí-li si daný produkt. Úspěšnost reklamy spočívá podle Baggia právě v tom, že propojuje archetypy se spotřebou.<sup>411</sup> Dalším Baggiovým postřehem je přirovnání reklamní sugesce k mýtu. Zatímco antické mýty umožňovaly člověku uskutečnit pouze symbolický čin prostřednictvím jeho opakování v rituálu, reklamní sugesce vtahuje konzumenta pomocí repetitivních obrazů, poselství a přestav. Cílem přitom také není přivést člověka k uskutečnění historického činu, ale uvést jej do jakési anestezie (zde si můžeme povšimnou podobnosti s účinky drog, o kterých se výše zmiňuje Galimberti). Člověk, jako kdyby měl být jen divákem v hledišti, jehož jediným smyslem

---

<sup>406</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 45.

<sup>407</sup> Srov. BAUMAN, Zygmunt a MAY, Tim. *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 110-111.

<sup>408</sup> Srov. BAUMAN, Zygmunt a MAY, Tim. *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 107-108.

<sup>409</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 38-40.

<sup>410</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 13-14.

<sup>411</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 14-15.



je zabavit se, odreagovat, ale především být mimo sebe,<sup>412</sup> protože realita je příliš složitá.

Erich Fromm ve svém díle *Mít, nebo být?* zkoumá dva mody lidské existence – vlastnění a bytí.<sup>413</sup> Modus bytí nazývá Fromm bytím aktivním – vnímá jej tedy jako čin. Modus bytí v sobě zahrnuje svobodu spojenou se zodpovědností vůči celku, víru v život, nezávislost a existenci kritického myšlení. Šťěstí člověka žijícího v modu bytí je pak soustředěno na lásku, dávání a sdílení.<sup>414</sup> Z toho vyplývá, že modus bytí je založen na vzájemnosti – pro jeho existenci je podstatný ten Druhý.<sup>415</sup> Můžeme tedy říci, že modus bytí je protikladem konzumního způsobu života, neboť vychází z podstaty lidské existence, která nás vyzývá k laskavé péči a užívání vlastněných věcí po co nejdéle dobu.<sup>416</sup> Konzumní způsob života však spočívá v opačné logice – člověk již nechce co nejdéle uchovávat, co vlastní, ale chce kupovat novější a novější zboží.<sup>417</sup>

Oproti modu bytí postavil Fromm mod vlastnění – ten se vztahuje k zisku, vlastnictví majetku a jeho udržení. Jde o předmětný vztah mezi objektem a subjektem, který vylučuje toho Druhého.<sup>418</sup> Fromm tedy, stejně jako Fukuyama, spojuje vlastnictví s vyjádřením společenského postavení<sup>419</sup> a s identitou – tvrdí, že majetek určuje to, čím člověk je: „*Já jsem, co mám.*“<sup>420</sup> Zároveň potenciál vlastnění čehokoli umožňuje člověku snít o tom, že se jeho nabytím stane tím, kým chce být.<sup>421</sup> Fromm jde však ve svých úvahách ještě dál a přibližuje se těm, o kterých se zmiňuje Baggio – Fromm totiž vnímá souvislost mezi potřebou vlastnit a touhou po nesmrtelnosti, která je motivovaná biologickou touhou žít. Pak přemýšlení ve smyslu „jsem to, co mám“, poskytuje iluzi nesmrtelnosti.<sup>422</sup> Podle Fromma snižuje konzumování strach, neboť člověku již nemůže být odebráno to, co zkonsumoval. Zároveň však musí konzumovat dál a více, protože to, co spotřeboval, ho již neuspokojuje.<sup>423</sup> Fromm tedy dospívá k závěru, že motivem konzumního způsobu života je skrytá potřeba transcendence. Fromm tak potvrzuje Girardovu tezi: „*Lidé trojúhelníkové touhy už nevěří, ale jsou neschopni obejít se bez transcendence.*“<sup>424</sup> Právě proto lidé volí tzv. odchýlenou transcendenci<sup>425</sup> v podobě konzumního způsobu života. Ten je nejen symptomem environmentální krize, ale také zrcadlem nemocné, sekularizované a hodnotově roztržité společnosti, která okázale přehlíží stáří a smrt v naivní představě o vlastní nesmrtelnosti.

---

<sup>412</sup> Srov. BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. s. 20-21.

<sup>413</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 20.

<sup>414</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 72.

<sup>415</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 71.

<sup>416</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 69.

<sup>417</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 60.

<sup>418</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 63-64.

<sup>419</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 60.

<sup>420</sup> FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 88.

<sup>421</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 64.

<sup>422</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 67.

<sup>423</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 28-29.

<sup>424</sup> GIRARD, René. *Lež romantismu a pravda románu*. Praha: Dauphin, 1998. s. 79.

<sup>425</sup> Srov. GIRARD, René. *Lež romantismu a pravda románu*. Praha: Dauphin, 1998. s. 216.

## 6. Náčrt východisek z environmentální krize

V této kapitole se budeme zabývat nejen návrhy, jež by mohly přispět ke zmírnění environmentální krize, ale také motivy, které vedou člověka k tomu, že nechrání přírodu a životní prostředí. S ohledem na rozsah práce však není možné se touto problematikou zabývat hlouběji, tudíž půjde pouze o jakési črty, které mají vést k dalšímu přemýšlení nad těmito tématy. Nedílnou součástí těchto skic tvoří transkulturní pohled na vytyčené téma. Tuto kapitolu otevřeme citací Václava Havla, jež bude výchozím bodem pro naše další úvahy: „*Zdá se mi, že v tuto chvíli už není nejdůležitější znovu a znovu upozorňovat na všechny hrůzy, které nás mohou v nadcházejícím tisíciletí potkat, nezmění-li celá naše globální civilizace zásadně svůj směr. Důležitější dnes je podle mne zkoumat, proč lidstvo nedělá nic pro to, aby tyto hrozby - o nichž už toho tolik ví - odvrátilo, a proč se nechá unášet jakýmsi svým samopohybem, který je jeho vědomím o sobě samém a svých budoucích možnostech v podstatě neovlivněn, ba možná dokonce neovlivnitelný.*“<sup>426</sup> Na následujících řádcích rozebereme tento podnětný Havlův citát, který bude sloužit jako rámec pro jednotlivé subkapitoly.

### 6.1 Proč nejednáme proenvironmentálně?

Václav Havel nás navedl k otázce, která se ptá po tom, proč lidé nechrání přírodu a životní prostředí i přesto, že mají dostatek informací o jejich znečištění a devastaci. Na tuto otázku, jež v sobě obsahuje evidentní paradox, odpovídá Keller následovně: „*Skutečná hloubka dnešní ekologické krize tedy nespočívá pouze v tom, že společnost ničí přírodu. Spočívá navíc v tom (a tato dimenze je pro naši šanci na přežití možná nejpodstatnější), že příroda je ničena společností, která nedokáže evidentní důkazy o sebevražednosti svého počínání pochopit jako signály ke změně svého jednání. Moderní společnost je postavena na principech, které blokují projevy jejího pudu sebezáchovy.*“<sup>427</sup> Jak jsme si ukázali v předchozí kapitole, příčinou environmentální krize je mimetická krize, jejíž příčinou je mimetická touha. Nás však budou nyní zajímat mechanismy a strategie, které vedou člověka k tomu, že hrozbu environmentální krize přehlídí a proč jí nevěnuje dostatečnou pozornost. Vzhledem k tomu, že je tato problematika velmi rozsáhlým a zároveň komplexním tématem, budeme se zabývat jen vybranými filozofickými a socio-kulturními faktory.

#### 6.1.1 Samopohyb jako mimetický mechanismus

Václav Havel pojednává v *Moci bezmocných* o samopohybu, který se nápadně podobá mimetickému

---

<sup>426</sup> HAVEL, Václav. *Projev prezidenta republiky Václava Havla na konferenci FORUM 2000* [online]. 1997 [cit. 16.6.2021]. Dostupné z: <http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/1997/0309.html>

<sup>427</sup> KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 12.

mechanismu, jenž popisuje Girard. Dříve, než si popíšeme způsob, jakým samopohyb funguje, stručně shrneme tezi, ke které jsme v následujících kapitolách dospěli. V současné euroatlantické kultuře se mimetická touha projevuje nejvýrazněji jako touha po dosažení blahobytu – zvítězil tedy (dle Frommovy klasifikace) mod vlastnění. Motivací, které jsme si popsali v kapitole o skrytých motivech konzumního způsobu života, je celá řada – připomeňme například potřebu transcendence, ontologického bezpečí či touhu po nesmrtelnosti. Mimetický mechanismus, jehož součástí je mimetická touha, pro nás bude na následujících řádcích metaforou samopohybu.

Podle Havla vytváří samopohyb systému spolu s ideologií dokonalou iluzi, že nároky systému vychází z potřeb člověka.<sup>428</sup> Havel si je vědom toho, že se přítomnost samopohybu netýká pouze post-totalitních společností, ale že je obsažen v každé společnosti – baví se o krizi lidské identity, která je způsobena životem ve lži (tedy účastí na samopohybu), jež se projevuje jako mravní společenská krize.<sup>429</sup> V širším kontextu ji chápe jako globální mravní krizi, která je způsobena samopohybem technické civilizace či industriální a konzumní společnosti.<sup>430</sup> Proto také Havel upozorňuje na to, že ani demokracie není imunní vůči samopohybu – spíše dokáže mechanismy samopohybu před člověkem více skrývat a používat jemnější a sofistikovanější způsoby manipulace.<sup>431</sup> Samopohyb je podle Havla mýtus založený na lži, která legitimizuje páchané násilí pod rouškou ochrany společnosti před jejím pádem do chaosu.<sup>432</sup> Podle Kellera právě ekonomika trhu vytváří iluzi, že je spotřeba zaměňována za potřebu, čímž dochází v jakési celospolečenské hypnóze k devastaci přírody a životního prostředí.<sup>433</sup> Blahobyť (konzumní způsob života) je tudíž třeba co nejvíce maximalizovat (nebo alespoň udržovat) prostřednictvím neustálé spotřeby, neboť právě tak se zachová funkčnost ekonomiky trhu.<sup>434</sup> Právě proto, že blahobyť slibuje členům společnosti, že neupadnou do materiální bídy, nemusí se společenský systém obávat ohrožení – jestliže je totiž naplňována vize blahobytu, členové společnosti jednají vůči systému konformně.<sup>435</sup>

Keller je proto přesvědčen, že sama společnost tvoří mechanismy, které manipulují členy společnosti natolik, že si její členové ani neuvědomují, že jsou ovládáni a vháněni do slepé uličky.<sup>436</sup> Řád společnosti je udržován stereotypizovanými rituály<sup>437</sup> (mezi ně můžeme zařadit výše uvedené

---

<sup>428</sup> Srov. HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. s. 11.

<sup>429</sup> Srov. HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. s. 22.

<sup>430</sup> Srov. HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. s. 59-60.

<sup>431</sup> Srov. HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. s. 60.

<sup>432</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2013. s. 182.

<sup>433</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 34.

<sup>434</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 12-13.

<sup>435</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 46.

<sup>436</sup> Srov. KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 12.

<sup>437</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2013. s. 182.

rituály konzumního chování). Čím větší počet lidí v dané společnosti provádí tyto rituály, tím více se stávají společenskou normou.<sup>438</sup> Ne náhodou je to právě zvyk - tedy rutinní (naučené) provádění aktivit, které stojí jako nejsilnější překážka k proenvironmentálnímu<sup>439</sup> jednání.<sup>440</sup> Prostřednictvím těchto rituálů je však člověk postupně anonymizován, ztrácí svou tvář a stává se loutkou systému.<sup>441</sup> Fromm v této souvislosti hovoří o hrozbě pasivní demokracie diváků.<sup>442</sup> V případě, že se člověk postaví proti tomuto samopohybu tím, že z něj vystoupí, je soukolím systému rozdrčen. Pro systém se totiž stává nebezpečným, neboť by mohl rozbít onu iluzi zdání a ohrozit systém jako celek.<sup>443</sup> Pak může být kdokoli, kdo naruší tento status quo, legitimně obětován, neboť je v tu chvíli považován za nežádoucí anomálii v systému, která narušuje společenský řád.<sup>444</sup>

To může být i odpovědí na to, proč jsme jako lidstvo neučinili žádné radikální kroky v ochraně přírody a životního prostředí od 60. letech 20. století, kdy se začaly problémy destrukce přírody a znečištění životního prostředí poprvé výrazně manifestovat na globální úrovni (např. smog či degradace půdy).<sup>445</sup> I nadále se totiž hledají taková řešení environmentální krize, která by mohla umožňovat ekonomický růst či dokonce tento růst stimulovat, neboť právě rozvinutá ekonomika má přinést lidstvu spásu v podobě ekologicky šetrných technologií.<sup>446</sup> Na první pohled se může zdát situace, kdy upřednostňujeme zisk před zachováním života na Zemi, jako nepochopitelná. V průběhu dějin jsme však byli svědky nespočtu obdobně neuvěřitelných událostí, během kterých padli za oběť nevinní lidé.<sup>447</sup> To, jak k takto neuchopitelným situacím dochází, nám přibližuje René Girard. Girard je toho názoru, že je rituálně spáchané násilí na oběti záměrně zastíněno.<sup>448</sup> Komunita totiž musí sama před sebou spáchané násilí zatajit, jinak by byl mechanismus obětního beránka nefunkční. Jak jsme již nastínili ve třetí kapitole - žádná z kultur se otevřeně nehlásí k násilí spáchaném na obětním beránkovi, ale svědectví o tomto násilném činu začlení do mýtu prostřednictvím nepřímých náznaků.<sup>449</sup> Tím však problém nemizí a příště se může objevit v jiné podobě – člověk, jako kdyby

<sup>438</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2013. s. 184.

<sup>439</sup> Proenvironmentální jednání je záměrné proenvironmentální chování, jehož motivací je ochrana životního prostředí. Srov. KRAJHANZL, Jan. *Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí: pět charakteristik, ve kterých se lidé liší*. Brno: Lipka a Masarykova univerzita, 2014. s. 169.

<sup>440</sup> Srov. KRAJHANZL, Jan. *Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí: pět charakteristik, ve kterých se lidé liší*. Brno: Lipka a Masarykova univerzita, 2014. s. 134.

<sup>441</sup> Srov. HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. s. 13.

<sup>442</sup> Srov. FROMM, Erich. *Mít nebo být? 2. vyd.* Praha: Naše vojsko, 1994. s. 140.

<sup>443</sup> Srov. HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. s. 18.

<sup>444</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2013. s. 184.

<sup>445</sup> Srov. MOLDAN, Bedřich. *Podmaněná planeta*. 2. rozšíř. a přeprac. vyd. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2015. s. 326.

<sup>446</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2. přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 114.

<sup>447</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 58.

<sup>448</sup> Více o zastínění genocidy Židů: BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 58-84.

<sup>449</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 71.

chtěl prostřednictvím mýtu utéci před něčím, co Mircea Eliade označuje jako hrůzu z dějin – vzepřít se historii a nechat se unášet mýtem, který by dal konečně věcem smysl a přinesl útěchu.<sup>450</sup> Mýtus zkrátka podporuje mimetické násilí tím, že po něm opakovaně zahlazuje stopy a zároveň jej tak legitimizuje<sup>451</sup> - mýtus je vždy vykládán z pozice těch, kteří udržují obětní mechanismus v chodu.<sup>452</sup> Právě proto také zůstává rozum stát nad těmito hrůznými činy při pohledu zvenčí.

### 6.1.2 Obranné mechanismy

„*Jak je možné, že lidé, i když tuší anebo dokonce vědí, že jim zcela bezprostředně hrozí velké nebezpečí, činí tak neuvěřitelně málo pro to, aby toto nebezpečí odvrátili?... Co je dokázalo zhyponotizovat natolik, že jednájí vzhledem ke hrozícímu nebezpečí zcela iracionálně a pokračují v tom, co měli již dávno zastavit?*“<sup>453</sup> Mezi další faktory, které mohou přispívat k nečinnosti člověka chránit přírodu a životní prostředí, patří obranné mechanismy. Ty fungují i za situace, kdy má člověk dostatek informací o daném problému. Dle sociálního psychologa a ekopsychologa Jana Krajhanzla samotná dostupnost informací ústí ve změnu málokdy. Navíc zvýšená frekvence zpráv o hrozbách a bezútěšnosti situace může jen posílit naše obranné mechanismy vedoucí k pasivitě.<sup>454</sup> Jak tedy obranné mechanismy fungují? Obranné mechanismy chrání naši vnitřní rovnováhu např. v situaci, během které zažíváme úzkost, jejíž příčinou je vleklá frustrace.<sup>455</sup> V konečném důsledku tedy mohou obranné mechanismy zamezovat proenvironmentálnímu jednání. Obranné mechanismy však lze charakterizovat i pozitivně, neboť mají za cíl uchovat či zvýšit sebeocenění.<sup>456</sup> Librová hovoří v této souvislosti o obranných strategiích, které rozlišuje na zralé a nezralé dle klasifikace Hamiltona a Kassera. Zatímco nezralé strategie tlumí význam zúzkostňujících informací a nemotivují člověka k činu, zralé strategie mu umožňují informace přijímat a motivovat jej v konkrétní činy vedoucí k nápravě.<sup>457</sup> Mezi nezralé obranné strategie řadí Librová racionalizaci, intelektualizaci, přemístění, popření, bagatelizaci, odklad a agresi.<sup>458</sup> Pro nás jsou však enormně důležité následující dvě strategie.

<sup>450</sup> Srov. ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: (archetypy a opakování)*. Praha: ISE, 1993. s. 91.

<sup>451</sup> Srov. GIRARD, René, Pierpaolo ANTONELLO a João Cezar de Castro ROCHA. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 156.

<sup>452</sup> Srov. GIRARD, René, Pierpaolo ANTONELLO a João Cezar de Castro ROCHA. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 90.

<sup>453</sup> KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. s. 8-9.

<sup>454</sup> Srov. KRAJHANZL, Jan. *Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí: pět charakteristik, ve kterých se lidé liší*. Brno: Lipka a Masarykova univerzita, 2014. s. 128.

<sup>455</sup> Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. 2. vyd. Praha: Academia, 2009. s. 406.

<sup>456</sup> Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. 2. vyd. Praha: Academia, 2009. s. 406.

<sup>457</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 39.

<sup>458</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 40-42.

První pojmenovává Librová jako osvobození se od úzkosti a ohrožení prostřednictvím hledání rozptýlení. K tomu dochází zejména prostřednictvím konzumních aktivit, kterými může být např. nakupování.<sup>459</sup> Druhou strategií je projekce, která má pro nás podstatný význam v souvislosti s perzekučním mechanismem. Jde o mechanismus, prostřednictvím kterého člověk odhlíží od svých negativních vlastností či neakceptovatelných citů tak, že je připisuje druhým. Vinu za environmentální krizi tedy člověk nevnímá jako důsledek svého chování, ale jako reakci kruté přírody, která se lidstvu mstí. Librová spojuje projekci s biofobií,<sup>460</sup> kterou definuje americký profesor environmentálních studií David W. Orr jako strach z divokosti té části přírody, kterou se ještě nepodařilo získat plně pod kontrolu člověka.<sup>461</sup>

Obranné strategie, které považuje Librová za primárně nezralé obrany, však mohou přerůst v obrany zralé – jsou jimi obrana vírou či afektualizace, která se projevuje např. environmentálním žalem.<sup>462</sup> Mezi zralé obrany pak Librová řadí různé formy altruismu či sublimaci, během které se mohou úzkostné stavy přetavit např. do umělecké činnosti.<sup>463</sup>

### 6.1.3 Rozptýlení zodpovědnosti – sociální pasti

Podle Librové musí změna vzejít z přijetí osobní odpovědnosti formou proměny životního způsobu každého z nás. Librová v této souvislosti upozorňuje na past, která se skrývá v požadavku změny hodnot či způsobu života – jejímu nekonkrétnímu a všeobsažnému významu může totiž přitakat téměř každý, aniž by byl na člověka kladen požadavek osobní odpovědnosti.<sup>464</sup> Obdobně vnímá tento problém i Krajhanzl, čímž odpovídá na otázku, proč málokdo nakonec přiloží ruku k dílu, i přesto, že mají všichni tuto možnost. Příčinu takového chování vidí v tzv. sociálních pastech, které mají za následek rozptýlení odpovědnosti. Sociální pasti vydefinoval již v 70. letech 20. století John Platt, který rozlišuje tři druhy pastí: past chybějícího hrdiny, past jednoho a past společného. V pasti chybějícího hrdiny jde o absenci kuráže u jednotlivce, který sice vnímá problém a chtěl by jej řešit, avšak jako jednatel nedokáže sám vystoupit z davu a zasáhnout do situace. U pasti jednoho jde o preferování krátkodobých zájmů ze strany jednotlivce, aniž by dohlédl dlouhodobé následky. Nejrozšířenější je však past společného, kdy jednatel svým krátkodobým zájmem vědomě

---

<sup>459</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 42.

<sup>460</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 42.

<sup>461</sup> Srov. ORR, David W. *Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect*. Washington, D.C.: Island Press, 1994. s. 131.

<sup>462</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 42.

<sup>463</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 40.

<sup>464</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Pestří a zelení: (kapitoly o dobrovolné skromnosti.)*. Brno: Veronica, 1994. s. 13.

rozhoduje o dlouhodobém zájmu celku.<sup>465</sup> Sociální pasti však mohou být ovlivněny i rozptýlením zodpovědnosti v důsledku globalizace, kdy se stává morální zodpovědnost neadresnou, neboť jsme příliš vzdáleni následkům svého chování.<sup>466</sup> V tomto případě by pak byl východiskem aktivní zájem o environmentální následky svých činů.<sup>467</sup> Tato sociální past má úzkou souvislost s konzumním způsobem života a jde ruku v ruce s výše vyjmenovanými obrannými mechanismy, které zamezují změně životního způsobu.

## 6.2 Koncepty proenvironmentálního způsobu života

Jak jsme mohli vidět výše, důvody, které nás vedou k tomu, že nechráníme přírodu a životní prostředí, jsou mnohem složitější, než by se mohlo na první pohled zdát. Krajhanzl upozorňuje na to, že se lišíme v přístupu k přírodě a životnímu prostředí i uvnitř téže kultury.<sup>468</sup> Proto ani neexistuje obecný klíč k tomu, jak motivovat lidi k ochraně přírody a životního prostředí. Navzdory tomu si zde nyní načrtne několik konceptů proenvironmentálního způsobu života, které by mohly environmentální krizi oddálit či zbrzdit její dopady. Zároveň si jsme vědomi toho, že nad přírodou máme moc pouze zdánlivě a že nevyzpytatelnost přírody může kdykoli zasáhnout do chodu světa navzdory našim plánům a strategiím.

### 6.2.1 Mít dost je morální

Při přemýšlení nad způsoby, jak zbrzdit dopady environmentální krize, budeme nyní vycházet z úvah Erazima Koháka. Ten vnímá jako příčinu environmentální krize naši novodobou touhu po tom mít stále víc:<sup>469</sup> „*Po tisíciletí připadalo lidem samozřejmé, že budou mít a chtít jen tolik, kolik měli jejich předkové. Dnes nám připadá samozřejmé chtít a mít víc, než měla předešlá generace.*“<sup>470</sup> Kohák si v této souvislosti všímá výrazné změny hodnotové orientace euroatlantické kultury - chamtivost, která se ještě donedávna jevila jako patologický projev duše, je dnes považována za ctnost. Zatímco v minulosti spoléhali lidé na to, že se s blažeností setkají až v království nebeském, dnes touží po zážitku této blaženosti již na zemi. Příslibem této blaženosti je správný nákup.<sup>471</sup> Jestliže nás

<sup>465</sup> Srov. KRAJHANZL, Jan. *Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí: pět charakteristik, ve kterých se lidé liší*. Brno: Lipka a Masarykova univerzita, 2014. s. 123-124.

<sup>466</sup> Srov. KRAJHANZL, Jan. *Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí: pět charakteristik, ve kterých se lidé liší*. Brno: Lipka a Masarykova univerzita, 2014. s. 130-131.

<sup>467</sup> Srov. KRAJHANZL, Jan. *Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí: pět charakteristik, ve kterých se lidé liší*. Brno: Lipka a Masarykova univerzita, 2014. s. 128-131.

<sup>468</sup> Srov. KRAJHANZL, Jan. *Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí: pět charakteristik, ve kterých se lidé liší*. Brno: Lipka a Masarykova univerzita, 2014. s. 17.

<sup>469</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 18-19.

<sup>470</sup> KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 22.

<sup>471</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 23.

nekonečný nárok po tom mít stále víc dovedl k environmentální krizi, z pohledu ekologické etiky je tedy morální mít dost.<sup>472</sup>

Kohák dále poznamenává, že v převážné většině lidských společenství platí norma mít dost, než chtít víc.<sup>473</sup> Jako příklad můžeme uvést lovecko-sběračskou společnost !Kungů. !Kungové žili v nehostinných podmínkách pouště Kalahari, pro kterou jsou typické velké výkyvy teplot. Polosuchý ekosystém tvoří traviny, křoví a vetché stromy.<sup>474</sup> !Kungové přebývali v lokálních skupinách, které se neustále stěhovaly. Tím docházelo k tomu, že se nevyčerpal již tak chudý ekosystém - utábořili se vždy tam, kde se nacházel zdroj vody, dostatek potravy a paliva.<sup>475</sup> Pouze v zimním období docházelo k sestěhování lokálních skupin o celkovém počtu dvě stě lidí.<sup>476</sup> Ženy s dětmi se zabývaly sběrem kořínků, plodů, vybíráním medu, sběrem pštrosích vajec, ale také lovem menších savců. Muži se věnovali lovu větších zvířat.<sup>477</sup> Nenechme se však mýlit zdáním, že by byl život !Kungů bojem o holé přežití - podle dostupných informací pracoval jeden dospělý člověk pouze jeden až tři dny v týdnu po osmi hodinách.<sup>478</sup> !Kungům se tedy podařila adaptace na prostředí takovým způsobem, že měli dostatek času na odpočinek, zábavu, hry, tanec a rituální obřady. Víc nepotřebovali, neboť si uvědomovali, co znamená mít dost.<sup>479</sup>

## 6.2.2 Záměrná skromnost a dobrovolná skromnost

Další z konceptů ekologicky příznivého životního způsobu představuje Librova, přičemž rozlišuje záměrnou skromnost a dobrovolnou skromnost.<sup>480</sup> Oba tyto typy životního způsobu jsou dle Librové projevem *kvalitativního individualismu*<sup>481</sup> a běžně se navzájem prolínají.<sup>482</sup> Záměrnou skromnost označuje Librova také jako řízení běhu života.<sup>483</sup> Spočívá v hodnotově-racionálním jednáním, které se projevuje jako obětavá služba pro společenství, jež vyvěrá z aristotelské a křesťanské etiky.<sup>484</sup>

<sup>472</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 65-66.

<sup>473</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. 65.

<sup>474</sup> Srov. JUSTOŇ, Zdeněk. *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin, 2012. s. 101.

<sup>475</sup> Srov. JUSTOŇ, Zdeněk. *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin, 2012. s. 101.

<sup>476</sup> Srov. JUSTOŇ, Zdeněk. *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin, 2012. s. 102.

<sup>477</sup> Srov. JUSTOŇ, Zdeněk. *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin, 2012. s. 106-108.

<sup>478</sup> Srov. JUSTOŇ, Zdeněk. *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin, 2012. s. 111.

<sup>479</sup> Srov. JUSTOŇ, Zdeněk. *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin, 2012. s. 112.

<sup>480</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 53.

<sup>481</sup> Kvalitativní individualismus vychází z představy jedinečnosti individuality, její neopakovatelnosti, nezaměnitelnosti a její nepředurčenosti. Srov. KELLER, Jan. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2005. s. 355.

<sup>482</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. Individualizace v environmentální perspektivě: sociologické rámování mění pohled a plodí otázky [online]. *Sociologický časopis*. 2010. roč. 46, č. 1. [cit. 14.5.2021]. s. 143. Dostupné z: <https://sreview.soc.cas.cz/pdfs/csr/2010/01/05.pdf>

<sup>483</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 53.

<sup>484</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016.



V praxi pak lidé, jejichž životním způsobem je záměrná skromnost, promýšlejí spotřebu domácnosti a cíleně zmenšují ekologickou stopu vědomým sebeomezováním či samozásobitelstvím. V jejich životním způsobu tedy hraje podstatnou roli askeze. Tito lidé jsou zároveň vyznavači starých a zapomínaných hodnot, nebo se na ně alespoň odvolávají. Tento životní způsob je v populaci nízký a v posledních desetiletích výrazně poklesl.<sup>485</sup>

Dobrovolnou skromnost nazývá Librová také jako umění žít. Jde o životní způsob ekologického uvědomění, v němž však absentuje askeze<sup>486</sup> - naopak se vyznačuje prožíváním tělesných a duševních slasti. V tom má blízko k představitelům hédonistické filozofie, antickým skeptikům či epikurejcům.<sup>487</sup> Environmentální motivy jsou obsaženy v tomto druhu životního způsobu nepřímo - jsou spíše určovány vymezením se vůči nezajímavosti konzumního chování a estetickému vztahu k přírodě. Jejich šetrné chování k životnímu prostředí je intuitivní a neplánované.<sup>488</sup>

Kohák hovoří spíše o výběrové náročnosti, neboť mu slovo skromnost přijde zavádějící. Je si totiž také vědom toho, že dobrovolná skromnost nesouvisí s askezí – že jde spíše o radost ze života než z majetku. Lidé, kteří se rozhodli pro výběrovou náročnost, volí to, co je méně nákladné, méně náročné a méně zatěžující pro přírodu a společnost. Kohák reflektuje výběrovou náročnost jako koncept antisnobismu.<sup>489</sup> V průběhu času však můžeme pozorovat značné proměny výběrové náročnosti (dobrovolné skromnosti), na což upozorňuje Librová. Tento typ životního způsobu, který se původně vymezoval vůči *pseudoindividualismu*, se totiž stává v současné době módním, podléhá komercializaci a reklamně. Je nejčastěji propojen s tzv. zelenou spotřebou, ekologickým životním stylem, kultem těla či rozmanitými duchovními naukami. V důsledku se tak dobrovolná skromnost paradoxně projevuje jako *kvantitativní individualismus*.<sup>490</sup> Kohák vznáší pochybnosti nad tím, zda představuje výběrová náročnost řešení environmentální krize, neboť neřeší její příčinu, ale pomáhá „jen“ měnit postoje.<sup>491</sup> Dle něj je třeba uvědomění si závazku, že: „*teprve člověkem vstupuje do*

---

s. 53-54.

<sup>485</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. Individualizace v environmentální perspektivě: sociologické rámování mění pohled a plodí otázky [online]. *Sociologický časopis*. 2010. roč. 46, č. 1. [cit. 14.5.2021]. s. 143. Dostupné z: <https://sreview.soc.cas.cz/pdfs/csr/2010/01/05.pdf>

<sup>486</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. Individualizace v environmentální perspektivě: sociologické rámování mění pohled a plodí otázky [online]. *Sociologický časopis*. 2010. roč. 46, č. 1. [cit. 14.5.2021]. s. 143. Dostupné z: <https://sreview.soc.cas.cz/pdfs/csr/2010/01/05.pdf>

<sup>487</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. s. 54.

<sup>488</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. Individualizace v environmentální perspektivě: sociologické rámování mění pohled a plodí otázky [online]. *Sociologický časopis*. 2010. roč. 46, č. 1. [cit. 14.5.2021]. s. 144. Dostupné z: <https://sreview.soc.cas.cz/pdfs/csr/2010/01/05.pdf>

<sup>489</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 83.

<sup>490</sup> Srov. LIBROVÁ, Hana. Individualizace v environmentální perspektivě: sociologické rámování mění pohled a plodí otázky [online]. *Sociologický časopis*. 2010. roč. 46, č. 1. [cit. 14.5.2021]. s. 144. Dostupné z: <https://sreview.soc.cas.cz/pdfs/csr/2010/01/05.pdf>

<sup>491</sup> Srov. KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické

všehomíra rozměr altruismu, který je pro člověka závazný – schopnost přijetí dlouhodobého zájmu všeho lidstva za vlastní zájem.“<sup>492</sup>

### 6.2.3 Pokorný závazek vůči světu

Kohákovu představu závazku člověka vůči světu nejbližěji vystihuje koncept, se kterým přichází sociální antropoložka Zdenka Sokolíčková. Její koncept sestává ze tří pilířů – z pokorného antropocentrismu, znovuzakouzlení světa a přijetí závazku vůči životu.<sup>493</sup> Sokolíčková prostřednictvím tohoto konceptu nabízí perspektivu, jak nově přemýšlet o člověku, který se stal podstatným hybatelem proměn ekosystému Země. Předpokladem představeného konceptu by měla být odolnost v čase – proto se opírá o filozoficko-antropologická východiska s nezbytným zohledněním etické a epistemologické roviny.<sup>494</sup> Sokolíčková zbavuje antropocentrismus jakési pejorativní nálepky a nově jej přerámovává - uznává sice dominantní roli člověka na prostředí, avšak ta jde ruku v ruce s jeho odpovědností a závazkem vůči světu. Pokora je zde pak myšlena jako úcta a respekt vůči veškerému živému světu.<sup>495</sup> Všimněme si, že Sokolíčková spojuje nejen pokoru, ale i antropocentrismus s holistickou koncepcí<sup>496</sup> – s neustálým rozpomínáním se člověka na to, že je součástí širšího celku života. Prostřednictvím této argumentace pak Sokolíčková vnímá antropocentrismus jako nezbytný pro nahlížení člověka na sebe i okolní svět.<sup>497</sup> Další pilíř tvoří znovuzakouzlení světa, ve kterém opětovně nacházíme potenciál vystoupení ze sebe. Tentokrát jde o znovunavázání vztahu člověka se světem jako s živoucí entitou, jehož uskutečnění by nebylo možné bez utvoření partnerského vztahu Já-Ty.<sup>498</sup> Třetí oporou je přijetí závazku vůči životu, která povolává člověka k odpovědnosti nejen za sebe, ale za celý živý svět. Jako inspirační zdroj zde slouží úcta k životu Alberta Schweitzera a princip odpovědnosti Hanse Jonase.<sup>499</sup> Základním předpokladem pro takovouto změnu však je převzetí aktivní účasti na spoluvytváření světa.

### 6.2.4 Existenciální revoluce a konverze

---

nakladatelství, 2000. s. 84.

<sup>492</sup> KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 85.

<sup>493</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. s. 14.

<sup>494</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. s. 13.

<sup>495</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. s. 130.

<sup>496</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. s. 134.

<sup>497</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. s. 131.

<sup>498</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. s. 194-195.

<sup>499</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. s. 198.

Václav Havel spatřuje východisko z krize lidské identity, jejímž projevem je mravní krize společnosti, v tzv. existenciální revoluci. Tu popisuje takto: „*Perspektiva »existenciální revoluce« je – co do svých důsledků – především perspektivou mravní rekonstituce společnosti, to znamená radikální obnovy autentického vztahu člověka k tomu, co jsem nazval »lidským řádem« (a co nemůže být suplováno žádným řádem politickým). Nová zkušenost bytí; obnovené zakotvení v univerzu; nově uchopená »vyšší odpovědnost«; znovu nalezený vnitřní vztah k druhému člověku a k lidské pospolitosti.*“<sup>500</sup> Bez nového sebeuchopení, rekonstituce člověka tedy není možná ani změna perspektivy vůči vnějšímu světu, neboť by jakýkoli pokus o její dosažení musel zákonitě vyústit v nezdar<sup>501</sup> – byl by jen opakováním již opakovaného. Podle Havla by tak jakákoli strukturální či systémová změna nebyla dostačující, neboť by řešila jen důsledky problému, nikoli jeho příčinu. Jedině (znovu)nalezením vztahu člověka k sobě samému je možné nalézt klíč k porozumění druhému člověku, ba dokonce celému univerzu.<sup>502</sup>

Proč se zde však bavíme o existenciální revoluci? Spatřujeme v ní totiž nápadnou podobnost s konverzí, o které pojednává Girard. Její funkci popisuje Girard takto: „*Z autentické konverze se rodí nový vztah k ostatním lidem a nový vztah k sobě samému.*“<sup>503</sup> Girard vychází z premisy, že každá touha existuje vždy ve vztahu k někomu druhému.<sup>504</sup> Konverzí je tedy v tomto smyslu uvědomění, že i já podléhám mimetické touze - že se od ostatních lidí v tomto ohledu neliším.<sup>505</sup> V čem konkrétně by tedy měla ona konverze dle Girarda spočívat? Prvním předpokladem je přijetí skutečnosti, že je touha mimetické povahy.<sup>506</sup> Vzhledem k tomu, že mimeze stojí u základu veškerého kulturního přenosu,<sup>507</sup> řešením nemůže být její odstranění, ale spíše volba, koho budeme následovat. Jak tvrdí Girard – jde vlastně o volbu mezi satanem a Bohem. Satan nabízí vládu nad světem prostřednictvím vztahů s bližními prostřednictvím zbožňování a nenávisti, které však mohou ústit pouze v násilí a posvátno. Podle Girarda tuto iluzi nejzřetelněji demaskují evangelia, neboť obsahují princip, který dokáže rozlišovat a sjednocovat, aniž by došlo k obětování.<sup>508</sup> Jestliže však odhlédneme od konverze v náboženském smyslu, v kontextu naší práce se nabízí myšlenka, že by konverzí ve spojitosti

---

<sup>500</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. s. 61.

<sup>501</sup> Srov. HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. s. 59.

<sup>502</sup> Srov. HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. s. 28.

<sup>503</sup> GIRARD, René. *Lež romantismu a pravda románu*. Praha: Dauphin, 1998. s. 326.

<sup>504</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 45.

<sup>505</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 44-45.

<sup>506</sup> Srov. GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 168.

<sup>507</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 13.

<sup>508</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. s. 222-223.

s environmentální krizí mohl být vnitřní obrat od obětování přírody ve svůj prospěch k jistému druhu sebeobětování se pro druhé - akt skutečného vystoupení ze sebe, opuštění vlastního „bezpečného prostoru“. Inspirací k tomuto vystoupení ze sebe pak mohou být výše představené koncepty, jejichž cílem je proenvironmentální jednání.

### 6.3 Nutnost dialogu

Na předešlých stránkách jsme zkoumali příčiny environmentální krize jakožto symptomu mimetické krize. Z našich úvah vyplynulo, že zásadní roli v tom, jak se vztahujeme ke světu, hraje ten Druhý. To nás vede k závěru, že je devastace přírody a životního prostředí jen odrazem transkulturní a interkulturní konfliktuality. Právě proto, že se uprostřed vyeskalované krize již není možné domluvit,<sup>509</sup> je třeba vynaložit veškeré úsilí k navázání transkulturního dialogu dříve, než se krize vyhrotí. K tomu je však zapotřebí uvědomění si důležitosti toho Druhého a rozpomenutí se na to, co vlastně znamená vztahovat se k Druhému – o tom stručně pojednáme na následujících řádcích.

#### 6.3.1 Dialogický vztah a odpovědnost za Druhého

Odpověď po formování vztahu s Druhým nalzáme v Buberově personalistické filozofii. Buber rozlišuje dva zakládající typy postojů člověka ke světu a z nich vyplývající způsoby utváření vztahů. Vychází přitom z následující teze: „*Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý. Postoj člověka je dvojitý, neboť i základní slova, která může pronést, jsou dvě. Základní slova nejsou jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice. Jedním základním slovem je slovní dvojice Já-Ty. Druhým základním slovem je slovní dvojice Já-Ono, přičemž místo Ono lze říci i On nebo Ona, aniž by se tím základní slovo měnilo. A tak je i lidské já dvojitý. Neboť já základního slova Já-Ty je jiné než já základního slova Já-Ono.*“<sup>510</sup> Dle Buberova totiž jedině slovo Já-Ty pronášíme celou svou bytostí. Já je jedno z obou, zakládá vztah. Oproti tomu slovo Já-Ono nelze nikdy říkat celou bytostí, neboť jej zakládá svět zkušeností, prostřednictvím kterých však nelze být účasten světa.<sup>511</sup>

Ve spojitosti s těmito dvěma typy postojů rozlišuje Buber také osobu a individualitu. Já základního slova Já-Ono je individualita, která vnímá sebe jako subjekt a charakterizuje ji odlišnost od jiných individualit. Smyslem odlišení je zakoušení a užívání si, což je spojeno nejen se životem, ale i se smrtí. Oproti tomu Já základního slova Já-Ty je osobou. Tím, že osoba vstupuje do vztahů, uvědomuje si tedy spoluúčast a sepětí s Ty. Účelem takového vztahu je samotný styk s Ty a je tedy i spojením s věčností života.<sup>512</sup> Buber nám zároveň nabízí i odpověď, proč reklama tak důmyslně

<sup>509</sup> Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 18.

<sup>510</sup> BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016. s. 7.

<sup>511</sup> Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016. s. 7-9.

<sup>512</sup> Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016. s. 52-53.

navozuje iluzi vztahu Já-Ty - kvůli jeho přístupu k nesmrtelnosti. Jenže setrváváním ve vztahu Já-Ono je nesmrtelnost nedosažitelná, jde tudíž o nikdy nekončící a nepřiznaný klam – reklamní mýtus.

Vztah Já-Ty promýšlel i francouzský filosof Emmanuel Lévinas. Pro Lévinase je v tomto vztahu podstatná etická rovina odpovědnosti, kterou označuje za jádro subjektivity. Odpovědnost chápe jako odpovědnost za Druhého, který má svou tvář, prostřednictvím které se spolu setkáváme. Podle Lévinase vzniká tento závazek právě pohledem druhému člověku do tváře. Nejde však o závazek, který na sebe člověk bere, ale zkrátka mu připadne.<sup>513</sup> Tento druh odpovědnosti je navíc asymetrický (nikoli reciproční) - člověk je sice odpovědný za Druhého, ale neočekává od něj totéž. Jde tedy o službu Druhému, kterou nelze odmítnout. Lévinas je toho názoru, že na odpovědnosti za Druhého je postavena identita lidského já.<sup>514</sup> Mohli bychom tedy říci, že antropologicky tato odpovědnost určitým způsobem souvisí s tím, co činí člověka člověkem. Lévinasovo pojetí asymetrické odpovědnosti se nám sice může jevit poněkud radikálně, ovšem v kontextu naší práce může zabránit spuštění mimetického násilí. Jak Lévinas, inspirován Dostojevským, uvádí: „*Všichni jsme vinni vším a za všechny přede všemi, a já víc než ti druzí.*“<sup>515</sup>

### 6.3.2 Ten Druhý v transkulturní perspektivě

Současný svět se stává čím dál tím více složitějším a je jisté, že při řešení environmentální krize jakožto globálního problému bude třeba započítí dialogu a to navzdory kulturním odlišnostem. To, že takový druh dialogu není jednou z možností, ale nutností současné doby, dokládá i dnešní globalizovaný svět, ve kterém si v zahleděnosti do sebe přestáváme být vědomi toho, že jsme na sobě vzájemně závislí. Jak v této souvislosti trefně poznamenává Bauman: „*O ničem nemůžeme prohlásit, že se nás materiálně netýká. Naprosto nic není, nebo přinejmenším nemůže dlouho zůstat zcela indiferentní – nedotčené, nedotýkající se. Pokud jde o bídu jakéhokoli místa, není žádný blahobyt bez viny.*“<sup>516</sup>

Započetí vzájemného dialogu klade na člověka požadavek zájmu o Druhého<sup>517</sup> - podmínkou pro takový dialog je podle Sokolíčkové srozumitelnost a uvěřitelnost Druhého.<sup>518</sup> Sokolíčková definuje tři principy, bez kterých není dialogický vztah možný: rovnost, svoboda a pokora vůči přírodě.<sup>519</sup> Dialog založený na těchto principech může mít v konečném důsledku ozdravný charakter, neboť nelze dále opomíjet sociální nerovnost, jejíž míra se odvíjí od místa, kde se člověk právě

<sup>513</sup> Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: ISE, 1994. s. 181-182.

<sup>514</sup> Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: ISE, 1994. s. 183-184.

<sup>515</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: ISE, 1994. s. 183.

<sup>516</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy: život ve věku nejistoty*. Praha: Academia, 2008. s. 15.

<sup>517</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014. s. 12.

<sup>518</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014. s. 16.

<sup>519</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014. s. 10.

narodí.<sup>520</sup> „Nerovnost totiž vylučuje přijetí kultury Druhého jako uvěřitelné (nejsme-li si rovni, nejsou si primárně rovny ani naše kultury) a nesvoboda vylučuje vnímání Druhého jako srozumitelného (jestliže je omezována svoboda jednoho z aktérů komunikace, nejde o dialog, ale o jeho mocenskou karikaturu).“<sup>521</sup> Další z podmínek takového dialogu je odvaha spojená s vědomím si vlastní identity, bez které nelze pohledět druhému člověku do tváře. Až poté lze vystoupit z vlastní pozice vstříc Druhému. Tento pohyb je směřován do liminární pozice,<sup>522</sup> kdy člověk není ani tady, ani tam. Onen prostor „mezi“ se nachází mimo kulturní struktury, její uspořádání, zvyklosti či konvence.<sup>523</sup>

Burda poukazuje na nutnost vykročení mimo sebe v rámci transkulturního dialogu a má pro to i lingvistické opodstatnění. Předponu *trans* totiž spojuje s transcendentí – tedy s něčím, co překračuje člověka a co se nějakým způsobem upíná k absolutnímu smyslu.<sup>524</sup> Ústředním hybatelem transkulturního dialogu je pro Burdu člověk jakožto osoba, jejíž jádro tvoří transcendentní duchovní vlastnost, jíž je obdařen každý člověk. Tento potenciál je však třeba hledat uvnitř sebe a prohlubovat jej. Burda toto hledání popisuje jako cestu a člověka jako poutníka, který se po ní vydává.<sup>525</sup> Cestou zde máme na mysli vyjít ze sebe, prostřednictvím kterého může člověk nalézat sám sebe.<sup>526</sup> Jde tedy o proces sebepoznávání, navázání kontaktu se svým bytostným Já.<sup>527</sup> Stejně tak setkání s Druhým (vykročení směrem k němu) může být v jistém smyslu setkáním se sebou samým, neboť naše identita podléhá neustálé sebeaktualizaci.<sup>528</sup>

Burda považuje za podstatu transkulturní komunikace lidskou důstojnost a zkoumá její roli v globalizovaném světě.<sup>529</sup> Současná euroatlantická kultura považuje lidskou důstojnost za základní předpoklad lidského soužití.<sup>530</sup> Proto je i pro nás toto téma mimořádně důležité v souvislosti s environmentální krizí, neboť při hledání východiska z environmentální krize bude zapotřebí započít transkulturní dialog. Burda připomíná zásadní vliv křesťanství na lidskou důstojnost, neboť to bylo právě křesťanství, které začalo pohlížet na člověka jako na osobu - svébytnou bytost s nezaměnitelnou důstojností.<sup>531</sup> Dle Burdy se právě v osobě skrývá odpověď na hádanku lidské sounáležitosti, neboť

<sup>520</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014. s. 10.

<sup>521</sup> SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014. s. 22.

<sup>522</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014. s. 22.

<sup>523</sup> Srov. TURNER, Victor Witter. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004. s. 96.

<sup>524</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 30-31.

<sup>525</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 34-35.

<sup>526</sup> Srov. HOJDA, Jan. *Extáze, exodus a exitus Juraje Hordubala: teologicko-antropologická studie*. Jablonec nad Nisou: IN, 2013. s. 21.

<sup>527</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 35.

<sup>528</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětího mechanismu*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2013. s. 287.

<sup>529</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 139.

<sup>530</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 148.

<sup>531</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a

je pojem osoby nejzákladnější hodnotou, se kterou úzce souvisí i ostatní hodnoty. Vzhledem k tomu, že myšlenka lidské důstojnosti vychází z evropského hodnotového rámce, prostupuje tak i jednotlivé kultury prostřednictvím globalizace.<sup>532</sup>

Dle Burdy však globalizace spíše zvýrazňuje odlišnosti, než by přispívala k myšlence jakési transkulturní jednoty.<sup>533</sup> Příčinou je podle něj to, že globalizace více souvisí s pohybem lidí a zboží, tudíž se poznání člověka jakožto člověka z tohoto procesu vytrácí. Burda tuto tezi opírá o reflexi euroatlantické kultury, pro níž je charakteristická kulturní a náboženská fragmentace a ve které spíše dominuje požadavek po odlišení, než sjednocení. Burda se proto ptá, zda může vnitřně nesoudržná kultura, založená na hodnotách diferenciaci, usilovat o sjednocení s nějakou jinou kulturou.<sup>534</sup> V tomto případě nám může globalizace nabídnout pouhou iluzi skutečné jednoty – onoho setkání se Druhým.<sup>535</sup> Tuto iluzi mohou posilovat i často skloňované pojmy jako tolerance a pluralismus. To, jakým způsobem jsou kulturně uchopovány, však spíš vede ke ztrátě skutečného zájmu o Druhého - ke lhostejnosti. Jestliže neobsahují konsenzus a určitou míru vzájemnosti, stávají se totiž pouhými floskulami, které produkují jen množinu vedle sebe existujících světů, které si nemohou porozumět.<sup>536</sup> Podle Burdy je sblížení rozmanitých kultur možné na základě řádu lásky, který spočívá právě v účasti na bytí prostřednictvím personálních vztahů, ve kterém je obsažena dvojí přesaznost - transkulturní i transcendentní.<sup>537</sup>

## 7. Závěr

Na počátku práce, která má charakter teoretické studie, jsme si vytyčili hlavní cíl práce a s ním související výzkumné otázky. Nyní zde tedy shrneme, zda se nám podařilo zodpovědět výzkumné otázky a naplnit dílčí cíle práce.

První dílčí cíl (předložit nový pohled na příčinu environmentální krize prostřednictvím mimetické teorie kultury, vytyčit hlavní symptomy krize a prozkoumat okolnosti vedoucí k jejich vzniku), který koresponduje s první výzkumnou otázkou, jsme naplnili v páté kapitole, kde jsme rozkryli hlubší podstatu environmentální krize, jíž je krize mimetická. Příčinou této krize je

---

kultury, 2016. s. 149.

<sup>532</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 151-152.

<sup>533</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 140.

<sup>534</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 141.

<sup>535</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 140.

<sup>536</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 142-145.

<sup>537</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. s. 153.

mimetická touha, která se projevuje ve společnosti prostřednictvím řady symptomů. Tyto symptomy jsme si vytyčili postupně v jednotlivých kapitolách a podrobně analyzovali jejich vývoj v historicko-kulturním kontextu s cílem dopátrat se okolnostem jejich vzniku. Ve druhé kapitole jsme si vydefinovali první symptom - nové pojetí vědy, ve čtvrté kapitole jsme vydefinovali druhý symptom - přechod člověka od lovu a sběru k zemědělství. V páté kapitole jsme vymezili celou skupinu symptomů, které se začaly projevovat s nástupem moderní doby – zejména konkrétní formy individualismu a konzumní způsob života.

Druhý dílčí cíl (identifikovat příčiny ústící v obětování přírody a popsat mechanismus, prostřednictvím kterého k obětování dochází), který odpovídá druhé výzkumné otázce, jsme splnili propojením vytyčených symptomů mimetické krize s jejich příčinou – mimetickou touhou, která má konfliktní charakter. Z toho můžeme vyvodit závěr, že k obětování přírody došlo zejména ve spojení s: a) nástupem nového pojetí vědy, které souviselo s novým výkladem světa a vedlo k subjekt-objektovému vnímání světa; b) přechodem člověka od lovu a sběru k zemědělství (jednalo se o tak radikální změnu v historii lidských dějin, že bývá označována za neolitickou revoluci). Tento přechod se zároveň postupně stal nástrojem, jak projevit převládající moc člověka nad přírodou; c) konkrétními formami individualismu, které ústí v sobectví – právě na ně je navázán konzumerismus, nadměrná spotřeba a touha po luxusním zbožím. Ve čtvrté kapitole jsme poukázali na zásadní podmínku, kterou musí splňovat oběť, aby byla obětovatelná – musí být nositelem tzv. preferenčních znaků. Příroda proto musela být oddělena od člověka a dehonostována, aby se mohla stát obětovatelnou.

Třetí dílčí cíl (objasnit roli kosmologie pro společnost a její vliv na formování hodnot společnosti včetně vztahu člověka k přírodě a životnímu prostředí), který je provázán se třetí výzkumnou otázkou, byl naplněn ve druhé a třetí kapitole. Ve druhé kapitole jsme si objasnili zásadní roli kosmologie pro společnost a také její určující význam pro vztah člověka k přírodě a životnímu prostředí. Ve třetí kapitole jsme si ukázali, do jaké míry je kosmologie provázána s hodnotami společnostmi a jakou hraje roli při formování vztahu člověka k přírodě. Došli jsme ke zjištění, že se společností akceptované hodnoty odráží v přijatých životních strategiích členů adaptivních a maladaptivních společností.

Čtvrtý dílčí cíl (vydefinovat hodnoty současné euroatlantické kultury a zjistit, jak souvisí s proměnami její vlastní kosmologie) odpovídá čtvrté výzkumné otázce. Tohoto cíle se podařilo dosáhnout ve třetí kapitole, ve které jsme vydefinovali nihilismus jako hodnotový rámec současné euroatlantické kultury. Tomuto závěru předcházela zevrubný popis vývoje nového pojetí vědy (jednoho ze symptomů krize) ve druhé kapitole. Dalším pilířem, který podepírá tuto tezi, jsou Rappaportova zjištění o fungování mechanismů v maladaptivních společnostech (překročení škály cílů za předpokladu destruktivně nastavených hodnot společnosti), které jsme podrobně rozebrali ve



třetí kapitole.

Pátý dílčí cíl (vytyčit nejpodstatnější milníky proměn vztahu člověka k půdě v kontextu české kultury a sledovat stopy mimetického mechanismu v nich obsažených), který se vztahuje k páté výzkumné otázce, se podařilo naplnit zejména ve čtvrté kapitole. Ta je věnována podrobnému kulturně-historickému rozboru vztahu člověka k přírodě a k půdě v kontextu české kultury. Zaměřili jsme se na zkoumání neolitu, středověku a období před průmyslovou revolucí a v jejím průběhu. Současný převládající vztah člověka k půdě jsme uchopili prostřednictvím popisu degradace půdy jakožto důsledku vleklé intenzifikace zemědělství. Zatímco v neolitu a ve středověku byla příroda obětována z důvodu přežití lidského druhu, s nástupem osvícenství a s rozvojem techniky se z přírody stal objekt, který si může člověk podmanit a který má člověku sloužit. Takový přístup by však nebyl myslitelný bez změny nového přemýšlení o světě, kterou jsme se zabývali ve druhé kapitole. Finální roli při obětování přírody pak sehrála celková záměna hodnot, o které jsme pojednávali ve třetí kapitole.

Šestý dílčí cíl (objasnit motivy, které vedou člověka ke konzumnímu způsobu života) souvisí s šestou výzkumnou otázkou. Tento cíl jsme naplnili v páté kapitole, která je z velké části věnována zkoumání vývoje konzumního způsobu života. I přesto, že za příčinu environmentální (a tedy i mimetické) krize považujeme mimetickou touhu, v této části kapitoly jsme si ukázali, jaké podoby na sebe může tato touha brát v souvislosti s konzumním způsobem života. Za mimetickou touhou se může ukrývat touha po nenaplnění univerzálních lidských potřeb jako je transcendence, láska, pocit bezpečí či potřeba někam patřit.

Sedmý dílčí cíl (předložit strategie a mechanismy, které ovlivňují to, proč člověk nechrání přírodu a životní prostředí navzdory informacím o hrozbě environmentální krize) vyplývá ze sedmé výzkumné otázky. Naplnění tohoto cíle jsme dosáhli v šesté kapitole, ve které jsme vydefinovali tři nejpodstatnější strategie a mechanismy - kromě mimetického mechanismu, který zde interpretujeme ve spojení s „Havlovým“ samopohybem, zmiňujeme také obranné mechanismy, rozptýlení zodpovědnosti a sociální pasti.

Osmý dílčí cíl (představit koncepty, které by mohly zmírnit dopady environmentální krize) odpovídá na osmou a devátou výzkumnou otázku. Tyto otázky jsme zodpověděli v šesté kapitole, ve které byly představeny koncepty proenvironmentálního způsobu života, jež jsme pojmenovali následovně: mít dost je morální; záměrná skromnost; pokorný závazek vůči světu; existenciální revoluce a konverze. Jejich spojnicí je především cílené uskromnění a přijetí osobní zodpovědnosti za stav přírody a životního prostředí. Transkulturní perspektiva pak obohacuje tyto koncepty o znovunavázání dialogu s Druhým na globální úrovni za předpokladu uznání jeho důstojnosti.

Obecným záměrem bakalářské práce bylo zprostředkovat nový pohled na environmentální krizi prostřednictvím mimetické teorie kultury. Zdá se totiž, že předložená teorie kultury může být

odpovědí na to, proč neustále selhávají pokusy o řešení environmentální krize. Nejspíš totiž nejde ani tak o to, že bychom neměli dostatek informací, ale spíš o to, že jednáme dle kulturního mechanismu, jenž nám zůstává skrytý. Skrytý zůstává o to víc, čím více lpíme na iluzorní představě naší vlastní autonomie. Představa, že bychom mohli být ovládáni něčím, čeho si nejsme plně vědomi, může být pro mnohé děsivá – obzvlášť v euroatlantické kultuře se taková myšlenka jeví jako nepopulární, neboť hlavní devizou euroatlantické kultury je právě svoboda. Stejně jako touha nikam nezmizí, nezmizí ani mimetický mechanismus. Dalo by se říci, že čím více na něj ukazujeme prstem, tím rychleji se ztrácí z dohledu, aby se mohl znovu objevit – tentokrát však v jiné, mnohem rafinovanější podobě. Proto se jako východisko (a jistě ne jediné) jeví uvědomění si toho, že naše jednání ovlivňuje mimetický mechanismus – že je zde pokaždé možnost volby, zda někoho obětujeme ve svůj prospěch, nebo zda se vydáme cestou obětavosti, ve které obětujeme sami sebe ve prospěch druhých.

## Seznam literatury

- ABRAMS, Nancy E. a PRIMACK Joel R. *Cosmology and 21st - Century Culture*. *Science*. 2001. vol. 293, no. 5536. ISSN 0036-8075.
- ADORNO, Theodor W. a HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-267-7.
- BAGGIO, Antonio M. *Skrytá tvář: putování konzumní kulturou*. Praha: Nové město, 1996. ISBN 80-902084-2-8.
- BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-1195-X.
- BAUMAN, Zygmunt a MAY, Tim. *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. ISBN 80-86429-28-8.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy: život ve věku nejistoty*. Praha: Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1656-0.
- BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1995. ISBN 80-85850-12-5.
- BEHRINGER, Wolfgang. *Kulturní dějiny klimatu: od doby ledové po globální oteplování*. Praha: Paseka, 2010. ISBN 978-80-7432-022-4.
- BERANOVÁ, Magdalena a KUBAČÁK, Antonín. *Dějiny zemědělství v Čechách a na Moravě*. Praha: Libri, 2010. ISBN 978-80-7277-113-4.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti: eseje z pozdější doby*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-86429-80-9.
- BLECHA, Ivan. *Filosofický slovník*. Olomouc: Fin, 1995. ISBN 80-7182-014-8.
- BRATRYCH, Václav. *Živel Země: člověk, příroda, technika, životní prostředí*. Praha: Agentura Koniklec, 2004. ISBN 80-902606-5-9.
- BRYNJOLFSSON, Erik a MCAFEE Andrew. *The Second Machine Age*. New York: W.W. Norton & Company, 2016. ISBN 978-0-393-35064-7.
- BUBER, Martin. *Já a Ty*. 4., přeprac. a dopl. vyd. Praha: Portál, 2016. ISBN 978-80-262-1093-1.
- BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2013. ISBN 978-80-7405-317-7.
- BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. ISBN 978-80-87853-01-6.
- BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. ISBN 978-80-7325-402-5.

- CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Praha: DharmaGaia, 2002. ISBN 80-85905-42-6.
- CAPRA, Fritjof. *Tao fyziky I: paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*. Praha: DharmaGaia, 2003. ISBN 80-7287-066-1.
- CAPRA, Fritjof. *Tkáň života: nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004. ISBN 80-200-1169-2.
- CARRASCO, David. *Náboženství Mezoameriky: kosmovize a obřadní centra*. 2. vyd. Praha: Prostor, 1999. ISBN 80-85190-97-4.
- CÍLEK, Václav. *Dýchat s ptáky: obyčejné texty o světle paměti, pravdě oblaků a útěše míst*. Praha: Dokořán, 2008. ISBN 978-80-7363-202-1.
- CÍLEK, Václav. *Krajiny vnitřní a vnější: texty o paměti krajiny, smysluplném bobrovi, areálu jablkového štrúdlu a také o tom, proč lezeme na rozhlednu*. 2., dopl. vyd. Praha: Dokořán, 2005. ISBN 80-7363-042-7.
- DELUMEAU, Jean. *Strach na Západě ve 14.-18. století: obležená obec, II*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-208-9.
- DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. 3. vyd. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0216-5.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: (archetypy a opakování)*. Praha: ISE, 1993. ISBN 80-85241-51-X.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6.
- FINK, Eugen. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-266-0.
- FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 2. vyd. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0469-3.
- FROMM, Erich. *Mýtus, sen a rituál*. Praha: Aurora, 1999. ISBN 80-85974-70-3.
- FROMM, Erich. *Umění milovat*. 6. vyd. Praha: Český klub, 2010. ISBN 978-80-86922-32-4.
- FUKUYAMA, Francis. *Identita: volání po důstojnosti a politika resentmentu*. Praha: Malvern, 2019. ISBN 978-80-7530-176-5.
- FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 2002. ISBN 80-86182-27-4.
- GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: nihilismus a mládež*. Ostrava: Moravapress, 2013. ISBN 978-80-87853-00-9.

- GANDALOVIČOVÁ, Linda, ed. *Atlas půdy: fakta a čísla o zemi, půdě a životě*. Praha: Heinrich-Böll-Stiftung e.V., kancelář v Praze, 2018. ISBN 978-80-88289-07-4.
- GIRARD, René. *Lež romantismu a pravda románu*. Praha: Dauphin, 1998. ISBN 80-86019-85-3.
- GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80-7106-255-3.
- GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo a ROCHA, João Cezar de Castro. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 978-80-7325-164-2.
- HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. ISBN 80-7106-005-5.
- HÁJEK, Pavel. *Jde pevně kupředu naše zem: krajina českých zemí v období socialismu 1948-1989*. Praha: Malá Skála, 2008. ISBN 978-80-86776-07-1.
- HOGENOVÁ, Anna. *Jsmo rozhovorem*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2011. ISBN 978-80-7290-526-3.
- HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu sebepoznání*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2010. ISBN 978-80-7290-478-5.
- HOJDA, Jan. *Extáze, exodus a exitus Juraje Hordubala: teologicko-antropologická studie*. Jablonec nad Nisou: IN, 2013. ISBN 978-80-87821-01-5.
- JUSTOŇ, Zdeněk. *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin, 2012. ISBN 978-80-7272419-2.
- KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu (ke společenským kořenům ekologické krize)*. 2. vyd. Brno: Hnutí Duha, 1995. ISBN 80-902056-0-7.
- KELLER, Jan. *Dějiny klasické sociologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2005. ISBN 978-80-86429-52-6.
- KELLER, Jan. *Nedomyšlená společnost*. 4. vyd. Brno: Doplněk, 2003. ISBN 80-7239-091-0.
- KELLER, Jan. *Sociologie a ekologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. ISBN 80-85850-42-7.
- KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 978-80-7325-142-0.
- KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. ISBN 80-86429-35-0.
- KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. 2., přeprac. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. ISBN 80-85850-86-9.
- KOSÍK, Karel. *Předpotopní úvahy*. Praha: Torst, 1997. ISBN 80-7215-036-7.

- KRAJHANZL, Jan. *Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí: pět charakteristik, ve kterých se lidé liší*. Brno: Lipka a Masarykova univerzita, 2014. ISBN 978-80-87604-67-0.
- KRAUS, Jiří a kol. *Akademický slovník cizích slov*. Academia. 1995. ISBN 80-200-0524-2.
- KROB, Josef. *Hledání času, místa, smyslu*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-2049-0.
- KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-54-2.
- LANGHAMMEROVÁ, Jiřina. *Lidové zvyky: výroční obyčeje z Čech a Moravy*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2004. ISBN 80-7106-525-0.
- LAWLESS, Robert. *Co je to kultura*. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-106-0.
- LE GOFF, Jacques. *Kultura středověké Evropy*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-808-8.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: ISE, 1994. ISBN 80-85241-67-6.
- LIBROVÁ, Hana. *Pestří a zelení: (kapitoly o dobrovolné skromnosti)*. Brno: Veronica, 1994. ISBN 80-85368-18-8.
- LIBROVÁ, Hana. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Masarykova univerzita, 2016. ISBN 978-80-210-8412-4.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008. ISBN 978-80-7260-190-5.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. ISBN 978-80-7260-184-4.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Soumrak povinnosti: bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor, 1999. ISBN 80-7260-008-7.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Věčný přepych*. Praha: Prostor, 2005. ISBN 80-7260-144-X.
- LOVELOCK, James. *Gaia: Živoucí planeta*. Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0436-8.
- MARCEL, Gabriel a BENDLOVÁ, Peluška, ed. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1070-X.
- MASARYK, Tomáš G. *Ideály humanitní: Problém malého národa; Demokratism v politice*. 2. vyd. Praha: Melantrich, 1990. ISBN 80-7023-036-3.
- MOLDAN, Bedřich. *Podmaněná planeta*. 2. rozšíř. a přeprac. vyd. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2015. ISBN 978-80-246-2999-5.
- NÆSS, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl: náčrt ekosofie*. Tulčák: Abies, 1996. ISBN

80-88699-09-6.

NAKONEČNÝ, Milan. *Lexikon psychologie*. Praha: Vodnář, 2013. ISBN 978-7439-056-2.

NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. 2. vyd. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1680-5.

NAKONEČNÝ, Milan. *Sociální psychologie*. 2., rozšíř. a přeprac. vyd. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1679-9.

NEJESCHLEBA, Tomáš, FLOSS, Pavel, MICHALÍK, Jiří a STEHURA, Evžen.

*Kosmologie v dějinách a současnosti filosofie*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009. ISBN 978-80-244-2438-5.

NIETZSCHE, Friedrich. 3. opr. vyd. *Radostná věda*. Praha: Aurora, 2001. ISBN 80-7299-043-8.

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: XYZ, 2009. ISBN 978-80-7388-147-4.

NOZICK, Robert. *Anarchie, stát a utopie*. Praha: Academia, 2015. s. 253. ISBN 978-80-200-2509-8.

ORR, David W. *Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect*. Washington, D.C.: Island Press, 1994. s. 31. ISBN 1-55963-295-X.

ORTOVÁ, Jitka. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-872-7.

PETRÁŇ, Josef a PETRÁŇOVÁ, Lydia. *Rolník v evropské tradiční kultuře*. Praha: Set Out, 2000. ISBN 80-86277-08-9.

PETRUSEK, Miloslav, MAŘÍKOVÁ, Hana a VODÁKOVÁ, Alena. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996. 2 sv. ISBN 80-7184-311-3.

RAPPAPORT, Roy. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979. ISBN 0-913028-54-1.

RAPPAPORT, Roy. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. ISBN 0-521-29690-0.

RAPPAPORT, Roy. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press, 1984. ISBN 0-300-03205-6.

REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. ISBN 80-7325-068-3.

REJŠEK, Klement. *Nauka o půdě*. Olomouc: Agriprint, s.r.o., 2018. ISBN 978-80-87091-82-1.

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie, I: Od Francise Bacona po Spinozu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-039-4.

- SÁDLO, Jiří. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá skála, 2008. ISBN 978-80-86776-06-4.
- SHELDRAKE, Rupert. A. *Teorie morfické rezonance: nová věda o životě*. Praha: Elfa, 2002. ISBN 80-86439-03-8.
- SIMMEL, Georg. *O podstate kultúry: eseje*. Bratislava: Kalligram, 2003. ISBN 80-7149-604-9.
- SKOLIMOWSKI, Henryk. *Živá filozofia: ekofilozofia ako strom života*, Prešov: Slovacontact, 1999. ISBN 80-88876-05-2.
- SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. 5. rozšíř. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-884-6.
- SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014. 978-80-87853-22-1.
- SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. ISBN 978-80-7465-042-0.
- SOUKUP, Václav. Dynamika sociokulturní změny. In: *Soudobá sociologie. V, (Teorie sociální změny)*. Praha: Univerzita Karlova, 2013. ISBN 978-80-246-2219-4.
- SOUKUP, Václav. *Prehistorie rodu Homo*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2015. ISBN 978-80-246-2966-7.
- ŠARAPATKA, Bořivoj, DLAPA, Pavel a BEDRNA, Zoltán. *Kvalita a degradace půdy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002. ISBN 80-244-0584-9.
- ŠIMEK, Miloslav, ELHOTTOVÁ, Dana a PIŽL, Václav. *Živá půda*. Praha: Středisko společných činností AV ČR pro Kancelář Akademie věd ČR, 2015. ISBN 978-80-200-2567-8.
- THOROVÁ, Kateřina. *Vývojová psychologie: proměny lidské psychiky od početí po smrt*. Praha: Portál, 2015. ISBN 978-80-262-0714-6.
- TURNER, Victor Witter. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004. ISBN 80-7226-900-3.
- VEČERKOVÁ, Eva. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-627-7.
- VESELÝ, Arnošt, NEKOLA, Martin. a DRHOVÁ, Zuzana. *Analýza a tvorba veřejných politik: přístupy, metody a praxe*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-86429-75-5.
- VOPRAVIL, Jan a kol. *Půda a její hodnocení v ČR*. Výzkumný ústav meliorací a ochrany půdy, 2009. ISBN 978-80-87361-02-3.



WONDRÁK, Eduard. *Historie moru v českých zemích: o moru, morových ranách a boji proti nim, o zoufalství, strachu a nadějích i o nezodpovězených otázkách*. Praha: Triton, 1999. ISBN 80-7254-073-4.

### **Internetové zdroje**

HAVEL, Václav. *Projev prezidenta republiky Václava Havla na konferenci FORUM 2000* [online]. 1997 [cit. 16.6.2021].

Dostupné z: <http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/1997/0309.html>

LIBROVÁ, Hana. Čtyři dimenze individualizmu v environmentální perspektivě [online]. *Sociální studia*. 2009. roč. 6, č. 3. [cit. 14.5.2021]. Dostupné z:

[https://journals.muni.cz/socialni\\_studia/article/view/5732/4826](https://journals.muni.cz/socialni_studia/article/view/5732/4826) ISSN: 1803-6104

LIBROVÁ, Hana. Individualizace v environmentální perspektivě: sociologické rámování mění pohled a plodí otázky [online]. *Sociologický časopis*. 2010. roč. 46, č. 1. [cit.

14.5.2021]. Dostupné z: <https://sreview.soc.cas.cz/pdfs/csr/2010/01/05.pdf>

ISSN 0038-0288.

MATHEWS, Freya. *The Ecological Self* [online]. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2006. [cit. 16.6.2021]. ISBN 0-203-20428-X. Dostupné z: <https://epdf.pub/the-ecological-self.html>