

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

Přírodovědecká fakulta

Katedra rozvojových studií

Jitka Ševčíková

Strategie osobní odpovědnosti jako možnost řešení
environmentální krize

Bakalářská práce

Vedoucí bakalářské práce: doc. PhDr. Lubor Kysučan, Ph.D.

Olomouc 2015

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně s využitím uvedených zdrojů.

V Olomouci dne 15.5 2015

Děkuji vedoucímu mé práce, panu docentovi Kysučanovi, za velmi vstřícné vedení,
a svým blízkým, za podporu.

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Přírodovědecká fakulta

Akademický rok: 2012/2013

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Jitka ŠEVČÍKOVÁ**
Osobní číslo: **R11379**
Studijní program: **B1301 Geografie**
Studijní obor: **Mezinárodní rozvojová studia**
Název tématu: **Strategie osobní odpovědnosti jako možnost řešení environmentální krize**
Zadávající katedra: **Katedra rozvojových studií**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Ve druhé polovině 20. století se vyčlenily dva základní přístupy hledající možná východiska v řešení environmentální krize. Český filosof Erazim Kohák je označuje jako "strategie poznání nutnosti" a "strategie osobní zodpovědnosti". Ve své bakalářské práci se zaměřím na druhý myšlenkový diskurz, v obecném smyslu filosofického pátrání označovaný jako hluboká ekologie. Budu se věnovat zhodnocení tohoto směru a práci jednoho z jeho výrazných zástupců, norského autora Arne Naesse.

Rozsah grafických prací: **dle potřeby**
Rozsah pracovní zprávy: **10 - 15 tisíc slov**
Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**
Seznam odborné literatury:

KOHÁK, Erazim: Zelená svatozář. Slon, 2000 LIBROVÁ, Hana. Pestří a zelení: kapitoly o dobrovolné skromnosti. Veronica - Hnutí DUHA, Brno, 1994
LOVELOCK, James. E.Gaia: A new Look at Life on Earth. Oxford University Press, 1979 NAESS Arne; SEED John a kol: Myslet jako hora. Abies, 1992
NAESS, Arne: Ekologie, pospolitost a životní styl. Abies 1989 NAESS, Arne: The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary'. Inquiry, 16:1, 95 - 100, 1973 WINTER, Deborah Du Nann; KOGER, Susan M.: Psychologie environmentálních problémů. Portál, 2009

Vedoucí bakalářské práce: **doc. PhDr. Lubor Kysučan, Ph.D.**
Katedra klasické filologie

Datum zadání bakalářské práce: **9. května 2013**
Termín odevzdání bakalářské práce: **16. dubna 2015**

L.S.

prof. RNDr. Juraj Ševčík, Ph.D.
děkan

doc. RNDr. Pavel Nováček, CSc.
vedoucí katedry

V Olomouci dne 19. února 2015

Abstrakt:

Ve druhé polovině 20. století se vyčlenily dva základní přístupy hledající možná východiska v řešení environmentální krize. Český filosof Erazim Kohák je označuje jako "strategie poznané nutnosti" a "strategie osobní zodpovědnosti". Ve své bakalářské práci se zaměřuji na druhý myšlenkový diskurz, v obecném smyslu filosofického pátrání označovaný jako hluboká ekologie a jeho možné řešení environmentální krize. Věnuji se zhodnocení tohoto směru a také práci jednoho z výrazných zástupců hluboké ekologie, norského autora Arne Naesse.

Klíčová slova: environmentální krize, hluboká ekologie, strategie osobní odpovědnosti

Abstract:

During the second half of the 20th century two basic approaches searching for possible ways which could solve the environmental crisis have been created. These approaches were named by czech philosopher Erazim Kohák as the "Strategy recognized necessity" and "Strategy of personal responsibility." In my thesis I am focus on the second strategy, known also as a deep ecology and its possible solution to the environmental crisis. Futhermore, I evaluate the Strategy of personal responsibility and work of one of the most important representative of deep ecology, a Norwegian author Arne Naess.

Key words: environmental crisis, deep ecology, strategy of personal responsibility

Obsah

ÚVOD: Realita environmentální krize

Metodologie

- 1 Příčiny environmentální krize
 - 1.1 Arne Naess: Orientace společnosti
 - 1.1.1 Otázka pokroku
 - 1.1.2 Vnímání reality
 - 1.2 Ludwig von Bertalanffy
 - 1.2.1 Člověk – robot
 - 1.2.2 Jedinečnost symbolismu
 - 1.3 Obrany ega
 - 1.4 Fritjov Capra: izolace

- 2 Řešení environmentální krize
 - 2.1 Strategie osobní odpovědnosti
 - 2.2 Arne Naess: Hluboká ekologie
 - 2.2.1 Potřeba filosofického tázání
 - 2.2.2 Artikulace filosofických systémů
 - 2.2.3 Základy hluboké ekologie
 - 2.2.4 Program hluboké ekologie
 - 2.2.5 Seberealizace: nejvyšší norma
 - 2.2.6 Diskuse a spolupráce
 - 2.3 Jan Krajhanzl: vztah člověka k přírodě

ZÁVĚR: Vše souvisí se vším

Použitá literatura

Metodologie

V práci je využita metoda interpretace nastudované literatury a vlastní reflexe.

ÚVOD: Realita environmentální krize

Na planetě Zemi probíhá environmentální krize. Toto tvrzení je prvním základním předpokladem celé bakalářské práce.

Druhý předpoklad se týká příčin environmentální krize, jejichž výraznou a neopomenutelnou část spatřuje v lidském konání, tedy v dopadech lidské činnosti na stav biosféry.

Konečně třetí předpoklad, s ohledem na předchozí dva, vyvozuje závěr v podobě nutnosti řešení environmentální krize.

Přesvědčení o existenci těchto premis jsem vyjádřila již v samotném názvu práce, kdy spojení termínů „environmentální krize“ a „řešení“, je v souladu s každou z nich.

Ani jeden ze základních předpokladů se nechystám v rámci textu zpochybňovat. Způsobilo by to zásadní rozšíření záběru tématu a možná také přemítání o smysluplnosti práce v podobě, jakou má nyní. Navíc by to znemožnilo vyjádření hypotézy, které mám v úmyslu.

Moje hypotéza zní:

Možným řešením environmentální krize jsou postoje a myšlenky vycházející z filosofického postoje a zároveň ekologického hnutí, označovaném jako hluboká ekologie.

Pokud stav prostředí¹ označuji za kritický, užívám normativního hodnocení. To vychází z mého osobního hodnotového systému, který je spoluurčován a ovlivňován prostředím, ve kterém se pohybují.

Z pohledu naší západní kultury vyslovit normativní hodnotící výrok znamená (výslovně či nevýslovně) vyslovit výrok neobjektivní. Neobjektivní výrok je přirozeně výrokem subjektivním, ve výsledku nevědeckým.

Pokud se však jakýkoli fenomén má stát předmětem objektivního vědeckého zájmu, musí být objektivně formulován.

Ať už však „krizí“ rozumíme jako zhoršení, devastaci, vymírání, zamoření, úbytek nebo jakýkoli jiný projev stavu biosféry, vždy jde o naší subjektivní interpretaci toho, co vidíme. Je nutné si uvědomit, že životní prostředí samo o sobě žádný problém

1 Pokud se v rámci tohoto textu vyjadřuji o přírodě, životním prostředí, biosféře, pak mám de facto na mysli „ekosféru“, jak ji popisuje Arne Naess (1989: 50): „Biosféru je vhodné nahradit slovem „ekosféra“, neboť nám pochopitelně na srdci neleží pouze život v úzce biologickém smyslu. Slovo „život“ zde používáme také k popisu věcí, jež biologové považují za neživé – jsou to např. řeky, krajina, kultura, ekosystémy, „živá planeta““.

nemá. Problémy má ve chvíli, kdy mu je na základě našich hodnotových systémů přiřkneme my lidé.

Na základě čeho přiznáváme hodnotu čemukoli, co hodnotíme?

Zcela jistě ne pouze na základě vědeckých poznatků. Smyslem vědy (ať už biologie, ekologie nebo jakékoli jiné vědecké disciplíny, jak ji dosud chápeme, je *popis*.

Z popisu samotného však neplyne žádný návod, či doporučení.

Environmentální krize se v současnosti stala fenoménem nejen živě diskutovaným napříč vědeckým a akademickým prostředím na globální úrovni (což jen podtrhuje její vpravdě globální charakter), ale také předmětem ryze praktických a aktivit.

Ty nabývají různých podob od politicky podnícených a motivovaných přes činnosti nevládních organizací, dobrovolnických skupin až po iniciativy individuálních skupin a jednotlivců.

Problematika environmentální krize (potažmo klimatických změn, globálního oteplování, problémů životního prostředí) je však stále předmětem diskusí rozporuplných. Ty probíhají v rámci oněch vědeckých a akademických debat, ale také napříč širokou veřejností, kde často dostanou přídech bagatelizace, rozhořčení, odmítnutí. Další možnou (a poměrně častou) reakcí ze strany většinové populace je přístup jevící se jako lhostejnost.

Proč se je téma takových rozměrů nadále opomíjeno a tabuizováno? Zdá se, že ať už reakce na něj má podobu aktivního přitakání, lhostejného pokrčení rameny, nebo jasného zavržení, vždy je doprovázeno silným emocionálním nábojem. Může za to ono zlověstné označení „krize“ a to, jak na nás takové slovo vědomě nebo podvědomě působí?

Otázka pocitů a vědomí ovšem hraje velkou roli ve způsobu, jakým se nastalé situace chopíme. Faktem zůstává, že subjektivní interpretace v podobě vyjádření pocitů nebo emocí je v rámci našeho západního vědeckého světového názoru povětšinou zapovězená.

Význam označení „environmentální krize“ však skrývá více nebo méně zřetelný imperativ, volání po aktivní reakci. Pro formulaci takové reakce však potřebujeme hodnotový základ, kterým ji vysvětlíme.

Oblast hodnot, postojů, etiky odedávna patří filosofii, coby vědě. Jejím prostřednictvím tedy můžeme dosáhnout výše popsaných cílů.

Sama filosofie během svého složitého vývoje, kdy docházelo k odštěpování dílčích vědeckých disciplín, procházela zajímavým procesem dualizace vnímání skutečnosti,

rozdělení reality na „objektivní“ a „subjektivní“.² Vazbu mezi těmito dvěma styly vnímání se nebojím přirovnat k dichotomnímu vztahu rozum-cit.

Tento popis je pochopitelně zjednodušující, ale jasně z něj vyplývá obraz povahy vědeckého zkoumání. Objektivní přírodní vědy založené na jasných datech a ověřitelných faktech na straně jedné a filosofie, byť též disponující pojmovými systémy a kritickou argumentací, svým přístupem však subjektivní, na straně druhé.

Toto protikladné uspořádání se projeví jako nanejvýš důležité ve chvíli, kdy prohlásíme environmentální krizi za reálnou, skutečně probíhající a vyžadující řešení. I v okamžiku, kdy onu krizi označíme za objektivní, k tomu, abychom vůbec začali hledat řešení, ji navíc musíme brát za negativní, nežádoucí a tedy vyžadující aktivní reakci v podobě snahy o zvrácení jejího průběhu. Opět vyvstává potřeba normativního (subjektivního) hodnocení a skutečnost problematického vztahu vědy a filosofie.

V následujících kapitolách se budu věnovat nastoleným otázkám a námětům. Hlavní obsah práce je rozdělen na dvě základní kapitoly. První se věnuje **příčinám** environmentální krize, druhá pak možnostem jejího **řešení**. Stěžejní místo v obou z nich patří hluboké ekologii, respektive úhlu pohledu, jakým tyto aspekty krize nahlíží. Jako reprezentativní postavu celého směru hluboké ekologie jsem zvolila norského filosofa Arne Naesse. Toto rozhodnutí mohu podpořit tezí Bohuslava Binky (2008: 100):

„Ačkoliv hluboká ekologie prošla víc než třicetiletým vývojem a v současnosti jsou environmentálním čtenářům k dispozici texty již třetí generace hlubokých ekologů, zůstává její základní ideové ukotvení stále stejné. Vše, co zakladatel hluboké ekologie Arne Naess přednesl v roce 1972 v Bukurešti, zůstává i po šestatřiceti letech v hluboké ekologii patrným základem a nezpochybnitelným axiomem. Z tohoto důvodu lze k přiblížení hluboké ekologie jako takové využít pouze základní Naessovy texty a nedopustit se přitom žádného výrazného zkreslení.“

Základním Naessovým textem, ze kterého zde čerpám je publikace Ekologie, pospolitost a životní styl.

Kromě Arne Naesse budu citovat i dalších myslitelů, jejichž pojetí a reflexe současné krize hodnotím jako hodné pozornosti, přestože se nejedná o autory oficiálně se řadící k proudu hluboké ekologie. V některých případech se ani primárně nevěnují krizi v jednom z jejích užších významů, v kontextu této práce zásadním,

² „Ať tím či oním způsobem a s jakýmkoli drobnými modifikacemi, všechny tradiční teorie považují za správný karteziánský dualismus hmoty a duše, věci a vědomí, objektu a subjektu, res extensa a res cogitans. přijímají je jako nepochybně dané a snaží se pro ně utvořit srozumitelný vztah.“

Tak popisuje tento vztah Ludwig von Bertalanffy v knize Člověk – robot a myšlení (Bertalanffy, 1967: 122). Jeho myšlenkami ohledně způsobů lidského vnímání se budu v další podkapitole věnovat.

environmentálním. V souhlasu s výrokem, jež často zmiňuje Arne Naess, „vše souvisí se vším“, však zahrnutí jejich poznatků považuji za relevantní.

Hlavním cílem této práce je tedy snaha o alespoň částečné pochopení složitě provázaných historických a společenských jevů, které se v součinnosti staly a stávají příčinou environmentální krize a zároveň o vystižení možných řešení, která vyvstávají v reakci na tyto příčiny.

To vše v duchu hluboké ekologie, popřípadě hlubokého způsobu nahlížení skutečnosti obecně.

1 Příčiny environmentální krize

1.1 Arne Naess: Orientace společnosti

Zásadní problém naší současného světa vidí Arne Naess ve způsobu, jakým vnímáme a hodnotíme realitu. Klíčovými pojmy jsou pro nás věda a technika jako symboly naší společnosti a pokrok, který je jejich důsledkem i příčinou. Společným jmenovatelem všech těchto aspektů je potom *růst*.

V tomto kontextu pokládá Paul Valéry hypotetickou otázku: „Může lidský rozum zvládnout to, co lidský rozum vymyslel?“ (Valéry IN Naess, 1989: 143)

Naess vzápětí odpovídá přesvědčením:

„(...) dnešní technický pokrok nikdo nevymyslel, ani nezvládá – ani jednotlivci ani žádná organizace. Došlo k němu do značné míry „samovývojem“ (Naess, 1989: 143)

Díky tomuto „samovývoji“ je podle Naesse současná krize výraznější. Rozvoj se nám vymkl z rukou a zrychluje se tempem, které díky vnitřním mechanismům a rozpínavým tendencím nezpomalí. Navíc díky těmto tendencím v nás úspěšně vzbuzuje víru v možnost technického pokroku řešit téměř cokoli, že jde o něco daného, jenom těžko zpochybnitelného.

1.1.1 Otázka pokroku

Co vnímáme pod pojmem pokrok? Přísně vzato mohu pokrok definovat jako změnu oproti předešlému stavu věcí, mající (svými dopady) pozitivní charakter. V naší společnosti se nejčastěji projevuje hmotným, materiálním charakterem, ať už se bavíme o objektu nebo důsledcích této změny popřípadě o kombinaci obou z nich.

„Kolo pokroku“ roztáčí a pohání věda a ten se následně zrcadlí a projevuje v konkrétních oborech. Z nich nejvýznamnější roli hrají přírodní vědy a ekonomie.

Arne Naess upozorňuje právě na materiální povahu podoby pokroku a jeho důsledků. Jak se pokrok projevuje v životě společnosti a každého jednotlivce? Jednoduše bychom mohli říci: „máme se lépe“. Co tím myslíme.

Implicitně nebo explicitně tak odkazujeme na naši **životní úroveň**. Ta spadá do pojmosloví ekonomie a ve sledovanosti a hodnocení je jednou z jejích klíčových kategorií.

„S naprosto vážnou tváří lidstvo pokrok poměřuje spotřebou energie a hromaděním předmětů. To, co hmotné podmínky „kvalitního života“ zřejmě zlepšuje, se automaticky stává prioritou...“ (Naess, 1989: 42)

„Kvalitní život“ je zde umístěn v uvozovkách více než záměrně. Naess upozorňuje na rozhodující rozdíl mezi pojmy „**kvalita života**“ a „životní úroveň“.

V popředí zájmu společnosti je podle něj životní úroveň. Je to dáno (mimo jiné) tím, že je měřitelná, vyhodnotitelná k tomu určenými parametry, například reálným příjmem nebo hrubým domácí produktem.

Cíl je tedy jasný. Čím větší je růst těchto (kvantitativních) ukazatelů, tím je vyšší životní úroveň. To se projevuje hmotnou poptávkou na trhu, která se rozvíjí exponenciálně.

Roste s úrovní života i jeho kvalita?

Mezi úrovní a kvalitou vidím možný paralelní vztah jako mezi pojmy „prostředky“ a „cíle“. V rámci rozhodování volíme prostředky vhodné k dosažení cílů. Co když je ale obraz cílů zastřen nebo je příliš abstraktní, těžko „reálně“ představitelný? Pak se upneme na fyzicky uchopitelné prostředky, a ty se nám stanou předmětem veškerého snažení.

„Čím více se vytrácí schopnost udržet si vnitřní hodnoty, tím rychleji se vědomí přeorientuje od bezprostředních zážitků k plánování budoucnosti. Předstíráme sice ještě, že nám jsou vnitřní hodnoty vším, ale zabýváme se hlavně sháněním účinných prostředků ... Ani si toho nevšimneme, ale najednou na dosavadní cíle nezbyvá čas. Vlády se ujímá pachtění po prostředcích – veškerá „vylepšení“ jsou jen iluzí.“ (Naess: 1989, 145)

To je podporováno ekonomickým systémem „... a lidské potřeby jsou jednoduše nahrazeny poptávkou na trhu.“ (Naess, 1989, 56). Mnohé z těchto potřeb jsou uměle vytvářeny tržním systémem.

Vyšší poptávka znamená podle jednoduchého ekonomického pravidla vyšší nabídku a ve výsledku i společností vyžadovaný hospodářský růst.

Arne Naess označuje hospodářský růst za ideologii společnosti, ve které žijeme, a jeho neblahý vliv se pro něj stává předmětem kritiky. Reciproční vztah produkce a spotřeby, který je jeho podstatou, straní zájmům výrobců a způsobuje nezodpovědné zneužívání energetických zdrojů, jejichž (ne)dostatek je jedním ze současných nejvýraznějších ekopolitických problémů.

„Pokrok“ přinášející „rozvoj“ mají svoji odvrácenou tvář i při pohledu na společenské uspořádání. Projevuje se silnou centralizací, zvětšujícím se počtem velkých organizačních jednotek.

Způsob výroby založený na technologiích vyžaduje zvýšenou pozornost a specializaci. O to víc se zvětšuje naše odcizení okolnímu, přírodnímu prostředí.

„Apatie vzrůstá a naše schopnost uvědomovat si změny v přírodě způsobené technickým pokrokem klesá.“ (Naess, 1989:152)

Konečným důsledkem technologického pokroku je úroveň výroby, která přesahuje možnosti lokálních komunit i jednotlivců, kteří se stávají závislí na nadnárodních společnostech a světovém trhu a zároveň lhostejní ke způsobu této výroby.

„(...) jsme nenápadně lapeni v systému, jenž malé části světa zaručuje krátkodobý **blahobyť**, a to díky zhoubnému narůstání materiálního bohatství.“ (Naess, 1989: 44)

Technický pokrok umožňující takový blahobyť tedy nelze považovat za cosi univerzálního, kdy jeho celosvětové rozšíření včetně rozvojových zemí je pouze otázkou času. Zdaleka ne ve chvíli, kdy stupeň zneužívání a ničení biosféry dosáhl současné úrovně a s vyhlídkou velikosti lidské populace, která se během krátké doby přiblíží hranici osmi miliard.

To vše vede Naesse k jasnému závěru:

„Průměrná životní úroveň v bohatých průmyslových zemích je vzhledem k nevyřešené otázce kvality života iracionální a neomluvitelná.“ (Naess, 1989: 149)

Taková věta pro Arne Naesse není suchým konstatováním, ale voláním po změně.

Jak by měla probíhat změna natolik zaběhnutého způsobu výroby a spotřeby v rámci ekonomického systému, který automaticky spojujeme a hodnotíme takovými pojmy jako „pokrok“, „růst“ a „životní úroveň“, v jejich kvantitativním a hmotně orientovaném smyslu? Navíc jde o kategorie velmi abstraktní, neupřesněné. To vzbuzuje dojem, že „prostě existují“, a požadovat jejich změnu či „ukočívání“ se může jevit jako nesmyslné.

Problémem zůstává existence naprosto nedostatečné diskuse ohledně povahy (technického) pokroku a jeho dopadech na úrovni globální i lokální.

„Argument „ale to je jen technický problém“ předpokládá, že žijeme ve společnosti, kde „sám pokrok“ je a musí být poháněn technokraticky. Veřejnou diskusi o nejzákladnějších hodnotách prostě nikdo nepovažuje za nutnou.“ (Naess 1989: 109)

V následující podkapitole se budu věnovat vysvětlení příčin výše popisované situace.

1.1.2 Vnímání reality

Jak Arne Naess popisuje způsob, jakým vytváříme obraz reality našeho světa tak, jak ho vnímáme? Od čeho se tento způsob odvíjí a co je důsledkem jeho fungování? Je velmi důležité pokládat si takové otázky, neboť jsou to právě výroky typu „nemá smysl chtít zastavit pokrok“, „rozvoj si žádá...“, které tuto realitu spoluvytváří.

Čím podporujeme pravdivost podobných výroků, které často bývají součástí „racionální“ diskuse? Jejich obhajoba se zakládá na představách o vlastnostech jevů a věcí, jež pokládáme za objektivní. Z širšího úhlu pohledu mají tyto představy svůj původ a jsou součástí v západních zemích obecně sdíleného „vědeckého světového názoru“.

Vidíme věci a skutečnosti tak, *jak jsou* (ať na základě vědeckých poznatků, nebo jejich přijetí) a v souladu s tím na ně reagujeme.

Takový styl uvažování vede k tomu, že v rámci „racionální“ debaty se my lidé, coby subjekty setkáváme s fyzickými objekty a ději, o kterých si vytváříme představy. Pokud mají být představy objektivní, musí být nezávislé na rozdílném vnímání jednotlivců. Již Emanuel Kant vlastnosti objektů popisoval jako „Ding an Sich“, tedy, „patří k v věcem samotným.“

Co potom z vnímaných objektů zbývá? Snad jen shluk částic v mechanickém pohybu.

Odpovědí na otázku, co je zdrojem našeho lidského poznání „(...) by v informované části veřejnosti s největší pravděpodobností bylo, že právě matematické přírodní vědy nám poskytují téměř přesný popis toho prostředí *o sobě*.“ (Naess, 1989: 76)

Naess uvádí, že během 17. století vědci začali rozeznávat tři druhy vlastností vnímaných objektů. *Primární* vlastnosti, respektive takové, které jsou měřitelné, do jejichž kategorie patří například velikost, tvar, pohyb. Jako takové byly považovány za objektivní, tedy nezávislé na pozorovateli. *Sekundární* vlastnosti – barva, teplota, chuť... popisovaly pocity, které v nás vzbuzují fyzikální a fyziologické procesy ve vnějším hmotném světě. Svoji povahou subjektivní, neboť závislé na konstituci smyslového aparátu subjektu. Nakonec vlastnosti *terciální*, těžko slovy popsatelné, například zapůsobení mohutného souzvuku orchestru, mohly být vyjádřeny adjektivy tklivý, hrozivý, krásný.

„ (...) terciální vlastnosti, například melancholie, se jako kvalita v přírodě a životním prostředí neuznávají vůbec – jsou považovány za součást vnitřního světa člověka coby prožívání (...), které si pak člověk promítne do přírody.“ (Naess, 1989: 82)

Sekundární a terciální vlastnosti si tedy do mimolidského světa promítáme, zatímco primární, objektivní vlastnosti jsou dané, bez ohledu na vnímajícího. Tolik úhel pohledu západní vědy, která udává výchozí stanoviska a je pilířem naší civilizace.

Součástí tohoto úhlu pohledu je zřejmě nemožnost položit si otázku, zda primární, objektivní vlastnosti objektů nejsou výsledkem stejného procesu projekce, jako vlastnosti sekundární a terciální.

Ilustrativním příkladem stylu, jakým se rozhodujeme, popřípadě vysvětlujeme své jednání budiž případ znečišťování řeky. Představme si, že dojde k rozhodnutí, že továrna bude kvůli svému provozu a vypouštění jedovatých látek do řeky uzavřena. Jak je takový krok vysvětlen? Na základě vědeckých dat, která popisují negativní důsledky takového provozu. Pokud se na základě těchto dat odhodláme k uzavření továrny, přijímáme kromě vědeckého popisu také hodnocení – do řeky by se neměly pouštět jedy!

Rozhodující otázkou však je, jaký z těchto dvou způsobů argumentace použijeme a který z nich je směrodatný.

V současné době převažuje ten první, vědecký.³

A právě to je rozhodující moment v procesu hodnocení naší situace, ve kterém se projevuje rozdíl mezi objektivním a subjektivním hodnocením a tím, kterému přiřkládáme důležitost.

„Názory škodlivé přírodě a životnímu prostředí jsou zpravidla prezentovány jako konstatování faktických, objektivních podmínek a opačné názory jsou – přesně podle rozdělení na vlastnosti primární a sekundární – považovány za víceméně náhodné vyjádření „pouhých“ subjektivních pocitů a sentimentálního přístupu.“ (Naess, 1989: 82)

V tom tkví podle Naesse základní problém západní kultury.

1.2 Ludwig von Bertalanffy: Věda o člověku

³ Pochyby nad skutečnou orientací vědců a společnosti obecně na čistě racionální a objektivní podstatu poznání vyjadřuje český filosof Pavel Šafařík (1993: 8) slovy: „Jestliže člověk jása a raduje se nad objevem pravdy, která – kdyby mu pronikla srdcem a opravdu se mu stala pravdou – musela by ho ochromit a zdusit v něm každou jiskru radosti a chuti žít, nelze to, myslím, vysvětlit jinak než tak, že toto hledání a objevování pravdy má nějaký jiný smysl než pravdu samu.“

Tato podkapitola předpokládá existenci globální (environmentální) krize stejně tak obsah celého zbývajcího textu.

Jedním z příznaků globální krize je propojenost aspektů, které ji způsobují. Proto v následujících odstavcích zaměřím větší pozornost na její sociální aspekty.

Stěžejní budou myšlenky a teorie Ludwiga von Bertalanffyho, publikované v eseji *Člověk - robot a myšlení*, kterou zde budu interpretovat, patří jeho vlastními slovy k „sociologii poznání“, tedy studiu o vzájemném působení a vztazích mezi sociální a kulturní situací, vědou a světovým názorem v určitém období.

Podtitul publikace – *Psychologie v moderním světě*- naznačuje hlavní oblast zájmu autora

1.2.1 Člověk – robot

Je to právě psychologie jako vědecká disciplína, která „[...] je dnes *sociální silou* prvního řádu, utvářející vlastní obraz člověka a řídící společnost.“(Von Bertalanffy, 1972: 43)

Dosavadní přístup této vědy se však podle von Bertalanffyho vyznačuje pozitivisticky antihumanizujícím nazíráním na lidskou bytost. Tyto tendence se pro autora stávají předmětem kritiky. Jako nejproblémovější vnímá samotná základní (behavioristická) paradigmatu vědecké psychologie, která vedly k vytvoření fenoménu člověka – robota.

Tento fenomén se následně díky „technice psychologie“, kterou von Bertalanffy popisuje jako „techniku ovládnání člověka“, stává modelem, který zdaleka není záležitostí akademického zkoumání na teoretické úrovni, ale dostává se mu širokého praktického využití v každodenním životě společnosti.

Nejvýraznějšími rysy modelu člověka - robota jsou behavioristická schéma podnět – reakce, teorie rovnováhy chování a utilitární principy.

Schéma podnět – reakce popisuje, že pokud „[...] není chování vrozené či pudové, je vytvářeno vnějšími vlivy, s kterými se setkal organismus v minulosti: klasické podmiňování podle Pavlova, instrumentální podmiňování podle Skinnera, raná dětská zkušenost podle Freuda, sekundární posilování podle nejnovějších teorií.“ Pokud tedy pomineme vrozené či pudové vlivy, člověk je ve svém chování zcela determinován podněty zvenčí, na které reaguje.

Podle teorie rovnováhy je základní snahou organismu udržovat si přirozený stav, jímž je stav klidu. To se děje prostřednictvím uspokojení potřeb nebo uvolněním vnitřního napětí.

Podle třetího, utilitárního principu je přežití jedince potažmo zachování druhu konečnou motivací chování, které je navíc řízeno ekonomickým zákonem o dosažení cíle s vynaložením minima nákladů.

Tyto základní postuláty, jsou podle von Bertalanffyho projevem mechanistického redukcionismu, který tak nezasáhl pouze vědy přírodní, ale také vědy o člověku.⁴

Připouští, že uvedené předpoklady chování ovšem odpovídají rozsáhlé oblasti chování živočichů, na druhé straně by však měla být evidentní omezenost jejich působení zejména v případě lidského druhu, jejíž (záměrné) ignorování vede k uplatňování modelu člověka-roboty.

Nejvýraznější kritika je směřována ke schématu podnět – reakce. To „přehlíží velkou část chování, které je výrazem autonomní aktivity, hry, exploračního chování a jakékoli formy tvořivosti.“ (von Bertalanffy, 1972: 41)

Také princip rovnováhy má své výrazně slabé stránky zejména při pohledu na reálné fungování lidské společnosti. Naprosté uvolnění napětí (ať experimentální deprivací smyslových vjemů či prostou nudou) či uspokojení všech potřeb vede spíše k duševní disfunkci ve smyslu neurózy než stavu nirvány. Prožitky nesmyslnosti bytí a existencionální krize jsou příkladem toho, že princip rovnováhy zdaleka nefunguje absolutně.

Jak jsem již uvedla, přesvědčení o platnosti těchto pravidel vytváří (mimo jiné) dojem o možnosti manipulovatelnosti lidské populace. Není pochyb o tom, že technika psychologie je vysoce rozvinutá.

„Reklamní agentury, politické strany a vlády by stěží věnovaly astronomické sumy pro masovou propagaci, kdyby tyto procedury byly neefektivní.“ (Von Bertalanffy, 1972: 41)

Autor varuje před nebezpečím masové propagandy, která je v dnešní době naprosto odlišná od propagandy využívané historicky. Dříve šlo o „umění“, velmi omezené časově, místně a svými dopady obecně. Oproti tomu možnosti dnešní propagandy jsou téměř neomezené, neboť je realizována na vědecké úrovni s využitím metod psychologie. Její moc již nepůsobí pouze zvenčí, (prostřednictvím dominantní osobnosti či diktátora), navíc je internalizována, a úspěšně se stává součástí sdíleného kolektivního nevědomí.

Členové společnosti pak nevědomě, ale vcelku snadno přijmou za svá různá tvrzení, hypotézy, paradigmaty, která jsou určující pro jejich chování.

4 Podobné přesvědčení vyjadřuje Erich Fromm (2001: 15), při svém popisu příčin selhání „velkého příslibu“, tedy příslibu neomezeného pokroku. Toto selhání bylo podle Fromma „zabudováno do průmyslového systému svými dvěma hlavními psychologickými premisami: 1) cílem života je štěstí, tj. maximální slast, vymezená jako uspokojení jakékoli žádosti nebo subjektivní potřeby, kterou může člověk pocítit (radikální hédonismus), 2) egoismus, sobectví a chtivost, které musí systém vytvářet, aby mohl fungovat, vedou k harmonii a míru.“

To vše „(...) končí dospělým člověkem ve společnosti hojnosti, která činí každého šťastným, odměňujíc ho přísně vědeckými způsoby prostřednictvím masových sdělovacích prostředků tak, aby se stal dokonalým konzumentem – tj. automatem správně odpovídajícím podle předpisů průmyslového, vojenského a politického establishmentu.“ (Von Bertalanffy, 1972: 39)

1.2.2 Jedinečnost symbolismu

Nespokojenost s vědeckým mechanistickým obrazem člověka vedla (nejen) von Bertalanffyho ke snaze dopátrat se skutečné povahy a podstaty člověka.

„(...) musíme definovat, co je specifické na lidském chování a psychologii, a to je možné pouze v pojmech lidské symbolické činnosti. A proti robotovému modelu primární reaktivity vzniká koncepce, která v psychologickém jazyce může být označena jako pojetí člověka jako aktivního, osobnostního systému.“ (Von Bertalanffy, 1972: 50)

Von Bertalanffy dále uvádí, že žádný z biologických faktorů, rysů nemůže být označen za rozhodující „faktor“, který by byl způsobit to, že se člověk stal člověkem.

Nedostatečnost vrozených vzorů chování a instinktivního jednání je behaviorálním doplněním ne přílišné vyspělosti anatomické adaptace.

„Lidská „biologická bezmocnost“ současně umožňuje stát se „otevřeným ke světu“.“ (Von Bertalanffy, 1972: 52)

Tato otevřenost se společně s pozoruhodným vývojem mozkové kůry, který probíhal v nesrovnatelném rozsahu oproti rozvoji nižších mozkových instinktivních vrstev, je v člověku manifestována prostřednictvím vlastnosti, kterou von Bertalanffy pokládá základní faktor antropogeneze. Tímto jedinečným projevem člověka je jeho symbolická aktivita.

Můžeme pochybovat o tom, zda je člověk racionálním tvorem, není však pochyb o tom, že „člověk je symbolicky tvořící, symboly užívající a symboly ovládaný živočich.“ (Von Bertalanffy, 1972: 54)

Člověk se nepohybuje ve vesmíru věcí, ale ve vesmíru symbolů. Právě symboly jsou mu prostředkem, kterým vytváří svět jazyka, myšlení, náboženství, umění, sociálních entit. A při tom všem vede jakýsi monolog „sám se sebou“.

Zásadní charakteristikou symbolických systémů je jejich autonomie, jakoby žily vlastním životem. Ať myslíme na renesanční umění, klasickou hudbu, vynálezy techniky, lidské hodnoty,...vše je řízeno vlastními imanentními zákony. Nevystihují mentální charakteristiky svých tvůrců, které navíc dalece přesahují.

Je to naprosto očividné při pohledu na biologickou hodnotu symbolické aktivity. V případě válek, konfliktů, sebevraždy ... jsou biologické hodnoty nepochybně obětovány těm symbolickým.

Je způsobeno imanentní dynamikou symbolických systémů, které se mohou projevit jako potentnější než jejich tvůrce, člověk.

Důsledky symbolické aktivity jsou pro člověka a lidstvo obecně jsou naprosto určující. Jedním z nekonečného množství jejích projevů, možná ten nejdůležitější, je vznik entit „já“ a „svět“.

„Člověk tak musí platit za svoji jedinečnost, která ho odlišuje od jiných bytostí. Symbolismus je tak pravým základem lidské povahy, podstaty a lidského osudu. Všechno specificky lidské chování, výkony, tvorba a utrpení může být vyjádřeno v pojmech symbolické činnosti“ (Von Bertalanffy, 1972: 63)

1.3 Sigmund Freud: Obrany ega

Tato podkapitola se nevěnuje aspektům, které bychom mohli označit za primární „příčiny“ environmentální krize, jako spíše psychologickým vlivům působícím na úrovni individuálních vnitřních procesů každého člena společnosti.

Stěžejním motivem je tedy pátrání po příčinách konkrétního vývoje environmentální krize, kterého doposud nabývá a také (ještě výrazněji) po tom, proč se reálně stále nic neděje, respektive proč jsou reakce veřejnosti na (poznanou) skutečnost krize natolik vlažné.

Omezím se na popis freudovské teorie obran, kterou v tomto kontextu uvádějí Dedorah Du Nann Winter a Susan M. Coger (2009). V závěru podkapitoly je nastíněné možné řešení situace.

Sigmund Freud popsal lidskou osobnost jako slouženou ze tří psychologických struktur: **id** (toužící po uspokojení pudových potřeb), **ego** (mechanismus zaměřený na regulaci pudových projevů) a **superego** (tvořeno internalizovanými morálními principy). Tyto tři struktury mají odlišný charakter i funkci a dělí se mezi sebou o psychickou energii, kterou jim dodává nervová soustava. Dynamické „přelévání“ psychické energie mezi jednotlivými strukturami je základem psychické aktivity jedince a zároveň zdrojem disbalancí, které se projevují v každodenním životě.

„Podívejme se například na konflikt, který může člověk prožít při koupi hamburgeru v rychlém občerstvení. Jeho id zaznamenává hlad, jeho ego uvažuje nad cenou, nad snadnou dosažitelností a výživností, jeho superego klade otázky o mravních dopadech podílu na poškozování životního a sociálního prostředí (hamburgery jsou vyráběny za cenu špatného zacházení s dobyt看em, zpracovatelé a baliči masa pracují v nevyhovujících podmínkách a mezi důsledky konzumace této stravy patří i zánik deštných pralesů.) S posilováním jedné struktury jsou oslabovány struktury ostatní. Starost o deštné prales se může zmenšit intenzivním pocitem hladu (superego je překonáváno velmi silným id), jindy se člověk rozhodne nestát dlouhou frontu, protože si řekne, že zas až takový hlad nemá (slabší id je překonáno pragmaticky zaměřeným egem.)“ (Du Nann Winter, Coger, 2009: 51)

Mnohé naše environmentální volby zahrnují volby právě tohoto druhu. Naše destruktivní chování vůči životnímu prostředí, nelze chápat jako důsledek rozdělování psychické energie mezi tyto soupeřící psychologické struktury.

Freud vyvozoval, že člověk chrání sám sebe před úzkostí tím, že „štěpí“ své vědomí, aby mohl zůstat v nezbytné míře nevědomý o svých pudech a přitom je úplně nepřehlížel.

Štěpení probíhá vytvářením obranných mechanismů.

V následujících příkladech jsou rozebrány jednotlivé typy obranných mechanismů, které nás chrání před obtížemi a vybavují vírou, že se chováme zcela rozumně. Obrany jsou ve skutečnosti velmi iracionální – jejich vinou se před námi zakrývá realita. Současně jsou však funkční – ochraňují nás před nepohodlím a neklidem – a proto se jich neradi vzdáváme.

Racionalizace

K tomuto často využívanému mechanismu se uchylujeme tehdy, když si vytváříme přitažlivé, avšak nepravdivé vysvětlení svého chování. Tak můžeme například koupit nového (a ne potřebného) svetru odůvodnit tvrzením, že byl ve slevě. Racionalizace je častou příčinou podněcování výroby a distribuce zboží.

Intelektualizace

Umožňuje udržet si emoční odstup od krizové situace ŽP díky možnosti popisovat tuto situaci vědeckým, abstraktním způsobem. Následně opak nejsme nuceni konfrontovat se s vlastním podílem na stavu věcí.

Přemístění

působí menší úzkost. Uvědomujeme si ohrožení deštných pralesů, ale výrazné snížení vlastní spotřeby bychom potřebovali mnoho energie. Snáze dosažitelným proenvironmentálním chováním bude například třídění odpadu.

Potlačení

Je vědomou snahou o odstranění úzkost působící myšlenky. Tento mechanismus využíváme například při setkání s bezdomovcem na ulici nebo při zaznamenání zprávy o jaderném odpadu.

Vytěsnění

Na rozdíl od potlačení je vytěsnění nevědomou funkcí. Není v našem zájmu vůbec získat znepokojivou informaci. Na jakési nevědomé úrovni o její existenci tušíme, avšak v zájmu vnitřního klidu nezjišťujeme podrobnosti.

Popření

Velkou sílu mechanismu vytěsnění narušují rozsáhlé možnosti masmédií informovat kohokoli o čemkoli. Pokud bariéra vytěsnění padne, může nastoupit popření. Dál trváme na neexistenci vytěšňovaného jevu, avšak nastalá úzkost se uvolňuje v podobě podráždění či zlosti.

Reaktivní formace

Člověk ji využívá ve chvílích, kdy popírá určitý pudový stimul a zároveň vynakládá množství energie vyjadřováním protikladu. Příkladem mohou být někteří ochránci

přírody, kteří prudce odsuzují luxus. Ve skutečnosti se však nedokázali vyrovnat pudové touhy po pohodlí.

Projekce

Chrání nás před reflexí vlastních nedostatků, kterých si o to více všímáme na druhých lidech, do kterých „projektujeme“ předměty kritiky. Takto vyjadřovaný nesouhlas má často vášnivě či posměšně naladěné s nádechem podrážděnosti či nenávisti.

Sublimace

Podle Freuda je nejlepší formou obrany. Svoji nevědomou úzkost uvolňujeme v podobě společensky pozitivně vnímané činnosti či aktivity. Může se jednat o uměleckou činnost, například napsání knihy či básně, nebo působení v environmentální organizaci nebo aktivitě.

Sublimace tedy chrání jedince před naplno prožitými pocity úzkosti a zároveň je příčinou vzniku něčeho hodnotného.

Freud byl přesvědčen, že obranné mechanismy jsou nevyhnutelným aspektem osobnosti. Jejich činnost si však na naší osobnosti vybírají svoji daň v podobě množství psychické energie, které jí musí být věnována. Čím více energie spotřebují obranné mechanismy, tím méně jí zbyde nejen pro tvořivá, spontánní a realistická řešení problémů (nejen těch environmentálních), ale také pro naplňující prožívání života.

„A tak, z freudovského hlediska, svým obranám musíme postupně čelit a pomalu je uvolňovat, abychom se z nich mohli osvobodit, aniž bychom však byli přemoženi úzkostí, kterou pomáhají zvládat. (Du Nann Winter, Coger, 2009: 56)

Tento proces jistě přinese výrazné stavy neklidu. Je však na nás, abychom si připustili emoce smutku, strachu a zděšení nad environmentální krizí. Umožní to uvolnění psychické energie, dosud soustředěné na vytváření obran a její nasměrování kreativnějším směrem.

„Z psychoanalytického hlediska znamená ochota zažít neklid a nepohodlí první krok k řešení našich problémů.“ (Du Nann Winter, Coger, 2009: 57)

1.4 Fritjof Capra: izolace

V této kapitole se zaměřím na bližší vysvětlení vzniku západního vědeckého paradigmatu. Budu interpretovat publikaci Tao fyziky polského celostního fyzika Fritjofa Capry, jehož hlavním cílem v rámci tohoto textu je poukázat na výrazné paralely západního vědeckého názoru a filosofického mysticismu dálného východu.

Svoji pozornost Capra upřel na jednu ze stěžejních disciplín přírodních věd, fyziku. Vznik a vývoj této vědy měl a dosud má obrovský vliv nejen v rámci přírodních věd jako takových, ale (zpětně) působí také na lidskou kulturu respektive sféru myšlení.

Zde se projevuje jako aspekt určující a přetvářející naše představy o vesmíru a našeho, lidského vztahu k němu.

Jsou to právě pojmy fyzikální terminologie jako prostor a čas, nebo příčina a následek. Jejich existence je v naší kultuře natolik hluboce zakořeněná, že by nás stěží napadlo je zpochybnit. S jejich radikální proměnou se začíná měnit celý náš světobzor.

„Uvidíme, jak nás dvě základní moderní teorie fyziky dvacátého století – kvantová teorie a teorie relativit- nutí vidět svět velmi podobně tomu, jak ho vidí hinduista, buddhista nebo taoista“ (Capra, 1992: 12)

Capra upozorňuje na to, že mystická tradice se projevovala (či projevuje) ve všech náboženstvích. V Západních tradicích však vždy pouze okrajovou roli, zatímco v kulturách Východu byl převažujícím prvkem a jako tokový dále rozvíjen.

Pokud nás tedy nejmodernější vývoj na poli fyziky, do určité míry jde o návrat ke kořenům, sahajícím do období starého Řecka před 2500 lety a ke kultuře, která příliš nerozlišovala mezi vědou, náboženstvím a filosofií.

Cílem filosofů tehdy výrazné íónské milétské školy bylo odhalení skutečné povahy všech věcí. To ovšem bylo a je vpravdě cílem všech filosofí. Výrazným prvkem této školy, včele s Herakleitem z Efezu však byl však způsob vnímání věcí a jevů, které nazývali „physis“. Nerozlišovali mezi duchem a hmotou, mezi živým a neživým. Všechny formy existence považovali za projevy totožné „physis“. Tím se velmi podobaly filosofům Východního mysticismu. Nejvíce se tímto směrem přiblížil právě Herakleitos. Ten nevěřil ve statickou skutečnost, naopak univerzálním principem pro něj byl oheň, jako symbol plynutí a změny. Hlásal, že všechny změny mají dynamickou a cyklickou povahu a jsou důsledkem souhry protikladů, které tvoří jednotu.

A dualistické vnímání skutečnosti však mělo omezenou platnost. Výraznou změnu ve způsobu nazírání a poznávání skutečnosti přinesla elejská škola s novým

předpokladem existence Božského principu, stojícího nad světem, který z této pozice řídí.

Proti Herakleitovi se postavil Parmenides z Eley se svým principem jedinečného a neměnného Bytí. Změny věcí a jevů označil za iluzi smyslů a položil tak základy hmoty, jako substance tvořené měnícími se vlastnostmi, která se na dlouhá staletí stala jedním z pilířů západní vědy.

Takto vytyčená paradigmatata postupně získávala na síle. Další vývoj určili řečtí atomisté, kteří určili atom za nejmenší část hmoty. Pasivní částice se pohybují v prázdnotě, přičemž příčina pohybu byla spojována s vnějšími vlivy duchovního původu a zásadně se lišícími od hmoty.

Popsaný vývoj, počínající elejskou školou, měl a má naprosto osudové důsledky na další vývoj nejen filosofie a fyziky, ale na vědecké poznání a poznávání jako takové.

Princip dualismu – oddělení hmoty od ducha a představa neměnného Bytí daly vzniknout základům způsobu vnímání a myšlení, které se stalo nejtýpčtějším prvkem Západního světového názoru.

Ve chvíli, kdy se ujala se myšlenka odlišnosti ducha a hmoty se filosofie začala zabývat více duchovním než hmotným světem.

Souhrami historických skutečností se tento postoj udržel až do 15. století, kde se poprvé a nově začalo přistupovat ke studiu hmotného, přírodního světa ve vědeckém duchu a na základě matematicky popisovaných experimentů. Průkopníkem propojení empirického poznání s vědou byl Galileo Galilei.

Vývoj moderní vědy probíhal současně s vývojem filosofického myšlení. To v důsledku vedlo k výraznějšímu vyhranění dualismu duch – hmota.

Další výraznou postavou byl René Descartes. Dualismus skutečnosti byl v jeho pojetí vyznačen dvěma nezávislými oblastmi: oblast mysli, *res cogitans* a oblast hmoty, *res extensa*.

Díky takovému rozdělení vědci přistupovali k hmotě jako k mrtvé, oddělené entitě a celý hmotný, materiální svět pochopili jako množství objektů spojených ve stroj.

Tak vzniknul mechanistický světový názor. Na jeho principech vybudoval Izak Newton mechaniku, která se následně stala výchozím bodem klasické fyziky a dominujícím modelem západního myšlení.

Tento mechanistický světový názor, který si osvojil i Isaac Newton, vybudoval mechaniku a udělal z ní základ klasické fyziky a stal určující i pro všechny ostatní sféry západní kultury.

V souhlasu s Descartovým výrokiem „*Cogito ergo sum*“ – „Myslím, tedy jsem“ se lidé primárně ztotožňují s myslí, nikoli s celou bytostí.

„V důsledku tohoto karteziánského rozdělení si většina lidí uvědomuje sebe samých jako izolované ego existující „uvnitř“ těla. (...) Tímto dochází k očividnému konfliktu mezi vědomou vůlí a nevědomými instinkty.“ (Capra, 1992: 16)

Tento rozpad lidského nitra se odráží i ve způsobu, jakým vnímáme a hodnotíme svět „mimo člověka“. Ten chápeme jako svět nesouvisejících objektů a toto prizma je platné a aplikované i při nazírání společnosti, národů, vědeckých poznatků.

„Přesvědčení, že všechny tyto části v nás, našem prostředí a naší společnosti - jsou skutečně izolované, se může považovat za hlavní příčinu dnešní společenské, ekologické a kulturní krize.“ (Capra, 1992: 16)

Pocit a poznání izolovanosti je příčinou odcizení. Odcizili jsme se přírodě, svým bližním a nakonec i sami sobě. To ve svých důsledcích přivedlo chaoticky uspořádané civilizaci s nevyrovnanými sférami politiky a ekonomie, očividnou nespravedlnost v rozdělení přírodních zdrojů, vzrůstající tendence k násilí, ohrožení ekologické stability planety. Vedlo to k podobě světa, ve kterém se „život stává fyzicky i psychicky nezdravým.“

To vše je odvrácenou stranou karteziánského rozdělení a mechanického světového názoru, které ovšem přinesly také nedozírný pokrok a úspěch ve vývoji klasické fyziky a techniky,

Historický vývoj západní vědy lze charakterizovat spirálou počínající v mysticky laděných kolách Starého Řecka, stoupající ve fantastickém rozvoji intelektuálního a racionálního myšlení, které se stává čím dál víc protikladné svému mystickému původu a ústící v bodě světového názoru, ostře kontrastnímu vůči mystické tradici Dálného východu.

Východní světový názor lze v kontrastu k západnímu charakterizovat jako organický. Východní mystik vnímá veškerou okolní skutečnost, všechny věci a děje, jako vzájemně souvztažné, v propojení a projevující v rozdílných podobách jedinou totožnou podstatu.

Sklon k oddělování smysly vnímaných objektů na izolované předměty a ega vnímá jako iluzi, vyvolanou potřebou vše měřit a kategorizovat. Buddhistická filosofie tento způsob myšlení nazývá „avidjá“ – nevědomost.

Školy východního mysticismu kladou stěžejní důraz na poznání jednoty vesmíru. Ta je ústřední myšlenkou jejich učení. Uvědomění této jednoty, vzájemné spjatosti všeho života a ztotožnění s ní je nejvyšším cílem všech stoupenců východních filosofí.

Toto uvědomění je známě pod pojem „osvícení“.

Fritjof Capra je přesvědčen, že vývoj moderní vědy, konkrétně fyziky v současnosti překonává svá silně zakořeněná mechanistická paradigmata a svojí podstatou se znatelně přibližuje způsobu nazírání skutečnosti podobnému tomu Východnímu a na podporu udává mnohé konkrétní příklady. Tento obrat je možné charakterizovat též jako návrat ke Stařecké tradici jednoty iónské milétské školy. Nejde však o návrat ve

smyslu „propadu“ zpět. Věda je nyní obohacena dlouhým a pozoruhodným vývojem, který může být reflektován v poznání nových skutečností.

2 Řešení environmentálních problémů

2.1 Strategie osobní odpovědnosti

V následujících kapitolách se vracím k reálně probíhající environmentální krizi. Jestliže nastane diskuse ohledně řešení této situace, pravděpodobně se bude odvíjet jedním ze dvou základních směrů.

V této kapitole využiji interpretace jednotlivých strategií v ekologické etice českého filosofa Erazima Koháka. (2011)

Základní podmínkou smysluplnosti ekologického úsilí ve smyslu snahy o řešení environmentální krize je přesvědčení, získané na základě lidského hodnotícího přístupu, kdy je za základní charakteristiku planety Země a veškerého života považována hodnota a smysl. Tato hodnota a smysl nejsou pouze termíny pojmových soustav lidské kultury, nýbrž je považujeme za „(...) samu tkáň, za osnovu a útek skutečnosti“. (Kohák, 201: 110)

Právě takový náhled na Zemi nám ve chvíli, kdy její stav označíme za kriticky ohrožený, umožní začít s pátráním po řešení krize.

Jak jsem již uvedla výše, v zásadě existují dvě strategie, respektive dva možné způsoby odezvy na panující realitu. Jejich nejvýraznějším odlišujícím prvkem je styl, jakým hodnotí úlohu člověka, potažmo lidstva a jeho konání v celém vývoji stavu mimolidského světa.

Prvním způsobem je takzvaná strategie poznání nutnosti, jinak řečeno objektivizační přístup v ekologické etice. Objektivizace je označením přístupu, který se zaměřuje na hledání příčin krize v reálných souvislostech, tak jak jsou, bez ohledu na morální hodnocení. Lidskou činnost nehodnotí z hlediska toho, jaká by měla nebo neměla být. Soustředí se na poznání objektivní reality. Následnou úlohou společnosti je potom optimální reakce na tuto poznanou realitu.

V praxi se objektivizační přístup projevuje systematickou činností v oblasti vědeckého bádání, konkrétně ve vědách přírodních. V odpovědi na otázku po řešení environmentální krize by pak v rámci tohoto diskurzu zaznělo přesvědčení o roli technického a technologického pokroku.

Ve skutečnosti toto přesvědčení a následné aktivity vedou k situaci, kdy se my lidé svým jednáním (implicitně) snažíme o získání co největší nezávislosti na přírodě, respektive biosféře. Tato nezávislost (velmi spekulativní „nezávislost“, ...protože jsme

závislí na technologiích) však vyžaduje pozornost, kterou nyní nově věnujeme přednostně technologiím, před přírodou. Později tento proces zmíním ještě jednou s Arne Naessem, v tuto chvíli mě však myšlenková linie vede od pozornosti věnované technice k odcizení samotné přírodě.

Nyní je již řeč o druhém myšlenkovém směru, subjektivizaci v ekologické etice neboli strategii osobní odpovědnosti. Jak může být zřejmé již ze samotného názvu, subjektivizační styl myšlení staví od popředí svého zájmu způsob našeho lidského chování, kdy za příčinu environmentální krize spatřuje právě v onom odcizení se přírodě.

Nejvýraznějším subjektivizačním směrem v ekologické etice je hluboká ekologie. Přívlastek „hluboká“ označuje na obecné úrovni filosofického bádání styl uvažování, které „se zabývá skrytými příčinami a předpoklady a ne jen jejich vnějšími projevy.“ (Kohák, 2011: 121)

Jak dál Kohák vysvětluje, tento hluboký způsob myšlení, který u kořene ekologických problémů vidí rozporuplné působení člověka, ať se projevuje „panským“ postojem vůči přírodě, nebo představou technického rozvoje jako univerzálního všeléku, není novinkou dvacátého století.

„Hluboká ekologie“ se však stala formálním označením filosofického stylu od roku 1973, kdy toto slovní spojení coby popis konkrétního diskurzu použil norský filosof Arne Naess, a jeho význam zdůraznil tak, že zároveň popsal filosofii antagonistickou, tedy ekologii mělkou, kterou vnímá jako výrazně antropocentrickou, a zásadně tím obohatil debatu ohledně způsobu vnímání a reakce na environmentální krizi.

2.2 Arne Naess: Hluboká ekologie

Hluboká ekologie je o nás, lidech a o tom, že pokud chceme dosáhnout změny v dosavadním destruktivním vývoji (a v této práci vycházím z toho, že ano) na planetě, musíme se zaměřit na změnu vlastního chování. Jinak řečeno, změnit sebe, respektive *to* v nás, co je příčinou našeho odcizeného vztahu k planetě Zemi a životu na ní. Jakého charakteru však taková změna má být?

Zastáncům hluboké ekologie nejde o nepatrnou reformu ale o naprostou změnu společnosti

V první kapitole jsem popisovala důvody, které se pravděpodobně spolupodílely na aktuálním stavu. Podle Arneho Naesse je nejvýraznějším faktorem orientace naší společnosti na materiální a technický rozvoj, zvyšování životní úrovně.

To vše způsobuje, že nečerpáme zjednoty s přírodou,... žijeme v jednotě s technologiemi a proto jsme se odcizili nejen přírodě, ale také sobě.

V tuto chvíli bych ráda zdůraznila další důležitý bod v Naessově uvažování. Nejde zdaleka o originální myšlenku, přesto však její přijetí je určující pro další debatu.

Naess je přesvědčen o lidské jedinečnosti na této planetě (zdaleka to neznamená jedinečnost v jejím nadřazeném smyslu slova). Tato jedinečnost však pro člověka neznamená poznání, že stojí na vrcholu pyramidy, nýbrž poznání, že je součástí kruhu, cyklu, systému vztahů, kde vše souvisí se vším. Vnímání této Jednoty je naší jedinečnou schopností.

„Máme schopnost vnímat rozmanitost svého okolí a pečovat o ni. Máme tuto schopnost těšit se z té složitosti života geneticky záchodovou. Můžeme ji rozvíjet a nalézt tak tvůrčí vztah ke svému bezprostřednímu okolí.“ (Naess, 1989: 41)

Stále se bavíme v rovině hluboké ekologie a proto je zřejmé, že s poznáním schopnosti vnímat jednotu přichází i jakási nutnost ji uplatnit, s čímž se na zcela praktické úrovni váže (mimo jiné) i pocit odpovědnosti. Jako lidé jsme odpovědni za všechny své činy a to v souvislosti s každou otázkou ohledně našeho chování i myšlení, jakou si lze představit.

Téměř to zní, jako by naše jedinečnost pro nás znamenala jakousi povinnost. Povinnosti už však, stejně jako práva a mnoho dalších kategorií spadají do systému lidských pojmových konstrukcí, které jsou druhotné. Ještě předtím bychom se měli zamyslet nad tím, co je ne povinností, ale přirozeností.

2.2.1 Potřebnost filosofického tázání

Z výše uvedené citace je zřejmé, že podle Arne Naesse není morální chování něco, co bychom se měli učit ve škole. Je člověku přirozené. Morální zákony jsou de facto součástí etických systémů a protože jako lidé fungujeme ve společnostech, je nutné tyto „zákony“ artikulovat, sdílet a uvádět do nejvyššího možného souladu. Pokud je však ekologicky uvědomělé chování výsledkem právě morálního chování, pak se zdá, že toto propojení nefunguje bezpodmínečně. Zdá se zřejmé, že někdy aktivně nevyužíváme další schopnost člověku vlastní, a tou je tázání se po smyslu

Jsou to právě otázky typu „co?“, „proč?“, „jak?“, které nás nutí přemýšlet nejen o smyslu, ale také hodnotě, přičemž taková činnost zdaleka není výsadou výhradně filosofických debat! Kdyby to tak bylo, každé dítě by se narodilo jako člověk - filosof a teprve během života se ve většině případů stalo člověkem – ne-filosofem, tedy zahradníkem, učitelem, lékařkou nebo čímkoli jiným, co by jednoznačně znamenalo konec takového tázání. Víme, že to tak není a přivádí mě to k utvrzení v myšlence „přirozenosti tázání se po smyslu“. Právě děti, které ještě nejsou do takové míry ovlivněny okolním (kulturním) prostředím a o jejichž chování často přemýšlíme jako o „přirozeném“, tuto vlastnost projevují naplno.

Úvahy nad vlivy kultury, které zřejmě způsobují zmenšující se schopnost (nebo ochotu?) jednotlivých lidí k tázání se po smyslu a hodnotě věcí musím ponechat mimo diskusi, neboť by zdaleka přesáhla rozsah této práce.

V tuto chvíli je nejdůležitější fakt, že Arne Naess tuto schopnost považuje za klíčový projev lidského života. Mohu vrátit k otázce charakteru změny v našem chování. Naessovými slovy: „Vědomá změna přístupu k životním podmínkám v ekosféře předpokládá, že při všech rozhodovacích procesech zaujmeme filosofický postoj“ (Naess, 1989: 62)

Co takové tvrzení znamená? Znamená nutnost uplatnění naší přirozené vlastnosti, a to na bázi každého jednotlivce, v rámci každodenního života.

Arne Naess zdaleka nepožaduje bezvýhradné přijetí nějakého dogmatického systému, jež obsahuje „absolutní pravdu“. Naopak svým apelem přivádí každého individuálního jednotlivce k zamyšlení nad vlastním „filosofickým postojem“.

Nejde o to, abychom v rámci takového postoje se snažili postihnout celou skutečnost, vytvořit kompletní „obraz skutečnosti“, přestože „(...) veškeré naše jednání jaksi počítá s existencí i takových názorových systémů, (...)“. (Naess, 1989: 63)

Jinými slovy, k jednání potřebujeme tyto systémy. Jejich nedílnou součástí jsou normy.

V souladu s touto myšlenkou lze říci, že lidským společnostem (kromě pravěkých) obecně vždy vládnul nějaký filosofický systém, většinou (ne vždy) s náboženskými prvky, jež určoval směřování společnosti jako celku a také chování lidí jako jednotlivců.

Typická pro lidské společnosti je dynamická povaha vnitřních vztahů. I zde platí „vše souvisí se vším“ v tom smyslu, že na každý podnět vyvolá odezvu, ta se stane podnětem pro další odezvu a tak dál. Každý z nás jednotlivě tedy spoluvytváří podobu skutečnosti, ve které se pohybujeme. Pasivní role jednotlivce je tedy iluzí!

Nelze se tedy nezeptat. Jaký myšlenkový systém je určující a určován naší současnou kulturou?

Je velmi těžké odpovědět na takovou otázku, neboť výrazným znakem této kultury je právě to, že ji nesměřuje žádná výslovná, vyslovená filosofie či ideologie. Bez ohledu na historické vlivy, v současnosti po nás (ať „nás“ ve smyslu společnosti nebo jedinců) nikdo nežádá, abychom cokoli dělali „ve jménu ...“.

Není právě tento neideologický systém znakem svobody, po které jsme jako lidstvo tak dlouho, v područí různých dogmatických učení toužili?

Co pro nás znamená pojem „svoboda“? Opět velmi záleží na jeho uchopení každým jedincem, přesto však v rámci kolektivního vědomí existuje shoda na základním smyslu. Mohli bychom ho vyjádřit slovem „nezávislost“. Nezávislost na čem? Na ostatních? Na systému? Na systému, který řídí „ti druzí“? Úplná nezávislost v lidském společenství není možná. Nejsme samostatné jednotky fungující ve vzduchoprázdnu. Rozhodující je tedy míra nezávislosti, respektive svobody. Na otázku, do jaké míry jsme svobodní, si musí odpovědět každý sám.

Mě však celé toto zamyšlení přivedlo k myšlence, že „úspěch“ současného systému, pokud mám na mysli vytvoření iluze svobody, nezávislosti, individuality tkví právě ve skutečnosti, že jeho povaha nebyla definována. Není důležité, zda se to děje záměrně či bez záměru, možná k tomu došlo „samovývojem“, jak by řekl Arne Naess. Také to je

pravděpodobně jedním z aspektů „pokroku“, díky kterému dobrovolně odevzdáváme větší či menší část své individuální svobody abstraktnímu, nepojmenovanému, beztvárnému systému. Odměnou nám budiž menší či větší zbytek opěvované individuální svobody.

Diskuse směřuje k jedinému. Arne Naess vyzdvihuje potřebu definovat a formulovat. Naše přirozená schopnost dotazování je spojena s nutností vytvoření odpovědí.

Pokud definujeme, co je charakteristické pro společnost, jíž jsme součástí, jaké cíle, postoje a hodnoty jsou jí vlastní, bude mnohem snazší vyjádřit svůj vlastní postoj i způsob chování.

2.2.2 Artikulace filosofických systémů

Pokud se ztotožníme s výše uvedenými výroky o společnosti, jejím charakteru a dopadech jejího působení a pokud navíc uznáváme život na Zemi za „hodnotu o sobě“, to znamená nezávislou na lidském hodnocení, pokud tento život chápeme ve smyslu dynamického rozvoje, tvůrčí evoluce a pokud člověka nechápeme jako bytost, která se na této planetě objevila proto, aby zapříčinila zhroucení tohoto systému, je nutné vytvořit filosofický systém, na jehož základě budeme schopni vysvětlit smysl a pohnutky našeho jednání.

Znovu je nutné zdůraznit, že nejde o přijetí jakéhosi absolutistického světonázoru, který bude určovat naše chování.

Právě naopak. V první řadě jde o přístup vyžadující individuální aktivitu každého člověka.

„Tempo růstu se nikdy nezpomalí díky vnitřním mechanismům. Ozubená kola nás vtáhla do stroje, který jsme považovali za svého sluhu. Pokud máme pokrok definovat jinak, musíme lépe pochopit onen stroj, ne z hlediska úzké mocenské elity, ale z hlediska všech lidí. Ti by se pak měli zúčastnit formulování nových cílů a navrhovat cesty, které k nim povedou.“ (Naess, 1989: 43)

Tak Arne Naess vystihuje praktickou podobu řešení environmentální krize z hlediska hluboké ekologie. „Formulování nových cílů a navrhování cest, které k nim povedou“ je podle mého názoru jedním z nejnápadnějších kroků strategie osobní odpovědnosti.

Slovo filosofie má obecně dva významy. V prvním významu jde o studijní obor, postoj k vědění, styl, jakým přistupujeme k problematice, objektu našeho zájmu.

Druhý význam vystihuje vlastnost filosofie coby touhu po poznání, naplňovanou prostřednictvím procesu neustálého tázání se a hledání odpovědí. Má také normativní – hodnotící potenciál a jak jsem psala výše, je vlastní každému člověku.

„Osvojit si nějakou filosofii nebo světový názor není nic snobského. (...) Snobské je domnívat se, že jednáme jako celistvé bytosti“ (Naess, 1989: 62)

Takovým tvrzením Arne Naess jistě nemyslel, že bychom byli a priori bytostmi rozpolcenými. Spíše chtěl zdůraznit interakční charakter vztahu jedinec-společnost.

Společnost je abstraktní pojem, zatímco jedinci reálně existují a tuto společnost vytvářejí. Opět jinými slovy, z poznání této skutečnosti plyne nutnost vysvětlit způsob, jakým společnost vytváříme. Není nic snobského nazývat tento způsob filosofií.

Jakým způsobem si lze určitou filosofií osvojit?

„Filosofický systém se skládá z mnoha částí. Mezi ty nejzákladnější patří logika, obecná metodologie, gnozeologie, ontologie, popisná a normativní etika, filosofie vědy, politická a sociální filosofie a obecná estetika. (...) Formální logiku nelze konkrétně rozvinout, pokud si neosvojíme metodologii, normativní filosofii, atd. (...) Zaujmout postoj v rámci jedné vědecké disciplíny předpokládá orientovat se i všech ostatních. (Naess, 1989: 62)

Takový popis nemusí znít zcela motivačně. Dokonce by se mohlo zdát, že není zcela v souladu s proklamovanou „přirozeností“ filosofického smýšlení každého z nás.

Ve skutečnosti je však takto popsaný pokus o systematické vyjádření filosofické teorie pojmoslovím Naessovým, jeho individuálním vyjádřením takové snahy, ne však univerzálním předpisem!

Naess uznává, že není možné v rámci jakéhokoli systému obsáhnout celou skutečnost, přesto připojuje přání směrem ke čtenáři, „aby se pokusil artikulovat důležité body svých vlastních postojů, což snad povede ke zjednodušení obtížného procesu, při němž reagujeme na úkoly, jež před nás život v naší ekosféře staví“ (Naess, 1989, 63)

2.2.3 Směry hluboké ekologie

V úvodu knihy *Ekologie, pospolitost a životní styl* píše David Rottenberg o Arne Naessovi:

„ (...) byl přesvědčen, že filosofie by mohla pomoci najít z toho chaosu cestu ven. Pro něj totiž filosofie nikdy neznamenal pouze „lásku k moudrosti“, ale také lásku k moudrosti spojenou s činem. A čin nepodložený moudrostí nemá smysl.“ (Rothenberg IN Naess, 1989: 23)

Jedním z takových Naessových činů bylo bezesporu také sepsání právě této knihy, ve které popisuje podstatu hluboké ekologie nejen jako myšlenkového směru, ale také jako praktického ekologického hnutí.

Jak vyplývá z výše uvedených skutečností, nejen pro Arne Naesse, ale pro všechny zastánce hlubokého přístupu ve zkoumání problematiky lidského jednání, je základním prostředkem pro hledání odpovědí ono tázání se po smyslu a povaze lidské činnosti a existence vůbec, jinak řečeno, filosofie.

Každý myšlenkový směr, respektive praktické hnutí se vždy vztahuje k nějaké vsézahrnující filosofii. Ta se pro ně stává výchozí platformou, vysvětlujícím základem

V tuto chvíli hry vstupuje ekologie. Jde o vědu, která ve svém tradičním pojetí nemá normativní, hodnotící potenciál. Jde však o vědu, která se primárně zabývá vztahy a vazbami mezi organismy a systémy organismů – ekosystémy, pro které jsou právě tyto vztahy a vazby elementární charakteristikou.

Z hlediska hluboké ekologie je naprosto nejvýraznějším zjištěním ekologického zkoumání, že „vše souvisí se vším“. Člověk je také organismem. Je tedy součástí systému, kde vše souvisí se vším.

„To už se prolíná s problémy, jimiž se zabývá filosofie: místem lidstva v přírodě a úsilím, jak toto nově vysvětlit prostřednictvím systémů a vztahů.“ (Naess, 1989: 60)

Kombinací zaměření filosofie a ekologie vzniká ekofilosofie, která v sobě spojuje jejich společná témata.

„Je to popisný obor hodící se na univerzitu. Nemá za úkol rozlišovat mezi jednotlivými základními hodnotami, pouze se zabývá jistými problémy na té oné styčné ploše obou zavedených disciplín.“ (Naess, 1989: 60)

Jako taková by tedy ekofilosofie stále nebyla dostatečným základem, ze kterého bychom mohli vycházet při vysvětlování našich (individuálních i společenských) postojů a chování.

Je však výchozím myšlenkovým základem pro ekosofii.

Ekosofie vlastně ani není zakotvená nauka, která by neustále dokola vysvětlovala svá východiska a zásady. Jde o tvůrčí proces vytváření. Pokud tedy na obecné rovině přemýšlení o místě a působení člověka na planetě, zabýváme se ekofilosofií. Ve chvíli, kdy tyto myšlenky vztáhneme na sebe osobně, vytváříme vlastní myšlenkový základ. Vlastní ekosofii.

„Já v této knize zavádím jednu takovou ekosofii, kterou jsem náhodou nazval Ekosofie T. Nečekám od čtenáře, že se ztotožní se všemi jejími hodnotami tím, jak byly odvozeny, ale měl by se naučit vytvářet si své vlastní systémy či vodítka – Ekosofie X, Y nebo Z.“ (Naess, 1989: 61)

Na druhou stranu nejde ani o vytvoření vlastního jedinečného systému, který by se odlišoval od všech ostatních. To by zřejmě vůbec nefungovalo. Protože „vše souvisí se vším“, je i naše individuální filosofická teorie součástí celku, se kterým by neměla být v rozporu, ale v souladu.

„ Z etymologického pohledu se „ekosofie“ skládá ze slov oikos a sophia, která znamenají „komunita“ a „moudrost“. Tak jako ve slově ekologie, „eko-“ má i zde podstatně širší význam než pouze společenství, komunita. Znamená spíše „společenství země“. Ekosofie proto je *filosofickým světónázorovým systémem, inspirovaným životními podmínkami v ekosféře*“. (Naess, 1989: 61)

Jako takový se pro nás může stát, jestliže se s ním ztotožníme, filosofickým základem, na němž budeme schopni přijmout, nebo se inspirovat zásadami programu hluboké ekologie.

2.2.4 Program hluboké ekologie

V této kapitole interpretuji program hluboké ekologie, tak, jak jej Arne Naess předkládá v (této práci často citované) knize Ekologie, pospolitost a životní styl.

Jednotlivé teze programu jsou pro Naesse normami, ze kterých vychází při formulaci myšlenkového systému Ekosofie T.

Naprosto stěžejním aspektem ekosféry je **hodnota**. Ta se vztahuje na veškeré životní formy a je absolutně nezávislá na jakémkoli hodnocení ze strany lidské populace.

Stejnou hodnotou disponuje **diverzita a hojnost** života na Zemi.

Člověka nic neopravňuje k poškozování a narušování této hojnosti a diverzity, pokud takovým „**narušením**“ není uspokojení základních potřeb.⁵ Přesto se lidské jednání v rámci ekosystémů vyznačuje právě silným narušováním.⁶

Ke zvrácení takového vývoje je mimo jiné potřeba snížení **počtu obyvatel** na Zemi. Znovunalezení rovnovážného stavu životních podmínek na Zemi se neobejde bez takového poklesu.⁷

5 Zde si Naess uvědomuje možné radikální vyznění požadavku, a argumentuje: „Když ale vezmeme v úvahu to množství z ekologického hlediska nezodpovědných proklamací o lidských právech, není marné trochu vystřízlivět a vyhlásit aspoň jednou, na co lidstvo právo nemá.“ (Naess, 1989, 51)

Konkrétně to znamená nutnost zamyslet se nad rozdílem mezi základními potřebami a tužbami, tedy potřebami, nesouvisející se základními potřebami. To pro Naesse zdaleka neznamená apel na návrat do jeskyně.

Minimálními požadavky pro přežití jsou: potrava, voda, území. Dále oděv a přístřeší, což jsou již specifitější pro lidský druh a nakonec jsou zde (stále ještě základní!) potřeby, související s fungováním lidských společenství. V nejobecnějším smyslu zde mluvím o všech kulturních projevech civilizace, které podléhají a jsou utvářeny normativními systémy hodnocení.

6 Jsou to právě výše uvedené systémy hodnocení, které je nutno (znovu)vytvořit v reakci na důsledky jejich aktuální podoby.

7 Toto je jediný bod Naessova programu, proti kterému mám kritickou námitku. V rámci této, ani jiné publikace jsem nenalezla uspokojivé objasnění tohoto bodu programu. I když opominu fakt, že většinu obyvatel planety tvoří lidé v rozvojových zemích, kteří se svými materiálními nároky a životní úrovní nemohou poměřovat s obyvateli zemí rozvinutých, významnější je těžko obhajitelný požadavek snížení počtu obyvatel „zhora“. Nabízelo by se vysvětlení, že podstatou myšlenky předpoklad vědomého a dobrovolného snižování počtu obyvatel na individuální úrovni v důsledku pochopení významu tohoto kroku. Takovou míru ekologického uvědomění však Naess sám nepředpokládá za příliš reálnou, když pokládá protiargument: „... bod předpokládá, že pravděpodobnost dostatečně hluboké změny ... je příliš malá, než abychom se jí zabývali.“ (Naess, 1989, 52)

Nutné jsou **změny** v politických systémech⁸ a zároveň na úrovni ideologie, konkrétně v uznání platnosti hodnotového uvažování, které se stane základem pro vytváření podob kvalitního života.⁹

Posledním bodem programu hluboké ekologie je zřetelný **apel**. Kdokoli jednotlivé vytyčené teze pochopí a přijme za své, má povinnost se přímo či nepřímo pokusit o jejich aktivní uplatňování.

2.2.5 Seberealizace: Nejvyšší cíl

V předchozích kapitolách jsem se věnovala interpretaci problematiky lidského chování k přírodě, potažmo biosféře tak, jak jej popisuje Arne Naess.

Naess dochází k přesvědčení, že ve snaze o zvrácení současného průběhu environmentální krize je nutná změna celkové orientace společnosti.

Charakter této změny popisuje jako znovu pochopení oné Jednoty s přírodou, respektive Seberealizaci.

Ta není neměnným stavem nebo postojem, nýbrž neustálým procesem. V rámci ekosofie T představuje nejvyšší cíl, normu a zdroj poznání pro vytváření hodnot a postojů.

Nutno uvést, že „Seberealizace“, jak ji Naess popisuje, není jeho vlastním „vynálezem“.

Sám uvádí příklady jako „Átman“, „univerzální já“, „absolutno“, coby pojmy vyjadřující téměř, ne-li zcela totéž, co „Seberealizace“. Ta je vyjádřením určité dokonalosti, vnitřní stav mysli, potenciálně dosažitelného každým člověkem.¹⁰

Jestliže v současnosti je nám převažujícím zdrojem nejen pro poznání o okolní realitě, ale také základem, ze kterého vychází naše představy a dojmy západní vědecký světový názor, je to proces Seberealizace, který nám může být novým zdrojem poznání Jednoty se vším životem.

8 Stejnými hesly zůstanou místní komunity, hledání vlastní cesty, jedné lokálně, myslí globálně, k prosazení hlubokých změn bude nicméně zapotřebí globální aktivita, doslova přes všechny hranice.

9 To opět implikuje potřebnost změny ve vnímání „kvality“. Ekonomie se snaží i tuhou hodnotu nějakým způsobem kvantifikovat, ale faktory opravdu nutné pro kvalitní život se kvantifikovat nedaří. Není to možné, ani žádoucí.

10 „Člověk, jehož já zklidnila jóga, ví, že božský princip, jakési Já, přebývá ve všem živém a naopak.“ (Bhágavadgíta IN Naess, 1989: 277).

Velké S ve slově seberealizace má v terminologii Ekosofie T velký význam. Symbolizuje filosofii jednoty v pojetí 29. verše šesté kapitoly Bhágavadgíty. Obsah se ale pochopitelně velmi liší, neboť Ekosofie T je všezahrnující filosofii vyrůstající z jiné kulturní tradice...

V každém okamžiku procesu uvědomování vlastních možností zůstávají jednotlivá já oddělena. Nerozplývají se jako kapky v oceánu. Nakonec nám jde vždy o jednotlivce, který ale současně není osamocen. Veškerá existence má charakter celku.

V pojetí naší západní kultury pojem „seberealizace“ často označuje rozvíjení či realizaci vlastního já, snahu ega individuálně se projevit či vymezit vůči ostatním. Z toho jasně vyplívá neslučitelnost zájmů jednotlivců nebo společností. Takto egoistickým jednáním a rozvíjením soutěživosti prý kultivujeme sami sebe.

Podle Naesse se však lidé podceňují, když se vnímají tímto omezeným způsobem a „seberealizace“ u něj dostává naprosto odlišný charakter. Zdroje uspokojení a radosti dalece přesahují omezeně vnímané zájmy jednotlivců ve zdánlivě kompetitivních vztazích. Slučitelnost zájmů stoupá spolu s rostoucí mírou zralosti jedinců.

„Nemusíme si pěstovat vlastní já a soutěživost, abychom realizovali své možnosti...ani nemusíme ego potlačovat, abychom vlastní já v doteku s Já rozšiřovali a prohlubovali.“ (Naess, 1989, 129)

Arne Naess zcela přesně nevystihuje, jakým způsobem dosáhnout Seberealizace. Vyjadřuje se však v souvislosti s mravním jednáním, která s pojmem seberealizace souvisí.

Důležité je, že mravní jednání není nic, čemu bychom se měli učit nebo podřizovat, je člověku přirozené.

Ne však naprosto samozřejmé, jak naznačuje skutečnost. Vývoj člověka, který směřuje k úplné zralosti a tím i k mravnímu jednání může být narušen problematickými vnějšími či vnitřními podmínkami.

„Intenzita procesu ztotožnění s ostatním životem závisí na prostředí, dané kultuře a ekonomických podmínkách.“ (Naess, 1989, 250)

Na nejobecnější úrovni můžeme za „problematické podmínky“ označit již popisovaný způsob, jakým vnímáme a utváříme skutečnosti, tedy jejich protichůdné rozlišování na objektivní a subjektivní a z toho plynoucí důsledky.

Snaha tyto nepříznivé okolnosti překonat, je nanejvýš žádoucí a smysluplná, přestože to může být proces bolestný. Čím větší zralosti osobnost dosáhne, tím víc je schopna vytvářet intenzivní vztahy s okolím.

Problém je, pokud se toto neděje.

„Výsledkem pak je zaujetí nepřátelského postoje k lecčemu, či dokonce ke všemu – destruktivní stanovisko celému světu a existenci.“ (Naess, 1989, 237)

Se zmenšujícím se ztotožněním pak narůstá odcizení, tedy lhostejnost k věcem a dějům, které by při ideálním vývoji osobnosti vzbuzovaly empatii.¹¹

¹¹ Skutečnosti, které se nás bezprostředně „netýkají“ vnímáme jako nepodstatné, neurčité okolí světa, ve kterém se pohybujeme. Což je částečně paradoxní v současné době, kdy si celistvost světa uvědomujeme a zažíváme doslova fyzicky. Možná však právě ono poznání velikosti, komplexity, provázanosti působí na naše vědomí a nevědomí příliš tísnivým dojmem. Je velmi obtížné pochopit

Z pohledu ekologie tvoří veškerý život na planetě jeden celek. Seberealizace je tedy tvůrčím vývojem, postupným rozšiřováním vědomí této Jednoty.

Způsobem dosažení Seberealizace, jak ho popisuje Arne Naess je proces ztotožňování se. Znamená to, že již nejednáme v zájmu úzce vymezeného vlastního „já“, ale nově v zájmu širšího „Já“, tedy právě oné Jednoty.

Jinými slovy, rozvoj člověka jako individuality je díky ztotožnění se shodný s rozvojem všeho živoucího jako celku.

V kapitole o normách jsme zmínili deskriptivní funkci výroku „Vše živé tvoří jeden celek“.

Na tomto místě ten samý výrok může zaznít ve svém mýtickém významu.

To je podle Arne Naesse důležité. Přivede nás to k poznání, že „(...) nestojíme mimo přírodu a nemůžeme s ní libovolně zacházet, aniž bychom měnili sami sebe. Musíme si začít uvědomovat, čeho se na sobě dopouštíme (...) Nejsme součástí ekosféry o nic méně, než jsme součástí své vlastní lidské společnosti.“ (Naess, 1989, 238)

Avšak ani popisný smysl faktu o provázanosti organismů z hlediska objektivní vědy, ekologie, nemusí zůstat nepovšimnut. Může naopak přispět, svým způsobem, k objevení pocitu sounáležitosti s celkem.

Ať tedy jakýmkoli způsobem, „Čím více si uvědomíme svou svázanost s ostatním životem, tím lépe se s ním ztotožníme (...). Otevře se nám také cesta k radosti z blahobytu ostatního i k žalu, když se jim přihodí něco zlého. Pro sebe budeme vždy usilovat o to nejlepší, ale díky rozšiřování „já“ bude toto „nejlepší pro nás současně i nejlepším pro vše živé.“²⁵²¹²

Výše uvedené nás jakoby svádí k filosofickému mysticismu, Ale čtvrtý pojem, seberealizace obnovuje centrální postavení jednotlivce: rozšiřováním jednotlivých já ještě jaksí samozřejmě nevznikne jeden celek. Nevím, jak to vše zachytit. Rozmanitost

jednotu a ztotožnit se s celou planetou coby entitou, nyní navíc vědecky popisovanou a tedy reálnou. Mnohem snazší je nalézt vztah k bezprostřednímu okolí, se kterým jsme v bezprostředním kontaktu. Při snaze o ztotožnění s širším okolím mohou být nápomocny právě mýtické výroky, rituály. „Na složitých loveckých rituálech mnoha kultur je vidět, jak hluboce se lidé cítí být spjati se zvířaty a jak je zcela přirozený pocit, že když ublížím někomu jinému, ublížím i sám sobě.“ 251

12 Jak píše sám Naess, stav Seberealizace není něčím „novým“, co by se náhle objevilo, a čekalo jen na kodifikaci. Příkladem může být „biofilní“ charakteristika, kterou popisuje Erich Fromm (2007): „Biofilie je vášnivá láska k životu a k všemu živému – je to touha po růstu, ať už jde o člověka, rostlinu, myšlenku nebo společenskou skupinu. (...) Chce víc „být“, než víc „mít“. Má schopnost žasnout a prožívat raději něco nového, než aby si potvrzoval staré. (...) Vnímá více celek, než jenom části, celé struktury spíše než sumu jejich prvků. Přeje si tvořit a uplatňovat svůj vliv láskou, rozumem a příkladem – ne násilím a tím, že věci zničí, ne byrokratickým jednáním a zacházením s lidmi jako s neživými předměty. Protože se raduje ze života a všech jeho projevů, není vášnivým spotřebitelem masově produkováné „zábavy“.

v jednotě!“ Ano, ale jak? Je to sice nedokonalý a vágní postulát, ale má v rámci celého systému zvláštní úlohu.

2.2.6 Spolupráce a diskuse

Arne Naess často zdůrazňuje, že „všechno souvisí se vším“. Tato teze má velký vliv také na konkrétní podobu změn, které Naess navrhuje v rámci hluboké ekologie.

„(...) cílem stoupců hluboce ekologického hnutí není jen nenápadná reforma naší dnešní společnosti, ale úplně přeorientování celé civilizace“. (Naess, 72).

Tímto pádným výrokem vystihuje potřebu nového paradigmatu, způsobu, jakým se vztahujeme ke světu a jak následně jednáme. Pokud se má uskutečnit „přeorientování celé civilizace“, musí se celá civilizace tohoto procesu aktivně účastnit a to jak na bázi jedince, tak společnosti, tedy všech jejích kulturních projevech – ekonomie, politiky, a vědy – které mají v tomto procesu rozhodující význam.

„ Důraz na *osobní* hodnotové priority a světový názor může vést k nepochopení v tom smyslu, že by snad hodnotové priority měly význam pouze pro svého „nositele“. Ovšem vliv na celosvětovou situaci můžeme mít pouze, pokud se zapojíme do organizovaných aktivit (...). (Naess, 72)

Diskuse

Je nutné svá stanoviska artikulovat jasně a směle, přesto však s pokorou a bez absolutního ladění! Není porážkou přiznat rozpaky či nejistotu, pokud se to nestane příčinou ukončení diskuse. Je nutné jednat i v případě nejistoty, neboť i pasivita má své politické důsledky.

Základní cíle musejí být předkládány stručně a jasně, pochopitelně. Velký důraz Naess klade na férový přístup, v rámci kterého je nutné informovat opoziční stranu o svém záměru.

Hodnotové předpoklady

Velmi důležitým momentem v průběhu aktivního vyjednávání je objasnění původu hodnotových předpokladů jak u sebe, tak u „protivníka“. To velmi přispěje k objasnění celé situace, protože původ hodnotových předpokladů v sobě skrývá „ hlubokou psychologickou i sociální motivaci, a také logicky se nabízející základní normy a hypotézy“. (Naess, 1989: 70)

Velkým zjištěním je fakt, že pokud se podaří nalézt filosofické důvody hodnotových systémů antagonistických stran, s překvapením lze zjistit, že rozdíl mezi nimi není etický, nýbrž ontologický! Naess uvádí příklad postojů ekologa vůči postojům ekonoma.

„ Základní etické principy možná mají společné, ale uplatňují je nestejně, protože úplně jinak vidí a vnímají realitu. Obě strany používají slovo „les“, ale myslí tím něco jiného. (Naess, 1989: 101)

Je dobré vědět, že normativní systémy, které v rámci diskuse uplatňujeme, se neskládají pouze z norem. Ty bývají často odvozovány z nenormativních hypotéz, přičemž validita základních norem závisí na validitě (nenormativních) předpokladů.

Pokud nejsou složité vztahy mezi normami a hypotézami zcela pochopeny, mohou pak být normativní prohlášení vnímána absolutně, což snižuje možnost konstruktivní a plodné debaty.

Hodnocení a emoce

Arne Naess výrazně apeluje na potřebu uznat roli emocí při tvorbě našich priorit, neboť jsou to právě pozitivní či negativní emoce, od kterých se následné hodnocení odvíjí. Požadovat naprostou „objektivitu“ při vyjednávání je tedy velmi neprozřetelné.

Rozlišuje však mezi aktuálním emocionálním vzplanutím, které při konstruktivní debatě velké místo nemá, od emocí které jsme schopni aktivně reflektovat a uplatnit.

S významem emocí souvisí nutnost otevření se existenci a platnosti již zmiňovaných „sekundárních“ a „terciálních“ vlastností vnímané reality.

„Ztotožňování primárních vlastností s vlastnostmi objektů samých vede k pojetí přírody, při němž zůstávají stranou vlastnosti, které vnímáme spontánně.“ (Naess, 1989: 100)

Při takovém postupu je velmi snadné nahlížet na přírodu jako na zásobárnu zdrojů a bohatství a snahy o její ochranu založené na „subjektivních“ hodnotách odsoudit jako sentimentální jednání.

Pokud vědomě umožníme emocím ovlivňovat naše jednání, jde především o orientaci na jiné zdroje poznání, na jejichž základě stavíme své hodnotové systémy.

„Pak už je pouze třeba zjistit, jaké pocity přijmeme za vodítka pro své činy a jaké místo jim vymezíme v systému, jenž artikuluje a vysvětluje naše přesvědčení, abychom je mohli využít v praktických krocích.“ (Naess, 1989: 102)

2.3 Jan Krajhanzl: vztah člověka k přírodě

„Mnoho lidí se rádo rozpovídá o svém vřelém vztahu k přírodě. Zahrádkář, turista, přírodovědec, lesník, pastevec, malíř-krajinář, outdoorový sportovec, ekologický aktivista i cestovatel do divoké přírody. Stačí je chvíli poslouchat a člověka napadne, že každý vlastně mluví o něčem jiném.“ (Krajhanzl, 2014, 31)

V rámci tohoto textu jsem sama několikrát použila obrat „vztah k přírodě“. Krajhanzl (2014) upozorňuje na vágnost a nejednoznačnost takového slovního spojení a souvislostem z toho vyplývajícím věnuje celou publikaci. Jeho koncept pěti různých dimenzí vztahu člověka k přírodě považuji za nejvyšší smysluplný, obzvláště ve chvíli, kdy se zabýváme skutečnou povahou vztahu.

Následující odstavce tedy popisují možné charakteristiky lidského vztahu k přírodě tak, jak je určil Jan Krajhanzl.

Potřeba kontaktu s přírodou

Lidé s vyšší potřebou vyhledávají co možná nejvíce možností pohybu a pobytu v přírodním prostředí. Obklopují se přírodními materiály, čtou knihy o přírodě, a pokud pociťují nedostatek kontaktu s přírodou, pociťují neklid, vnitřní napětí a do přírody utíkají alespoň ve svých fantazijních představách.

Mohou to být trampové, chataři, houbaři, poutníci, terénní cyklisté, horolezci, myslivci, výtvarníci ...

Tato potřeba se projevuje kolonami aut mířících před víkendem z velkých měst, chalupářskou vášní, útekem z měst, vznikem satelitních měst atp.

Naopak nižší potřeba kontaktu s přírodou navozuje pocit lhostejnosti k životnímu prostředí a přírodě. Takového člověka příroda neláká, pohybuje se v ní nanejvýše kvůli přátelům či partnerovi.

Estetický postoj k přírodě

Velké rozdíly mezi lidmi existují také v hloubce jejich estetického prožití kontaktu s přírodním prostředím. Tato charakteristika vyjadřuje různou míru všímavosti vůči okolní přírodě.

Pozornost člověka s rozvinutým přitahují detaily a projevy prostředí, které člověkem s méně rozvinutým smyslem pro estetické vnímání zůstanou nepovšimnuty. Vnímá mnohé detaily, barevné odstíny, zvuky ... Vyladuje se na přírodu a věnuje jí pozornost. Příroda v něm pak vzbuzuje celou řadu různorodých vjemů, které si je

schopný vybavit: detaily, škály barev, světél, symfonie šumění listů umí se na přírodu vyladit ... ona si bere jeho pozornost a na oplátku mu dává celou řadu vjemů, které si pak vybavuje.

Naopak pro člověka, který má tuto schopnost vyvinutou jen málo, příroda skýtá nemnoho dojmů a podnětů, které by byl schopen reflektovat.

Estetický postoje se historicky projevuje v podobě přírodního mysticismu a v umění. V současné době s rostoucím zájmem i krajinu, poutnictví ...

Environmentální vědomí

Ohleduplnost v bezprostředním okolí nutně neznamená odpovědnost ve vztahu k životnímu prostředí v širším kontextu.

Člověku s vyšším environmentálním vědomím je vlastní motivace chránit životní prostředí a přistupovat zodpovědně k vlastní spotřebě. Nezlehčuje otázky týkající se stavu přírody, environmentální problémy.

Sám si uvědomuje environmentální souvislosti svého každodenního života a aktivně hledá způsoby, jak se chovat ohleduplněji. Podporuje environmentální politiku a angažuje se v různých aktivitách.

Otázky stavu životního prostředí prožívá také emotivně, své chování nevyvozuje pouze ze získaných informací.

Environmentální vědomí se uskutečňuje v kampaních osvěty, akcích na ochranu přírody, práci ekologických organizací, aktivistů ...

Nízké environmentální povědomí se pak projevuje lhostejností k ochraně přírody, nešetrným přistupováním ke zdrojům energie a chováním obecně.

Etický postoj k přírodě

Míra etického přistupování závisí na rozsáhlosti škály, které zobrazuje soucit respektive sounáležitost k přírodě a projevuje se mimo jiné způsobem přistupování k situacím, ve kterých se střetávají zájmy člověka se zájmy přírody.

Podstatou etického postoje jsou na emocích založená přesvědčení o tom, jaká práva a povinnosti mají lidé k přírodě.

S projevy etického postoje se nejčastěji setkáváme při výměnách názorů, typu kácet x nekácet, sekat x nesekat, vyhubit x nechat žít.

Adaptace na přírodní podmínky

V rozdílné míře lidé disponují také vlastnostmi a schopnostmi potřebnými pro kontakt s přírodou.

Člověk s vyšší mírou adaptace má schopnosti poradit si při různých situacích, rozdělat oheň, pohybovat se v terénu, přebývat v přírodě několik dní, ví, co lze jíst a čemu se vyhnout, co dělat za bouřky, jak přenocovat, dokáže se vyrovnat s různými podmínkami počasí. Obecně je vybaven tělesně, emočně i intelektově.

Naopak nízká míra adaptace přináší stavy nepohody až stresu před nereálnými hrozbami, pocity štitivosti. Své nedostatky takový člověk může vynahrazovat sofistikovaným outdoorovým vybavením, díky kterému zvládá situace, které by jinak přesahovaly jeho možnosti.

ZÁVĚR:

Větu „všechno souvisí se vším“ používáme velmi často. Jak dalekosáhlého rozsahu však může nabývat ve chvíli, kdy se rozhodneme „tázat se po smyslu“! Souvislosti příčin a tím pádem i řešení environmentální krize se zdají nedozírné. Zabývala jsem se Naessovou kritikou civilizace, jednostranně orientované na technický pokrok, zvyšování materiální životní úrovně. Co je příčinou orientace společnosti na glorifikaci růstu?

Jaké faktory jsou rozhodující? Může to být historický vývoj, který způsobil rozštěpení osobnosti na hmotu a ducha a současné přenesení tohoto jiných dualismů, například objektivní versus subjektivní do prostředí „mimo nás“. Možná právě vznik dichotomních vztahů stál (kromě jeho mnohých dalších dopadů) u zrodu naší orientace na materiální, coby objektivní danost s důrazem na marginalizaci významu nehmotného pro člověka a pro svět vůbec. Fritjof Capra poukazuje na to, že protipólné hodnoty jsou součástí i východního světového názoru. Na rozdíl od kultury západní, východní filosofie vyjadřují uvědomění si existence významnosti obou zdánlivě antagonistických stran a jejich snahou je udržování rovnováhy, harmonie mezi nimi. Takový způsob vnímání vede člověka k poznání Jednoty se vším živým jsoucнем.

Není pochyb o tom, že se Arne Naess s principem Seberealizace inspiroval právě ve východním mysticismu. Meditace a jógové praktiky ovšem nejsou jediným způsobem, jak podobné změny ve vnímání, ve vztahování se ke skutečnosti dosáhnout. Můžeme začít uplatněním jednoho z projevů lidské jedinečnosti, schopnosti tázat se, to znamená aktivně vyjasňovat a vyjadřovat své postoje, emoce, dojmy ... Vystačíme si jednoduchými otázkami „co?“, „proč?“, „jak?“. Pokud si je pokládáme při jakékoli fyzické či psychické činnosti, snadno můžeme odhalit mnohdy skryté kořeny svých motivací, popřípadě psychických obran, které jsou příčinou toho, že něco děláme, popřípadě neděláme.

Prostřednictvím tázání se také přirozeně dochází k aktivní tvorbě hodnotových systémů, které nás pro změnu mohou přiblížit uvědomění si, co dělat chceme a co naopak ne, možná dokonce co bychom dělat měli a co ne.

Snaha po odhalování a tvorbě hodnotových základů může být velmi bolestná, ale v souvislosti s obranami ega jsem uvedla, že jde o proces velmi žádoucí. Velkou roli

v tomto může hrát větší orientace na to, věci „prožívat“, nežli „promýšlet“. K tomu mohou být nápomocny mnohé rituální techniky, ať v podobě skupinové terapie nebo iniciace jednotlivce.

Pojmenováním a celým zaměřením bakalářské práce jsem projevila snahu artikulovat své vlastní postoje a hodnotové základy. Jejich původ bych označila dvojaký. Obsahuje aspekty „subjektivního“ i „objektivního“ poznání.

V kontextu získaných a zde uvedených poznatků načerpaných studiem uvedené literatury se mi nakonec všechny základy mých vlastních postojů spíš než jako objektivní či subjektivní, jeví jako „relativní“. Přesto doufám a věřím, že jsem svojí snahou alespoň trochu přispěla k vyjasnění povahy možných řešení environmentální krize, založených zejména na poznání jejích příčin.

Abecední seznam použité literatury:

- Binka, Bohuslav. Environmentální etika. Masarykova univerzita. 2008
- Capra, Fritjof. Tao fyziky. Gardenia 1992
- Fromm, Erich. Mít, nebo být? Aurora. 2001
- Kohák, Erazim. Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky. Slon, 2011
- Krajhanzl, Jan. Psychologie vztahu k přírodě a životnímu prostředí. Brno. Lipka. 2014
- Naess, Arne. Ekologie, pospolitost a životní prostředí. Abies. 1989
- Psychologie environmentálních problémů. Portál. 2014
- Šafařík, Josef. Sedm listů Melinovi. Atlantis. 1993
- Von Bertalanffy, Ludwig. Člověk – robot a myšlení. Svoboda 1972