

Environmentální úzkost a naděje optikou existenciální fenomenologie

Gabriela Vičanová¹

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

vicanova.gabriela@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7792-5103

Petr Vaškovic²

Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc

petr.vaskovic@upol.cz

ORCID: 0000-0002-9054-4647

Abstract:

Environmental Anxiety and Hope through the Lens of Existential Phenomenology

The study looks at environmental anxiety and hope from the perspective of existential philosophy, as two different forms of existential attunement. In the first part of the text, the current state of research in the field of environmental emotions and moods is sketched out. The concept of environmental anxiety is then briefly delineated, drawing on current taxonomies of environmental emotions as well as on philosophical definitions of anxiety promulgated by Kierkegaard, Heidegger, Tillich and contemporary existential phenomenologists. The existential relevance of environmental anxiety is subsequently defined with the help of an analysis of the experience of the loss of meaningfulness that accompanies environmental anxiety, and then also an analysis of the change in how the natural world reveals itself to the anxious individual.

The second part of the study focuses on the mood of hope. The hope for a solution to the ecological crisis is often presented in both public discussion and in the professional literature in the form of new technologies, political will or Providence. This hope is made immediately available and without making any great demands on the hopeful individual. However, by means of Kierkegaard the study shows that this kind of hope is a kind of illusion that leaves a person in a state of inaction, and even becomes an obstacle to a more radical form of hope, one that is capable of inspiring the individual to act, for example, toward “an active solution to the ecological crisis.”

Keywords: anxiety, hope, climate crisis, existential philosophy, phenomenology, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Paul Tillich

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.3r.431>

1 Tento text vznikl s podporou projektu Grantové agentury Univerzity Karlovy č. 405422, řešeného na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy.

2 Tato publikace byla financována z projektu JG_2024_028, realizovaného v rámci Juniorského grantu Univerzity Palackého v Olomouci.

1. Environmentální úzkost

1.1 Environmentální emoce

Ekologie se netýká jen „globálního oteplování, recyklace a solární energie“, ale především také „lásky, ztráty, zoufalství a soucitu“, dočteme se v úvodu knihy *The Ecological Thought*, jejímž autorem je Timothy Morton.³ Probíhající environmentální krize může v člověku vyvolat různé emoce a nálady, a to ne vždy nutně pozitivní. Předložená studie si klade za cíl představit v českém prostředí zatím filosoficky neprobádané fenomény environmentální úzkosti a environmentální naděje a zasadit je do teoretického rámce existenciální filosofie, který na ně umožní nahlížet jako na formy existenciálního naladění.

Dříve než se pustíme do analýzy environmentální úzkosti a naděje, je zapotřebí alespoň stručně shrnout dosavadní interdisciplinární výzkum v oblasti environmentálních emocí, tj. afektivních stavů významně navázaných na globální změny životního prostředí. Bádání v oblasti environmentálních emocí započalo teprve v posledních několika desetiletích, kdy se jako první do popředí akademického zájmu dostala právě úzkost.⁴ Stručnou zmínku o ní nacházíme již ve studii z roku 1970, kde autor termínem „ecological anxiety“ označuje obavy z lidmi způsobeného „narušení přírodní rovnováhy“.⁵ Po další dvě desetiletí však zůstávaly environmentální emoce marginálním tématem, přičemž za první vskutku komplexní studii můžeme považovat až text *The Ecology of Grief* z roku 1992.⁶ Tato studie tematizuje pocit ztráty prožívaný tváří v tvář pustošení životního prostředí či, jako v případě autora, úbytku rostlinných druhů.⁷ O dva roky později pak vyšla studie o environmentálním zoufalství, které bylo autorkou definováno coby pocit „obav o svět“.⁸

Společně s rostoucím zájmem o studium rozličných emocí spojených se změnami životního prostředí sílila i potřeba jejich diferenciaci a následné klasifikace. Na přelomu tisíciletí se tak začínají objevovat první typologie envi-

3 Morton, T., *The Ecological Thought*. Cambridge, Harvard University Press 2010, s. 2.

4 V odborné literatuře se relativně volně a synonymně užívají pojmy „environmentální“, „klimatická“ a „ekologická“ úzkost. Tato studie bude považovat pojmu „environmentální“ a „ekologická“ úzkosti za ekvivalentní. Nebude se to však týkat pojmu „klimatické“ úzkosti, neboť ten vyznačuje relativně úzkou oblast obav ze změny klimatu.

5 Robb, C., *The Evolving Machine*. *Electronics and Power*, 16, 1970, No. 1, s. 9.

6 Windle, Ph., *The Ecology of Grief*. *BioScience*, 42, 1992, No. 5, s. 363–366.

7 Převzato z: Beran, O., *Who Should Have Children? (Us?)*. *When Should We Have Children? (Now?)*. *SATS: Northern European Journal of Philosophy*, 23, 2022, No. 1.

8 Macy, J., *Working through Environmental Despair*. In: Roszak, T. et al. (eds.), *Ecopsychology. Restoring the Earth/Healing the Mind*. San Francisco, Sierra Club Books 1995, s. 5.

ronmentálních emocí, přičemž za zmínku stojí především studie Böhmové z roku 2003, v níž autorka rozděluje emoce do čtyř kategorií v závislosti na jejich relačním a temporálním určení. Böhmová dochází k závěru, že mezi nejintenzivněji prožívané emoce lze řadit negativně laděné emoce „výhledové“ (*prospective*), respektive afektivní stavy, jako jsou strach nebo úzkost, které jedinec pocítuje ve vztahu k *budoucím* změnám životního prostředí.⁹ Závěry této studie se v následujících letech potvrdily, což dokládá skutečnost, že například environmentální úzkost pronikla hlouběji nejen do akademického diskurzu, ale i do veřejného povědomí. V zatím nejrozsáhlejší psychologickém výzkumu věnovaném negativním dopadům klimatické změny na lidskou psychiku vyjádřilo 84 procent respondentů alespoň mírné znepokojení z probíhající změny klimatu, 59 procent respondentů pak své znepokojení označilo dokonce za extrémní.¹⁰ Značná část dotazovaných toto znepokojení popsala jako paralyzující úzkost, která negativně ovlivňuje jejich život a zabraňuje jim v plnění každodenních povinností. Úzkost a další negativní environmentální emoce se tak ukazují být celospolečenským fenoménem.

1.2 Vymezení pojmu „environmentální úzkosti“

Co je to však environmentální úzkost? Zodpovědět tuto otázku není vůbec snadné, neboť se k popisu tohoto fenoménu užívají různé a často nesouvisející pojmy, jako jsou například smutek, strach, či dokonce deprese. Badatelé, kteří používají tyto termíny, mnohdy přehlíží nepatrné, avšak důležité odlišnosti mezi těmito rozdílnými emočními reakcemi. To má svůj důvod: stále totiž není plně ustálená interdisciplinární, natož filosofická, definice pojmu „environmentální úzkost“. Cílem následujících odstavců tak bude stručně shrnout současné poznatky na poli bádání v oblasti environmentálních emocí a pojem environmentální úzkosti rámcově vymezit v kontextu interdisciplinárního výzkumu.

Jako nejvhodnější se jeví začít u dvou neaktuálnějších interdisciplinárních taxonomií environmentálních emocí, jejichž autory jsou H. Landmannová¹¹ a P. Pihkala.¹² Podle Landmannové se environmentální úzkost od ostatních emocí liší především tím, že vyvstává jako reakce na očekávané negativní do-

9 Tamtéž, s. 209.

10 Hickman, C. et al., Climate Anxiety in Children and Young People and Their Beliefs about Government Responses to Climate Change. *The Lancet Planetary Health*, 5, 2021, No. 12.

11 Landmann, H., Emotions in the Context of Environmental Protection. Theoretical Considerations Concerning Emotion Types, Eliciting Processes, and Affect Generalization. *Umweltpsychologie*, 47, 2020, No. 2.

12 Pihkala, P., Toward a Taxonomy of Climate Emotions. *Frontiers in Climate*, 3, 2021, Article Number 738154.

pady ekologické krize, které se odehrají v blíže neurčené *budoucnosti*. Tento poznatek se shoduje s výše citovanou typologií Böhmové, která úzkost také vymezuje coby emoci podnícenou očekáváním budoucích dopadů ekologické krize. Na Landmannovou a Böhmovou pak navazuje Pihkala, který dodává, že za jedny z nejvýraznějších znaků environmentální úzkosti lze považovat pocity „nekontrolovatelnosti, *nepředvídatelnosti* a nejistoty“ ve vztahu k budoucí – *ne vždy konkrétní* – hrozbě.¹³ Úzkostlivý jedinec se dle Pihkaly často cítí utrápený nebo bezmocný.

Charakteristika environmentální úzkosti jako nejisté či *neurčité budoucí hrozby* je velmi výstižná a nachází ohlas také v environmentální filosofii a eko-fenomenologii. Podobně na úzkost nahlíží například Albrecht, který ji považuje za „nekonkrétní obavu“ o životní prostředí;¹⁴ dále pak Smith, který úzkosti rozumí coby obavě z možného konce veškerého života na Zemi;¹⁵ McGrath, pro kterého tato nálada vyznačuje „nevědomé a ochromující očekávání konce všeho“;¹⁶ nebo Abram, který úzkost považuje za „kolektivní náladu“ vyvolanou nestabilitou přírodního prostředí a jeho nepředvídatelnou budoucností.¹⁷

Z výše uvedených popisů je patrné, že environmentální úzkost může mít velmi nepříznivý dopad na lidskou psychiku. Lze však environmentální úzkost, podobně jako například generalizovanou úzkostnou poruchu, považovat za psychopatologický stav? Někteří psychologové před takovými unáhlenými závěry varují. Například Ojalová je toho názoru, že existenciální filosofie dovoluje environmentální úzkost interpretovat jako podmnožinu úzkosti existenciální, a tudíž jako existenciální naladění, a nikoli tedy nutně jako psychickou poruchu. Vsazení úzkosti do teoretického rámce existenciální filosofie není nikterak překvapivé, vezmeme-li v potaz, že to byli právě takoví autoři jako Kierkegaard, Heidegger, Sartre nebo Tillich, kteří tuto náladu přivedli do popředí filosofického bádání. Uchopení úzkosti jako existenciální nálady poté umožňuje Ojalové čerpat z Tillichova spisu *Odvaha být*¹⁸ a environmentální úzkost definovat coby racionální a konstruktivní reakci na ohrožení pro jedince důležitých hodnot, a tedy za „zralý

13 Tamtéž, s. 12.

14 Albrecht, G., *Psychoterratica*, 2018. Dostupná na: <https://web.archive.org/web/20190302031900/http://www.psychoterratica.com/more.html>; [cit. 14. 8. 2024].

15 Smith, B., Doom, Gloom and Empty Tombs: Climate Change and Fear. *Studies in Christian Ethics*, 24, 2011, No. 1.

16 McGrath, S., *Thinking Nature: An Essay in Negative Ecology (New Perspectives in Ontology)*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2019, s. 65.

17 Abram, D., Magic and the Machine. *Emergence Magazine*, 1, 2018, No. 1, s. 181–192.

18 Tillich, P., *Odvaha být*. Přel. D. Mikšík. Brno, CDK 2004.

způsob“, jak lze čelit své odpovědnosti za svět.¹⁹ Úzkost tudíž může být náladou, která je pro člověka *prospěšná*, a to v tom smyslu, že jej přivádí k zaujetí zodpovědnějšího přístupu k přírodnímu světu – Ojalová ji dokonce nazývá morálním pocitem.²⁰

1.3 Environmentální úzkost optikou existenciální filosofie a fenomenologie

Skutečnost, že úzkost může být přirozenou, a navíc i prospěšnou náladou, v jejímž jádru leží obava z budoucí, a především pak neurčitě, hrozby, samozřejmě není objevem žádného z výše uvedených badatelů; většina z nich, ať už přímo či nepřímo, vychází z poznatků, které již skoro před dvěma stoletími učinil Kierkegaard. Ve svém spise *Pojem úzkosti* připisuje dánský (proto)existencialista úzkosti velmi podobné atributy. Píše, že „pouze nicota může vyvolat úzkost“, a ihned dodává, že tato nálada je „naprosto odlišná od strachu a podobných pojmů, jež odkazují k něčemu určitému“.²¹

Díky Kierkegaardovi si filosofové uvědomují, že úzkost je jedinou náladou, která nemá žádný objekt. A právě tato neurčitost či neintencionalita úzkosti – jak si později povšimli Heidegger, Tillich, Sartre a další existenciálně-fenomenologičtí myslitelé – ji činí nejen jedinečnou mezi ostatními náladami, ale také pro člověka prospěšnou. Úzkost má totiž dle těchto autorů silný revelativní (slovy Heideggera „odemykající“) potenciál. Podle Kierkegaarda a Sartra se v úzkosti ukazuje bezbřehost lidské svobody. Dle Heideggera úzkost odemyká nejlustnější strukturu bytí-ve-světě a Tillich zastává názor, že se v úzkosti otevírají a problematizují tři existenciální oblasti vyznačující způsoby, jakými „nebytí ohrožuje bytí“.²²

Existenciální filosofie a fenomenologie tudíž nahlíží na úzkost z celkem „pragmatického“ hlediska – a podobně je tomu i v případě existenciální psychologie. Snahu vnímat úzkost coby užitečnou nacházíme i v textech takových autorů, jako jsou Frankl, May nebo Yalom. Může však mít stejný revelativní potenciál i úzkost environmentální? Tato otázka nás přivádí k hlavní tezi první části této studie. Hodláme v ní obhájit názor, že i environmentální úzkost má revelativní potenciál, a to v tom smyslu, že: na rovině ontické (i) odhaluje bytostnou *nehostinnost* přírodního světa, vymykajícího se lidské kontrole, a poté na rovině ontologické (ii) odkrývá *vyprázdňenost* a *nesmysl-*

19 Ojala, M. et al., Anxiety, Worry, and Grief in a Time of Environmental and Climate Crisis. A Narrative Review. *Annual Review of Environment and Resources*, 46, 2021, No. 1, s. 39.

20 Ojala, M., Adolescents' Worries about Environmental Risks: Subjective Well-being, Values, and Existential Dimensions. *Journal of Youth Studies*, 8, 2005, No. 3.

21 Kierkegaard, S., *Concept of Anxiety*. Transl. by R. Thomte. Princeton, Princeton University Press 1980, s. 42.

22 Tillich, P., *Odvaha být*, c.d., s. 30.

nost lidského života tváří tvář environmentální krizi. Na následujících stránkách se proto pokusíme tyto dva hlavní existenciální rysy environmentální úzkosti blíže objasnit.

1.4 První existenciální aspekt environmentální úzkosti: (znovu)odkrytí nehostinnosti přírodního světa

Začněme u prvního existenciálního aspektu environmentální úzkosti. Ten vychází z předpokladu, že ve zkušenosti úzkosti dochází k radikálnímu převrácení způsobu, jakým se jedinec *vztahuje* ke světu přírody a jak se naopak svět přírody jedinci *zjevuje*.

Moderní člověk je zvyklý vnímat svět přírody převážně v estetických kategoriích – jak kultivovaná, tak i divoká příroda je místem odpočinku, které jí již dávno pozbylo své hrozivosti. Estetizace přírody navíc není novým fenoménem, jeho kořeny sahají hluboko do minulosti. Přírodní svět se stává estetickým objektem již v antice, idealizace rolnického a pastýřského života v malebné krajině se nám zachovala v helénistické bukolické poezii.²³ A pokud jde o hrozivost, tak tu příroda pozbyla v posledních několika staletích díky vědecko-technologickému pokroku. Environmentální úzkost však přírodu opět problematizuje a ukazuje, že může pozbyt nejen svých estetických kvalit, ale že se opět může člověku začít jevit coby nehostinná a nepřátelská.

Zároveň s tím je však nutné mít na paměti, že aplikace estetických hodnot na přírodu, především pak na krajinu, je fenoménem sociálně a kulturně podmíněným. Ne všechny přírodní národy vnímají krajinu jako estetický objekt. Kupříkladu Brzáková zmiňuje, jak si během etnografického výzkumu od jednoho z mužů kmene Evenků vyslechla, že „příroda ani počasí se nemají chválit“, neboť „nejdou ani krásné, ani dobré, stejně jako nejsou ošklivé a zlé“.²⁴ Podobně je tomu i v případě civilizace západní. Například dnes velmi rozšířený estetický zájem o hory se v Evropě datuje až od osmnáctého století – a ani v té době nebyl univerzálně akceptovaný. I přes stoupající zájem o krásy přirozeného světa píše Diderot, že „lesy, hory, propasti, chaos“ se mohou člověku líbit pouze v malířství, nikoli však ve skutečnosti.²⁵ Stejně tak ve středověku byla divoká příroda vnímána jako nebezpečné místo, kte-

23 Stibral, K., Estetické hodnoty v krajině. In: Foltýn, D. (ed.), *Prameny paměti. Sedm kapitol o kulturně historickém dědictví pro potřeby výchovné praxe*. Praha, Univerzita Karlova 2008, s. 6.

24 Viz Brzáková, P., *Ztracená divočina*. In: Zemánek, J. (ed.), *Divočina – příroda, duše, jazyk*. Praha, KANT 2003, s. 142.

25 Citace převzata z: Šiler, V., *Čítanka textů k filosofii prostoru*. Ostrava, Filozofická fakulta Ostravské univerzity 2018, s. 190. Originál: Diderot, D., *Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau*. In: týž, *Œuvres esthétiques*. Édité par P. Verniere. Paris, Garnier 1965.

ré plní nikoli estetickou, ale čistě praktickou funkci, jako zdroj nerostných surovin a lovecký revír.

Bylo by tudíž zavádějící tvrdit, že environmentální úzkost odkrývá doposud skrytou nehostinnou stránku přírody. Spíše je tomu tak, že se moderní člověk v úzkosti na tuto nepřívětivou stránku přírody opětovně plně *rozpomíná*. Přírodní svět se opět zjevuje jako „to ohrožující“; to, co může radikálně zasáhnout do chodu každodenního života. Prizmatem úzkosti se horský potok jeví nejen jako malebný přírodní úkaz, ale i jako nespoutaný a ničivý živel. Toto rozpomenutí – jak budeme tvrdit – má závažné existenciální implikace. Pro jejich pochopení je však zapotřebí ohlédnout se k novověkým estetickým debatám o pocitu vznešena.

Pro filosofii totiž nehostinnost přírody není novým tématem. Lidskou zkušenost s nebezpečnou a hrozivou přírodou tematizovali v pojmu vznešena již Kant, Burke, Schopenhauer a další myslitelé. Stejně jako v environmentální úzkosti, i v pocitu vznešena se svět přírody jeví coby nepřívětivý; lze však oba pocity považovat za podobné či snad za identické? V Kantově *Kritice soudnosti* se dočteme, že příroda může na člověka působit jako „dynamicky vznešená“ jen tehdy, „pokud je nahlížena jako předmět strachu“, respektive pokud je vnímána coby nehostinná.²⁶ V tomto ohledu je tedy podobnost s environmentální úzkostí možné zaznamenat. Kant však dodává, že nespoutaná příroda, „sopky v celé své zničující síle, orkány se svými pustošivými následky“ v nás probouzí pocit vznešenosti, jen pokud jsme si vědomi jejich hrozivosti, ale přitom si zároveň uvědomujeme, že jsme na přírodě nezávislí a máme nad ní *převahu*.²⁷

Obdobně to vidí i Kantův nejvěrnější žák Schopenhauer, který zastává názor, že nepřátelská „příroda v bouřlivém pohybu“ vyvolává v člověku pocit vznešena jen tehdy, pokud tváří v tvář její hrozivosti zůstává zcela klidný, neotřesený a nedotčený, tedy pouze v případě, kdy nad ním nezíská převahu „osobní tíseň“.²⁸ A přesně zde nacházíme rozdíl mezi environmentální úzkostí a pocitem vznešena: v pocitu vznešena si člověk kontrolu uchovává, v úzkosti ji pozbývá. Úzkost tudíž doprovází pocit *ztráty kontroly*. Monumentálnost přírody už v člověku nevzbuzuje vznešený údiv; není kantovským prubírským kamenem schopností lidského rozumu, ale naopak naznačuje, že rozum je na přírodní síly krátký.

Co však zapříčiňuje tento pocit ztráty kontroly? První důvod je zcela očividný: úzkost je reakcí na extrémní přírodní jevy, nad kterými společ-

26 Kant, I., *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek a W. Hansel. Praha, Odeon 1975, s. 92.

27 Tamtéž, s. 93.

28 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. 1. Přel. M. Váňa. Pelhřimov, Nová tiskárna 1997, s. 170

nost, natožpak jedinec, jednoduše nemá kontrolu. Druhý důvod je skrytější a k jeho poodhalení nám opět poslouží optika existenciální fenomenologie. Jak již bylo naznačeno výše, specifikem existenciální úzkosti a zároveň i aspektem, který z ní činí tak těžce „snesitelnou“ náladu, je její neurčitost či nekonkrétnost. Úzkostlivý jedinec se neobává žádné konkrétní věci. Řečeno slovy Heideggera, „úzkost ‚nevidí‘ žádné určité ‚zde‘ a ‚tam‘, odkud se ohrožující přibližuje“, specifičnost úzkosti tkví v tom, že to, co nás ohrožuje, „není *nikde*“.²⁹ Vše, co je konkrétní (heideggerovská příruční a výskytová jsoucna), naopak ztrácí na významu. Svět je „charakterizován naprostou ztrátou významnosti“ a přestává být místem, ve kterém lze bezstarostně pobývat.³⁰ Heidegger v tomto kontextu hovoří o Pobytu, jenž je kvůli úzkosti vytržen z „důvěrné obeznámenosti“ a vržen do tísnivé nehostinnosti.³¹ O Pobytu, který už není zabydlen v nitrosvětském zařizování, ve své každodenní činnosti.

Ačkoli je environmentální úzkost od heideggerovské existenciální úzkosti v mnoha ohledech odlišná, obě nálady prostupuje velmi podobná afektivní dynamika.³² Člověk prožívající environmentální úzkost se ve světě již necítí být zabydlen v „důvěrné obeznámenosti“, a naopak vnímá vnější prostředí – ať už přírodu, biosféru či celý ekosystém – jako to „ohrožující“. Jako nehostinně vnímá celé prostředí, protože není schopen identifikovat místo, odkud ohrožení přichází. V prostředí se tudíž cítí nespůsobilý, neboť nebezpečí může přijít *odkudkoliv* („úzkost na nás útočí ze všech stran najednou,“ píše May).³³

V této souvislosti je možné připomenout i Lévinasovy fenomenologické analýzy tělesnosti z *Totality a nekonečna*, které vykreslují každodenní existenci coby slastné pohroužení subjektu v živelně obsahy života.³⁴ Lévinas píše, že se subjekt v živelnosti *koupe* (*baigner*), a to v tom smyslu, že jej jsoucna vyživují, žije z nich, přičemž v základu je tento vztah subjektu s vnějším prostředím neproblematický, skoro až harmonický. Společně s Lévinasem by pak bylo možné říci, že environmentální úzkost člověka z tohoto slastného ponoření se v živelnost doslova *vytrhuje*.

Člověku ve světě najednou není dobře, aniž by však přesně věděl proč. Pokud by pociťoval obavy například z konkrétního nepříznivého přírodního jevu způsobeného klimatickou změnou, jako je hurikán či sucho, pak již

29 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík et al. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 215.

30 Tamtéž.

31 Tamtéž, s. 218.

32 Heidegger by pravděpodobně nesouhlasil s tvrzením, že se v environmentální úzkosti odkrývá nehostinnost přírodního světa. Dle Heideggera je v úzkosti člověku „nepříjemně cizí“ a pociťuje nehostinnost, která prostupuje bytím-ve-světě, respektive žitým prostředím, nikoli však prostředím přírodním.

33 May, R., *The Meaning of Anxiety*. New York, W. W. Norton 1996, s. 207.

34 Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček Jr. a J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 113.

nelze mluvit o environmentální úzkosti, neboť možnost konkretizovat to „ohrožující“ naznačuje, že pociťuje *environmentální strach*. Strachuje-li se však z hurikánu, může se přestěhovat z pobřeží do vnitrozemí, a tím strach umenšit, či se jej dokonce zcela zbavit. Environmentální úzkosti nelze tak jednoduše uniknout. Jeden z účastníků psychologické studie vyjádřil tento pocit nevyhnutelných a neurčitých obav následujícími slovy: „Nedokážu vysvětlit, co se mi děje. S životem je něco špatně a já už to vážně nedokážu snést.“³⁵ V této výpovědi je pocit bezmocnosti velmi silně přítomný.

Nyní snad už můžeme odpovědět na výše položenou otázku po původu pocitu ztráty kontroly. Úzkostlivý člověk cítí, že ztratil kontrolu nad nehostinným přírodním prostředím, protože není schopen identifikovat přesný zdroj svých obav, a nemůže tedy nastalý problém nijak konstruktivně řešit. Environmentální úzkost je *bezmocí* ve světě znenáhla zbaveném všech estetických kvalit. To je prvním existenciálním rysem environmentální úzkosti.

1.5 Druhý existenciální aspekt environmentální úzkosti: ztráta smysluplnosti

Nyní se dostáváme ke druhému z existenciálních rysů environmentální úzkosti, a to ke ztrátě individuálního smyslu, kterou úzkostlivý jedinec pociťuje tvář tvář environmentální krizi. Jak jsme měli šanci vidět ve výše citovaném psychologickém výzkumu, environmentální úzkost je náladou velmi rozšířenou. V následujících odstavcích ukážeme, že je navíc i náladou velmi intenzivně prožívanou, často nabývající až *katastrofických*, či dokonce apokalyptických rozměrů. Budeme zde hájit tezi, že je to právě tato katastrofičnost, co činí environmentální úzkost jedinečnou. Jak se totiž ukáže, přetrvávající, a především pak *neurčité* katastrofické obavy mohou vést až ke ztrátě subjektivního smyslu.

Katastrofické obavy provázající environmentální úzkost není člověk většinou schopen blíže specifikovat – projevují se pouze jako intenzivní neblahé tušení, že se v budoucnosti odehraje kataklyzma obrovských rozměrů. Albrecht toto tušení nazývá *globálním děsem* (*global dread*) a připodobňuje jej k pocitům ohrožení a nejistoty, jež zažívají lidé ve válečných zónách.³⁶ Apokalyptický ráz environmentální úzkosti nezdůrazňují pouze filosofové, ale je doložen i v psychologickém výzkumu.³⁷ Jak si všimá Soutarová, v odpovědích

35 Bodnar, S., Wasted and Bombed. Clinical Enactments of a Changing Relationship to the Earth. *Psychoanalytic Dialogues*, 18, 2008, No. 4, s. 505.

36 Albrecht, G., *Earth Emotions. New Words for a New World*. London, Cornell University Press 2019, s. 80.

37 Např. Budziszewska, M. – Jonsson, S. E., From Climate Anxiety to Climate Action: An Existential Perspective on Climate Change Concerns within Psychotherapy. *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 0, 2021, No. 0, s. 11.

respondentů klimatických studií se velmi často vyskytují slova jako „katastrofa“ nebo „apokalypsa“.³⁸

Obavy tohoto druhu samozřejmě nejsou novým fenoménem, lidstvo prožívá odněpaměti. V environmentálním kontextu je relevantní především středověký křesťanský apokalypticismus a různé formy milenialismu, neboť se často manifestovaly ve formě obav z přírodních katastrof, ne nepodobných možným dopadům současné ekologické krize. Janovo zjevení popisuje ničivé vichry, zemětřesení, vymření vodních živočichů, rozsáhlé požáry a otrávení vodních toků.³⁹ Podobné vize nejsou výtvorem křesťanským, objevují se i v judaismu. Apokryfní „První kniha Henochova“ spojuje pád lidského pokolení se zkázou přírodního světa.⁴⁰ Apokalyptické obavy spojené s přírodními katastrofami vždy byly – ať už ve větší či menší míře – ve společnosti přítomny. Není tedy překvapivé, že motivy a symbolika, které jsou obsaženy jak v křesťanském, tak židovském líčení Apokalypsy, často prosakují do environmentálního diskurzu. Známa je kupříkladu protestní akce Greenpeace při příležitosti konference OSN věnované úsilí o změnu klimatu v roce 2009, během které se aktivisté převlékli do kostýmů čtyř jezdců Apokalypsy.

I přesto je však novodobý environmentální apokalypticismus v mnoha ohledech unikátní. Dle Smithe si je moderní člověk totiž plně vědom skutečnosti, že je sám strůjcem pomyslného konce světa.⁴¹ Středověký rolník se mohl obávat obrazů z Janova zjevení nebo černého moru, ale nežil s vědomím, že blížící se globální katastrofa je zčásti zapříčiněna i jeho vinou. Samozřejmě by bylo možné namítnout, že i křesťanská dogmatika vykládala Apokalypsu jako trest za lidské hříchy, a rolníka tudíž zcela nevyvíňovala. Nicméně z hlediska moderního člověka je zásadní, že zatímco za události biblického konce světa plně zodpovídal Bůh, tak v případě antropogenní změny klimatu je viníkem, soudcem i katem člověk sám.

Skutečnost, že environmentální úzkost doprovází obavy z globální katastrofy, za kterou se člověk cítí částečně zodpovědný, není nepodstatná. Právě naopak — apokalyptický rozměr činí z úzkosti náladu vskutku unikátní; činí z ní náladu existenciálně relevantní, neboť je to přesně tato hrozba globální katastrofy, která může úzkostlivého člověka připravit o víru ve smysluplnost vlastního života. Tento existenciální aspekt nejlépe vynikne opět v kontrastu s náladou strachu. Zatímco strach člověka zasahuje pouze na ro-

38 Viz Soutar, C. – Wand, A., Understanding the Spectrum of Anxiety Responses to Climate Change. A Systematic Review of the Qualitative Literature. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19, 2022, No. 2.

39 Zjevení Janovo 8:5 – 8:13.

40 To připomíná např.: Deane-Drummond, C., *Eco-Theology*. London – Darton, Longman and Todd 2008, s. 165.

41 Viz Smith, B., *Doom, Gloom and Empty Tombs: Climate Change and Fear*, c.d.

vině ontické, úzkost je pocíťována na úrovni ontologické. To lze ilustrovat na jednoduchém příkladu. Cítím-li například strach z ničivých požárů, pak se obávám negativního dopadu tohoto přírodního jevu na konkrétní oblast, ve které zrovna přebývám. V takovém případě se obávám o své vlastní zdraví, o zdraví svých blízkých, případně o hmotný majetek. Pociťuji-li však environmentální úzkost, pak jsou mé obavy mnohem hlubšího charakteru. Apokalyptickou úzkost totiž doprovází obavy z blíže nespecifikovaného narušení vnějších procesů, které udržují v chodu společnost a dávají smysl a řád mému každodennímu životu.

Lze si totiž představit, že v důsledku klimatické změny dojde k rozpadu společenských institucí a dalších podpůrných struktur. Proč by se pak měl člověk vůbec o něco snažit, když civilizovaný svět (který konstituuje rámec smysluplnosti života moderního člověka) za nějakou dobu ani nemusí existovat? Svůj život mohu vnímat jako smysluplný, pouze pokud jsem schopný rozvrhovat sebe sama do budoucnosti. Environmentální úzkost mi však dává na vědomí, že budoucnost možná ani nemusí přijít. Je náladou, která, slovy Stolorowa, „ohlašuje konec vši smysluplnosti“.⁴²

Moderní apokalyptické environmentální obavy poté nabývají rozličných podob. Často se manifestují v populární kultuře, a to ve formě dystopických vizí světa zbaveného základních humanistických hodnot. McGrath v této souvislosti připomíná McCarthyho román *Cesta*,⁴³ který velmi naturalisticky popisuje kolaps technologizované společnosti v důsledku blíže nespecifikované kataklyzmatické události.⁴⁴ Kniha i její následná filmová adaptace detailně vykresluje důsledky imaginárního společenského kolapsu. V McCarthyho post-apokalyptickém světě již neplatí společenská smlouva a všudypřítomné bezpráví dává průchod extrémním násilnostem.

V tomto ohledu slouží populární kultura často jako pomyslný „inkubátor“ katastrofických fikcí. Tím supluje roli, již donedávna plnily náboženské texty, čímž nejen přiživuje, ale z velké části i formuje environmentální úzkosti moderního člověka. Tyto úzkosti jsou neurčité, v McCarthyho románu např. čtenáři není odhaleno, kdy a jak ke kolapsu došlo. Autor volí tuto formu vyprávění proto, že takové detaily jsou z jeho hlediska nepodstatné – podstatné je čtenáři zprostředkovat pocit, že se podobná katastrofa může přihodit víceméně kdykoliv a že se může přihodit konkrétně jemu samému. V tomto neustálém očekávání tkví úzkost. Člověk neví, kdy ke katastrofě dojde ani jakou podobu bude mít, ale tuší, že nevyhnutelně přijde. Jak už nyní musí být jasné,

42 Stolorow, R. D., Heidegger's Angst and Apocalyptic Anxiety. *Metalepsis*, 1, 2021, No. 1, s. 121.

43 McCarthy, C., *Cesta*. Přel. J. Hrubý. Praha, Argo 2008.

44 McGrath, S., *Thinking Nature: An Essay in Negative Ecology (New Perspectives in Ontology)*, c.d.

život, který je nahlížen skrze perspektivu těchto neurčitých katastrofických obav, se pak samozřejmě člověku musí jevit jako nesmyslný a absurdní.

Nahlížíme-li na daný problém z této perspektivy, má environmentální úzkost velmi blízko k Tillichově kategorii úzkosti z „prázdnoty a nesmyslnosti“. Tu německý existencialista popisuje jako náladu vyvolanou ztrátou odpovědi na „otázku po smyslu existence“, která se může rozvinout, jak vlivem vnitřních procesů, tak i vnějších okolností.⁴⁵ Taková ztráta smyslu existence je poté pociťována velmi intenzivně. Není tomu tak, že by člověk jen na krátkou chvíli ztratil chuť do života. Dle Tillicha se úzkostlivý člověk doslova propadá do „propasti nesmyslnosti“. Absenci smyslu doprovází existenciální apatie či neschopnost najít význam každodenních aktivit. Trefně tento stav popsal jeden ze čtenářů populární knihy s ekologickou tematikou *The Uninhabitable Earth*: „Tato kniha mě přivedla k existenciální krizi,“ píše, „proč se obtěžovat žít dál? Proč se starat o životní prostředí? Planeta bude stejně nakonec neobyvatelná, takže recyklace hliníkových plechovek a plastů je vposled jen ztrátou času.“⁴⁶

Tillich však ve svých úvahách nepočítal s tím, že by se úzkost před prázdnotou a nesmyslností mohla stát náladou kolektivní a všudypřítomnou. V tomto ohledu je environmentální úzkost jedinečnou – přivádí k reflexím ontologické roviny lidské existence nemalou část světové populace. Tváří v tvář ekologické krizi zpochybňují smysl vlastního života a konfrontují se s hrozbou smrti lidé napříč všemi kulturami i společenskými vrstvami. Environmentální úzkost je naladěním univerzálně lidským. V autentickém módu bytí-ke-smrti již nemusí setrvávat jen Heidegger a úzký okruh jeho čtenářů, ale do určité míry si své konečnosti může být vědomý kdokoliv. Navíc úzkostlivý člověk neproblematizuje pouze vlastní existenci, ale i existenci budoucích pokolení, neboť obavy z dopadů klimatické krize odrazují stále větší množství lidí v reprodukčním věku od pořizování potomků.⁴⁷

Vypořádat se s environmentální úzkostí není vůbec jednoduché. Nevztahuje se k ničemu konkrétnímu, a pro člověka je proto těžké z ní „vystoupit“ či se s ní konfrontovat. Environmentálnímu strachu se člověk, slovy Tillicha, může „postavit s odvahou“. Úzkost ale takovou možnost nenabízí. Ve druhé části studie ukážeme, že optikou existenciální filosofie lze nahlížet také na environmentální naději, která umožňuje jedinci aktivně přistoupit k řeše-

45 Tillich, P., *Odvaha být*, c.d., s. 34.

46 Dostupné na: bit.ly/42hlCuc; [cit. 1. 8. 2024]. Srov. Wallace-Wells, D., *The Uninhabitable Earth: Life after Warming*. New York, Tim Duggan Books 2019.

47 V nedávné studii uvedlo celých 96,5 % dotazovaných, že se kvůli klimatické změně „velmi“ obávají o budoucnost svých dětí. Viz Schneider-Mayerson, M., *Eco-reproductive Concerns in the Age of Climate Change*, 163, 2020, Issue 2.

ní ekologické krize, a to i navzdory nekonkrétní povaze environmentálních obav.

2. Environmentální naděje

„Pokud se tedy cítíte poraženi nebo sklíčení klimatickou krizí, říkám: Dobře. Přijměte své zoufalství. A pak vykročte vstříc naději,⁴⁸ končí esej publicisty Davida Montgomeryho v *The Washington Post*. V následující části studie se pokusíme spolu s Kierkegaardem ukázat, že ačkoliv reakcí na klimatickou změnu může být environmentální úzkost, vedoucí ke ztrátě subjektivně konstituovaného smyslu, může jí být také environmentální naděje, konstituující smysl nový.

Nejprve nastíníme, jak je naděje v environmentálních textech diskutována, přičemž se blíže zaměříme na tři různé postoje k existenciální naději v oblasti psychologie, teologie a filosofie. Na současné bádání kriticky navážeme a s přihlédnutím ke Kierkegaardovým *Křesťanským řečem*⁴⁹ a dalším textům představíme pojetí naděje, které svou existenciální angažovaností může přispět k řešení klimatické krize.

2.1 Environmentální naděje v současném interdisciplinárním bádání, aneb má smysl recyklovat plechovky?

Značná část environmentální literatury pracuje s podobným scénářem: Nejprve je představena současná alarmující situace – často za pomoci velmi emotivních poukazů na vymírání celých živočišných druhů, aby pak byla s veškerou okázalostí vykreslena budoucí dystopie, do které se lidstvo nezadržitelně řítí.⁵⁰ Se závěrečnými stranami pak přichází „světlo na konci tunelu“ v podobě nadějí na nové spásné technologie,⁵¹ uvědomělé politiky⁵² a vůli vlád zemí globálního Severu.⁵³ Světlo environmentálních teologů je zpravidla zakotveno na nebesích a naděje jsou vkládány do Boží prozřetelnosti či zázračného

48 Montgomery, D., The Search for Environmental Hope. *The Washington Post*, 4/2021. Dostupné na: wapo.st/40Zasdv; [cit. 1. 8. 2024].

49 Kierkegaard, S., *Christian Discourses. The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*. Ed. and transl. by H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 2009.

50 Viz Morton, T., *The Ecological Thought*, c.d., s. 98; Robinson, T., Reimagining Christian Hope(lessness) in the Anthropocene. *Religion*, 11, 2020, Issue 4, s. 2–3.

51 Viz např. Flannery, T., *Atmosphere of Hope: Searching for Solutions to the Climate Crisis*. New York, Grove Press 2015.

52 Viz např. Wallace-Wells, D., *The Uninhabitable Earth: Life After Warming*, c.d.

53 Viz např. Garvey, J., *Etika klimatické změny. Co je a co není správné ve světě, který se otepluje*. Přel. A. Vargová. Praha, Filosofia 2018.

zásahu shůry.⁵⁴ Filozofové nejčastěji umísťují environmentální problematiku do oblasti morální, ve které je nadějí lidská šetrnost, odstranění konzumerismu či přehodnocení vztahu k přírodě.⁵⁵ Člověk má být napříště laskavým správcem země, nikoliv jejím vlastníkem.⁵⁶

V druhé části studie se pokusíme ukázat, že environmentální naděje ve filosofii nemusí být nutně nahlížena pouze z morálních pozic, ale že ji lze nahlédnout i z pozic existenciálně-fenomenologických, a sice jako existenciální náladu, která zasahuje do roviny smyslu a může proměnit vztah člověka a přírody. Ostatně již zmínění nestoři existenciální filosofie či logoterapie Yalom a Frankl chápou takovou naději jako spjatou se *smyslem* našeho vlastního bytí. Zatímco nám tedy environmentální úzkost odkrývá bytostnou nehostinnost přírody a je zároveň úzkostí z nesmyslnosti, můžeme říci, že environmentální naděje (i) nás naopak ke světu přírody naší účastí přimyká a (ii) je úzce spojena se smyslem. Artikulovat takovou naději nám pomohou studie, které k environmentální naději promlouvají v kontrastu s výše nastiňnou rétorikou poněkud odlišným způsobem.

V psychologickém výzkumu z roku 2012, ve kterém se Ojalová dotazovala děti a dospívající, jakým způsobem se vyrovnávají s klimatickou změnou, uvedlo v průměru 16 procent dotazovaných, že se uchylují k určité formě naděje.⁵⁷ Tu Ojalová označuje přízviskem „existenciální“ a popisuje ji jako snahu „o problému přemýšlet optimisticky“.⁵⁸ Respondenti, jejichž způsob vyrovnání se s klimatickou změnou zahrnoval existenciální naději, si byli vědomi hrozby takových změn, ale soustředili se na „pozitivní aspekty“ a ve svých odpovědích zdůrazňovali, že bude „problém pravděpodobně v budoucnu vyřešen“.⁵⁹ Dotazování naději popisovali jako nezbytnou změnu pohledu na klimatickou krizi. Ve svých výpovědích uváděli, že naději cítí jednoduše „proto, že cítí naději“, a spojovali ji se smyslem života, bez naděje neviděli „žádný důvod k žití“.⁶⁰ Existenciální naděje v nekonkrétní lepší budoucnost tlumila jejich obavy a umožnila jim vidět situaci v pozitivnějším světle.

54 Viz např. Moe-Lobeda, C., *Climate Injustice, Truth-telling and Hope. Anglican Theological Review*, 99, 2017, No. 3.

55 Viz Kohák, E., *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 1998.

56 Viz Kohák, E., *Oheň a hvězdy. Filosofická zamýšlení nad morálním smyslem přírody*. Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 2016.

57 Ojala, M., *Regulating Worry, Promoting Hope: How Do Children, Adolescents, and Young Adults Cope with Climate Change? International Journal of Environmental and Science Education*, 7, 2012, No. 4, s. 552.

58 Tamtéž, s. 547.

59 Tamtéž.

60 Tamtéž.

Pokud ale akceptujeme takové vymezení a doufáme, že klimatická krize bude v budoucnu „nějak“ vyřešena, nemůže nás taková naděje udržovat naopak v pasivitě, namísto motivovat k jednání? Proč totiž „recyklovat plechovky“, když budoucnost má svá řešení? Poněkud vágně pojatou existenciální nadějí jako optimistickou vyhlídku na lepší budoucnost bude tak potřeba zkonkretizovat a rozšířit o její další charakteristiky.

Určitého zpřesnění se jí dostane, budeme-li chápat naději na lepší budoucnost v intencích Kierkegaardovy filosofie jakožto *očekávání dobra*: „Doufat je očekávat možnost dobra a možnost dobra je věčno.“⁶¹ Křesťansky chápaná naděje se může vztahovat *pouze* k dobru, a sice k Dobru, které je zakotveno ve věčnosti. Ruby Guyattová připomíná, že pokud se naše očekávání – naše doufání v lepší budoucnost – vztahuje k věčnosti, dává nám taková naděje sílu usilovat v konečném světě o projevení nekonečného dobra, aniž by nás mohla odradit nedohlednost účinků našeho jednání či proměna dané situace.⁶² Námořník na lodi se nedívá do vln, které se neustále mění, ale nahoru na hvězdy, které se zdají být věčné [a podle kterých se orientuje].⁶³ Dobro, které očekáváme, je pak podle Kierkegaarda naší existencí neustále předjímano, čímž se naděje stává praxí, a sice praxí anticipace věčného dobra skrze naši konečnou existenci. Taková praxe naděje, kterou je neustále aktualizováno dobro zakotvené ve věčnosti, pak vyvrací konsekvenzialismus, který by hrozil jedince demotivovat.⁶⁴ Environmentální teologové ale upozorňují na riziko situace, kdy takové Dobro vsazujeme do věčnosti: může se totiž pak naopak stát zdrojem „krize naděje“.⁶⁵

Příroda je v současné společnosti zbavena vši sakrálnosti a slouží člověku jako pouhý zdroj, zatímco Bůh a posvátno jsou umístěny do oblastí transcendentní, vně člověka i přírodní svět. Takto ustavená hierarchie zavedla mnohé příčiny situací, které nyní čelíme. Timothy Robinson tvrdí, a není v tom příliš originální, že křesťanská naděje musí přestat umisťovat Boha do oblasti transcendentní a navrátit jej do pozemského světa, do kontaktu s člověkem.⁶⁶ Jakékoliv ctnostné jednání týkající se přírody má být chápáno jako dobré o sobě, nikoliv jako prostředek vedoucí k žádoucímu cíli.⁶⁷ Kantovský

61 Kierkegaard, S., *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslavů*. Přel. M. Mikulová Thulstrupová. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2000, s. 167.

62 Guyatt, R., Kierkegaard in the Anthropocene: Hope, Philosophy, and the Climate Crisis. *Religions*, 11, 2020, Issue 6, s. 6.

63 Kierkegaard, S., *Eighteen Upbuilding Discourses*. Ed. and transl. by H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1990, s. 19.

64 Guyatt, R., Kierkegaard in the Anthropocene: Hope, Philosophy, and the Climate Crisis, c.d., s. 7.

65 Robinson, T., *Reimagining Christian Hope(lessness) in the Anthropocene*, c.d.

66 Tamtéž.

67 Tamtéž.

postulát může mít v úvahách o naději v kontextu klimatické krize klíčový význam.

Člověka totiž často přepadá nedostatek víry v to, že by jeho jednání mohlo mít vprostřed tak obrovské krize vůbec nějaký význam, domnívá se, řečeno slovy výše citovaného čtenáře knihy *The Uninhabitable Earth*, že „recyklace hliníkových plechovek a plastů je vposled jen ztrátou času“. Pokud se ale přestaneme soustředit na výsledek, můžeme naším jednáním naději uskutečnit. Robinson navazuje na Tillicha, když tvrdí, že se do společensky prospěšného jednání zapojujeme, aniž bychom doufali v jeho výsledky, čímž „se stáváme lidštější a vytváříme prostor pro zkušenost Boží vlády na zemi“.⁶⁸ Kdybychom se přidrželi našeho leitmotivu, bylo by možné říci, že „recyklací hliníkových plechovek a plastů“ zároveň produkujeme naději. A Guyattová nakonec rovněž musí z věčnosti slevit, když chce hovořit o pro-environmentální praxi naděje. V souvislosti s tím upozorňuje na analogii naděje u Kierkegaard, která by neumísťovala dobro do věčnosti.⁶⁹

Kierkegaard ve *Skutcích lásky* zmiňuje lékaře, který „to nejlepší, co dává, lepší nad všechny léky, ba i než jeho péče, je to, že přináší naději a říká se: lékař doufá“.⁷⁰ Dobro nekřesťanské naděje omezené do oblasti konečné tak zároveň stále nabízí vizi, jež může poskytnout hodnotu lidskému jednání. A co více, pokud navíc člověk „doufá pro sebe, doufá i pro druhé“, připomíná Kierkegaard.⁷¹ Guyattová tvrdí, že pro mladé účastníky klimatických skupin a aktivistických hnutí je naděje společnou vizí, jež společenství posiluje k jednání, a to navzdory možným překážkám. Ve výzkumu Ojalové se naděje také ukazuje jako účinná strategie pro-environmentálního jednání.⁷² Její přínosy se nadto dalece reflektují v environmentální didaktice, především v transgresivní výuce či postkritické pedagogice.⁷³ Naděje, kterou Robinson i Guyattová podřazují oblasti etické a která se jako praxe stává očekáváním obecně sdíleného imanentně přítomného dobra, se tak zdá být nápomocná řešení environmentální krize. Taková naděje umožňuje „recyklaci plechovek“, aniž by se nechala odradit výsledky svého jednání.

Podstatný je pro nás ale ještě jeden aspekt naděje, který dosud nebyl zmíněn a může na první pohled vyznívat poněkud banálně. Robinson kromě

68 Tamtéž, s. 10.

69 Guyatt, R., Kierkegaard in the Anthropocene, c.d., s. 10.

70 Kierkegaard, S., *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslovů*, c.d., s. 173

71 Tamtéž, s. 171.

72 Ojala, M., Hope and Climate Change: The Importance of Hope for Environmental Engagement among Young People. *Environmental Education Research*, 18, 2012, No. 5, s. 625–642.

73 Ojala, M., Facing Anxiety in Climate Change Education: From Therapeutic Practice to Hopeful Transgressive Learning. *Canadian Journal of Environmental Education*, 21, 2016, No. 5, s. 41–65; Schwimmer, M., Rorty, Post-critical Pedagogy and Hope: A Response. *Ethics and Education*, 14, 2019, No. 4, s. 482–496.

pobídky k přehodnocení vztahu člověka, přírody a posvátna takový motiv krátce zmíní, když tvrdí, že je v první řadě potřeba přijmout situaci, ve které se nacházíme, přijmout fakt závažnosti klimatické krize a přiznat si, že návrat do původního stavu není možný.⁷⁴ Je nezbytné přijmout beznaděj, aniž bychom doufali v zázrak shůry. Jak ukážeme v závěrečné části naší studie, takový motiv je klíčový také pro Kierkegaarda. Je potřeba říci, že Kierkegaard ve svých – ať už pseudonymních či autorských – textech systematicky o naději nepojednává, při (re)konstrukci jejího pojetí je tak nezbytné postupovat napříč tvorbou dánského myslitele.⁷⁵ Guyatová o to sice usiluje, ale hlavní těžiště jejího argumentu nakonec vychází především z jedné kapitoly *Skutků lásky*, takže tento, pro nás klíčový, moment opomíjí. Pro kompletní vykreslení environmentální naděje jako existenciální nálady tak bude potřeba nahlédnout ještě do jiných Kierkegaardových textů, které nám ukážou, že současná krize není jen krizí naděje, ale i krizí úzkosti, či snad krizí existenciálních nálad obecně.

2.2 Dvojitá environmentální naděje v existenciální filosofii

Chceme-li hovořit o naději, která obsahuje iniciační potenciál k jednání směřujícího ve prospěch řešení klimatické krize, je nejprve potřeba učinit základní krok, a sice rozlišit naději dvojího typu. Zatímco o té první můžeme hovořit jako o optimistické vyhlídce na lepší budoucnost, která tlumí obavy, tedy jako o naději, která se ukazuje být spíše *pasivní*, utopická, o té druhé – *aktivní* naději – Tillich právem píše, že ji „znehodnocují tím, že ji nazývají zbožným přáním nebo utopickou fantazií“.⁷⁶

Po Kantově otázce „V co mohu doufat“, je naděje ve filosofii často chápána jako iluze, jako sebeklam, který si člověk podržuje a chrání, aby nemusel přijmout realitu takovou, jaká je. Camusův Sisyfos je důkazem, že naděje ponechává člověka v nevědomosti absurdity našeho konečného bytí vprostřed nesmyslnosti světa, zatímco Sisyfos musí přijmout svůj balvan, svůj osud. Nietzsche zase mluví o naději jako o největším zlu ukrytém na dně Pandoriny skříňky, které si člověk střeží jako poklad, aby si mohl uchovat poslední zbytky žádoucího vidění světa. Naděje podle Nietzscheho člověka udržuje ve „věčných pravdách“, které si sám vytvořil. Rovněž environmentální naděje na sebe může vzít takovou podobu. Taková naděje nám umožní se sverepě držet představy o světě, který se nemění, představy o životě, který je nesmrtelný.

74 Robinson, T., *Reimagining Christian Hope(lessness) in the Anthropocene*, c.d., s. 7.

75 Viz Bernier, M., *The Task of Hope in Kierkegaard*. Oxford, Oxford University Press 2015, s. 3.

76 Tillich, P., *Theology of Peace*. Ed. by R. H. Stone. Louisville, John Knox Press 1990, s. 182.

A i Kierkegaard zná takovou naději. V *Bázi a chvění* hovoří o naději, která je „dětsky naivní a nevinná“.⁷⁷ Naděje, kterou jsme výše nazvali *pasivní* či utopickou, je podle Kierkegaarda (resp. Johanna de Silentia) naděje „bláznů a mladíků“, kteří „tvrdí, že je prý člověku možno všechno“.⁷⁸ Mohou to však tvrdit jen kvůli tomu, že nedisponují dostatkem zkušenosti a povědomí o realitě. Naivně doufající doufá, protože nezná obtížnost úkolu, před kterým stojí, nezná děsivou realitu, ve které se nachází. Na jiném místě, v kapitole „Pro radost“, by taková naděje byla snovým životem, snem mládí, nadějí náměsíčníků, těch, jejichž „nejvnitřnější bytost, to, co je v nejhlubším smyslu člověkem, spí“.⁷⁹

V kontextu klimatické krize je taková naděje doufáním ve všechna ta žádoucí řešení, která nám většina environmentálních studií nabízí – v nové technologie, politickou vůli, všemocného Boha, či třeba v samoléčebný proces Gaii. Zajisté, jedno, druhé či kombinace obojího může pomoci k řešení klimatické krize, stejně tak ale může sloužit k vlastní pasivitě, neodpovědnosti, k udržování se v sebeklamu, že situace není tak hrozná: „nějak se to vyřeší“. Takovou nadějí se koneckonců zdá být i ta, kterou popisuje Ojalová. Všimněme si, že i ona hovoří o existenciální naději *děti a dospívajících* a popisuje ji jako nadějí, která tlumí obavy a doufá, že bude problém v budoucnu vyřešen.

Když ale Jonathan Lear hovoří o radikální nadějí v kontextu kulturní katastrofy Vraních indiánů, kteří čelili absolutnímu konci svého dosavadního způsobu života, nemluví o nadějí „dětsky naivní“, o nadějí „náměsíčníků“.⁸⁰ V Learově textu můžeme číst explicitní referenci k Abrahámově teleologické suspenzi etického.⁸¹ Radikální naděje přesahovala jakékoliv dosavadní vědění o dobru, které má stát na relikviích starého světa i jeho dobra. Abraham měl paradoxní nadějí, kterou získal teprve po rezignaci na všechny ostatní naděje, po teleologické suspenzi etického. A konečně méně okázale hovoří o takové nadějí i Kierkegaard v již zmíněné kapitole „Pro radost“. Píše zde, že z onoho snového života může (avšak nemusí) být člověk probuzen, což zároveň znamená konec onoho snu, konec „dětské nevinnosti“. Co ale člověka probudí?

77 Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Přel. M. Mikulová-Thulstrupová. Praha, Svoboda 1993, s. 41.

78 Tamtéž, s. 38.

79 Kierkegaard, S., *The Joy of It*. In: týž, *Christian Discourses. The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, c.d., s. 108.

80 Lear, J., *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge, Harvard University Press 2006.

81 Viz Lippitt, J., *Learning to Hope: The Role of Hope in Fear and Trembling*. In: Conway, D. (ed.), *Kierkegaard's Fear and Trembling: A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press 2015, s. 134–135.

Zde se dostáváme ke klíčové části našeho argumentu. Kierkegaardova naděje jistě je *očekáváním Dobra*, je určitou *praxí*, ale zároveň také stojí na naději pasivní. Především je ale *re-akcí* – na katastrofu, na hrozivý úkol v bázni a chvění –, je *jasnozřivou odpovědí* (nikoliv zakrýváním či útěkem) na situaci, ve které se ocitáme. Kierkegaard píše, že ze snového života je člověk probuzen, když přichází „strádání, které nebere, ale teprve dává naději“.⁸² Zatímco ty první naděje jsou strádáním vzaty, jiná naděje je strádáním objevena. Zatímco první naděje jsou nečinným sněním, pasivním doufáním, ona druhá naděje se ukazuje být naopak aktivní praxí, která se aktivizuje strádáním, je produkována re-akcí na strádání. Vzpomeňme na Robinsona, který ve své studii navrhuje, abychom nečekali na zázrak shůry, ale přijali situaci takovou, jaká je. Pokud odmítneme určitou podobu naděje, která snad „lčí“ symptomy environmentální úzkosti, je možné přijmout naději, která může přispět k řešení příčiny. Možná tak „naší jedinou nadějí je naděje, která se objevuje, když je situace [...] beznadějná“.⁸³

Nietzsche v *Lidském, příliš lidském* hovoří o Pandořině skříňce, na jejímž dně je ukrytá domněle největší slast: naděje. Podle Nietzscheho je však naděje naopak největší strastí, neboť člověka udržuje v pohodlném chodu života a dovoluje mu stranit se důvodů k jednání, které by jeho pohodlí mohlo narušit. Všimněme si navíc, že podle Nietzscheho je taková naděje pro každého vždy ihned k dispozici: „Je mu k službám [sud štěstí, na jehož dně je naděje – G.V., P.V.], sahá po něm, kdykoli se mu zachce.“⁸⁴ Domníváme se, že je to výstižná charakteristika i pasivní environmentální naděje.

Kierkegaard v *Křesťanských řečech* rovněž hovoří o skříňce, ve které je ukryt ten nejcennější poklad. Na rozdíl od Nietzscheho se ale Kierkegaard domnívá, že není samozřejmostí takový poklad nahlédnout. V truhle je totiž ukryt nejen poklad, ale i jakási pružina. Abychom se k pokladu dostali, je potřeba na pružinu vyvinout dostatečný tlak: „Pružina je skrytá a tlak musí mít určitou sílu, takže náhodný tlak nemůže být dostatečným.“⁸⁵ A tak je podle Kierkegaarda sice v nitru člověka uložena naděje, ale jen dostatečně silný tlak ji může propustit. Již tedy není „k službám“ kdykoliv po ní sáhneme, ale teprve v situaci, kdy je vyvinut dostatečný tlak v podobě těžkostí, se obsah truhly „objeví v celé své kráse“.⁸⁶

82 Kierkegaard, S., *Christian Discourses. The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, c.d., s. 109.

83 Gomes, P., Doslov. In: Tillich, P., *Odvaha být*, c.d., s. 129.

84 Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské. Kniha pro svobodné duchy*. Přel. V. Koubková. Praha, OIKOYMENH 2018, s. 59.

85 Kierkegaard, S., *Christian Discourses. The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress*, c.d., s. 111.

86 Tamtéž.

Nezapomeňme tedy, že „existuje tlak, který stlačuje, ale také tlak, který zvedá“.⁸⁷ Tlak, který v nás může vyvolat environmentální úzkost, ale i tlak, který nám umožní pociťovat naději, jež je očekáváním dobra, které snad může být společnou vizí, jak navrhuje Guyattová. Naději, která je pro-environmentálním jednáním neustále aktualizovaná.⁸⁸ Naději, která člověka ke světu přimyká a, jak bylo již řečeno, je spojena se smyslem.

Pokud se tedy člověk přestane uklidňovat představami o zázračném řešení klimatické krize, může začít jednat. Závěrem nechme opět zaznít slova Timothyho Mortona, která snad mohou být iniciačním momentem Kierkegaardem inspirované environmentální naděje: „Jsme zodpovědní za globální oteplování. Formálně odpovědní, ať už jsme ho způsobili, nebo ne, ať už můžeme dokázat, že jsme ho způsobili, nebo ne. Jsme zodpovědní za globální oteplování jednoduše proto, že jsme vědomými [bytostmi – G.V., P.V.]. Žádný složitější důvod není třeba.“⁸⁹

87 Tamtéž, s. 113.

88 Viz také Head, L., *Hope and Grief in the Anthropocene: Re-conceptualising Human-nature Relations*. New York, Routledge 2016.

89 Morton, T., *The Ecological Thought*, c.d., s. 98.