

## K FILOZOFII EKOLOGICKEJ CIVILIZÁCIE

RICHARD ŠTAHEL, Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, Bratislava, SR

ŠTAHEL, R.: Towards the Philosophy of the Ecological Civilization  
FILOZOFIA, 75, 2020, No 10, pp. 815 – 831

The article presents the concept of ecological civilization and examines some of its aspects and its philosophical background. It points to the problem of understanding the concepts of culture and civilization, also in relation to the understanding of civilization as a further stage in the development of society. The ecological civilization should overcome the contemporary industrial civilization and its devastating effects on society and the environment. In examining the philosophical background of the concept, it focuses on Daoism and its relevance to contemporary, especially Chinese environmentalism. Finally, it deals with the differences between the Chinese and Western versions of the concept of ecological civilization, which identifies in a different understanding of the possibilities of ecological democracy and authoritarianism as tools for achieving an environmentally sustainable society.

**Keywords:** Environmental crisis – Ecological civilization – Ecological democracy – China – Daoism

Koncept ekologickej civilizácie alebo ekocivilizácie je v našom environmentálnom a rovnako aj filozoficko-politickom myslení prakticky neznámy. V súčasnosti pritom ide o jednu z najdynamickejšie sa rozvíjajúcich iniciatív environmentálneho myslenia, ktorou sa najľudnatejšia krajina sveta už viac ako desaťročie snaží sformulovať svoju odpoveď na výzvy antropocénu. Pozoruhodná je aj tým, že na rozdiel od väčšiny západných environmentálnych konceptov, čínska verzia konceptu ekologickej civilizácie už nie je len teoretickým modelom, ale aj prakticko-politickou stratégiou, vládny programom a víziou budúcnosti. Stala sa totiž súčasťou ideológie Komunistickej strany Číny, Ústavy Čínskej ľudovej republiky,<sup>1</sup> ale je tiež štátnou politikou a zároveň

---

<sup>1</sup> V roku 2007 17. zjazd Komunistickej strany Číny (KSČ) ako cieľ ďalšieho rozvoja vytýčil spoločnosti budovanie „ekologickej civilizácie“. Od novembra 2007 je koncept ekologickej civilizácie prezentovaný ako súčasť oficiálnej vládnej politiky, a tiež ideológie KSČ. V roku 2012 bol integrovaný do päťbodovej stratégie, o ktorú sa opierala čínska trinásťročnica. Súčasťou ústavy Čínskej ľudovej republiky (ČĽR) je od roku 2012. V roku 2013 bol úradujúcim prezidentom potvrdený ako hlavný rámec pre štátne environmentálne politiky a legislatívu. Prehľadnú časovú os inštitucionalizácie konceptu ekologickej civilizácie v politickom a ústavnom systéme ČĽR pozri UNEP (2016, 4). V roku 2018 bolo postavenie konceptu ekologickej civilizácie v ústave ČĽR ešte väčšmi posilnené, takže tento koncept je fakticky jedným zo základných ústavných princípov.

imagináciou budúcej spoločnosti, teda cieľom, ku ktorému má smerovať nielen vývoj Číny, ale v ideálnom prípade aj globálnej civilizácie.<sup>2</sup>

Tento koncept bol v Číne prvýkrát formulovaný v prvej polovici osemdesiatych rokov minulého storočia (Pan 2014, 36), a to v nadväznosti na model „ekologickej kultúry“ (Lipickij 1984), ktorý vznikol ešte v bývalom Sovietskom zväze. Ďalším z podnetov pre čínsku verziu konceptu ekologickej civilizácie však bol R. Morrison a jeho publikácia *Ecological democracy* (1995), v ktorej autor sformuloval dôvody transformácie industriálnej civilizácie na civilizáciu ekologickú a načrtnol aj jej atribúty a možné spôsoby jej dosiahnutia. Čínska veria konceptu je však do veľkej miery aj výsledkom snahy filozoficky uchopiť environmentálne dôsledky prudkého rozvoja hospodárstva, rovnako ako procesy industrializácie a urbanizácie, v rámci ktorých sa za necelých štyridsať rokov tradične rurálna a agrárna kultúra Číny zmenila na urbánnu a priemyselnú,<sup>3</sup> a to vrátane negatívnych sociálnych a environmentálnych dôsledkov takéhoto extenzívneho rozvoja.<sup>4</sup> To vyvolalo aj potrebu formulovať úplne nové pravidlá, upravujúce medzilidské a spoločenské vzťahy. V súvislosti s rozsiahlou devastáciou životného prostredia a širokospektrálnym znečistením, ktoré urbanizácia a industrializácia od roku 1978 spôsobili, mnohí čínski autori otvorene priznávajú, že Čína v plnej miere aplikovala takzvaný západný model rozvoja, teda že stotožnila ekonomický rast s rozvojom, čo platilo prinajmenšom prvých tridsať rokov transformácie. „Najprv znečistenie, potom jeho kontrola; najprv devastácia, až potom obnova“, to je, zdá sa, začarovaný kruh, ktorému sa v procese industrializácie nedá vyhnúť v žiadnej krajine či regióne“ (Xie, Pan 2018, 11). V neposlednom rade je koncept výsledkom úsilia revitalizovať tradičné čínske myšlienkové koncepty a zároveň na ne nadviazať všade tam, kde je to možné.

Za pravdepodobne najvýznamnejšieho predstaviteľa čínskej verzie konceptu ekologickej civilizácie možno považovať J. Pana. Podľa neho je ekologická civilizácia „kombináciou ekológie, konceptom prírody, civilizácie a človeka a jadro ekologickej civilizácie je vo vzťahu človeka a prírody“ (Pan 2016, 36). Zároveň je rozvinutím tradičného konceptu „harmónie medzi človekom a prírodou“, ktorý je podľa

---

<sup>2</sup> K čínskemu chápaniu globalizácie pozri Hrubec (2020a).

<sup>3</sup> V roku 1978, keď sa v Číne začala uplatňovať nová hospodárska a rozvojová politika, bola miera urbanizácie Číny 19,72 %, do roku 2016 vzrástla na 57,35 %. Mestská populácia vzrástla zo 170 mil. na 770 mil. ľudí, pričom počet miest vzrástol zo 193 na 656 a stále sa budujú ďalšie. V roku 1981 zaberala mestská zástavba 7000 km<sup>2</sup>, v roku 2015 už 49 000 km<sup>2</sup> Číny. Len medzi rokmi 2010 a 2015 vzrástla mestská populácia o 101,37 mil. obyvateľov. Do roku 2030 má urbanizácia Číny dosiahnuť 70 %. V mestách pritom už v súčasnosti vzniká až 80 % čínskej hospodárskej produkcie (Xie, Pan 2018, 85 – 98). V urbanizácii a industrializácii, a tiež v znečistení a devastácii životného prostredia tak Čína stihla za 40 rokov to, čo Západu trvalo aspoň 200, niekde až 300 rokov.

<sup>4</sup> Čína sa v roku 2007 stala najväčším svetovým producentom CO<sub>2</sub>, keď v jeho produkcii predbehla Spojené štáty americké. Významne k tomu prispelo nielen zvyšovanie životnej úrovne, teda aj celkovej spotreby obyvateľov Číny, ale aj globalizácia, v rámci ktorej bolo do Číny presunutých množstvo výrobných kapacít, ktoré pôvodne produkovali skleníkové plyny a ďalšie znečistenie v Európe a v Severnej Amerike. A. Gare (2012, 21) v tejto súvislosti pripomína, že „životné prostredie Číny je ničené produkciou spotrebného tovaru pre bohatých, z ktorých väčšina nie sú Číňania, ale žijú v iných krajinách“.

neho jedným z kľúčových východísk čínskeho filozofického myslenia. Tento tradičný koncept totiž už vo svojich najstarších prameňoch pracuje s poznaním, že „ľudské základné materiálne potreby sú obmedzené, zatiaľ čo ľudské túžby môžu byť neko-  
nečné“ (Pan 2016, 37). Práve snaha naplniť ničím neobmedzované ľudské túžby sa ukazuje ako jedna z hlavných príčin devastácie životného prostredia. Najväčšou slabinou agrárnej a industriálnej civilizácie je potom neschopnosť riešiť problém udržateľnosti (Pan 2016, 41), teda spôsobu využívania prírodných zdrojov, ktorého dôsledkom je devastácia životného prostredia a vyčerpanie prírodných zdrojov. Preto najvýznamnejším princípom konceptu je udržateľnosť ekologickej civilizácie.

Ekologická civilizácia však nemá byť opakom civilizácie industriálnej. Má byť jej pokračovaním, tak ako je priemyselná civilizácia pokračovaním tej agrárnej. Po transformácii z agrárnej na priemyselnú civilizáciu má Čína ambíciu pokračovať v transformovaní na ekologickú civilizáciu, a to v zmysle konceptu, ktorý proklamuje, že chce ísť oveľa ďalej ako koncept udržateľného rozvoja. Koncept ekologickej civilizácie je tak definovaný ako nová rozvojová paradigma, zároveň však určuje limity rozvoja (*red lines*),<sup>5</sup> a to napríklad definovaním rozlohy ornej pôdy, pastvín, mokradí, lesov či chránených území, ktoré musia byť určite zachované, respektíve ktoré nesmú byť obe-  
tované industriálnej, dopravnej či obytnej infraštruktúre, ale musia byť ponechané na produkciu potravín (orná pôda, pastviny) alebo na samovývoj a na zachovanie prirodzených biologických a regeneračných procesov<sup>6</sup> (Xie, Pan 2018, 30 – 36). Kľúčovým kritériom na takomto základe koncipovaných verejných politík má byť udržateľnosť, teda už nie rast HDP. V ekonomickej rovine koncept počíta s dosiahnutím stabilného stavu ekonomiky<sup>7</sup> (Pan 2016, 147 – 164) a vysokej úrovne recyklácie,<sup>8</sup> rovnako ako s takzvanou nízkouhlíkovou ekonomikou.<sup>9</sup> Koncept pracuje aj s pojmom ekologickej bezpečnosti, ktorú dokonca chápe ako súčasť priorit štátnej bezpečnostnej politiky (Pan 2016, 124 – 127). Aplikáciou tohto konceptu sa má vyriešiť rozpor medzi rozvojom a rastom znečistenia a devastácie životného prostredia.<sup>10</sup>

## K pojmom kultúra a civilizácia

Nie je však slovné spojenie *ekologická civilizácia* vnútorne rozporné? Pojmy *kultúra* či *civilizácia* sú v západnej filozofickej tradícii zväčša chápané ako opak prírody. Už

<sup>5</sup> K tomu pozri (Jiang, Bai, Wong, Xu, Alatalo 2019).

<sup>6</sup> Napríklad mokrade, prírodné rezervácie alebo iné územia, dôležité pre zachovanie biodiverzity a prirodzených evolučných procesov.

<sup>7</sup> Tzv. *steady-state economy*, ktorý sa má stať novým normálom (*new normal*).

<sup>8</sup> Tzv. *recycle economy* je v Číne jednou z priorit, ktorá je presadzovaná na všetkých stupňoch verejnej správy.

<sup>9</sup> Súčasťou tzv. *low-carbon economy* je rozsiahly program výstavby vysokorychlostných železníc, elektrifikácie autobusovej i automobilovej dopravy a štátom vynucované zatváranie uhoľných baní a elektrární a ich nahrádzanie veternými a solárnymi zdrojmi energie.

<sup>10</sup> Odpojenie rozvoja, teda rastu životnej úrovne, fakticky ale výroby a spotreby od rastu znečistenia, tzv. *decoupling* je kľúčovým faktorom pre súčasné zvládnutie environmentálnej a sociálnej krízy. Viaceré štúdie však poukazujú na to, že tzv. zelený rast je veľmi pravdepodobne nedosiahnuteľný, ak nie priamo nemožný (Heberl at al 2020).

len používanie týchto pojmov predpokladá dualistický, opozitami vymedzený rámec myslenia. Samotná dištinkcia medzi kultúrou a civilizáciou na jednej strane a prírodou na druhej vychádza z antropológie vyčleňujúcej človeka z prírody, či dokonca stavajúcej človeka proti prírode. Práve z takejto kontrapozície plynie potreba „boja“ s prírodou či v lepšom prípade chápanie prírody len ako „zdroja“ rozvoja ľudskej spoločnosti či jej bohatstva a „priestoru“, v ktorom sa odohrávajú ľudské dejiny. V takomto chápaní je cieľom civilizácie „oslobodenie“ spod moci prírody – a to tak vonkajšej (počasie, klimatické výkyvy, choroby), ako i vnútornej (pudy, limity dané vekom, pohlavím, kondíciou atď.). Koncept „udržateľného rozvoja“ neprekračuje tento rámec, stále počíta s rozvojom ako samozrejmosťou, rozvoj stotožňuje s rastom, len apeluje na to, aby bol rozvoj ohľaduplný k možnosti napĺňania potrieb budúcich generácií<sup>11</sup> (*World Commission on Environment and Development 1987*).

Pan upozorňuje na to, že v starovekej Číne bolo chápanie kultúry a civilizácie odlišné. „Kultúra je predovšetkým rozvinutie vnútorných schopností či cností jednotlivca, zatiaľ čo civilizácia zahŕňa materiálny i duchovný obsah a je ich kombináciou“ (Pan 2015, 34). Poukazuje pritom na to, že v západných jazykoch je význam pojmu civilizácie odvodzovaný od latinského *civis* a *civitas*, teda občan a mesto (pospolitosť). Civilizácia je tak väčšmi chápaná ako spoločenské usporiadanie vychádzajúce z princípu občianstva (teda nie rodu, rasy, stavu či triedy). Pojem *civilizácia* je tiež spájaný so životom významnej časti populácie v mestách, respektíve s urbanizmom ako sociálno-politickým javom i ako úrovňou technického rozvoja (schopnosti plánovať, budovať a prevádzkovať mestskú infraštruktúru) a organizačno-administratívnych znalostí, respektíve zručností. Práve v tejto súvislosti sa črtá jeden z podstatných významových aspektov pojmu ekologická civilizácia. Intenzívna urbanizácia a zmena štruktúry obyvateľstva Číny, ktorá bola po tisícročia rurálnou a agrárnou civilizáciou, dáva pojmu ekologická civilizácia ďalší, nie nepodstatný významový aspekt.

Podľa Pana však v čínštine pojem „civilizácia viac zdôrazňuje vnútornú kultivovanosť osoby a schopnosť jej ďalšieho zlepšovania, zatiaľ čo v európskych jazykoch sa väčší dôraz kladie na vonkajšie vystupovanie, medziľudské vzťahy alebo sociálne

---

<sup>11</sup> Koncept udržateľného rozvoja vznikol v dôsledku pochopenia rozporu medzi potrebami ekonomického a sociálneho rozvoja, teda zvyšovania životnej úrovne a potrebou ochrany životného prostredia, teda ako snaha o zladenie týchto, v mnohom protikladných procesov. Ako ukazuje D. Moellendorf (2011), aplikácie tohto konceptu v niektorých medzinárodných dohodách dokonca vyústila do konštituovania práva na udržateľný rozvoj. Sám koncept, ale aj dôsledky snahy o jeho praktické uplatnenie, však čelia rozsiahlej kritike. Napríklad J. Lovelock (2014, 108) poukazuje na to, že „udržateľný rozvoj jednoducho znamená rásť“, L. Sklair (2019) vysvetľuje, ako bol tento koncept inkorporovaný do naratívu obhajujúceho záujmy korporácií, čím sa stal súčasťou ideológií industrializmu a konzumerizmu. Čoraz rozsiahlejšia devastácia infraštruktúry i ekosystémov, ktorú spôsobujú klimatické zmeny, pritom v mnohých oblastiach sveta ohrozujú fyzické prežitie celých populácií, pretože vlády postihnutých krajín už neraz nie sú schopné zabezpečiť ani záchranné operácie, či aspoň distribuovať humanitárnu pomoc. Trvať v tejto situácii na „udržateľnom rozvoji“ ako zmysluplnom koncepte je prinajmenšom znakom ignorovania reality (Sťahel 2019).

skupiny“ (Pan 2015, 34).<sup>12</sup> V každom prípade však platí, že „civilizácia je výsledok interakcie človeka a prírody, pričom však žiadna civilizácia nemôže transcendovať prírodu“ (tamže). Práve tento poznatok, je pre koncept ekologickej civilizácie kľúčový.

Rozlišovanie agrárnej a priemyselnej civilizácie však vychádza z rozdielu v spôsobe využívania prírodných zdrojov a produkcie bohatstva v spoločnosti. Kontrastovanie týchto dvoch vývojových štádií civilizácie s ekologickou civilizáciou,<sup>13, 14</sup> ktorej hlavným atribútom má byť udržateľnosť, však zvýrazní práve spôsob využívania prírodných zdrojov ako kľúčový významový aspekt. Civilizáciu tak možno chápať aj ako výsledok nadprodukcie, ktorý umožňuje dlhodobé uvoľňovanie časti populácie z procesu produkcie základných potrieb (potrava, ošatenie, bývanie) a zároveň ako výsledok dostupnosti veľkého množstva surovín a energonosičov i technológií ich ťažby, dopravy a využitia. Dôležitým predpokladom vzniku akejkoľvek civilizácie však bol stabilný klimatický režim holocénu, ktorý po skončení poslednej doby ľadovej umožnil usadnutý spôsob života, ktorý bol spojený s poľnohospodárstvom produkujúcim prebytok potravín. Práve tento základný klimatický predpoklad vzniku civilizácie je teraz ohrozený novým, nestabilným klimatickým režimom antropocénu. Už len tento fakt nevyhnutne vedie k potrebe nanovo premyslieť predpoklady existencie civilizácie a možné zmeny jej imperatívov a organizačných princípov tak, aby civilizácia mohla existovať aj v antropocéne, teda v iných klimatických podmienkach, než ktoré umožnili jej vznik a rozvoj až do štádia globálnej industriálnej civilizácie. Civilizáciu totiž ohrozuje jej vlastný úspech v podobe ovládnutia celého sveta a jeho transformácie pre potreby „civilizovaného“ spôsobu života a negatívnych vedľajších, zväčša nezamýšľaných, ale hlavne nepredpokladaných dôsledkov ľudských aktivít.

---

<sup>12</sup> Diskusia o povahe kultúry a civilizácie a ich vzájomnom vzťahu je samozrejme oveľa komplexnejšia, a to nielen v rámci západného, ale aj slovenského diskurzu. Napríklad J. Piaček (2014) vymedzuje vzťah kultúry a civilizácie ako vzťah antagonistický, a zároveň tvoriaci pozadie jeho konceptu sykriticismu. Kultúru pokladá za ontologicky najvýdatnejší spôsob bytia človeka na svete, a zároveň za vedomé pokračovanie prírody. Civilizáciu chápe ako podklad kultúry, ale zároveň ako odtrhnutú od kultúry. Civilizácia totiž kultúru predstihla a pri svojej víťaznom úsilí ovládnuť svet postupuje zväčša nekultúrne – vojensky, vykorisťovateľsky, technologicky, imperiálne, a preto aj smrtonosne.

<sup>13</sup> Rozlišovanie agrárnej, industriálnej a ekologickej civilizácie prinajmenšom implicitne obsahuje filozofiu dejín, postavenú na forme a spôsobe využívania prírody človekom. Z podobného kritéria vychádza I. Dubnička (2007) pri rozlišovaní morálnych systémov vzťahu človeka a prírody v kultúrach lovcov a zberačov, pastierov a roľníkov, a napokon v moderných industriálnych kultúrach.

<sup>14</sup> A. Gare (2012, 11) v tejto súvislosti poukazuje na to, že v Číne, ktorá sa označuje za socialistickú krajinu je ekologická civilizácia definovaná ako štádium rozvoja spoločnosti, nasledujúce po prekonaní industrializmu, a nie kapitalizmu, ako sa by sa očakávalo od krajiny, ktorá sa oficiálne riadi ideológiou marxizmu. Ako však poznamenáva D. A. Bell „tie prvky marxizmu, ktoré mali v (čínskej) spoločnosti výraznejšiu odozvu – dôraz na materiálny blahobyt a odpor voči abstraktnému mysleniu – sa uchýlili práve preto, že mali konfuciánske základy“ (Bell 2010, 10). Podľa G. Parkesa (2020) je dokonca skutočnou ideológiou vládnucej strany v Číne konfucianizmus, a nie komunizmus, ktorý má v názve. O nutnosti prekonania kapitalizmu ako predpokladu transformácie industriálnej civilizácie na ekologickú tak paradoxne častejšie uvažujú západní ako čínski autori.

V neposlednom rade je civilizácia tiež výsledkom dlhodobého hromadenia poznatkov a schopnosti ich zaznamenávania a medzigeračného prenosu. Tá si vyžaduje kultúrnu, a do značnej miery aj politicko-organizačnú kontinuitu. Práve tento aspekt významu pojmu civilizácie zdôrazňujú čínski autori, a to poukazovaním na kontinuitu čínskej civilizácie, na viac ako dvetisícročnú kontinuitu čínskeho štátu i na jav, ktorý je v ľudských dejinách ojedinelý a ktorým má byť zastrešenie prakticky celej čínskej kultúry jedným štátom. Práve v tomto kontexte (aj keď samozrejme nie len v ňom) treba hľadať zmysel úsilia čínskych autorov poukazovať na to, že východiská konceptu ekologickej civilizácie možno identifikovať v klasických čínskych myšlienkových tradíciách – taoizme, konfuciazme i sinizovanej verzii budhizmu (Xie, Pan 2018, 293 – 294), respektíve v nimi vyjadrenej predstave o vzťahu človeka a prírody. A to napriek tomu, že industriálna civilizácia je fakticky civilizáciou globálnou.<sup>15</sup>

### Filozofické východiská

Kým západný environmentalizmus má tendenciu hľadať vzory harmonického spoluzitia s prírodou v kultúrach, respektíve v spôsobe života prírodných národov, niektoré prúdy dokonca v budhizme (jeho západnej interpretácii), ten čínsky sa obracia k vlastným kultúrno-filozofickým koreňom, a to najmä ku konfucianizmu a taoizmu. Prinajmenšom z pragmatického hľadiska, teda z perspektívy väčšej prijateľnosti medzi obyvateľmi Číny i kompatibility s čínskym socio-ekonomickým a politicko-administratívnym modelom organizácie spoločnosti<sup>16</sup> je takýto prístup pochopiteľný. Problém pochopenia a interpretácie čínskej filozofie v kontexte čínskej kultúry, a to najmä pokiaľ ide o jej staroveké texty<sup>17</sup> však ostáva stále aktuálny,<sup>18</sup> a to aj pri snahe o iden-

<sup>15</sup> K tomu pozri Sťahel (2016a, 105 – 117).

<sup>16</sup> K charakteristike, prameňom a súčasnej relevancii čínskeho modelu organizácie spoločnosti pozri Bell (2015), a tiež Hrubec (2020b).

<sup>17</sup> Už prvé interpretácie čínskej filozofie, náboženstva a ich kultúrneho kontextu boli v Európe veľmi významne poznačené nielen jazykovou bariérou, ale aj snahou o „napasovanie“ čínskych filozofických, spoločenských a politických reálií do európskych pojmov a rámcov myslenia (Bondy 1993a, 104) a v neposlednom rade využívaním týchto interpretácií v európskych teologických a ideologických sporoch, čo v rôznych formách a intenzite pretrváva do súčasnosti. Primárne však bolo čínske myslenie skúmané s úmyslom nájsť možnosti a spôsoby, ako Čínu obrátiť na kresťanskú vieru, keďže do devätnásteho storočia neboli európske koloniálne mocnosti schopné Čínu vojensky ani ekonomicky ovládnuť, pokúšali sa o to aspoň ideologicky. Ako ukazuje B. Horyna, nevyhol sa tomu ani G. W. Leibniz, ktorý síce nebol tým, kto pre západnú kultúru objavil Čínu a jej filozofiu, ale rozhodne bol prvým reprezentantom klasickej európskej filozofie, ktorý sa nielen vedome zriekol eurocentrizmu (Horyna 2020, 147), ale dokonca poukázal na to, že popri západnej, teda európskej, existuje aj východná, prevažne čínska kultúra, pričom obe treba považovať za významné pre celý svet a treba ich preto chápať ako rovnocenné (Horyna 2020, 157 – 158) čo v západnom diskurze doposiaľ nie je všeobecne prijímaný postoj. K potrebe, ale tiež peripetiám interkultúrneho dialógu vo vzťahu k Číne pozri aj Dunaj (2013 a 2020).

<sup>18</sup> Filozofickú reflexiu konceptu ekologickej civilizácie z európskej, respektíve západnej perspektívy komplikuje nielen jazyková bariéra, ale aj nejasná hranica medzi religióznym a filozofickým aspektom tradičného čínskeho svetonázoru. E. Bondy v tejto súvislosti poukázal na to, že „čínska spiritualita je od najstarších dôb spiritualita areligiózna“ (Bondy 1993a, 99), čo sa ukazuje ako problém aj pri snahe

tifikovanie relevantných filozofických východísk čínskej verzie konceptu ekologickej civilizácie.

Čínska verzia konceptu ekologickej civilizácie síce nadväzuje na viaceré „západné“ koncepty (udržateľný rozvoj, ekomarxizmus, ekologickej demokracia<sup>19</sup>), ale zároveň aj na tradičné čínske spôsoby myslenia a výkladu sveta. Vo filozofickej rovine je dokonca vnímaný ako súčasť renesancie tradičných čínskych spôsobov myslenia a interpretácie sveta, pričom vedome nadväzuje najmä na konfucianizmus,<sup>20</sup> taoizmus<sup>21</sup> a čiastočne aj čínsky budhizmus.<sup>22</sup> Predovšetkým čínski autori pritom zdôrazňujú, že v žiadnom z týchto tradičných čínskych myšlienkových prúdov neprevážil západný antropocentrizmus, ktorý vydeľuje človeka z prírody, respektíve vytvára dichotómiu človeka a prírody, ale naopak, inherentnou súčasťou všetkých tradičných čínskych konceptov bol obraz človeka ako súčasť prírody a len veľmi zriedkavo spochybňovaným ideálom bolo hľadanie harmónie človeka s prírodou a neposlednom rade aj človeka so spoločnosťou.<sup>23</sup>

---

o interpretáciu filozofických východísk konceptu ekologickej civilizácie. Schönfeld a Chen (2019, 5) dokonca zdôrazňujú, že klasická čínština vôbec nemá pojmy ekvivalentné pojmom *náboženstvo* a *filozofia*. Ich ekvivalenty do súčasnej čínštiny zaviedli zahraniční akademici v rámci svojho štúdia čínskej kultúry ako neologizmy. Skôr ako Sokratovskou „láskou k múdrosti“ je čínska filozofia „učenie múdrosti“, pre ktoré nie je dištinkcia medzi profánnym a sakrálnym určujúca, respektíve je „konceptuálnym kontinuumom s absenciou demarkácie medzi filozofiou a náboženstvom“ (tamže). Pre západného pozorovateľa je preto prekvapivé, či dokonca neuveriteľné, že by sa na formulovaní, ale aj propagovaní a praktickom uskutočňovaní ideologického konceptu i podľa neho realizovanej praktickej politiky štátu, hlásiaceho sa k marxizmu, mohla intenzívne podieľať aj Čínska taoistická asociácia, teda zo západnej perspektívy náboženská organizácia, ktorá však intenzívne spolupracuje aj s vládou ČLR. K tomu pozri (Lemche, Miller 2019) a tiež (Schönfeld, Chen 2019). V tejto súvislosti treba zdôrazniť, že náboženstvo v európskom zmysle slova nebolo a nie je súčasťou čínskej kultúry. „Skutočný polyteizmus zmizol v Číne už dávno na úsvite historickej doby a monoteizmus sa nikdy nevyvinul. Číňania si vystačili s etikou – a to etikou ľuďmi vytvorenou, nie nadiktovanou odniekiaľ zhora – a s vágnou ontologickou predstavou prirodzeného chodu vecí, ktorý bol najlepšie vyjadrený v koncepcii a termíne TAO. V tom je súčasne veľkosť i slabosť čínskej myšlienkovvej tradície“ (Bondy 1993b, 140 – 141).

<sup>19</sup> J. Pan sa odvoláva na prácu R. Morrisona (1995) *Ecological Democracy* (Pan 2014, 34). Pracuje však aj s prácami ako sú *The limits to growth* (Meadows et al. 1972) či *Collapse: How societies choose to fail or succeed* (Diamond 2005). V celom koncepte je výrazne badateľné pochopenie rizík spojených s konečnosťou zdrojov a možnosťou kolapsu civilizácie. Koncept tak možno interpretovať aj ako snahu nájsť taký model organizácie vysoko komplexnej spoločnosti, ktorý by umožnil vyhnúť sa kolapsu (prinajmenšom čínskej) civilizácie.

<sup>20</sup> K relevancii konfucianizmu v súčasnom čínskom filozofickom myslení a snahe o porozumenie v Číne prebiehajúcim spoločenským procesom pozri napr. Bell (2010, 2015), Dunaj (2016, 2017), Kögler, Dunaj (2018), Kreuzzieger (2019), a tiež Parkes (2020).

<sup>21</sup> Pozri napríklad Lu (2017).

<sup>22</sup> Pozri Pan (2015, 35), Xie, Pan (2018, 293).

<sup>23</sup> Sociálny, respektíve sociálno-politický rozmer konceptu ekologickej civilizácie je rovnako dôležitý ako ekonomický či environmentálny. Veď najbohatšie polpercento svetovej populácie (teda asi 40 miliónov ľudí) svojim nadspotrebným životným štýlom produkuje až 14 % svetových emisií skleníkových plynov. Na druhej strane najchudobnejších 50 % svetovej populácie je zodpovedných len za 10 % emisií (Wiedmann, Lenzen, Keyßer et al. 2020). Už len táto socioenvironmentálna nespravodlivosť má potenciál rozvrátiť globálnu civilizáciu sociálnym výbuchom. Koncept

Z perspektívy súčasného environmentalizmu sa ako „najzelenší“ z filozofických smerov starovekej Číny javí taoizmus.<sup>24</sup> Vo filozofickej rovine je vyjadrením tradičného čínskeho chápania sveta ako vzájomne súvisiaceho živého systému, či dokonca organizmu (Overmayer 1999) tvoreného nebom, zemou a človekom ako tromi neoddeliteľnými komponentmi jednotného univerza, navzájom previazanými dialektickým procesom nestáleho vzájomného ovplyvňovania a vyvažovania. Pan v tejto súvislosti odkazuje na posledné štvorveršie dvadsiatej piatej kapitoly Tao Te ťingu, ktorého autorstvo sa pripisuje anonymnému autorovi známemu ako Lao-c' (Starý majster):

Zákony Človeka podmieňuje Zem,  
Zákony Zeme podmieňuje Nebo,  
Zákony Neba podmieňuje Cesta Tao,  
A Cesta Tao je sama zo seba!

(Lao-c' 1993, 35)<sup>25</sup>

Podľa Pana sa Lao-c' pokúša vyjadriť vzťahy medzi človekom a prírodou a pravidlá, ktorými sa tieto vzťahy riadia. Toto štvorveršie teda znamená, že ľudia žijú, pracujú a reprodukujú podľa zákonov zeme; zem sa mení podľa ročných období, a tým produkuje rozličné formy života podľa zákonov neba; nebo funguje a mení sa podľa princípov Cesty Tao; zatiaľ čo Tao nasleduje zákony prírody, pričom necháva prírodu uberať sa svojou cestou. Toto videnie sveta a princípov jeho fungovania neskorší čínski autori rozpracovali do filozofického systému „harmónie medzi človekom a prírodou“, ktorý je podľa Pana v zreteľnom kontraste k západnej filozofii využívania rozvinutej vedy na dobýjanie, plienenie a drancovanie prírody. Pre súčasnú industriálnu civilizáciu z toho podľa Pana plynie, že vzťah človeka a prírody nemá stáť na úsilí človeka meniť a transformovať prírodu, ale na rešpektovaní prírody a konaní v súlade s jej zákonitostami (Pan 2016, 35). Vedecká dimenzia prírodnej ekológie (*natural ecology*) pochádza zo západu, filozofická dimenzia humánnej ekológie (*human ecology*) vznikla v Číne a jej prvé formulácie možno podľa Pana nájsť práve v Tao Te ťingu (tamže).

Schönfeld a Chen (2019, 6) v súvislosti s touto, ale aj ďalšími pasážami Tao Te ťingu konštatujú, že ide o špecifickú formu naturalizmu, ktorá je výnimočne vhodná na zvládnutie súčasnej environmentálnej krízy. Za jedinečný vklad taoistickej perspektívy vnímania vzťahu človeka, respektíve kultúry a prírody do konceptu ekologickej civilizácie považujú motívy, ktoré sú podľa nich identifikovateľné aj v súčasnom taoizme: vnímanie vzťahu prírody a kultúry ako kontinua, normatívny charakter prírodných faktov, umiernený antropocentrizmus a v neposlednom rade evolučná koncepcia prírody

---

ekologickej civilizácie je preto tiež kritikou existujúceho globálneho ekonomicko-politického systému a zároveň snahou o sformulovanie vízie takého spoločenského usporiadania, ktoré by mohlo nahradiť to súčasné, interpretované aj západnými autormi ako *korporatokracia*. K tomu pozri Gare (2014a, 2014b, 2017a, 2017b, 2018) alebo Ahearne (2013). Koncept ekologickej civilizácie má teda veľa styčných bodov s politickou ekológiou či sociálnou ekológiou.

<sup>24</sup> Pozri Miller (2017), ale aj Gare (2013).

<sup>25</sup> Citované podľa prvého slovenského prekladu M. Čarnogurskej a E. Bondyho.



i človeka. Príroda je chápaná ako „konečný rámec, integrujúci všetko vrátane kultúry“. V tejto súvislosti konštatujú, že charakteristickou črtou antropocénu je práve rozpúšťanie hranice oddeľujúcej kultúru a prírodu (tamže), teda tej dištinkcie, ktorá bola, a do značnej miery doposiaľ je, charakteristická pre západnú kultúru, rovnako ako pre industriálnu civilizáciu. Zároveň poukazujú na to, že evolúcia prírody je súčasťou kozmológie a ontológie taoizmu, a preto tak ako sa vyvíja príroda, musí sa meniť aj civilizácia. Podľa nich „taoizmus vo svojej starovekej ontológii anticipuje základné prvky štandardného vedeckého modelu najmä v oblasti ekológie a evolúcie“ (Schönfeld, Chen 2019, 14).

Tao Te ťing, samozrejme, obsahuje množstvo ďalších pasáží, ktoré možno interpretovať v súlade s tézami súčasného environmentalizmu, to však nie je cieľom tejto štúdie. Podstatné je, že Tao Te ťing vyjadruje kozmologický i ontologický model sveta, „podaný na svoju dobu veľmi koherentne“ (Bondy 1993a, 101), ktorý svet vidí ako vyvíjajúce sa kontinuum medzi prírodou a človekom, respektíve kultúrou.<sup>26</sup> „Zatiaľ čo grécka a indická filozofia hľadala usilovne a v najrôznejších variantoch ‚pevný bod‘, nemenný základ skutočnosti (buď v božstve, ktoré tvorí svet, či v nejakej prapodstate – imateriálnej či materiálnej –, z ktorej svet takým či onakým spôsobom vyplýva, alebo sa formuje), čínska filozofia videla (a vidí) skutočnosť ako *proces*“ (Bondy 1993a, 100). Práve takéto videnie skutočnosti sa javí ako oveľa vhodnejšie východisko pre pochopenie a konzekventné premyslenie poznatkov súčasných vied o Zemi, ktoré sa snažia uchopiť evolúciu človeka i biosféry, atmosféry, hydrosféry a kryosféry ako navzájom prepojený a podmienený, nikdy nekončiaci proces, ako umožňuje „európska filozofická tradícia, vychádzajúca v podstate zo substančného modelu skutočnosti“ (Bondy 1993a, 104). To by aspoň čiastočne vysvetľovalo, prečo svetonázor postavený na substancialistických, pevný bod (nemennú, večnú podstatu) hľadajúcich ontologických koncepciách, má aj tvár v tvár prebiehajúcim procesom klimatickej zmeny a masového vymierania rastlinných a živočíšnych druhov problém pripustiť, že je niečo také vôbec možné a že príčinou týchto javov môže byť človek a ich dôsledkom taká radikálna zmena globálneho klimatického systému, ktorá znemožní ďalšiu existenciu civilizácie.

Z hľadiska konceptu ekologickej civilizácie ako svetonázoru, ktorý vychádza z pochopenia človeka (ľudstva) ako súčasť pomerne ľahko zraniteľnej prírody, či presnejšie komplexnej siete závislostí planetárneho systému života a jeho predpokladov, je však dôležité to, že konfucianizmus, a ani čínsky budhizmus taoizmom vyjadrený svetonázor (integrujúci kozmológiu, ontológiu i etiku) nespochybnili. I. Dubnička v tejto súvislosti hovorí o čínskych univerzalistických náboženstvách, pri ktorých došlo k zvláštnej synkréze, takže ich možno označovať aj ako „tri náuky v jednom“. Podľa Dubničku „sú najtypickejšie pre čínsku spoločnosť a vo veľkej miere determinovali jej tradície, no aj ‚filozofickú‘ a ‚politickú‘ mentalitu Číňanov“ (Dubnička 2013, 185). V tomto zmysle

---

<sup>26</sup> Tao Te ťing je nielen kľúčovým textom čínskej filozofickej, či dokonca spirituálnej tradície, ale dodnes patrí aj k najprekladanejším a najinterpretovanejším dielam čínskej filozofie. V našom akademickom prostredí možno za jedinečný pokladať výklad tohto textu, ale aj procesu jeho vzniku a vývoja jeho úprav a interpretácií v kontexte čínskych dejín od M. Čarnogurskej (2009 a 2012).

v súčasnosti dokonca možno hovoriť o synkréze taoizmu, konfucianizmu<sup>27</sup> a čínskeho marxizmu.

V prebiehajúcej diskusii o filozofických východiskách konceptu ekologickej civilizácie však zaznievajú aj kritické hlasy, ktoré poukazujú na to, že takáto interpretácia čínskej filozofickej tradície prakticky ignoruje rozsah environmentálnej devastácie, ktorá sprevádzala rozvoj čínskej agrárnej civilizácie od jej vzniku v staroveku.<sup>28</sup>

Aj viacerí slovenskí autori poukazujú na to, že kľúčové heslo taoizmu *wu-wei*, teda nezasahovanie do prirodzeného chodu vecí, či „konanie nekonaním“ malo pôvodne sociálno-politický význam, bolo adresované panovníkom ako návod na podľa možnosti nenásilné vládnutie (Dubnička 2013, 189 – 190) a k jeho „zekologizovaniu“ došlo až v dvadsiatom storočí (Kučírek 2008, 30 – 32), a to dokonca najprv v západnom environmentalizme, keď tento pojem začala používať morálna ekológia. Z dejinno-filozofického hľadiska teda pri pripisovaní „ekologických“ významov starovekým textom ide o anachronizmus. Ako upozorňuje Huertebise: „Anachronické interpretácie môžu vytvoriť pocit kontinuity, ktorý však často protirečí pôvodnému významu klasických textov a ich dobovému kontextu“<sup>29</sup> (Huertebise 2017, 9). Podľa neho dokonca neplatí ani argument, že v klasických textoch západnej filozofickej tradície nemožno nájsť myšlienky s environmentálnym významom. Tie totiž vidí napríklad u Marca Aurelia, v renesančnom koncepte makrokozmu a mikrokozmu či u Schellinga.<sup>30</sup> Tu však treba namietnuť, že tieto filozofické iniciatívy nikdy nedosiahli taký formatívny vplyv na západnú kultúru a jej vnímanie sveta, respektíve vzťahu človeka (spoločnosti, kultúry)

---

<sup>27</sup> Vysvetlenie nemožnosti liberálno-demokratických politických systémov odstrániť príčiny devastácie životného prostredia, a teda aj odvrátiť hroziaci kolaps planetárneho ekosystému z hľadiska súčasného konfucianizmu podáva Tiang Čching, jeden z najvýznamnejších konfuciánskych filozofov súčasnosti. Legitimita politického systému liberálnej demokracie je podľa neho odvodzovaná od suverenity ľudu, ktorú chápe ako sekularizovanú verziu suverenity boha. Legitimita politického systému odvodzovaná len od suverenity ľudu je podľa Čchinga príliš redukcionistická, vylučuje totiž možnosť legitimity posvätej (transcendentnej) a legitimity historickej. Vôľa ľudu sa totiž podľa neho odvíja od ľudských túžob, zväčša krátkodobých, navyše aj ľahko ovplyvniteľných (napr. marketingom, agitáciou, propagandou), ktorých obmedzovanie je (osobitne v konzumnej individualistickej spoločnosti, kde je právo vyrábať, spotrebovať, a tým aj znečisťovať postavené nad právo na priaznivé životné prostredie) politicky nelegitímne. Presadzovanie dlhodobých celospoločenských záujmov, alebo dokonca záujmov celého ľudstva, je v takomto systéme veľmi nepravdepodobné (Čching 2019, 22 – 24). Čching je veľmi kritický k súčasnému politickému systému Číny, nehlási sa ani ku konceptu ekologickej civilizácie, ale jeho chápanie troch druhov legitimity a s nimi spojených troch druhov moci, ktoré by mali byť reprezentované troma komorami parlamentu jasne odkazuje na pôvodnú taoistickú koncepciu sveta ako harmóniu troch základných prvkov – neba, zeme a človeka.

<sup>28</sup> Pre podrobnú analýzu environmentálnych dejín Číny pozri Elvin (2004). Pozri tiež Hansen, Li, Svarverud (2018, 198) a Ponting (2019).

<sup>29</sup> Túto námietku však možno vziať na západných autorov, ktorí sa prakticky o to isté pokúšajú novými interpretáciami a „aktualizáciami“ textov antickej či kresťanskej filozofie.

<sup>30</sup> Podľa A. Gerea je dokonca pre konštituovanie filozoficky relevantného svetonázoru ako predpokladu reálnej transformácie industriálnej na ekologickú civilizáciu potrebné rekonštruovať a aktualizovať Schellingov špekulatívny naturalizmus a venovať pozornosť jeho vývoju až po procesuálne metafyziky (Gare 2017b, 51 – 63).

a prírody, ako to možno identifikovať v súvislosti s čínskymi klasickými textami. Huertebis však tvrdí, že: „Pojem ‚čínska ekologická civilizácia‘ môže byť interným politickým nástrojom propagovaným tak, aby poskytol morálnu legitimitu vynucovaniu environmentálnych predpisov, ktoré by mohli mať nepriaznivé dopady na domácu ekonomiku“ (Huertebise 2017, 11). Odhliadnuc od toho, že práve v tomto západný environmentalizmus zlyháva, prehliada tiež, že tento koncept môže poskytovať víziu, či dokonca normatívny obraz budúcnosti, o naplnenie ktorého sa možno usilovať na individuálnej i celospoločenskej úrovni.

Práve to je to, čo podľa Garea viacerým západným spoločnostiam chýba, a preto sa priemyselná civilizácia postavená na triumfe redukcionistického scientizmu a imperatívoch globálneho trhu nachádza uprostred najväčšej krízy, akej kedy ľudstvo čelilo, čím myslí nielen deštrukciu globálneho ekosystému, ale aj krízu filozofie, a tým aj filozofických základov kultúry a politického systému. Práve v tejto situácii je podľa neho nevyhnutné obrátiť sa opäť k filozofii, čo znamená oživiť a obnoviť filozofiu ako hľadanie komplexného porozumenia ľudstvu a jeho miestu v prírode. Iba tak je podľa neho možné nahradiť prevládajúci svetonázor, bez čoho sa nemožno vyhnúť globálnej ekokatastrofe (Gare 2017b, 13). Gare teda koncipovanie filozofie ekologickej civilizácie chápe ako kreovanie imaginácie, naratívu, či priamo kozmológie (Gare 2018, 226) postavenej na ekologickom, čo znamená predovšetkým evolučnom a symbiotickom, teda nie ekonomickom, teologickom či geopolitickom myslení, o ktoré sa opiera priemyselná civilizácia. Úlohou filozofie ekologickej civilizácie tak je prinajmenšom napomôcť „rozvinutiu úplne nových spôsobov porozumenia svetu, odhaľujúcich jednotu v rozmanitosti a umožňujúcich ľuďom lepšie porozumieť sebe samým a ich miestu vo vesmíre“ (Gare 2017b, 17). V jeho chápaní je tak koncept ekologickej civilizácie rovnako epistemickým, ako aj normatívnym manifestom, pozitívnou vizualizáciou možnej budúcnosti.

### **Environmentálny autoritarizmus či environmentálna demokracia**

Najostrejšia kritika konceptu ekologickej civilizácie však poukazuje na to, že predovšetkým jeho čínska verzia otvorene pracuje aj s konceptom environmentálneho autoritarizmu.<sup>31</sup> Je zjavné, že čínska vláda disponuje administratívnymi kapacitami a legislatívnymi právomocami, ktoré jej umožňujú realizovať environmentálne politiky (napr. znižovanie emisií skleníkových plynov zatváraním uhoľných baní a elektrární, zvyšovanie miery recyklácie, obmedzenie či úplný zákaz dovozu odpadu do krajiny či obmedzovanie komerčných aktivít v chránených územiach) oveľa efektívnejšie a hlavne

---

<sup>31</sup> Jav, ktorý pomenoval M. Beeson (2010). Pred autoritarizmom (a nacionalizmom) ako alternatívami ekologickej demokracie však už v čase liberálneho triumfalizmu po páde východného bloku varoval R. Morrison (1995, 113 – 136).

rýchlejšie<sup>32</sup> ako západné krajiny,<sup>33</sup> pretože v tých je formulovanie, a hlavne presadzovanie environmentálnych politík silne ovplyvňované skupinovými záujmami,<sup>34</sup> ktorých pôsobenie vládam fakticky znemožňuje naplnenie ich klimatických záväzkov vyplývajúcich z Parížskej klimatickej dohody (Xie, Pan 2018, 184 – 185).

R. Morrison však koncept ekologickej civilizácie kreuje z perspektívy demokracie, teda potreby jej prehĺbenia či rozšírenia do podoby ekologickej či environmentálnej demokracie.<sup>35</sup> Zdôrazňuje, že ekologická civilizácia má byť budovaná na demokracii, rovnováhe a harmónii, čo znamená dostať pod demokratickú kontrolu technologické a korporátne rozhodovacie procesy. Ekologická demokracia má byť opakom, respektíve prekonaním súčasnej trhovej demokracie, ale aj industrializmu, teda situácie, v ktorej je väčšina rozhodnutí prijímaných cez prizmu trhovým a industriálnych imperatívov. Tie totiž „redukujú všetky aspekty života a pôdy na vstupy“ (Morrison 1995, 171) industrializovaných procesov produkcie. Základné imperatívy industrializmu nie sú kompatibilné s imperatívmi demokracie, takže demokracia v industriálnej civilizácii má nanajvýš podobu formálnych procedúr. V takejto forme je, rovnako ako sám industrializmus, dlhodobo neudržateľná. Transformácia industriálnej civilizácie na ekologickú je preto demokratizačným procesom, a zároveň nevyhnutným predpokladom pre dlhodobú udržateľnosť demokracie ako politického systému.

Čínski autori sú však skeptickí v súvislosti s reálnou možnosťou prijímania potrebných environmentálnych opatrení demokratickými procedúrami. Tu možno identifikovať aj hlavný rozdiel medzi západnou a čínskou verziou konceptu ekologickej civilizácie. Západná počíta s aktívnou participáciou environmentálne uvedomelej verejnosti, čínska naopak predpokladá, že je len veľmi málo pravdepodobné, že by zástupcovia len priemerne, či skôr podpriemerne vzdelanej verejnosti, zameraní najmä na krátkodobý ekonomický rozvoj, boli schopní prijať legislatívu, ktorá by dostatočne reflektovala aktuálne vedecké poznatky o klimatických zmenách a riziká, ktoré v ich dôsledku hrozia.<sup>36</sup> Navyše, ako zdôrazňujú Schönfeld a Chen, čínsky politický systém kladie,

---

<sup>32</sup> Práve schopnosť presadzovať environmentálne politiky, najmä znižovať emisie skleníkových plynov čo najrýchlejšie, možno považovať za kľúčový faktor, ktorý rozhodne o tom, či planetárny klimatický režim umožní ďalšiu existenciu civilizácie, či dokonca prežitie človeka ako živočíšneho druhu. Rozsah a rýchlosť prebiehajúcich klimatických zmien na jednej strane a pokračujúci rast emisií skleníkových plynov na druhej strane však ukazujú, že ani tie najradikálnejšie doteraz prijaté opatrenia nie sú dostatočné.

<sup>33</sup> K tomu pozri B. Gilley (2012).

<sup>34</sup> Teda lobingom (v lepšom prípade) ropných a uhoľných korporácií, ale rovnako aj veľkých automobiliek a v neposlednom rade zbrojného priemyslu.

<sup>35</sup> Popri konceptoch liberálnej, sociálnej a kresťanskej demokracie tak možno hovoriť aj koncepte environmentálnej demokracie.

<sup>36</sup> Opierajú sa pritom aj o skúsenosti z uplynulých štyridsiatich rokov transformácie, keď práve implementácia trhových princípov v podobe slobody podnikania a kumulácie zisku a decentralizácia množstva kompetencií, a to aj tých v oblasti kontroly znečistenia a ochrany životného prostredia, viedli k zintenzívneniu exploatacie prírodných zdrojov a devastácii životného prostredia na lokálnej a regionálnej úrovni. Snaha centrálnej vlády presadzovať politiku znižovania emisií skleníkových plynov

na rozdiel od západného, kolektívne blaho na prvé miesto.<sup>37</sup> Z tohto pohľadu preto musí byť právo na priaznivé životné prostredie, dýchatelný vzduch, pitnú vodu či zdravé potraviny nadradené vlastníckemu právu či právu na podnikanie, ktoré implikuje právo na znečisťovanie. Pokračujúca devastácia životného prostredia podľa Schönfelda a Chena (2019, 9) vedie k otázke, či si civilizácia môže dovoliť pokračovať v preferovaní občianskych slobôd pred kolektívnym blahom, ktorým je bezpochyby zachovanie obývateľnosti planéty. Poukazujú totiž na to, že liberálne demokracie nielenže zlyhávajú v snahe regulovať fosílné korporácie, ktoré sú zodpovedné za väčšinu emisií skleníkových plynov, ale dokonca poskytujú právnu ochranu tým, čo popierajú klimatické zmeny, spochybňujú vedecké poznatky o tomto procese a namiesto nich šíria dezinformácie a trhovú ideológiu (tamže).

Tento rozdiel vedie k viacerým otázkam. Je možné presadiť koncept ekologickej civilizácie demokraticky? Už len to, že tento koncept sa v roku 2007 stal súčasťou ideológie KSČ a od roku 2018 je súčasťou ústavy ČLR, vedie k pochybnostiam o jeho zlučiteľnosti so západnou predstavou ústavnej demokracie. Podľa Huertebisa (2017, 17) je tento koncept len ďalším nástrojom na legitimizovanie nových foriem sociálnej kontroly jednotlivcov. Takáto kritika však neberie do úvahy, že závažnosť znečistenia a devastácie životného prostredia, a tým aj zhoršenie kvality ľudského zdravia i čoraz intenzívnejšie prejavy klimatických zmien v Číne (napokon aj na celom svete) si vyžadujú radikálne opatrenia. K nim určite patria prehodnotenie akceptovateľných spôsobov rozvoja, zmena imperatívov organizácie spoločnosti a v neposlednom rade aj hierarchie garantovaných práv, ale aj povinností či obmedzení vynucovaných verejnou mocou.<sup>38</sup> To vedie k ďalším otázkam: Ako vybudovať silné verejné inštitúcie, ktoré by

---

a zastavenie deforestácie masívnym programom zalesňovania opakovane narážajú na odpor predstaviteľov miest a provincií, ktoré neraz neváhajú ignorovať vládnu legislatívu, alebo aj skresľovať štatistiky miery znečistenia či množstva vyprodukovaných emisií a odpadu, pretože za dôležitejší pokladajú hospodársky rast svojho mesta či regiónu a celoštátne, či dokonca globálne environmentálne problémy spôsobované takouto politikou vnímajú ako druhoradé (Gare 2012, 15 – 16).

<sup>37</sup> K podrobnej analýze čínskeho politického systému a silným vplyvom meritokratickej tradície v ňom, ktorá aj pomerne liberálnych čínskych autorov vedie k skepticizmu v súvislosti s možnosťou presadenia, ale hlavne následného dlhodobého udržania systému západnej masovej demokracie v Číne. K tomu pozri Bell (2015). Z perspektívy súčasného konfucianizmu, ktorého tradícia je hlavným zdrojom meritokratického konceptu uplatňovaného v Číne v prístupe k politickým funkciám i k chápaniu zmyslu a úlohy politiky vo všeobecnosti, zase západnú formu demokracie kritizuje Ť. Čching (2019).

<sup>38</sup> Primárne nemusí ísť o obmedzenie vlastníckych práv či slobody podnikania alebo pohybu (cestovania). „Donútenie“ môže mať aj formu určených emisných limitov automobilov, tried energetickej efektivity spotrebičov, uhlíkovej dane či povinnosti recyklovať. Akákoľvek právna norma, prikazujúca separovať či recyklovať odpad alebo čistiť odpadové vody či určujúca emisné limity spaľovacích motorov atď. je „donútením“ vynucovaným autoritou verejnej moci – nič z toho ľudia, a nieto ešte firmy, nerobili, kým im to zákon neprikázal a sankciami ich k tomu nedonútil. Zákony alebo emisné normy či normy určujúce prípustné množstvá rozličných chemikálií v pitnej vode či potravinách sú legálne formy donútenia. Jednotlivec nemá šancu kúpiť si auto s nižšími emisiami alebo chladničku s vyššou triedou efektívnosti, pokiaľ ju nikto nevyrába. Etika sebaobmedzenia (dobrovoľná skromnosť) môže jednotlivca viesť k tomu, že si auto, chladničku, práčku atď. nekúpi, alebo nebude

boli schopné presadzovať verejný záujem, a zároveň zachovať ich demokratickú kontrolu? A to v situácii, keď existujúce inštitúcie, a neraz aj verejné politiky, primárne chránia a presadzujú súkromný, respektíve korporátny záujem v rozsahu, ktorý mnohých autorov vedie k tomu, že súčasný západný ekonomicko-politický systém označujú ako korporatokraciu. Pritom rozličné vedecké konzília vrátane Medzivládneho klimatického panelu, a tiež mnohé občianske iniciatívy i celosvetové ochranárske hnutia poukazujú na to, že verejným záujmom je ochrana a obnova globálnych ekologických verejných statkov (*ecological commons*),<sup>39</sup> ku ktorým bezpochyby patria stabilný klimatický systém či biodiverzita, a nie ochrana korporátnych investícií do zariadení na ťažbu a spracovanie uhlia, ropy či zemného plynu. Práve tomu je však rozličnými dohodami o voľnom obchode a ochrane investícií podriadená politika väčšiny štátov.

### Záver

Koncept ekologickej civilizácie vychádza z poznania toho, ako (nielen ľudské) komunity transformujú svoje prostredie, aby rozšírili predpoklady svojej existencie. Rovnako však aj z poznania, že jednotlivé subjekty (fyzické, ekonomické, politické) nie sú od (planetárneho) životného prostredia oddeliteľné, a to teoreticky ani prakticky. Čínski autori poukazujú na to, že toto poznanie získané súčasnou vedou bolo prinajmenšom anticipované v predporozumení sveta v tradičnom čínskom svetonázore, vyjadrenom v taoistickom učení.

Cieľom konceptu je zabezpečenie dôstojného života pre všetkých ľudí, to však v rámci možností systému planéty Zem, ktorého zdroje a schopnosť absorbovať dôsledky ľudských aktivít a nimi produkovaného znečistenia, sú konečné. Doterajšie modely civilizácie a jej extenzívneho rozvoja však práve závislosť od stavu planetárneho systému a konečnosť zdrojov i limitovanú schopnosť absorbovať znečistenie neberú do úvahy. Koncept teda v konečnom dôsledku poukazuje na potrebu zmeniť globálny ekonomicko-politický systém tak, aby bol zlučiteľný s limitmi planéty, aby si ich bol vedomý a rešpektoval ich ako konečné, neprekročiteľné červené čiary rozvoja, respektíve akýchkoľvek ľudských aktivít. To sa, prirodzene, nezaobíde bez obmedzení mnohých, doteraz samozrejmych činností – napríklad spôsobov podnikania či trávenia voľného času.

Reálne vládne politiky, rovnako ako biznis stratégie globálnych korporácií, však idú presne opačným smerom – imperatívy rastu a priority zisku pritom ďalej prehlbujú

---

využívať leteckú dopravu či odoberať elektrinu vyrobenú spaľovaním uhlia. Vyžadovať taký asketizmus od všetkých je však utopizmus, ktorý by navyše spôsobil kolaps ekonomického systému. Rozličné formy obmedzenia či donútenia nie sú pritom cudzie ani západnému environmentalizmu. Napríklad H. Jonas tvrdí, že iba „najvyššia miera politicky vynútenej spoločenskej disciplíny dokáže podriadiť momentálnu výhodu dlhodobému príkazu zo strany budúcnosti“ (Jonas 1997, 211). Podľa J. Lovelocka bude možno v záujme prežitia ľudstva nutné suspendovať demokraciu (Lovelock 2014, 119 – 120). K environmentálnym limitom osobných slobôd pozri Sťahel (2016b), k problémom súčasného západného environmentalizmu a jeho východiská pozri Sťahel (2018).

<sup>39</sup> K tomu pozri Morrison (1995, 171 – 188).

sociálny rozvrat i environmentálnu devastáciu. Odporujú tak snahám o zachovanie klimatického režimu zlučiteľného s existenciou civilizácie a človeka ako živočíšneho druhu ako prvoradému verejnému záujmu v antropocéne. Koncept ekologickej civilizácie sa tieto javy usiluje nielen pomenovať, ale aj načrtnúť možné formy usporiadania spoločnosti organizovanej za základe imperatívu udržateľnosti.

Už len dôsledná aplikácia tohto konceptu v samej Číne by vzhľadom na množstvo jej obyvateľov a ich rastúcu kúpnu silu mala významný vplyv na stav planetárneho ekosystému. V globalizovanom svete by však prísnejšie ekologické štandardy výroby a spotreby mali bezpochyby vplyv aj na iné krajiny, respektíve na ich environmentálne a priemyselné politiky. Z čisto filozofického hľadiska je však kľúčovou otázkou, či je možné presadiť koncept ekologickej civilizácie v západnom civilizačnom okruhu s jeho odlišnou ontológiou a chápaním človeka, spoločnosti a ich vzťahu s prírodou.

## Literatúra

- AHEARNE, G. (2013): Towards an Ecological Civilization: A Gramscian Strategy for a New Political Subject. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 9 (1), 317 – 326.
- BEESON, M. (2010): The coming of environmental authoritarianism. *Environmental Politics*, 19 (2), 279 – 294.
- BELL, D. A. (2010): *China's new Confucianism*. Princeton: Princeton University Press.
- BELL, D. A. (2015): *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- BONDY, E. (1993a): Doslov. In: Lao-c': *O Ceste Tao a jej tvorivej energii Te*. Bratislava: Hevi, 97 – 104.
- BONDY, E. (1993b): *Čínska filozofie*. Praha: Vokno.
- ČARNOGURSKÁ, M. (2009): *Lao c' a proces vzniku Tao Te tingu (I. diel)*. Bratislava: Veda.
- ČARNOGURSKÁ, M. (2012): *Lao c' a proces vzniku Tao Te tingu (II. diel)*. Bratislava: Veda.
- ČHING, Ľ. (2019): *Konfuciánsky ústavný systém. Jak starověká minulost Číny může utvářet její politickou budoucnost*. Praha: Filosofia.
- DIAMOND, J. M. (2005): *Collapse: How societies choose to fail or succeed*. New York: Penguin Books.
- DUBNIČKA, I. (2007): *Mravy, šelmy a vegetariáni*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.
- DUBNIČKA, I. (2013): *Šamani, mesiáši, proroci a reformátori*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.
- DUNAJ, Ľ. (2013): Interkultúrny dialóg. In: Hrubec, M. a kol.: *Kritická teorie společnosti. Český kontext*. Praha: Filosofia, 161 – 198.
- DUNAJ, Ľ. (2016): Towards critical aspects of Confucianism. *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 6 (3 – 4), 135 – 145. DOI: <https://doi.org/10.1515/ebce-2016-0016>
- DUNAJ, Ľ. (2017): The Inner Conflict of Modernity, the Moderateness of Confucianism and Critical Theory. *Human Affairs*, 27, 466–484, DOI: <https://doi.org/10.1515/humaff-2017-0038>
- DUNAJ, Ľ. (2020): Axel Honneth v interkultúrnej perspektíve. Prípady Číny. *Politické Vedy*, 23 (3) 118 – 144. DOI: <https://doi.org/10.24040/politickevedy.2020.23.3.118-144>
- ELVIN, M. (2004): *The Retreat of the Elephants. An Environmental History of China*. New Haven – London: Yale University Press.
- GARE, A. (2012): China and the Struggle for Ecological Civilization. *Capitalism Nature Socialism*, 23 (4), 10 – 26, DOI: <https://doi.org/10.1080/10455752.2012.722306>
- GARE, A. (2013): Daoic Philosophy and Process Metaphysics. Overcoming the Nihilism of Western Civilization. In: Guo, Y. – Josifivic, S. – Lätzer-Lasar, A. (eds.): *Metaphysical Foundations of*

- Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy*. Paderborn: Wilhelm Fink, 111 – 136.
- GARE, A. (2017a): From ‘Sustainable Development’ to ‘Ecological Civilization’: Winnig the War for Survival. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 13 (3), 130 – 153.
- GARE, A. (2017b): *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization: A Manifesto for the Future*. London: Routledge and Earthscan.
- GARE, A. (2018): Ethics, Philosophy and the Environment. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 14 (3), 219 – 240.
- GILLEY, B. (2012): Authoritarian environmentalism and China’s response to climate change. *Environmental Politics*, 21 (2), 276 – 294.
- GORON, C. (2018): Ecological Civilization and the Political Limits of a Chinese Concept of Sustainability. *China Perspectives*, 26 (4), 39 – 52. Special Feature: Power and Knowledge in 21st Century China: Producing Social Sciences.
- HABERL, H. et al (2020): A systematic review of the evidence on decoupling of GDP, resource use and GHG emissions, part II: synthesizing the insights. *Environmental Research Letters* 15 065003, DOI: <https://doi.org/10.1088/1748-9326/ab842a>
- HANSEN, M. H., LI, H., SVARVERD, R. (2018): Ecological civilization: Interpreting the Chinese past, projecting the global future. *Global Environmental Change*, 53, 195 – 203. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2018.09.014>
- HORYNA, B. (2020): The Origins of Modern Cross-cultural European Interpretations of Chinese Philosophy. New Thoughts on China in the Work of G. W. Leibnitz. *Human Affairs*, 30, 146 – 163. DOI: <https://doi.org/10.1515/humaff-2020-0015>
- HRUBEC, M. (2020a): From China’s Reform to the World’s Reform. *International Critical Thought*, 10 (2), 282 – 295. DOI: <https://doi.org/10.1080/21598282.2020.1778969>
- HRUBEC, M. (2020b): The Historical Resources of China’s Model: Relevance to the Present. *Human Affairs* 30, 134 – 145. DOI: <https://doi.org/10.1515/humaff-2020-0014>
- HUERTEBISE, J.-Y. (2017): Sustainability and Ecological Civilization in the Age of Anthropocene: An Epistemological Analysis of the Psychosocial and “Culturalist” Interpretations of Global Environmental Risks. *Sustainability*, 9, 1331, DOI: <https://doi.org/10.3390/su9081331>
- JIANG, B., BAI, Y., WONG, Ch. P., XU, X., ALATALO, J. M. (2019): China’s ecological civilization program – Implementing ecological redline policy. *Land Use Policy*, 81, 111 – 114, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2018.10.031>
- JONAS, H. (1997): *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Přel. B. Horyna a Z. Bígl. Praha: Oikoymenh.
- KÖGLER, H.-H. – DUNAJ, E. (2018): Beyond Ethnocentrism: Towards a Global Social Theory. In: Giri, A. K. (ed.): *Social Theory and Asian Dialogues*. Singapore: Palgrave Macmillan, 69 – 106.
- KREUZZIEGER, M. (2019): Doslov. Konfucianizmus ve světě provázaných modernit. In: Čching, Ť.: *Konfuciánský ústavní systém. Jak starověká minulost Číny může utvářet její politickou budoucnost*. Praha: Filosofia, 141 – 149.
- KUČÍREK, J. (2008): *Ekofilozofia včera, dnes a zajtra*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.
- LAO-C’ (1993): *O Ceste Tao a jej tvorivej energii Te*. Bratislava: Hevi.
- LEMICHE, J., MILLER, J. (2019): Global Capital, Local Conservation, and Ecological Civilization: The Tiejia Ecology Temple and the Chinese Daoist Association’s Green Agenda. *Religions*, 10, 580. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10100580>
- LIPITSKIJ, V. S. (1984): Puti formirovaniya ekologičeskoj kul’tury ličnosti v uslovjach zrelogo socializma. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Teoria naučnogo kommunizma*, 12 (2), 40 – 47.
- LOVELOCK, J. (2014): *A Rough Ride to the Future*. New York: The Overlook Press.
- LU, Sh. (2017): *The Ecological Era and Classical Chinese Naturalism: A Case Study of Tao Yuanming*. Singapore: China Academic Library, Springer.



- MEADOWS, D. H., MEADOWS, D. L., RANDERS, J., BEHRENS, III. W. W. (1972): *Limits to Growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. New York: Universe Books.
- MILLER, J. (2017): *China's Green Religion: Daoism and the Quest for Sustainable Future*. New York: Columbia University Press.
- MOELLENDORF, D. (2011): A Right to Sustainable Development. *The Monist*, 94 (3), 433 – 452.
- MORRISON, R. (1995): *Ecological democracy*. Boston: South End Press.
- OVERMYER, D. L. (1999): *Náboženství Číny. Svět jako živý organizmus*. Praha: Prostor.
- PAN, J. (2016): *China's Environmental Governing and Ecological Civilization*. Beijing: China Social Science Press, Springer-Verlag GmbH. DOI: [https://doi.org/10.1007/678-3-662-47429-7\\_2](https://doi.org/10.1007/678-3-662-47429-7_2)
- PARKES, G. (2020): *How to Think about the Climate Crisis. A Philosophical Guide to Safer Ways of Living*. London: Bloomsbury.
- PIAČEK, J. (2014): *Sykriticizmus – filozofia konkordancie*. Bratislava: Hronka.
- PONTING, C. (2019): *Zelené dějiny světa: Životní prostředí a kolaps velkých civilizací*. Praha: Karolinum.
- ROETZ, H. (2013): Chinese 'Unity of Man and Nature'. Reality or Myth? In: Meinert, C. (ed.): *Nature, Environment and Culture in East Asia: The Challenge of Climate Change*. Leiden: Brill, 23 – 39.
- SCHÖNFELD, M., CHEN, X. (2019): Daoism and the Project of an Ecological Civilization or Shengtai Wenming 生态文明. *Religions*, 10, 630. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10110630>
- SKLAIR, L. (2019): The corporate capture of sustainable development and its transformation into 'good Anthropocene' historical bloc. *Civitas*, 19 (2), 296 – 314. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2019.2.31970>
- SŤAHEL, R. (2016a): Filozofia environmentálnej krízy globálnej priemyselnej civilizácie. In: Suša, O., Sťahel, R.: *Environmentální devastace a sociální destrukce*. Praha: Filosofia, 97 – 225.
- SŤAHEL, R. (2016b): Environmental Limits of Personal Freedom. *Philosophica Critica*, 2 (1), 3 – 21, DOI: <https://doi.org/10.17846/PC.2019.2.1.3-21>
- SŤAHEL, R. (2018): Environmentalizmus ako politická filozofia pre 21. storočie. *Filozofia*, 73 (1), 1 – 13.
- SŤAHEL, R. (2019): Sustainable development in the shadow of climate change. *Civitas*, 19 (2), 337 – 353. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2019.2.31971>
- UNEP (2016): *Green is Gold: The Strategy and Actions of China's Ecological Civilization*. [online] Dostupné na: [https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/greenisgold\\_en\\_20160519.pdf](https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/greenisgold_en_20160519.pdf) (Navštívené: 23. 5. 2020).
- WIEDMANN, T., LENZEN, M., KEYBER, L. T. et al. (2020): Scientists' warning on affluence. *Nature Communications*, 11 (1), 3107. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41467-020-16941-y>
- WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (1987): *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.
- XIE, Z., PAN, J. (2018): *China's Road of Green Development*. Beijing: Foreign Language Press.

---

Táto štúdia vznikla s podporou grantu VEGA č. 1/0291/18 *Historicko-filozofická analýza environmentálneho myslenia, skúmanie jeho vplyvov na etické, právne a politické myslenie a jeho spoločenská odozva*.

---

Richard Sťahel  
 Filozofický ústav SAV  
 Klemensova 19  
 813 64 Bratislava 1  
 Slovenská republika  
 e-mail: richard.stahel@savba.sk  
 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1665-5795>