



Příroda: nový symbol identity moderny?

K významu kulturních tradic pro nakládání společnosti s přírodou

Nature: A New Symbol of Modernity's Identity.
Towards the Meaning of Cultural Traditions in Society's Dealings

Klaus Eder

ABSTRACT European culture has thematized its attitude towards nature as a problem and accepted a reflexive relation to it. The socialization of nature which has become part of the culture does not only refer to the statement that nature is a social construction, but it also points to the fact that the construction itself is conceived of as a construction. As a result of this reflexivity, the potential for conflict within the nature question in European modernity has evolved. Ways of dealing with nature are no longer regulated by homogenous cultural traditions. They have been superseded by a multitude of heterogenous strands of contradictory currents within European culture, as well as by non-European influences. The nature question thus becomes an important key to understanding the process of cultural modernization in Europe. The article argues that nature discourse has shaped the emergence of late modernity, and that the nature question fuels the particular reflexivity constitutive of this era.

KEY WORDS collective identity, cultural modernization of Europe, cultural tradition, disenchantment of nature, European culture, modernity, socialization of nature

Úvod

Pro vztah společnosti k přírodě není v evropské kultuře určující pouze jeho instrumentální charakter. Tím se sice evropská kultura vyznačuje, ovšem ve skutečnosti ho sdílí i s jinými mimoevropskými kulturami. Osobitost spočívá především v tom, že evropská kultura svůj poměr k přírodě tematizovala jako problém a přijala k němu reflexivní vztah. Tato reflexivita poměru k přírodě zakládá jeho modernitu. Otázka přírody modernu nepřekračuje; je její kanonizací. Zespolečenštění přírody jako součást kultury společnosti neodkazuje pouze na to, že příroda je „sociální konstrukcí“, nýbrž současně na skutečnost, že sama tato sociální konstrukce je jako konstrukce tematizována.

Důsledkem této reflexivity je vznik konfliktního potenciálu otázky přírody v evropské moderně. Způsoby nakládání s přírodou již nejsou regulovány působením homogenních kulturních tradic. Na jejich místo nastupuje množství heterogenních odkazů, jež čerpají jak z pro-

tichůdných proudů evropské kultury, tak i z tradic mimoevropských. Vzhledem k této kulturní heterogenizaci Evropy se stal modus „zspolečenštění přírody“ v kontextu evropské moderny tématem soupeřících kulturních dědictví. Na poli těchto konfliktů jsou panující tradice vystavovány tlaku na své ospravedlnění, který jejich samozřejmost dále podrývá. Příroda se v evropské moderně stává polem kulturních rozporů.

Otázka přírody je tím pádem důležitým klíčem k porozumění procesu kulturní modernizace Evropy. První téma následujících úvah vychází z domněnky, že se přírodní diskurs stal médiem vzniku pokročilé moderny. V míře, s jakou do diskursu o přírodě zasahuje věda, se mísí pozorování moderny a pozorovaná moderna: věda nově vytyčuje rozhraní mezi tím, co bude považováno za přírodu a co ne. Tím je vyčleněno druhé téma nadcházejících úvah: ukázat, jak právě otázka přírody pohání vpřed reflexivitu moderny a jak v tomto procesu připadá sociálním vědám nová epistemologická funkce.

Příroda v evoluci moderny

Tři systémové mýty moderny

Dějiny moderní společnosti jsou vyznačovány třemi „historickými otázkami“: politickou, sociální a ekologickou.¹ Tyto historické otázky jsou zakotveny ve třech různých systémových mýtech (Ordnungsmymthen), které měly pro modernizaci moderní společnosti zásadní význam. Jde o stát, kapitál a životní prostředí. Tyto mýty měly v průběhu modernizace různou váhu; v případě evropské modernizace se jejich význam měnil ve shodě s výše uvedeným pořadím (z čehož ovšem neplyne nutnost tohoto pořadí!). Systémovým mýtem, který vyznačoval první fázi modernizace západní Evropy, byl stát. Kapitál jako zdroj společenského bohatství se stal systémovým mýtem ve druhé fázi modernizace a je příznačné, že problém moderního národního státu zůstává v marxistické diskusi o kapitálu nevyřešen. Dnes se zdá být dominantním systémovým mýtem životního prostředí a i zde platí, že v ekologické diskusi není vyřešen ani problém tříd, ani problém národního státu. Ty zůstávají v ekologickém diskursu nadále aktuálními tématy.

Zmíněné systémové mýty jsou v daných obdobích spojeny se specifickými projekty identit, jimž lze přiřadit příslušné charakteristické symboly: národ, proletariát a příroda. Tyto symboly identity mají specifickou vlastnost: vedle toho, že integrují, zároveň rozdělují. Národ sjednocuje občanskou společnost a zároveň vyděluje ostatní, vylučuje cizince. Proletariát dělí společnost na vykořisťovatele a vykořisťované, zatímco příroda dnes reprezentuje jednotu, která vylučuje společnost jako rušivý faktor. Tyto vydělující momenty jsou reprezentovány a zpracovávány zdvojením uvedených symbolů identity: vzniká protiklad národa a individua (v něm zůstává skryta aktuální problematika státního občanství!), protiklad kapitálu a práce a dnešní protiklad přírody a společnosti.

Systémové mýty a symboly identity definují pole společenských diskursů, jejichž nároky na platnost mohou být analyticky uchopeny ve třech ohledech: v kognitivním, normativním a afektivním.² Kognitivní nároky na platnost se vztahují na zvědečnění myšlenkových systémů, které vedou od „ideologies“ až k ekologii jako nové ideologické formaci³ přítomné v kultuře moderny. Normativní základy platnosti společenských diskursů je třeba hledat ve sloganech francouzské revoluce, v programu dělnického hnutí a v projektu „občanské společnosti“

(*Zivilgesellschaft*). Afektivní nároky na platnost spočívají na ideích, jež sahají od bratrství k solidaritě a od solidarity ke smíru s přírodou. Tyto tři dimenze konstituují dynamiku společenských diskursů a s nimi spojených systémových mýtů a projektů identity.

V následujícím schématu jsou uvedena analytická hlediska shrnuta. První sloupec se vztahuje k symbolickým reprezentacím kolektivních konstruktů identit. Druhý sloupec slouží k vymezení a vzájemnému odlišení moderních systémových mýtů. Obě tyto dimenze zahrnují nositele a organizační princip moderních společenských diskursů. Tyto diskursy se ze své vlastní perspektivy dají analyticky rozložit na kognitivní, normativní a afektivní součásti. Historické variace těchto diskursů (otázky dominující v příslušných obdobích) jsou reprezentovány vertikální dimenzí:

	symboly identity	systémové mýty	kognitivní nároky na platnost	normativní nároky na platnost	expresivní nároky na platnost
politická otázka	národ	stát	ideologie	svoboda	bratrství
sociální otázka	proletariát	kapitál	socialismus	spravedlnost	solidarita
ekologická otázka	příroda	životní prostředí	ekologie	společné soužití	smír

Příroda jako symbolická reprezentace moderny

Analytické vymezení pozice ekologické otázky je výchozím bodem následující analýzy normativních, kognitivních a afektivních implikací systémového mýtu životního prostředí a s ním souvisejícího projektu identity v rámci společenské reflexe přírodního stavu. Tato otázka, jež zaujímá poslední místo v evoluci moderních systémových mýtů a symbolů identity, umožňuje rekonstrukci specifické dynamiky evropské kultury konce 20. století. Toto umístění problematiky životního prostředí v procesu modernizace moderní společnosti vychází z předpokladu, že otázka přírody je něco víc než jenom stále znovu se vynořující téma, víc než jenom pouhý romantický zvrát,⁴ jenž konstituuje spíše jedno diskursivní pole sociálních sporů o modernizaci moderní společnosti.

Příroda je sice médiem symbolické reprezentace moderny od jejího počátku, ale teprve v rámci diskuse o ekologii získala v diskursu moderny ústřední pozici. Prostřednictvím pojmu „příroda“ se v pokročilé moderně tematizují normativní, kognitivní i afektivní nároky na platnost společenských diskursů stejnou měrou. Následující tři otázky umožní analýzu toho, jak se stala „příroda“ v rámci moderny symbolem identity a současně výchozím bodem specifického ekologického systémového mýtu:

1. Jaké kognitivní formy se tomuto symbolu identity přiřazují? Tato otázka se týká především jeho zvědečtění v podobě „ekologie“, pojmu, který pronikl až do každodenního jazyka.
2. Jaké hodnoty jsou s tímto symbolem identity spojovány? Tato otázka směřuje k hodnotám typu „život“, „přežití“, „bezpečí“.
3. Jaké emoce jsou v tomto symbolu identity zakotveny? Tato otázka vychází z představ o mírumilovném soužití s přírodou, tedy z pocitů a senzibility, jež byly často připisovány romantickému chápání přírody.

Kognitivní dimenze získala v diskursu moderny důležitou pozici už v rámci klasické marxistické diskuse o vztahu kapitálu a práce. Aktuální ekologický diskurs tento kognitivní přístup radikalizuje. „Ekologie“ jako zvědečtělá zkušenost s přírodním/životním prostředím propůjčila název politickému hnutí. Řeč o „ekologickém“ hnutí odkazuje ke zvědečtění politických hnutí jako ke specifickému okamžiku současné fáze modernizace moderní společnosti. Toto zvědečtění má dvě stránky. Ekologický diskurs se usazuje na místě jiných dvou velkých kognitivních tradic, a to marxismu a osvícenství. Kritický postoj ekologického diskursu vůči osvícenství i marxismu je výrazem jeho distancování se od dominantních politických myšlenkových tradic. Současně s tím se ekologický diskurs snaží o znovuoživení různých zapomenutých odkazů a o jejich začlenění do svého vlastního rámce. To se týká jak minoritních myšlenkových tradic v přírodních vědách (v medicíně, ve fyzice, v biologii, v geografii atd.), tak potlačovaných filosofických směrů počínaje antroposofií přes romantické filosofie až po filosofické teologie či východoasijské religiózní nauky. Všechny tyto směry by se daly zhruba shrnout pod pojmem „antikarteziánské“ tradice. Jejich zvědečtění je – alespoň potenciálně – v jednom směru dokonalejší než zvědečtění marxistické. Může se totiž o zkušenost s marxistickým zvědečtěním zpětně opřít, a tím se reflexivně vztáhnout samo na sebe. To znamená, že ekologický diskurs je možno považovat za formu sebereflexivního zvědečtění a chápat jej jako diskurs, jenž je schopen tematizovat sociální podmínky své vlastní produkce a reprodukce.⁵ Tím vzniká určitá forma kognitivní tematizace problému životního prostředí, forma vědy, která překonává předěl mezi přírodními a humanitními disciplínami. S tím je ovšem spojen i problém sociálního statusu podobných kognitivních systémů: ekologie je věda, která se již nemůže odvolávat na nepřetržitou platnost statu quo vědeckosti. Toto insignium je jí odňato. Je spornou vědou ze své definice. Z toho plyne, že se sama ekologie stala součástí normativních sporů; dle Bourdieuho formulace výrazem „symbolických bojů“ v moderní společnosti.⁶

Přístupovat k řešení problému životního prostředí normativně znamená přetvořit požadavek dobrého života, který je ohrožen zavedeným systémem využívání přírody, v soubor normativních premis regulujících nakládání s přírodou. Příroda se tak stává prostředkem definování dobrého života. Takovéto normativní konstrukce tvoří základ sporů ekologů s jaderným, chemickým či potravinářským průmyslem. Příroda v těchto konfliktech vystupuje jako předmět, který vyvolává normativní kontroverze. Přítí se o přírodu znamená přiřazovat jí normativní význam, jenž samotný fakt přírody přesahuje. Příroda se stává „měkkým faktem“, který je něčím víc než jen předmětem tohoto světa. Příroda je normativní konstrukcí.⁷ Příroda je tím, co se liší od stavu, do něhož byla společností uvedena. Příroda je čistá příroda, příroda neposkvrněná společností. Zde se ke slovu dostávají morální hlediska, která odpovíď na otázku, co je příroda, činí závislou na přijetí toho kterého z nich. Z politického hlediska to znamená, že co je příroda, je definováno politickou kulturou společnosti. Tato normativní konstrukce je zčásti dána tradicí; může však být také explicitně vytvořena. V míře, v jaké se příroda stává společenským problémem, ji začíná společnost podřizovat normativním představám. Tato intencionální konstrukce přírody je předmětem zájmu etických komisí, které se musejí na nějaké představě přírody sjednotit způsobem, jenž umožňuje určit možnosti a hranice zásahů do přírody. Tato konstrukce se následně odráží ve stranických programech, jež se přírody zmocňují jako tématu s vysokým legitimizujícím potenciálem. Konstrukce přírody se tak nakonec stává tématem samotné morálně-filosofické reflexe.⁸

Třetí dimenze ekologického diskursu se vztahuje na jeho afektivní aspekty. Ekologický diskurs je také součástí onoho procesu civilizace emocí v kontrastu k tělu, k „přírodě“, který od počátku provázel moderní společnost (Elias 1976). On sám je specifickou formou „civilizování“ přírody. Příroda se stává afektivně obsazeným protipólem civilizace. V afektivních základech moderního („ekologického“) přírodního diskursu se patrně nachází původ rozdílu ve vnímání přírody, který existuje mezi různými národy. Národní kultury většinou poukazují na své vzájemné „religiózní“ odlišnosti, které určují jejich způsoby vnímání přírody mimo oblast kognitivních hledisek a které mají orientační funkci jak v rovině každodenního, tak institucionalizovaného jednání. Jako nosné se přitom ukazují momenty „čistoty“ přírody, rajske představy usmířené přírody, jež se zdají v základech otřásat instrumentálním postojem k přírodě v moderně. Tyto afekty se neudržely pouze v romantických myšlenkových tradicích; jsou rovněž součástí každodenních praktik v jiných kulturách, které již před veškerou romantikou praktikovaly a reprodukovaly ne-instrumentální poměr k přírodě. Vedou také k nové formě transcendence: ke zbožštění přírody. Vstanou, jak se domníval již Max Weber, „z hrobů noví bohové“. Jeho tušení se v ekologickém diskursu potvrzuje: do diskursu moderny s ním proráží nový polyteismus.⁹

Diskurs o přírodě se na konci 20. století stal dynamickým centrem diskursu moderny (Moscovici 1990). Příroda měla v evropské moderně vždycky symbolickou funkci. Vědecky vytvářený obraz „objektivní přírody“, její předvídatelnosti a vypočitatelnosti učinil přírodu ztělesněním moderní racionality. V představě „přirozeného práva“ se příroda stala médiem diskursu o lidských právech. Avšak prubířským kamenem modernity už delší dobu není otázka přirozených práv člověka nebo otázka sociální spravedlnosti, nýbrž konstrukce „sekularizovaného“ poměru k přírodě. Zkušebním kritériem je pro modernitu sekularizace religiózních základů moderny, které se v diskursu o přírodě jakoby samozřejmě reprodukovaly.

Morální a afektivní prvky propůjčují tvořícímu se přírodnímu diskursu jeho specifickou dynamiku. Tato morální a afektivní součást ovšem není pouze nositelkou etické a civilizační dynamiky přírodního diskursu na konci 20. století. Tematizace morálních a expresivních nároků na platnost mimo oblast nároků kognitivních je v moderním diskursu o přírodě také dalším krokem směrem k reflexivní organizaci diskursu moderny. Je to idea přírodního diskursu jako reflexivní radikalizace diskursu moderny, která uvádí následující analýzu moderního diskursu o přírodě. Tato analýza proběhne ve dvou krocích. Nejprve budou analyzovány kulturní tradice, ze kterých vychází přírodní diskurs evropské moderny. V následujícím kroku bude provedena analýza mechanismů reflexivní transformace přírodního diskursu v diskursu moderny a následná interpretace těchto mechanismů z hlediska radikalizace reflexivity diskursu moderny.

Historické kořeny evropského chápání přírody

Náboženství a otázka přírody: Stav diskuse

Tím, co vysvětluje vznik moderní otázky přírody, není ani objektivní znečištění („pollution“) jako takové, ani to není vlastní nebezpečí ohrožení života či zdraví, nýbrž religiózní pocity a druhy zkušeností, jež jsou s poškozováním prostředí spojené. Aby bylo možno analy-

zovat expresivní nároky na platnost, jež jsou v těchto religiózních pocitech obsažené, je třeba nejprve charakterizovat hluboce zakořeněnou ambivalenci mezi moderní kulturou a přírodou. Původ této ambivalence je nutno hledat, jak bude následně ukázáno, v řecké a židovské kultuře, které položily religiózní základy kultury evropské. Aktuální znovuposílení ne-instrumentální kultury životního prostředí může být nahlíženo jako důsledek dominance řeckého modelu nad židovským. Z toho neplyne, že se musí jednat o konečný stav; znamená to pouze, že ekologický duch má své kořeny v těch tradicích, které byly v rámci evropské kultury vždy spíše marginální nebo potlačované (Eder 1988, 1994b).

Role židovsko-křesťanského dědictví byla důležitým argumentem při objasňování kulturních kořenů ekologické krize (White 1967, 1973; Passmore 1974).¹⁰ Ústřední myšlenkou zásadního článku Lynna Whitea z roku 1967 bylo, že poselství bible je zodpovědné za ideu podmanění Země a s tím související oddělení člověka od zbytku přírody. Komplementární argument tvořil odkaz na mystické tradice v řeckém myšlení o přírodě, které byly formulovány například v „hypotéze Gaia“ (Lovelock 1979, 1989). Gaia, řecká bohyně Země, symbolizuje představu Země jako živoucího organismu. Lovelock použil tuto metafyzickou ideu pro svoji vědeckou filosofii Země jako homeostatického systému. Důležitým bodem je přitom skutečnost, že tradiční religiózní prvky řecké mytologie jsou zde využity k vývoji holistické přírodní filosofie. Zda má tato filosofie něco do činění s řeckou mytologií, je sporné.¹¹

Argument Lynna Whitea byl, s ohledem na základní premisy interpretace bible, sotva kritizován. Snaha o překonání „Lynn-Whiteovské diskuse“ (Hargrove 1986, 1989) nakonec zůstává jen pokusem o přemluvení teologů, aby převzali její implicitní předpoklady. Tato diskuse tak pouze reprodukuje jeden, v kulturních dějinách Evropy dobře etablovaný stereotyp.¹² Odkazem na „oficiální“ křesťanskou tradici ovšem tato diskuse nemůže končit, protože křesťanská tradice samotná už je směsicí protichůdných prvků. Na rozdíl od zmíněné diskuse je třeba neztrácet ze zřetele, že židovsko-křesťanská tradice v sobě jako možnost obsahuje obojí, tedy jak instrumentální, tak i ne-instrumentální nakládání s přírodou. Základní kód evropské kultury spočívá v neustálém přetahování se mezi „instrumentálním modelem“, který se odvíjí z řecké tradice, a opozičním „ne-instrumentálním modelem“, jenž vychází z židovské idey rituální čistoty. Centrálním toposem ne-instrumentálního užívání přírody v židovsko-křesťanské tradici je představa ráje.¹³ Pro pochopení ne-instrumentální tradice je rozhodující porozumět způsobu, jakým byl po vyhnání Adama a Evy z ráje organizován sociální a kulturní život lidí. Židovská tradice se od křesťanské varianty, která z ní byla původně odvozena, zásadně liší. V křesťanské tradici se boží sankce, totiž to, že člověk bude ve světě muset trpět a pracovat, mění v pozitivní úlohu podmanění si světa, tedy v interpretaci, která má mnohem více do činění s řecko-římskou, než s židovskou tradicí (s vědomím toho, že řecká tradice rovněž sestávala z protichůdných prvků, z nichž některé byly židovskému modelu velmi blízké).

Etablovaná hypotéza se dá zcela obrátit argumentem, že nediferencovaný a generalizovaný pohled na „židovsko-křesťanskou“ tradici znemožňuje přiměřeně jí porozumět, přičemž tento pohled je navíc dále posilován idealizováním humanistického řeckého dědictví. Oba předpoklady, které zanechaly v sebeporozumění evropské kultury hluboké stopy, je nutno z metodologických a teoretických důvodů odmítnout.¹⁴ Těmto široce přijímaným narativním stereotypům, které eufemizují evropskou kulturu už od dob renesance, můžeme uniknout pouze sociologicky kompetentním přístupem. Dva evoluční zdroje kulturního vývoje v Ev-

ropě¹⁵ jsou – a to je jediné zjištění, které klasická debata o tomto problému přináší – řecké a židovské dědictví. Oba stejnou měrou spoluurčovaly komplexní „kód“, podle kterého probíhá evropská kulturní evoluce. Klíčem k pochopení těchto tradic je odlišný způsob určování rozdílu mezi přírodou a kulturou. Ve zjednodušené typologii můžeme hovořit o násilné a nenásilné formě. Dobrým indikátorem této diference mezi přírodou a kulturou je symbolismus spojený s „krví“.¹⁶

Společnost antického Řecka zakládala svůj systémový mýtus na krvavých obětních rituálech.¹⁷ Jako příklad lze uvést delfské rituály, kterými si řecké městské státy zajišťovaly přízeň bohů. Tímto symbolickým kódem (a teprve sekundárně demokratickou ideologií, ve skutečnosti intelektuálním vynálezem pozdějších řeckých dějin!) byl udržován politický systém. O významu „krvavého modelu“ jako symbolického základu řeckých městských států vypovídají hnutí, která se stavěla proti této formě panství. K nejvýznamnějším z nich patřily skupiny pythagorejců, které se od ostatních odlišovaly především svým vegetariánstvím, tedy kulturní orientací, jež se jasně stavěla proti krvavým delfským rituálům (Detienne 1970). Vegetariánství bylo modem zjevného odmítnutí dominantního řádového mýtu této společnosti, který rovněž zpochybňoval symboly její identity.

Židovská společnost zakládala naproti tomu svůj systémový mýtus na rituálním omezení krveprolití. To je podstatou toho, co odlišovalo Židy od jejich sousedů a zajišťovalo jim vlastní identitu.¹⁸ V průběhu historie Židé dále rozšiřovali rozsah restriktivních omezení, kterým prolévání krve podléhalo. Tato restrikce byla racionalizována v podobě historického mýtu mírumilovného ráje. Za účelem udržení rajskeho řádu i v post-rajském světě, tzn. s cílem zabránění krveprolívání, byly vyvinuty pravidla a rituály čistoty.¹⁹ Ty zajišťovaly striktní regulaci praktik krvavých obětí, stejně jako každodenních činností, jež prolévání krve implikovaly. Soubory zásad byly tím komplikovanější, čím komplexněji byl život společnosti organizován. Tato pravidla reprodukují kulturu, která staví prolévání krve symbolické hranice. Osobitý kánon stravovacích příkazů a zákazů je v židovské společnosti důsledkem této kulturní logiky.²⁰ Máme zde co do činění s kulturní tradicí, která podnikla pokus omezit instrumentální využívání druhých (ať už lidí, zvířat, nebo přírody jako takové).²¹ Židovská obsese rituální čistotou je základem identity, kterou nemohou změnit ani násilné zásahy z vnějšku. Římané dobře věděli, proč zkoušeli přinutit Židy jíst vepřové maso. Byla by to bývala nejlepší cesta, jak zničit symbolické základy této společnosti. To platí i pro rané křesťany, které Římané považovali za radikální židovskou sektu.²² Podstata jejich pronásledování spočívala – stejně jako později při pronásledování židů v Evropě – v kulturní diferenci, která je nejen odlišovala, nýbrž i oddělovala od krvavé tradice řecké a římské kultury.

Dvojitý kulturní kód a moderní pojem přírody

Další analýza tohoto dvojího kulturního kódu v historii evropské kultury vede ke dvěma koncepcím přírody, jež v této kultuře koexistují a které byly výše identifikovány jako řecká a židovská tradice. Křesťanská adaptace řecké tradice posloužila k racionalizaci morálně neutralizovaného užívání přírody.²³ Kombinace úkolu podmanění si Země a rituálního komplexu krve, jenž odpovídal expanzionistické povaze řecké kultury, vedla ke svérázné konstelaci: příroda (reprezentovaná obětními zvířaty) mohla být neomezeně využívána jako prostředek

k dosahování lidských cílů. Logika tohoto kódování, jež racionalizovala prolévání krve, prostupuje též vztahy mezi lidmi a byla určující pro kulturu moderny. Židovská kultura byla v tomto procesu vytlačena do ústraní,²⁴ neboť byla vystavěna na blokování této logiky, což se odráží právě v restrikcí provádění krvavých rituálů a v mýtu ráje, jenž je židovskými rituály neustále připomínán. Rituály čistoty byly pokusem o relativizaci rozdílu mezi realitou a rájem, ve kterém byli člověk a příroda podřízeni vyššímu zákonu a kde spolu žili v míru. Tento rituál, zavázaný ideálu harmonického a mírumilovného soužití, omezuje využívání přírody ve prospěch člověka. To neznamená, že na individuální rovině musí nutně panovat láskyplný vztah ke zvířatům. Každá tradice může být jedincem „využita“ různě (což může mít opět vliv na reprodukci takové tradice).

Analýza této dvojí tradice umožňuje rozšíření koncepce kulturního kódu, jenž leží v základech evropské společnosti. K procesu její modernizace přispěly obě tradice, dominantní stejně jako latentní. Křesťanství, jako symbolický systém, který obě tradice zprostředkoval a spojoval, tuto charakteristickou konstelaci dvou kódů v jedné kultuře nejen reprodukovalo, nýbrž současně i radikalizovalo. Cyklicky se opakující události protestu a rebélie, cykly ortodoxie a heterodoxie mohou být v křesťanské kultuře považovány za pokusy o zvrácení vztahu mezi oběma těmito kódy.²⁵ V tomto ohledu staví kulturní kód evropské společnosti na komplexním dědictví. Na jedné straně se nacházejí součásti řecké tradice, která mobilizovala sociální, ekonomickou a politickou dynamiku, jež se mohla rozvinout v rámci morálky orientované na racionálně podložené osobní zájmy. Na straně druhé se nacházejí prvky židovské tradice, které se pokoušely ekonomickou, politickou a sociální dynamiku navázat na rituální formy, a tím ji zcivilizovat. Dominantním se při vývoji evropské společnosti stal řecký model; ten ovlivnil její hlavní rysy. Protože mu židovský model oponoval, bylo jím pohrdáno, byl pronásledován a uzavírán do ghett.

Nástin uvedených souvislostí není žádnou historickou studií;²⁶ má posloužit pouze k podepření argumentu, že zohlednění dvojího kulturního kódu může být důležité pro zviditelnění strukturního prvku moderního diskursu o přírodě. Tímto prvkem je dvojitá struktura symbolického kódování přírody. Teoretickou ideou je vztáhnout historickou komplexitu přírodních diskursů v evropské moderně na dva ideální typy:²⁷ na kulturu, která vidí přírodu ovládanou člověkem, a na „proti“-kulturu, jež se zakládá na úctě k přírodě.²⁸

Tento výklad kulturního kódu moderní evropské kultury umožňuje porozumět těm praktikám a proudům moderních evropských dějin, které dnes na rozšířené rovině charakterizují ekologické vědomí a ekologická hnutí.²⁹ Za romantickou láskou ke zvířatům, za vegetariánským hnutím a hnutím za ochranu zvířat můžeme dešifrovat kulturní význam (Sprondel 1986). Stejně tak můžeme rozpoznat kulturní význam v kapitalistickém duchu a v technicistním poměru k přírodě.³⁰ Dvojí význam, jenž je obsažen v kódu moderní evropské kultury, je klíčem k porozumění jak dosud dominantnímu, tak i nově se šířícímu vztahu lidí k přírodě v moderní společnosti. S ekologickou krizí, kterou dnes zažíváme, je dominantní kulturní tradice vystavována stále většímu tlaku; zdá se, že není schopna řešit problémy, které sama vytváří. Tato situace, jež může vyústit až ve zničení přírodního prostředí, staví problém přírody v evropské kultuře do nového světla. Tento proces má za následek to, že se moderní společnost stále větší měrou začíná zaobírat kulturními tradicemi, které zůstaly z diskursu moderny vyloučeny.

Dnes, v době, kdy je dominantní kulturní tradice atakována s poukazem na to, že nedokáže řešit problémy, jež sama vytváří, mění odvolávání se na alternativní tradice podmínky sociální reprodukce v rámci moderny. To otevírá prostor úvahám o jiných kulturních řešeních otázky přírody. Konfrontace moderní společnosti s jinými kulturními tradicemi, které do té doby stály vně diskursu o modernitě a modernizaci, vede k tomu, že se společenská zásoba věděni stále častěji stává předmětem veřejné diskuse a zároveň reflexivně disponibilním kolektivním věděním. V tomto procesu objevování a odkrývání latentních (a cizích) tradic v kulturní evoluci moderny jsou symbolické základy moderního vztahu k přírodě vydány všanc. Tím odstraňuje kultura moderny ve své evoluci poslední zbytky kulturních samozřejmostí. To je další stupeň v rozvíjení reflexivity zabudované v diskursu moderny. Přírodní diskurs přitom udává krok. Je klíčem k analýze kultury moderny a v ní se rozvíjející, stále sebekritičtější a zároveň transformující se evropské kultury.

Naše teze tedy zní, že se přírodní diskurs stal mechanismem modernizace kultury moderny. Mechanismus sám se zakládá na narůstající veřejné tematizaci společenského vztahu k přírodě, na „ekologické komunikaci“. Za strukturální důsledek této modernizace je považována změna základů racionality diskursu moderny, která se manifestuje v jeho přibývajícím reflexivitě. Oba uvedené předpoklady je nutno v následujícím textu blíže osvětlit.

Modernizace evropského přírodního diskursu

Zvědečtění přírody

Ztělesněním kognitivní racionality moderny je zvědečtění moderního obrazu světa. Tato kognitivní racionalita je úzce spojena s pojetím přírody, které se prosadilo již v 17. století: s představou jejího mechanického fungování. Příroda, ke které se moderní společnost vztahuje, je příroda vykonstruovaná novověkou vědou. Příroda jako mechanický kosmos je kognitivní konstrukcí přírody (Moscovici 1982). Karteziánský model tvoří vztažný bod pro všechny protichůdné pokusy o redefinici přírody. Pokusy o její vědecké předefinování, které míří k celostnímu a syntetickému modelu přírody, se dají shrnout pod označení „antikarteziánské tradice“. Oba směry, karteziánské stejně jako antikarteziánské tradice, tvoří součást komplexního procesu racionalizace, jenž formoval varianty specificky moderního pojmu přírody.

Tento mechanický obraz světa, výchozí bod a příčina razantního vývoje přírodních věd a techniky, byl v ekologickém diskursu zpochybněn. To se projevilo změnou kulturních podmínek platnosti moderní kognitivní racionality. Úměrně míře, v jaké se prosazuje ekologický diskurs, probíhá přesun směrem od karteziánského ideálu „tvrdých“ přírodovědeckých kritérií racionality ke spíše „měkkým“ konstruktivistickým kritériím. Ekologická kritika moderního scientismu a vědy, založené na zjevném úspěchu mechanického obrazu světa, ukázala, že věda sama již není schopna zajišťovat reflexivitu moderny. Věda již neposkytuje „objektivní“ jistotu, jež byla základem její kognitivní autority. V tomto ohledu ztrácí jedna z klasických institucí moderny své centrální postavení; fakticita se sama stává problémem (Thompson 1984, Eder 1994b).

Výmluvným příkladem způsobu řešení problému fakticity je vědecká diskuse o rizicích spojených s využíváním přírody.³¹ Rizika jsou události, o nichž nemáme přesné informace. Jsou to události, které se ve světě mohou stát. Dokud můžeme náš úsudek o možných rizicích

zakládat na průběhu událostí minulých, je tato nejistota řešitelná v rámci stanovení pravděpodobnosti. Jakmile je však potřeba odhadnout riziko události bez možnosti srovnání s událostmi předchozími, stává se problém jistého vědeckého poznání komplexnějším. Projekce pojmu rizika do způsobu zaobcházení s přírodou mění formu objektivizujícího poznání. V kognitivní konstrukci vědění o přírodě se fakticita sama stává problémem. Jedním ze způsobů, jimiž se to dá vyjádřit, je s ohledem na vědění o přírodě hovořit o „vzájemně si odporujících jistotách“ (contradictory certainties), které se mohou rozřešit až odvoláním se na „plurální racionality“ (plural rationalities) (Thompson 1991). Fakticita se stává – a to je nejdůležitější epistemologická reflexe tohoto problému – sociální konstrukcí. Je nadále „měkkým“ pojmem, namísto toho, aby se odvolávala na jednoznačně určitelnou objektivitu. Příroda se tak stává součástí kognitivní konstrukce světa; součástí, v níž je karteziánská dominance objektivizovatelné přírody postupně nahrazována systémovou perspektivou.³²

Moderní reorganizace podoby objektivizujících poznatků vede nutně ke konstruktivistické perspektivě. Všechny formy přírody jsou poznatelné prostřednictvím sociálně vytvářených modelů (Knorr-Cetina 1985). Jakmile však dojde k přijetí konstruktivistických perspektiv, jsou samotné modely vystaveny nutnosti pevného určení. Co je věda, to je sociálně sporná otázka. „Kulturní teorie“ vědy (Wynne 1988), která vychází z toho, že systémové hranice vědy nejsou jednoznačně stanovené, tento vnitrovědecký konstruktivismus přesahuje. Tato neostrost je tematizována v ekologickém diskursu. Rostoucí množství vědeckých expertiz zabývajících se popisem ekologických problémů a mobilizací veřejného mínění³³ v sobě nese paradox spočívající ve ztrátě vědecké autority a objektivitě a v současném nárůstu jejich relevance v komunikaci o ekologii. Ekologický diskurs zpochybnil postupy, v jejichž rámci jsou fakta o životním prostředí objektivizována a považována za empiricky validní. Problém fakticity je řešen sociálně, prostřednictvím „komunikace“.

Kritika „tvrdých faktů“ (Thompson 1984, Eder 1994b) v rámci ekologického diskursu manifestuje to, co se dá nazvat „reflexivitou“ modernity.³⁴ Diskuse o úloze vědy ve společnosti není ničím jiným než abstraktním shrnutím tohoto problému. Ekologický diskurs tak navazuje na kognitivní reflexivitu moderního diskursu o přírodě a zároveň tuto formu reflexivity přesahuje. Neboť jakmile již nemůže být fakticita nezávislá na sociálních konstrukcích, vstupují do konstrukcí vědeckých faktů morální a expresivní dimenze. Reflexivita přivádí společnost zpět k diskursu o přírodě – ovšem již nikoli ve smyslu tradicionalistického moralizování a expresivní civilizace přírody, nýbrž ve smyslu reflexivního nárokování si této dimenze přírodního diskursu.

Moralizace přírody

Pojem normativní správnosti, zformulovaný moderní etikou, zakládá ostré oddělování přírody a kultury. Normativní správnost je předmětem praktického rozumu. Ten nemá nic do činění s fyzikou, nýbrž s metafyzikou. V tradici evropské deontologické etiky byl určující dualismus praktického a teoretického rozumu. Důsledky tohoto dělení – a jejich problematiku – zvýraznila druhá etická tradice, utilitarismus. V utilitarismu se příroda jeví buďto jako předmět, jenž je zdrojem uspokojování zájmů racionálně jednajících individuí, nebo vystupuje jako určitý druh kultury, pro kterou sice nemohou být mobilizována kritéria rozumu, zato kritéria morál-

ního cítění ano. V tomto smyslu jsou utilitaristické etiky zacházení se zvířaty a utilitaristická zdůvodnění šetrného zaobcházení s živou přírodou formami moralizace přírody, která je sice v kultuře moderny na základě morálního cítění možná, nicméně jako etický princip nenachází žádné systematické zdůvodnění. Neboť neexistuje nic neostřejšího než pocity; ty jsou libovolné a dále nezdůvodnitelné. I zde tedy převládá poněkud měkký dualismus, který pro posuzování přírody nepožaduje tak přísná, morálně přiměřená kritéria jako pro hodnocení kultury.³⁵

Tradiční pojetí přírody nemá základ pouze v moderní etice, nýbrž také v ekonomii (chápané jako speciální teorie racionálně morálního chování), tedy v předpokladu, že vztah přírody a společnosti může být vnímán jako morálně neutrální oblast. Podle této představy je příroda předmětem, jenž může být dle libosti přivlastňován a směňován. Směnná hodnota přírody se stává regulačním principem jejího přivlastňování. Výrobou zhodnotitelná příroda se prostřednictvím trhu stává zhodnocenou přírodou. Představa „přírozené“ ekonomie vede k redukci přírody na výrobní faktor, na ekonomický zdroj. Tato redukce je pro ekonomickou teorii konstitutivní. Ekonomické využívání přírodních zdrojů se stává druhou přírodou, společenskou přírodou. Naturalizace společnosti jako tržního mechanismu – analogická boji každého proti každému – vede k fikci „přírozené ekonomie“.

Tuto fikci moderní diskurs o přírodě tematizuje. S tím spojená kritika představy přírody jako morálně neutrální oblasti sociálního jednání vede v míře, v jaké je příroda kognitivními schopnostmi společensky přivlastněna, také k její normativní definici. Příroda získává „politickou“ hodnotu.³⁶ Tento fenomén normativní konstrukce přírody se dá ilustrovat na příkladu kritiky společenského vzorce „boje s přírodou“, která vykazuje *normativní* jako *kulturně specifické*. Metafora boje se totiž v procesu evropské industrializace stala centrálním toposem reprodukce moderního vztahu k přírodě. Asi nejzatvrzelejší podobu nalezla v socialistické tradici. Boj s přírodou je zde poprvé spojen s očekáváním vítězství (a prostřednictvím rozvoje techniky i s reálně se jevícím výhledem na vítězství člověka nad přírodou). Tato představa boje je nicméně historicky specifickou formou vztahu mezi společností a přírodou. To, že příroda lidskou společnost ohrožuje, je zkušenost známá všem kulturám. Reagovat na toto ohrožení bojem je však charakteristické pouze pro několik málo z nich (včetně těch, které vedly k vývoji moderní společnosti).

Poměr k přírodě založený na představě boje má však sám o sobě etický charakter. Vzorec boje s přírodou je racionalisticky zdůvodněnou etikou důsledku. Příroda je (jak už je dobrým zvykem dokládat historickou zkušeností s přírodními katastrofami) považována za protivníka, který musí být podmaněn. Dvě zkušenosti však tuto racionalistickou představu boje s přírodou podlamují. První z nich je zjištění, že vítězství nad přírodou jde ruku v ruce se zničením přírodních podmínek života. Moderní krize vztahu společnosti a přírody, manifestovaná v ekologickém diskursu, se stala výchozím bodem pro predefinování tohoto vztahu. Boj s přírodou s cílem jejího ovládnutí je přerušován bojem o přírodu s cílem jejího zachování jako životního prostředí společnosti. Druhou zkušeností je kritika kultury moderny jako „ideologie“. S tím, jak jsou technika a věda vykládány jako ideologie (Habermas 1968), je moderní poměr k přírodě tematizován jako morálně podlomovaný. Ani tato kritická perspektiva však nestačí na to, aby mohla přiměřeně postihnout základy moderního vztahu k přírodě.³⁷ Ani liberální pozice maximalizace svobody, ani sociálnědemokratické pozice maximalizace spravedlnosti neposkytují dostačující kritéria pro eticky přiměřené zaobcházení s přírodou.

Obě výše jmenované zkušenosti přispěly v rámci ekologické kritiky k revitalizaci vyhraněně etických pozic v diskursu o přírodě. Přesto by pokračování pouhé konfrontace mezi zásadově etickým a racionalistickým vztahem k přírodě nevedlo k ničemu jinému, než k reprodukci racionalistického stanoviska za jiných, vyhraněně etických okrajových podmínek. Etické implikace ekologické tematizace moderního vztahu k přírodě tento problém překračují. Vedou ke koncepci eticky zodpovědného přístupu při zdůvodňování způsobu nakládání s přírodou.³⁸ Taková koncepce činí přírodu součástí životního světa. Minimální podmínkou pro takový životní svět je uznání, že „jsme všichni na jedné lodi“. Maximální podmínkou je vědomí pospolitosti při vycházení lidí mezi sebou a s přírodou. Idea jedné pospolitosti (Gemeinschaft) skrze vzájemné uznání rozdílů se stává regulativním principem normativní konstrukce přírody. Myšlenka ekologické etiky je potom více než jenom romantickým reliktem. Je spíše počátkem reflexe moderního poměru k přírodě postavené na morálních základech.

Civilizování přírody

Další rozšíření představy kognitivního osvojení si přírody je spojeno s tematizací expresivní dimenze diskursu o přírodě. To, oč zde běží, je každodenní zaobcházení s přírodou. Tato forma obcování se dá chápat jako civilizování přírody.³⁹ Civilizování diskursu o přírodě souvisí s jeho afektivním ukotvením v každodenním světě. K paradoxním důsledkům tohoto diskursu patří to, že upozorňováním na rizika pouze další rizika vytváří. Diskuse o přírodě se stává diskusí o rizicích, která jítí a tematizuje obavy. Problém životního prostředí se stává problémem každodenní reality; je kolektivně sdílen, čímž se vzdaluje etickému i vědecky objektivizujícímu diskursu. To je vzhledem k rozmanitosti ekologických problémů znepokojivé; neboť problémy s největším afektivním nábojem zpravidla nepatří k těm nejpálčivějším. Mohou dokonce (jako například mobilizace veřejného mínění v případě rizika spojeného s používáním azbestu v izolačních materiálech u veřejných budov) přispívat k blokování jejich řešení.

Úměrně tomu, jak obzvláště během posledních dvou desetiletí nahradila zkušenost s rizikem ohrožení životního prostředí klasickou zkušenost s rizikem v oblasti výroby (ve sféře společenské práce), zastarala stará „proletářská“ zkušenost a způsoby její tematizace. Zkušenosti s novými riziky se vyznačují tím, že již nemají se světem výroby nic společného. Jsou to zkušenosti s ohrožením sféry reprodukce. Zážitek tohoto rizika vychází z pocitu, že je ohrožena kvalita vzduchu, vody a potravin, tedy základních reprodukčních podmínek. Z toho vzniká osobitá struktura prožitku přírody. Patří k ní jednak vědomí globálního rizika, proti kterému se nelze pojistit, jelikož je ve svých důsledcích nevypočitatelné a zasáhne ještě i budoucí generace. Na druhé straně jde o riziko všedního dne, které se stává součástí každodenního jednání: všichni dále jezdí autem, každý spotřebovává vodu v závislosti na individuálním vnímání hygienických norem. Ekologická rizika jsou tedy pocíťována jako ohrožení vlastního soukromého způsobu života.

Tato nová zkušenost rizika přítomná v zaobcházení s přírodou je mechanismem, jenž vede k civilizování diskursu o přírodě. Příroda se stává symbolem, jehož záchrana je dávana do souvislosti s přežitím lidstva. V moderní kultuře jsou to hlavně symboly v podobě zvířat (tuleni, sloni), „záření“ (tedy neviditelné nebezpečí) a všechno, co souvisí s potravinami,

jež vyvolávají nejsilnější rezonanci. Zejména posledně jmenované se ukazuje jako obzvláště výmluvný rozměr afektivního významu diskursu o přírodě. Prostřednictvím toho, co člověk má nebo ještě může jíst, se reprodukují elementární předpoklady životního světa.⁴⁰

Tyto afektivní zvláštnosti, které určují „civilizování pocitů“, souvisejí s „konkrétními klasifikacemi“, jež rozdělují přírodu a její síly, jako je rozlišování čtyř živlů: vody, země, vzduchu a ohně. Znečištění vody, půdy a vzduchu je bezprostředně relevantní pro ty druhy jednání, které se týkají vlastního těla, subjektivní přírody. Stanovení toho, co je kolektivním ekologickým vědomím definováno jako významné, zakládá transformaci objektivní ekologické zátěže do podoby znečištění toho, co je každodenním myšlením považováno za základ přírodního řádu. V tomto ohledu je znečištění vody, půdy a vzduchu něčím víc než jenom měřitelným objektivizovatelným zatížením životního prostředí; je ohrožením každodenní podoby řádu světa, na které se reaguje strachem, protestem, kolektivní racionalitou i iracionalitou.

Oheň je element, který vyvolal největší ambivalenci. Mytické ovládnutí ohně konkuruje představě zkázy ohněm. S tím nápadně souvisejí některé prvky civilizování ekologického diskursu. Jedním je manipulace s energií a strach z nukleární energie (z velkého ohně), tím druhým pak způsoby chování v souvislosti s individuálně ovládaným ohněm, například používání automobilu. Tím jsou v rámci všedního života dosaženy hranice racionálně řízeného vztahu k přírodě.⁴¹ Poměr společnosti k přírodě je ovlivňován i takovými afekty, které se zpěčují jak instrumentální, tak čistě morální orientaci. Pro racionální uchopení expresivních dimenzí moderního vztahu k přírodě je potřebný širší pojem. Aby bylo možno plně porozumět vztahu k automobilu a k nukleární energii, je třeba nejprve pochopit, jakou roli hrají kulturně zakotvené a navyklé pocity. Civilizování těchto pocitů se v moderně stává problémem racionálního poměru k přírodě v té míře, v jaké tento poměr objektivně ohrožuje podmínky života, a vede tudíž k eticky neospravedlnitelným důsledkům.

Ekologickým diskursem iniciované civilizování přírody mění podobu života v moderní společnosti, ve které byla kontrola afektů dosud považována za mechanismus namířený proti přírodě.⁴² Tato forma proti přírodě nasměrovaného civilizování vnitřní přírody člověka zastarává úměrně tomu, jak je příroda nezávisle na společenském civilizování považována za místo „civility“, za místo úspěšně se rodících forem života. Toto „nové“ civilizování diskursu o přírodě vede k opětovnému „zakouzlení“ přírody. Tam, kde byla tradice romantismu historicky silnější, probíhá tento proces výrazněji než v zemích, kde dominoval karteziánský dualismus nebo etický principialismus. Přesto se zdá, že tento proces disponuje určitou dynamikou, jež působí nezávisle na zmíněných diferencích a vede k novému stupni společenské kontroly afektů: již nikoli ve směru civilizování potlačením vnitřní přírody, nýbrž ve směru reflexivní formy civilizování expresivních základů moderního vztahu k přírodě.⁴³

Toto reflexivní civilizování se stává kritériem přežití kultury moderny tou měrou, jakou je tematizováno hledání identity v prostředí narušeného vztahu k přírodě. Diskurs o přírodě je médiem kolektivní mobilizace pocitů a současně mechanismem zakomponování těchto pocitů do morální a kognitivní konstrukce přírody.⁴⁴ Dávání kognitivních, morálních a expresivních dimenzí racionality do těchto vzájemných i vnějších vztahů umožňuje reflexivitu na vyšší úrovni a spouští něco, co může být označováno jako proces ekologické racionalizace. Dialektika ekologické racionalizace spočívá v její odporující si formě: umožnit současně zakouzlení i odkouzlení přírody a člověka.

Zakouzlení moderní otázky přírody

Hledání identity v předmětu přírody

Dynamika moderny čerpá v současné evropské společnosti ze dvou, zdánlivě na sobě nezávislých zdrojů. Na jedné straně odpovídá na tematizaci problémů životního prostředí a na s ní spojenou ekologickou problematizaci podmínek všedního života. S touto tematizací souvisí důraz kladený na určitou podobu „kvality života“, která se nevztahuje pouze na materiální motivaci a kterou vyjadřuje hodnotový postoj, jenž byl popsán jako „postmaterialismus“. S tím je dále spojen fenomén, že – nezávisle na individuálních potřebách materiálního bohatství či postmateriálního smyslu – kolektivní statky jsou omezené a jejich čerpání vyžaduje institucionální regulaci. Ať už jde o vodu, vzduch, prostor nebo nedotčenou přírodu, stále vzniká problém omezení individuálního („svobodného“) přivlastňování a spravedlivého rozdělení tohoto omezení. Ekologická otázka není pouze otázkou přiměřené formy společenského zaobcházení s přírodou, nýbrž také otázkou přiměřené společenské formy omezení individuálních práv spotřeby kolektivních statků. Tím ekologický diskurs tematizuje dvě základní podmínky modernity: otázku kvalitního života a přiměřeného životního způsobu, stejně jako otázku spravedlivého rozdělování společenských zdrojů.

Na druhé straně čerpá dynamika moderny z hledání kolektivní identity. Při tomto hledání se mobilizují staré a nové kolektivní symboly: právě ty, jež se zdály být procesu modernizace obětovány. Zvláštní význam mají v této souvislosti etnické a národní symboly, které se stávají jím prostředkem mobilizace kolektivní identity. Potřeba hledání pospolitosti, čili smysl propůjčující formy sociální kooperace a integrace, překrývá potřebu nalézání individuální identity a přesouvá ji do roviny kolektivu. Proces „individualizace“, který vyvolal modernizaci, produkuje svůj vlastní opak: hledání kolektivně sdíleného smyslu individuální existence.

Oba tyto procesy jsou klíčem k porozumění dynamice politické kultury Evropy. Jsou – a to je ústřední teze následujících úvah – výrazem oběma z nich společného základního problému: znovuobjevení „pospolitosti“, jenž se v procesu racionalizace moderny zdála rozplynout. Nikoli „individuální“, nýbrž „kolektivní“ se stává klíčovým problémem moderny. Ekologická otázka poukázala na problém kolektivních statků tím, že tematizovala vyčerpateľnost „přirozených“ zdrojů. Hledání kolektivní identity opět jasně ukázalo, že individuální identity nevznikají ve vzduchoprázdnu, nýbrž v sociálním kontextu, ve kterém jsou též zakotveny. Tímto znovuobjevením kolektivního končí éra individualismu. K tomu dochází – paradoxně – současně s pádem socialismu, oné ideologie kolektivního, jež nebyla ničím jiným než kanonizací kultury, která se pokusila o realizaci individuálních potřeb a práva lidí na devastaci životního prostředí pro všechny stejnou měrou, se všemi katastrofálními důsledky, které s sebou tento experiment nesl.⁴⁵

Bylo by jistě možno namítnout, že tyto argumenty mají regresivní charakter. Přesto se současné formy ekologické senzibility a populistické mobilizace od těch dřívějších dosti podstatně liší. Historická hnutí „návratu k přírodě“ (romantická hnutí a raně měšťanská hnutí úniku) stejně jako národní hnutí 19. a začátku 20. století vznikla spolu s národním státem a jsou od jeho kontextu neoddelitelná. Národní stát byl prostředím a předmětem těchto hnutí. Byl současně mocí i nadějí. To už pro současná hnutí neplatí. Národní stát již není horizontem sociálních hnutí. Národní stát je spíše jejich nepřitelem, jejich překážkou.⁴⁶

Národní stát tedy začal vystupovat v roli nepřítele regionalistických a etnických hnutí. Analogická situace panuje ve věci hledání kolektivní identity. Regionální hnutí se orientují na nadnárodní jednotky, v nichž je místo pro lokální, etnická a regionální specifika. S transformací ekonomických a politických systémů do nadnárodní roviny je spojené i typické opoziční hnutí, jež čerpá energii z etnicky motivovaného protestu proti národním centrům s cílem zdůraznění subnacionální identity. Jedinou zemí v Evropě, která toto opoziční hnutí ještě nezaregistrovala, je Německo. Ve starých národních státech, jako je Itálie, Španělsko, Francie, Belgie, Holandsko a Anglie, se subnacionální zvláštnost mobilizuje.⁴⁷ Menší jednotky, které by rády nahradily integrující národní stát, jsou na druhé straně nuceny k ukotvení v širších systémových souvislostech. V takovém případě je pro ně výhodnější hledat ekonomické a politické kontexty v nadnárodních institucích místo v národním státě. V západní Evropě je to nejspíše ES, které se z lokálních iniciativ stává prostředkem k vytvoření „Evropy regionů“.

Paralelní nepřítelství vůči národnímu státu charakterizuje ekologická hnutí. Nikoli národní stát, nýbrž „globální“ a „lokální“⁴⁸ se staly vztažnými body ekologické mobilizace. Z ekologického hlediska má stejný význam odhalení „globálního“ („global warming“), stejně jako renesance „lokálního“, bezprostředně zažívaného „životního prostředí“. Národní stát je institucí, jež se nehodí ani k řešení globálních problémů ani nedokáže podporovat lokální aktivity. Politické vnímání a kontrola ekologických problémů jde ruku v ruce s neschopností národním státem omezené politiky tyto problémy řešit.

Ekologická a regionalistická/etnická hnutí jsou – a to je ústřední předpoklad – klíčovým bodem postnárodněstátní epochy. Jejich kontextem je rodící se sociální řád, který přesahuje národní stát. Občanská společnost začíná činit své národně-státní uspořádání předmětem kolektivních akcí. Tyto skutečnosti proto již nemůžeme v národním kontextu přiměřeně pochopit. Nemůžeme je také dále nahlížet jako národně izolované fenomény. Lze jim porozumět pouze na pozadí nadnárodních souvislostí. Obě základní otázky, otázku přírody a otázku identity, je tudíž nutné posuzovat způsobem, který zviditelňuje jejich vnitřní propojení. První souvislostí je společná kultura, ze které ekologická i etnická mobilizace čerpají. Tento společný základ je třeba hledat v tradici evropské kultury jednak proto, že z přírodního diskursu vyvstává cit pro heterogenní kulturní tradice, a jednak proto, že přírodní diskurs využívá evropského diskursu k vlastní legitimizaci. Druhá souvislost je spíše politického rázu: má co do činění s kolektivní vůlí vytvořit společný prostor, jenž bude aktéry, kteří v něm žijí, také kontrolován. Diskurs o přírodě odráží latentní demokratickou kolektivní vůli, která je vyjádřena usilováním o možnost regulace společných existenčních podmínek. Tato vůle nachází svoji identitu v hledání společenství a právě diskurs o národních, respektive etnických otázkách dodává tomuto hledání identity nejsilnější impulsy. To je jádrem problému kolektivních základů demokratické vůle, který tematizuje tradiční platformu národního státu. Hledání kolektivní jednoty, v níž se tato vůle může realizovat, je tím pádem společným tajným základem výše uvedených mobilizací.

Tato dvojí problematika se dá vyjádřit v podobě dvou skupin tezí. První se vztahuje k diskursu o přírodě, druhá souvisí s problémem kolektivní identity. Pojtkem mezi nimi je etický univerzalizmus, který určuje vztah společnosti k přírodě, stejně jako vzájemné vztahy lidí v občanské společnosti. Společným cílem je realizace univerzalistického projektu, jež se doposud nezdařila. Kritika moderního univerzalizmu, ideologické základny moder-

nity, je téma, které oba fenomény, ekologismus a populismus, spojuje dohromady. Je nutno provést rekonstrukci druhé strany moderní kultury, onoho potlačeného, jenž působí v univerzalistickém diskursu o přírodě a o *citoyen*. Ekologismus a populismus jsou dva způsoby, jak tematizovat toto potlačené a společně s ním i kulturní základy univerzalistického diskursu. To neznamená, že univerzalizmus není nic než ideologie. Na tyto diskursy je naopak možno nahlížet jako na pokusy obrátit univerzalizmus praktickým směrem. To však ještě neznamená, že by tyto pokusy neobsahovaly nebezpečí zničení univerzalistických základů moderny, přičemž by se tato hnutí stala iracionálními regresivními fenomény. Jak je patrné z nejnovějších událostí kolektivní mobilizace v Evropě, nejde o nereálnou hrozbu.

Příroda jako kultura

První skupina tezí se vztahuje k pojmu přírody v ekologickém diskursu, který obsahuje představy o životě přesahujícím pouhé přežití ve světě. Životní prostředí má vlastní kulturu, v níž hlavní roli hrají kulturní proudy evropské tradice. Kultura životního prostředí se stala její nejmodernější manifestací, přičemž dále zůstává nositelkou jejích humanistických i anti-humanistických, násilných i nenásilných tradic. Důsledky této integrace do kulturní dynamiky evropských společností jsou načrtnuty ve formě následujících tezí:

1. Ekologická otázka není jen otázkou přežití. Argument, že stojíme před zánikem, nepovede k našemu rozumnějšímu nakládání s přírodou (to ještě nikdy v historii neudělalo na žádnou civilizaci valný dojem!). Náš vztah k přírodě můžeme zracionalizovat jen rozetnutím bludného kruhu logiky, která leží v jeho základech: logiky instrumentálního zaobcházení s přírodou.
2. Takové prolomení stávající logiky předpokládá, že ekologickou otázku nebudeme považovat pouze za problém holého přežití, nýbrž za problém naší kultury, našeho životního světa. Žijeme v kultuře, která nám tuto logiku podsunula, v kultuře, která – alespoň doposud – považovala naše zaobcházení s přírodou za racionální a ospravedlňovala jej. Ekologická otázka je tudíž otázkou logiky kultury, ve které tak samozřejmě žijeme.
3. Kultura se však nedá dle libosti změnit. Je jako nevědomí, které bezděky následujeme. Změnit kulturu, změnit kolektivní nevědomí vyžaduje víc než jenom zdvižený ukazovák. Vyžaduje to pochopení a propracování kulturních tradic, které – nevědomě – reprodukuje. Musíme nejprve uznat, že ekologická otázka má vlastní kulturu a že tuto kulturu musíme pochopit, jestliže chceme změnit logiku našeho zaobcházení s přírodou.
4. To, že má ekologická otázka vlastní kulturu, se jasně ukáže, když si uvědomíme, že v různých společnostech nabývá příroda různých významů. Příroda může být prostě jen využívána, může být milována či obávána, dá se vzývat i proklínat; mohou se jí připisovat léčivé nebo škodlivé síly. Moderní průmyslová společnost si z těchto možností zvolila osobitou kulturní formu: model instrumentálního nakládání s přírodou. Tradiční judaismus nebo indiánské kmeny Jivaro v Brazílii vystavěly základ svého vztahu k přírodě na jiných principech: na modelech úcty k přírodě. Evolučně se prosadil evropský model. Přece se však i v jeho rámci dochovala vzpomínka na jiné modely – a to je jediná šance na autokorekturu tohoto vývoje.

5. Logiku zaobcházení s přírodou dobře ilustruje jeden indikátor – zaobcházení s krví. Symbolika krve je klíčem (snad klíčem) k pochopení rozdílů ve vztahu k přírodě v různých kulturách. To, co nám, osvíceným moderním Evropanům, připadá tak iracionální, stravovací tabu a obětní rituály jiných kultur, jsou kulturní pravidla, jež „civilizují“ způsob nakládání s krví. Jsou to pokusy o záchranu rajskeho vztahu mezi člověkem a přírodou navzdory stavu společnosti. Za zdánlivou iracionalitou těchto pravidel tedy stojí morální představa o takovém jednání lidí, které šetří přírodu a omezuje prolévání krve.
6. Evropská kultura, která moderní nakládání s přírodou v instrumentálním smyslu zracionalizovala, je výsledkem vývoje, během kterého byly morální představy potlačovány, pronásledovány a zesměšňovány jako „primitivní“. Dějiny evropského vztahu k přírodě jsou dějinami nepřetržitého útlaku nekrvavého postoje. Začínají potlačením starých židovských tradic (a vítězství krvavé kultury antického Řecka), pokračují nepochopením a útlakem primitivních národů během koloniální expanze, odrážejí se v potlačování ženského postoje k přírodě ve formě pronásledování čarodějnic a končí (prozatím) ve velkých evropských válkách.
7. Na druhé straně v sobě tato evropská kultura nese vzpomínky na potlačené kulturní tradice. Kultura, jež byla potlačena během pronásledování židů a čarodějnic a která se reprodukovala v milenaristických a mnišských hnutích středověku, stejně jako v měšťanských hnutích romantického úniku, obsahuje vzpomínku na jinou kulturní logiku, na kulturu, ve které byl vztah člověka a přírody považován za věc morálního postoje. Chceme-li do logiky moderní kultury vnést ekologickou morálku, znamená to, že se musíme rozpomenout na potlačené a zaniklé kulturní tradice. Ekologická morálka se proto může prosadit pouze jako výsledek snahy o kulturní rozpominání.

Jaký je vliv takového poznání na porozumění různým kulturám životního prostředí? Skončíme v relativismu kulturních rozdílů, který nechá každé kultuře takové životní prostředí, jaké si zaslouží? Nebo se cestou reflexe vztahu společnosti a přírody dobereme univerzálních principů, které nám napoví, co přírodě činit nechceme? Nechám tento problém zatím otevřený, neboť vede k otázce, jak by taková ekologická morálka mohla vypadat.

Příroda a kolektivní identita

Tyto otázky nás vedou ke druhé výše zmíněné oblasti, k problému kolektivní identity. Kultura není jen médiem problematizace přírody, ale především tím, co dává členům společnosti příležitost se s touto společností identifikovat. Kultura, která se v diskursu o přírodě vytváří, respektive reprodukuje, nutí moderní společnost měnit způsob práce na vlastní identitě. Tato práce nevytváří nutně nové kolektivní identity; naopak často mobilizuje symboly, které s sebou nese renesance tradičních identit. To, co je třeba pochopit, je vnitřní spojení otázky přírody s hledáním kolektivní identity, které dnes můžeme v Evropě pozorovat.

Na otázce kolektivní identity zatím „projekt moderny“ (Habermas) evropské kultury ztroskotal. Neboť nalézt identitu znamená určit hranice *jiného* a toto jiné jako takové pojmenovat. To nutí vytvářet rozdíly, rozkládat a segmentovat to, co je základní podmínkou

modernity, totiž ideu univerzalisticky založené kultury. Identita je nutně partikulární, neboť se konstituje ohraničením. V míře, v jaké se moderní kultura považuje za univerzalistickou, ztěžuje, ba dokonce ničí podmínku možné identity.

Historie hledání kolektivní identity v Evropě je historií ztraceného pokusu vyřešit paradox, totiž zprostředkovat identitu a modernitu, partikulární a univerzální. O vyřešení tohoto paradoxonu se měly pokusit dva – neslučitelné – projekty: idea světoobčanství a idea populismu. První řešení připadlo společenským elitám. Druhá idea byla řešením středních a nižších sociálních tříd. V rámci prvního projektu byl lid vzděláním povýšen do stavu světoobčanů. Druhý projekt zajistil přizpůsobení vyšších tříd lidu. Praktickým řešením tohoto paradoxonu bylo propojení individua se státem. Toto spojení vyjadřuje pojem *citoyen*, ve kterém se světoobčan a lid slévají v jedno. *Citoyen républicain* je praktické sjednocení občana a národa, *citoyena* a národního státu. Německá tradice tuto kombinaci důsledně domyslela až do podoby „státní občan“ (*Staatsbürger*).⁴⁹

Proti tomuto republikánskému řešení paradoxonu modernity se stavěla idea *citoyen démocrate*.⁵⁰ Právě ten se ovšem historicky zkompromitoval a ztratil legitimitu. *Citoyen démocrate* se stal buďto teroristickým populistou nebo nepolitickým světoobčanem. Populistický *citoyen démocrate* ztratil svoji legitimitu v teroru Francouzské revoluce, světoobčanský *citoyen démocrate* v procesu restaurace v první polovině 19. století. Ve dvacátém století delegitimizace obou modelů, světoobčana i populisty, ještě zesiluje: fašismus a stalinismus obracejí *citoyena démocrate* přesně k jeho opaku. Kolektivní identita ve fašismu a stalinismu je identifikace s obrazem světa proklamujícím univerzálně a s etikou silnějšího, v níž univerzální a partikulární spadají v jedno. Zhroucení těchto ideologií ve 20. století paradox kolektivní identity a modernity pouze nově nastolilo, avšak nevyřešilo. Přesto zůstává idea *société civile* nadále projektem, a to tím více, čím více začínají republikánské *citoyen*-modely vytvářet v moderní společnosti kolektivní identity a nově stabilizovat národní a etnické kolektivní symboly.

Otázka kolektivní identity získává v současné evropské společnosti na síle vzhledem ke znovuoživení historicky zdůvodněných kolektivních identit ve východní a západní Evropě a vzhledem ke konfrontaci evropské kolektivní identity s identitami neevropských, obzvláště islámských kultur, od nichž se evropská identita snaží odlišit. Popis procesu hledání kolektivní identity v kontextu evropské moderny se dá shrnout v podobě druhé skupiny hypotéz:

1. Hledání kolektivní identity není prostým znovuoživením historických identit, ale vždy také rekonstrukcí symbolů zajišťujících identitu; není to hledání původu, nýbrž objevování. Stejnou měrou přitom využívá prvků populární kultury, historických upomínek a teritoriálních představ („le territoire“).
2. Problém kolektivní identity zažil v německé politické a intelektuální kultuře vyhocení, které činí „německou otázku“ klíčem ke vztahu modernity a identity. Je to právě specifická německá historie, která nejprve nutí k přetření souvislosti s minulostí, aby pak v míře, v jaké se problém identity znovu vynořuje, vedla k reflexivnímu potvrzení minulosti. Samozřejmost národní identity se už nedá nastolit bez problémů. Rekonstrukce kolektivní identity se jeví jako historický experiment, ve kterém se testují možnosti postnacionální kolektivní identity, která nevyklučuje, že v ní opět najdou své místo i národní symboly a tradice.

3. Německá otázka se ostatně vzhledem k silícímu hledání kolektivní identity stává „evropskou otázkou“, totiž tázáním se po reflexivní kolektivní identitě, která by byla s podmínkami modernity nejen kompatibilní, ale přispívala by i k jejich reprodukci a stabilizaci. Evropské hledání identity je proto více než jenom pouhou projekcí národních identit do nadnárodních souvislostí. Jde spíše o experiment kolektivně chtěné identity.
4. V procesu znadnárodnění a globalizace společnosti se problém nalezení kolektivní identity v moderně vyostřuje. V globálním světě je kolektivní identita přidělována. To vede k reflexivně narušenému vytváření identity. Identita se stává artefaktem; již nevzniká sama od sebe. V této situaci je každé hledání, které sáhne po starých modelech, spojeno s potlačáním a s blokováním reflexivity. To se projeví obzvláště tehdy, když začne hledání identity (jako dnes v Evropě) zažívat novou konjunkturu. Pluralizace kolektivních identit, znovuoživení starých, objevování nových a jejich vzájemné mísení jsou znaky vznikání sociálního pole, v němž se otázky identity stávají předmětem sociálních a symbolických sporů, jež vyžadují ospravedlňování těchto identit, a to ve světě, v němž právě pluralita identit ztěžuje každou jednoduchou či tradicionalistickou odpověď.
5. Motivem, který leží v základech dynamiky tvorby kolektivní identity, je nové odhlasování jemných dílčích zvláštností a univerzalistické všeobecnosti. Modernita je tím vystavena nové praktické zkoušce. Není na konci; právě naopak, je konfrontována s vlastní historií prostřednictvím hledání kolektivní identity, které sama vyprovokovala.

Mezi otázkou přírody a otázkou identity, mezi ekologií a státním občanstvím existuje skrytá souvislost. Touto souvislostí je otázka podmínek modernity ve světě, ve kterém globální problémy nutí různé „druhé“ být součástí společného problému a v němž stále intenzivnější komunikace udržuje pluralitu kolektivních identit neustále aktuální. V zásadě se nabízejí dvě možnosti, jak analyzovat vliv důsledků této souvislosti na reprodukci modernity. První možností je přijetí normativního hlediska, perspektivy modernity zakotvené v univerzalistických principech. Druhou – poněkud méně často volenou – možností je užití empirického hlediska, perspektivy konkrétní, a tím nutně partikularistické formy existence. Druhá varianta by mohla být produktivnější, ovšem pouze tehdy, může-li být partikularistická perspektiva samotná ještě relativizována.⁵¹

Takové relativizace vyžadují nejméně dvě různé partikulární perspektivy, které se překrývají a zároveň si odporují. Tento postup se dá nazvat metodou kulturní perspektivizace. Nejedná se o formu jednoduchého „kulturního srovnávání“, nýbrž o metodu vzájemného pozorování dvou kultur. Nezajímá nás přitom, co je oběma kulturám ohledně problematizace přírody a kolektivní identity společné a v čem se liší, ale především to, jak na sebe tyto kultury vzájemně nahlízejí a jak vnímají společné prvky a odlišnosti svého protějšku.

Souvislost přírody a identity je tedy zprostředkována problémem modernity. Otázka přírody zpochybňuje základní předpoklady kultury moderny; sebepojetí moderny jako orientované na pokrok tím získává trhlínu; univerzalizmus moderny je nucen k sebereflexi. Prostřednictvím tohoto tlaku vedoucího k sebepozorování se v moderně zároveň tematizují i neřešené problémy identity. Vztah kolektivní identity, která se neustále snaží vymezit, a univerzalistických ambicí moderny, se v této kultuře stává sudem střelného prachu. Se šířícími se dílčími kolektivními identitami vede moderní kultura defenzivní soubor, ve kterém se učí nově promýšlet vztah mezi identitou a modernou.⁵²

Odkouzlení moderní otázky přírody

Přírodovědecká iluze a ekologická racionalizace

Vyčerpává se s remobilizací dílčích identit dynamika moderní otázky přírody? Je zakouzlení světa výsledkem kultury moderny, znejistělé a troskotající na otázce přírody? Toto poselství, které se objevuje zvláště v postmodernistické argumentaci, je příliš prosté. Podceňuje sílu moderny, která se na pozadí otázky přírody rovněž prosazuje – totiž moc vědeckotechnické racionality. Otázka přírody rozbíhá dvojí proces: zakouzlení světa jako důsledek kritiky naivního univerzalizmu kultury moderny a následné odkouzlení tohoto světa vlivem jeho závislosti na racionalitě, jež je spojena s moderním vztahem k přírodě. Toto odkouzlení se ovšem netýká pouze rostoucí závislosti moderního poměru k přírodě na přibývajícím vědění o problematických vztazích mezi přírodou, jako ekologickým systémem, a společností, jako sociálním systémem, nýbrž také narůstající závislosti na sociálněvědeckém poznání, které vnímá a kritizuje přírodovědeckou racionalitu a začleňuje ji do dalekosáhlejší a komplexnější racionality vědecké. Otázka přírody činí – stručně řečeno – kulturu moderny ještě závislejší na racionalitě moderní vědy, na zvědečtělém ekologickém diskursu.

Ekologický diskurs reprodukuje moderní vědeckotechnickou racionalitu a zároveň ji i zpochybňuje. Ve zvědečtělé civilizaci je jednání a učení nutně odkázáno na vědu. Ekologické problémy nemusí být zjevně viditelné; zobrazí se až na základě vědeckého popisu (a měření). To platí pro ozónovou díru stejně jako pro radioaktivní záření nebo obsah dusíku v půdě. Závislost na vědě se projevuje v něčem, co by se dalo nazvat přírodovědeckou iluzí. Proti této iluzi se obrací vědecká sebekritika, jejíž institucionální formou se staly sociální vědy. Ty ukázaly, jak je věda sociálně utvářena a jak jsou její kategorie historicky a kulturně podmíněné. Sociální vědy tím paradoxně také ztrácí půdu pod nohama, když tuto perspektivu vztáhnou samy na sebe. Metodologicky nejpřesvědčivějším východiskem je reflexivně vyzdvihnout souvislost vědy s jejím předmětem a sociálním vědám připsat speciální kritickou úlohu. Sociálněvědná analýza je – tak se dá tato úloha formulovat – institucionalizované odhalování moderních přírodovědeckých iluzí.⁵³ Sociologické odnímání iluzí je kritikou přírodovědecké iluze.

Přírodovědecká iluze je pokračováním racionalisticky omezené konstrukce přírody. Čím více je v rámci ekologického diskursu tematizováno pouhé přežití, tím méně potřebují ekologické krize ke svému popisu sociální vědy. Krize legitimacy potřebovaly sociálněvědnou tematizaci k tomu, aby si je lidé vůbec uvědomili. To vedlo ke zvýšení hodnoty sociálních věd a uznání jejich role v procesu tematizace sociálních otázek. Ke zviditelnění ekologické krize v přírodovědecky radikalizovaném ekologickém diskursu již ovšem není takovéto zprostředkující tematizace zapotřebí. Zatížení životního prostředí se „objektivně“ měří; co je třeba udělat, to se stanoví na základě objektivizujících analýz možných rizik.⁵⁴ I protest proti ekologickým problémům potřebuje stále méně sociálněvědných expertíz. Sociální aktéři jednájí bez návodu a intervencí společenských věd. Od nejrůznějších hnutí přes politické strany až po kanceláře koncernů zaznívají hlasy, že se „s tím“ musí začít něco dělat (Eder 1993a, 1997). Co je třeba dělat, to se dá – vedle technicky nutných změn – stanovit na základě ekonomických úvah. Když budeme brát z přírody příliš mnoho, nezbyde nám z ní nakonec nic. Potom záleží už spíše na míře impulzivity, zda se řekne: je nejvyšší čas, nebo skoro nejvyšší čas, nebo už brzy bude nejvyšší čas (to se pro různé části přírody jistě liší).

Výsledkem těchto scénářů je, že se příroda považuje za omezený statek, jehož spotřeba si žádá racionální intervenci. To, k čemu směřuje ekologický diskurs, je přechod od neomezeného k racionálně regulovanému vykořisťování přírody. Namísto k užitku začínáme orientovat naše jednání k meznímu užitku. Ekonomové jsou vyzýváni k formulování racionální ekologie. Proces tohoto ekonomického učení je pomalý a je spojen s ekonomickými obětmi. Přitom se též ukazuje, kdo ponese tíhu největších nákladů: ti, kdož mají proces industrializace teprve před sebou. Jeho směr se nedá ovlivnit. Není to nic jiného než opakování oněch procesů učení, které se v minulém století týkaly vykořisťování lidské pracovní síly. Tím se v ekologickém diskursu opět spojuje přírodovědecká konstrukce s racionalistickou etikou.

Sociologické zbavování iluzí

Proti přírodovědecké iluzi se obrací kritika vědy ze strany nových sociálních hnutí, obzvláště pak hnutí ekologického. To se snaží o mobilizaci takového vztahu k přírodě, jenž by se vymykal formální ekonomické racionalitě moderní společnosti. Protest proti vykořisťování a ničení přírody, proti formálnímu racionalismu moderní kultury vede k hledání jiné moderny, takové, která by nefungovala ve shodě s panujícím modelem racionality, ale ve které by praktický rozum překonával svoji faktickou partikulární platnost. Toto „překonávání“ by mohlo moderní vztah k přírodě zproblematizovat, neboť právě příroda tematizovala hranice praktického rozumu. Nejradikálnější formy této kritiky se nacházejí ve společenských nikách, od sekt až po „deep ecology movement“, ve kterých se ne-ekonomický vztah k přírodě vstěpuje a reprodukuje.

Sociální vědy pozorují oba póly a jsou schopny analyzovat jejich strukturální i kulturní podmínky. Právě zde se nachází prostor pro sociálněvědní analýzu, která vše neuzavírá ani odkazem na hrozící zánik (stanovisko hnutí), ani odkazem na racionalitu vědy a ekonomiky. Z vizí zániku a zkázy vždy profitovali ti, kteří, využitím pocitů s těmito představami spojených, mohli realizovat zisk. Společenské vědy si od sociálních diskursů o přírodě mohou udržovat střízlivý odstup. Mohou nezaujatě hovořit o různých formách zaobcházení s přírodou a následně analyzovat jejich objektivní podmínky, kulturní kořeny, historická ztělesnění i jejich aktuální nositele. K tomu konečně patří hlavně sociálněvědní reflexe a analýza ekologické komunikace.⁵⁵

Sociálněvědní analýza provokuje kulturní samozřejmosti a zkouší mobilizovat pozornost veřejnosti tím, že rekonstruuje alternativní tradice vnímání přírody v moderně. Snaží se oživit historické vědomí moderního vztahu k přírodě a tematizovat alespoň kořeny tohoto myšlení (což s sebou nutně přináší i zamýšlenou moralizaci tématu). Jiným příkladem je analýza symbolických předpokladů přivlastňování přírody v rámci zaběhnutých konzumních praktik. Z toho vyplývá nakonec i specifická metodologie sociálněvědní analýzy. Funkcí této analýzy je zbavit nás iluzí o tom, co činíme. První z těchto iluzí je víra v racionální důsledky formálně racionálního jednání, jež patří k sociokulturnímu habitu sociálních skupin, od přírodovědců až po ekonomy a manažery. Druhou iluzí je víra v objasňující působení badatelů z řad humanitních věd, která patří zase k jejich sociokulturnímu habitu. Iluze, kterou obě zmíněné skupiny s ostatními sociálními skupinami sdílejí, je iluzí norem a hodnot, které jejich chování orientují a mnohdy i ospravedlňují. Sociálněvědní analýza tedy nemůže zodpovědět otázku, co, a jak

nejlépe, bychom měli činit. Případá jí hlavně úloha nastavovat zrcadlo, v němž může společnost sama sebe vidět (a snad i objevit). Chtít od ní víc by znamenalo jen podporovat technokratické neporozumění vědě, pro níž je „zrcadlová funkce“ konstitutivní: totiž za předpokladu, že poté, co zanalyzuje společnost, zanalyzuje vždy také sama sebe.

Přeložil Tomáš Vysušíl

Poznámky

- ¹ Jde o ideálně typizující popis, který nutně neimplikuje žádnou teorii usměrněných vývojových procesů. V případě evropské moderny je ovšem použití tohoto modelu empiricky odůvodněné. Jako původní formulaci této teorie srov. Moscovici (1982).
- ² Východí teoretický model poskytuje Habermasova *Teorie diskursu* (Habermas 1981).
- ³ Ideologická formace označuje diskursivní elementy organizované podle kognitivních kritérií konzistence. Otázka pravdy či nepravdy potom zůstává druhořadá.
- ⁴ Výklad otázky přírody jako neoromantického protestu však neobstál na pozadí jejího historického vývoje, srov. Eder 1993b: 119 ff.
- ⁵ Jako příklady je možno uvést pokusy z oblasti geografie člověka, která reflektuje historii svého využití, nebo akustické inženýrství, které si je vědomo sociální konstruovanosti akustických limitů uplatňovaných při posuzování hlukové zátěže v moderních společnostech.
- ⁶ Tato nová forma zvědečtění naráží na různé historické soubory tradic, různé podmínky vnímání (závislé na strukturách vzdělávacích systémů) a na různé historické zkušenosti s využitím tohoto vědění.
- ⁷ K tomu srov. například práci van den Daeleho (1991). K historickému zakládání a relativizaci myšlenky sociální konstrukce vědy viz van den Daele (1977; 1987). K podobným představám, nabízejícím však argumentaci z jiné teoretické perspektivy, dochází Thompson (1984; 1988).
- ⁸ Analýzu ekologických diskursů jako politice blízkých ideologických formací vypracoval Kitschelt (1984). K morálně-filosofickému přesahu viz například Jonas (1984), Weizsäcker (1971) nebo Böhme (1989).
- ⁹ Role alternativních kulturních hnutí a romantických tradic je blíže diskutována v Eder 1988, viz tamtéž citovanou ostatní literaturu. Další radikalizace se nachází ve vědeckých pramenech reflektujících tyto tradice. K tomu viz především Shewderovu diskusi neracionálních prvků kultury v teoreticky nejnáročnější kulturní vědě, kulturní antropologii (1984).
- ¹⁰ Pro excelentní diskusi tohoto argumentu viz Nash (1989: 87 ff.). Pod titulem „The Greening of Religion“ se skrývá argumentace, že kritika židovsko-křesťanské tradice sloužila k ospravedlnění zelených ideologií. Vzhledem k tomu, že každá historická konstrukce obsahuje v důsledku tematizování současnosti nějaký bias, musejí být některé tyto argumenty zkorigovány, jelikož neumožňují přiměřené uchopení ekologické krize a ekologického vědomí. K tomu viz také Young (1990: 54 ff.).
- ¹¹ Vernant (1971) nabízí dobrou korekturu takových interpretací. Pro kvalitní diskusi „hypotézy Gaia“ viz Béney (1990).
- ¹² Tato debata se částečně podobá debatě nad Weberovou tezí o roli protestantské etiky, která byla kritizována za to, že přečeňuje vliv náboženství v procesu vývoje kapitalismu. Podobným způsobem byl diskutován i argument centrálního významu náboženství pro ekologické vědomí. K tomu srov. Deer (1975). Jinou podobností je problém interpretace klíčových textů, zde významu Genesis. Srov. Barr (1959, citován v Nash 1989: 237), jako pokus o interpretaci, která se od Whiteovy liší.

- ¹³ Topos ztraceného ráje hraje ještě dnes velkou roli ve fundamentalistických proudech ekologického hnutí. McKibben zachází až tak daleko, že ráj se podle něj definitivně ztrácí až se systematickým ničením zeměkoule. Srov. kritické poznámky od Kevles (1989).
- ¹⁴ Metodologický argument zní, že přístup opírající se o typologie znemožňuje rozeznat, co historie pospojovala. Z hlediska teorie je nutno vycházet z textových referencí, které mají něco společného se základními institucemi analyzovaných společností. V tomto případě to znamená zaměřit se hlavně na instituce religiozní legitimizace politické moci.
- ¹⁵ Tento argument měl svůj význam již v kontextu sociálně evoluční teorie Talcotta Parsonse, který hovoří o tzv. „seedbed-societies“. Srov. Parsons (1971).
- ¹⁶ K významu krevního symbolismu srov. Loeb (1974).
- ¹⁷ Zde se jedná o státně organizované společnosti, jejichž systémový mýtus musel zajišťovat spojení mezi státní jednotou a hierarchickým sociálním řádem. Srov. Eder (1976).
- ¹⁸ Ne-obětování Isáka je jedním z oněch mýtů, jež označují historický okamžik, kdy se Židé začali distancovat od lidských obětí, zatímco jejich sousedé je nadále praktikovali.
- ¹⁹ Do hovorové češtiny pronikl v přeneseném významu původně židovský výraz „košér“. Zatímco dnes se užívá i mimo prostředí židovských komunit jako slangový pojem pro „čisté“, „férové“ vztahy, původně označuje dodržení židovských rituálních zásad přípravy pokrmů, včetně přesných postupů zabíjení jatečných zvířat (*pozn. překl.*).
- ²⁰ To vysvětluje také zvláštní postavení zvířat ve starém Izraeli, která byla považována za součást svazku s Bohem. K tomu viz příspěvky a doklady v Janowski a kol. (1993).
- ²¹ Ústřední charakteristikou židovské kultury je absence misionářských aktivit. Tuto skutečnost nelze vysvětlovat pouze na základě vnímání Židů jako vyvoleného národa, na základě jejich zvláštního vztahu k Bohu. Mnohem důležitější je zde strukturální implikace symbolického řádu této kultury. Charakteristická je při tomto pokusu snaha udržet i v nynějším světě vzpomínku na jiný svět, vzpomínku na ráj. Je to právě specificky utopický charakter židovství, který nevytvářel motivaci k aktivnímu hledání realizace určení vyvoleného národa v tomto světě. Tento telos zajišťuje kontinuitu v rajskou minulostí, v níž žili lidé se zvířaty ve společném smíru, ve světě bez krve. Pro další odkazy/příklady srov. Janowski (1993).
- ²² Toto tvrzení je podporováno vykladači svitků, jež byly nalezeny před 60 lety v Izraeli a jejichž existence, respektive obsah, byly až donedávna drženy v tajnosti.
- ²³ Zde je možno nalézt vysvětlení pro ospravedlnění vykořisťování přírody za pomoci bible. Přispěla k němu specifická interpretace božího úkolu „podmanit si Zemi“. K diskusi této interpretace viz Nash (1980: 90 ff.). Naše interpretace umožňuje vidět tento úkol v kontextu mýtu ráje. Podmanění si Země je důsledkem hříšného pádu a jako takové výrazem zla. Dobro by potom znamenalo opak, tedy mírumilovné soužití v harmonii s přírodou jako rájem, jenž byl přislíben všemu tvorstvu.
- ²⁴ Tato ghettoizace je důsledkem vyloučení z kulturního centra a je doprovázena jevy, které s sebou tento typ sociální exkluze nese: silné zvýraznění ortodoxních a heterodoxních elementů, silné ohraničení navenek prostřednictvím tradicionalizace a egalitářských binárních struktur. Paradoxní je, že takovéto minoritní sociokulturní pozice mohou ve svém důsledku vést k mnohem inovativnějším řešením. Srov. Moscovici (1979).
- ²⁵ Hnutí, jež byla spojena například se svatým Františkem nebo s Janem Husem, byla nositeli kulturní orientace, která se stavěla proti orientaci institucionalizované v podobě „církve“. Za tuto dynamiku platila evropská společnost vysokou cenu. Její historie je historií potlačování alternativních tradic v rámci vlastní kultury. Svědčí o tom pronásledování heretiků, čarodějnic a židů, vůbec již nehovoříc o škodách, které s sebou přinášelo vedení náboženských válek.

- 26 K postižení komplexity tohoto procesu by bylo zapotřebí speciální historické studie. Pro naši argumentaci by však mělo postačit, že docházelo ke kontinuální fluktuaci od heterodoxie k ortodoxii a zpět.
- 27 Konstrukce ideálních typů může být ospravedlněna pouze tím, že tyto typy pomáhají dát komplexní realitě smysl. Tento pokus vychází z předpokladu, že k tomu, abychom mohli použít strategii systematického srovnávání k objasnění logiky a dynamiky kulturních tradic, nemusíme zohledňovat tradice ležící vně evropského kontextu. V evropské kulturní tradici existuje dostatek diferencí na to, aby bylo možno taková srovnání provést. Moderní kultura se svými synkretismy zjevně nabízí ještě širší základnu pro tuto metodologii kulturních analýz.
- 28 Výsledek historických výzkumů představ o přírodě v rané evropské moderně shrnul Thomas (1983) do následujících čtyř dichotomií: *town and country*, *cultivation and wilderness*, *conquest and conservation* a *meat and mercy* (Thomas 1983: 242 ff.). Ty jsou výrazem dvojí struktury, zakládající kód evropské moderny.
- 29 Pro další odkazy/příklady srov. Eder (1996: část III; 1997a; 1998).
- 30 V tomto smyslu doplňuje naše hypotéza Weberovu hypotézu o puritánském původu kapitalistické etiky (Eder 1992). Naše hypotéza předpokládá, že moderní kultura má dvě tváře, z nichž byla Weberem zohledněna jen jedna. Weber také neměl žádný důvod zkoumat spodní proudy moderní kultury, neboť jeho problémem byl vznik a vývoj moderní dominantní kultury. Pouze v jeho slavných pasážích o novém polyteismu jako výsledku moderní kultury lze nalézt spojení s tím, co bylo jako „proti-kultura“ popsáno výše.
- 31 Mezi nejvýznamnější příspěvky ke kulturně informované diskusi rizik patří Douglas a Wildavsky (1982), Douglas (1986) a Thompson a kol. (1990). Viz také Krimsky a Plough (1988) pro jejich paralelní, spíše komunikačně-teoreticky motivovaný přístup. Přehled diskuse nabízejí Halfmann a Japp (1990) a Bonß (1995).
- 32 Moscovici diskutoval již dříve ideu „kybernetického“ jako postmechanického stavu přírody v evoluci moderny (Moscovici 1982). Filosofické diskuse v přírodních vědách, obzvláště v biologii, míří rovněž tímto směrem.
- 33 Zajímavým indikátorem role, jakou hrají v médiích ekologické problémy, jsou jejich části, které informují o vědě/životním prostředí. Fakt, že jsou tyto oddíly a přílohy novin často nazývány „věda a životní prostředí“, ukazuje na úzké spojení ekologického a vědeckého diskursu v očích veřejnosti.
- 34 Reflexivita je ústřední figurou Beckova konceptu modernity. Viz Beck (1986). Spojení mezi reflexivitou a vědou je diskutováno v Ashmore (1989) a Potter (1989). Srov. také příspěvky ve Woolgar (1988).
- 35 Singerem (1976; 1985) vyvolaný spor o utilitaristické zdůvodnění racionálního nakládání s přírodou zřetelně ukazuje, v jaké míře je oblast morálního citění měkká a vede k eticky nerozřešitelným představám. Jestliže je navíc tento diskurs veden v historicky citlivých kulturách (jako diskuse o eutanasií v Německu), oblast eticky libovolných prohlášení se ještě zvětšuje. Viz níže uvedené argumenty k roli expresivních momentů v diskursu o přírodě.
- 36 Jako raný vzorec, jenž se mezitím stal v ekologickém diskursu bernou mincí, srov. příspěvky v Tournaine a kol. (1976).
- 37 Tato slepá skvrna kritické společenské teorie je diskutována v Eder (1988). Viz obzvláště díl IV.
- 38 Částečně je takovým pokusem idea „ekologické etiky“. K diskusi viz všeobecně Jonas (1984) a speciálně příspěvky v Dower (1989). Hargove (1989, 1992) přichází se zajímavým systematickým zdůvodněním ekologické etiky. K souvislostí ekologické a politické etiky (především libera-

lismu) srov. příspěvky v časopise *Critical Review* (sv. 6, 1992), obzvláště příspěvky Wealea (1992) a R. Taylora (1992).

39 Civilizování přírody moderní společnosti patří k těm procesům, jež se mohly nejlépe vzdát reflexi. Schází zde jak morální motivace, tak vědecká reputace, které by tento proces mohly učinit reflexivním. Teprve sociálněvědecká tematizace každodennosti, kritika estetického úsudku a rekonstrukce každodenních zvyklostí (Bourdieu 1982) tuto situaci změnily.

40 Tato afektivní stránka se zviditelňuje zvláště v kritice genových technologií, v jejímž rámci jsou geneticky manipulované potraviny jádrem soustavného afektivně zdůvodňovaného odmítání. Na afektivním náboji potravin může ztroskotat i akceptační strategie potravinářského průmyslu, která se pokouší tento afektivní náboj eliminovat pomocí odkazů na úspěchy medicíny založené na genových technologiích.

41 Skutečnost, že diskurs o nukleární energii dokázal mobilizovat afektivní energie tohoto druhu, s tímto faktorem jistě souvisí.

42 Srov. rovněž úvahy v Eder (1994a), ve kterých je „přímá cesta“ vykládána jako symbolický vzorec, který za pomoci těch nejlepších etických prostředků stabilizoval iracionální vztah k přírodě.

43 Tato idea by se dala vyjádřit též staromódním vzorcem jednoty vnitřní a vnější přírody nebo představou jejich „smíření“.

44 Jak dalece mohou takové konstrukce identity empiricky nahradit „staré“, obzvláště na národní identitě založené konstrukty, zůstává otevřenou otázkou. Z empirického hlediska se dnes ukazují dvě možnosti: buďto znovuoživení starých identifikačních symbolik (obzvláště v zemích s nízkou životní úrovní), nebo spojení ekologických pozic s novým nacionalismem (charakteristické v zemích s vysokým životním standardem, například v západní Evropě). Srov. též úvahy v Eder (1997b).

45 Analogický přístup k tomuto problému lze nalézt v Alphantéry a kol. (1991), kteří ambivalenci toho, co nazývají „sensibilité écologique“ považují za výchozí bod kritiky ekologické kritiky. Cíl takové ekologické ideologie, která spočívá na univerzalistických principech rovnosti a solidarity, je sice nadále sdílen, přesto však pouhý normativní požadavek nestačí, obzvláště ne tehdy, když se podmínky uplatnění univerzalistických ideologií radikálně změnily, jak se to stalo v současných moderních společnostech.

46 Zde je ovšem třeba rozlišovat dva typy regionalistické, respektive etnické mobilizace: hnutí probíhající v zemích, jež mohly realizovat národní stát již v 19. století, a hnutí, která se jej pokoušejí realizovat nyní, v rámci opožděného vývoje. Důsledky tohoto časového posunu dosud nebyly systematicky probádány.

47 Zvláštní problém v této souvislosti představují národní státy vzniklé po rozpadu SSSR, které jsou sdruženy v SNS jako v posledním nadnárodním svazku. Tyto procesy společně s těmi, jež proběhly v bývalém Československu a Jugoslávii, charakterizují „opožděný“ vývoj směrem k národnímu státu.

48 Robertson (1992), ve snaze o postizení úzké souvislosti globálního a lokálního, hovoří o „glocalisation“ a „the glocal“.

49 Toto rozlišování nalezneme v explicitní formě u C. Taylora (1989). Je evidentní, že aktuální debata mezi stoupenci liberální a komunitaristické etiky není ničím jiným než pokračováním tohoto starého rozlišování dvou typů státního občanství.

50 K potenciálnímu protikladu demokratického a republikánského *citoyena* viz diskusní příspěvek od Debraye (1989) v *Nouvel Observateur*, stejně jako odpovědi od Miquela a Juilliarda. Jedná se o otázku, zda je francouzská „svěrázná republikánská cesta“ u konce a Francie se vydává anglosaským směrem či nikoli.

- ⁵¹ Opačnou strategii navrhuje Geertz (1984): relativizaci antirelativismu, tedy anti-anti-relativismus.
- ⁵² Dobrým příkladem je zde diskuse o multikulturalismu. Srov. především diskusi v C. Taylor (1992).
- ⁵³ Epistemologický základ této pozice je objasněn v Bourdieuhových pracích. Srov. Champagne a kol. (1989).
- ⁵⁴ Konjunkturu zažívají klimatologové, popularita energetiků je na ústupu. Totéž platí ve stále větší míře i pro genetiky.
- ⁵⁵ V tomto smyslu je asi Luhmannova „ekologická komunikace“ užitečnější, než každý, i dobře míněný, pokus zúčastněných stran. Srov. v této souvislosti i úvahy v Eder (1997a).

Literatura

- Alphandéry, P., Y. Dupont & P. Bitoum 1991. *Lequivoque écologique*. Paris.
- Ashmore, M. 1989. *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago.
- Barr, J. 1959. „Man and nature: The ecological controversy and the Old Testament“. In D. Spring a E. Spring (eds.) *Ecology and Religion in History*. New York.
- Beck, U. 1986. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.
- Béney, G. 1990. „Gaia: De l'hypothèse au mythe.“ *Futuribles*, 144: 43–57.
- Böhme, G. 1989. *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt/M.
- Bonß, W. 1995. *Vom Risiko: Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*. Hamburg.
- Bourdieu, P. 1982. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/M.
- Champagne, P., Lenoir, R., Merllié, D., Pinto, L. 1989. *Initiation à la pratique sociologique*. Paris.
- Daele, W. 1977. „Die soziale Konstruktion der Wissenschaft – Institutionalisierung und Definition der positiven Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.“ In G. Böhme, W. Daele, W. Krohn *Experimentelle Philosophie: Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*. Frankfurt/M., s. 129–182.
- Daele, W. 1987. „Der Traum von der ‚alternativen‘ Wissenschaft,“ *Zeitschrift für Soziologie*, 16: 403–418.
- Daele, W. 1992. „Concepts of nature in modern societies and nature as a theme in sociology“. In M. Dierkes, B. Biervert (eds.), *European Social Science in Transition: Assessment and Outlook*. Frankfurt/M., s. 526–560.
- Debray, R. 1989. „Etes-vous démocrate ou républicain?“ *Le Nouvel Observateur*, 30 Novembre–6 Décembre: 115–121.
- Deer, T. S. 1975. „Religious responsibility for the environmental crisis: An argument run amok.“ *Worldview*, 18: 30–45.
- Detienne, M. 1979. „Pratique culinaires et esprit de sacrifice.“ In M. Detienne, J.–P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, s. 7–35.
- Douglas, M. 1986. *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. London.
- Douglas, M., Wildavsky, A. 1982. *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley, CA.
- Dower, N. (eds.) 1989. *Ethics and Environmental Responsibility*. Aldershot.

- Eder, K. 1976. *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften: Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*. Frankfurt/M.
- Eder, K. 1988. *Die Vergesellschaftung der Natur: Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Eder, K. 1992. „Die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses: Ökologische Ethik und der neue Geist des Kapitalismus“. In B. Glaeser, P. Teherani-Krönner (Hg.), *Humanökologie und Kulturökologie: Grundlagen – Ansätze – Praxis*. Opladen, s. 89–105.
- Eder, K. 1993a. „La communication écologique et la culture environnementaliste.“ In D. Bourg (ed.), *La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*. Paris, s. 121–137.
- Eder, K. 1993b. *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*. London.
- Eder, K. 1994a. „Die Vergesellschaftung der menschlichen Natur: Ab wann gibt es menschliche Gesellschaften?“ In D. Kamper, C. Wulf (Hg.), *Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit. Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. Frankfurt/M., s. 101–118.
- Eder, K. 1994b. „Rationality in environmental discourse: A cultural approach.“ In W. Rüdiger (Hg.), *Green Politics Three*. Edinburgh, s. 9–37.
- Eder, K. 1996. *The Social Construction of Nature: A Sociology of Ecological Enlightenment*. London.
- Eder, K. 1997a. „Ökologische Kommunikation und ökologischer Diskurs.“ In K.-W. Brand, K. Eder, A. Pöferl *Ökologische Kommunikation in Deutschland*. Opladen.
- Eder, K. 1997b. „Sociologie de la polisation de la nature en France et en Allemagne“. In R. Thadden, B. Souzay (ed.), *Environnement et énergie: Mentalités et politiques comparées France – Allemagne. Actes du colloque organisé sous l'égide du comité de la prospective d'EDF*. Paris, s. 85–110.
- Eder, K. 1998. „Kommunikation über Natur: Zur Modernisierung von Technik in komplexen Gesellschaften“. In J. Halfmann (ed.), *Technische Zivilisation: Zur Aktualität der Technikreflexion in der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung*. Opladen, s. 51–71.
- Elias, N. 1976 (1939). *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation* (2. Aufl.). Frankfurt/M.
- Geertz, C. 1984. „Distinguished lecture: Anti anti-relativism.“ *American Anthropologist*, 86: 263–278.
- Habermas, J. 1968. „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘.“ In Anon. [idem], *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Frankfurt/M.
- Halfmann, J., Japp, K.–J. (eds.) 1990. *Risikante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung*. Opladen.
- Hargrove, E. C. (Hg.) 1986. *Religion and Environmental Crisis*. Athens, GA.
- Hargrove, E. C. 1989. *Foundations of Environmental Ethics*. Englewood Cliffs, NJ.
- Janowski, B., Neumann-Gorsolke, U., Gleßmer, U. 1993. *Gefährten und Feinde des Menschen: Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*. Neukirchen-Vluyn.
- Jonas, H. 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.

- Kevles, D. J. 1989. „Paradise lost.“ *The New York Review of Books*, December 21: 32–38.
- Kitschelt, H. 1984. *Der ökologische Diskurs: Eine Analyse von Gesellschaftskonzeptionen in der Energiedebatte*. Frankfurt/M.
- Knorr-Cetina, K. 1985. „Zur Produktion und Reproduktion von Wissen: Ein deskriptiver oder ein konstruktiver Vorgang? Überlegungen zu einem Modell wissenschaftlicher Objektivität.“ In W. Bonß, H. Hartmann (Hg.), *Entzauberte Wissenschaft: Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung*. Göttingen, s. 151–178.
- Krimsky, S., Plough, A. 1988. *Environmental Hazards: Communicating Risks as a Social Process*. Dover, MA.
- Loeb, E. M. 1923. „The blood sacrifice complex.“ *Memoirs of the American Anthropological Association*, 30: 3–40 [Reprint 1974].
- Lovelock, J. 1979. *Gaia: A New Look at the Life on Earth*. New York.
- Lovelock, J. 1989. *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*. Oxford.
- Moscovici, S. 1979. *Sozialer Wandel durch Minoritäten*. München
- Moscovici, S. 1982. *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*. Frankfurt/M.
- Moscovici, S. 1990. „Questions for the twenty-first century.“ *Theory, Culture and Society*, 7: 1–19.
- Nash, M. 1989. *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago.
- Parsons, T. 1971. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ.
- Passmore, J. 1974. *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. London.
- Potter, J. 1989. „What is reflexive about discourse analysis: The case of reading readings.“ In S. Woolgar (ed.) *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London.
- Robertson, R. 1992. *Globalization*. London.
- Shewder, R. A. 1984. „Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence.“ In R. A. Shewder, R. A. Le-Vine (eds.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge, s. 27–66.
- Singer, P. 1976. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. London.
- Singer, P. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge.
- Sprondel, W. L. 1986. „Kulturelle Modernisierung durch antimodernistischen Protest: Der lebensreformerische Vegetarismus.“ In F. Neidhardt, M. R. Lepsius, J. Weiß (Hg.), *Kultur und Gesellschaft* (Sonderheft der KZfSS). Opladen, s. 314–330.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA.
- Taylor, C. 1992. *Multiculturalism and the „Politics of Recognition“*. With Commentary by Amy Gutman. Princeton, NJ.
- Taylor, R. 1992. „The environmental implications of liberalism.“ *Critical Review*, 6: 265–282.
- Thomas, K. 1983. *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*. New York.
- Thompson, M. 1984. „Among the energy tribes: A cultural framework for the analysis and design of energy policy.“ *Policy Sciences*, 17: 321–339.
- Thompson, M. 1988. „Socially viable ideas of nature: A cultural hypothesis.“ In E. Baark, U. Svedin (eds.) *Man, Nature and Technology: Essays on the Role of Ideological Perceptions*. London, s. 57–79.

- Thompson, M. 1991. „Plural rationalities: The rudiments of a practical science of the inchoate.“ In J. A. Hansen (ed.), *Environmental Concerns: An Inter-disciplinary Exercise*. London, s. 243–256.
- Thompson, M., Ellis, R., Wildavsky, A. 1990. *Cultural Theory, or, Why All That is Permanent in Bias*. Boulder, CO.
- Touraine, A. a kol. 1976. *Jenseits der Krise: Wider das politische Defizit der Ökologie*. Frankfurt/M.
- Vernant, J.–P. 1971. *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique* (Vol. 1–2). Paris.
- Weale, A. 1992. „Nature versus the state? Markets, state, and environmental protection.“ *Critical Review*, 6: 153–170.
- Weizsäcker, C. F. 1971. *Die Einheit der Natur: Studien*. München.
- White, L. 1967. „The roots of our ecological crisis.“ *Science*: 1203–1207.
- White, L. 1973. „On Christian arrogance toward nature.“ In R. Detweiler, J. N. Sutherland, M. S. Werthmann (eds.), *Environmental Decay in its Historical Context*. Glenview, IL, s. 19–27.
- Woolgar, S. (ed.) 1988. *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London.
- Wynne, B. 1994. „Scientific knowledge and the global environment.“ In M. Redclift, T. Benton (eds.), *Social Theory and the Global Environment*. London, s. 169–189.
- Young, J. 1990. *Post Environmentalism*. London.

Autor

Klaus Eder je od roku 1994 profesorem sociologie na Humboldtově univerzitě v Berlíně, kde vyučuje makrosociologii a politickou sociologii. Zabývá se problematikou životního prostředí a sociologickým výzkumem evropské společnosti. Těžištěm jeho badatelského zájmu je veřejnost a demokracie v Evropské unii.

Překlad převzat z: Eder, K. 2002. „Die Natur: ein neues Identitätssymbol der Moderne? Zur Bedeutung kultureller Traditionen für den gesellschaftlichen Umgang mit der Natur.“ In A. Gingrich, E. Mader (Hg.) *Metamorphosen der Natur: Sozialanthropologische Studien zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. Wien: Böhlau, s. 31–68.