

OLEG SUŠA

MODERNÍ SPOLEČNOST A EKOLOGICKÝ PROBLÉM: SOLIDARITA A KONFLIKT

Od druhé poloviny 20. století dramaticky narůstá uvědomění rizika spojeného s pokračováním dosavadního vývoje moderní civilizace, pochopení ekologické krize jako hrozby a zároveň výzvy k nové sebereflexi člověka i hledání alternativních východisek. Podstatou ekologické krize jako společenského problému je kritická situace ve vztahu společnosti k přírodě jako prostředí, fyzicko-biologickým předpokladům sociálního života, tj. situace narůstajících a kumulovaných efektů narušujících tyto přírodněontologické předpoklady. V této situaci ekologické destrukce fyzicko-biologických předpokladů samotného člověka jako biosociální bytosti dochází k přehodnocení hodnot jistoty společenské existence, jestliže společnost začíná produkovat nejistotu existence biologické. Sociologický přístup k ekologickému problému nemůže akcentovat pouze stránky technické, regulativně mocenské a ekonomické. Měl by zahrnovat také kulturní, hodnotové a etické aspekty v širším smyslu – to znamená například v pojetí člověka jako zároveň člena společnosti i širší ekologické komunity pozemské přírody. Z tohoto rozšířeného pojetí členství pak mohou vznikat konflikty potřeb, cílů, rolí, norem a hodnot, ale také významné korektivy pro regulaci sociálního jednání při srovnání či politickém oceňování zvolených alternativ, výhod a dopadů.¹⁾ Ekonomické korektivy jsou rozvíjeny např. v oblasti „ekologické ekonomie“ v podobě aplikací rozborů „costs-benefit“ (srovnání nákladů, jež musí společnost „zaplatit“ za narušení prostředí s výhodami a výsledky určitých sociálních aktivit) či „technology assessment“ (oceňování technologií z hlediska sociálních a přírodních důsledků na životní prostředí).²⁾

¹⁾ Skutečnost zpětných dopadů globálních a lokálních procesů zhoršování přírodního prostředí na průmyslové společnosti moderní civilizace motivuje potřebu výzkumu a investování do trvale udržitelného ekonomického rozvoje společností – a zároveň vyvolává naléhavou potřebu nových alternativních přístupů ke koevoluci společnosti a přírody (viz např. R. Norgaard, *Sustainable Development: Co-evolutionary view*, In: *Futures* 20. 6. 1968, pp. 606–620).

Za pocit svobody od přírody na základě jejího poznání a ovládnutí jejích sil platí člověk rostoucí závislostí na civilizaci, která se jeví jak fyzicky, tak duchovně. Tato závislost, jež je sociologii tak důvěrně známa, se projevuje např. manipulací různými technikami a aparáty technické, ekonomické, administrativní, politické i ideologické kontroly včetně kontroly komunikace významů, obsahů, jazyků, informací a návodů k myšlení i jednání. Umělost prostředí, jež narůstá spolu s uniformizací průmyslově městského technického prostředí, vytváří sociální integraci lidí pouze jako fyzickou a mnohem méně duchovní a etickou. Moderní společnost vytváří kontrolní faktory ke sladování a manipulaci okolního kontextu. Prostředkem kontroly a manipulace nejen přírodního, ale také sociálního a kulturního prostředí je například scientizace kulturního života a vědomí, tzv. lidské inženýrství a sociální technologie. V chování a postoji moderní společnosti vůči přírodě a dominantním způsobu sociální kontroly a seberegulace je možno hledat např. „genetické rysy radikální zvrácenosti ve vztazích lidí, společnosti a přírody“. Moderní společnost je z tohoto hlediska možno považovat za „společnost, jež ztratila styk s životem na prosté a přírodní úrovni“.³⁾

V této studii se pokusíme tematizovat ekologickou problematiku v rámci zkoumání charakteru vztahu moderní společnosti k přírodě, v němž začal dominovat vzorec instrumentálně racionálního jednání na úkor vzorce komunikativního. Vydeme přitom z předpokladu, že otázka kvality sociálního jednání vůči přírodě, tj. ve vztahu společnosti k přírodě jako prostředí a ekologických důsledků tohoto jednání, souvisí s problémem **vzájemné závislosti moderní instrumentalizace přírody a instrumentalizace člověka**. Právě tato vzájemná závislost může ukázat hlubší kořeny soudobé kritické situace ve vztahu moderní společnosti a přírody, ekologické krize či ekologického problému. Krize vyplývá z nevyrovnanosti mezi mocenskými a etickými aspekty vztahů, mezi anonymitou či etickou neutralitou a odpovědností sociálního jednání. Tato nerovnováha se rovněž projevuje v kulturních rozporech a v konfliktu hodnot při reprodukci a legitimizaci sociálního jednání ve vztahu společnosti a přírody.

²⁾ Oceňování negativních dopadů moderních technologií si klade obtížný úkol – např. monetárně vyjádřit ekologické škody na lidském zdraví (podrobněji srv.: J. F. Coates, *Technology Assessment: The Benefits, the Costs, the Consequences, the Futurist V. December 1971*, p. 228; F. Hetman, *Society and the Assessment of Technology*, Paris OECD 1973).

³⁾ Th. Roszak, *Where the Wasteland Ends. Politics and Transcendence in Post-Industrial Society*, London, Faber 1973, p. 37.

KULTURNĚHISTORICKÉ SOUVISLOSTI POJMU DVOJÍHO PROSTŘEDÍ V SOCIOLOGII

Sociologie rozlišila dva významy pojmu „prostředí“: kulturní (jako „vnitřní“) a přírodní (jako „vnější“). Toto rozlišení vyšlo z tradic novověkého dualismu „duch–tělo“, „kultura–příroda“.⁴⁾ Moderní sociální věda navíc začala za svůj předmět výzkumu považovat toto vnitřní prostředí, kdežto druhé, přírodní, ponechala v podstatě výzkumu přírodních věd. Podstatné je to, že toto pro sebe „cizí“ prostředí spojovala se zásadní distinkcí lidské a mimolidské reality, založenou na rozlišení „světa lidí“ a „světa věcí“, a tudíž s pojetím přírody jako objektu, jenž implicitně předpokládá mocenskou manipulaci subjektem – především vědou a technikou, jako produkty lidské společnosti. Podobně jako ekonomie chápala také moderní sociologie jako samozřejmé takové pojetí vztahu lidské společnosti k přírodě a přírodnímu prostředí, v němž dominoval instrumentálně technický, mocensky nadřazený postoj v intencích filozofického i vědního paradigmatu nazíravé „technovědy“ a industrializačního procesu. Nejen sociologie a ekonomie, ale i samotná „pozdní“ ekologická věda byla ještě donedávna sama výrazně ovlivněna ekonomickým či technologickým utilitarismem hlediska zabezpečování zdrojů pro lidskou společnost,⁵⁾ přestože jádrem ekologického pohledu byl holismus a interdependence (vzájemná závislost) v celkovém ekologickém prostředí jako systému pozemské přírody.

Systémovost a holismus, ale i vzájemnou závislost je ovšem možno považovat za pojmy, které používá také sociologie. Tak např. Talcott Parsons jich využil ve své aplikaci na společnost, avšak ve spojení s tradičním dualistickým pojetím prostředí. Parsons tak rozlišil dvojí vztah společnosti jako systému k prostředí, které je tvořeno kulturou (jako „normativním řádem“) a přírodou (jako „organickofyzickým prostředím“). Přitom normativní řád kultury legitimizuje správné jednání lidí ve smyslu „souladu s institucionálním“ řádem (společnosti) – nikoli však „morálně“.⁶⁾ Interakci společnosti a přírody Parsons plně přisuzoval subsystemu technického „primárního referenčního rámce“, tj. technické organizace

⁴⁾ Dualita rozlišující biologické/společenské, přírodu/kulturu podle T. Bentona „brzdí sociologické zkoumání souvislosti mezi těmito abstraktně proti sobě postavenými sférami“ (T. Benton, *Biology and Social Science Sociology*, 25, No 1, February 1991, p. 7). Podobně posuzují také problém Catton a W. R. Dunlap Catton–R. E. Dunlap, *Environmental Sociology. A New Paradigm*, American Sociologist 13, 1978, pp. 41–49 (a v kontextu rozvoje pak např. M. Redclift, *Development and the Environmental Crisis*, London and New York, Methuen 1984). Benton navrhl taxonomický přehled aktuální sociologické výzkumné agendy v následujících oblastech: sociální a osobní podmínky zdraví a nemoci, vztahy mezi pohlavními a sociální strukturou, ekologické podmínky a nezamýšlené důsledky lidské sociální interakce s mimolidským světem, vzorce sociálního konfliktu, jež tyto podmínky a důsledky vytvářejí. T. Benton, op. cit., p. 25.

⁵⁾ D. Worster, *Nature's Economy. A History of Ecological Ideas*, New York, Cambridge University Press, 1991, pp. 291–311.

⁶⁾ T. Parsons, *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*, Svoboda, Praha, 1971.

společnosti, jako „mezní struktura mezi společnostmi jako systémem a organicko-fyzickým prostředím“.⁷⁾ Na této hranici pak navazuje na přírodu ekonomika jako součást technickoprímárního, fyzicky definovaného referenčního rámce, která je Parsonsem definována jako „ústřední struktura obstarávající spojení se společenskou komunitou, jež plní funkci rozdělování zdrojů k uspokojování potřeb společnosti, a proto je primárním referenčním rámcem z hlediska sociálního systému“.

V moderních společenských systémech se podle Parsonse technika stává „sociálně organizovanou schopností aktivně ovládat a měnit předměty fyzického prostředí v souladu s některými potřebami člověka.“⁸⁾

Z Parsonsova modelu tedy vyplývá několik skutečností:

1. hlavním subsystémem strukturujícím interakci společnosti s přírodním prostředím je technickoekonomická organizace jako organizovaná sociální **schopnost ovládat a měnit předměty fyzického prostředí;**

2. hlavním cílem této interakce společnost – příroda je uspokojovat některé lidské a sociální potřeby, jež jsou takto **úzce** technickoekonomicky definovány, a to **nezávisle na normativním systému kultury a morálky.**

V podmínkách současných ekologických obtíží moderních společností se právě takovéto oddělování techniky a ekonomiky od kulturních a morálních hodnot (či dokonce jejich podřizování cílům technickoekonomické, instrumentální racionality) stává neudržitelným. Právě tak neúnosným se stává hledisko či princip nezávislosti společnosti (u Parsonse definované jako „soběstačnost společností komunity“) na instrumentálně ovládaném a kontrolovaném prostředí – jako principy, jež vedou k známým negativním důsledkům „přetížení tohoto prostředí technickoekonomickými aktivitami společnosti a prolomení hranic jeho „trvalé udržitelnosti“ (sustainability).

Ze zmíněné situace také konečně vyplývá skutečnost, že není možno omezovat platnost **etiky** jako regulátora postojů a aktivit lidí, tzn. také udržování vzorců jednání hodnotami, pouze na „vnitřní“ kontext, pouze na mezilidské či vnitrosociální vztahy – a regulaci vztahů k přírodnímu, mimolidskému prostředí „ponechávat v rukou“ „kompetence“ technickoekonomické struktury a organizace společností. V kulturním a komunikativním kontextu společnosti dochází k rozporům a změnám hodnot, mění se cíle i normy jednání na základě rostoucího poznání negativních důsledků i zpětných vazeb informační komunikace, vzniká potřeba nové „ekologické etiky“ či etiky ohledu na prostředí.⁹⁾

⁷⁾ Ibid., p. 38–39.

⁸⁾ Ibid., p. 38.

⁹⁾ Ekologická etika (environmental ethics), rozvíjená především v rámci morální filozofie, se zabývá „morálními vztahy mezi lidmi a přírodním světem“, dále principy řídícími tyto vztahy, jež „určují lidské povinnosti a odpovědnost vůči pozemskému přírodnímu prostředí a jeho obyvatelům“ (P. W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, New Jersey, Princeton

Ekologická etika, orientovaná k cílům regulace vztahů lidské společnosti k přírodním ekosystémům, vychází z hlediska podmíněnosti společnosti jako systémů přírodními ekosystémy. Je zároveň organicky spojena s **rozšířením** tradiční etiky lidí, regulující jejich vzájemné vztahy, a možno ji tudíž chápat jako **součást** „normativního řádu“ společnosti a její kultury. Specifickou sociální funkcí této etiky ohledů na prostředí je pak rovněž legitimizovat nový alternativní postoj společnosti i člověka k přírodě (např. na základě alternativních interpretací vědeckých poznatků o ekosystémech), postoj, jenž by překročil dosavadní instrumentálně mocenskou orientaci, obsaženou v Parsonsově (a samozřejmě nejen Parsonsově) modelu interakce společnosti s přírodou.

Zmíněný konceptuální model interakce společnosti s přírodou vychází ve svém oddělování přírodního prostředí člověka od společenského z moderní kulturní tradice, kterou bychom spolu s E. Kohákem¹⁰⁾ mohli spojit s „industriálně technokratickou metaforou“ přírody i světa jako mechanismu. V přírodních vědách se tato metafora projevila v pojetí přírody jako např. „biomechanismu“, v sociologii v pojetí životních procesů společnosti jako „sociálních mechanismů“. Tato metafora zakládá určitý mocenský postoj a řídí jednání člověka ve světě: ve světě přírody pak je to **panský postoj** hodnotící přírodu jako **zdroj materiálu**. Tato metafora se zdá být v moderní společnosti pevně zakořeněnou. Naproti tomu metafora harmonie člověka a přírody, metafora participace, je dosud slabě společensky zakotvena. Problémem dneška se stává „volba mezi vhodnou a nevhodnou metaforou“¹¹⁾ vytvářející naše sociální postoje a řídící naše jednání ve světě, jež vyžaduje mnohem ostražitější – nejen exaktní, ale stále více etické – **hodnocení dopadů těchto sociálních postojů a jednání – nikoli pouze lhostejný popis ztotožňovaný s objektivní pravdou**. Samozřejmě, chápeme-li vztah společnosti a přírody ve schématu jednání, v němž převládá cíl instrumentální realizace potřeb – a to určitých potřeb (tzn. vymezených ekonomicky a techno-

University Press, 1986, p. 3); dále usiluje o výstavbu vhodné axiologie, zejména nahrazení instrumenálních hodnot hodnotami, jež uznávají „vnitřní“ hodnoty přírody a jednotlivých jejích částí, nikoli pouze vyplývající z jejich funkcionální vazby k celku ekosystému, ale z jejich existence, estetických kvalit aj. E. Hargrove např. pléduje pro založení ekologické etiky právě na estetických hodnotách přírody, které považuje ontologicky za původnější pro člověka, tj. za existující před ekonomickými či vědeckými hodnotami (E. C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1989, pp. 125–126).

Existují také kritické výhrady, že etický přístup v rámci morální filozofie zatím převážně ignoroval historické, politické a sociální souvislosti ekologických problémů: že je apolitický a individualistický (např. víra v respekt k přírodě jen u jednotlivce); charakterizuje člověka víceméně nezávisle na konkrétních sociálních kontextech. Ekologická etika se soustředila dosud nejvíce na změny individuálních postojů na úkor politických a strukturálních změn společnosti a nikoli na politické problémy, s nimiž je konfrontován člověk jako sociální aktér v kontextu mocenských vztahů (T. W. Simon, *Varieties of Ecological Dialectics*, Environmental Ethics, vol. 12, No. 3, Fall 1990, p. 215).

¹⁰⁾ E. Kohák, *Hovory se stromem*, Filozofický časopis, 39, č. 6, 1991, pp. 903–912.

¹¹⁾ *Ibid.*, p. 911.

logicky) lidské společnosti, pak můžeme zaznamenávat rovněž určité zpětné vazby interakce v působení přírody na společnost ve smyslu přežití v biologické reprodukci lidí ve smyslu vlivu na vývoj civilizace. Dochází-li pak k situacím ekologické nouze, to znamená např. k vyčerpání přírodních zdrojů v důsledku společenského působení (tj. např. technické práce) na instrumentalizované prostředí, pak můžeme identifikovat zpětné vlivy změn v přírodním prostředí v podobě důsledků předchozí sociální činnosti, nebo jejich komplexů či kombinací. A v tomto smyslu také řada společenských vědců začala reflektovat dnešní ekologickou krizi v jejich manifestních a empiricky pozorovatelných aspektech – tj. např. přelidnění, imigrace, boj o zdroje apod..

Existuje však mnohem **hlubší historická a kulturní souvislost** této krize ve vztahu společnosti a přírodního prostředí, spjatá s reflexí kulturní dynamiky lidské společnosti a vztahů společnosti a člověka v procesu **modernizace**. V tomto smyslu se ukazuje např. konceptualizace pojmu přírody v dějinách evropského myšlení, hledajícího smysl, účel a řád přírody jako analogie odvozovaná z vnějších manifestací lidské aktivity, analogie lidské společnosti.¹²⁾ Ukazují se **hlubší souvislosti mezi teoriemi přírody a teoriemi společnosti**, kdy společenská představa o přírodě představuje určitou **projekci** lidského vnímání svého já a společnosti na svět, kosmos. Naopak, teorie o přírodě byly historicky interpretovány jako teorie obsahující způsoby chování individuů a sociálních skupin.¹³⁾ A v tomto smyslu také za metaforami kultury, jež vyjadřují pojetí interakce společnosti přírody, je možno nalézat určité reflexe stavu lidské společnosti a jejich vztahů. Za metaforou organismu je možno vidět více integrovaný předmoderní svět evropských společností, za metaforou mechanismu pak více diferencovaný sociální svět modernity, či celý **historický proces modernizace** charakterizovaný komplexní strukturální diferenciací a autonomizací.¹⁴⁾

Moderní paradigma sociálního pohybu, založené na dualizaci subjektu a objektu, na osvícenské antropologii apod., vytvořilo schéma emancipace, vymanění se člověka z přírody jako z říše nutnosti, nouze atd. směrem k teleologii vývoje společnosti, umožňující rostoucí lidskou emancipaci, tedy pohybu směrem k nabytí větší svobody. A tato svoboda byla identifikována s „pravou lidskou povahou a přírodou“ jako podstatou, jež ontologicky vyplývá z intelektuální schopnosti reflektovat svět i schopnosti sebereflexe. Tato přirozenost ve svobodě musí překonávat ve společenském vývoji kulturní a historický nános autoritativních tradičních struktur, institucí, privilegií aj. Součástí tohoto vývoje v kultuře a spo-

¹²⁾ C. I. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, London 1990, p. 4.

¹³⁾ C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco, 1989, p. 69.

¹⁴⁾ C. Merchant, op. cit., p. 227.

lečnosti byl apel na vědu a rozum – moderní racionalizace a odklon od teologie v reflexi prostředí byly nástrojem osvobození a modernizace společnosti od feudálních tradičních struktur panství na jedné – na druhé straně pak vedly k „odčarování světa“¹⁵⁾ jeho materializací, atomizací a instrumentalizací (jak ukázal M. Weber), což se projevilo jak v autoreflexi lidské společnosti, tak v reflexi přírody a vztahu k ní. Dlouhodobou příčinu ekologické krize vidu mnozí právě v projekci dominantního typu panství mezi lidmi ve společnosti do přírody, do vztahu lidské společnosti a přírody, zejména v podobě moderní ideje ovládnutí přírody identifikující společenský pokrok s mírou ovládnutí přírody.¹⁶⁾

Sám modernizační proces uvnitř společnosti je však ambivalentní z hlediska sociologického zkoumání sociokulturních důsledků pro člověka. Tak např. podle P. L. Bergera je proces modernizace vývojem od osudovosti k volbám v lidském životě. Tyto volby podle Bergera hlavně umožňuje věda a technika v podobě schopnosti lidí kontrolovat své prostředí. Technologie však paradoxně umožňuje také kontrolu lidských individuálních životů prostřednictvím velkých, silných institucí (např. totalitním státem). Velkým dramatem modernity je právě „**dynamické napětí mezi osvobozením a znovuzotročením**“.¹⁷⁾

Tuto paradoxnost či ambivalentnost modernizačního historického procesu jako technické racionalizace moci (panství) nad přírodou i lidmi podrobil hlubší analýze již M. Weber, zejména ve svém zkoumání dynamiky západní **kulturní diferenciace společenských systémů, racionalizace výkonu a organizace moci** (ekonomické i politické) a **legitimizace autority** racionálními prostředky vědy, práva i moderní ideologií výkonnosti a efektivity.¹⁸⁾ Přestože bylo někdy toto Weberovo pojetí vykládáno jako jednostranná idealizace moderní byrokratizované a organizované technické společnosti (např. v sociologii a psychologii organizací) je možno jej považovat právě za pojetí **ambivalentního charakteru**

¹⁵⁾ K rekonstrukci Weberova pojmu „Entzauberung der Welt“ viz: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Suhrkamp, Frankfurt A. M. 1988, pp. 262–298.

¹⁶⁾ Souvislosti sociálních vztahů se vztahy k přírodě rozebral na příkladu vzorce hierarchické struktury moci M. Bookchin. Vztahy společnosti a přírody interpretuje jako dialektické. Moderní instituce kontroly a panství je založena na morálce hierarchie a vychází z „epistemologií vlády“: původ panství nad přírodou je v panství člověka nad člověkem a jeho archetypální morálce patriarchátu jako panství může nad ženou a člověka nad přírodou (M. Bookchin, *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, Ca., Cheschire Books 1982, p. 121).

¹⁷⁾ P. L. Berger, *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions About Prosperity, Equality and Liberty*, New York, Basic Books, 1986, p. 86.

¹⁸⁾ M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Transl. by A. M. Henderson and T. Parsons, The Free Press of Glencoe and Macmillan, London 1964, pp. 115–131, 148–153, 184–191. K novějšímu rozborům Weberova pojetí racionalizačního procesu ve vývoji moderní společnosti srv.: W. M. Sprondel–C. Seyfarth, *Max Weber und das Problem der Gesellschaftlichen Rationalisierung*, Stuttgart, 1981; S. Kallenberg, *Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalisation Process in History*, American Journal of Sociology, 85, 1980, p. 1145.

modernity, jež naznačilo kulturní kontext souvislostí mezi opanováním přírody a vývojem panství ve společnosti.

V tomto historickém vývojovém kontextu – v sociologické analýze modernizace evropské civilizace ukázal také N. Elias na specifický proces kulturní **sebestylizace společnosti** ve vztazích k prostředí a přírodě, v němž dominovalo výrazné prosazování **technického faktoru**. Podle Eliase je tato tendence patrná již od vrcholného středověku v západokřesťanské Evropě a rezultovala v procesu formování novověké a moderní evropské společnosti v tom, že vedle zjevných změn sociálně třídní struktury se rozhodujícím momentem civilizačního procesu stává právě **technizace vnitřních i vnějších interakcí sociálních struktur**.¹⁹⁾

Historický proces moderní civilizace je možno z hlediska ekologických souvislostí mezi společností a přírodním prostředím – viděných prizmatem moci a kontroly, „panství“ a ovládání – rekonstruovat jako rozporuplný proces, jež obsahuje – kromě lidské sociální (a organizované) aktivity za emancipaci od přírody a ovládnutí jejích sil – také úsilí jednotlivců za emancipaci od nadvlády společnosti. Modernita znamená jak procesy růstu vzájemnosti závislosti ve společnosti, tak i kontraprocesy rostoucích snah o individualizaci a autonomizaci člověka, jako subjektu i objektu zároveň.

Jde tedy stále o dvojí určení prostředí, dvojí určenost člověka v ekosystému: 1. společnost, 2. mimospolečenské povahy. Přitom první, společenské určení samo umožňuje **uvědomit si prostředí obou typů a sdělovat reflexe a poznatky** o obou typech prostředí pomocí **sociokulturní komunikace**, zejména jazykové. Snad také proto se kulturní a uměle vytvářené společenské prostředí v evoluci stává jakoby jediným a hlavním určením ekologie člověka. Individualizace člověka v moderní společnosti v anonymních a věcných vztazích znamenala také redukci vztahů s přírodou i redukci přírodního prostředí samotného. Anonymizovaná individua ztrácejí **vědomí sounáležitosti** s ekosystémy, vztahy se světem přírody i kultury jsou stále více **zprostředkovány** abstrakční sítí umělých a složitých systémů, jež se relativně osamostatňují jako aspekty hospodářství, politiky, práva, morálky, umění ad. Proto je například velmi složité hledat v moderní, takto funkcionálně diferencované společnosti adresáta konkrétní **odpovědnosti za ekologické problémy a negativní důsledky působení společnosti na své prostředí**.

Zmíněná komplexní diferenciaci sociálního prostředí v procesu modernizace evropských společností, které si povšiml a kterou rozpracoval M. Weber, má z hlediska společenského lidského působení na přírodu racionálně technické i etické komponenty a zároveň **ambivalentní důsledky**. Z hlediska komparace historických forem tohoto působení jde především o ambivalenci tvoření a ničení,

¹⁹⁾ S. Freud, *O člověku a kultuře*, Odeon, Praha 1990, pp. 280–281, 336–338.

spolupráce a boje, agrese, sounáležitosti a mocenského ovládnutí, dominance (panství). Jednota člověka i jeho forem sociálnosti a přírody se proto jevila S. Freudovi negativně, resp. převážně negativně, v intencích boje o přežití v darwinisticky chápané evoluci, v níž člověk vytváří kulturu a civilizaci jako umělé prostředí bezpečí sama sebe – a přitom zároveň jako nástroj panství jak nad přírodou, tak i nad většinou lidí, participujících v kulturním společenství.²⁰⁾ Podle Th. Adorna, M. Horkheimera i H. Marcuse je tato kulturní represe, založená na vědě a legitimizovaná univerzalitou rozumu v této weberovsly pojaté modernizaci – charakterizovaná převládnutím **instrumentální racionality manipulace** světa. Toto panství je založeno na panství člověka nad svou vlastní přírodou, nad prací, tvořením jednotlivců i nad vnější mimolidskou přírodou. Toto panství kultury nad přírodou i člověkem se stává rozumným panstvím – „rozumnou nesvobodou“ – ve smyslu evoluce úrovně civilizovanosti člověka a jeho společnosti – i ve smyslu legitimizace, tzn. oprávnění a ospravedlnění panství.²¹⁾ Podle Marcuse je ve vědecké racionalitě obsažena „hypotetická instrumentalita“ technologického a priori – projektujícího přírodu jako „potenciální instrumentalitu“ a zároveň zakládá rozvoj **specifické technické organizace společnosti i kultury**: „zvláště technologie jako formy sociální kontroly a dominance“.²²⁾ A tak sama vědecká metoda, jež vedla ke stále efektivnějšímu panství člověka nad přírodou, poskytla pojmy i nástroje pro stále dokonalejší a efektivnější panství člověka nad člověkem skrze panství nad přírodou.²³⁾ J. Habermas ukázal, že racionalizace sociálních struktur je zároveň racionalizací, jež má zakrývat motivy archaického panství „vzýváním cílově racionálních imperativů.“²⁴⁾

Vztah člověka k přírodě, zprostředkovaný společensky, kulturně, byl v moderním civilizačním kontextu v podstatě redukován (tak jako racionalizovaná příroda byla redukována z hlediska užitečné poznatelnosti) na instrumentálně

²⁰⁾ H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Sphere Books, New York, 1970, pp. 115–125.

²¹⁾ *Ibid.*, p. 129.

²²⁾ *Ibid.*, p. 130.

²³⁾ Z Habermesova pojetí vyplývá, že vztah moderní společnosti k přírodě je vztahem zvěcnělé komunikace lidí, v níž instrumentální racionalita vytěsnila symbolickou interakci vědeckým modelem: síly přírody i člověka jsou disponibilními prostředky funkcionální adaptace sebeudržujícího se systému společnosti. Racionalizace znamená, že příroda i člověk jsou podřizováni cílům abstraktivního sociálního celku – systému, jenž vůči nám vystupuje jako subjekt. Komunikace s přírodou i mezi lidmi je tak komunikací docizenou. J. Habermas, *Towards a Rational Society*, Heinemann, London 1971, pp. 86–88.

²⁴⁾ D. Weinstein–M. A. Weinstein, *Simmel and the Theory of Postmodern Society*, In: Turner, B. S. (ed.): *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage 1990, s. 79–80; dále: G. Simmel, *The Conflict of Modern Culture*, In: P. Lawrence, Georg Simmel: *Sociologist and European*, New York, Barnes and Noble, 1976, pp. 223–242.

Psychologická narcisistní tendence svědčí podle Ch. Lasche o tom, jak se jedinci podřizují sociální dynamice moderní spotřeby: jestliže si neuvědomují své skutečné potřeby, hledají pak náhražky v konzumu, které jim však nemohou nahradit duchovní prázdnotu a vytvořit intimitu; nedostatek rozvinutí vlastní osobnosti pak jedince vydává napospas manipulaci. Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism* W. Norton, New York 1978.

racionální využití – a zároveň redukován na procedury manipulace, zacházení s věcmi jako prostředky pro lidské cíle. Ve vědomí společnosti a v kultuře tak vzniká **hodnocení přírody, kde hodnota je odvozována od lidských účelů a potřeb. Příroda se stává „druhotnou“, společnost „prvotní“.** Přitom vztahy mezi lidmi, jež jsou účelově racionalizovány, odrážejí podobné vztahy k přírodě.

Moderní postoj ke světu je zároveň propojen s hodnotovými konflikty a kulturní krizí. G. Simmel chápal krizi moderní společnosti v intencích **kulturního rozporu** mezi objektivními a subjektivními složkami kultury: objektivní kultura založená na zdokonalování zvěčněných produktů, výtvorů a forem (např. techniky, vědy, umění, náboženství, filozofie) neslouží rozvoji jednotlivého člověka, ačkoli to o sobě tvrdí v rámci své legitimizace v normativním řádu společnosti, ale stává se „utlačujícím pánem subjektivity ve skutečném řádu historického vývoje“. Formy jsou zbaveny smyslu pro život individuí a objevuje se patologické ztožnění technického pokroku s kulturním pokrokem, dochází k soukromému úniku jednotlivců k hedonistickému konzumu, ve kterém jedinec hledá štěstí a slast v touze po penězích a věcech, které je za peníze možno koupit.²⁵⁾

Idea svobodného lidského subjektu, která stála rovněž u zrodu moderní sociologie, měla zbavit člověka závislosti v přírodě i ve společnosti. V rámci technických forem moderního sociálního panství vzniká dilema technické racionalizace versus humanizace společnosti, neboť rubem racionalizace je univerzalizmus manipulace přírody i člověka. Vzniká otázka, zda v moderní společnosti lze nadále rozvíjet emancipační cíle a hodnoty lidí bez ohledu na hodnoty kontinuity života v jeho rozmanitosti, bez ohledu na podvracení ekologických základů života. Pro sociologii to znamená **neoddělovat problémy ve vztazích člověka v jeho sociálním prostředí od problémů ve vztazích společnosti k přírodnímu prostředí.** Tento úkol vyžaduje nové úsilí k překročení tradice dualistické struktury myšlení,²⁶⁾ (subjekt–objekt, duch–tělo, kultura–příroda ad.), která již dnes klade bariéry pro řešení aktuálních problémů souvisejících se soudobou, bohužel

²⁵⁾ Teze o koevoluci lidského, kulturního, přírodního a biologického umožňuje překonávat radikální dichotomie antropocentrismu a biocentrismu na základě revize dualismu subjektu a objektu, lidských a přírodních výtvorů: ve vzájemné interakci kulturní a biologická evoluce selektivně ovlivňuje stupeň adaptace, přežití a reprodukce v přírodním a sociálním prostředí. Koevoluční přístup může vysvětlovat adaptivitu lidského sociálního chování, aniž by vynucovalo modely přírodní selekce, anebo separaci vlivů genetiky a kultury, domnívá se W. Durham v *Towards a Coevolutionary Theory of Human Biology and Culture*, In: A. Caplen, ed.: *The Sociobiology Debate. Readings on the Ethical and Scientific Issues concerning Sociobiology*, New York, Harper and Row, San Francisco, London, 1978, p. 441.

²⁶⁾ Lidská jazyková schopnost jako vlastnost sociální se může jevit jako základ pro rozlišování přírodního a lidského, kulturního, tedy pro dualistickou distinkci, a tím také jako vlastní diskurzivní bariéra. Tato schopnost může být ale také šancí pro diskurzivní rovnost v partnerství lidí a přírody, jako komunikativní racionality, jež by založila alternativní etiku lidí a lidské společnosti ve vztazích k přírodě namísto instrumentální racionality (viz J. Dryzek, *Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere*, Environmental Ethics, vol. 12, No. 3, 1990, pp. 195–210).

narůstající, ekologickou krizí, kterou je možno radikálně nazvat důsledkem manipulací technické civilizace s přírodou i s člověkem, nebo méně radikálně: nezamýšleným důsledkem sociální interakce s mimolidským světem. Pro sociologickou analýzu také vyvstává řada konkrétních nových fenoménů, jež jsou vytvářeny ve společnosti a stávají se hodnotově, politicky a zájmově solidarizujícím a zároveň konfliktním polem.

EKOLOGICKÝ DISKURS: KOMUNIKACE, SOLIDARITA, KONFLIKT

Vztah společnosti a přírody v soudobých podmínkách ekologické krize, související s mocenskou redukcí interakce společnosti s prostředím, vykazuje evidentní růst problémů při účinném regulování negativních „vedlejších“ a „nezamýšlených“ důsledků „řízení zdrojů“ při využívání a manipulování či kontrole vnějšího prostředí objektivizované a instrumentalizované přírody. Je-li tento vztah součástí kultury totalitárních procesů moderní společnosti, pak ovšem na druhé straně příroda v lidech a kolem lidí stále ještě (přestože značně devastovaná a narušená lidskými aktivitami) existuje a je vnímána a reflektována smyslově, esteticky, citově, biologicky (projevující se např. ve zdravotních stavech členů společnosti) i rozumově. Biologická komponenta konstituovanosti člověka se v situaci negativních zpětných vlivů kumulovaných důsledků mocenské sociální interakce společnosti s přírodním prostředím stává základní podmínkou přežití lidí i jejich společností, předpokladem další kulturní, civilizační, ekonomické i technologické reprodukce. Jak jsme se pokusili v krátkosti naznačit, má **dualizace a „primarizace“ kultury vůči přírodě své historické důvody, formy a souvislosti, nelze je však považovat za věčné, fatální a neměnné** a přitom nepopírat právě transcendentální dimenzi člověka, jeho rozumovou a duchovní tvořivost, sebereflexivnost i schopnost komunikace.²⁷⁾

V soudobé moderní průmyslové civilizaci stojí právě tato sebereflexe a komunikace před složitým úkolem zajištění regulace konfliktů a nerovnováh zájmů a hodnot ve společnosti v souvislosti s ekologickou přírodní kapacitou únosnosti a trvalé udržitelnosti.

Moderní společnost jako výrobně a výkonově orientovaná – stojí dnes tváří v tvář kumulovaným důsledkům své moderní produktivnosti a musí nést břemeno rostoucí, předimenzované zátěže negativních důsledků průmyslových aktivit.

Dochází zde ke konfliktu mezi **produkcí a jejími následky**, ke konfliktu **hodnot a cílů**: na jedné straně blahobytu, vlastnictví, národního státu, právních

²⁷⁾ U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in Eine Andere Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986.

a sociálních jistot – a na druhé – kumulace nezamýšlených či nechtěných důsledků sociálního jednání. V tomto kontextu narůstá proto – vedle technických, ekonomických, právních, zdravotních dimenzí – význam také dimenze etické i význam politického diskursu.

U. Beck, který v této souvislosti pracuje s pojmem „rizikové společnosti“ (Risikogesellschaft), ukázal, že problémem číslo jedna se stává skutečnost, že právě tato společnost produkuje masově taková nebezpečí, jež nejsou uchopitelná strukturou racionalizovaných institucí – např. ekonomického kalkulu, s jejich funkčním kontrolně regulačním systémem. Nebezpečí jsou naopak stále více „externalizována“, čímž se rozumí, že jdou mimo instituce na bedra veřejnosti, individuí, přírody a budoucích generací – jdou na jejich účet – to znamená, že jde o rostoucí sociální a environmentální (tj. na účet prostředí) náklady modernizace. Průmyslová společnost tak **produkuje svoji racionalitou iracionalitu ohrožování lidí i přírody**: jak biologicky, fyzicky, technicky – tak morálně, společensky, eticky. Každé hlubší promýšlení a diskutování ekologické problematiky proto zvyšuje napětí mezi hodnotami a institucemi, aparáty – produkuje v kontextu sociální a kulturní komunikace napětí a konflikt mezi hodnotami a institucemi (legitimitou a legalitou). Snahy o institucionalizaci a racionalizaci, jež by neutralizovaly sociální konflikty kolem ekologických problémů, vedou namnoze k právní individualizaci, technické legitimizaci či politické bagatelizaci. Tím je podemílána také sama legitimita existence aparátů a institucí moderní společnosti s jejich další expanzí: tradiční modernistická legitimizace založená na ideji progresu a racionalitě institucí i jejich jednání se evidentně rozchází s přirozeným životním světem lidí. V této rizikové moderní společnosti ustupují třídní sociální konflikty s jejich institucionalizací podle Becka do pozadí před ekologickými hrozbami bez hranic. Instituce projevují chronickou rozpornost: na jedné straně usilují o zajištění bezpečnosti a kontrolu rizik – na druhé straně zároveň legalizují neodpovědnou praxi hazardu s možností katastrofy.²⁸⁾

Technickoekonomická moc moderní společnosti je takto zastíňována produkcí

²⁸⁾ „Já především“ je psychokulturou, již D. Yankellowich označil typ hedonistického konzumentského postoje rozšířeného v moderní společnosti. Tento modus lidské seberealizace Yankellowich zkonstruoval na základě výzkumů veřejného mínění a ukázal na eticko-ekologickou limitovanost kultury narcisismu s tím, že vzniká potřeba kvalitativní hodnotové změny (D. Yankellowich, *The New Rules: Searching for Selffulfillment in a World Turned Upside Down*, New York, Random House, 1981). Tato orientace člověka znamená podle E. Fromma „mít a nikoli být“, je výrazem odcizeného vztahu lidských individuí ke světu redukováného na posesivitu. E. Fromm, *To Have or to Be?*, London, Heinemann, 1976; (D. Johns považuje narcisismus za základnu sociální manipulace v moderní společnosti. Nadbytečný konzum je podle něho symbolem úspěchu individuí, společnosti i celé civilizace a zároveň symbolizuje triumf kontroly a techniky na bázi antropocentrické představy člověka jako pána Země a středobodu vesmíru. D. M. Johns, *The Relevance of Deep Ecology*, Environmental, Ethics, Vol. 12, No. 3, Fall, 1990, p. 243); existuje však rozdíl mezi egocentrismem jako světónázorem – tj. rozdíl mezi skutečným každodenním chováním a hodnotami jako světónázorem.

své vlastní zatíženosti riziky. Ekologické i jiné výzkumy, veřejné informace, které se pokoušejí reflektovat tento rozpor, vytvářejí proto **platformu nových sociálních hnutí a politických sporů**. Neschopnost převzít reálnou odpovědnost za další perspektivu a budoucí generace v atmosféře dlouhodobé studené války s hrozbou katastrofálního jaderného zničení doplnila hodnotová a zájmová rozpornost v ekologické rovině. Ta byla způsobena tendencí k záměně legitimitnosti za legalitu a působením rétoriky „strachu a úzkosti“ ve vědomí společnosti. Obojí ve společnosti nesporně spolupůsobilo a ještě působí – např. při reprodukci hodnotového hédonismu „Zde a nyní“ či „Já především“ upomínajícího pozdně římské „carpe diem“. ²⁹⁾

Vědomí ekologické hrozby proto není pouze „pozitivním“ stimulem růstu „solidarity strachu a nebezpečí“ jako potenciálním faktorem vyvolávajícím potřebu společensky a kulturně rozvinuté ekologické etiky či etiky ohledu k prostředí (nejde jen o etický náboj ekologického poznání, ale o mnohem širší respekt ke zmíněnému dvojímu prostředí) a **sociální solidarizaci**, nýbrž je také zdrojem **napětí a konfliktu uvnitř společnosti**, v podobě růstu vědomí o riziku alternativ vlastní sebedestrukce společnosti, která tuto sebedestrukci dále živí, stimuluje, ale zároveň také komunikuje.

Hnutí na ochranu životního prostředí, ochranu živých bytostí, za konzervaci, alternativní technologie (výrobní i energetické), za změny hodnot a životních stylů lidí apod. – stručně nazývaná jako „**environmentalistická**“, „zelená“ hnutí, ³⁰⁾ jsou novým typem občanských hnutí vznikajících v kontextu napětí mezi legitimitou a legalitou – mezi hodnotami a institucemi moderní společnosti.

²⁹⁾ O. T. Riordan, *Environmentalism*, London, Pion, 1981; autor navázal na globální debatu o limitech růstu a tím, že nejde o pouhý problém rovnováhy populace a zdrojů, ale o cíle, k nimž jsou zdroje v ekonomickém růstu využívány, a také o morální problém ztráty respektu moderní společnosti k přírodě. Ekocentrismus jako alternativa moderní antropocentrické orientace cílů a vzorování sociálního jednání, vyžaduje proto také alternativní revizi cílů i prostředků rozvoje společnosti. Podrobně rozebírá praxi environmentalismu v Británii a USA D. Peeper, *The Roots of Modern Environmentalism*, New Hampshire, Croom Helm, 1984 a J. Petulla, jenž hnutí i myšlenky environmentalismu zasahuje do interpretačního rámce rozboru hodnotové struktury americké společnosti a konfrontuje soutěžení různých směrů – ekonomického, ekologického i biocentrického – při utváření environmentální politiky (J. M. Petulla, *American Environmentalism: Values, Tactics, Priorities*, College Station: Texas University Press, 1980). B. van Steenberg považuje environmentalismus za novou politickou ideologii, jež vznikla v 70. letech, v 80. stagnovala a v 90. letech se opět dostala „na špičku politické agendy“. Současný vývoj vyvrátil námitky proti environmentalismu jako ideologii jak ze strany technokratů považujících ekoproblémy za technické – řešitelné v rámci současného ekonomického řádu, tak i ze strany socialistů pocitujících konkurenční ohrožení ze strany ekologických hnutí a vinících „zelenou ideologii“ z nekomplexnosti a akcentu na jeden dílčí problém. Začíná být pochybné, říká Steenberg, že „vyřešíme ekologické problémy moderní společnosti v kontextu expandující ekonomiky; zároveň začíná být jasné, že je možno rozvinout celistvou ekologickou ideologii a z ní pak sociální a ekonomickou teorii i vizi budoucí společnosti“. B. Steenberg, *Scenarios for Europe in the 1990s. The Role of Citizenship and Participation*, Futures, 22, No. 6, November 1990, p. 964.

³⁰⁾ W. T. Anderson, *To Govern Evolution*. Further Adventures of the Political Animal, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1987, p. 290.

Environmentalismus je možno již dnes pokládat za „globální subkulturu“, ³¹⁾ jež se snoubí s politickými, náboženskými i etickými hnutími a vytváří platformu pro zásadní dialog, komunikovaný ve společnosti. Smyslem je utvářet nový **typ sebereflexe** společnosti, zaměřený na vztahy společnosti k lokálnímu i globálnímu přírodnímu prostředí, utvářet ekologické vědomí.

Tato sebereflexe se od počátku 70. let 20. století zaměřovala na utváření vědomí o rostoucím riziku spojeném s nekorigovaným pokračováním dosavadní evoluce moderní civilizace. Civilizační ekologická kritika byla zásobena pádnými argumenty o zhoršování kvality životního prostředí a zrychlující se devastaci přírody. Velké diskuse – například „Globální debata“ o limitech ekonomického růstu, iniciovaná Římským klubem, a další diskuse – vyvolávaly významné nové momenty v kulturním vědomí i vědeckém a politickém myšlení i strategickém uvažování orientovaném k hledání **alternativ statu quo**.³²⁾ Alternativní myšlení směřuje k obrácení ekologické krize v příležitost sebezpřeměny společnosti, a vyvolává tudíž velká očekávání vůči duchovnímu a intelektuálnímu tvůrčímu potenciálu člověka, kultury, společnosti.

V USA se například environmentalismus objevil na kulturní, vědecké i politické scéně kolem roku 1970 a zpočátku vyrůstal ze zdrojů bělošských, prosperujících, vzdělaných a konzervativních segmentů společnosti. Ekologická kritika poukázovala především na skutečnost, že systém nepracuje tak, jak by měl, a že je třeba proto hledat konkrétní technická a sociální řešení v podobě inovací, nových alternativních technologií, reforem, legislativních změn – tzn. v podobě vytvoření **nástrojů sociální kontroly vztahů** lidské společnosti k přírodnímu a umělému prostředí. Bylo tak nesporně dosaženo mnoha zlepšení, došlo k mnoha legislativním opatřením atp. Záhy se však ukázalo, že ekologické problémy a ekologická krize obecně nejsou jen pouhým výsledkem špatného fungování systému či jednotlivých dysfunkcí ve struktuře diferencovaných subsystémů či institucí, jež by bylo možno opravit či seřídít reformní cestou v rámci tradiční veřejné politiky.

Ukázalo se, že jde o mnohem širší a hlubší problémy povahy člověka, jeho společnosti, kultury a – nikoli nevýznamně právě o mocenskou metaforu technického ovládnutí světa – tj. o námi již rozebíraný **model** vztahování člověka ke světu, který kontroluje, aniž by byl sám účinně kontrolován.

Environmentalismus se tak stal nejen politickým občanským hnutím, ale především takovou sebereflexí³³⁾ společnosti a člověka, jež vychází z masivní kritiky

³¹⁾ Srv. D. H. Meadows et al., *The Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972; A. D. Herrera-H. D. Scolnik, *Catastrophe or New Society?*, IDRC, Ottawa, 1976; I. Miles-J. Irvine, *The Poverty of Progress. Changing Ways of Life in Industrial Societies*, Oxford, Pergamon Press, 1982.

³²⁾ Srv. např. A. Stikker, *Evolution and Ecology*, Futures, Vol. 22, No. 2, March 1990, pp. 168–171; A. Pricels, *Value and the Environment*, Futures, Vol. 22, No. 4, May 1990, pp. 436–439.

³³⁾ B. Turner, *The Body and Society*, Oxford, B. Blackwell, 1984: pojem „biotického společenství“

moderního myšlení a praxe industriálního exploatování přírody, cíle lineárního růstu produkce i spotřeby s mnohonásobnými důsledky souhrnně označovanými pojmem ekologická krize. Environmentalismus se jeví jako „postmoderní“ kritika v tom, že oproti dominantní problematice moderní společnosti a její teorie, soustředěných kolem racionalizace či kritik odcizení lidských vztahů uvnitř společnosti, zdůrazňuje kritiku odcizení ve vztazích lidské společnosti k přírodě a ukazuje, že **důsledky racionalizace vztahů jak ve „vnitřním“, tak ve „vnějším“ prostředí – zasahují všechny sociální aktéry či skupiny devastací přírody a člověka.**

Právě z tohoto hlediska je environmentalismus typem sociálního vědění i vědomí, jenž kritiku nespojuje s partikularizací sociálních zájmů a jejich konfliktem, nýbrž se **způsobem života společnosti jako celku**, systému v interakci s prostředím. Namísto diferenciací míry odpovědnosti uvnitř lidské společnosti vyzvedává univerzalistickou otázku odpovědnosti člověka ke světu, druhým i k sobě samému.

Ve společenské komunikaci tak vzniká **výzva v podobě očekávání změn v každodenním vědomí a jednání**, změn orientovaných k přijetí vlastního dílu odpovědnosti. Stává se apelem na vlastní sebezámek člověka, jako nejen sociálního aktéra – člena společnosti, kultury, ale také **jako člena přírodního společenství**, jako biologické, tělesné, živé, a tudíž i smrtelné přírodní bytosti.³⁴⁾

Toto formování alternativního vědomí však od počátku obsahovalo hodnotový konflikt: např. mezi zájmem být zdrav (jenž byl dosud moderně sociálně definován v podobě institucionalizovaného systému zdravotnictví a spojen s osobním očekáváním služeb poskytovaných tímto systémem) a zájmem o zvýšení hmotné životní úrovně i zájmem o kvalitu života. Každodenní vědomí reflektuje živelně možnost ztotožněnou s **přáním** po sjednocení, syntéze těchto zájmů v podobě aspirace „mít obojí“.³⁵⁾ Tento hodnotový konflikt pak vytváří základnu či pole

(biotic community) razí v poslední době hlubinná ekologie (deep ecology) a hlubinná antropologie (deep anthropology). Tento pojem má sloužit k morálnímu pojetí interakce lidské společnosti s přírodou na základě uznání přírody jako hodnoty o sobě (viz A. Wittbecker, *Deep Anthropology: Ecology and Human Order*, In: *Environmental Ethics*, 1986, No. 3, pp. 268–270).

³⁴⁾ Podle zmíněných výzkumů mínění D. Yankellowiche, chce většina Američanů jak bohatství a konzum, tak i ekologickou bezpečnost a kvalitu života ve zdravém přírodním prostředí. Chce více materiálních statků i více osobní svobody. K současnému komfortu víc volného času, udržet ekonomické jistoty a zároveň prožívat životní dobrodružství, pestrost a změnu. Většina oceňuje politickou svobodu i nové sociální nároky (D. Yankellowich, op. cit. p. 159). Tento vnitřní hodnotový konflikt aspirací poněkud kontrastuje s nadějemi a výzvami ekologických stoupenců trvale udržitelné společnosti a životního stylu konzervace, kteří – jako D. Elgin nebo L. F. Brown navrhuji hodnoty životního stylu „dobrovolné prostoty“, založené na uskovňování ve spotřebě a preferenci „vyšších“, duchovních cílů života (D. Elgin, *Voluntary Simplicity*, New York, W. Morrow, 1981; L. F. Brown, *Building a Sustainable Society*, New York, Norton, 1981).

³⁵⁾ V. Bělohradský, *Přírozený svět jako politický problém*, Praha, Cs. Spisovatel, 1991, p. 190; R. J. Dalton–M. Kuechler, (eds.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Oxford, Polity Press, 1990: zdůrazňují rovněž nevhodnost

pro vznik sociálních konfliktů či kvaziskupin zájmů soustředovaných kolem **interpretace ekologické výzvy** ve společnosti a vyvolává potřebu jejich technického či politického (racionálně technického), či diskurzivního řešení. Pokud tato řešení směřují k institucionální neutralizaci konfliktu (což se zdá být pravidlem), pak ještě ale neznamenají vyřešení konfliktu ve sféře napětí mezi legitimitou a legalitou.³⁶⁾

Za významný sociální faktor rozmachu environmentalismu jako „globální subkultury“ a „ekologické komunikace“³⁷⁾ ve společnosti lze považovat rostoucí možnosti šíření informace a informačního působení na veřejnost, to znamená růst míry, ale i kvality **informovanosti** o stavu zhoršování nebo zlepšování ekologické kvality života: možnosti šíření informace o ekologické krizi lokálně i globálně, o ekologických haváriích, vědeckých a technických poznatcích, měřeních i o oceňování dopadů různých technologií. I přes rozsáhlou a často i velmi radikální kritiku moderní nazíravé přírodovědy a „technovědy“ – je zdrojem ekologické filozofie, etiky, teologie či ekologické politické teorie především **vědecká informace** o ekologických dopadech a limitech i o ekologických rizicích přežití, nejen tzv. vnější přírody jako okolí člověka a společnosti, nejen tzv. vnitřní přírody člověka jako biologického individua-organismu, ale také přežití **lidské společnosti**. Řada informací totiž ukazuje na to, jak je nejen příroda, ale právě tato moderní společnost vědeckotechnických aparatur **křehká** a snadno narušitelná. Rostoucí vědomí o lidských, přírodních a sociálních rizicích a jeho komunikace vytváří psychologické situace i politické tlaky na systémy praktického jednání a rozhodování s cílem zastavit růst tohoto rizika a snižovat stresy z nejistoty.

V této situaci ekologické komunikace rizika ovšem vznikají i četné destruktivní momenty růstu obav a **úzkosti** – „ekologické úzkosti“, kterou se zabývá N. Luhmann a ukazuje, že **nemohou být efektivně regulovány společností jako např. deviace**; možná panika nemůže být normativně regulována, např. zakázána, ani vědecky vysvětlena apod. Luhmann poukazuje na vznik „rétoriky úzkosti“,³⁸⁾ Beck na „solidaritu strachu“, kdy ve středu politických diskusí jsou rizika a dů-

moderních institucionálních forem politiky při artikulaci nových potřeb (včetně potřeby řešit ekologický problém regulace interakcí společnosti s přírodou). Nová sociální hnutí, přestože jsou jedinečná, mohou vždy podlehnout pohlcení „mainstreamem“ institucionalizované politiky.

³⁶⁾ N. Luhmann, *Ecological Communication*, Chicago, The University of Chicago Press, Polity, London, 1989 – definuje ekologickou komunikaci z hlediska: a) jednoty odlišení systému společnosti a jejího prostředí a b) sebereferečních operací produkovaných uvnitř společnosti (autopoiesis). N. Luhmann, op. cit., p. 7. Komunikaci ekologických problémů ve společnosti lze spojit s rolí ekologického hnutí jako nátlakové skupiny s vlivem na veřejnost a vládu i na rozhodnutí politiků v rámci soutěže mocenského konfliktu zájmů. K posouzení a řešení „ekoprotblémů“ má vláda vytvářet „mechanismy zkoumání a diskuse“ uvádí J. Passmore v práci *Mans Responsibility for Nature*, London, Duckworth, 1974, p. 97.

³⁷⁾ N. Luhmann, op. cit., p. 128.

³⁸⁾ U. Beck, op. cit., p. 16–18.

sledky modernizace v podobě nenávratných ohrožení života: rostlin, zvířat i člověka.³⁹⁾ Efekty této úzkosti a rostoucích obav posilují a motivují vytváření nových sociálních solidarit, což vede k nové morálce založené na společném zájmu na odvrácení úzkosti.⁴⁰⁾ A. Giddens zas hovoří obdobně o **šíření rizik modernosti**, o šíření **vědomí** rizik spojených se životem v moderní společnosti. Žít v této společnosti znamená podle Giddense věřit v „expertní systémy“ v anonymních sociálních vztazích. Ale produkce, distribuce a šíření, komunikace nového vědění a poznatků o světě vede k „reflexívním úpravám“ sociálních vztahů⁴¹⁾ a transformacím přírodní skutečnosti. S tím, jak se rizika modernosti stávají stále **globálněji** a mají **sociální původ a charakter**, tj. jsou **nadindividuální** a ve společnosti **obtížně lokalizovatelná**, vede **společenská reflexe k šíření vědomí rizika, jež mění povahu tohoto rizika samotného**, neboť veřejnost je v pozici laika ve vztahu k převážné většině expertních systémů.⁴²⁾

Snahy o racionální odpověď na nejistoty a obavy v této situaci vytvářejí dva typy postojů: utopický realismus politiky projektů orientovaných do budoucna a realisticky spjatých s imanentními trendy vývoje a utváření sociálních hnutí zaměřených na změnu, transformaci lokálního i globálního jednání, v makrosociální i zkušenostní dimenzi moderního života.

Podle N. Luhmanna dalším problémem vycházejícím z komunikace ekologických rizik, hrozeb a úzkosti je **sémantický efekt reflexe komunikace ekologických varovných informací**. Komunikace úzkosti umožňuje komunikaci úzkosti a je v tomto smyslu **sebepodpůrná**: mluvení o nezvládnutelné úzkosti se univerzálně šíří v celé společnosti a rétorika úzkosti je selektivní, neboť psychologicky akcentuje zhoršování na úkor zlepšování situace. Komunikací se úzkost stává **morálním problémem**, jež normativně určuje naši povinnost participovat na obavách veřejnosti: tj. **stává se povinností, abychom se znepokojovali**, i právem, abychom **participovali** na obavách a požadavcích na ochranu před nebezpečími ekologické krize a ekologické rizikovosti. Tento samoživící charakter komunikace úzkosti, jež je způsobena ekologickými nebezpečími, i moralizace vztahu lidí k této úzkosti fungují na principu **sebeospravedlnění**, jež nevyžaduje teoretickou argumentaci, neboť „úzkost mění nejistotu situace v jistotu úzkosti“.⁴³⁾ Sémantická povaha tohoto fenoménu pak neumožňuje žádnému subsystému (institucím), aby zvládl úzkost.

Ekologická komunikace a informovanost ve společnosti ale také vytváří po-

³⁹⁾ N. Luhmann, op. cit., p. 128.

⁴⁰⁾ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Oxford, Polity Press, 1990, p. 17.

⁴¹⁾ Ibid., p. 146.

⁴²⁾ N. Luhmann, op. cit., p. 130.

⁴³⁾ L. Mílbrath, *Environmentalists: Vanguard for a New Society*, Albany, State University of New York Press, 1984; C. F. Ferkiss, *The Future of Technological Civilization*, New York, G. Braziller, 1976; W. T. Anderson, op. cit.

zitivní předpoklady **sociálního učení**; hledání alternativ a nových řešení dávají šance k **nové sociální a lidské kreativité** – jak individuální, tak kolektivní, skupinové, institucionální, např. při praktickém řešení potřeb konzervace a ochrany prostředí, zdrojů vody, kyslíku, zdraví lidí a života mimolidských bytostí atd. Ekologická komunikace tak zprostředkovává, stává se médiem mnoha užitečných lidských aktivit i **zdrojem smyslu sociálního jednání** pro lidi. Tento smysl právě mnohdy schází institucím, aparátům a subsystémům moderní industriální společnosti. Ekologická komunikace pomáhá šířit **nové významy sociální činnosti, nové hodnoty**, a to v kontextu existujících dominantních hodnot ve společnosti. Někteří autoři jsou přehnaně optimističtí, když posuzují změny v hodnotách, pokud jde o vlivy nových environmentalistických hodnot na dominantní systémy kultury, jiní soudí, že soudobá kulturní a hodnotová krize moderní společnosti bude plně překonána teprve poté, co nové „environmentální paradigma“ plně nahradí současnou převládající strukturu hodnot, dosud ještě stále „industriální“ kultury. První hledisko najdeme např. u L. Milbratha v jeho studii o avantgardní sociální roli environmentalismu, druhé např. u C. F. Ferkisse či W. T. Andersona.⁴⁴⁾

V souvislostech kulturní změny hodnot ukazuje W. T. Anderson na problém **sociálního komunikování ekologické komunikace**: takto např. výzkumy veřejného mínění vytvářejí informaci, která zpětně působí na vědomí veřejnosti, na což ve svém pojetí reaguje N. Luhmann. Podle Andersona však zkoumání čistě rétorické báze a formy této komunikace „kladou svými interpretacemi složitou kulturní změnu mnohem blíže, nežli se vyvíjí ve skutečnosti“.⁴⁵⁾ Podle Andersona je environmentální hnutí z hlediska kulturní a hodnotové změny ve společnosti zatím velmi rozporuplné a nastoluje mnoho obtížných politických problémů. Nesporně však přineslo celou řadu významných nových hodnot pro „vnikající bio-kulturu“, jež je alternativou „technokultuře“ moderní společnosti.

Zároveň však, jestliže se svým bytostným založením tato nová bio-kultura má stát **globální**, celosvětovou či planetární, pak většina „ekotopii“ (tj. utopii cílového ideálu ekologicky trvale udržitelné společnosti), jež se zakládají většinou na modelu soběstačného **lokálního** společenství, naopak s touto globalitou kontrastuje: lidé jsou v nich spíše lokalisty a separatisty – nikoli členy globální polis. V tomto momentu vystupuje tedy rozpor mezi **globální** a **regionální** perspektivou environmentalismu, jenž souvisí s **diverzitou politických kultur**. Tato diverzita bude podle Andersona v rámci globální polis zároveň solidarizována na platformě společných programů a projektů spolupráce, na bázi vzájemné závislosti (interdependence) a poznání či vědomí, že člověk obývá biosféru, přestože je členem společnosti.

⁴⁴⁾ V. Bělohorský, op. cit., p. 191.

⁴⁵⁾ R. Dahrendorf, *Moderný sociálny konflikt*, Bratislava, Archa, 1991.

Vědomé hledání etických, politických, ekonomických i technických odpovědí na měnící se podmínky života na planetě, jež je pozitivním efektem ekologického diskursu ve společnosti, proto klade nebývalé nároky na sociální komunikaci i institucionální a politické rozhodování při řešení vznikajících hodnotových konfliktů.

Tato řešení, předpokládající existenci pluralitní (demokratické) situace s možností **kontrolovat instituce hodnotami**, se týkají ekologických problémů a konfliktů stejně jako jiných sociálních konfliktů. V takové situaci jde, slovy Václava Bělohradského, „o prosazení převahy hodnot nad zájmy institucí pomocí občanských hnutí, která neusilují o politickou moc, ale o prostor pro napětí mezi institucemi a hodnotami“. Politické rozhodování by přitom mělo stále více „vycházet z obecnějších hledisek, nežli jsou dílčí zájmy aparátů, a proto budou hnutí přijata za legitimní“.⁴⁶⁾

Vývoj ukazuje, že i když jsou ekologická hnutí environmentalismu takto legalizována, neznamená to ještě praktické vyřešení dilemat zájmového a hodnotového konfliktu v rámci dosud dominantní industriální či moderní „technokultury“. Na druhé straně však existence a působení tohoto konfliktu je pro soudobou civilizaci základnou (a předpokladem) **konstruktivního napětí**, jež mezi jiným vyvolává potřebu **lidského potenciálu tvořivého hledání alternativ** pro novou adaptaci společnosti. O tom svědčí vývoj v 70., 80. a 90. letech, zahájený právě konfliktními debatami při komunikování např. pesimistických, poplašných a varovných informací, prognóz a soudů o limitovanosti planety, o limitech extenzivního či expandujícího růstu ekonomiky.

I když se ekologickým problémem explicitně v analýze moderního sociálního konfliktu R. Dahrendorf nezabývá, přesto v sociálně politickém kontextu uznává význam diskusí o globálních problémech.⁴⁷⁾ Dahrendorf existenci těchto problémů nepopírá, ale soudí, že byly v 70. letech Římským klubem zveličeny a že studie Meadowsových Limits to Growth opomíjela možnosti konzervace úspor, nových metod a alternativ, jež se pak dostaly do popředí, ale na druhé straně se problém znečištění stal velmi diskutovaným a poznamenal každou agendu činnosti, přelidnění a další globální problémy včetně nových podob smrti (AIDS); „nutí člověka, aby se obával a přemýšlel o budoucnosti“.⁴⁸⁾ Dahrendorf především kriticky odmítá extrapolační přístup a „samotnou myšlenku limitů“ jako limitovanost **myšlení v pojmech limitů** a skutečný historický vývoj vidí spíše jako nelineární a neextrapolovatelný pohyb jezdce v šachové hře „do strany a vpřed – tj. oklíkou“. Na druhé straně ovšem uznává význam globální debaty i zkušenosti 70. let ve smyslu momentu **zvratu v dosavadním společenském vývoji**, který

⁴⁶⁾ Ibid., p. 198.

⁴⁷⁾ Ibid., p. 199.

⁴⁸⁾ Ibid., p. 206.

přirovnává k „přechodu z liberálního do sociálnědemokratického století před stolety“. Hlavní význam tohoto momentu zvratu (inspirovaný snad podobným termínem Mesaroviče a Pestela) vidí Dahrendorf v tom, že „vyrovnat se s novou situací se stalo všude hlavní podmínkou politiky“: v ekonomickém myšlení to bylo uvědomění, jak je nezdravé umožňovat společností a ekonomikám, aby se vyvíjely „nerušeně a bez vnitřních i vnějších otřesů“, a tím se rigidizovaly a stávaly neschopnými inovovat a adaptovat se. Takto v podstatě Dahrendorf pozitivně oceňuje vliv a efekty ekologické a globální debaty ve společenské komunikaci na společenský vývoj i obsah moderního sociálního konfliktu, aby nakonec uznal i užitečnost pojmu „limitů“ a aplikoval jej na hledání alternativ ze situace „limitů státu sociálních služeb“ či „státu blahobytu“, který z globálních hrozeb vytváří nové reformní argumentace a legitimizace své nezbytnosti. Dahrendorf také opatrně skicuje diferenciaci hodnotového spektra politiky na „zeleň“ a „ty, kteří se pokusili rychle zbohatnout“, což se v diskursu projevuje konfliktem stoupenců hodnocení sociální ceny růstu a stoupenců sociální ceny nerůstu.

Ekologický diskurs v moderní společnosti tedy, jak je patrné z našeho rozboru, nese s sebou **jak potenciál sociálního konfliktu, tak impulsy k alternativním změnám myšlení i rozhodování, hodnot i cílů a novým solidaritám** ve společnosti, tváří v tvář ekologické krizové problematice. Potřeba alternativ vyrůstá především z poznání, že ekologické problémy nejsou především technického původu a jako takové je nelze efektivně vyřešit bez přihlédnutí k sociokulturnímu a politickému kontextu.

Modern Society and the Problem of Ecology: Solidarity and Conflict

S u m m a r y

The study is concerned with problems of the growth of ecological danger in modern society and its social consequences in the form of solidarity and conflict in the communication of two competing aspects: technical and ethical, institutional and evaluative. Sociology stands before the task of investigating the interaction of society and nature and of ecological problems as a social product of power-oriented, technological, economical and socio-cultural processes. In the first part some important culturally-historical connections of a dual conception of environment are analysed on the basis of a dualization of society and culture on one and nature on the other side. First of all there is shown the problematic side of the modern-day understanding of inter-action of human society with natural environment as regulated by technological-economical power structures and the deficient of ecological ethics in modern industrial society. The analysis of deeper socio-cultural context of a modern power pattern of a morally neutralized relation to natural environment is aimed at showing the context of the civilizing process of modernization and rationalization and a mechanistic

concept of nature, society and man: that is the ambivalency of the rationalization of nature and society and its cumulative unintentional consequences. The need, possibilities and problems of the development of an alternative normatively „social control“ of the inter-action of the society and nature is pointed out, and the surpassing of the so far existing power metaphor of this inter-action in the context of a unification of the dual environment within a co-evolutionary expanded concept of membership in eco-systems. In its second part the study is concerned with the investigation of the phenomenon of environmentalism as an ideological and social movement in the context of modern ecological discourse of today, effecting pressures both toward solidarity and conflict in the solution and discussion of problems of confrontation of interests, needs and values of the society and the state and quality of natural environment: a discourse of fear of ecological risks influences solidarity and conflict in the reproduction of a strain between the values and institutions, legality and legitimacy. The current growing significance of ecological problems in social, political and cultural context becomes an important argument in favour of a deeper and more intense sociological investigation.