

The 1st Working Seminar of the Young European Scholars of Siberia

September 21-23, 2001, Borek u Suchomast,
Czech Republic

The main aim of this seminar is to establish missing connections between students and young scholars from Eastern Europe, who do research among the peoples of Siberia. The organisers want to invite young anthropologists and sociologists in order to change current situation when PhD students from e.g. Poland are not aware of their Czech or Hungarian colleagues. Through their own research and involvement with academic institutions the organisers have become aware that there is a considerable interest in Siberia among young scholars, but the network between them is practically non-existing. While in Western Europe there are Siberian conferences and meetings organised, the researchers from Eastern Europe often remain isolated.

Hence, although the seminar is primarily designed to accommodate academic needs of young scholar from Eastern Europe, the organisers want to invite some researchers from other parts of Europe as a step towards integration of academic community. Deep interest in Siberian studies, fieldwork experience and brief outline of current research project are expected from all participants. The official languages of the seminar are English and Russian.

Applications and information contact:

seminar.siberia@email.cz
<http://www.antropologie.cz>

Agnieszka Halemba
ach31@hermes.cam.ac.uk
Fund for Ethnography
Department of Ethnology and Cultural
Anthropology
University of Warsaw
Zurawia 4
00-503 Warsaw, Poland

Luděk Brož
brozl@email.cz
Cargo Publishers, o.s.
Frostova 338
109 00 Praha 10
Czech Republic

TEXTY

Jak se dělá příroda a ochočuje divočina: Problém „vysbírávání“ lesů v houbařské kultuře

Gary Alan Fine

Přeložil Zdeněk Konopásek

Naturework and the taming of the wild: The problem of 'overpick' in
the culture of mushroomers

Although nature often has been treated as an unproblematic reality, I argue for treating it as a contested concept, suggesting that 'nature' is a cultural construction. Drawing on interactionist and ecological theory, I claim that the creation of social problems involving the environment is inevitably grounded in cultural choices. Through a set of ideological structures (a protectionist vision, an organic vision, and a humanistic vision), social actors develop templates for understanding the proper relationship between humans and nature. Based on an ethnography of mushroom collecting, I contend that these models lead us to experience nature through cultural eyes – wishing to be away from civilization, to be at one with nature, and to engage in the pragmatic use of nature for personal ends. Conflicting stances toward nature account for debate over the moral acceptability of the commercial collection of mushrooms and the 'problem' of overpick. Templates of human-environmental interaction, leading to models for experiencing the wild, provide the basis for understanding the conditions under which environmental change is defined as a social problem.

Sociologové, stejně jako většina ostatních lidí, bez rozpaků vykreslují jasnou a zářící hranici mezi kulturou a přírodou, mezi lidskou společností a divočinou.¹ Ačkoli si nyní uvědomujeme, že některé kategorie, které jsme dříve samozřejmě považovali za biologické (jako třeba rasa nebo *gender*), jsou vlastně ideologicky konstruované a vetkané do sociálních vztahů, kategorie přírody dosud podobně prozkoumána nebyla. Až na několik výjimek vzala environmentální sociologie za svůj esencialistický a pozitivistický pohled na

přírodu a všimla si jakýchsi „skutečných“ hrozeb pro ekosystém (Bell 1994; Dunlap, Catton 1994; Laska 1993).²

William R. Catton jr. (1980: 7, 12), přední autor tohoto hnutí, ve své knize *Překročení meze: Ekologické základy revoluční změny* píše: „Příroda začíná vyžadovat, aby lidé svůj vliv na světový ekosystém omezili. [...] Je třeba zkoušet hledat svůj osobní vztah k jakýmsi ‚ekologickým faktům života‘.“ Nechci se s Cattonem o tuhle politickou vizi přit. Nelíbí se mi ale, když tenhle environmentální sociolog líčí přírodu coby nějaký sociální fakt, který už není třeba dál interpretovat. Podle mne to totiž není tak, že by problémy přírody, stejně jako ostatní sociální problémy, prostě „existovaly“ – spíš musejí být vždycky nějak sociálně konstruovány.

Vzhledem k založení akademických environmentalistů asi nepřekvapí, že se v podstatě všichni shodnou na jedné věci: lidé nezacházejí s přírodou zrovna dobře. V tomhle panuje soulad mezi reformními environmentalisty (Stone 1974), sociálními ekology (Bokchin 1982), hlubinnými ekology (Devall, Session 1985; Naess 1973) i ekofeministkami (Sallah 1984). Každá z těchto perspektiv chápe prostředí jako nespornou skutečnost, která je v ohrožení (King 1995). Jak píše Mary Douglas: „A je to vždy a všude jen lidská hloupost, zášť a chtivost, co ohrožuje naše životní prostředí“ (Tenner 1987: 36).

Přístupy, které varují před hrozbami pro „přirozené prostředí“, lze přijímat leda s povděkem. Nelze však přehlížet, že zmiňování environmentální sociologové zcela opomíjejí otázku konstrukce obrazů a rétorických prostředků, skrze něž sociální aktéři svoje prostředí vymezují a které se vážou k různým sociálním hodnotám nebo vedou k různým politickým rozhodnutím. Právě těmto otázkám se věnuji v tomto textu. Zkoumám, jak jednotlivci „přírodu“ s pomocí kulturních šablon vymezují a jak potom také

¹ Pojmy příroda a divočina (*the wild*) používám v této analýze jako vzájemně zaměnitelné pojmy. Netvrdím, že veškerá příroda je nějaká nedotčená pustina. Jen mám za to, stejně jako Lewitt (1984), že přírodu je třeba vidět jako něco, co není kontrolováno lidskou činností – jako něco, co není součástí umělé vytvářeného prostředí.

Pozn. redakce: Přeloženo z anglického originálu Fine, G.A. (1997): Naturework and the taming of the wild: The problem of 'overpick' in the culture of mushroomers. *Social Problems*, 44, 1, 68-88 (© 1997 Society for the Study of Social Problems, Inc.). Redakce děkuje autorovi, G. A. Fineovi, za laskavé svolení k publikaci českého překladu tohoto textu a za zprostředkování příslušných formalit.

² Sociologové si jen pomalu a velmi nesystematicky nárokovali životní prostředí coby oblast svého zájmu (např. Buttler 1986; Luhmann 1989). Environmentální sociologie se jako teoretická i aplikovaná disciplína objevila teprve během posledních dvaceti let (Laska 1993). Zabývá se postoji lidí a výsledky jejich chování na úrovni kultury: postoj veřejnosti vůči znečištění a ochraně přírody (Morrison, Dunlap 1986), zrodem a vývojem sociálních hnutí, která jsou zaměřena na ochranu prostředí (Dunlap, Mertig 1992; Eder 1990), dopady znečištění a jiného znehodnocování prostředí na lidské komunity (Hullard 1990) nebo ekologickými souvislostmi populačního a technologického vývoje (Catton 1980). Hlavní proud „nového environmentálního paradigmatu“ (Catton, Dunlap 1978) chápe prostředí jako externalitu, nebo i jako nějakou sociální realitu, avšak ne jako sociálně konstruovaný objekt. Když tedy říkáme, že přírodu chápeme jako samozřejmost, nemyslím tím, že sociologové se nezabývají environmentálními problémy nebo sociálním vytvářením postojů (Dunlap, Catton 1994: 21-22); oni se právě takovými věcmi zabývají. Spíš mi jde o to, že neproblematicky bereme to, co příroda je. To se dramaticky ozřejmuje v Molotchově (1970: 131) výzkumu sociálních a politických souvislostí ropné bariéry v Santa Barbaře v Kalifornii. Molotch pečlivě analyzuje vytváření politické reality, ale když například mluví o „znečištění jejich jinak takřka dokonalého prostředí“, bere vlastně dopady na prostředí jako nějakou danost. Takový kontrast s „takřka dokonalým“ prostředím naznačuje přítomnost zamlčených

definují svůj vztah k tomuto „přírodnému“ prostředí – jde o proces, který nazývám *naturework*, „dělání přírody“. Příroda se „dělá“ tak, že sociální aktéři (jednotlivě nebo ve skupinách) nalézají ve svém vztahu k prostředí nějaký smysl a tento smysl také vyjadřují, přičemž si všimají i rizik, které prostředí hrozí. Tento proces se váže na několik klíčových ideologií, které různým vztahům mezi kulturou a přírodou předepisují určité morální hodnoty. Od narození jsme vystavováni nějakým představám o tom, jak se máme vůči přírodě chovat a z těchto textů a obrazů – z tohoto ideologického instrumentária (Fine, Sandstrom 1993; Swidler 1986) – pak odvozujeme základní environmentální otázky či problémy. V jednotlivých subkulturách přírody jsou takové texty a obrazy dále rozvíjeny a vymezovány, takže náš pohled na přírodu nakonec odpovídá perspektivě těch skupin, ke kterým patříme.

Ideologické perspektivy pohledu na přírodu nabízejí soubory obrazů, z nichž lidé vytvářejí vzory pro zakoušení neporušené, panenské přírody, pro popis těchto zkušeností a také pro posuzování existence a závažnosti sociálních problémů týkajících se přírody. Prostřednictvím *naturework* lidé připisují přírodnému prostředí určité významy, a určitým způsobem se tak situují do okolního světa. Přírodní objekty se proměňují: z věcí se stávají symboly (Fine, Christophorides 1991; Greider, Garkovich 1994; Weigert 1991). Postupně vytváření významu dělá z přírody *kulturu*. To jednak usměrňuje, jednak organizuje naše kulturní možnosti.

Stromům, rostlinám nebo potokům jejich fyzikální, botanickou realitu takový přístup neupírá, ani nepopírá, že zásahy do ekosystému mají své důsledky (i když zde je vždycky důležité vymezit napřed vlastní hodnoty a prozkoumat, kdo nebo co má vlastně z daných změn škodu nebo prospěch). Instituce či organizace mohou do ekosystémů svojí činností výrazně zasáhnout. Jak tvrdí Weigert (1994; viz též Mead 1934: 366), změny prostředí mívají zcela reálné a závažné dopady. Důsledky přírodní pohromy nebo konzumace jedovatých hub lze popírat leda na svoje vlastní riziko – ačkoli musejí být vždy ještě dále interpretovány, jsou naprosto skutečné.³ Přestože však uznávám tuto tvrdou skutečnost prostředí, trvám na tom, že nálepky jako „příroda“, „divočina“ a „prostředí“ jsou sociálně konstruovanými kategoriemi objektů a že tyto kategorie jsou vázány na příslušné environmentální ideologie (Fine, Sandstrom 1993).

Ani jako bytostní rovnostáři nemůžeme podléhat představě, že s námi rostliny a zvířata aktivně vedou nějaký dialog: buď zastáváme *laissez faire*, nebo principy sociální kontroly. Každá teorie přírody je totiž antropocentrická – jednak vzhledem ke svému publiku a jednak vzhledem k tomu, kdo vlastně může být nositelem případných změn. Nehloubáme proto nad tím, jak by měly sovy vnímat hraboše nebo bobry nebo borovice. Ochrana prostředí znamená, že omezujeme nebo přesměrováváme lidskou činnost tak, aby přirozený výběr a potravní řetězce vykonaly zbytek.

³ Přírodní pohromy, tak reálné v řeči čísel obětí, je třeba interpretovat. Je zemětřesení náhodnou poruchou geologických sil, Božím poselstvím, anebo varováním Přírody, abychom v určitých oblastech nestavěli svá obydlí? Představují mrtví opravdovou, zbytečnou lidskou tragédii, anebo třeba jen pojistnou událost?

S ostatními živočišnými nebo rostlinnými druhy rozmlouvat nemůžeme, ačkoli často vystupujeme jejich jménem. Ostatní druhy zase neřkají nic o nás, což nic nemění na tom, že jsme běžně schopni usuzovat, co o nás druzí soudí, a to z rolí, které vůči nám zaujímají (Coutu 1951; Nagel 1974). Už jenom kvůli tomu, co dělá diskurz diskurzem, je environmentální etika nutně antropocentrická. Aby mohlo být prostředí smysluplné, musí být kulturně zprostředkovávané. Přitom procesy zprostředkování závisejí na lidských hodnotách a odehrávají se skrze sociální komunikaci (Luhmann 1989: 112). Když Giddens (1991) pojednává o tom, jak takhle přírodu krotíme, a tím lidsky oceňujeme, mluví o „socializované přírodě“.

Navzdory dojmu, že příroda a kultura jsou odlišné skutečnosti, je „příroda“ vytvořením civilizace (Evernden 1992: 20). Idea „přírody“ zkrátka předpokládá kontrastní skutečnost „kultury“ (Harrison 1992: ix). „Příroda“ jako systém zájmů a činností je jedním z hlavních výtvorů civilizovaného člověka,“ napsal Lewis Mumford (Ekirch 1963: 3). Slovy Davida S. Wilsona (1978: 14) „lidé odchovaní západní kulturou znají přírodu tehdy, když ji vidí“. Jednotlivé stromy a ptáci samozřejmě existují; avšak příroda jako koncept vychází z lidského poznávání, z kulturního dění a ze sociální organizace. V praxi ovšem definice přírody často lidský vliv vylučují. Hranice „přírody“, která je místem divokosti a panenskosti (Bell 1994), jsou pro leckoho dány právě rozsahem lidského přetvářecího úsilí. Nutíme potom přírodu, aby žila podle našich očekávání: aktivně předěláváme národní parky tak, aby vypadaly „autenticky“ (I.R. Catton 1993; Chase 1986).

Přírodní objekty lze sice chápat jako „činné“ (jako obdařené působností či *agency* – Pickering 1993), neboť určují lidské interpretace, nicméně významy přírody se odvozují z lidmi předdefinovaných vzorů. Dělení příroda/kultura je z tohoto hlediska naprosto zavádějící (Livingston 1981: 69). Rozhodnutí chránit určité živé organismy coby přírodu je kulturní volbou, stejně jako ochota vidět ekosystém historicky.

Abych blíže prostudoval, jak je příroda nahlížena jako zvláštní oblast skutečnosti a jak chápeme její ohrožení, zaměřil jsem se na malý výsek světa milovníků přírody: na svět amatérských mykologů. Tato strategie mi dovolí rozvést problém lidské orientace na přírodu, a to skrze analýzu toho, jak o přírodním prostředí hovoří členové jedné soustředěné subkultury. Byť se sociální problémy obvykle váží k širším sociálním systémům, často přitom bezprostředně vyznačují a do popředí vystrkují pouze určité složky nebo podskupiny celé společnosti. Budu-li se tu zabývat jednou na první pohled nedůležitou subkulturou, prozkoumám běh věcí uvnitř omezené komunity. Přitom však členové této subkultury, kteří se od sebe navzájem liší svými postoji, přesvědčeními, obavami a činy (všechny skupiny jsou přece takhle rozrůzněné) pro nás zastupují ostatní milovníky přírody v tom, že se nějak snaží přírodě porozumět, zapracovat jí do nějaké „svoje“ kulturní logiky a bránit ji před zneužitím ze strany ostatních.

Začnu tím, že vymezím tři ideologické šablony, z nichž každá zobrazuje nějaké morální stanovisko lidí vůči „environmentálnímu druhému“ a zároveň poukazuje na nebezpečí, která přírodní realitě hrozí. Tyto šablony jsem pojmenoval ochránářská, organická a humanistická. Každé ze tří stanovisek, které jsou s těmito šablonami spjaty, má svoje

stoupence; zároveň ale tato stanoviska reprezentují takové rétorické zdroje, ze kterých většina milovníků přírody ve svých interpretacích a obhajobách přírody čerpá dost výběrově, a tím je mísí dohromady. Abychom porozuměli, jak lidé zkušenost přírody zpracovávají, budu se věnovat tomu, jak amatérští houbaři a ostatní přátelé přírody o prostředí mluví a jak se vůči němu chovají. Přitom budu zdůrazňovat souvlosti mezi zmíněnými ideologickými šablonami a modely prožívání přírody.

Tyto zevšeobecnující úvahy nás zatím pouze orientují v tom, jak zájmové komunity vytvářejí sociální problémy a určité pojetí obecného blaha (Williams 1995). V dalším textu se zaměřím na potenciální „hrozbu“, o kterou se dnes mykologové nesmírně zajímají a o které vášnivě debatují: problém „vysbírávání“ lesů, nadměrného sběru hub. V diskuzích o tomto problému houbaři odhalují svoje představy o správném vztahu mezi lidmi a přírodou. Otázkou je, jak velké množství (jaký podíl) hub by se mělo sbírat? Vzhledem k tomu, že mnoho houbařů chápe sebe samotné jako ochránce přírody, nelze brát na lehkou váhu námitku, že sbírání hub může přírodě škodit. Jak lidé mohou přírodu současně „milovat“ i „ničit“? Tato otázka se stala ještě citlivější spolu s tím, jak se během minulého desetiletí rozmohl trh s houbami rostoucími ve volné přírodě a jak se začalo sbírat stále více exemplářů a druhů hub. Poškodí nadměrné houbaření budoucí plodnost hub? Jsou některé konkrétní druhy hub ohroženy, nebo mizejí z lesů? Který z postojů k přírodě v debatách o případném omezování sběru hub převládne, je částečně určeno kulturou houbařů a postavením houbařů v rámci celé sféry volného času. Protože však otázka „vysbírávání“ ohrožuje samotnou identitu houbařů, je třeba se tímto problémem zabývat hlouběji a přistoupit k němu poměrně široce.

Svět hub

Pokud o houbaření moc nevíte, mohlo by vás překvapit, že Severoamerická mykologická asociace (*North American Mycological Association* – NAMA) je aktivní organizací s více než 1800 členy. Sdružuje lidi z oblastí kolem většiny hlavních měst, kteří chtějí houby studovat a sbírat. Podle seznamu přidružených státních a místních organizací NAMA z roku 1993 funguje ve Spojených státech a v Kanadě sedmdesát sedm houbařských klubů, které mají odhadem asi deset tisíc členů (Friedman 1986). Minnesotská mykologická společnost,⁴ ve které jsem pořídil většinu svých pozorování a rozhovorů, byla založena v roce 1898 – je to tedy druhá nejstarší souvisle působící houbařská společnost ve Spojených státech. Houbaři milují, když se mohou trmácet po horách a loukách, divočina je láká a hodnotné nálezy je přivádějí k nadšení (Fine 1992). Vzrušení vyplývající z nalézání, rozpoznávání a (příležitostně) kuchyňské přípravy přírodnin, o kterých ostatní skoro nic nevědí, je pro případné zájemce mocné lákadlo.

⁴ V oblasti působí pouze jeden houbařský klub. Zdálo se mi falešně vymyslet pro tento klub nějaký pseudonym, když ten by mohl identitu skupiny jako celku ochránit jen stěží. Podle běžných pravidel etnografické práce však používám pseudonymy pro jednotlivce, s výjimkou případu, kdy cituji publikované materiály.

Jak je běžné v mnoha dobrovolných sdruženích, fungují i tady pod hlavičkou větší organizace různé zájmové skupiny. Houby samozřejmě sbírají prakticky všichni členové mykologické společnosti a asi 95 procent z nich sebrané houby také jí, další mykologické zájmy členů se však rozbíhají. Někteří ze zhruba 200 členů se vyžívají zejména v jakémsi kvazivědeckém studiu hub (ti jsou někdy označováni za amatérské mykology), jiní se zálibou sestavují seznamy nebo sbírky svých nálezů, další zase („sběrači-jedlíci“) hledají houby hlavně proto, aby si na nich pochutnali. Někteří zase houby třeba vášnivě fotografují. Ačkoli jsou vzájemné vztahy mezi těmito skupinami přátelské, občas vypuknou spory – například pokud jde o rozdělování finančních zdrojů klubu.

Během hlavní houbařské sezóny – tedy v květnu, červnu, září a říjnu – se Minnesotská mykologická společnost schází vždy jeden večer v týdně, zhruba na dvě hodiny. Předseda na těchto setkáních popisuje houby, které členové našli a které určila identifikační komise. Členové mluví o svých mimořádných houbařských nálezech a s ohledem na utajení „svých míst“ (Fine, Holyfield 1996) i o tom, kde a jak narazili na to či ono naleziště. Na některých schůzkách se pořádají přednášky (třeba o pěstování hub, o houbách v jiných kulturách nebo o houbařských výpravách do zahraničí) nebo se promítají diapozitivy. Vedle těchto týdenních schůzek klub každoročně organizuje na půl tuctu výjezdů do státních nebo okresních parků a na soukromé pozemky. Dva takové výjezdy trvají celý víkend. V lednu pořádá klub hostinu a organizuje také mykologickou výzkumnou skupinu, která se schází měsíc co měsíc, aby studovala houby s pomocí mikroskopů a chemikálií.

Abych prostudoval, jak houbaři přírodu chápou, využívám zúčastněné pozorování, hloubkové rozhovory, dotazníkové průzkumy a analýzu dokumentů. Tři roky jsem v rámci Minnesotské mykologické společnosti navštěvoval většinu schůzek, výjezdů a banketů, přičemž jsem si pořizoval detailní terénní poznámky. Tyto poznámky jsem doplnil dotazníkem, který jsem rozeslal všem členům (s návratností 66 procent), a asi pětadvaceti rozsáhlými rozhovory, které obvykle trvaly okolo devadesáti minut. Během výzkumu jsem se také zúčastnil jednoho národního houbařského výjezdu, který organizovala Severoamerická houbařská asociace, a dvou oblastních výjezdů – jednoho na Středozápadě a jednoho na Severovýchodě. Později jsem rozeslal ještě jedno dotazníkové šetření desetiprocentnímu vzorku členů Severoamerické houbařské asociace (s 60% návratností). Všechna tahle data doplňují zpravodaje publikované několika desítkami mykologických společností, osobní korespondence, houbařské průvodce a ostatní publikace (paměti, kuchařky nebo sbírky esejí). Studoval jsem také první dvanáct ročníků časopisu *Mushroom: The Journal of Wild Mushrooming*, což je čtvrtletník pro amatérské houbaře s celonárodní působností a s nákladem okolo 2000 výtisků.

Metaforická zarámování

Porozumění „přírodě“, stejně jako kterémukoli jinému pojmu, zahrnuje metaforické uvažování. Otázkou není „Co je příroda?“, ale „Jako co příroda je?“ a „Jaký je správný

vztah mezi lidmi a jejich prostředím?“. S využitím environmentální literatury zde navrhuji tři soupeřící metaforické vize přírody, které usměrňují a vedou naše postoje a chování – protekcionistický, organický a humanistický pohled na přírodu. Tyto nálepky jistě nevystihují povahu diskurzu o přírodě dokonale a beze zbytku,⁵ samy jsou sociálními konstrukcemi. Prakticky jen málokdo zaujímá tak konzistentní stanovisko, že by si za všech okolností vystačil jen s jediným schématem. Přesto tyto tři ideologické perspektivy poskytují použitelné modely pro odkrývání možných interpretací přiměřeného vztahu mezi přírodou a kulturou. Liší se v tom, zda je na místě ostré rozlišování mezi světem přírody na straně jedné a světem lidské společnosti na straně druhé (protekcionismus a humanismus), či nikoli (organicismus); a pokud takové rozlišování přijmeme, zda by měly být lidské vlivy přísně omezovány (protekcionismus), nebo ne (humanismus).

Tyto ideologické obrazy se vážou na prožívání přírody. Podle okolností a v závislosti na tom, jak různá kulturní přesvědčení ovlivňují citové reakce, považují lidé svoje zážitky v přírodě za obyčejné, děsivé nebo krajně dojímavé. S přírodou se dnes mnoho Američanů setkává v rámci volnočasových aktivit (Kellert 1985). Během minulého desetiletí jsme byli svědky nárůstu příležitostí pro organizované „autentické“ zážitky, zařazované pod nálepku „ekoturismus“ (Grahame 1993; A. Wilson 1992: 19-51). Příroda se vždycky váže na kulturní metafory a je interpretována *ve světle* konkrétních zážitků. Milovníci přírody pak často stojí před problémem, jak popsat svoje citové vzrušení, aby i ostatní mohli tento jejich vnitřní pocit sdílet. Zkušenosti s přírodou tedy zahrnují jak samotné zážitky, tak schopnost tyto zážitky vyličit (Mitchell 1983). Vazby mezi prožitky a rétorikou není snadné rozmotat – už jen proto, že naše zkušenost dostává nějaký smysl teprve spolu s tím, jak ji *reprezentujeme*. Předobrazy přírody se dotýkají vědomí, emocí i činů. Abychom porozuměli tomu, jak se k přírodnímu prostředí vztahujeme, propojujeme ve své analýze ideologické vize s praktickým „děláním přírody“ i s politickými požadavky. Jsou-li ideologie účinné, fungují jako modely, které aktéři používají k určování toho, co je správné, a co nikoli (Fine, Sandstrom 1993; Manning 1980).

Protekcionistický model je jako ideální typ misantropický. Upírá lidem výsadní postavení. Rozpor mezi civilizací a nedotčenou přírodou je pro protekcionistu zdrojem síly všeho přírodního. Jinakost přírody je nepřekonatelná a zásadní. Prakticky vzato (z hlediska tělesného pobytu tady a teď) ústřední hodnotou tu je *nebýt v přírodě přítomen*. Politicky žádoucí je držet lidi od přírody co nejdále. Naproti tomu organické obraznosti je vlastní představa začleňování. Spíš než těšit se ze vzdálenosti mezi námi a přírodou, měli bychom přírodu přijmout za svou a zrušit hranice. Jestliže protekcionistický pohled zdůrazňuje „tlak civilizace“, organisté staví do popředí „tah přírody“. Prožívat přírodu znamená *splýnout s ní v jednotu*, vztahovat se k ní s úctou a respektem. Konečně humanismus má za to, že přírodu je třeba užívat. Ve volné přírodě se pokoušíme uspokojit svoje žá-

⁵ Ruzní čtenáři mě upozornili na další možné vize přírody – třeba na to, že lze přírodu vidět ve světle biblické etiky nebo na ni lze nahlížet jako na „domov“. A nepochybně existují i další kandidátské metafory. I když by jistě šlo vymalovat další a další modely přírody, myslím, že uvedené tři perspektivy pokrývají značnou část těch nejdůležitějších témat, která se v diskurzu o přírodě objevují.

doti. Humanistický přístup spatřuje v přírodě zdroj pro dosahování lidských cílů; hodnota přírody spočívá v *jejím pragmatickém užívání*.

Protekciohistický pohled

Ochranařská vize představuje hlavní silné environmentalistické stanovisko. Příroda je chápána jako něco autentického a neposkvrněného, na hony vzdáleného od lidského života (Hewitt 1984). Příroda a kultura se od sebe přísně oddělují (Zerubavel 1991). To vede radikálního environmentalního teoretika Christophera Manese k tomu, aby svou knihu *Zelená baně: Radikální environmentalismus a ústup od civilizace* uzavřel slovy: „Přišel čas, abychom se rozhodli mezi světem přírody a světem kultury“ (Manes 1990: 248). Stejná logika se promítá i do názvu radikálního ochranařského hnutí Země především! (*Earth First!*). Příroda je svět, který lidé snadno zamoří. Naším cílem tedy není ekosystémy *ovládat či řídit*, ale *chránit je před našimi vlastními vpády* (Sagoff 1985: 99). Environmentalismus je v tomto smyslu evangelickým hnutím, které se nás pokouší „zachránit před sebou samými“ (Rubin 1994: 10). Je politicky žádoucí, abychom svoje zájmy potlačovali (P.W. Taylor 1986: 10).

Odkazujeme divočinu do ústraní, kde ji konzervujeme, kontrolujeme průmyslový rozvoj a omezujeme rozsah lidmi „budovaného“ prostředí, abychom chránili čistou přírodu, a jakoukoliv morální moc nad přírodou člověku upíráme. Barry Commoner ve svém Třetím ekologickém zákoně píše: „Příroda ví nejlépe“ (Commoner 1972: 41). A jeden amatérský houbař mě ujistil oval: „Život by na Zemi mohl existovat docela dobře i bez lidí, vlastně setsakra líp bez lidí, ale nemohl by existovat bez hub. Lidé jsou pro přírodu největší hrozba... Měli bychom se snažit, abychom do prostředí zasahovali co nejmíň“ (osobní rozhovor). Jiný houbař poznamenal: „Největší problém týhle společnosti je, že existují lidé... Lidskej druh je největší rakovina na Zemi“ (osobní rozhovor).

Lidé jsou níméně zvláštní (už jenom proto, že jsou schopni rozlišovat dobré od špatného) – mají mimořádnou odpovědnost a musejí se mimořádně omezovat. Zvířata a rostliny se nikdy nebudou zajímat o práva těch druhých, kdežto lidé se takovými ohledy cítí vázání. Disponujeme nebývalou mocí přírodu nejrůznějším způsobem měnit, ale morálně oceňovaná je spíš bezmocnost přírody vůči lidské rozpínavosti. Příroda patří mezi „utlačované“. Někteří říkají, že se s přírodou zachází jako se „zeleným negrem“ (Gray 1979) a environmentální hnutí považují za prostředek jak zaručit stromům „občanská práva“ (Stone 1974). Protekciohistus znamená, že se udělují morální výsady: divoká příroda ukazuje na nevinnost, nenarušenou čistotu, jinakost.

Protekciohistický model, bereme-li ho jako prostředek interpretace zkušeností s přírodou, chápe svět kultury jako svět utlačovatelský. Morálně uvědomělý člověk by si měl od kultury držet odstup. Jestliže nejlépe je, když člověk v přírodě úplně absentuje, pak přírodu lze zřejmě oprávněně chápat jako protiklad „civilizace“. McKibben ve své knize *Konec přírody* poznamenává: „Cítíme potřebu prastarých zapomenutých míst, koutů *nedotčených* člověkem“ (McKibben 1989: 55).

Z hlediska zastánců ochranařského přístupu platí: čím dále od přírody jsme, tím lépe. Osobní pobyt v divoké přírodě pouze poskytuje základ pro referování o objevech nebo výzkumu: je „dobrodružstvím“ (D.S. Wilson 1978: 19). Dramaticky tento moment vyjádřil Hal Borland, autor esejů o přírodě pro *New York Times*, když o sobě napsal, že se cítí „jako nějaký zahraniční korespondent, který píše o cizím, vzdáleném území“.

Prožitek přírody se váže na místa, která vnímáme jako nedotčená, jakkoli to tak objektivně vůbec nemusí být. Divoká příroda vyvolává náladu, pocit nebo stav mysli: prostor, ve kterém se dobře přemýšlí (L.évi-Strauss 1962). Příroda je oblastí, která už dávno neohrožuje a ke které se naopak sentimentálně vztahujeme s láskou a nostalgií (Ritvo 1987: 3).

Chápání přírody jako toho Druhého v sobě obsahuje dvě základní představy. Za prvé, příroda poskytuje příležitost k nezbytnému *omlazujícímu zotavení se* z civilizačních tlaků a nároků. Tato úvaha vychází z waldenské tradice Henryho Davida Thoreaua a také z trochu odlišné tradice práce *Nespokojenost v kultuře* (*Civilization and its Discontents*) od Sigmunda Freuda, podle níž zákazy a omezení civilizovaného života vyvolávají psychické napětí, které je třeba uvolňovat a rozptylovat. Druhá představa, *anti-humanismus*, se týká žádoucího úniku z lidské přítomnosti. Odmítnout lidskost znamená stvrdit to živočišné v nás: Lidé jsou oproti divoče žijícím zvířatům pocit'ováni jako konfliktní, narcistní a materialističtí.

Zotavení. George Evans, který navazuje na Thoreaua, zdůrazňuje morální zisky vyplývající z prožívání přírody. Citové osvěžení z divočiny líčí takto:

Kdykoli na vás se svojí zničující silou dopadne světlo civilizace [...] vypravte se do divočiny. Otupující obchodní rutina, prudké vášně tržiště, nástrahy závistivých měst, to vše rázem zmizí v zapomnění... Zmocní se vás příroda. Dodá vám zdravou barvu, z padavky udělá pořádného chlapa... Všechno brzo nahlédnete s klídem v duši. (Nash 1967: 141)

Evans jasnozřivě líčí divokou přírodu jako posilující lék proti „nemoci civilizace“. Moderní život je prý prosáknutý stresem, který příroda rozptyluje „obřadem zjednodušení“ (Bourjaily 1963: 15). Tato představa přírody jako léku se široce rozšířila; její vliv dokládá třeba i obliba terapeutických pobytů v divočině. „Posilující“ prostředí má přispívat ke znovutobvení správných psychologických funkcí (Kaplan 1984: 286-287).

Když houbaři vysvětlují, proč vlastně chodí na houby, říkají, že na jejich psychiku příroda blahodárně působí. Jeden dost zaměstnaný člověk vysvětluje: „Jako hodné přetížených lidí často potřebuju psychický nakopnout. Příštích pár týdnů budu hodně trávit v lesích“ (osobní rozhovor). Jiný říká: „Po týdnu, který trávím ve své zubní ordinaci, jsou pro mne lesy svěžím a novým světem“ (Rogers 1985: 13). A ještě další houbařka poznamenává:

Když přemýšlím o tom, jaké je to být ve městě, napadají mě věci jako asfaltové silnice, semaforey, pracovní plány a všelijaká časová omezení, být

pořád dobře oblečená a neustále mít něco na práci. Když jsem ale venku, v přírodě, tak si oddechnu, oblíkám se podle toho, jestli je teplo nebo zima, a ne podle toho, abych dobře vypadala, a jsem tam, kde být chci, kde něco roste, ať už je to na louce nebo v lese nebo u rybníka nebo tak. Jsem někde, kde kvůli civilizaci ještě nezlikvidovali všechnu přírodu. (osobní rozhovor)

Anti-humanismus. Jiní neobviňují strukturu nebo sociální řád, ale ty, kdo je budují a řídí. Problémem není společnost, ale lidé. Lidem schází duše přírody. *The Toadstool Review*, zpravodaj Minnesotské mykologické společnosti, přetiskl z *Los Angeles Times* esej nazvanou „The naturalist as a sane man“ („Milovník přírody – člověk, který to má v hlavě v pořádku“, 1986). V článku se píše:

Milovník přírody je nejrozumnější člověk na světě. Jako jediný z nás má ze života jen to nejlepší. Nachází se v nádherném světě, na jehož prozkoumávání máme pouze krátký čas lidského života. Uvědomil si, že je možné mít v úctě mnohem víc než jen muže a ženy. Vlastně váhá, zda to nejsou právě muži a ženy, kdo je poměrně nudný a nezajímavý.

Hranici mezi „dobrou“ přírodou a „neurvalou“ civilizací přijímá celá řada houbařů. Ta hranice má zabránit tomu, aby to druhé nezamořilo to první. Být v lesích znamená užívat si kouzelný čas. A jakmile se to zvláštní rozpoložení rozplyne, projeví se nervozita. Když jsme jednou byli na výletě v hlubokých lesích, narazili jsme na mýtinu, ze které se mělo stát staveniště pro nějaké domy. Náš vedoucí to sarkasticky komentoval: „Tak se mi zdá, že jsme zase v opravdovém světě“ (polní poznámky). Ideologie ochrany ústí do politiky, která chrání přírodní prostředí před pronikáním civilizace.

Organický pohled

Organický pohled, tato nejstarší a zároveň nejmladší perspektiva, ruší hranici mezi životem přírody a životem člověka. Kategorie jsou vědomě rozostřené (Zerubavel 1991: 104-105). Postmodernisté přejali tenhle prvek z celé řady ne-západních domorodých ideologií. Lidé nejsou vně přírody, jsou její organickou součástí (Deval, Sessions 1985: 66). Tenhle základní obraz zastávají mnozí environmentální autoři, jakkoli současně zdůrazňují – možná trochu rozporně – autenticitu přírody. Organicismus často prosazuje romantický, idylický pohled na život: vzájemnou péči jednoho o druhého a jakousi „arkadickou“ blaženost (Worster 1985). Tento přístup svým zvláštním způsobem pěstuje velká část hlubinné ekologie, ekofeminismu a na Gaia orientované filozofie, ačkoli jednotlivé směry mezi sebou nesouhlasí v odpovědi na otázku, kdo je za zhoršování životního prostředí zodpovědný (antropocentrismus, androcentrismus, populační tlaky).

Jsou-li však lidé součástí přírody, pak by se o omezování vlastní činnosti nemuseli starat o nic víc než kterákoli jiná stvoření. Jak vysvětlil Robert Nelson (1990: 57): „Jestliže například lev není morálně odsuzován za zlovolné krutosti, kterých se dopouští na ostatních tvorech, proč by mělo být lidstvo tvrdě souzeno za to, že prakticky využívá přírod-

ního světa?“ Každý přece jedná na základě svých genetických a materiálních dispozic a s ohledem na nějaké instrumentální cíle. Když britský vědec James Lovelock (1979), původce teorie Gaia, psal o tom, že *Země* je živoucí bytost, poznamenal: „Náš druh, i s celou jeho technologií, je prostě neopomenutelnou součástí celé přírody“ – jsme mechanicky pokročilí bobři (McKibben 1989: 64). Tento pohled tedy ruší hranice mezi přírodou a kulturou tak, že kulturu zahrnuje do přírody.

V praxi ale organický přístup předpokládá, že lidé přijmou za své některé pozitivní společné hodnoty – hodnoty často spojované s feministickou ideologií. Skrze „dělání přírody“ chceme nakonec prožívat jakousi jednotu s biosférou, nikoli oddělení od ní. Proto je cílem mnoha milovníků přírody více či méně překonat odcizení od přírodních systémů. Být „zajedno“ s přírodou, vstřebat do sebe její kouzlo. David Arora (1979: 12) ve svém houbařském průvodci nabádá: „Houbaření neznámá jenom se courat po lese. [...] Je to umění, dovednost, meditace, propracovaná činnost.“ Když houbaře požádáte, aby vám vysvětlili, čeho si vlastně na přírodním prostředí tolik cení, často vyzdvihují svoje zážitky z divočiny:

Houbaříme-li hned z kraje sezóny, ještě v zimě, zprostředkují nám lesy obrovských nádherných sekvojí nejen velký výběr jedlých hub... ale také mimořádný pocit krásy, klidu a radosti z hlubokého ticha a nesmírné velikosti stromů. Hned vedle tisíciletého, skoro stometrového obra najdete drobnou, křehkou a elegantní bedlu (*Lepiota*)... a helmovku (*Mycenas*), což může pěkně pošmírat váš smysl pro perspektivu a proporce. (Stickney 1983-1984: 27-28)

Uvědomování si takových věcí má povahu naléhavé žité skutečnosti – subjektivní, ale ne „jenom subjektivní“ (Kohák 1984: 6). Jde o hlubinnou subjektivitu:

Přírodu můžu cítit. Círím tam teplo ze sluníčka. A chlad sněhu. V přírodě můžu chodit sem a tam a v létě rád lezu na skály nebo chodím po horách. Je to fyzická jednotu. (osobní rozhovor)

Část této emocionality se váže k místům, která vyvolávají citovou odezvu. K místům, kde člověk cítí sounáležitost.

Každý lovec nebo rybář měl svůj oblíbený koutek, nějaký lesík, bažinku, růňku nebo něco jiného... Ať už toto jeho území vypadalo jakkoli a bylo kdekoli, bylo doslova součástí života každého takového lovce. Uprostřed těchto míst sledoval proměny ročních období, radoval se s přáteli, objevoval přírodu a sebe sama a prožíval spoustu dalších okamžiků, které jsou příliš čarovné, než aby je bylo možné vyličít slovy. (Rieger 1986: 35)

Houbaři – stejně jako lovci nebo rybáři – se na některá místa vrací. A to nejen účelově, ale také proto, že k těmto místům něco cítí. Jeden houbař mi povídal, že má místo,

kterému říká Svátý pramen, jakousi zelenou katedrálou, a tam medituje (osobní rozhovor). Přírodu chráníme právě proto, abychom zachovali tyto zážitky.

Příslušnost ke skupině milovníků přírody dodává mnoha lidem sebeúctu. Být houbařem, pozorovatelem ptáků, kajakářem, horolezcem nebo jeskyňářem, to o člověku něco říká. Být zajedno s přírodou znamená z hlediska organicismu poznat sama sebe; seberealizovat se (Rolston 1988: 16). Ochranařství se stává jádrem osobní identity, což vede ke vzniku „generalizovaného environmentálního druhého“ (Weigert 1991): prostředí je zapracováno do osobního já (Robbins 1987: 593). Práce na vlastní identitě je podpořena pocitem naplnění a příslušnosti, což je zároveň zdrojem uspokojení (Hewitt 1984). Příroda se tak pro někoho může stát zázemím, které uspokojuje touhy a potřeby (W.R. Catton 1969). Jeden houbař prohlašuje:

Kráčíte svým vlastním tempem a jste neustále odměňováni tím, jak správně rozpoznáváte houby a jak se neustále proměňuje panorama okolní krajiny, typické pro to či ono období. Zřejmě také proto Gary Lincoff říká, že „sbírání hub se vám dostane do krve“; [...] a jestli si pak někdo troufne houby, které našel, také sníst, otestuje svoji znalost hub velmi osobním způsobem. Chyby se hned projeví. A co zůstane, to se brzy přetaví do zvláštní směsi sebedůvěry, troufalosti a znalectví. (Bakaitis 1983-1984: 1)

Jestliže je příroda dáována do souvislosti s nějakou institucí, pak je často touto institucí náboženství – city, které příroda vyvolává, jsou hluboké a mystické. Takovou perspektivu je možné považovat za deismus nebo za jakýsi všeobecný panteismus či paganismus. V jejím pozadí najdeme představu, podle které je jednotlivec zahrnutý do nějakého většího, organického celku, v zásadě do něčeho jako Gaia:

[Pobyt v přírodě] ve mně vyvolává pokoru. Kdybych v tom lese nebyla, [zvířatům a rostlinám] by to bylo jedno. Když jste sám, jste víc potichu, protože okolo nikdo není a vy třeba můžete jen tak chvíli pozorovat nějakého ptáka. Jednou jsem takhle sledovala jelena a on o mně vůbec nevěděl... V tom velkém světě tam venku se cítíte maličká a nedůležitá. (osobní rozhovor)

Být ve spojení se světem „tam venku“ člověku zaručuje místo v celkovém řádu kosmu. Chránit divokou přírodu je potom aktem víry.

Humanistický pohled

Běžný, „před-environmentalistický“ pohled na vztah mezi lidmi a přírodou představuje to, co Donald Worster (1985) nazval „imperiálním“ viděním světa a co já nazývám – méně pejorativně – humanistickým pohledem (viz Rolston 1988: 23). Je to pohled, který upřednostňuje zájmy *homo sapiens*. Takhle perspektiva, stejně jako ochranařský přístup, ostře rozlišuje mezi přírodou a kulturou a má za to, že příroda by měla být využívána pro potřeby lidí. V tradiční židovsko-křesťanské etice Bůh vytvořil přírodu k tomu, aby z ní

měl člověk užitek; rozdíl mezi křesťany a pohany (divočky, lidmi z divočiny) se také může dotýkat právě téhle nedůvěry vůči přírodě (Robert Perinbanayagam, osobní sdělení 1996; viz White 1967). Člověk je mírou všech věcí. Tenhle antropocentrický pohled byl kdysi považován za správný a ve většině společností, které si nemohou dovolit luxus pohrdavého vztahu k touhám a přáním, ho za správný dosud považují.

Humanistický pohled nepřisuzuje přírodě žádnou zvláštní morální hodnotu, snad s výjimkou těch případů, kdy v ní spatřuje sílu, kterou je třeba „zkrotit“: pak je příroda „temným a zlověstným znamením [...] prokletou a neuspořádanou pustinou“ (Nash 1967: 24). Ano, příroda je nebezpečná: sopky, radon, myxomatóza, nakažení vzteklinou, virus Ebola. Když spolu příroda a společnost válčí, musí jít především o lidi. Ti by si v takových situacích neměli osvojovat etiku nouze, ani by neměli svoji svobodu oklešťovat (Ross 1994: 12-13).

Příroda je chápána jako něco morálně neutrálního. Takovému pohledu přizvukuje William James:

Všude v přírodě vidíme jen přizpůsobivost a lhostejnost – příroda je morální multiverzum [...] a ne morální univerzum. Vůči takové prodejné děvce nejsme vázáni žádnou oddaností. Nemůžeme s ní jako s celkem vytvořit žádné morální spojenectví. Jsme-li s ní tu a tam konfrontováni, můžeme se jí buď podvolit, nebo ji pustošit; a když se vypořádáváme s těmi jejími stránkami, které lze využít pro naše soukromé účely, nemusíme se přitom řídit ničím jiným než vlastní rozvahou. (cit. podle Rolston 1988: 33)

Mnozí první obhájci přírodních rezervací byli čelní podnikatelé, kteří neshledávali žádný rozpor mezi svými kapitalistickými projekty, často závislými na využívání přírodních zdrojů, a podporou ochrany prostředí. Přírodu brali jako něco, co má být lidmi využíváno pro potěšení a zisk. A pokud je tento humanistický model spojen s environmentalismem (například v rámci průmyslem podporovaného hnutí „moudrého využívání“ – Arnold 1993), potud také závisí na etice „konzervace“ či ochrany.

Ideologie konzervace předpokládá, že politika ochrany prostředí vyrůstá z našich vlastních zájmů – z toho, že přírodu potřebujeme (například pro zemědělství, lov a rybolov, hornictví, rekreaci či estetické prožitky). Z čeho těžíme, to chráníme (Livingston 1981: 17). Abychom zajistili, že potenciálně vyčerpatelné zdroje budou dostupné i příštím generacím, musíme s těmito zdroji nakládat rozvážně (Kevles 1994: 35). Cílem tedy nemusí být naše bezprostřední zájmy maximalizovat, ale prostě je uspokojovat. Zatímco jiná hlediska kladou přírodu na první místo a lidem – v duchu anti-humanismu – výsady upírají (Wolfe 1993: 82), humanismus sází na pragmatiku užitku.

Většina milovníků přírody, nehledě na míru jejich angažovanosti, ovšem realitu lidských tužeb připouští. Dokonce ani Rachel Carson neusilovala o naprostý zákaz veškerých pesticidů, protože si uvědomovala jejich ekonomický význam (Kevles 1994: 39); Tom Regan (1983), obhájce zvířecích práv, zase věří, že příležitostné ublížení zvířeti je ospravedlnitelné. Spokojenost lidí a nutnosti praktického života nelze přehlížet.

Většina houbařů se považuje za environmentalisty. Nelíbě proto nesou, když se jim vytýká, že vlastně z přírody těží. Jistě, houbařů je poměrně málo, takže jejich činnost má ve srovnání s problémy typu globálního oteplení, kyselých dešťů, zástavby přírodních ploch nebo průmyslového znečištění jen nepatrný dopad. Ale i tak houbaření mikrobiologii lesů a luk ovlivňuje. Houbaři si často vypůjčují pojem ze zemědělského pestitelství a mluví o „sklizení hub“ (*harvesting mushrooms*). Jsou to lovci, hledači a sběrači, ne nějakí strážci hub. Napětí mezi sběrem hub a ochranou přírody je tedy vážné:

Andy popisuje, jak našel několik trsnatců lupenitých (*Grijala frondosa*) v místní přírodní rezervaci. Molly říká, že tam se sbírat nesmí, a poznamenává: „Jestli tě chytanou, bude tě to pěkně mrzet.“ Andy odpovídá: „Rekl jsem jim [lesníkům], že tam někde děcka trhají kytky, a když vypadli, tak jsem ty houby sebral.“ [hlasitý smích] Někdo žertuje: „Ty jsi ale hnusnej!“ Molly dodává: „To teda bylo mazaný!“ (polní poznámky)

Jeden houbař zdůrazňuje, že všichni, kteří s oblibou vyražejí do přírody, mají jednu věc společnou – konstruují přírodu tak, aby jim dávala smysl:

Já vlastně z toho pojmu „milovník přírody“ vůbec nejsem nadšený. Vůbec si totiž nejsem jistý, jestli něco takového v Americe existuje... Chci říct... poté, co jsme přírodu zbavili všech zubů a drápů, vyražíme do téhle nepřirozené přírody, abychom si tam sedli na zadek a koukali na ptáčky, a všechno, co by nás případně mohlo ohrozit nebo zranit, je už z prostředí dávno pryč... Takže rozdíl mezi takovým pozorovatelem ptáků a houbařem mi vlastně vůbec není jasný. Houbař je někde venku a něco sbírá, lovec jelenů je někde venku a střílí vysokou, a uslyšíte od něj pak všechny možné historky o tom, jak je to, co dělá, morálně v pořádku. (osobní rozhovor)

Dotazovaný tu naznačuje, že měníme prostředí ve svém vlastním zájmu, a přitom sami sebe přesvědčujeme, že jsme plni ohledů.

V rozhovorech mezi sebou houbaři opakovaně zdůrazňují, že v lese je třeba se chovat ohleduplně. Jsou té představě oddáni. Námitka naivního sociologa, že tomu tak vždycky není, vyvolává pobouření. Stejně tak jsou však houbaři oddáni hledání vzácných úlovek. Jejich humor tohle rozpolcení dobře odráží – jako třeba když jsme se jednou vypravili na smrže do oblastí, kde je sběr hub povolen jenom za účelem studia, a jeden houbař poznamenal: „Mohli bychom studovat, jak se dělají na pánvi. Měli bychom se k těm houbám chovat trochu uctivě“ (polní poznámky). Ale ne natolik uctivě, že bychom snad tyto výtečné jedlé houby ignorovali.

Jak houbaři toto svoje jednání, které se zdá být v rozporu s ochrannářstvím a které po-
cítují tak dvojznačně, prožívají? Svůj přístup k divoké přírodě se snaží ospravedlnit dvo-
jitým způsobem: za prvé *minimalizují* rozsah škod a za druhé *rozlišují* mezi sebou samými a
těmi, kteří škodí už příliš (a tím ty druhé stigmatizují).

Minimalizace. Škodu můžeme předně ospravedlnit tím, že ji minimalizujeme. Houbaři hledají a sbírají potravu, a dělají tedy v principu totéž, co zvířata – pouze začleňují houby do lidských potravních řetězců. Poukazují přitom na to, že je jich tak málo, že způsobené škody nemohou být velké. Podobně jako lovci, kteří nezastřelí všechny ptáky v hejnu (Marks 1991: 176), nebo jako účastníci závodů v lovu okounů, kteří musejí všechny chytené ryby pustit zpátky do vody (Hummel, Foster 1986: 48), mnozí houbaři přitom nesbírají všechny houby, které na daném místě najdou, takže tam něco zůstane i pro další léta:

Mnozí členové našeho klubu, když houbaří ve volné přírodě, dodržují pravidlo, které příkazuje nechat na místě vždy pár hub nesebraných. Je to slušné vůči ostatním, kteří přijdou později – je tak zajištěno, že se aspoň nějaké výtrusy uvolní, a prospívá to budoucnosti mykologie. (Mushroom conservation 1984: 7)

Někteří houbaři kromě toho tvrdí, že sbírání hub k vůbec žádným ekologickým škodám nevede. Houba, která roste v lesním humusu, vypadá na první pohled jako rostlina zakotvená v zemi. Jenže biologicky je houba jenom plodnicí jakési „rostliny“. Tělo houby je tvořeno spoustou nitkovitých mikroskopických vláken. Toto vláknité podhoubí roste v půdě, ve dřevě nebo i v hnoji. Houbaři říkají (a něco na tom je), že jen sbírají plody, a jestliže to dělají opatrně, ničemu to neublíží. Popírají tedy, že by byli součástí nějakého environmentálního problému. S lehčím srdcem potom dělají to, co by asi dělali tak jako tak:

Protože houba, kterou jíme, je jen plodnicí něčeho, co je schované pod zemí, nedělám si zrovna hlavu z toho, že když seberu víc hub, přeruším tím nějaký cenný přírodní proces. Hlívy chutnají každému, kdo má rád ústřice (a i dalším lidem). A budou chutnat i tomu, kdo by v lese jenom rád rozjímal o koloběhu živin. Když jsem začal jíst hlívy („ústřice“), které rostou na padlých stromech, jen jsem se do tohoto užitečného koloběhu začlenil. (Kaufman 1983: 8-9)

Taková tvrzení jsou ale, přísně vzato, sporná. „Plody“ obsahují „semena“ (výtrusy), ze kterých rostou další houby. Tím, že sbíráme houby (nebo třeba sklízíme jablka), snižujeme pravděpodobnost, že vyroste další rostlina. Jak poznamenává jeden houbař:

Lidi si myslí, že jakoby jen sbírají jablka ze stromu. Říkám si ale, jestli to není stejný jako trhat tomu stromu větev, protože přece jde o rozmnožovací orgán té rostliny a jestliže ji bude o ty reprodukční orgány pořád někdo připravovat, tak se ta rostlina zřejmě nebude množit. (osobní rozhovor)

Diferenciace. Druhou technikou, jak ospravedlnit užívání přírody, je odlišovat sebe sama od ostatních (těch „horších“), a tím ty druhé stigmatizovat. Dobří houbaři to ne-

přehánějí – to je obdobný argument jako argument stoupců hnutí „moudrého užívání přírody“, kteří takovým umírněným postojem chtějí ospravedlnit další rozvoj průmyslu. Stigmatizace krajnosti ospravedlňuje mou vlastní umírněnost (Elsbach, Sutton 1992).

Houbaři si typicky stěžují na ty, kteří se jim zdají „nenasytní“, a překračují tak očekávání dané komunity:

Rozvášnění sběrači [v sezóně hříbu smrkového (*Boletus edulis*)] ničí každou houbu, kterou najdou. Keře jsou pošlapané, větve zohýbané, půda zdupaná... Jednou Joan Plumb houbařila v lesích okolo Washingtonu a našla vysbírané oblasti zplundrované tak, jako by je rozryla divoká prasata. Ani jí nepřekvapilo, když jí pak pachatelé toho všeho ještě prosili, ať je navede na nějaká další místa, kde se dají najít jedlé houby. (Freedman, Freedman 1983: 21)

Joyce mi říká, jak ji zlobí, když někteří lidé seberou všechno, co najdou, a přitom ještě pohazují nejedlé houby po okrajích cesty. (polní poznámky)

Co to je „správné využívání“, vymezují různá nevyslovená přesvědčení. Někteří divianti porušují normy, které souvisejí s předpoklady ohledně reprodukčních možností přírody. Tyto předpoklady jsou svázány s názorem, že přírodu je třeba uchovávat a chránit pro budoucí využití. Naše příklady však poukazují i na porušení estetických norem: lesy jsou zaneřáděny odpadky po lidech. Ničení porostu a pohazování rozbitých hub všude okolo se protíví ochrannému citění; symbolizuje – a nikoli skrývá – lidský ego-centrismus.

„Problém“ vysbírání lesů

Abychom lépe rozuměli tomu, jak ideologické šablony správného vztahu mezi kulturou a přírodou používáme coby vodítka pro pochopení potenciálních sociálních problémů, všimněme si blíže jedné probíhající debaty: je to debata o sběru volně rostoucích hub pro průmyslové zpracování. Jak už jsem zmínil, velká většina houbařů bere sběr hub pro osobní potřebu jako něco morálně přijatelného, byť je to často doprovázeno jistou rozpolceností. V některých situacích se osobní zájmy pletou pod nohy jejich odhodlání chránit přírodu před plundrováním.

Když veřejnost objevila kulinářské kouzlo volně rostoucích hub, někteří jednotlivci je začali sbírat za účelem prodeje. Morální legitimitu sbírání hub, které teď víc než kdy jindy připomíná vytěžování přírodních zdrojů, rozmach tohoto podnikání problematizuje. Snaha podnikatelů tento rostoucí trh sytít dělá z přírody jakousi továrnu na „luxusní zboží“. Houbaři se obávají, aby to nedošlo tak daleko, že rozsáhlé vysbírání lesů způsobí v dalších letech úbytek množství volně rostoucích hub. Bude mít takové „vysbírání“ dopad na podhoubí (vláknitý kořenový systém) hub? Nepovedou nakonec pokusy komerčně využít sběr hub k zániku houbaření?

V důsledku těchto otázek se „komerční houbaření“ a vysbírání lesů staly v minulém desetiletí sociálním problémem – alespoň v rámci ohraničeného subkulturního světa houbařů.⁶ Zda při současné úrovni sběru skutečně dochází k nějakému podstatnějšímu, trvalému poškození, zatím zůstává vědecky nejasné; přesto kolem tohoto „přírodního“ problému propuklo plno vášní. Někteří se domnívají, že komerční houbaři jsou „zrádci“, zatímco jiní se do trhu s houbami aktivně zapojili. Systematické doklady sice chybí, ale do „kulturní logiky“ zdůrazňující ekologickou rovnováhu a nebezpečí plynoucí z lidských zásahů zapadá tvrzení o poškozujícím se ekosystému velmi snadno. Spolu s tím, jak zisky z prodeje volně rostoucích hub rostou, spory se stupňují, a to zejména na západním pobřeží, kde byla argumentace ve prospěch vládního omezení lovu a rybolovu (Schmitt 1969: 9-10; Rieger 1986: 71-72; S.R. Taylor 1993: 10) vztažena i na houbaření. V některých státních parcích a národních lesích už bylo sbírání jakýchkoli hub zcela zakázáno – tato opatření jsou však jen zřídkakdy prakticky uplatňována. Činnost houbařů je každopádně stále více omežována, neboť navzdory tomu, že neexistují žádné konečné důkazy, hrozba „vysbíraných lesů“ se jeví stále hodnověrněji.

V důsledku toho všeho se v houbařské komunitě objevily docela oprávněné obavy, že by zákazy mohly postihnout všechny amatérské houbaře (Richardson, Richardson 1994: 37). Jestliže je třeba chránit přírodu kvůli riziku narušení prostředí (což je jádrem argumentace těch, kteří se vysbírání lesů obávají), neměla by se ochranná opatření týkat *všech*, kdo houby sbírají? Jak by vůbec šlo chránit přírodu jenom před těmi „zlými“? Jeden houbař vtípkuje: „Můj názor je, že by se mělo zakázat sbírání hub všem, kromě mě“ (Mushroom conservation 1985-1986: 6).

Tato debata představuje klasický případ konstrukce sociálních problémů, zasazený do společenství samozvaných obhájců přírody. Problém není založen objektivně, ale formuje se subjektivně, skrze morální nároky vůči sociálně vytvářeným objektům. V debatě splývají osobní zájmy s ideologickými přesvědčeními a jednotlivé strany se navzájem přesvědčují pomocí výrazných metafor (Fine, Sandstrom 1993). Vůbec přitom nejde jenom o to, kteří houbaři nakonec vyhrají; jde také o ta pravá propojení mezi lidmi, lesy a trhy.

Navrhovaná řešení jsou schématicky předurčována ideologiemi i vlastními prožitky. Debata o sbírání volně rostoucích hub pro tržní zpracování je možné analyzovat na pozadí tří perspektiv, které jsem probral výše – podle těchto různých pohledů na vztah mezi lidmi a divokou přírodou je třeba přírodu chránit, vzít za svou nebo využívat.

⁶ Tento problém se ještě dále komplikuje skrze příměsí ekonomického nacionalismu, a to zejména na Pacifickém Severozápadě. Spousta hub – zejména lišek a čirůvek – se vyváží (ať už sušených nebo nakládaných) do Japonska a do Evropy. Cizinci tedy plní „naše“ lesy (Fine, Christophorides 1991). Mezi těmi, kdo sbírají houby pro průmyslové zpracování, je navíc spousta imigrantů z jihovýchodní Asie, což celé věci dodává ještě další, rasovou dimenzi. Na jaře a v létě roku 1993 se o „problém“ násilí v lesích hodně psalo v Oregonu (osobní sdělení; Mitchell 1996). I houbař z Kambodže tu byl zavražděn (patrně při pokusu o loupež) a v novinách se pak se rozepisovali o střelbě v lesích. Většinou šlo nejspíš o střelení, které mělo pomoci kamarádům houbařům, aby se v lese neztratili, občas ale asi mohlo jít i o varovné výstřely, které měly chránit osobní naleziště některých houbařů. Po tiché panice z roku 1993, kterou ještě posílila série článků v *Portland Oregonian* z téhož roku a ze začátku roku následujícího, zájem lidí o to, co se v lesích děje, upadl. Někteří se domnívali, že za výstřely stála rasová nenávisť, ale to se nikdy nepotvrdilo.

Přírodu je třeba chránit

Ti, kdo se brání komerčnímu houbaření, tvrdí, že houby je zapotřebí před takovým sbíráním „chránit“. Jednotlivé druhy hub a díky složitému propojení biologických druhů i samotné lesy jsou prý tímto rozsáhlým sbíráním poškozovány. Jeden z členů *Sierra Club* prohlásil, že dovolit sbírání *jakéhokoli* množství hub znamená „otevřít Pandořinu skříňku“. Na prostředí prý „nemá nikdo co sahat“ (Goff 1993: 33).

Příroda není z tohoto pohledu nezlomná, ale jemná a choulostivá, náchylná k ekologickým škodám. Proto je třeba ji ochraňovat. Uvnitř společenství samozřejmě probíhají spory o to, kolik se toho musí změnit, aby šlo opravdu o *změnu*, a také o to, jaký typ změn je žádoucí. Někteří houbaři nesou „destrukci“ lesů těžce:

„Je to zločin!“ slyším za sebou rozzlobený hlas. Plaše vypadající žena ze Seatlu, která dosud po většinu večera mlčela, se zapojuje do vášnivé debaty s lidmi kolem. „Rabují lesy. Je to olupování země. Víte, že jediná společnost minulou sezónu nasbírala přes 210 tun lišek? Jediná společnost!“

„Vysbírávání vede k tomu, že houby nerostou,“ dodává někdo další. „V Evropě museli začít určovat dny a hodiny, kdy se smí sbírat, a počty houbařů, kteří smějí v lese být. A to se může stát i tady, když si nedáme bacha.“ Ostatní se přidávají: „Houby vyživují stromy. Bez nich by nastal ekologický holocaust.“ (Friedman 1986: 173)

Loupež! Znásilňování! Holocaust! Tito kritici jsou zneklidnění hrozným nebezpečím. Označení „*nadměrný* sběr hub“ – podobně jako sousloví „*nadměrné* požívání alkoholu“ – je symbolickou reprezentací problému, ve kterém hraje roli nějaké objektivně existující nebezpečí:

Jakmile správně pochopíme úlohu „obyčejných“ hub, uvědomíme si, že jejich existence je bez ohledu na konkrétní druh naprosto nezbytná pro udržení zdravého lesa. Houbaři, kteří sbírají houby pro prachy, se ne vždycky starají o jejich přirozené prostředí (nebo i o jejich požitelnost)... Co si hodně lidí neuvědomuje, je křehká rovnováha lesního ekosystému. (Pointer 1985: 1)

Tato rétorika zahrnuje tvrzení o vyhubení či vyhynutí a o ochraně přirozeného prostředí – jako třeba když jeden houbař mluví o svém nalezišti jako o „jednom z posledních ekologických útočišť lišky obecné ve volné přírodě na severní polokouli“ a pak říká, jak na vlastní oči viděl „svoje místečka lišek úplně zničená“ (Menser 1984-1985: 11). Podobné zprávy o ekologické devastaci získávají na přesvědčivosti také tím, že pohroma bývá konstatována až *poté*, co nastane. Jak připomíná Karel Deller: „V těchto zemích se začalo kontrolovat snad veškeré rybaření, lovení zvěře a těžba dřeva, ale někdy až poté, co došlo k zásadnímu poškození životního prostředí. Vzpomeňte jen na americké bizony, sardinky z Monterey nebo holuby stěhovavé“ (Friedman, Williams 1983: 3). Obrazy ztráty přirozeného přírodního prostředí dodávají argumentům ochrany na síle a mimořádné působivosti.

Přírodu je třeba vzít za svou

Vzít přírodou za svou znamená cenit si čistoty toho Druhého, a ne ji znesvěcovat. Do společenství člověk patří, nevyužívá ho. Tato druhá perspektiva přichází s tím, že hodnoty, které s sebou nese sbírání hub ve velkém, vedou k narušování romantické jednoty světa. Komerční houbaření se stává nebezpečným, když pochází z nenažranosti – když houbaři nerozumí tomu, že sami tvoří s ekosystémem jednotu. Amatér, milovník přírody, představuje ryzi lidskost. On a jeho „posvátný“ vztah k lesu se z tohoto hlediska stává ústředním činitelem v jakékoli správě lesa (Stebbins 1992). Představa „vysbíraného lesa“ vykresluje ty, kteří se údajně příliš nestarají o morální důsledky svého konání.

Když se pak z tohoto pohledu mluví o komerčním houbaření jako o problému, ukazuje se zároveň k jakési *morální nevyužitelnosti*. S přírodou se nezachází s respektem. Houbař, člen společenství přírody, patří do ekologického systému. Proto se houbařům nelíbí, když „někdo chce využít nádherné záliby pro osobní chamtivost a zisk“ (Conservation 1985: 5).

Morálně přijatelná podoba amatérského houbaření zahrnuje přesvědčení, že člověk je součástí přírody. Sklizení lišek a čírůvek pro trh tuto představu rozmetává na kousky, protože vytváří nepřijatelnou dělící čáru:

Baví nás chodit na houby, protože je to způsob jak... si užívat přírodu, aniž bychom ji nějak zneužívali. Komerčializace těchto zábavy je nepřijatelná věc. (Burrell 1983: 19)

Nelíbilo by se mi, kdyby se to zvrhlo v nějakou velkou komerční záležitost. Jsou lidi, kteří... kteří jsou na tohle hrozně citliví, kteří za žádnou cenu nechtějí, aby se houby prodávaly za peníze. Houbaření je pro ně něco velmi nezkaženého a čistého. S prachama to nemá vůbec co dělat. Takže oni neradi vidí, když na tom lidi začínají rejžovat, protože pak bychom o houby příliš úplně všichni. (osobní rozhovor)

Tady jde o něco jiného než v případě ochranné argumentace. To proto, že se tu vůbec nezohledňuje, co komerční houbaření znamená pro ekosystém, ale spíš jaký má dopad na vztah milovníků přírody k divočině. Pro ty, kdo si mohou dovolit provozovat svůj koníček na nekomerční bázi, neposkrvněný penězi, by lesy měly být chrámem, ne tržištěm.

Přírodu je třeba využívat

Ti, kdo se bouří proti komerčializaci lesů, se snaží „problém nadměrného sběru hub“ spojit s rétorickým rozlišováním mezi altruistickými „bílymi“ a chamtivými „černými“ (Fox 1981: 103). Samotní profesionální sběrači a jejich spojenci tuhle představu odmítají a existenci problému popírají. I oni se považují za milovníky přírody a vyvinuli svoje vlastní, altruismem podložená vysvětlení. Tvrdí, že to, co dělají, se jen málo (a když, tak leda mírou) odlišuje od toho, co dělají ti nejryzejší amatéři, kteří přeci také využívají les pro svoje cíle. Mají-li na houby právo amatéři, oni také. Houby navíc dodávají lidem, kteří

by se k nim jinak vůbec nedostali: starým, postuženým a příliš zaměstnaným. Profesionální sběrači vlastně *zprostředkovávají* přírodu ostatním.

Tito profesionální houbaři zastávají etiku konzervace:

Larry Stickney, starý chlap a bývalý předseda [Mykologické společnosti v San Francisku] prohlašuje: „Nikde jsem nenašel příkázání, které říká“ – odmlčí se – „nesebereš v lese houbovu a neprodáš ji bližnímu světu.“ „Jakmile houba vypustí svoje výtrusy,“ přidává se další, „její jediný smysl je v tom, aby ji někdo sebral a snědl.“ „Beru to spíš jako problém slušného chování než problém ekologický,“ soudí Gary Lincoff, předseda Severoamerické mykologické asociace. (Friedman 1986: 173)

Jak v diskuzi o rozdílech mezi obchodními distributory a amatéry poznamenal jeden houbař, příroda je tu v podstatě proto, aby ji lidé užívali. Dále prohlásil:

[Houbaření] není totéž, co nevinná procházka po lese, ale také to není něco, co by příroda nezvládla. Máme právo užívat přírody... Tím neříkám, že máme přírodu nějak rabovat. Všechno má svoje meze... Je to veřejný statek... Máme právo [Země ke sbírání hub] využívat, ale nemáme právo ji zneužívat. (polní poznámky)

Sbírání hub pro průmyslové zpracování houbařům dovoluje, aby spojili práci se zábavou a aby si tedy pobyt v divočině náležitě užívali. Jak píše jeden autor: „Je to způsob, jak zúročit vlastní houbařské zkušenosti, znalost nalezišť a celé ty houbařské začátky, aby si člověk přivydělal nějaký ten bakšiš [peníze]“ (Burrell 1983: 19) – a to se hodí, vezmeme-li do úvahy, že zkušeni houbaři si prý svým houbařením vydělají až 1000 dolarů (Coombs 1993: 13). Jeden podnikatel vysvětluje: „Na sbírání a prodeji hub chci částečně založit svoje živobytí, a to tak, abych přitom respektoval přírodu a zároveň si udržoval respekt ostatních“ (Hvid 1983).

Profesionální houbaři ospravedlňují to, co dělají, výslovnými poukazy k humanistické rétorice sociální spravedlnosti. Mluví o tom, že dodávají zboží těm, kteří by se k němu jinak nedostali: „sdílím tak nádherné, jedinečné zážitky se spoustou lidí, kteří by nikdy žádné houby sami nenašli“ (osobní rozhovor). Nejsou vlastně chamtiví, spíš velkorysí. Jak svým kritikům připomíná jeden takový houbař:

Na každou libru hub, které nasbírá, připadá čtyři až pět lidí, kteří dostanou příležitost pochutnat si na volně rostoucích houbách. Díky komerčnímu sbírání hub ochutnalo tyhle plody divočiny během posledních pěti let mnohem víc Američanů než díky houbaření, které podporují mykologické společnosti. Těm, co mají houbaření jako koníček, bych rád připomněl, že *všichni* lidé ve Státech, kteří platí daně, podporují parky a veřejné pozemky, na nichž najdete úžasné množství volně rostoucích hub. Tato široká veřejnost má také právo okusit tyhle houby a nejdostupnější cesta k tomu vede přes práci profesionálních houbařů, jako jsem já. Myslím, že až příliš mnoho

kritiků komerčního sbírání hub je vedeno sobeckými zájmy, tj. tím, že si ty dobroty chtějí nechat pro sebe a své přátele. Svoje soukromé spížirny by rádi financovali z veřejných peněz. (Hvid 1985: 6-7)

A jiný profesionál píše: „Jednou, až už třeba sám nebudu moci chodit na houby, bych rád využil možnosti svobodně si je koupit někde na trhu tak, jako to už dnes mohou jiní“ (Stickney 1985: 3). Tito houbaři tedy naznačují, že obchodování s houbami souvisí se „spravedlivějším rozdělováním veřejných zdrojů. Prostřednictvím profesionálních sběračů prý vlastně lesy patří opravdu každému.

„Problém“ nadměrného sběru hub vytvářejí sociální aktéři za pomoci různých schémat, která tyto aktéry propojují s prostředím. Skrze tato schémata je organizována zkušenost přírody. Ochraňování přírody, ztotožňování se s přírodou a využívání přírody – to jsou základní modely pro konstrukci problémů spojených s prostředím a pro uvažování o nich. Tyto modely současně pomáhají navzájem propojovat osobní zkušenost a realitu divoké přírody. Který z modelů je v tom či onom případě zdůrazněn (může jich být i víc), je vždycky věcí jednotlivých historií, konkrétních sociálních pozic a situační poptávky po účinné rétorice. Na konečném výsledku se však pokaždé nějak podílí ideologické představy o prostředí a o osobní angažovanosti.

Příroda jako „to druhé/jiné“

Vrátím se teď k problému „dělání přírody“, k pokusům definovat prostředí s pomocí kulturních šablon. *Příroda* jako konstrukce je skrzskrz kulturní fenomén. Empirický svět, skutečný ve svých jednotlivostech a důsledcích, je filtrován houštinami symbolů.

Jak tedy potom aktéři vykládají „jinakost“ přírody? Představil jsem tři ideologické pohledy na přírodu, které souvisí se strategiemi líčení toho, jak přírodu prožíváme. Zaprvé je možno mezi lidmi a přírodou rozlišovat, přírodu před lidmi uzavírat, a tak chránit. Je to orientace na přírodu, co ospravedlňuje separaci mezi oběma sférami. Přírodu vnímáme tak, že v ní rozpoznáváme to druhé/jiné: když jsme v přírodě, jsme pryč z civilizace. Tom Wolfe se jednou snažil postihnout kulturní upřednostňování primitivismu (např. Price 1989) skrze docela vtipný výraz *nostalgie de la bone* (mít slabost pro bláto) – oceňování divoké přírody lze z tohoto hlediska chápat také jako způsob, kterak přemýšlet o tlacích a omezeních civilizovaného světa.

Druhý model přistupuje k přírodě tak, že vychází z předpokladu zásadní spřízněnosti všeho živého. Svět je organickým celkem, ze kterého není úniku. Člověk se pak snaží být s přírodou zajedno, přičemž kulturní tlaky chápe jako jakýsi vnější obal života přírody. Stejně jako ochranný model, i tento pohled má velmi blízko k současné environmentalistické rétorice. Liší se ale od protekcionismu tím, že bere lidi jako něco, co patří *dovnitř* přírody, ne *mimo* ni. V předpokladu, že lidstvo je samozřejmě součástí organického celku přírody, je však schovaný háček: tento model jako by nekladl žádná *další* omezení tomu, co lidé dělají. Mají-li přesto být lidskému expanzivnímu konání kladeny nějaké překážky, organický pohled se v praxi často musí skloubit s pohledem ochranným.

Třetí šablona mezi lidmi a přírodou rozlišuje, avšak výsadní postavení přisuzuje lidskému jednání. Jak tvrdí nejnámennější obhájce tohoto humanistického přístupu mezi sociology, Alan Wolfe (1993: 109; viz též Ross 1994: 12-13), „lidé se od ostatních živočišných druhů liší proto, že jsou schopni okolním událostem připisovat nějaký význam, a jsou tudíž schopni řídit svoje záležitosti k nějakému cíli [...] Mohou-li se vůbec lidé – kteří nejenom žijí, ale kteří žijí kvůli něčemu – nějak vědecky a morálně poučit od těch, [co kladou přírodu nade vše,] pak jen minimálně.“ Příroda je tu proto, aby ji lidé využívali. Sociální problémy se pak týkají toho, jak divokou přírodu zachovat pro budoucí lidské pokolení. Je třeba neustále vymezovat, co takový opatrný přístup k přírodě prakticky obnáší – a propojovat tak vlastně humanistický přístup s pohledem ochranářským a organickým. Být v přírodě je z hlediska tohoto třetího modelu významu-plnou a na určitý cíl zaměřenou zkušeností, jejíž legitimní součástí může být i to, že z přírody různým způsobem těžíme.

Na základě analýzy jednoho subkulturního sociálního problému usuzují, že postoje k politice ochrany životního prostředí jsou svázány s ustálenými předobrazy přírody a s představami o tom, co je „dobré“. Je-li sbírání hub legitimní, čím pak ospravedlnit případné omezování této aktivity, zejména chybějící-li jakékoli výrazné a přesvědčivé vědecké důkazy dlouhodobého ekologického poškození? Řešení problému nabízejí zmíněné šablony pro uvažování přiměřeného vztahu mezi lidmi a přírodou. Ti, kteří si přejí lesy chránit, mají sklon požadovat přísná omezení sběru hub. Ti, kteří si myslí, že je v pořádku, aby lidé měli vůči přírodě výsadní postavení, jsou fenoménem komerčního houbaření pohoršení relativně nejméně. A konečně ti, kdo lidi i přírodu chápou jako součást jediného organismu Země-Gaia, ti zase rozlišují mezi různými postoji, se kterými lidé do lesa chodí: houbaři, jejichž houbaření má povahu organické účasti na daném ekosystému, jsou přijímání lépe než ti, kteří považují „dělání přírody“ za pokračování obchodu. Vyobrazení tohoto sociálního problému se tedy váže na představy o panenské přírodě v rámci jednotlivých sociálních skupin.

I když je problém vysbírání lesů ukotven v jedné konkrétní a poměrně úzce vymezené subkultuře, můžeme se z něho poučit i o dalších sociálních problémech, které nějak souvisí s ochranou prostředí. Takové problémy v sobě nakonec vždycky obsahují otázku jak nakládat s veřejnými statky: zda by tyto zdroje měly být spotřebovány hned, anebo zachovány pro budoucnost. Debata o „vysbírání lesích“ dále otevřela problém toho, jak vlastně hodnotíme obchod a tržní rozdělování zdrojů. Je příroda společným, „sociálním“ statkem, anebo je potenciálně i soukromým majetkem, kterého se mohou zmocňovat činnorodí podnikatelé? Ozvěny naší debaty můžeme zaslechnout i v diskuzích o dalších problémech managementu krajiny – například v debatách o omezeném využívání „zvláštních lesních produktů“ (včetně rašeliny, kůry, bylin nebo bobulovitých plodů) a o ochraně divoké přírody před invazí aut, cyklistů nebo lidí se čluny. Jaký vliv na přírodu je ještě únosný? Kdo by měl mít přednostní právo přístupu k přírodě a kdo by o tom měl rozhodovat?

Zdejší analýza naznačuje možné směry pro rozvoj sociologie „dělání přírody“. Je příkladem interpretativního pohledu na problém prostředí, sociálně a historicky ukotveného a vztáženého k různým sociálním poměrům a vrstvám. Příroda, stejně jako rasa nebo *gender*, jako něco daného pouze vypadá – tato „danost“ je však kulturně určená. Uvědomíme-li si sociální rozměr přírody, musíme se ptát: Jaké sociální síly ženou aktéry k tomu, aby problémy prostředí vnímali a diskutovali tím či oním způsobem? Co to vlastně znamená být člověkem ve světě, který každým dnem vnímáme stále méně jako něco nespoutaného a divokého? Na jakých základech – biologických či kulturních – se máme zabývat problémy typu vymírání druhů, ztráty původního přirozeného prostředí nebo chemických změn v půdě, ve vzduchu a ve vodě? Od počátků planety jsou vlastně jakékoli změny endemické. Co potom má znamenat návrat k přírodě nebo respektování přírody? Či přírodě bychom měli dávat přednost? Ke které politice ochrany přírody bychom se měli hlásit?

Tohle všechno jsou nakonec empirické otázky – otázky, které jsou zakotvené v sociálních vztazích a které vyžadují osobní a skupinové rozhodování. Ano, dokonce i ty „nejpřírodnější“ problémy souvisejí se sociálními interpretacemi. Ale i když uznáme, že všechna tato rozhodnutí ve věci přírodního prostředí jsou podepřená různými lidskými hodnotami, mocenskými poměry a zájmy, neznamená to ještě, že nemají své reálné důsledky nebo že se jim lze nějak vyhnout. Zvažování a třídění takových voleb a rozhodnutí je součástí „dělání přírody“. Environmentální etika je tedy jakýmsi odvětvím studia kultury.

Literatura

- ARNOLD, R. (1993): *Ecology wars: Environmentalism as if people mattered*. Bellevue, Wash.: Free Enterprise Press
- ARORA, D. (1979): *Mushrooms demystified*. Berkeley, Cal.: Ten Speed Press
- BAKAUTIS, B. (1983-1984): Reflections on the Northeastern Foray. *Mid-Hudson Mycological Association Newsletter*, 1, 4, 1-2
- BELL, M.M. (1994): *Childerly: Nature and morality in a country village*. Chicago: University of Chicago Press
- BOOKCHIN, M. (1982): *The ecology of freedom*. Palo Alto, Cal.: Cheshire
- BOURJAILY, V. (1963): *The unnatural enemy*. New York: Dial
- BROWN, R.H. (1977): *A poetic for sociology*. Cambridge: Cambridge University Press
- BULLARD, R. (1990): *Dumping in Dixie: Race, class, and environmental quality*. Boulder, Colo.: Westview
- BURRELL, B. (1983): Collecting for profit. *Boston Mycological Club Bulletin*, 38, 2, 19
- BUTTEL, F.H. (1986): Sociology and the environment: The winding road toward human ecology. *International Social Science Journal*, 109, 337-356

- CATTON, T.R. (1993): Glacier Bay National Monument, the Tlingit, and the artifice of wilderness. *The Northern Review*, 11, 56-82
- CATTON, W.R., jr. (1969): Motivations for wilderness users. *Pulp and Paper Magazine of Canada*, December 19, 123-126
- CATTON, W.R., jr. (1980): *Overshoot: The ecological basis for evolutionary change*. Urbana: University of Illinois Press
- CHASE, A. (1986): *Playing God in Yellowstone*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich
- COMMONER, B. (1972): *The closing circle: Nature, man, and technology*. New York: Knopf
- Conservation (1985). *The Mycophile*, 26, 5, 5
- COOMBS, D.H. (1993): Profiteers and common thugs trash traditional mushrooming? *Mushroom*, 11, 2, 13-14
- COUTU, W. (1951): Role-playing vs. role-taking: An appeal for clarification. *American Sociological Review*, 16, 180-187
- DEVALL, B. / SESSIONS, G. (1985): *Deep ecology*. Layton, Ut.: Gibbs M. Smith
- DUNLAP, R.E. / CATTON, W.R., jr. (1994): Struggling with human exceptionalism: The rise, decline, and revitalization of environmental sociology. *The American Sociologist*, 25, 5-30
- DUNLAP, R.E. / MERTIG, A.G. (1992): The evolution of the U.S. environmental movement from 1970 to 1990. In: R.E. Dunlap, A.G. Mertig, eds.: *American environmentalism: The U.S. environmental movement, 1970-1990*. Philadelphia: Taylor and Francis. Str. 1-10
- EDER, K. (1990): The rise of counter-culture movements against modernity: Nature as a new field of class struggle. *Theory, Culture and Society*, 7, 21-47
- EKIRCH, A.A., jr. (1963): *Man and nature in America*. New York: Columbia University Press
- ELSBACH, K.D. / SUTTON, R.I. (1992): Acquiring organizational legitimacy through illegitimate actions: A marriage of institutional and impression management theories. *Academy of Management Journal*, 35, 699-738
- EVERNDEN, N. (1992): *The social creation of nature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- FINE, G.A. (1992): Wild life: Authenticity and the human experience of 'natural' places. In: C. Ellis, M.G. Flaherty, eds.: *Investigating subjectivity: Research on lived experience*. Newbury Park, Cal.: Sage. Str. 156-175
- FINE, G.A. / CHRISTOPHORIDES, L. (1991): Duty birds, filthy immigrants, and the English sparrow war: Metaphorical linkage in constructing social problems. *Symbolic Interaction*, 14, 375-393
- FINE, G.A. / HOLYFIELD, L. (1996): Secrecy, trust, and dangerous leisure: Generating group cohesion in voluntary organizations. *Social Psychology Quarterly*, 59, 22-38
- FINE, G.A. / SANDSTROM, K. (1993): Ideology in action: A pragmatic approach to a contested concept. *Sociological Theory*, 11, 21-38

- FOX, S. (1981): *The American conservation movement: John Muir and his legacy*. Madison: University of Wisconsin Press
- FREEDMAN, B. / FREEDMAN, L. (1983): Letter to the editor. *Mycena News*, 32, 4, 21
- FRIEDMAN, S.A. (1986): *Celebrating the wild mushroom*. New York: Dodd, Mead
- FRIEDMAN, S.A. / WILLIAMS, W.K. (1983): A commercial break. *New York Mycological Society Newsletter*, 7, 2, 2-4
- GIDDENS, A. (1991): *Modernity and self-identity*. Stanford, Cal.: Stanford University Press
- GOFF, T. (1993): Ms. Nature, take another memo to J. Muir. *Mushroom*, 11, 4, 32-34
- GRAHAME, P.R. (1993): Narration, sightings, and science in whale watching: A study in the social organization of popular nature experiences. *Bentley College Working Paper Series*, 93-021
- GREIDER, T. / GARKOVICH, L. (1994): Landscapes: The social construction of nature and the environment. *Rural Sociology*, 59, 1-24
- GRAY, E.D. (1979): *Why the green nigger?* Wellesley, Mass.: Roundtable Press
- HARRISON, R.P. (1992): *Forests: The shadow of civilization*. Chicago: University of Chicago Press
- HEWITT, J.P. (1984): Stalking the wild identity. [unpublished manuscript]
- HUMMEL, R. / FOSTER, G.S. (1986): A sporting chance: Relationships between technological change and concepts of fair play in fishing. *Journal of Leisure Research*, 18, 40-52
- HVID, J. (1983): Letter. *Mycena News*, 33, 6, 36
- HVID, J. (1985): Thoughts on commercial pick. *Mushroom*, 3, 3, 5-7
- KAPLAN, R. (1984): Wilderness perception and psychological benefits: An analysis of a continuing program. *Leisure Sciences*, 6, 271-290
- KAUFMAN, W. (1983): Tree oysters. *Coltsfoot*, 4, 6, 7-9
- KELLERT, S.R. (1985): Birdwatching in American society. *Leisure Sciences*, 7, 343-360
- KEVLES, D.J. (1994): Greens in America. *New York Review of Books*, 6, 35-40
- KING, D.L. (1995): *Doing their share to save the planet: Children and environmental crisis*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press
- KOHÁK, E. (1984): *The embers and the stars*. Chicago: University of Chicago Press
- LASKA, S.B. (1993): Environmental sociology and the state of the discipline. *Social Forces*, 72, 1-71
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962): *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press
- LIVINGSTON, J.A. (1981): *The fallacy of wildlife conservation*. Toronto: McClelland and Stewart
- LOVELOCK, J.E. (1979): *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press
- LUHMANN, N. (1989): *Ecological communication*. Chicago: University of Chicago Press

- MANES, C. (1990): *Green rage: Radical environmentalism and the unmaking of civilization*. Boston: Little Brown
- MANNING, D.J. (1980): The place of ideology in political life. In: D.J. Manning, ed.: *The form of ideology*. London: Allen and Unwin. Str. 71-89
- MARKS, S.A. (1991): *Southern hunting in black and white: Nature, history, and ritual in a Carolina community*. Princeton: Princeton University Press
- McKIBBEN, B. (1989): *The end of nature*. New York: Random House
- MEAD, G.H. (1934): *Mind, self, and society*. Chicago: University of Chicago Press
- MENSER, G. (1984-1985): Commercial picking. *Mushroom*, 3, 1, 10-13
- MITCHELL, R., jr. (1983): *Mountain experience*. Chicago: University of Chicago Press
- MOLOTCH, H. (1970): Oil in Santa Barbara and power in America. *Sociological Inquiry*, 40, 131-144
- MORRISON, D.E. / DUNLAP, R.E. (1986): Environmentalism and elitism: A conceptual and empirical analysis. *Environmental Management*, 10, 581-589
- Mushroom conservation: The Camp Magruder statements (1985-1986). *Mushroom*, 4, 1, 6-14
- Mushroom conservation: Is it needed? (1984). *Mycophile*, April, 6-7
- NAESS, A. (1973): The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary. *Inquiry*, 16, 95-100
- NAGEL, T. (1974): What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83, 435-450
- NASH, R.F. (1967): *Wilderness and the American mind*. New Haven: Yale University Press
- The naturalist as a sane man (1986). *The Toadstool Review*, 11, 2, 4. [Reprinted from the Los Angeles Times]
- NELSON, R.H. (1990): Unoriginal sin: The Judeo-Christian roots of ecotheology. *Policy Review*, 53, 52-59
- POINTER, L. (1985): [bez názvu]. *The Mush Rumor*, December, 1-2
- PICKERING, A. (1993): The mangle of practice: Agency and emergence in the sociology of science. *American Journal of Sociology*, 99, 559-589
- PRICE, S. (1989): *Primitive art in civilized places*. Chicago: University of Chicago Press
- REGAN, T. (1983): *The case for animal rights*. Berkeley, Cal.: University of California Press
- RICHARDSON, C.S. / RICHARDSON, M.K. (1994): Warning: Your days of traipsing off may be numbered. *Mushroom*, 12, 2, 37-38
- RIEGER, J.F. (1986): *American sportsmen and the origin of conservation*. Norman: University of Oklahoma Press
- RITVO, H. (1987): *The animal estate*. Cambridge: Harvard University Press

- ROBBINS, D. (1987): Sport, hegemony, and the middle class: The Victorian mountaineers. *Theory, Culture and Society*, 4, 579-601
- ROGERS, M. (1985): In the spring. *Mushroom*, 3, 2, 12-14
- ROLSTON, H., III. (1988): *Environmental ethics*. Philadelphia: Temple University Press
- ROSS, A. (1994): *The Chicago gangster theory of life: Nature's debt to society*. New York: Verso
- RUBIN, C.T. (1994): *The green crusade: Rethinking the roots of environmentalism*. New York: Free Press
- SAGOFF, M. (1985): Fact and value in ecological science. *Environmental Ethics*, 7, 99-116
- SALLEH, A.K. (1984): Deeper than deep ecology: The ecofeminist connection. *Environmental Ethics*, 6, 339-345
- SCHMITT, P.J. (1969): *Back to nature: The Arvidian myth in urban America*. (Urban life in America series). New York: Oxford University Press
- STEBBINS, R.A. (1992): *Amateurs, professionals, and serious leisure*. Montreal: McGill-Queen's University Press
- STICKNEY, L. (1983-1984): Mushroom vagabonding. *Mushroom*, 2, 1, 27-28
- STICKNEY, L. (1985): Letter. *Mycena News*, 34, 6, 3
- STONE, C.D. (1974): *Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects*. Los Altos, Cal.: W. Kaufmann
- SWIDLER, A. (1986): Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51, 273-286
- TAYLOR, P.W. (1986): *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press
- TAYLOR, S.R. (1993): Commercial gathering: It's time to speak out! *Mushroom*, 11, 3, 9-10
- TENNER, E. (1987): Warning: Nature may be hazardous to your health. *Harvard Magazine*, Sept.-Oct., 34-38
- WEIGERT, A.J. (1991): Transverse interaction: A pragmatic perspective on environment as other. *Symbolic Interaction*, 14, 35
- WEIGERT, A.J. (1994): Lawns of weeds: Status in opposition to life. *The American Sociologist*, 25, 80-96
- WHITE, L., jr. (1967): The historic roots of our ecologic crisis. *Science*, 65, 10, 1203-1207
- WILLIAMS, R.H. (1995): Constructing the public good. *Social Problems*, 42, 124-144
- WILSON, A. (1992): *The culture of nature*. Cambridge: Blackwell
- WILSON, D.S. (1978): *In the presence of nature*. Amherst: University of Massachusetts Press
- WOLFE, A. (1993): *The human difference: Animals, computers, and the necessity of social science*. Berkeley: University of California Press

WORSTER, D. (1985): *Nature's economy: A history of ecological ideas*. San Francisco: Sierra Club Books

ZERUBAVEL, E. (1991): *The fine line*. New York: Free Press

Gary Alan Fine je profesorem sociologie na Northwestern University v Evanstonu, Illinois USA. V roce 1976 získal doktorát ze sociální psychologie na Harvardské univerzitě a poté učil na univerzitách v Minnesotě a Georgii. Vyučoval a přednášel také v Německu, na Islandu, v Polsku a v Jižní Africe. V současné době je předsedou sekce pro sociologickou teorii Americké sociologické asociace. Svůj výzkum zaměřuje na sociologii kultury a malých skupin, a to zejména formou etnografických studií. Badatelsky se takro věnoval například Malé baseballové lize, hraní „fantasy her“, kuchyním v restauracích, středním školám, lidovému umění nebo profesionální meteorologii. Tento článek je součástí většího projektu o kultuře přírody, jehož výsledky shrnuje kniha *Moral tales: The culture of mushrooming* (Harvard University Press, 1998) – tato publikace získala od Společnosti pro studium symbolické interakce Cenu Charlese Hortonů Cooleyho. Zatím poslední knihou profesora Finea je *Difficult reputations: How we remember the evil, the inept, and the controversial* (University of Chicago Press, 2001).
E-mail: g-fine@northwestern.edu



ZOO aneb jak se příroda stává součástí kultury

Tereza Vajdová

FINE, G.A. (2001): Jak se dělá příroda a ochočuje divočina: Problém „vysbírávání“ lesů v houbařské kultuře. *Biograf*, 24 (toto číslo), 29-56

Gary Alan Fine v článku „Jak se dělá příroda a ochočuje divočina“ (2001) popisuje na základě rozhovorů s houbaři tři typy konstruování přírody: protekcionistický, organický a humanistický. Protekcionistický pohled vnímá přírodu přísně oddělenou od kultury, přičemž příroda ztělesňuje pozitivní hodnoty, které je třeba chránit před dosahem utlačující kultury. Organický pohled vnímá kulturu a přírodu v jejich jednotě a přitom zdůrazňuje příklon kultury k přírodě. Humanistický pohled, podobně jako protekcionistický, mezi přírodou a kulturou ostře rozlišuje, ale klíčovou hodnotu připisuje kultuře a přírodu vidí jako zdroj, který může být společností využíván. V tomto rozdělení jsou zachyceny tři základní vztahy mezi přírodou a kulturou. První dva spočívají v *oddělení* přírody a kultury: protekcionistický je odděluje a důraz klade na přírodu, zatímco humanistický pohled činí totéž a důraz přitom klade na kulturu. Třetí, organický pohled spočívá ve *sloučení* přírody a kultury, přičemž kultura je zahrnuta do přírody. Navrhují doplnit pro úplnost postoj čtvrtý. Ten by také spočíval ve sloučení přírody a společnosti, ale na rozdíl od organického pohledu by přírodu zahrnoval do kultury.

Výrazem takového pohledu na přírodu by mohla být například zoologická zahrada, a fenomén zahrady vůbec. Podstata zahrady nespočívá v oddělení přírody a společnosti, ale ve sloučení přírody a společnosti. O organickém pohledu píše Gary Fine, že „ruší hranice mezi přírodou a kulturou tak, že kulturu zahrnuje do přírody“. Zoologická zahrada ruší hranice mezi přírodou a kulturou tak, že přírodu zahrnuje do kultury.

Někdo by snad mohl namítnout, že zahrada nelze považovat za přírodu ve smyslu, v jakém pojem užívá autor článku. Gary Fine definuje přírodu jako „něco, co není kontrolováno lidskou činností – jako něco, co není součástí uměle vytvářeného prostředí“. Dokonce používá pojmy „příroda“ a „divočina“ jako vzájemně zaměnitelné. Zde je pro mě postup autora spíše hádankou, protože jednoznačné vymezení pojmu „příroda“ jako „divočina“ hned na začátku článku odporuje jeho následnému popisu *naturwork* neboli