

Freud, Wollstonecraft in ekofeminizem: v obrambo liberalnega feminizma

Peter Singer se na začetku *Osvoboditve živali* (Animal Liberation) sklicuje na nenavadno polemično delo *V obrambo pravic zveri* avtorja Thomasa Taylorja, ki ga je napisal v prvi polovici 19. stoletja kot odklonilni odgovor na delo Mary Wollstonecraft *V obrambo pravic žensk*¹. Taylor v svoji knjigi posmehljivo ugotavlja, da "sublimna" logika Wollstonecrafttine knjige predpostavlja, da bi bilo treba pravice razširiti ne le na zveri, temveč bi morali biti glede na načelo enakosti med nosilce pravic vključeni tudi zelenjava in minerali. Singer, ki sicer nikakor ne sprejema Taylorjevega redukcionalizma feminizma, sprejme del njegovih ugotovitev in razširi sfero etične obravnave na zveri. Previden pa je v utemeljevanju, da imajo tako človeška bitja kakor živali lastnosti, zaradi katerih so zmožna moralne presoje. Zdi se, da je Karen Warren v svojem zadnjem članku pripravljena sprejeti še več Taylorjevih stališč² in razmišlja o tem, da logika zavzemanja za enakost žensk podrazumeva zavrnitev vsakršnih razmerij podrejanja in tako konsistentne feministke zavezuje k temu, kar glede na praktične namene imenujemo globinska ekologija. Če je njen argument dober, potem ponuja dobro podlago za ekofeministične trditve, da sta ekofeminizem in globinska ekologija konceptualno povezana. V tem članku trdim, da so netočni in zmotni argumenti za obstoj teh povezav, ki jih vidijo Warrenova in drugi zgodnejši ekofeministični avtorji. Namesto njih zagovarjam trditve, da so

** Philosophy, Monash University, Clayton, Victoria 3168, Avstralija. Green poučuje na seminarjih o feminizmu in naravovarstveni etiki. Objavila je več člankov o liberalni feministični tradiciji in sedaj piše knjigo o uplivih dekonstrukcionističnega izživa razsvetlenski misli na feminizem. Zgodnejša različica tega članka "Freud, zmote in ekofeminizem" je bila predstavljena na letni konferenci Avstraloazijskega združenja za filozofijo na Univerzi v Queenslandu julija 1992. Članek je preveden iz revije *Environmental Ethics*, let. 16, Winter 1994.*

¹ Thomas Taylor: *A Vindication of the Rights of the Brutes*, citirano v Peter Singer: *Animal*

Liberation (New York, Random House, 1973), str. 1; Mary Wollstonecraft: *Vindication of the Rights of Women* (1792, ponatis založnika Harmondsworth, Middlesex, England, Penguin Books, 1983).

² Karen J. Warren: "The Power and Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12 (1990): 125-43.

³ *Ibid.*, str. 130.

⁴ *Ibid.*, str. 131.

povezave med feminizmom in okoljskimi spremembami nključne in praktične narave. Verjetno je, da bo razširjanje liberalnega feminizma pripomoglo k tako zelo potrebnemu znižanju stopnje rasti prebivalstva. Ravno tako ni razloga, da ne bi verjeli, kako liberalna feministična pozicija ni v skladu z ekološkimi prizadevanji. Argumentacija za to neskladnost nepravilno sklepa, da zavezanost pomembnosti razuma predpostavlja nasprotovanje naravi in skrbi za okolje, ter bistveno pači poglede in trditve zgodovinskih liberalnih feministk, kakršna je Wollstonecraftova.

Če je pravilen, potem je argument Warrenove trdna podlaga za trditev ekofeministk, da sta podrejenost žensk in podrejenost narave konceptualno povezani. Vendar pa je ta argument napačen. Warrenova takole označuje argument za patriarhalnost:

- (B1) Ženske so identificirane z naravo in s področjem fizičnega; moški so identificirani s "človeškim" in s področjem duhovnega.
- (B2) Kar je identificirano s področjem fizičnega, je manjvredno (nižje) v primerjavi s tistim, kar je identificirano s človeškim in z duhovnim.
- (B3) Iz tega sledi, da so ženske manjvredne (nižje) od moških ali, nasprotno, moški so večvredni (višji) od žensk.
- (B4) Za vsak X in Y velja, če je X večvreden kot Y, potem je X upravičen, da je nadrejen Y.
- (B5) Iz tega sledi, da so moški upravičeni do nadvlade nad ženskami³.

Warrenova tudi poudarja, da utegnejo feministke zavreči prvi dve premisi, vendar trdi:

Ker *use* feministke nasprotujejo patriarhatu, sklepu, podanem v (B5), morajo vse feministke (tudi ekofeministke) nasprotovati logiki dominacije, premisi (B4), na kateri temelji argument B, in sicer ne glede na veljavnost premis (B1) in (B2) ...⁴

Tako razmišljanje pa preprosto ne deluje. Da bi zavrnili neki argument, je namreč dovolj, da zavrnemo samo eno od premis. Tako lahko feministke zavrnejo ta argument za patriarhalnost, tako da zavrnejo eno od obeh ali obe prvi premisi in so nevtralne glede strinjanja s premiso (B4). In izkazalo se je, da so feministke ponavadi res zavrnile prvi dve premisi.

Warrenova utegne odgovoriti, da moramo ne glede na vse zavrniti (B4) ali da je (B4) najšibkejša premisa argumenta; vendar pa je taka trditev vsaj dvomljiva. Premisa (B4), kakor je oblikovana, je nekaj dvomljivega med sprejemljivim, kar jaz imenujem starševska verzija (B4p), in manj sprejemljivim, dominantno verzijo (B4d). Ob prvem branju je (B4) okrajšava za: "Za vsak X in Y velja: če je X večvreden od Y v zmožnosti racionalne presoje, potem je X upravičen, da si Y-ovo presojo

podredi svoji presoji." Z nekaj ugovori je bilo to stališče sprejeto kot legitimno načelo in utemeljuje pravico staršev, da njihovo stališče prevlada nad stališči njihovih otrok. Drugo verzijo je mogoče okrajšati kot: "za vsak X in Y velja: če je X nadrejen Y glede zmožnosti racionalne presoje, potem je X upravičen, da si Y-ove interese podredi svojim interesom." To stališče vsekakor ni sprejemljivo kot univerzalno načelo, ker utemeljuje pravico staršev, da izkoriščajo svoje otroke, hkrati pa je to tudi načelo, ki ga želi zanikati večina ekologov. Tradicionalen argument za patriarhalnost, ki ga je mogoče zaslediti v delih avtorjev, kot so Aristotel, Locke in Rousseau, temelji na (B4p) in na premisi, da so ženske podrejene moškimi glede na racionalno presojo. Čeprav je (B4d) torej neodvisno nesprejemljiv, napačno prikazuje tako patriarhalističen argument kakor feministično zavrnitev patriarhalizma, ki ga naredi odvisnega od premise (B4d).

Posledica tega je, da argument Warrenove napačno prikazuje feministične zahteve in tako bistveno slabi feministična prizadevanja. Če za paradigmo vzamemo Mary Wollstonecraft, potem njen argument za pravico žensk do izobrazbe, ekonomske neodvisnosti in politične participacije temelji na dejstvu, da so tako moški kakor ženske enako racionalni, avtonomni posamezniki, ki so sposobni moralne izbire, s katero se v življenju tako ali tako neizogibno srečujejo. Namerno zavajanje je Taylorjeva trditev, da njen način razmišljanja zahteva tudi iste pravice za zelenjavo in minerale. Argument, ki ga navaja Warrenova kot argument za feminizem, je ravno tako kaj malo podoben zgodovinskim argumentom v korist ženskih političnih pravic. Če zahteve žensk po pravici do politične svobode ne bi bile močnejše od argumenta za politično svobodo dreves ali kanjonov, potem bi bile feministične trditve res šibkejše, kakor so. Eden od prejšnjih člankov Warrenove nam pomaga razumeti, zakaj ne upošteva tega tradicionalnega argumenta za feminizem, in se raje osredinja na premiso (B4).⁵ V tem članku, v katerem sprejema nekatere običajne kritike liberalnega feminizma, Warrenova trdi, da tradicionalni argument v korist feminizma ni primerna podlaga za ekofeminizem, ker sprejema tradicionalno konceptualno shemo Zahoda, v kateri duhovnost, razum in kultura stojijo nasproti telesnosti, čustvom in naravi.⁶ To stališče pa je zgodovinsko napačno. Wollstonecraftova, na primer, ceni tako razum kakor čustva in naravo, v čemer je blizu Rousseauju. Na žalost pa v tem članku ne morem podrobno pojasniti misli Mary Wollstonecraft glede pomembnosti čustev in sočustvovanja za etično presojo⁷. Dovolj je, če povem, kako Warrenova neupravičeno domneva, da liberalna zavezanost pomembnosti razuma podrazumeva "ekstremni individualizem", ki je v nasprotju z "neodvisnimi vrednotami integritete, raznolikosti in stabilnosti ekosistemov".⁸ Zavezanost racionalni obliki

⁵ Karen Warren: "Feminism and Ecology: Making Connections," *Environmental Ethics* 9 (1987): 3-20.

⁶ *Ibid.*, str. 10.

⁷ Nekatera razmišljanja o stališču Wollstonecraftove do razuma in čustev je v uvodu k svojem članku "Mary Wollstonecraft and the Tensions in Feminist Philosophy," *Radical Philosophy* 52 (1989): 11-17, zapisala Jean Grimshay. Virginia Sapiro pa v knjigi: "A vindication of Political Virtue" (Chicago and London: Chicago University Press, 1992), str. 43-76, daje odličen prikaz razmišljanj Wollstonecraftove o pomembnosti strasti na razvoj družbenega in moralnega posameznika. Sama obravnavam razmišljanja Wollstonecraftove o pomembnosti čustev in njihove povezave z deli Carol Gilligan v "Reason and Feeling: Resisting the Dichotomy", *Australasian Journal of Philosophy* 71 (1993): 385-99.

⁸ Warren, "Feminism and Ecology", str. 10.

⁹ Odličan primer je Robert Taylor: *Respect for the Nature* (Princeton, Princeton University Press, 1986).

¹⁰ Ariel Salleh: "The Ecofeminism/Deep Ecology Debate", *Environmental Ethics* 14 (1992): 195-216, kjer je zapisala napačno domnevo, da je zavezanost politiki, ki temelji na pravicah, nezdružljiva s priznanjem intrinzične vrednosti narave (str. 203).

¹¹ Glej, na primer, John Passmore: *Man's Responsibility for Nature* (London, Duckworth, 1974) in William Godfrey-Smith: "The Rights of Non-humans and Intrinsic Values", v *Environmental Philosophy*, ur. Don Mannison, Michael McRobbie in Richard Routley (Canberra, Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980).

¹² Glej Hester Einstein: *Contemporary Feminist Thought* (Sydney, Unwin Paperbacks, 1984), str. 45-96, ki je eden od mnogih povzetkov tega stališča.

argumentov ne pomeni zavračanja teh ekoloških vrednot; nekateri ekologi so celo prepričljivo utemljevali racionalnost biocentrične orientacije⁹. Stališče Wollstonecraftove, da so tudi ženske racionalne, ne bi smeli razumeti kot dejstvo, da ne ceni narave¹⁰. Domneva, da naj bi Wollstonecraftova pristajala na razlikovanje med kulturo in naravo ter razumom in čustvi in da naj bi se strinjala z dvomljivo identifikacijo razumnosti s kategorijo moškega, kar je sicer del naše patriarhalne preteklosti. Čeprav se nasprotovanje Wollstonecraftove argumentu patriarhalnosti osredinja na zavrnitev premise (B1), ker sprejema premiso (B4p), vseeno ne daje razloga za domnevo, da sprejema premiso (B4d).

Razlikovanje med (B4p) in (B4d) je koristno tudi na drugih področjih; kaže na pomembno razliko med ženskami in naravo. Najboljši način za to, da dosežemo, kako interesi žensk niso podrejeni moškemu interesu, je ta, da ženskam priznamo isto pravico odločanja o lastnih interesih, kakor jo priznavamo moškim. Narava očitno nima sposobnosti presoje o tem, kaj je v njenem najboljšem interesu, prav gotovo pa nima sposobnosti, da bi izrazila svojo presojo. V tem primeru, kakor v primeru otrok je zanikanje premise (B4d) v skladu s sprejetjem premise (B4p). Razlikovanje med (B4d) in (B4p) je pomembno še iz drugega razloga. Včasih se prizadevanja za razširitev pravice do moralne presoje rastlinam, živalim in drugim vrstam zdijo šibka, ker jih zamenjujemo z argumentom, da bi jim morali dodeliti politične pravice. Pomembno je torej, da teh dveh premis medsebojno ne zamenjujemo.¹¹ Če bi bila trditev Warrenove, da argument za feminizem hkrati pomeni tudi zavze-manje za globinsko ekologijo, resnična, bi veliko pomenila za povezovanje med njo in feminizmom. Vendar pa zgoraj rečeno dokazuje, da vsak argument v korist feminizma ni hkrati tudi argument za globinsko ekologijo, čeprav morda za tako trditev obstajajo drugi argumenti ali njihove različice. Šibkejša trditev kot tista zgoraj bi bilo tako sprejetje argumentov za ginocentrični feminizem ali za feminizem razlik, ki podrazumeva zavezanost žensk, da se identificirajo s potrebami in z vrednotami narave. Liberalne feministke kakor Wollstonecraftova utemljejejo pravice ljudi na takih značilnostih, kot so racionalnost, vest in moralna odgovornost, ki naj bi bile specifično človeške, na tej podlagi pa se zavzemajo za razširitev pravic moških na ženske, kar utemljejejo z enakostjo spolov glede teh lastnosti. Sodobne feministke razlik pa trdijo, da taka koncepcija človekove narave, ki poudarja človekovo racionalnost in prevlado uma nad telesom, utemljeje tudi stališče, ki racionalizira obvladovanje narave zaradi razširjanja kulture, ta koncepcija pa je zato že sama po sebi maskulinistična.¹² Podana je domneva, da moški o človeštvu mislijo tako zaradi svojih psihoseksualnih

značilnosti, in torej verjamejo, da so različni od žensk. Ženski psihoseksualni razvoj pa naj bi v nasprotju z moškimi vključeval identifikacijo z materjo in ne ločevanje od nje, zato naj bi bila ženska koncepcija odnosov z naravo drugačna od moške.

Ženska se počuti z njo povezana, sebe pa vidi kot nadaljevanje narave. Feministke kakor Wollstonecraftova, ki poudarjajo enakost moških in žensk kot nosilcev racionalnosti, so v očeh teh feministk feministke, ki jih je prevzela dominantna androcentrična (moško usmerjena) ideologija. Radikalne feministke pa zavračajo tak androcentrizen in poudarjajo razlike med moškimi in ženskami glede na to, kakšen odnos imajo do sveta. Zmagoslavje feminizma vidijo v naraščanju dominacije ginocentričnih (žensko usmerjenih) vrednot, ki naj bi bile v skladu z naravo.¹³

Pred bolj natančno obravnavo zgornje trditve si bomo podrobneje pogledali strukturo argumentov, ki povezujejo feminizem in globinsko ekologijo. Warrenova ekofeminizem označuje kot stališče, ki predvideva, da "obstajajo pomembne povezave – zgodovinske, simbolične, teoretične – in povezave izkušenj – med dominacijo žensk in dominacijo narave ..."¹⁴

V resnici pa Warrenova dostikrat misli na nekaj drugega, širšega: prizadevanja proti podreditvi žensk razširja na prizadevanja proti vsakršnim odnosom podrejanja, še posebej na prizadevanja proti podrejanju narave. To stališče imenujem *prvi logični argument za ekofeminizem*: feminizem v sebi vključuje globinsko ekologijo. Ta argument je veljaven, samo če lahko dokažemo, da liberalni in marksistični feminizem nista prava feminizma. Zato je ta zelo močna domneva odvisna od vprašanja, kaj je feminizem, in jo je mogoče zavreči, kakor hitro prisitanemo na minimalni pluralizem znotraj feminizma.

Druge ekofeministke postavljajo nekoliko šibkejšo trditev, da je sprejetje feminističnih vrednot in ginocentričnega svetovnega nazora pogoj za vzpostavitev ekološkega reda. V skladu s to trditvijo bo prišlo do sprejetja vrednot globinske ekologije samo, če bo prišlo do sprejetja feminizma. To pozicijo imenujem *drugi logični argument za ekofeminizem*: globinska ekologija v sebi vključuje (torej zahteva) feminizem. Da bi obranili to pozicijo, je treba dokazati, da s sprejetjem trditev globinske ekologije, da v naravi obstajajo vrednote, ki niso antropocentrične, sprejemamo vrednote, ki so ginocentrične. To se zdi lahka naloga. Če vrednotni sistem ni usmerjen na človeka, torej ni *fortiori* moško usmerjen. Vendar pa lahko v skladu s to logiko pričakujemo, da tudi ni žensko usmerjen. Da bi dokazali, kako sprejetje neodvisne vrednote narave hkrati zahteva sprejetje feminizma, moramo dokazati, da ženske vrednote nujno vsebujejo priznanje neodvisne vrednosti narave. To dokazovanje mora pokazati, da tiste ženske, ki očitno vidijo svoje interese prav nepovezane z interesi narave ali, če pos-

¹³ Glej Val Plumwood: "Women, Humanity and Nature", *Radical Philosophy* 52 (1989): 16-24; za oris tega argumenta in za podobnost teh argumentov z radikalnim feminizmom glej Alison Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature* (Brighton, Sussex, The Harvester Press, 1983): str. 83-122.

¹⁴ Warren: "The Power and the Promise of Ecological Feminism": str. 126

¹⁵ Carolyn Merchant: *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco, Harper and Row, 1981).

¹⁶ Te metafore so opisane v Genevieve Lloyd: *The Man of Reason* (London, Methuen, 1984).

plošimo, ki mislijo, da so navsezadnje vse vrednote v naravi odvisne od interesov žensk, niso prave feministke. Drugače je treba dokazati, da so interesi žensk nekako podobni neodvisnim interesom narave.

Da bi utemeljile te trditve, se ekofeministke vračajo k zgodovinskim in simboličnim povezavam med dominacijo žensk in dominacijo narave. Tako je nastalo večje število nekoliko različnih, vendar medsebojno povezanih argumentov. *Prvi zgodovinski argument za ekofeminizem* je najbolje pojasnila Carolyn Merchant v svoji knjigi *Smrt narave* (*The Death of Nature*),¹⁵ v kateri trdi, da sta razvoj kapitalistične družbe in razvoj znanosti potekala hkrati z uveljavljanjem odnosov dominacije nad ženskami in naravo. Ženske in naravo so v preteklosti pogosto poistovetili. V srednjem veku so spoštovanje do narave pogosto izražali z izrazi spoštovanja do "naše velike matere". Rudarstvo in metalurgija sta bili dejavnosti, na kateri so takrat gledali z nezaupanjem, ker naj bi šlo za kopanje po črevesju Zemlje in trganje skrivnosti iz njene maternice. Na ženske so v srednjem veku po trditvah Merchantove gledali s spoštovanjem, ker je bila produkcijska dejavnost še vedno močno odvisna od doma, zato so ženske cenili kot nujno potrebne ekonomske partnerje. Spoštovanje do žensk kot mater je bilo splošno razširjeno, ta odnos pa je vplival tudi na odnos do narave. V tedanjih ljudskih predstavah je bila narava mogočna mati, ki je lahko darežljiva in milostna ali pa maščevalna, zato so jo spoštovali in se ji poskušali prikupiti. Rast znanosti in kapitalizma pa je privedla do sprememb tako v odnosu do žensk kakor do narave. Ekonomska vloga žensk se je spremenila, ko se je proizvodnja iz gospodinjstev preselila v tovarne. Ženske niso bile več ekonomski partnerji, temveč so postale "odvisne". Uveljavljanje atomistične in mehanicistične znanosti je hkrati vodilo do popredmetenja narave. Namesto da bi na naravo še naprej gledali kot na nekaj neodvisnega in nenadzorljivega, je moderna znanost začela gledati na naravo kot na materialen objekt, ki ga je mogoče spoznati in raziskati, z njim manipulirati, ga ukrotiti in si ga podrediti. Metaforična zveza med ženskami in naravo je sicer obstajala še naprej, vendar so tako ženske kakor narava v novih predstavah postale legitimen objekt moške dominacije in nadzora.

Metafore, ki jih je uporabljal Francis Bacon¹⁶, pogosto omenjajo kot primer povezave med vzponom znanosti in dominacijo nad naravo in ženskami. Bacon je veliko prispeval k razširjanju znanstvenih stališč in znanstvenih metod, zato ni nepomembno, da je naravo pogosto označeval z ženskimi izrazi. Po njegovem je znanstvenik prisiljen preučevati naravo, da bi jo prisilil k izdaji njenih skrivnosti in zakladov, ki jih bo preučeval s svojimi znanstvenimi metodami. Bacon vsaj na enem mestu

govori, da si mora človek podrediti naravo, ki mora postati njegov suženj.¹⁷ Bacon očitno meni, kako so interesi tako narave kakor žensk podrejeni moškim interesom. Kapitalizem je s svojo vero v napredek ob pomoči znanosti in industrije nadaljeval pojmovanje narave kot samo mehanske snovi, ki jo je treba uporabiti v interesu človekove produktivnosti, hkrati pa naj bi bile ženske le sredstva za zadovoljevanje reprodukcijskih potreb moških. Kapitalizem je torej samo nadaljeval to, kar je prvi eksplicitno izrazil Bacon.

Zagovorniki tega stališča na podlagi teh zgodovinskih virov dokazujejo, da je v zgodovini res prišlo do poslabšanja položaja žensk, kar je bilo povezano s poslabševanjem položaja narave. Vendar pa gre za hipotezo, ki je predmet mnogih kritik. Dokazi o poslabšanju položaja žensk po nastopu kapitalizma so precej šibki. Srednjeveška feministka (na primer Christine de Pisan) se ne bi mogla strinjati z gornjim prikazovanjem žensk in njihovega položaja v tedanjem času.¹⁸ Čeprav je bilo uveljavljanje kapitalizma povezano s spremembo ekonomskega položaja žensk in z novim načinom ekonomske odvisnosti, pa je kapitalizem ženskam srednjega razreda omogočil več prostega časa, izboljšanje izobraževalne ravni, večje vključevanje v literaturo in politiko, posledica teh sprememb pa je bil njihov boj za volilno pravico, kar so kasneje tudi dosegle.

Poleg tega pa obstajajo kulture, ki naravo častijo in jo povezujejo z ženskami, hkrati pa imajo v teh kulturah ženske izrazito podrejen položaj. Tak tip družbe naj bi bila Japonska. Trditve o vzročni povezavi o podobnosti med odnosom dominacije nad naravo in odnosom do žensk torej naj ne bi bile točne. Prvi zgodovinski argument o povezavi med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo postavlja vzročno povezavo med obema tipoma zatiranja kot postulat. Rekla bi, da je ta posledica uveljavljanja instrumentalnega, znanstvenega načina razmišljanja, povezanega s kapitalizmom. Neprimernost tega argumenta pa dodatno dokazujejo splošno razširjeno zatiranje žensk v predkapitalističnih družbah in tudi dokazi o izboljšanju položaja žensk zaradi uveljavitve kapitalizma.

Preučiti moramo tudi drugi zgodovinski argument za ekofeminizem, ki ne temelji na podobnostih med dejanskim odnosom do žensk in odnosom do narave, temveč na podobnosti filozofskih pogledov, ki za dokazovanje pravice moških, da vladajo nad naravo, uporabljajo iste argumente, kakor za dokazovanje pravice za nadvlado moških nad ženskami. Ta način razmišljanja je razvila Elizabeth Dodson Gray v svoji knjigi *Izgubljeni zeleni paradiz* (*Green Paradise Lost*)¹⁹ in vodi k psihoanalitičnemu argumentu za ekofeminizem, ki ima precejšnje pomanjkljivosti, čeprav najbolje razlaga domnevno konceptualno povezavo med feminizmom in ekološko zavestjo.

¹⁷ Citirano v Lloyd, *ibid.*, str. 12.

¹⁸ Christine de Pisan: *The Book of the City of Ladies*, prev. Early Jeffrey Richards (London, Picador, 1983).

¹⁹ Elizabeth Dodson Gray: *Green Paradise Lost* (Wellesley, Mass.: Redoubtable Press, 1981).

²⁰ *Ta kritika trditev radikalnih feministk o povezavi med ženskami in naravo je zdaj precej razširjena. To trditev je kritiziral Michael Zimmerman v "Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics", Environmental Ethics 9 (1987): 21-44, in Karen Warren v "Feminism and Ecology", str.15. Glede na to, da Warrenova o tej povezavi misli kot o ostanku patriarhalne preteklosti, je nenavadno, da ne vidi, kako njena lastna kritika liberalnega feminizma temelji na tradicionalni povezavi med razumom in moškostjo.*

Preden bomo obravnavali psihoanalitični argument, moramo najprej podrobneje preučiti še drugi zgodovinski argument, ker so feministke nezaupljive do filozofij, ki cenijo naravo in zagovarjajo povezanost narave in žensk, zaradi napačnih sklepov tega argumenta. Drugi zgodovinski argument trdi, da je judovsko-krščanski svetovni nazor, ki je oblikoval naše pojmovanje o nas samih in našem mestu v naravi, sam po sebi hierarhičen in dominanten; Bog je nad moškim, ta pa je nad žensko, otroci, živalmi in drugo naravo, ki jo istoveti z žensko. Ta svetovni nazor, ki naj bi bil zato antropocentričen in po katerem naj bi bila narava narejena za človekovo uporabo, je isti kot androcentričen svetovni nazor, po katerem naj bi bila ženska ustvarjena zato, da služi moškim potrebam.

Težko je zanikati obstoj simbolične zgodovinske povezave med ženskami in naravo, kar pa še ne dokazuje, da obstaja tudi dejanska, nesimbolična povezava. Simbolična, zgodovinska povezava med Judi in grabežljivostjo je znana. Vendar pa se negativno medsebojno povezovanje med Judi in grabežljivostjo ni nič zmanjšalo, ko so Jude nehali preganjati. Podobno lahko tudi domnevamo, da je povezovanje žensk z naravo in drugimi "manjvrednimi" elementi (telesnost, seksualnost, čustva in otroci) del ideologije, ki opravičuje zatiranje žensk, čeprav povezava morda sploh nima realne podlage. Ženske niso samoumevno nič bližje naravi kakor moški, prav tako niso bolj otročje ali bolj "telesne". Vse njihove dejavnosti, tudi tiste, za katere se zdi, da so naravne (na primer tiste, ki jih delno določajo biološke značilnosti človeške vrste), so hkrati tudi kulturne (biološke značilnosti razlagata svetovni nazor in tradicija kulture, v kateri ženske živijo). Vendar tudi te dejavnosti zahtevajo načrtovanje, praktično razmišljanje in uporabo inteligence, tako kakor to zahtevajo kulturno preoblikovane dejavnosti biološkega izvora od moških (lov in tekmovanje za samice). Če v človekov repertoar čustev prištevamo tako strah in sočutje kakor tudi jezo, agresijo in ponos, potem ne moremo trditi, da so ženske bolj čustvene od moških. Dejstvo, da obstaja zgodovinska povezava med dvema idejama v stališču, ki ga zavračamo, nam ne pove ničesar o dejanskih povezavah med tema dvema idejama.²⁰ Ti dve kritiki torej zanikata trditev, da bi morali pričakovati obstoj simbolične povezave med ženskami in naravo v svetovnem nazoru, ki ženske vidi kot manjvredne. To pričakovanje pa tudi ni odvisno od tega, ali morda v novem svetovnem nazoru, naravo vidimo kot podrejeno ali kot enako-pravno človeku.

Veljavnost drugega zgodovinskega argumenta za ekofeminizem pa je dvomljiva tudi zaradi preveč pretiranega poenostavljanja zahodnega judovsko-krščanskega svetovnega nazora, ki zakriva trdne razloge za nezaupanje do simbolične povezave

med ženskami in naravo, celo znotraj filozofije, ki ceni naravo. Dvomiti namreč moramo, da obstaja monolitna zahodna judovsko-krščanska tradicija, saj že znotraj krščanske teologije obstaja več miselnih tokov, ki med seboj tekmujejo, še več pa jih obstaja zunaj nje. Passmore je podvomil o prepričanju, da je krščanski svetovni nazor enak stališčem o človeku, ki naj bi bil gospodar nad naravo,²¹ vendar pa bom namesto njegovih argumentov raje navedla nekaj razmišljanj svetega Avguščina in Rousseauja. Oba bolj cenita naravo kakor kulturo in vsaj deloma izražata dvom o razumu, vendar pa je v Rousseaujevih delih to povečevanje narave povezano s pretanjenim opravičevanjem podrejenosti žensk. Sveti Avguštin je v svojem izjemno vplivnem delu iz četrtega stoletja *O božji državi* zaradi krščanske privrženosti vsemogočnemu in dobremu Bogu obravnaval za krščanstvo najpomembnejši problem zla. Če je Bog dober in je ustvaril svet, kako to, da zlo obstaja? Avguštin odgovarja, da Bog ni ustvaril zla. Ustvaril je naravo, ki je dobra. Človekova svobodna volja, še zlasti pa Evina predrznost, zaradi katere je raje zaupala lastni presoji kakor pa božji volji, je ustvarila zlo na svetu. Še več, človeška ošabnost in navezanost na zemeljske dobrine še naprej povzročata zlo v svetu. Rešitev je le v podložnosti naravnim zakonom, zakonom Boga, kar lahko končno le odreši človeštvo.²² Sveti Avguštin torej nikakor ne misli, da je človek upravičen vladati nad naravo. Po njegovem so ljudje potencialni rušilci reda v naravi, izvir zla, kar lahko presežejo le tako, da se uklonijo zahtevam od Boga dane narave, ne pa da vztrajajo v svoji neodvisnosti. V skladu s temi razmišljanji je zlo nenaravno in izvira iz človekove ošabnosti, ki nespametno sledi zahtevam svojega končnega razuma, namesto da bi se pokoril volji neskončnega Boga.

Rousseau začne svojo slavno knjigo *Emile* z zgoščenim strinjanjem z Avguštinovimi mislimi: "Bog je vse stvari ustvaril dobre, potem pa se je vmešal človek in vse pokvaril."²³ Rousseau misli, da je razvoj umetnosti in razvite kulture privedel do degeneracije človekove narave. Samo z izobrazbo, ki ne izkrivlja in omogoča razvoj od Boga dane narave, bo mogoč razvoj državljanov, ki so zmožni sodelovanja v moralni družbi.²⁴ Rousseaujev avguštinovski optimizem o nepokvarjenosti človekove narave, ki se tako zelo razlikuje od človekove preveč samoljubne in preponosne narave, ki jo oblikuje kultura, je viden v nekaterih delih besedila, v katerih povečuje lepoto in nedotaknjenost divjine, ti sestavki pa so predniki sodobnih ekoloških del.²⁵ Rousseau graja mesto kot kraj pokvarjenosti ter izumetničenosti in povečuje podeželje kot kraj naravnih lepot, kjer lahko človek pohajkuje in je lahko blizu Bogu. Težava, kako izobraziti vrlin polnega državljana, je v odkrivanju tistih metod, ki omogočajo razkritje človekove resnične, od

²¹ Passmore: *Man's Responsibility for Nature*.

²² St. Augustine: *The City of God*, prevod Henry Bettenson (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972), poglavje 12.

²³ Jean-Jacques Rousseau: *Emile*, prev. Barbara Foxley (London and Melbourne: J. M. Dent and Sons, 1974), str. 5.

²⁴ *Ibid.*, str. 5-53.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau: *Reveries of the Solitary Walker*, prev. Peter France (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1979), str. 108.

²⁶ Genevieve Lloyd: "Rousseau on Reason, Nature and Women", *Metaphilosophy* 14 (1983): 308-26.

²⁷ Gray: *Green Paradise Lost*, str. 32.

Boga dane narave. Te metode je treba odkriti z razumom, ki pa mora biti podrejen, in morajo biti razvidne, kakor verjame Rousseau, iz prvinskih potez resničnega značaja ljudi, ki že stoletja trpijo kulturno kvarjenje.²⁶ Ko govori o ženskah, se Rousseaujevo razmišljanje spremeni v klasično opravičevanje njihove podrejenosti možem znotraj zasebne sfere gospodinjstva. Ker je v naravi žensk, da rojevajo otroke, so šibke in potrebujejo zaščito. Narava in razum pa zahtevata, da je treba značaj žensk oblikovati v ljubeče matere in predane soproge. V tej veji zahodne filozofske misli torej ne moremo govoriti o povezavi med podreditvijo narave in podreditvijo žensk. Nasprotno, ravno povelečevanje narave, ki jo Rousseau razširi na povelečevanje "naravne" ženske, je sredstvo za utemeljevanje podrejenosti žensk njihovim možem in sredstvo za grajo tistih žensk, ki so padle pod slab vpliv in zanemarjajo svoje materinske dolžnosti zaradi vključevanja v svet politike in umetnosti.

Trditve Mary Wollstonecraft, da je zmožnost razuma tista, ki razlikuje človeška bitja od zveri, in da je triumf razuma ter vrlin izpopolnjevanje tako žensk kakor moških, so vsaj deloma odgovor na Rousseaujeva razmišljanja. Gledano s tega stališča, drugi zgodovinski argument temelji na enostranskem prikazovanju krščanske tradicije in prikriva dejstvo, da so feministke v zgodovini imele dobre razloge za nezaupanje do čaščenja narave, povezanega s čaščenjem ženske naravne vloge in z opravičevanjem kratenja njihovih pravic do lastnih odločitev. Razkrivanje teh medsebojnih odnosov pomeni za ekofeministke precej zapleteno nalogo ponovnega vzpostavljanja neodvisne intrinzične vrednosti narave, ki ne temelji na Avguštinovi domeni, da je naravo ustvaril Bog, in ki ne trdi, da je vse tisto, kar je mogoče najti v človekovi naravi, dobro. Kakor katerakoli druga veja feminizma ponuja tradicija liberalnega feminizma trdno podlago za tovrstna dokazovanja, ker je, kot sem dokazala, Wollstonecraftino stališče do narave povsem skladno z etiko naravovarstvenišтва.

Glede *psihoanalitičnega argumenta za ekofeminizem*, ki naj bi dokazal domnevno konceptualno povezavo med ginocentričnimi vrednotami in ekološko zavestjo, pa Grey predlaga, da naravo "ponižamo" zaradi njenih psihoseksualnih povezav z ženskami.²⁷ Kot avtorici hipoteze, da naše zahodne seksualne navade neizogibno vodijo k moški subjektivnosti, kjer je ženska samo objekt dominacije, ki jo je treba izkoristiti, citira Dorothy Dinnerstein in Nancy Chodorow. V povezavi s takim odnosom do žensk tudi narava postane tuj objekt, ki lahko ogrozi moško integriteto, če si je ta ne podredi in je ne nadzoruje. Če je to res, potem moramo spremeniti vzorce seksualnih odnosov, ki reproducirajo to obliko moškosti, da bi prišlo do ključne spremembe v zahodnem pojmovanju o dominaciji nad naravo.

Med različnimi psihoanalitičnimi teorijami, na katerih Dinnersteinova in Chodorowa utemeljujeta svoje trditve o psihosocialnem razvoju človeka, obstajajo pomembne razlike.²⁸ Na Dinnersteinovo je vplivala Melanie Klein; ta trdi, da imajo otroci obeh spolov ambivalenten odnos do matere in jo po eni strani idealizirajo, po drugi pa vidijo kot ogrožajoče bitje, ki jih hoče pogoltniti. Medtem ko mati doji, se tako otroci moškega kot ženskega spola bojijo ženske dominacije. Chodorowa pa nasprotno poudarja, da gre pri razvoju ega za razvoj do določenih "objektov". Najpomembnejši je prvi ljubezenski objekt, ki je glede na večino tradicionalnih negovalnih praks otroka otrokova mati. Deček mora začeti sebe doživljati kot ne-mati, da bi razvil moško psihoseksualno usmerjenost in mora torej zatreti ponotranjen odnos do svojega prvega ljubezenskega objekta. Novo pojmovanje samega sebe pri otroku moškega spola mora dajati občutek ločenosti od drugih in ogroženosti v določenih razmerah, ki bi ga utegnile vrniti v prvotno stanje, ko je bila njegova identiteta stopljena z materino. Nasprotno pa morajo deklice razviti žensko psihoseksualno identifikacijo v procesu, v katerem se identificirajo z materjo in imajo z njo tesen odnos. Deklica samo sebe občuti kot združeno ali povezano z drugimi.

Take psihoseksualne razlage niso zanesljiva podlaga za trditve, da obstaja resnična povezava med interesi žensk in interesi narave. Teorija, na kateri Dinnersteinova utemeljuje svoja dela, je pesimistična, saj je zavračanje ženske moči globoko vsajeno tako v psiho moških kakor žensk, za spremembo tega stanja pa je le malo upanja. Dinnersteinova sicer izraža upanje, da bo večja vloga očeta pri vzgoji otrokov odnos do matere naredila manj antagonističnega, vendar le malo v njeni teoriji dokazuje, kako naj bi bilo kaj takega mogoče.²⁹

Za Chodorowino analizo lahko rečemo isto. Vse preveč dobro razlaga dekličino sprejetje materinske vloge, da bi ponudila veliko upanja za spremembo. Če bi že bili optimistični glede psihoseksualnih sprememb, bi morali sprejeti dejstvo, da je vsakršna trenutna povezava med ženskami in naravo le prehodna značilnost naše psihoseksualnosti zaradi vpliva patriarhalnosti. Sporočilo Chodorowine knjige je v tem, da mora biti starševstvo deljeno, če naj se spremenijo značilnosti psihoseksualnega razvoja, ki vodi k reprodukciji ženskega sprejemanja materinskih vlog, da bi ženske lahko razvile močnejši občutek o samih sebi kot neodvisnih in avtonomnih bitjih, kar je potrebno za njihovo osvoboditev. Otroci moškega in ženskega spola bodo potem lahko prešli skozi nekakšno dozorevanje, v katerem se bosta prepletali tako ločitev kakor identifikacija, samo če bo otrokov prvi ljubezenski objekt tako moškega kakor ženskega spola, kar bo na osebni ravni

²⁸ Glej Janet Sayers: *Sexual Contradictions (London and New York, Tavistock, 1986)*, str. 33-78.

²⁹ Dorothy Dinnerstein: *The Mermaid and the Minotaur (New York, Harper and Row, 1977)*, str. 191.

³⁰ Nancy Chodorow: *The Reproduction of Mothering* (Berkeley, University of California Press, 1978), str. 136-37, 212-19.

³¹ Glej, na primer, številne eseje v *Reweaving the World*, ur. Irene Diamond in Glorie Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books, 1990).

³² Močno kritiko Freudovih del je naredila Andrea Nye v *Feminist Theory and the Philosophies of Man* (London, New York, Sydney: Croom Helm Ltd. 1988), str. 154-63.

³³ Nedavno so si ekofeministke začele prizadevati za združitev ideje ekofeminizma in "etike skrbstva". Glej Val Plumwood: "Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism" in Deane Curtin: "Toward an Ecological Ethic of Care", *Hypatia* 6 (1991): 3-27 in 60-74.

privedlo do zdravega ravnotežja med skrajno odtujitvijo od sveta in pretirano identifikacijo z njim. V skladu z njeno analizo v idealnem svetu ne bi bilo več nobene povezave med psihologijo ženske in globoko povezanostjo z drugimi, saj ženska ne more delovati kot avtonomen subjekt, če je le podaljšek mogočne matere, in torej nima močnega občutka za lastno identiteto, kar v njej vzbuja občutek nemoči.³⁰

Po zmagi feminizma naj bi prišlo do sprejetja ekocentričnega pojmovanja sveta. Chodorowina analiza namreč predvideva, da naj bi se moški počutili bolj povezane z naravo in bi tako manj verjetno sprejeli tako spolno identifikacijo, ki ženske in naravo spreminja v objekt, če bi bile negovalne prakse otrok bolj egalitarne. Vendar pa bo to zelo škodilo domnevni posebni povezanosti med žensko in naravo. Krhkost te soodvisnosti je ravno posledica procesa, v katerem se ženska identiteta razvija v odnosu identifikacije, ki pomaga ohranjati njeno podrejenost. Poveličevanje ženske spiritualne povezanosti z zemljo, ki je značilna za večino ekofeminističnih del, je torej v tej luči zelo problematično.³¹ Če ima Chodorowa prav, potem je težnja, da se ženske identificirajo z veliko materjo in se čutijo povezane z njo, tisti vidik psihologije žensk, ki je povezan z ženskim sprejemanjem vloge dajanja in z občutkom lastne nemoči. Chodorowin predlog o delitvi starševskih vlog torej vodi k uničenju ženske psihoseksualno utemeljene povezanosti z naravo. Želja, da bi v ženskah spodbudili psihologijo povezanosti, pa je v nasprotju s katerokoli težnjo, da bi se ženska osvobodila izključno materinske vloge.

Temeljna težava vseh prizadevanj, da bi psihoanalizo uporabili kot sredstvo karakterizacije ginocentričnega svetovnega nazora, je v tem, da nam psihoanaliza, kakršno poznamo, razlaga psihologijo žensk v okoliščinah patriarhalne prevlade. Še več, psihoanaliza temelji na Freudovih delih, ki so za mnoge le poskus patriarhalne racionalizacije ženske podrejenosti.³² Problematičnost Freudovih del kot podlage za oblikovanje žensko usmerjenega svetovnega nazora lahko prikažemo tako, da se od obravnave samih ekofeministk preselimo na nedavno objavljeno delo Carol Gilligan o etiki (kmalu je postalo zelo vplivno), v katerem trdi, da imajo moški in ženske različne etične orientacije.³³ Gilligan razmišlja o seksualno pogojenih razlikah v etični orientaciji, ki temeljijo na študijah o etičnem razvoju v skladu s Kohlbergovo teorijo o moralnem razvoju, razlike pa so vidne v odzivanju na etične dileme. Kot vir, ki pojasnjuje te razlike, Gilliganova navaja Chodorowo, hkrati pa citira Freuda, ko postavlja hipotezo o tem, da imajo moški in ženske različne etične orientacije:

"Ne morem se izogniti misli (čeprav oklevam, da bi jo poimenoval), da je raven tistega, kar je etično normalno, za

ženske različna kakor za moške. Njihov superego ni nikoli tako neuklonljiv, tako neoseben, tako neodvisen od svojih čustvenih korenin, kakor trdimo, da je pri moškem. Karakterne značilnosti, ki jih kritiki vseh dob očitajo ženskam – da kažejo manj smisla za pravičnost od moških, da so se manj pripravljene ukloniti velikim zahtevam življenja, da na njihovo presojo pogosteje vplivajo čustva naklonjenosti ali sovražnosti – vse te lastnosti je zelo mogoče razložiti z drugačnim oblikovanjem njihovega superega, kakor smo opisali zgoraj.”³⁴

Tu se Freud sklicuje na svojo teorijo oblikovanja superega v procesu Ojdipovega kompleksa, s katerim lahko pojasni dobro znano “dejstvo”: ženske kažejo manjši smisel za pravičnost kakor moški. Vendar pa se moramo vprašati, kakšen je izvor tega dejstva.

Freud v svoji teoriji trdi, da je izvor superega v Ojdipovem kompleksu. V tem procesu si deček želi svojo mater in občuti rivalstvo do očeta, kar se reši z dečkovim strahom pred kastracijo. Zavest o ženski “kastiranosti” straši dečka, da ga bo doletela podobna usoda. Da bi se izognil kastraciji, deček sprejme očetovo avtoriteto in se identificira z njim, v tem procesu pa ponotranji očetovo prepoved za svojo predoidipovsko željo po materi. Pri deklici je ravno zavest o kastriranosti tista, ki jo prisili, da začne zavračati mater in da se ji odreče kot svojemu prvemu ljubezenskemu objektu. Deklica svoja čustva potem prenese na očeta. Vendar pa pri ženski superego ostane šibak, ker medtem, ko strah pred kastracijo pri dečku daje pozitivno motivacijo za ponotranjenje očetove avtoritete, pri deklici zavidanje penisa za kaj takega ni dovolj močan razlog, ker nima česa izgubiti. Freud trdi, da je ideal ega ali superego “odgovoren za vse tisto, kar naj bi bilo višje v človekovi naravi.”³⁵ Superego naj bi bil odgovoren za “višjo, moralno, supraosebno stran človekove narave”, ker je vzrok geneze etične in religiozne motivacije.³⁶ Ker Freud svoje trditve o genezi moralnosti razlaga ob pomoči Ojdipovega konflikta, lahko reče:

“Religija, moralnost, višji socialni čut-glavni elementi višje strani človeka so bili spočetka ena in ista stvar ... Zdi se, da je moški spol boljši v vseh teh moralnih dosežkih; in zdi se, da so se ti dosežki prenesli na ženske z navzkrižnim dedovanjem.”³⁷

To stališče se sklada z njegovo trditvijo, da imajo ženske manjši čut za pravičnost. Vsekakor je zdaj jasno, da je to pomanjkanje čuta pravičnosti pri ženskah, ki ga tako pripravno razlaga Freudova teorija, pravzaprav pomanjkanje moralne motivacije. Freudova razlaga se v resnici ne sklada s trditvijo Gilliganove, da imajo moški in ženske enako dobre, vendar različne moralne težnje. Freud namreč ne trdi, da moški in ženske enako močno občutijo moralno motivacijo, ki naj bi jo moški formalizirali kot načela pravičnosti, ženske pa drugače,

³⁴ Sigmund Freud: *Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes*, v James Strachey, ur.: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19 (London: Hogarth Press, 1961), str. 257-58, kar je citirano v Carol Gilligan, “In a Different Voice: Women’s Conceptions of Self and Morality”, v *The Future of Differences*, ur. Hester Eisenstein in Alice Jardine (Boston: G. K. Hall, 1980), str. 277.

³⁵ Sigmund Freud: *The Ego and Id* v James Strachey, ur. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19 (London: Hogarth Press, 1961), str. 37.

³⁶ *Ibid.*, str. 35.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Bronislaw Malinowski: *Sex and Repression in Savage Society* (London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1927).

na primer kot skrb za druge in altruizem. Freudovo stališče je, da ženske preprosto nimajo tolišne moralne motivacije kakor moški. Njihov "superego" ali vest je šibka, ta trditev pa je nena- vadna. Freud razvija svojo teorijo na razlagi, zakaj je ženska moralna motivacija šibka, hkrati pa vse, kar vemo o ženskem vedenju v številnih družbah, daje vedeti, da so ženske bolj ubogljive, bolj se bojijo prekoračiti meje, bolj spoštujejo zakone in bolj upoštevajo svojo vest kot moški. Dvomimo lahko torej, da je mogoče iz take teorije, ki razlaga nekaj tako očitno napačnega, kot je Freudova, oblikovati konstruktivne sklepe.

Obstajajo tudi drugi razlogi za dvom o pomembnosti Ojdipovega kompleksa v razvoju moralnosti, kar trdi Freud. Gre predvsem za Freudovo razširitev pomembnosti Ojdipovega kompleksa v psihologiji posameznika na pomembnost za izvor družbe in moralnosti. Podrobno jih je razvil Malinowski v svoji knjigi *Seksualnost in represija v tradicionalnih družbah* (*Sex and Repression in Savage Society*)³⁸. Čeprav njegova opažanja vzbujajo pomembne pomisleke glede središčnega pomena Ojdipovega kompleksa, se na tem mestu ne bomo več poglabljali v to pomembno, a zapleteno vprašanje. Ugotoviti moramo le, da je Freudovo delo globoko zasidrano v patriarhalnih domnevah glede značaja ženske, zato bi ga morale feministke nadvse skrbno obravnavati.

Chodorowina obravnava psihoanalize morda ne zahteva take kritike kakor Freudova teorija, ker bolj poudarja predoddi- povski odnos z materjo in manj pomembnost Ojdipovega kompleksa. Vseeno pa morajo tiste feministke, ki na podlagi Freudovih del utemeljujejo svoja dokazovanja o ženski psiho- seksualnosti, same dokazati nasprotno.

Doslej sem dokazovala, da so argumenti o logični, koncep- tualni, psihosocialni ali zgodovinski povezanosti med domina- cijo nad ženskami in dominacijo nad naravo napačni. Zdaj pa želim dokazati, da obstaja pomembna praktična povezava, kjer se interesi feministk in ekologov skladajo. Da bi videli to povezavo, pa ni treba dlje od liberalnega feminizma Mary Wollstonecraft. Feminizem zagovarja pravico žensk do razvoja lastnih sposobnosti kot avtonomnih posameznic. Ta pravica pa pomeni pravico do izbire, ali bodo postale matere, in če se za to odločijo, da odločajo o številu in času rojevanja svojih otrok. Ta pravica pa tudi zahteva spremembo v konceptu ženske vloge, ki stremi k temu, da se vedno več žensk odloča za kariero na škodo materinstva, vse to pa vpliva na zmanjševanje stopnje rasti prebivalstva, in sicer ne z drakonskimi metodami družinskega načrtovanja, temveč na podlagi prostovoljne izbire, ker si ženske želijo, da bi same poskrbele za svoja življenja, to pa od njih zahteva več kakor le sposobnost za reprodukcijo vrste. Ekološka kriza je pravzaprav kriza prenaseljenosti.

V razvitem svetu je tudi kriza zaradi pretirane porabe. Vendar pa je svetovno prebivalstvo preštevilčno glede na naravne vire, da bi vsakdo lahko živel tako, kakor se nam zdaj zdi primerno za pripadnika srednjega razreda. Če želimo torej doseči udobno življenjsko raven za vse in hkrati ohraniti raznolikost vrst ter naravnih ekosistemov in divjine, se mora število človeških populacij ustaliti na ravni, nižji od sedanje. To pa se ne more zgoditi, ne da bi ženske spodbujali, naj v družbi prevzamejo še druge vloge, ne le vloge žena ter mater, in ne da bi ženskam omogočili izobraževanje, usposabljanje in zadovoljivo kariero.

Tam, kjer imajo moški še naprej monopol v ekonomiji, je pogosto najboljša strategija žensk, ki želijo povečati svojo blaginjo, v tem, da zadovoljujejo želje moških po otrocih ali seksu. V takih razmerah sta doseganje ciljev liberalnega feminizma in zaustavljanje populacijske rasti tesno povezana. Možnost za doseganje podobnih ciljev pa od nas ne zahteva, da iščemo kakšno posebno dovzetnost za potrebe narave v ženski psihi. Kakor sem dokazovala že zgoraj, so taka prizadevanja dvorezni meč, saj podpirajo trditve, da je naravna vloga žensk materinstvo in skrb za druge znotraj mreže medosebnih odnosov, ki jih narekuje materinstvo. Bolj učinkovita strategija je vztrajanje pri pravici do razvoja žensk kot racionalnih posameznic. Na začetku tega članka sem trdila, kako vztrajanje pri trditvi, da so človeška bitja racionalna in imajo duhovno življenje, in celo mnenje, da je človeška racionalnost vrlina, ne pomenita, da imajo človeška bitja pravico uporabiti svoj razum za to, da izkoriščajo druge, ki nimajo tolikšnega intelektualnega potenciala. Razum je dragocen, ker povečuje sposobnost za ocenjevanje, kaj je v interesu tistih, ki so manj razumni in za katere posameznik skrbi, prav tako pa povečuje sposobnost presoje, kaj je v posameznikovem dolgoročnem interesu. Feminizem in ekologija sta tako povezana, vendar ne v logičnem ali konceptualnem, temveč v praktičnem smislu. Ženske niso več prisiljene v reproduktivno vlogo, če želijo jesti, in če bodo imele možnost za oblikovanje sveta, ki ga bodo podedovali njihovi otroci skupaj z racionalnimi načeli, bo to tudi pot za rešitev demografskih vidikov naravovarstvene krize.³⁹

Ekofeministke so zatrdile, da moramo preseči dualistični način razmišljanja, ki je značilen za zahodno filozofsko tradicijo, v katerem je ženska podrejena moškemu, narava manj vredna od kulture, čustva od razuma, telo od duha. Vendar pa so se same ujele v zanko dualizma, ko so zatrdile, da so moški zlasti zaradi njihovega psihoseksualnega razvoja manjvredni, če že niso to ženske, in ko so zatrdile, da so čustva boljši vodnik od razuma, telo pa pomembnejše od uma. Ti pari pa si sami po sebi nasprotujejo. Vztrajanje, da je ženska racionalno bitje in da ima pravico do lastnega razvoja kot racionalna in moralna

³⁹ Pomembnost feminizma kot sredstva za rešitev krize prenaseljenosti je ena od glavnih tem knjige *Francoise d'Eaubonne: Le feminisme ou la mort* (Paris Horay, 1974), ki jo ponavadi označujejo za najzgodnejše delo ekofeminizma. Kratek izvleček je objavljen v *New French Feminisms*, ur. Elaine Marks in Isabelle de Courtivron (New York: Schocken Books, 1981), str. 64-67.

posameznica, ne pomeni, da nima nikakršnih dolžnosti do bitij, ki so manj razumna od nje, ta trditev pa tudi ne zmanjšuje pomena čustev. Naša obveznost skrbeti za druge, pa naj bodo to otroci, živali, vrste ali ekosistemi, ni le golo iracionalno čustvo, pa naj še tako močno mislimo, da osebi, ki teh stvari ne občuti tako močno kakor mi, manjka nekaj, kar je moralno relevantno. Naša moralna presoja je lahko povezana s primernimi čustvi, saj čustva niso nepomembna za etiko. Vendar pa, če naj presoja vrednosti ostane v našem sistemu vrednot, potem je to zato, ker ne moremo dokazati, da je iracionalna. Če ima človek nekaj *prima facie* rad, to še ne pomeni, da ga je v tem treba spodbujati. Nekateri moški, na primer, močno čutijo, da bi jih ženske morale ubogati in jim služiti. Če mislimo, da moramo izbirati med čustvi in razumom, telesom in duhom, kulturo in naravo, ostanemo ujeti v lažnih dualizmih. Nase moramo gledati kot na odgovorna bitja, kar ni dano drugim v naravi, če želimo resno opravljati svoje dolžnosti do naravnega sveta, kar sicer moramo narediti in hkrati priznati, da nam naša sposobnost za teoretiziranje in razumevanje ne daje pravice do nadvlade in uničenja sveta, od katerega smo odvisni. Razum potrebujemo zato, da se lahko odločimo, katera izmed stvari, ki jih imamo radi, je res vredna, da skrbimo zanjo, hkrati pa potrebujemo razumno kulturo, ki bo uspevala v harmoniji z naravo. Uporaba razuma v tem smislu ne nasprotuje čustvom, kajti skrbeti pomeni močno čutiti glede tistih stvari, za katere posameznik verjame, da so tega vredne.

Morda je edini pošteno, da damo zadnjo besedo Mary Wollstonecraft, ki močno občuti pravice neodvisne narave, čeprav vztraja pri tem, da je razum tisti, ki človeka povzdiguje nad zveri in ki nas dela za moralna bitja. V svoji *Izvirni zgodbi iz resničnega življenja s pogovori, namenjenimi tehtanju čustev in oblikanju razuma v skladu z resnico in dobroto* (*Original Stories from Real Life with Conversation Calculated to Regulate the Affections and Form the Mind to Truth and Goodness*), v zgodbi, ki naj otroke nauči skrbeti za divjino, pravi naslednje:

“Ptice, ki jih vidite danes, se ne izboljšujejo – ali pa je njihovo izpopolnjevanje le posledica nagona po samoohranitvi; prvo gnezdo, ki ga naredijo, je natančno enako kot zadnje, čeprav med svojimi leti prav gotovo vidijo mnoga druga, lepša gnezda, če že ne bolj udobna. Če bi ptice imele razum, bi verjetno pri gradnji svojih bivališč pokazale nekaj takega kot individualni okus.

Živali nimajo čustev, ki nastanejo iz razuma, niti ne morejo delati dobro ali doseči vrlin. Vsako čustvo, vsak nagon, ki sem jih opazila pri njih, so kakor naša nižja čustva, ki v celoti ne temeljijo na naši volji, temveč so nehotena; zdi se, kakor da bi

jim bila vsajena za ohranitev vrste in da bi bila žival lahko hvaležna za izkazano prijaznost. Če boste živali ljubkovali in jih hranili, vas bodo ljubila tako kakor otroci, ne da bi vedela, zakaj; vendar pri živalih ne opazimo ne domišljije ne razuma ...

Otroci željno sprašujejo, kako naj se vedejo, da bodo dokazali, da so višji od živali. Odgovor je preprost: tako, da so dobrosrčni. Vaši višji darovi naj vas ubranijo zlih dejanj, ki jih živali ne morejo predvideti. Otroci so lahko dobri samo do živali; človek je višji od njih. Ko sem bila otrok in nežna prijateljica živali, sem vedno z veseljem preučevala in krmila neme sosede okrog naše hiše in kadarkoli sem lahko koristila kateremukoli izmed njih, sem bila srečna. Ta opravila so počlovečila moje srce, ki je bilo kot vosek, v katerega se je vrezal vsak vtis. Koristila sem svojim tovarišem bitjem. Jaz, ki nisem nikoli namerno pohodila žuželke ali preslišala tožbe neme živali, lahko zdaj dajem kruh lačnim, zdravilo bolnim, tolažbo trpečim ...⁴⁰

Ni treba, da zahteve razuma nasprotujejo zahtevam sočutja, zato je zgodovinsko gledano napačno predvidevati, da tradicija liberalnega feminizma zagovarja podreditev narave, ker poudarja pomen razuma.

⁴⁰ *Mary Wollstonecraft: Original Stories from Real Life with Conversation Calculated to Regulate the Affections and Form the Mind to Truth and Goodness, v The Works of Mary Wollstonecraft, ur. Janet Taylor in Marilyn Butler (London, William Pickering, 1989), str. 372-373.*