

Etika starostlivosti alebo ako začarovať „odčarovanú prírodu“ ?

Doc. PhDr. Zuzana Kiczková, CSc.

V priebehu ekofeministických diskusií sa potvrdilo, že etika starostlivosti je relevantná pre taký obraz o prírode, ktorý ju prezentuje ako to, čo treba šetriť, chrániť, mať k tomu úctu, starať sa a mať starosť. Starostlivosť sa pritom nechápe ako vlastnosť, ktorá sa na základe napríklad biologických rozdielov pripíše nejakému nositeľovi, ale ako proces, činnosť, aktivita, ktorá o.i. nesie v sebe aj ekologicky žiaduce aspekty. Tie vyplývajú z toho, že starostlivosť je činnosťou, ktorá nemá kumulatívny charakter, ale inklinuje skôr k cyklickosti (starat' sa o deti, o starých ľuďoch), nemá inštrumentálny charakter (inštrumentálnosť je len doplnok, podpora) a jej výsledky sa nedajú tak ľahko kvantitatívne zmerať, a tým previesť na trhovú hodnotu a ohodnotiť peniazmi. Na prvý pohľad je to možno paradoxné, ale práve kvôli tomu, čo tento druh činnosti nemá, podceňujú sa v modernej západnej spoločnosti aktivity spojené so starostlivosťou a nedoceňuje sa adekvátne jej spoločenský status. Väčšina teoretičiek sa v súvislosti s etikou starostlivosti dištancuje od akéhokoľvek druhu determinizmu a skôr zdôrazňujú, že starostlivosť má síce biologické, sociálne a historické základy, ale pritom je zvláštnym spojením všetkých troch. Preto touto aktivitou disponujú ženy i muži, no rozdielne ju realizujú. V zásade ju nikomu neupierajú, len keď zdôrazňujú inakosť starostlivosti, ktorú vykonávajú ženy, poukazujú na špecifickosť, ktorá je spoluurčovaná aj samotnou biologickou rolou, teda tým ženy rodia deti, dojčia ich a vychovávajú (pozri King, Y., 1990).

Ak potom tvrdia, že nositeľkami a spoluutvárateľkami etiky starostlivosti sú predsa len ženy a zdôvodňujú to tým, že muži zo sociálno-historických dôvodov tento druh etiky nemohli rozvinúť, kultivovať ho, ale museli ju "odložiť" (pozri Biehl, J., 1991), pretože oni sami vstupovali do štruktúr panstva a moci na verejnom poli a zároveň ich utvárali, pretože v histórii tvorcami takých inštitúcií ako je štát, armáda, cirkev, väznice, hospodárstvo boli muži). Na jednej strane boli vystavení tlaku zúčastňovať sa na mocenskom vládnutí a násilí, na druhej strane ho sami reprodukovali a rozširovali. Vo vnútri systémov boli ženy viacej v situácii zachovať si svoje kvality starostlivosti. Boli k tomu tak isto donútené preto, lebo ostávali uzavreté (alebo vytlačené) do súkromnej sféry, a tak ich obišiel vývoj systémov panstva, odohrávajúc sa výrazne v sfére verejnej a inštitucionalizovanej. Vo väčšej miere si zachovali a pestovali etiku starostlivosti a vzájomnej pomoci, ktorá väčší akcent kladie na kooperáciu než na konkurenciu v medziľudských vzťahoch.

Sociálno-historické zdôvodnenie rodovej diferencovanosti má samozrejme biologické podložie, no neprípúšťa esencialistickú rodovú dichotómiu. Rozdiely medzi mužskou a ženskou identitou nie sú mimohistorické konštrukty, ale sú kultúrne a historicky určené. Priradenie rodov k verejnej, resp. k súkromnej sfére, založené na deľbe práce, malo za následok, že sa kultivovali určité komponenty kompetencií mužov a žien, a tie sa dostali do popredia. Sociálny ekofeminizmus pracuje s pojmami súkromné a verejné. Sú to dve odlišným spôsobom organizované sféry života, pričom v súkromnej má dominantné postavenie etika starostlivosti (organizačným princípom medziľudských vzťahov je kooperácia, výchova a starostlivosť, opatera a obavy o konkrétnych iných, najčastejšie rodinných príslušníkov, známych, priateľov), kým vo verejnej sfére vládne etika práva a dominujúcim princípom v modernej západnej spoločnosti je súťaž, konkurencia. V modernizačných a racionalizačných procesoch verejné postupne dostávalo prednosť pred súkromným, význam verejnej sféry rástol, a tým aj etiky práva, rástol. A nielen to. Verejné začína čoraz väčšmi okupovať súkromné. Predstaviiteľky sociálneho ekofeminizmu tvrdia, že preniknutím ekonómie trhu do všetkých oblastí ľudského života (tým, že sa vytvorila trhovú spoločnosť) dochádza ku kríze (deštrukcii) tejto sféry, súkromný život sa transformuje na "hospodársky podnik". Na druhej strane sa podmienkam súťaže, konkurencie dokázalo prispôbiť veľa žien. Výsledkom týchto procesov je, že sa strácajú hodnoty "starostlivosti", ktoré ženy počas stáročí stelesňovali a pestovali, a to aj preto, že v modernej spoločnosti často dochádza k podceňovaniu, finančnému i morálnemu nedoceňovaniu práve tých aktivít a činností, ktoré sa zameriavajú na

starostlivosť o iných (deti, mládež, starých, chorých či jednoducho slabších). Dôsledkom je aj kríza vzťahov medzi ľuďmi s dopadom na vzťah k prírodnému prostrediu. Ekofeministky sa preto veľmi kriticky dívajú na procesy vo verejnom živote, hlavne na rast byrokracie a komercionalizácie namiesto slobody, centralizmu namiesto decentralizmu, prevahy inštrumentálnych potrieb nad morálnymi.

Okrem toho *"ekofeministky spochybnili i eurocentrický koncept práva ako východiska pre filozofický rámec environmentálnej etiky."* (Spretnak, Ch., 1994 s. 184.) Je jedným z teoretických zdrojov násilného a neúctivého narábania s prírodou, bezstarostného vstupovania a zasahovania do prirodzene vyvážených prírodných cyklov. Kritizujú jeho abstraktné, univerzalistické zameranie a racionalistické východisko, v ktorom sa intelektuálne schopnosti ostro oddeľujú od emócií a osobných väzieb. *"Ekofeministky cítia, že sľubnejším prístupom pre etiku prírody by bolo odsunutie konceptu práva z jeho dnešnej ústrednej pozície a sústredenie sa na menej dualistické morálne koncepty akými sú úcta, sympatia, starostlivosť, záujem, účasť, súciti, vďačnosť, priateľstvo a zodpovednosť."* (Tamže, s. 184 - 185.)

Aby sa však etika starostlivosti mohla začať presadzovať, sú potrebné dve závažné prehodnotenia. Treba

1. rehabilitovať význam pocitov a pokračovať v kritike racionalizmu, ktorý ich potláča,
2. držať sa dôsledne holistického chápania sveta a vyhýbať sa nástrahám akýchkoľvek podôb redukcionizmu. Obidva aspekty sú vzájomne prepojené, pretože *"skutočná etika starostlivosti o druhých, o ktorú sa snažia ekofeministky, vyrastá práve z pocitov, z pocitov spätosti a dobrotivej láskavosti"*, ako píše Charlene Spretnak (Tamže, s. 57).

Etika starostlivosti má určité prednosti voči univerzalistickým koncepciám morálky. Najčastejšie sa uvádzajú tri charakteristiky teórie starostlivosti: je senzitívna na kontext, orientuje sa na vzťahy a je sprevádzaná pocitmi (pozri Nagl-Docekal, H. - Pauer-Studer, H., 1993). Zároveň sú to dôležité aspekty aj pre environmentálnu etiku. Stáva sa stále zrejmejšie, že nie abstraktný morálny kódex, ale senzibilita voči zvláštnostiam morálnych konfliktných situácií je dôležitá pre dobu, v ktorej sa každý deň očakávaná/neočakávaná odohrávajú malé/veľké ekologické katastrofy.

Etika starostlivosti sa musí znovuoživiť v súkromnej i verejnej sfére, a to znamená reštrukturalizáciu spoločnosti decentralistickým spôsobom (požiadavka komunalizácie ekonomiky, právomoc miestnym samosprávam, orientácia na miestne potreby regiónov), aby každý mal priestor na plnohodnotný a zmysluplný verejný a súkromný život.

Ekofeministky opustili koncept *"bezpohlavného abstraktného individua a jeho práva"* a dospeli k uvedomeniu si toho, že ľudské vzťahy nie sú okrajovou záležitosťou, pričom určujúcim východiskom sa stáva ich kvalita. Starostlivosť o rozvoj vzťahov zbavených princípov nadvlády im preto aj najviac leží na srdci.

Utópia?

Nie, len pokračujúce a neutíchajúce diskusie na tému etiky starostlivosti, ktoré otvorila Carol Gilligan knihou *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development (Iným hlasom. Psychologická teória a vývoj ženy)*, uverejnenou v roku 1982. Carol Gilligan v nej rozlišuje dve formy morálneho usudzovania "perspektívu spravodlivosti", ktorá sa priradzuje mužom a "perspektívu starostlivosti", ktorú pozorovala u žien. Argumentácia na tému existencie špecifickej ženskej morálky vyúsťuje podľa niektorých feministických filozofií do dualistického modelu, ktorý si v diskusiách v rámci filozofickej teórie morálky získal veľa prívrženkýň aj odporkýň. Na tomto dualistickom modeli sa postupne sproblematicovala nielen "morálna deľba práce" medzi pohlaviami, ale aj polarizácia dvoch foriem morálneho usudzovania, resp. dvoch im príslušných typov teórie morálky. *"Ak zhrnieme závery C. Gilligan spolu so závermi iných autoriek a autorov, ktorí vychádzajú z vnútornej rodovej diferenciacie morálky,"* píše Herta Nagl-Docekal, *"načrtnú sa tri dvojice určení. Podľa toho morálne vnímanie žien v porovnaní s morálnym vnímaním mužov je*

po prvé senzitivne na kontext a naratívne, nie je zamerané na všeobecnú platnosť a nie je abstraktné; po druhé, je orientované na vzťahy a spolupatričnosť a nie na oddeľovanie sa od iných, resp. na princíp nezasahovania, a po tretie, orientuje sa citmi ako empatia a dobroprajnosť, a nie rozumom." (Nagl-Docekal, H., 1995, s. 27.)

Treba ešte raz zdôrazniť, že spomínané znaky morálneho vnímania sú nielen ľahko kompatibilné so znakmi environmentálneho vnímania, ale doslova požadovanými hodnotami pre ekoetiku. A tak etika starostlivosti s jej tromi charakteristikami je vhodným a adekvátnym spojovacím článkom medzi feministickou teóriou a ekologickými koncepciami, je miestom nových interdisciplinárnych stretnutí s možnosťou realizovať "ekologizáciu" feministickej politickej teórie a praxe a "feminizáciu" ekologických úsilí.

Je tu však háčik a jedna vážna disonancia. Kým ekoetiky (rôzne jej koncepcie) v zásade nevypadli z rámca univerzalistických koncepcií, etika starostlivosti sa formuluje ako alternatíva k morálnemu univerzalizmu. Herta Nagl-Docekal zhodnotením doterajšej diskusie o etike starostlivosti však tvrdí, že aj táto teória sa dostala do apórie, lebo na jednej strane odmieta univerzalistickú koncepciu morálky, no zároveň sa zakladá na všeobecných princípoch a v tichosti ich predpokladá, keď požaduje starostlivosť ako morálnu normu pre všetkých. Ani táto koncepcia sa teda nevyhla dileme univerzálne versus partikulárne.

Pri úvahách tejto filozofky sa pristavím bližšie, nielen preto, že originálnym spôsobom ponúka riešenie spomínanej dilemy na základe interpretácie Kantovho kategorického imperatívu, ale umožní nám analogickým spôsobom porozumieť výzve ekofeministiek, orientovať sa na hodnoty, ktoré podporujú život, a pritom nezostať v rovine abstraktného univerzalizmu.

Hlavný dôvod apórie univerzalizmu a partikularizmu vidí H. Nagl-Docekal v dvojznačnosti pojmu univerzalizmus, ktorá sa širšie nerefletovala. V morálno-filozofickom variante kategorického imperatívu, tak ako ho rozvinul I. Kant, treba oveľa viac zviditeľniť formálny univerzalizmus a odlišiť ho. *"Rozhodujúca pointa spočíva v tom, že formálny univerzalizmus práve nevyúsťuje do množiny úzkych a strnulo definovaných princípov. Naopak, v centre je len jedno jediné formálne pravidlo, ktoré Kant nazýva kategorický imperatív. V tretej formulácii, ktorú Kant rozvíja v Základoch metafyziky mravov, prikazuje tento mravný zákon vážiť si ľudstvo v každej osobe (t.z. tak v mojej vlastnej, ako aj v osobe každého iného). Vo svojom vysvetľovaní tejto formulácie Kant postavil do popredia dve určenia. Kategorický imperatív implikuje podľa toho po prvé zákaz, ktorý hovorí, že ľudia nikdy nesmú byť použiti len ako prostriedok, t.j. nesmú byť proti svojej vôli inštrumentalizovaní. Na druhej strane obsahuje príkaz, podľa ktorého treba ľudí hodnotiť vždy ako účel osebe, t.j. že treba rešpektovať, že disponujú kompetenciou, aby sami určovali svoje účely. Treba si predovšetkým všimnúť druhé z oboch určení. Ide ďalej ako to prvé. Najprv treba konštatovať, že ľudia sú rovní, pokiaľ ide o ich schopnosť konať, ale že práve na základe tejto kompetencie sa rozvíjajú medzi nimi rozdiely. Individuálnym spôsobom prijímajú určité rozhodnutia. Kant sa v tejto súvislosti odvoláva na pojem blaženosti. Úsilie o blaženosť je síce prirodzený účel, ale každý sa usiluje o šťastie zakaždým zvláštnou cestou. Blaženosť nemôžeme definovať všeobecne záväzným spôsobom. Z toho vyplýva, že morálny zákon zahrňuje aj príkaz podporovať iných v sledovaní ich vždy individuálnych predstáv o šťastí do tej miery, ako je to len možné."* (Nagl-Docekal, H., 1995, s. 28.)

Najdôležitejší záver, ktorý Herta Nagl-Docekal prizvukuje, je ten, že *"kategorický imperatív je formálny, ale nie abstraktný. Nejde totiž o to, aby sme sa na iných dívali len ako na ľudí vo všeobecnosti, ako na zovšeobecnených iných. Nepožaduje sa odhliadať od zvláštností jednotlivých individuí, ale naopak, tieto sa vyzdvihujú."* (Tamže, s. 28.)

Interpretácia tejto filozofky posluží v ďalších mojich úvahách ako východisko analogickým spôsobom premýšľať o starostlivosti a potom vtiahnuť kategorický imperatív do vzťahu k prírode. Formálne pravidlo je na jednej strane univerzalistické, lebo sa vzťahuje rovnakou mierou na všetkých ľudí - od všetkých sa vyžaduje starostlivosť - no zároveň je individualizujúce, lebo každé individuum je kompetentné samo určiť konkrétnu podobu starostlivosti, a tým vlastne spoluurčovať

rozmanitý obsah, podobu a charakter starostlivosti. Starostlivosť, podobne ako blaženosť, nemôžeme definovať všeobecne záväzným spôsobom. Starostlivosť potom nie je len "ženskou cnosťou" v tom zmysle, že by sa viazala len na ženy, resp. že by ony boli jedinými subjektmi, ale je rovnako relevantná tak pre ženy, ako aj pre mužov, lebo "*zákon prikazuje starostlivý prístup k individuám.*" (Tamže, s. 28.)

Ak ekoetika má vo svojej kritickej časti analyzovať panský, dominantný, antropocentrický prístup človeka k prírode a v anticipačnej časti sformulovať a stanoviť konkrétne maximy správania voči prírode prikazujúce zmeniť náš spôsob života tak, aby sme žili **s prírodou** (v nej už nemôžeme a **bez** nej či **proti** nej tiež nie), musí reflektovať dvojitý vzťah: vzťah človeka k prírode a vzťah človeka k iným ľuďom - ku "konkrétnym iným". Tieto vzťahy sú navzájom previazané, čo H. Marcuse presvedčivo dokázal pri odhaľovaní súvislostí medzi panstvom nad prírodou a sociálnym panstvom.

Ak by sme načrtnuté východiská Kantovej etiky rozšírili zo starostlivosti o blaženosť každého jedinca aj na starostlivosť o prírodu a uvažovali, že medzi obidvoma musí byť nejaký súzvuk, potom by nám tento mravný zákon analogicky prikazoval vážiť si prírodu práve vďaka jej vlastnej osobitosti, toho, že je **iná**, a nie preto, že si ju vieme prispôbiť. V tento súvislosti Barbara Holland-Cunz uvažuje o "*vlastnej logike prírody*" a odlišuje ju od "*spoločenskej logiky*", presnejšie: uvažuje o podmienkach, za ktorých príroda stráca "*vlastnú logiku*", teda "*príroda, či už ako podmienka výroby, alebo ako výrobná sila, je vždy v zajatí spoločenskej logiky.*" (Holland-Cunz, B., s.60.)

Ak budem pokračovať v analógii, potom kategorický imperatív by musel implikovať, že príroda nesmie byť, podobne ako iní ľudia, použitá **nikdy len ako prostriedok**, t.z. nesmie byť **len inštrumentalizovaná**, ale treba ju zároveň hodnotiť vždy aj "ako účel osebe", t.j. treba rešpektovať, že disponuje "*vlastnou logikou*". Korešponduje to s Whiteheadovou koncepciou života, podľa ktorej sa na prírodu môžeme dívať ako na to, čo disponuje "*individuálnym prežívaním, tvorivou aktivitou a cieľom*". A opäť Barbara Holland-Cunz, ktorá za rôznymi teoretickými koncepciami prírody nachádza ekonomistické pochopenie "*prírody ako prostriedku produkcie pre ľudí, podmienka existencie človeka a spoločnosti, ktorá je zbavená vlastnej logiky. Príroda je pre nás, ale nie s nami a pre seba.*" (Tamže, s. 61.)

V čase vedecko-technického pokroku, by bolo určite až nebezpečne naivné myslieť si, že sa dá vyhnúť inštrumentalizácii prírody a pestovať primitívnu kompenzačnú romantizáciu prírody. Nazdávam sa však, že ťažisko problému leží v extrémnom zjednostranení, v redukcii **len** na prostriedok, keď sa "účel osebe" stráca, keď sa prírode upiera jej "tvorivosť a cieľ" i "vlastná logika" a keď stratou "veci osebe" strácame aj jej čaro.

Feministické teoretičky nielenže opísali patriarchálny konceptuálny rámec, ale pokúšajú sa nájsť tie miesta subverzie, ktoré by im umožnili vymaniť sa z jeho moci. Preto v ich úvahách o potrebe utvárať nedominantné vzťahy k "inému" (k inému rodu, prírode, kultúre, rase) zaznieva výzva vytvoriť taký priestor, v ktorom ako rovnocenné spoluexistujú rôzne formy racionality, pričom ženská racionalita je jednou z nich. Na **pluralistickej báze** by sa tak utváral skôr polyológ komunikujúcich, bez nátlaku jedného z nich. Aby táto výzva nebola samoučelná, treba splniť niekoľko predpokladov.

*Znamená to, rozlúčiť sa s tým štýlom myslenia, ktorý rozum moderny preferoval, teda vymaniť sa zo spôsobu myslenia pohybujúceho sa v ostrých, vyhranených, jasných polaritách, vyjadrených ako "buď - alebo" (vylúčenie), stanovených cez **ne-...** (napr. rozumné versus nerozumné), ktoré obraz sveta rozbíja do rigidných dualizmov. Navrhujú sústrediť sa viac na bohatosť modalít, ktoré ležia práve **medzi** týmito polaritami, na to, ako vzájomne súvisia, ako do seba prechádzajú, aký je ich kontext v rovine synchronnej i diachronnej. Sústrediť sa oveľa viac na **medzipriestory**, **medzičasy**. Spôsob myslenia, vyjadrujúci "vzťahovosť", "siet'ovosť",*

"kontekstualność", „situovanost“ je oveľa bližší tej forme ženskej racionality, ktorú predstaviteľky teórie rodovej identity (Dorothy Dinnerstein, Jane Flax, Nancy Chodorow, Sandra Harding ai.) opisujú ako "vzťahovo orientovanú" racionalitu.

Znamená to, začať filozofovať tak blízko, ako je len možné pri konkrétnom, resp. opustiť stav vzdialenosti od konkrétneho. Ursula Konnertz sa nemýli, keď tvrdí, že feministické myslenie by dnes nebolo treba, keby ženy necítili dôsledky abstraktnosti patriarchálneho myslenia a života na svojom tele. Preto zdánlivo nezorúmiteľná výzva- začať myslieť od tela, urobiť novú skúsenosť z "učebnice tela" - mieri proti dualizmu tela a ducha. Zavedenie kategórie rodu, v zmysle jej úzkeho spojenia s konkrétnym, znamená zároveň vzdanie sa abstraktných, od života odtrhnutých princípov, ktoré majú platiť pre všetkých, na večné časy, ale aj poznania v "čistej podobe", t.j. "očisteného" od zmyslového, subjektívneho, telesného, emocionálneho, osobného rozmeru.

*Znamená to, opýtať sa, v akom skúsenostnom a v akom jazykovom prostredí, v akých intersubjektívnych kontextoch sa uskutočňuje (resp. neuskutočňuje) proces stávania sa a sebaurčovania žien. Všeobecne sa prijíma, že by sa nemal líšiť od muža. V skutočnosti je však sociálny a jazykový svet, v ktorom sa uskutočňuje proces utvárania identity (a to zospoločenšením, t.j. osvojovaním si symbolických foriem, integráciou do jazykových hier atď. a individualizáciou, t.j. kritickým odstupom, vlastným hodnotením atď.), svetom predovšetkým mužskej kompetencie, ktorá vytvára normy, zadáva kritériá zo svojho skúsenostného horizontu, zo svojho špecifického spôsobu života, zo svojho symbolického kódu. Svoje parciálne univerzalizuje, vydáva za všeobecné záväzné a platné, a navyše celý tento proces zahŕňa závojom rodovej neutrality. Problém "iného pohlavia" sa dá potom sformulovať aj takto: Čo môžu ženy v takto sformovanom jazykovom, symbolickom i bežnom, reálnom svete urobiť? *"To, že ženy skutočne samy môžu určovať, čo sú, a ako sa samy chcú rozumieť, je v každej patriarchálnej spoločnosti ilúziou. Preto je principiálne rovnaká forma sebaútvárania muža a ženy otázná,"* napísala Brigitte Weisshaupt (1990, s. 139). Mnohé feministky hovoria o "implantovanom" vedomí a o "kolonializme" prostredníctvom jazyka.*

Znamená to, všminúť si aj druhú konzekvenciu dualizmu, nielen vylúčenie "iného", protikladného, jeho označením ako ne-dokonalého, ne-hodnotného, ne-vyspelého atď., ale aj jeho integrácii ako číreho doplnku, a teda ne-svojbytného, podľa predstavy rozšírenej už od osvietenstva, že žena je doplnok muža (jej emocionalita dopĺňa mužskú racionalitu). Analogicky k tomu je príroda zbavená vlastných účelov, "vlastnej logiky" (vyjadrené iným jazykom: nemajúca schopnosť organizovať samu seba), tvorí doplnok kultúry, a preto sa môže chápať len ako objekt prírodovedného skúmania, len ako prostriedok, nástroj (v tomto zmysle "inštrument") účelov mimo nej samej, a teda záujmov "kultúry", ktorá z účelu veľmi ľahko urobí prostriedok. Opäť cítiť neznesiteľnosť dualistického pôdorysu. A navyše, vlastne predovšetkým: dualita západnej kultúry na rozdiel od východnej (pozri Spretnak, Ch., 1991) nie je konštruovaná ako symetrická (komplementarita nie je recipročná), žiaden jin-jang princíp, ale zákon Jedného ("láska k identickému"), sprevádzaný najčastejšie ontologickým monizmom, a ten nás bude, vlastne len niektoré z nás, neustále nútiť pýtať sa na jednotu, zjednotenia.

*Znamená to, uvedomiť si zákernosť hierarchického dualizmu, ktorý umožní, aby princíp doplnku (na rozdiel od princípu vylúčenia) nebol dostatočne transparentný. Zneviditeľňuje to, že prispôbením sa patriarchálnemu konceptuálnemu rámcu, žena súhlasí so svojím vlastným vylúčením z tohto rámca (t.j. z mužskej racionality). Obraz o sebe si totiž utvára osvojením si toho, čo o nej hovorí on, aké zrkadlo jej nastavuje. Pozadie mechanizmu je všeobecnejšie: preberanie obrazov od iných, od neho, od inštitúcií, z dravých masmédií; obrazov, ktoré sú už hotové, treba sa ich len disciplinovane naučiť: **pri**-spôsobiť sa (t.j. byť **pri**-niečom, dopĺňať niečo). "Ja" nie som ich spolutvorkyňou a čím ďalej sa mi zdajú cudzejšie. Až do momentu precitnutia a pochopenia, že sú to práve tieto obrazy, ktoré sú prekážkou, bariérou autentického bytia vo svete, bytia v neočakávane bohatých, inštrumentálne neznehodnotených, kýmisi nenaplánovaných a nepredurčených, ale predovšetkým zmysluplných vzťahoch a väzbách. A je to tu, je to na svete: prenikavá intenzita z bohatosti života. Bohatosti života, ktorého hodnoty, ako to tvrdia ekofeministky, treba podporovať.*

Znamená to, že aj ekofeministiky začali hľadať slová, ktorými chcú vyjadriť "začarovanosť prírody". Aj ony prišli na to, že sa pohybujú v labyrinte, z ktorého nevedia vyjsť, že rozum ich núti používať jazyk ako médium pre nájdenie pravdy, o ktorom začali pochybovať, či sa hodí na vyjadrenie ich skúsenosti z tela a pochybovať i o tom, či pravdu to vlastne majú hľadať. A tak začali pokusne používať iný jazyk plný metafor, lebo v tom doterajšom sa necítili doma. Neumožňuje im opísať "pocit vedomia spätosti všetkých bytostí; moment, v ktorom si uvedomíme vzťahovosť medzi všetkými prvkami vo vesmíre a to, že vesmír je jediným posvätným celkom, ktorého sme súčasťou. (Spretnak, Ch., 1994, s. 20.) Vzpiera sa vyjadriť ten "stav osvietenia, ktorý môže každý v niektorom úseku života zažiť. Chvíle, keď máme pocit, ako keby celý vesmír prenikal do nášho bežného každodenného vedomia a dal nám najavo svoju existenciu." (Tamže, s. 20.)

*Znamená to, dokázať rozlišovať medzi "identifikujúcim" myslením, usilujúcim sa rozmanité a premenlivé uchopiť jednotne - všeobecnými kategóriami, princípmi a zákonitosťami, a "pred-stavujúcim si" myslením, pripraveným, pripustiť si zvláštne a náhodné, okamihové i ojedinelé. Nejedna ekofeministka je presvedčená, že je načase, dať zelenú práve takému mysleniu, ktoré si pripúšťa iné ako iné, ako náhodné a zvláštne, ako "práve teraz" platné, vyskytujúce sa v tomto čase, v tejto dobe. Je to pripustenie si chvíle, ako vyššie metaforicky opisuje Charlene Spretnak, keď sme pocítili naše vzájomné pôsobenie so svetom. Vyžaduje si, opustiť stanovisko jednostranného **proti**, hierarchického **nad** a prijať (vzájomné) pôsobenie **s**. A keď v tejto súvislosti hovoria o tom, že ženám v súčasnej ekologickej situácii pripadá zvláštna šanca, a tým aj úloha, argumentujú najčastejšie inou skúsenosťou skutočnosti ako majú muži, ktorú chápu historicky; jednoducho, tí, ktorí dejiny rozhodujúcim spôsobom utvárali a reprezentovali, boli muži. Alebo opačne: z faktu, že ženy sa nedefinovali ako "páni dejín", od ktorých pochádza potláčanie resp. zdôrazňovanie hierarchických protikladov, vyplýva podľa niektorých predpoklad schopnosti žien, vcítiť sa do celostnosti procesov a vzájomnej patričnosti s prírodou. Rozdielnosť vzťahovania sa k prírode, iným a sebe samým, ale mnohé z nich už nevyvodzujú z nejakého prirodzeného (biologického) základu, resp. nepovažujú ju za determinujúcu antropologickú konštantu, ale za výsledok spoločenských a historických procesov. Rozdiely medzi rodmi v podobe rozdielných chápaní seba, iných a prírody sa utvárali na základe skúsenosti z tých rolí, ktoré im boli v spoločnosti v tú, ktorú dobu priradené. Tento spoločenský a historický argument oprávňuje niektoré z ekofeministiek tvrdiť, že dnes je ženám vo všeobecnosti vlastná väčšia senzitivita pre "práve teraz" i väčšia blízkosť k jednotlivému a zvláštnemu než mužským kolegom, ktorí často majú oveľa väčšie ťažkosti tam, kde je potrebné vzdať sa všeobecného nároku na pravdu, na exaktnú metodológiu alebo na nenapadnuteľnosť vedeckého jazyka (pozri Guzzoni, U. 1996, 106 - 107).*

Upriamanie pozornosti myslenia na zvláštne a na "práve teraz", označuje filozofka Ute Guzzoni ako "krajinárske myslenie", ktoré sa menením predmetu samo mení, namiesto toho, aby líplo na nemenných kategóriách a princípoch. Takéto myslenie pripúšťa možnosť nanovo určovať, čo sa bude rozumieť pod všeobecným. Všeobecnosť identifikujúceho a subsumujúceho pojmu sa zamieňa všeobecnosťou rozprávania a vykresľovania obrazov, takže abstraktnosť myslenia strieda konkrétnosť (resp. abstraktné - všeobecné prechádza ku konkrétne - všeobecnému). Je to "myslenie na ceste krajinou", ktoré dlhým a nenásilným pohľadom pozerá na to, čo sa mu ukazuje a načúva tomu, pred čím uniká. Je to zmyslové a konečné myslenie, situované v danom čase a priestore, pretože skúsenostne "sme vždy vo svete", vždy sa v ňom nachádzame v najrôznejšom vzájomnom pôsobení, a to nie ako abstraktné subjekty, dodatočne a umelo postavené proti objektu (pričom aj príroda sa zredukovala na čisto predmetnú objektivitu, bez "vlastnej logiky"), ale sme "viazaní na zem". O tejto viazanosti, resp. o priestorovej, časovej a kvalitatívnej situovanosti nášho bytia vo svete sa dozvedáme aj cez telo. Ako by sme mohli myslieť zvláštnosti a "práve teraz" bez toho, aby sme počúvali a všimli si naše telá, bez toho, aby sme sa sami rozumeli ako telesné bytosti? A k tejto telesnosti patrí rodová diferenciacia, ktorá je jednou z podstatných rozdielov ľudského jestvovania, idúca krížom dejinami.

Na ženské a mužské telo bolo a je vpísané množstvo rozličných symbolov a významov. Ekofeministky, ktoré sa zaujímajú o výsledky štúdií kultu ženských bohýň a o ženské symboly,

vyjadrujúce úzku súvislosť medzi tvorivou silou ženského tela a tvorivou silou vesmíru, sa usilujú nájsť v tejto hĺbke času pozitívne inšpirácie pre potrebnú zmenu vzťahu súčasného človeka k prírode. Podľa Charlene Spretnak je veľmi dôležité, že táto tvorivá sila sa dá vnímať ako radosť, ako to, z čoho sa môžeme tešiť. Treba nám, podľa nej, obnoviť tento zážitok radosti a zároveň musíme byť dobre oboznámení/é s našou kultúrnou tradíciou, v ktorej nesmie chýbať ženský uhol pohľadu.

Otvorenosť k prijímaniu inšpiratívneho posolstva z iných, veľmi rôznorodých duchovných tradícií, je pre ekofeministky priam symptomatická, rovnako ako aj ich snaha neabsolutizovať význam žiadnej z duchovných tradícií, ale skôr hľadať v nich ten aspekt, ktorý by nám mohol pomôcť oveľa intenzívnejšie si uvedomiť a zažiť spätosť všetkého bytia. Otázka sa dá sformulovať aj takto: Čo sa dá urobiť preto, aby takto široko pochopený holizmus nezostal visieť vo vzduchu ako princíp, ale aby, ako pocit a ako zážitok naplnil náš život a dával mu zmysel?

Filozofka a ekofeministka Charlene Spretnak sa vydala krížom dejinami, kultúrami, duchovnými tradíciami, aby zachytila najrôznejšie podoby myšlienkových pochodov, ktoré uvažujú o rôznych, často veľmi subtilných vzťahoch a vzájomných previazanostiach. *"Možnou cestou zmeny pohľadu je sústredenie na určité momenty, v ktorých sa nám odhalí vzájomná prepojenosť všetkého so všetkým."* (Spretnak, Ch. 1994, s. 15). Veľakrát netreba ísť ďaleko, pretože takýto spôsob myslenia je často vlastný našim deťom, ktoré prežívajú hlboký vzťah spriaznenosti s prírodou a vesmírom, pravda len dovtedy, kým ho nezačne potláčať moderný školský systém. Podľa nej ľudia vo všetkých kultúrach prežívali a prežívajú okamihy, keď náhle a spontánne precítili vzájomnú spätosť s prírodou.

Pre svoje úvahy si z budhizmu odnáša dôležitosť videnia sveta bez ostrých hraníc a rozdielov. Sveta, ktorého ontologický základ je nedualistický a chápe sa ako *"súhrn jemných vibrácií a oscilácií, drobných vlnení, ktoré stále vznikajú a odchádzajú ... vesmír je jedným veľkým silovým poľom vlnení, z ktorých niektoré absorbujeme, a vytvárame, odlišné, diferencované formy."* (Tamže, s. 24.) Technika jasného pozorovania, vipassana, pomocou ktorej sa dá dostať k hlbšiemu pozorovaniu procesov prebiehajúcich v našej mysli a zbaviť sa negatívnych reakčných procesov, je v štádiu metameditácie dôležitá, pretože *"kultivuje pocit láskyplnej starostlivosti o všetko živé. Keď prejdete celou praxou a zbavíte sa negatívnych vzorcov reagovania, dostanete sa do stavu, v ktorom pociťujete ľahkosť a šťastie, ale súčasne aj súcítite so všetkých živým.... Máte pocit šťastia, ale aj neuveriteľnej ľahkosti života, pretože vaše negatívne obrazce reagovania vás už netlačia"*, píše Charlene Spretnak (Tamže, s. 25).

Okrem tohto kľúčového bodu budhizmu - spoločnej závislosti všetkých príčin a následkov, neustálej zmeny všetkých vecí a možnosti prebudiť v nás pocit súcitenia so všetkým živým, si autorka všíma ešte jeden, pre ekoproblémy relevantný moment - a to oživiť v nás schopnosť vnímať detaily, nuansy. Navodzuje potrebu prinavrátiť nám, príslušníkom eurocentrickej kultúry, ten druh senzitivity, ktorý sme v našom uponáhľanom, pragmatickom, technicky účelovom svete odložili bokom a nerozvíjali, a ktorý v konečnom dôsledu svojou necitlivosťou negatívne ovplyvňuje náš vzťah k prírode.

Charlene Spretnak sa zaoberala štúdiom pôvodných obyvateľov Severnej Ameriky, ich duchovnosťou a myšlienkovými systémami, ktoré sú podľa nej úplným opakom modernity. Základom ich duchovnosti je reciprocita, z ktorej vyplýva zaviazanosť vrátiť Matke Zemi to, čo od nej dostali a čo si neustále pripomínajú najrôznejšími obradmi. Fascinovalo ju indiánske ponímanie vzájomnej vzťahovosti všetkého so všetkým a procesuálne pochopenie vesmíru. *"Pojem, ktorý mali na vyjadrenie tvorivej schopnosti vesmíru, by sa dal skôr preložiť ako Veľká Svätosť - tento výraz vyjadroval skôr proces než samotnú entitu. Treba ho chápať ako priebeh, nie ako niečo stále, ako sa chápe Boh v kresťanstve."* (Tamže, s. 30.)

Modernému človeku pri pohľade na tieto duchovné tradície chýba rebrík dokonalosti a na jeho vrchole človek ako koruna tvorstva, ktorý tróni nad zvyškom prírody. Nechýbal mu však, keď

sa cynicky podieľal na deštrukcii prírodných národov, možno aj preto, že pre modernú spoločnosť nie je model lokálnej kultúry zaujímavý.

Spomenuté externé podnety z iných kultúr nás vracajú späť do našej modernej západnej kultúry a pripomínajú nám základný pôdorys, na ktorom sa vypína ohromná výškova budova vo funkcionalistickom štýle. Ekofeministky vedia, že pôdorysom je patriarchálny konceptuálny rámec, ktorý svojou hierarchickou dualitou ostro ohraničuje budovu od prostredia a všetko, čo je dnu, superiorizuje, vyzdvihujúc to ako kultúru a všetko, čo je von, prírodu, devaluje, už len tým, že to pokladá za nižšie, menej dokonalé. Vedia, že skeletom tejto až príliš nad prostredím vyčnievajúcej a chladne pôsobiacej budovy, je hodnotový systém, projektovaný podľa účelovej racionality, ktorý vytlačá do suterénnych skladov hodnotovú racionalitu. Panský pohľad z najvyšších poschodí dohliada nad "svojím/jeho" vonkajším prírodným prostredím a nižšími poschodiami s cieľom ešte účinnejšej inštrumentalizácie všetkého toho, čo **on** sám označí za "iné".

Ekofeministky, ktoré sa na chodbách tejto budovy občas stretnú so svojimi zelenými kolegami, zhodnú sa s nimi pri analýze ekologickej krízy v tom, že kľúč k pochopeniu treba hľadať v dekonštrukcii koncepčných štruktúr myslenia moderny, úzko spojenej s ideou pokroku, s chápaním prírody ako objektu, s panstvom rozumu, s autonómnym subjektom atď. Kým radikálno-ekologický diskurz identifikuje ako centrálnu príčinu ekologickej krízy, tohto "nevydareného dieťaťa" moderny, antropocentrizmus, ekofeministky odvážne pokračujú v radikalizácii, odomykajú trinástu komnatu a zisťujú, že samotný antropocentrizmus je androcentrický a štruktúrne patriarchálny. To, že antropocentrizmus predstavujú vlastne maskulínne koncepcie, že je partikulárnym mužským pohľadom na svet, na prírodu, iných i seba, ostalo dlhú dobu pod zámkom. Pansky pánske sa vydávalo za všeľudské, či ľudské vôbec, veď aj do budovy mal v princípe každý vstup voľný. Vošli do nej aj také ženy, ktoré si dobre všimli, že za formálnou rovnosťou sa skrýva reálna nerovnosť, lebo zovšeovечovaním partikulárne maskulínneho a jeho univerzalizáciou, sa tie vlastnosti, činnosti a charakteristiky, ktoré sa bežne spájajú s ženou a s feminínnym, marginalizujú a podceňujú. Zamestnávali ich v nižších poschodiach budovy, stávali sa pomocníkmi, ale neprizývali ich do miestností, kde sa rozhodovalo, okrem iného, aj o kvalite ich života.

Tie z nich, ktoré sa hlbšie započúvali do hovoru a pozorovali aj praktické dôsledky rozhodnutí, nemohli si nevšimnúť, že existuje dôležitá súvislosť medzi dominanciou nad ženou a dominanciou nad prírodou. A keď sa ohlasovali stále častejšie symptómy ekologickej krízy, silnela účasť žien v ekologickej hnutiach (hlavne v treťom svete, napr. proti vyrúbavaniu lesov) a poruchy sa objavovali aj v krásne vysvietenej budove, niektoré z nich urobili zásadné konštatovanie, podľa ktorého patriarchálna androcentrická kultúra koniec koncov vyúsťuje do ekologickej krízy.

Analýzou teoretických predpokladov ekologickej krízy sa ukázalo, že subordinácia ženy existuje v koncepcnej súvislosti s ničením prírody. S feminínnym spojené vlastnosti sa asociujú s prírodou, žena sa tak koncepcne považuje za bližšiu k prírode než muž, a z toho odvodzované nižšie hodnotenie ženy a prírody, tvorí vlastne argumentačný základ pre subordináciu ženy, devaluáciu feminínného a panstvo nad prírodou

V jednej skupine ekofeministiek, ktoré odmietajú prispôbiť sa hodnotám patriarchálnej kultúry, lebo sa nechcú stať komplikami ničenia, sa sformovala názor, že je potrebné nahradiť doteraz hierarchicky vysoko hodnotené maskulíne kvality feminínnymi. Predpokladajú, že žena na základe svojej biológie má bližšie k prírode, a preto môže s ňou vytvárať harmonickejší vzťah. Očakávajú, že inverziou hierarchie hodnôt, špecificky ženská, gynocetrická a ekologicky udržateľná kultúra vytvorí základ novej spoločenskej organizácie. Tieto hlasy zaznievajú od stúpenkyní predovšetkým spirituálneho ekofeminizmu, ktoré esencalizujú feminíne, doteraz podceňované vlastnosti. Veria tomu, že ak sa pojem prírody konceptualizuje analogicky so ženským t.j. príroda sa zobrazuje explicitne ako matka zem, živiteľka, ako plodná a starostlivá bytosť, predstava neraz blízka mýtu o Gaii, je možné zásadným spôsobom prestavať budovu a zmeniť jej vnútorné vybavenie na feminínnu ekologickú kultúru. Z kongruencie esencialistických charakteristík ženy a

prírody vyplýva, podľa nich, špecifická blízkosť ženy a prírody. Esencialisticky ladené ekofeministky, ale nepostrehli v zápale naozaj dôležitej a vážnej potreby zmien, že môžu tak maximálne meniť a predstavovať nábytok a vybavenie budovy, ale nie jej celkovú architektúru. Tá ostáva aj naďalej esencialistická.

Preto iný hlúčik ekofeministiek živo diskutuje o tom, že aj samotná architektúra budovy je výsledkom "výberového konania", diskusií o tom, ktorému štýlu, technológii i materiálu dá určitá stavebná komisia prednosť. Je konštruktom určitej society a nie je determinovaná len tvrdosťou ocele. Analogicky tomu: opúšťajú biologicky determinovaná blízkosť ženy k prírode a rozdiely medzi mužmi a ženami považujú za sociálne konštrukty, teda nie ako pre-sociálne alebo biologicky dané. To však nič nemení na fakte, že drvivá väčšina ľudí v budove, a je jedno či muži alebo ženy, označuje určité vlastnosti ako typicky mužské alebo typicky ženské, a že je pre nich plauzibilné dávať do užšej súvislosti ženu s prírodou. Túto všeobecne prijímanú a zabehanú stereotypizáciu sa snažia tieto neesencialisticky orientované ekofeministky vysvetliť ako sociálne konštrukty, ktoré vznikli v rámci androcentricko -patriarchálneho diskurzu. Žena, na základe svojho empirického situovania v historickom kontexte androcentrizmu a na základe špecifickej životnej skúsenosti a socializácie sa asociuje s vlastnosťami, ktoré sa definujú ako feminínne, majúce úzky vzťah k prírode. Tieto feminínne vlastnosti a blízkosť ženy k prírode sa však musia chápať ako kontingentné, meniace sa sociálne konštrukty v androcentrickom diskurze a nie ako univerzalistické, ahistorické biologické esencie.

Skupinka týchto neesencialistických ekofeministiek, vychádzajúc zo sociálne konštruovaného pojmu rodu, uvažuje o možnosti prestavby architektúry budovy, a to tak, že novým projektom má byť feminínny princíp ako model a norma pre celú spoločnosť, tak pre ženy ako aj pre mužov. Afirmáciu feminínnych hodnôt na štandard zdôvodňujú ich významnosťou a dôležitosťou pre obidva rody, preto napríklad etika starostlivosti, ktorá sa vyznačuje tým, že je senzitívna na kontext, orientuje sa na vzťahy a je sprevádzaná pocitmi, vystupuje ako ponuka, oslabovať hierarchické usporiadanie hodnôt štruktúrneho patriarchátu, vymaňovať sa z tlakov inštrumentalizácie, a tak oslobodzujúco pôsobiť na ženy i na mužov. Vedia si predstaviť takú rekonštrukciu budovy, do ktorej by sa mohla nasťahovať etika starostlivosti, spojená so šetrnosťou, ohľaduplnosťou a zodpovednosťou, tak relevantnými prístupmi k prírode. Feminínny princíp je podľa nich preto ekologický, lebo medzi feminínny sociálnymi štruktúrami a charakteristikami prírody existuje istý druh zhody, či podobnosti.

Nebol by to ekofeministický diskurz, tak heterogénny na rozmanitosť hlasov, keby sa pred budovou nezačali náhodne stretávať ďalšie ekofeministky, ktoré nechcú vojsť do budovy, pochybujú o snahách svojich kolegyň prestavať budovu bez toho, aby sa zmenil jej samotný pôdorys. Vznášajú proti nim výhradu, že hoci požadujú feminínny princíp obidve rody, má žena vo fáze transformácie, podľa nich, predsa len privilegované postavenie, pretože svojou sociálne konštruovanou situovanosťou a skúsenosťou v androcentrickom patriarcháte, empiricky stelesňuje feminínny princíp. Nepriamo tým na seba preberá úlohu "upratovačky sveta", hoci túži stať sa "architektkou budovy".

Napriek tomu, že niektoré z tých, v budove sa pohybujúcich ekofeministiek, uznávajú sociálnu konštrukciu pojmu rodu, a preto sú schopné samy vyprojektovať ekologicky vyváženejšiu architektúru budovy, ostávajú naďalej v zajatí starého pôdorysu - lebo preberajú esencialistický pojem prírody, najčastejšie tak, že feminínny princíp považujú za inherentne stelesnený v prírode, resp. povedané jednoduchšie, vychádzajú z toho, že príroda je vo svojej podstate ženská. Navyše, pri prehodnocovaní hodnôt prehliadli, že konceptualizácia feminínneho princípu je len vedľajším produktom androcentrizmu. Feminínne sa totiž definuje len ako iné od maskulínneho, ale maskulínne stále ostáva ako centrálny, základný a východiskový vzťažný bod. Ekofeministická definícia feminínneho takto vlastne len kopíruje patriarchálny konceptuálny rámec a reprodukuje ním definované kategórie, hoci im priradujú opačné hodnotové znamienka. Toto pretočenie, inverzia v axiologickej rovine, vyvoláva celý rad konzekvencií. Tak sympatická, subverzná stratégia, s ktorou prichádzajú tieto ekofeministky, sa vďaka nekriticky implikovanej reprodukcii

androcentrických, t.z. dualistických a hierarchických štruktúr, stáva problematickou. Rovnako problematické je taká (ekofeministická) definícia feminínneho, ktorá vychádza z blízkosti ženy a prírody, alebo ju z touto blízkosťou zdôvodňuje. Takáto definícia môže byť použitá na legitimizáciu subordinácie ženy a prírody resp. ich inštrumentalizáciu. Podľa kritických výhrad skupiniek pred budovou a podľa ich názoru, že nestačí len deesencializovať pojem rodu, ale treba aj dekonštruovať homogénny pojem feminínneho (a ženy), sa dá usúdiť, že tieto ekofeministky prichádzajú teoreticky a argumentačne vyzbrojené z tretej vlny feminizmu a usilujú sa o postmodernizáciu ekofeminizmu. Sústreďujú sa na pôdorys, na jeho dehomogenizáciu a tvrdia, že nie je možné vyprojektovať jednu, čo ako ekologicky vyváženú budovu, ale ani jej rôzne modifikácie na základe jedného, pôvodného pôdorysu. Nemožno ignorovať rôzne skúsenosti žien, v rôznych kultúrnych kontextoch, ktoré by navrhli takisto rôzne pôdorysy stavieb. Treba jednoducho uznať aj diferenciu v rámci kategórie žena, rešpektovať pluralitu rozdielných, aj ženských projektov a neopakovať starú taktiku patriarchálnej moci: generalizovať a univerzalizovať partikulárne, pretože každá forma homogenizácie vždy pôsobí totalizujúco.

Je dôležité, že ekofeministkám tretej vlny sa podarilo sformulovať základnú ambivalenciu ekofeminizmu ako problém, v ktorom sa na jednej strane spojenie ženy a prírody chápe ako emancipačné, no zároveň, na druhej strane sa samotné toto spojenie kritizuje ako asociácia legitimizujúca subordináciu. V ekofeministických teóriách sa vykryštalizovala dilema medzi akceptovaním a odmietnutím tejto patriarchálnej konštrukcie. Ich odpoveďou na danú antinomickú situáciu je, že treba, vlastne je nevyhnutné, nanovo rekonceptualizovať všetky centrálné kategórie, a tak rozpustiť aj implicitne patriarchálny konceptuálny rámec. Až rekonceptualizáciou femininity, maskulinity a ďalších pojmov, ktoré sa doteraz vymedzovali na základe dichotomického a hierarchického spôsobu myslenia, sa môžu vytvoriť východiská pre prekonanie subordinácie ženy a prírody. Znamená to, zásadným spôsobom zmeniť pôdorys, na ktorý stúpenkyne "inverzného ekofeminizmu" nechceli, či netrúfli si siahnuť. Zároveň sa vynára potreba rekonceptualizovať pojem príroda. Postmodernisticky inšpirované ekofeministky už veľmi dobre vedia, že v doterajších argumentáciách prevládajúci feminínny, esencialistický pojem prírody, je neprijateľný z dôvodu, že sa konštituuje reprodukciou dominancie a subordinácie. Alebo inak: problematickou a neudržateľnou sa stáva konceptualizácia prírody, v ktorej sa zdôvodňuje jej úzka súvislosť s feminínnymi charakteristikami t.z. feminínna povaha prírody. Za adekvátne východisko pre alternatívnu ekofeministickú rekonštrukciu považujú také vymedzenie pojmu prírody, ktoré vyplýva zo špecifického sociálneho, kultúrneho a historického kontextu. Namiesto singulárneho, homogeného konceptu prírody, navrhujú rozpracovať v ekofeminizme multiplicitu diskurzívnych pojmov prírody. Tu je vysvetlenie, prečo nechcú vstúpiť do výškovej sklenenej budovy, ktorá má svoje sestričky a sesternice všade po svete, kolonizujúc touto monokultúrou "iné, rôzne"; i to, prečo rezignujú na cieľ rekonštruovať ju, či prestavať, a radšej sa orientujú na alternatívy mnohých rozmanitých stavieb s nmodernistickými pôdorysmi, rešpektujúcimi konkrétny kultúrny a historický kontext.

Ich doterajšia diskusia ukázala, že pojmy príroda a sociálny status prírody, sú vždy diskurzívne určené, presnejšie, sú výsledkom politických, kultúrnych, sociálnych diskurzov a procesov. Prírodu nemožno považovať za esencialistickú, ahistorickú kategóriu, ale sa musí uznať ako politická a sociálna kategória. Pojem prírody je vždy politicky situovaný a je v rámci diskurzu viazaný na mocenské vzťahy. Diskurz o pojme prírody treba, podľa týchto postmoderných ekofeministiek, chápať ako mocenský diskurz, v ktorom určité konštelácie moci rozhodujú o tom, ktoré konceptualizácie prírody sú akceptovateľné, a ktoré budú marginalizované. Príroda ako sociálna kategória sa diskurzívne konštruuje, a každý koncept prírody sa spolukonštituuje prostredníctvom moci. Pretože rôzne pojmy prírody si môžu navzájom konkurovať, o tom, ktorý z nich sa vyberie a bude ašpirovať na paradigmatickosť, závisí od odpovede na otázku, či príroda sa konštruuje. Pri konceptualizácii pojmu prírody preto treba, podľa postmoderne orientovaných ekofeministiek, vziať do úvahy, **ko** prírodu konštruuje, **akým** spôsobom a na **aký** účel. Stojac pred

In: Szkice ze współczesnej słowackiej.- Toruń: Wyd. Adam Marszałek, 2001. S. 135-149.

sklenenno-hliníkovou do neba sa týčiacou výškovou budovou poznáme odpoveď na prvé otázky, ostala už len posledná: na **aký** účel bola postavená?

Literatúra

Andreas-Grisebach, M.: Eine Ethik für die Natur. Dem Weg eine neue Richtung geben. Fischer, Frankfurt/Main 1994.

Biehl, J.: Der soziale Ökofeminismus und andere Aufsätze, Trotzdem-Verlag, Grafenau-Döffingen 1991.

Buchen, J.-Bucholz, K.-Hoffmann, E.-Hofmeister, S.-Kutzner R.- Olbrich, R.-Rüth, P. (Hrsg.): Das Umweltproblem ist nicht geschlechtsneutral. Feministische Perspektiven, Kleine Verlag.

Butler, J.: Das Unbehagen der Geschlechter. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1991.

Gilligan, C.: In a Different Voice. Harward University Press, England 1982.

Griffin, S.: Frau und Natur. Das Brüllen in ihr, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987.

Guzzoni,U.: Erfahrungen, die wir mit unserem Denken heute machen können. IN.: Die Philosophin č. 14. 1996.

Holland-Cunz, B.: Soziales Subjekt natur. Natur- und Geschlechterverhältnis in emanzipatorischen politischen Theorien. Frankfurt/Main, New York 1994 .

Irigaray, L.: Zur Geschlechterdifferenz, Wien 1987.

Irigaray, L.: Pohlavie, ktoré nie je (jedno). IN: ASPEKT 1994, číslo 2, Bratislava.

Kiczková, Z.: "Smrt' přírody" z feministickéj perspektívy. In:Diskusie o ekofilozofii, Filozofický ústav SAV, Bratislava 1992.

Kiczková, Z.: Záchrana prírody z perspektívy ekofeminizmu. In: Spory o charakter ekologickej paradigmy (Diskusie o ekofilozofii II), Bratislava 1993, Filozofický ústav SAV.

Kiczková, Z.: Ekofeminizmus Ch.Spretnakovej. IN:Ekofilozofické koncepcie. (Diskusie o ekofilozofii III.) Bratislava 1994, Filozofický ústav SAV.

King, Y.: What is ecofeminism? Yellow Springs, New York 1990.

Merchant, C: Der Tod der Natur: Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft, München, Beck 1987.

Mies, M.- Shiva, V.: Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie. Rotpunktverlag, Zürich 1995.

Nagl-Docekal, H.: Was ist Feministische Philosophie? IN:Feministische Philosophie, Nagl-Docekal H.(Hrsg.); R.Oldenbourg, Wien/München 1990.

Nagl-Docekal, H.- Pauer-Studer, H.(Hrsg.):Jenseits der Geschlechtermoral, Beiträge zur feministischen Ethik, Fischer, Frankfurt/ Main 1993.

Nagl-Docekal, H.: Existuje morálna diferenciácia rodov? IN:ASPEKT 1995, číslo 2-3, Bratislava.

In: Szkice ze współczesnej słowackiej.- Toruń: Wyd. Adam Marszałek, 2001. S. 135-149.

Orland, B.- Scheich, E. (Hrsg.): Das Geschlecht der Natur. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1995.

Spretnak, Ch.: Critical and Constructive Contributions of Ecofeminism, in: World Views and Ecology Tucker M.E.- Grim J.(ed.): Orbis Books, 1994.

Spretnak, Ch.: Lost Goddesses of Early Greece: A Collection of Pre-Hellenic Myths, Boston:Beacon Press,1981.

Spretnak, Ch.: Žit', ako keby na Živote záležalo. SZOPK, Bratislava 1994.

Warren, K.J.: Feminist Philosophical Perspektive on Ecofeminist Spiritualities, IN: Adams C.J.(ed):Ecofeminism and the Sacred, Continuum, New York, 1993.

Weisshaupt, B.: Schatten über der Vernunft. IN.: Nagl-Docekal, H. : Feministische Philosophie, Viedeň/Mníchov 1990.

Whitehead, A.N.: Veda a moderný svet, Pravda, Bratislava 1989.

Ethik der Fürsorge oder wie verzaubert man „die entzaubernte Natur“ ?

Doz. PhDr. Zuzana Kiczková, CSc.

Der Artikel behandelt, warum die Ethik der Fürsorge für die Ökoethik relevant ist. Im ökofeministischen Diskurs stößt man dabei auf den Streit : Universalismus versus Partikularismus. Die Interpretation des Kantschen kategorischen Imperativ bietet sich nicht nur diesen Streit zu lösen, sondern auch den herrschenden antropozentrischen Standpunkt zur Natur zu behandeln. Wie anders muß man denken, wenn man die Natur wieder verzaubern will, ist der Gegenstand der weiteren Überlegungen. Es ist der Weg der Argumentationen von Ökofeministinnen kurz skizziert.