

# Kim jestem? Kim jesteś? Rozpoznanie tożsamości i inne trzy ekozofie

W kołach ekozoficznych sprawa tożsamości stała się ostatnio tematem wielu dyskusji. Fundamentalnym pytaniem dla kultury i tym, które należy sobie zadać, aby móc budować alternatywę dla dominujących trendów kulturowych, jest: kim jesteśmy w relacji z resztą świata? Niektórzy ekozofowie twierdzą, że kryzys tożsamości jest podstawowym źródłem społecznym obecnych problematycznych stosunków pomiędzy ludźmi a środowiskiem naturalnym. Badaniem tego zagadnienia zajmują się ekologiczny feminizm, jak również po części ruch głębokiej ekologii. Esej ten prezentuje różne podejścia do problemu oraz podobieństwa w interpretacjach pojęć takich jak „ja” i „to co poza mną”.

Ten esej zawiera nie tylko próbę porównania i skonstrastowania powyższych dwóch ekozofii, lecz odnosi je również do perspektyw rdzennych Amerykanów. Dla wielu sympatyków głębokiej ekologii i feminizmu ekologicznego przykład i precedens ludów tubylczych stał się ważnym czynnikiem w formułowaniu swoich teorii. „Ruch środowiskowy,” we wszystkich swoich odgałęzieniach, jest zainteresowany przykładem rdzennych Amerykanów, światopoglądem reprezentowanym przez nich od najdawniejszych czasów, lecz stosunek tego ruchu do pierwotnych kultur, choć pełen fascynacji, pozostaje problematyczny. Wielu sympatyków ruchu głębokiej ekologii twierdzi, że podstawowy wpływ na ich ideologię wywarły kultury pierwotne. Wydaje się więc użytecznym - przy okazji badania różnych perspektyw, z których widziana jest relacja „jednostka a reszta świata” w ruchu głębokiej ekologii i feminizmie ekologicznym - przyjrzenie się również jednemu z ich głównych źródeł inspiracji, by ustanowić punkt odniesienia tej dyskusji.

## Światopogląd rdzennych Amerykanów

Najbardziej charakterystyczną cechą w filozofii ludów pierwotnych jest to, że nie potrafią oddzielić indywidualnej tożsamości od tożsamości większej, naturalnej społeczności. Laguna Paula, Gunn Allen twierdzi; że powiedzenie „My jesteśmy ziemią” jest fundament1ną podstawą życia rdzennych Amerykanów. Allen wprowadziła również rozróżnienie pomiędzy tym „relacjonalnym” poczuciem tożsamości a tym, co kultura Zachodu nazywa perspektywą „miłośnika przyrody”. Oto jej słowa:

*Nie jest to również jedynie stosunek na zasadzie „pokrewieństwa” z Ziemią. Nie ma bycia „blisko natury.” Mamy tu raczej do czynienia ze stosunkiem wyrażającym się w poczuciu tożsamości w sensie matematycznym, niż przez pokrewieństwo. Ziemia jest, w bardzo realnym sensie, tym samym co my. [...] Ta wiedza, choć perfekcyjna, nie ma kojarzyć się z egzaltowanym romantyzmem sentymentalnych „miłośników przyrody,” ani nie pochodzi od faktu „doceniania” ziemi jako takiej, lub chociażby nawet pierwotnej unifikacji. Ta wiedza jest faktem, znanym od wieku niemowlęcego, pamiętanym i honorowanym na poziomach świadomości, które wychodzą poza ludzkie zrozumienie, i których długie korzenie sięgają pierwotnych poziomów umysłu, języka, percepcji i wszystkich podstawowych aspektów istnienia. [...]*

Poczucie wcielenia w resztę świata jest nierozzerwalnie połączone z wyborem rodzaju i jakości życia (które może, ale nie musi być ekologiczne) w relacji z innymi. To również jeden z powodów, dla których pozbawienie rdzennych Amerykanów ich ziem, a w konsekwencji ich zdewastowanie, było, i nadal jest, tak społecznie i psychicznie wyniszczające. Według Allena rozpacz, która pojawia się w wielu tekstach indiańskich jest rozpaczą zatracenia „idealnej harmonii istnienia razem z tym co nas otacza.” Peter Matthiessen potwierdza, że taka świadomość jest charakterystyczna dla bardzo wielu rdzennych kultur:

*To nie jest kwestia „czczenia” czy „wielbienia” natury, jak sugerują antropolodzy: żeby czcić naturę trzeba stać poza nią, nazwać ją „naturą,” „ludzkim środowiskiem” albo „środowiskiem naturalnym.” Dla Indianina nie istnieje taki podział. Człowiek jest jednym z aspektów przyrody [...] Szacunek dla natury jest szacunkiem dla Stwórcy jak również szacunkiem dla samego siebie, jako że człowiek i natura, choć nie są jednym nie są również inni. [...]*

Spójrzmy na fragment pieśni plemienia Navajo, ułożonej tak, aby każdego dnia przypominać ludziom o ich związku z życiem:

*Góry, staję się ich częścią [...]*

*Zioła, jodła, staję się ich częścią.*

*Poranne mgły, chromy, gromadzące się wody, Staję się ich częścią.*

Momaday, pisarz z plemienia Kiowa, opisuje życie z dala od ziemi z przerażeniem: „*taka izolacja jest niewyobrażalna.*” Również Allen potwierdza, że cała poezja, ceremonia, pieśń i legenda przypominają Indianom o ich dobrowolnym wkładzie w żyjącą, ewoluującą całość.

Fakt ten nie świadczy o tym, że rdzenni Amerykanie nie potrafili odróżnić siebie od reszty natury. Raporty z konfrontacji z nimi, dawniej i obecnie, sugerują, że rdzenni Amerykanie często kładli duży nacisk na indywidualizm, a ponadto byli ludem dumnym i wręcz aroganckim. Argument ten nie wyklucza również możliwości, że taka identyfikacja nie zawsze prowadziła do pozytywnych konsekwencji ekologicznych. Ludy pierwotne posiadały zdolność widzenia siebie jako części jakiejś większej społeczności, nie poświęcając swojego poczucia indywidualizmu. Pojęcie „jednostki-w-całości” nie prowadziło do wychwalania i podkreślania wartości różnic, szczególnie różnic między jednostkami. Deloria zwraca uwagę na to, że istnienie różnic jest odzwierciedleniem potrzeby Stwórcy i jest częścią siły stworzenia. Nie istnieje więc potrzeba „osiągnięcia poczucia jedności i identyczności.” To jest fakt, który często umyka niektórym wyznawcom głębokiej ekologii i feminizmu w ich nieustających wysiłkach, by odnaleźć tożsamość, która nie będzie fragmentaryczna.

Niestety, w swoim chwytnościu się alternatyw, biali (lub „nierdzenni”) często opierają się na „modelu” rdzennych Amerykanów, nie starając się uprzednio zgłębić skomplikowanej struktury i wewnętrznej integralności tego modelu. Antropolog Barre Toelken zgrabnie kompromituje tę reakcję z Zachodu, używając plemienia Navajo jako przykładu:

*System [Navajo] jest dla nas imponujący z powodu swojego założenia, że wszystkie zjawiska są zintegrowane i współzależne, a nie rozkładalne na czynniki pierwsze. Podobnie indywidualne jednostki są zintegrowane i współzależne wewnątrz kultury i nie oczekuje się od nich, nikt ich nie zachęca do tego, by stali się zupełnie niezależni. Chociaż indywidualizm jest mile widziany, jest zawsze zaprzęgany do szerszych rytualnych potrzeb i oczekiwań grupy. Zamiast postrzegać ludzi z plemienia Navajo jak rodzaj prymitywnych pustynnych „dzieci kwiatów,” płynnie poruszających się w harmonijnym świecie dzięki zrozumieniu związków istniejących w naturze, powinniśmy przyjąć do wiadomości, że Navajowie są uczestnikami niezwykle rygorystycznego filozoficznego i rytualnego systemu który stawia takie wymagania jednostkom, że większość ludzi poza plemieniem nie potrafiłaby im sprostać.*

Ekozofowie mogą szukać inspiracji i instrukcji wewnątrz światopoglądów rdzennych Amerykanów. Jednak próby zapożyczeń lub transplantacji ich idei na grunt zachodni są nieodpowiednie, moralnie wątpliwe, i prawdopodobnie zdane na niepowodzenie.

## **Światopogląd ekologii transpersonalnej**

Teoretycy zainteresowani ruchem głębokiej ekologii próbują opisać nowy sens zrozumienia, jak indywidualna jednostka jest usytuowana w stosunku do szerszego świata. Według Warwicka Foxa, skupienie się na ponownym zdefiniowaniu jednostkowej tożsamości w stosunku do innych jest tym, co wyróżnia ekozofie niektórych rzeczników głębokiej ekologii. Ponadto, niektórzy teoretycy głębokiej ekologii twierdzą, że nasze nieadekwatne rozumienie siebie w stosunku do innych leży u podstaw niepowodzenia kultury Zachodu.

Oprócz wierzeń rdzennych Amerykanów, ekozofia - T Arne Naess'a wykorzystuje do swojej teorii jednostki myśli siedemnastowiecznego filozofa holenderskiego Barneha Spinozy oraz religie Wschodu. Można się u Naessa dopatrzeć również innych wpływów, jak na przykład prace Martina Bubera. Wybór Spinozy jest logiczną kontynuacją naukowej specjalizacji Naessa. W ekozofii-T Naess wykorzystuje swoją interpretację teorii Spinozy, zgodnie z którą odpowiednia, indywidualna realizacja siebie (self pisane przez małe „s”) zawsze prowadzi do realizacji Self (czyli Siebie przez duże „S”). Pisane przez małe „s,” self reprezentuje wąskie, egoistyczne, indywidualistyczne rozumienie siebie, natomiast Self przez duże „S” odnosi się do szerokiego, ekspansywnego, nieegoistycznego zrozumienia tego pojęcia. Tak więc realizacja pełnego potencjału indywidualnej jednostki prowadzi do badania współzależności tej jednostki z szerszym światem, co z kolei przynosi zazwyczaj głębsze zrozumienie siebie.

Myślę, że sam Naess najlepiej wytłumaczy swoją teorię. W związku ze swoją interpretacją self-within-Self („siebie w Sobie” - małej jaźni w ramach dużej Jaźni), pisze:

*Realizacja Siebie w swoim absolutnym maksimum jest [...] naturalnym doświadczeniem jedności w różnorodności [...]. Natomiast minimum realizacji siebie odbywa się przez mniej lub bardziej konsekwentny egotyzm - przez najpłytsze doświadczenie esencji naszej osobowości (self) oraz maksymalną alienację. Jako istoty empiryczne zamieszkujemy przestrzeń gdzieś pomiędzy tymi dwiema skrajnościami, lecz rosnąca dojrzałość wymaga poszerzenia świadomości siebie - self.*

*Terminy mistyczny związek i mistycyzm są tutaj nieadekwatne [...] silne mistyczne tradycje kładą nacisk na zanik indywidualnych jednostek na rzecz wyższej, niezróżnicowanej całości. Zarówno z kulturalnego jak i z ekologicznego punktu widzenia indywidualizm i różnorodność są podstawowe.*

W tym punkcie jasne jest, że Naess zbliża się do perspektywy rdzennych kultur.

Naess poszerza filozofię Spinozy, żeby zawrzeć w niej również tradycje Wschodu. Wpływy Wschodu są również widoczne w tekstach odnoszących się do oryginalnych idei Naess'a. Na przykład Drengson, Devall i Sessions używają taoistycznego pojęcia indywidualnej jaźni (*individual self*), która porusza się wewnątrz „pojedynczej wielowarstwowej rzeczywistości” (*single unfolding reality*). Teoria ta jest innym sposobem na opisanie świadomości jednostki wewnątrz szerszego świata.

Identyfikacja siebie, jako część ekozofii, jest sposobem na wyrwanie się z głębokiego poczucia alienacji od innych i środowiska naturalnego. Alienacja jest podstępny, podświadomym procesem, który można przezwyciężyć poprzez powrót do bardziej „całościowej” egzystencji. Ponowienie kontaktu ze światem, na przykład zapoznanie się z pracami Naessa, Foxa, Devalla, Sessionsa i innych, to nauka rozpoznawania i przyjmowania do wiadomości podstawowej „jedności” pomiędzy osobą i jej otoczeniem.

Doświadczenie jedności oznacza rozpoznawanie i dostrzeganie wartości w bardzo subtelnych podobieństwach, fizycznych, emocjonalnych, lub mentalnych u ich źródeł. Można więc doświadczyć jedności z drzewem, chociaż podobieństwa między drzewem a człowiekiem są raczej trudne do uchwycenia. Rozpoznanie jedności wymusza rozwinięcie związku, pokrewieństwa z innymi istotami,

w którym *potrzeby innych traktowane są tak samo jak własne*. Nie musimy znać osobiście tygrysa, żeby dbać o zaspokojenie jego naturalnych potrzeb jak las lub zwierzyna łowna. Te potrzeby tygrysie są również naszymi potrzebami, ponieważ tygrys jest częścią naszej rzeczywistości.

Rozpoznawanie ludzkich współzależności z resztą świata przyrodniczego, widzenie siebie jako części większej społeczności, to pierwsze pozytywne kroki. Jednak, zgodnie z tym co mówi część środowiska zaangażowanego w ruch głębokiej ekologii, przynajmniej w kontekście pięciu miliardów ludzi zamieszkujących Ziemię, ten koncept *self- within-Self* jest niewielką pomocą w dokonywaniu trudnych wyborów: karibu (północnoamerykański renifer) czy elektryczność? Ziemię uprawne czy bagna? Odpowiedzią na tę krytykę ze strony części głębokich ekologów jest wezwanie do skupienia się na indywidualnych okolicznościach, na podstawie każdego przypadku z osobna. To jest adekwatne rozwiązanie. Wymagane jest bardziej praktyczne zbadanie tego jak to *self-within-Self* działa samoistnie w prawdziwym świecie. To właśnie w tym punkcie widoczny staje się największy rozdźwięk pomiędzy światopoglądem rdzennych Amerykanów a ekozofiami wywodzącymi się z ekozofii Naessa.

Wierzenia rdzennych Amerykanów są nieodłącznie związane z rzeczywistością „tu i teraz,” ze współzależnością z konkretnymi miejscami i istotami. Indianie tworzą intymny związek z miejscem, które jest ich bezpośrednim żywicielem, starając się uhonorować go i zaspokoić jego potrzeby, Jednak nawet te tradycje, sięgające tysięcy lat wstecz, nie upraszczają wielu wyborów współczesnego świata. Ubóstwo oraz nędzne perspektywy gospodarcze wymusiły na wielu plemionach dokonanie trudnych wyborów (często pod naciskiem różnych rządzących lobby), z których wynikała poważna degradacja środowiskowa i społeczna. Szczególnie bolesne są zniszczenia w południowo-zachodnich rezerwach, jak również w Kanadzie i na Alasce, spowodowane działalnością kopalń uranu i ropy naftowej. Niestety rzecznicy ruchu głębokiej ekologii, bez znajomości praktycznych zastosowań teorii *self- within-Self*, w podobny sposób starają się ją zinterpretować, narzucając nam tę interpretację. Nasuwa się ciekawe pytanie: jak wielu praktykujących członków ruchów głębokiej ekologii praktykuje również życie poza współczesnymi instytucjami społecznymi (np. uprawiając i zbierając pożywienie, własnymi środkami zaspokajając swoje potrzeby związane ze schronieniem i energią), poza sporadycznymi wypadami na tydzień „w dzikość.” Wydaje mi się, że w ten sposób właśnie można przekonać się jak teoria *self-within-Self* działa w praktyce.

Inną sprawą wprowadzającą zamieszanie w rozumieniu powyższej teorii jest twierdzenie niektórych członków ruchu głębokiej ekologii, że „nie ma granic” pomiędzy indywidualnymi istotami. Fox na przykład pisze:

*Podstawowym odkryciem głębokiej ekologii [tj. w ekozofii-T Naessa - redakcja] jest teza, że niemożliwy jest wyraźny ontologiczny rozdział [...] pomiędzy dwoma światami - ludzi i nie-ludzi [...] Ponieważ nasza percepcja każe nam zauważać granice, nie potrafimy osiągnąć głęboko-ekologicznej świadomości.*

Te słowa sugerują, że dla Foxa praktyka głębokiej ekologii polega na całkowitym odrzuceniu egoistycznego indywidualizmu i zagubieniu się w „wielkiej całości.” Istnieją jednak też i tacy, którzy, jak Naess; podkreślają potrzebę zachowania indywidualizmu, na równych prawach z potrzebą różnorodności. Naess wyraźnie odcina się od mistycyzmu, żeby uniknąć zaniku znaczenia indywidualnej jednostki na rzecz większej całości. Devall i Sessions, w tym samym akapicie, w którym twierdzą, że „*nie ma granic i wszystko jest współzależne,*” piszą również:

*Pomimo tego, że widzimy różne stworzenia jako indywidualne organizmy lub całości, głębsze zrozumienie każe nam szanować wszystkie indywidualne jednostki, zarówno ludzi jak i zwierzęta i*

*rośliny, na swoich własnych prawach, jako części całości, bez odczuwania potrzeby tworzenia hierarchii gatunków, z człowiekiem na szczycie.*

Pod wpływem takich wypowiedzi powstało wiele niejasności co do intencji głosicieli filozofii głębokiej ekologii, co z kolei otwierało pole do krytyki głębokiej ekologii jako takiej. Wykorzystały to ekofeministki, w szczególności Janet Biehl i Ariel Salleh. Krytyka z ich strony wymusiła na wyznawcach głębokiej ekologii ponowne zastanowienie się, zrewidowanie i wyjaśnienie swoich teorii. Ekolodzy z niechęcią przyjmują fakt, że alternatywą do zniechęconego „indywidualisty” nie musi być całkowite odrzucenie indywidualności. Teorie, które starają się wyartykułować są zbyt niejasne, gdyż mają niewiele wspólnego z doświadczeniem życia codziennego. Teoria *self-within-Self* wymaga jaśniejszej, a nie bardziej skomplikowanej definicji niż przedstawiają to teoretycy głębokiej ekologii.

### **Światopogląd ekofeministek**

Ekofeministki również spędziły wiele czasu rozpatrując sprawę tożsamości jednostki. French, King i Leland są w zgodzie z prądem głębokiej ekologii w tym, że alienacja i separacja pomiędzy człowiekiem a naturą są znaczącymi czynnikami. wpływającymi na degradację środowiska. Mają jednak wrogi stosunek do filozofii *self-within-Self* Naessa. Tę wrogość można zrozumieć. Zgodnie z sarkastyczną uwagą Biehl, kiedy mężczyzna prosi kobietę, żeby się z czymś zjednoczyła, na przykład w tradycyjnie rozumianym związku małżeńskim, oznacza to zazwyczaj zatrącenie jej osobowości.

Duża część krytyki ekofeministycznej wyrasta z niejasności, które sami propagatorzy głębokiej ekologii spowodowali, nie ukazując w wystarczająco klarownym świetle roli jednostki w całości.

Podporządkowanie indywidualnej jednostki ogółowi jest niezbyt przyjemną alternatywą dla wielu kobiet (jak również dla innych stworzeń spychanych na margines), które w przeszłości nie czerpały zysków z takiej strategii. Ponadto, z takiego punktu widzenia można często racjonalizować i usprawiedliwiać nieludzkie traktowanie jednostki, pod warunkiem, że całokształt nie jest zagrożony. Niektórzy poplecznicy głębokiej ekologii często jednak rozwodzą się na temat tego, jak duża jest wartość jednostki w swoim dążeniu do odkrycia bardziej przenikalnych indywidualnych granic. Jeden z mężczyzn głoszących ekofeminizm, Jim Cheney, identyfikuje tę tendencję jako typową dla męskich teoretyków. Wynika to z tego, że, jak twierdzi Cheney, mężczyźni sami nie czują się wygodnie ze swoją silną indywidualnością.

Cheney, Biehl i Plumwood widzą również groźniejszy, może nawet podświadomy motyw leżący u źródeł ekspansji *self* w *Self* Według Cheney'a nie ma potrzeby respektowania kogoś lub czegoś innego jako odległej, indywidualnej istoty, jeżeli ta istota jest po prostu wcielona w grupę i w ten sposób opanowana i kontrolowana. Plumwood zwraca uwagę na to, że założenie, że potrzeby lasów tropikalnych są naszymi potrzebami może prowadzić do tezy, że nasze potrzeby (takie jak tania wołowina) są również potrzebami lasów tropikalnych. Kto ma powiedzieć, że sekwoja nie pragnie służyć ludzkości jako stolik ogrodowy?

Ekofeministki twierdzą, że podstawowe pytanie nie ma charakteru albo/albo: *albo* wyizolowana, wyalienowana jednostka, *albo* jednostka zagubiona w całości. Bardziej użytecznym jest położenie nacisku na relacje pomiędzy istotami, tak jak robią to rdzenni Amerykanie. Rozpoznanie i przyjęcie tych relacji, bardziej niż tworzenie bezosobowych, „kosmologicznych” powiązań, oddaje niepowtarzalność i wartość jednostki oraz środowiska, w którym żyje. Dzięki temu odzyskuje wartość wysoko indywidualistyczne przywiązanie do ziemi i stworzeń, które są podstawą światopoglądu rdzennych Amerykanów. Niestety, nie można zapominać o słowach Fox, Biehl i innych, które wyrażały powątpiewanie, czy osobiste przywiązania są wystarczająco trwałą bazą, żeby budować na niej zmiany środowiskowe i społeczne.

Ekofeministkom pozostaje więc skomplikowany problem. Czy podpisują się pod tendencją wyrażaną przez wiele kobiet (i mężczyzn) do widzenia siebie w powiązaniu z innymi przez więzy pokrewieństwa? Jeżeli tak, jak więc pracują nad tym, żeby nie dać się podporządkować przez tych innych, szczególnie jeśli mówi im się, że „związki” są ekologicznie pożądane. Ekofeministki nie osiągnęły żadnego jasnego konsensu w tej sprawie, chociaż nie ulega raczej wątpliwości fakt, że nie są zbyt zainteresowane wysłuchiowaniem apelów głębokich ekologów o podporządkowanie swojej tożsamości na rzecz szerszego pojętego dobra ekologicznego.

### **Konkluzje**

Oczywistym jest fakt, że zarówno ruch głębokiej ekologii jak i ekologiczny feminizm odnalazły jakiś sposób na lepsze wyartykułowanie naszej tożsamości w świecie. Wśród ekofeministek nastąpił rozłam, ale jedno co z pewnością je łączy to krytyka niektórych założeń ruchu głębokiej ekologii. Obydwie ekozofie powinny bardziej krytycznie spojrzeć na problemy, które do tej pory pozostawały w cieniu ich zainteresowań. Chociaż niemożliwe są bezpośrednie zapożyczenia z kultury w żaden sposób z nami nie spokrewnionej, zarówno głęboka ekologia jak ekofeminizm mogą czerpać z niej poprzez skupienie się na nich i bardziej uważne spojrzenie na źródło, które uważają za inspirację. Rozumienie roli jednostki z perspektywy rdzennych kultur może sugerować nowe możliwości.

**Annie L. Booth**

*Tłumaczyła Agata Korbel*

Annie Booth pracuje na wydziałach Ochrony Środowiska i Zasobów Naturalnych na Uniwersytecie w Północnej Brytyjskiej Kolumbii, Prince Georgia, B.C. Canada.

Źródło: *The Trumpeter*, vol. 13, No.4 1996