

INTEGRALNA EKOLOGIA JAKO PRÓBA ŁĄCZENIA NAUKI I DUCHOWOŚCI W PERSPEKTYWIE WYZWAŃ WOBEC ŚRODOWISKA NATURALNEGO

Bartłomiej KNOSALA

Politechnika Śląska, Wydział Organizacji i Zarządzania, Gliwice; bartlomiej.knosala@polsl.pl,
ORCID: 0000-0001-7839-081X

Streszczenie: Przedmiotem niniejszego artykułu jest koncepcja integralnej ekologii rozumiana jako poszukiwanie wspólnej płaszczyzny dla nauki i duchowości. Perspektywą, która prowokuje do takich poszukiwań, są wyzwania wobec środowiska naturalnego. Koncepcja integralnej ekologii stoi na stanowisku, że w działaniach na rzecz środowiska naturalnego tylko wzięcie pod uwagę szeroko rozumianej sfery kultury, a więc m.in. doświadczeń estetycznych, psychologicznej dynamiki, znaczeń religijnych, kwestii etycznych czy wartości kulturowych, daje nadzieje na rozwiązanie takich kwestii jak zmiany klimatyczne, zmniejszanie się bioróżnorodności, zanieczyszczenia, itp. Artykuł przedstawia koncepcje Leonardo Boffa, Thomasa Berry'ego i Kena Wilbera.

Słowa kluczowe: ekologia integralna, nauka i duchowość, Leonardo Boff, Thomas Berry, Ken Wilber.

INTEGRAL ECOLOGY AS AN ATTEMPT TO COMBINE SCIENCE AND SPIRITUALITY IN THE FACE OF CHALLENGES TO THE NATURAL ENVIRONMENT

Abstract: The subject of this article is the concept of integral ecology understood as the search for a common ground for science and spirituality. The perspectives that provoke such searches are challenges to the natural environment. The concept of integral ecology is of the opinion that in the activities for the benefit of the natural environment, only take into account the broadly understood sphere of culture, i.e. aesthetic experiences, psychological dynamics, religious meanings, ethical issues or cultural values, gives hope for solutions to issues such as climate change, biodiversity decline, pollution, etc. The article presents the concepts of Leonardo Boff, Thomas Berry and Ken Wilber.

Keywords: integral ecology, science and spirituality, Leonardo Boff, Thomas Berry, Ken Wilber

1. Wstęp

Termin ekologia integralna został spopularyzowany w 2015 r. dzięki encyklice papieża Franciszka *Laudato Si*. Franciszek termin *ekologia integralna* rozumie w kontekście współczesnych zagrożeń ekologicznych, których rozwiązanie wymaga wykroczenia poza zakres rozwiązań naukowo-technicznych, prawnych czy polityczno-ekonomicznych. Mary E. Tucker tłumaczy, że złożoność obecnych problemów ekologicznych – zmiany klimatycznej, zmniejszania się bioróżnorodności oraz zanieczyszczeń – wymaga nowego, integralnego podejścia. Tucker:

Wiele dyscyplin stara się rozwiązać te potworne problemy (wicked problems), w tym współczesna nauka, działania polityczne, zmiany prawne, nowe myślenie o ekonomii oraz innowacje technologiczne. Wszystkie te wysiłki są konieczne, jednak niewystarczające. Potrzebujemy również integralnej podstawy, która umożliwi połączenie wyżej wymienionych wysiłków z dyscyplinami humanistycznymi: z filozofią, religią, historią, literaturą, sztuką oraz muzyką (Tucker, 2017, s. xii).

Z kolei Papież Franciszek zwraca uwagę, że „wszystko na świecie jest ściśle ze sobą powiązane” (Franciszek, 2015, s. 14) i w związku z szeroką skalą zmian, „nie jest już możliwe znalezienie właściwej odpowiedzi dla każdego problemu z osobna. Fundamentalne znaczenie ma poszukiwanie rozwiązań integralnych, uwzględniających interakcję systemów przyrodniczych między sobą oraz z systemami społecznymi. Nie ma dwóch odrębnych kryzysów, jeden środowiskowy, a drugi społeczny, ale istnieje jeden złożony kryzys społeczno-ekologiczny” (Franciszek, 2015, s. 91). Papież Franciszek – podobnie jak omawiani w tym artykule autorzy: Leonardo Boff, Thomas Berry i Ken Wilber – jest przekonany, że problem degradacji środowiska naturalnego jest w dużym stopniu problemem epistemologicznym, problemem fragmentaryzacji wiedzy. W związku z tym, że wszystko jest ze sobą ściśle powiązane „wiedza fragmentaryczna i izolowana może stać się formą ignorancji, jeśli nie łączy się z szerszą wizją rzeczywistości” (Franciszek, 2015, s. 90). Dla integralnej ekologii wyjście poza fragmentaryzację wiedzy oznacza włączenie wymiarów duchowych do strategii zabezpieczania przyszłości ziemskiej ekosfery. Tylko wtedy można analizować problemy środowiskowe jako nierozzerwalnie związane z analizą sytuacji człowieka, rodziny, pracy, kontekstu urbanistycznego oraz relacji każdej osoby z sobą samym.

Warto jednak zauważyć, że w obrębie integralnej ekologii wyraźnie widać zmianę w rozumieniu duchowości. Duchowość nie jest rozumiana już wyłącznie jako autonomiczna sfera służąca wyłącznie próbom uchwycenia „doświadczenia jedności <<ja>> i zasady świata”, ale kładzie nacisk na konieczność powiązania duchowości z troską o sprawy tego świata. W tym sensie akcentuje się praktyczną rolę tak rozumianej duchowości. Jednocześnie integralna ekologia – co odróżnia ją od innych humanistycznych nurtów zajmujących się

problemem degradacji środowiska naturalnego takich jak: ekofeminizm, ekologia głęboka czy ekofenomenologia – stara się włączyć obszar ingerencji technologicznych w szerszy kontekst działań na rzecz rozwoju społecznego oraz troski o środowisko naturalne. W drugiej dekadzie XXI wieku trudno bowiem wciąż się ludzić, że sam rozwój technologiczny osiągnie te cele. Potrzebna jest również zmiana podstawowych kategorii służących porządkowaniu relacji między człowiekiem a światem czy nawet tzw. nowa narracja (*new story*), która pomogłaby w wyznaczaniu kierunków przyszłego rozwoju. W tym sensie koncepcja integralnych ekologii może być zbieżna z teorią aktora–sieci, zwłaszcza w wersji zaproponowanej przez Andrzeja W. Nowaka, który zauważa, że podmioty strukturalizują rzeczywistość wedle swych wyobrażeń, co oznacza, że aktorzy pozaludzcy będą strukturalizowani wedle różnych metafizycznych koncepcji (Nowak, 2016, s. 249). W tym sensie integralne ekologie można rozumieć jako postulat przyjęcia różnych od modernistycznych założeń czy nawet całego kompleksu założeń, które składając się na tzw. nową narrację (*new story*), formować będą niejako od wewnątrz kształt cywilizacji technicznej. Trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, że integralna ekologia nie jest nauką. Raczej należałoby mówić o integralnej ekologii jako nowej sieci intersubiektywnych znaczeń, konkurencyjnej wobec wciąż obowiązującego oświeceniowego mitu wiążącego racjonalizację wszystkich sfer życia z postępem. W takim ujęciu propozycje mieszczące się w ramach koncepcji integralnej ekologii proponuję rozumieć w duchu metafizycznych rozważań Józefa Niżnika i Krzysztofa Abriszewskiego jako indywidualne wynajdowanie punktów orientacyjnych w uniwersum symbolicznym (por. Abriszewski, 2013). Coraz mocniej odczuwany rozpad uniwersum symbolicznego związany jest m.in. z sytuacją, w której „ludzkość dokonuje niebezpiecznych, równoczesnych modyfikacji wielu kluczowych paramaetrów systemów planetarnych”, co prowadzi do wielowymiarowego kryzysu (Bińczyk, 2018, s. 11). Obecnie mamy do czynienia nie tylko ze zmianą klimatyczną, degradacją gleb, zakwaszeniem oceanów i zaburzeniem cykli biogeochemicznych Ziemi czy z tzw. szóstym wielkim wymieraniem, ale również z jednoczesnym podważaniem antropocentryzmu i problematyzowaniem pojęcia natury (Bińczyk, 2018, s. 15). W tym kontekście propozycje przedstawione niżej można rozumieć jako próby scalenia uniwersum symbolicznego współczesnego człowieka.

2. Historia integralnych ekologii

Wg redaktorów zbiorczego opracowania koncepcji integralnej ekologii – Sama Mickey’ a, Seana Kelly’ego i Adama Robbert’a - cechą charakterystyczną nowego ujęcia jest próba oddania pełnego zakresu ekologicznych podejść, koncepcji, praktyk oraz metod, które się stosuje do badania relacji zachodzących w świecie naturalnym oraz relacji zachodzących między światem naturalnym a światem człowieka. W takim ujęciu integralna ekologia jest

definiowana jako wielość wyłaniających się podejść do ekologii, które przekraczają granice poszczególnych dyscyplin. Zadaniem tej interdyscyplinarności jest lepsze zrozumienie zagadnień związanych z relacjami, które tworzą całość ziemskiej wspólnoty. W tym sensie integralna ekologia mierzy się nie tylko z problemami tradycyjnie przypisywanymi do problematyki ekologicznej, ale zwraca uwagę również na problemy społeczne oraz epistemologiczne. „Ludzkość oraz cała ziemska wspólnota mierzy się z bezprecedensową sytuacją, które obejmuje wiele wzajemnie ze sobą połączonych kryzysów, oddziaływujących na środowisko naturalne, instytucje społeczne i ludzką świadomość, kryzysów takich jak: niedostatek wody pitnej, masowe wymieranie gatunków, globalna zmiana klimatyczna, zakwaszenie oceanów, ekonomiczna niestabilność, ubóstwo, seksizm, rasizm, alienacja i sfragmentaryzowana wiedza” (S. Mickey, S. Kelly, A. Robbert 2017: 2). Integralna ekologia ma ułatwić bardziej wszechstronne podejście do rozumienia ekologii oraz – zdaniem zwolenników tego podejścia - sugeruje potencjalnie bardziej efektywne odpowiedzi na wzajemnie powiązane kryzysy, z którymi musi obecnie borykać się ludzkość oraz ziemska wspólnota.

Wśród propagatorów koncepcji integralnej ekologii można zauważyć tendencję do włączania do problematyki ekologicznej pytań o wyznawane wartości, przekonania religijne, modele ekonomiczne jak również o psychologiczną dynamikę czy formy wyrazu. Innymi słowy przedstawiciele integralnej ekologii postulują ekologizowanie całej kultury. Ta tendencja wynika z przekonania o zbliżającej się katastrofie ekologicznej, której zaradzić może jedynie dogłębna transformacja kultury. Jednocześnie integralna ekologia nie jest ani technofobiczna, ani antynaukowa. Technika i nauka są raczej postrzegane jako elementy szerszego systemu społecznego, którego celem jest uzyskanie synergii z naturą.

W tym sensie krytyka dotychczasowych ujęć ekologii z perspektywy ekologii integralnej dotyczy zbyt wąskiego i redukcjonistycznego podejścia charakterystycznego dla pierwszych prób rozumienia relacji między organizmami a ich środowiskiem. Mickey, Kelly i Robbert przeprowadzają zrówno krytykę ujęć związanych z naukami przyrodniczymi jak i podejść humanistycznych. Klasycznej już koncepcji ekologii Ernsta Haeckela zarzucają ujmowanie zjawisk ekologicznych jedynie w kategoriach mechanicznych oraz propagowanie stosowania zasady doboru naturalnego do rzeczywistości społecznej (tzw. darwinizm społeczny). Mickey, Kelly i Robbert piszą: „Podejście Heackle’a ukazuje w jaki sposób redukcja świadomości oraz społeczeństwa do przyczyn mechanistycznych może wspierać opresyjne ideologie, w których poszczególne działania natury służą do usprawiedliwienia narzucenia dominacji i stosowania przemocy wobec osób czy grup społecznych będących poza tą ideologią” (Mickey, Kelly, Robbert 2017: 4). Również tzw. nowe ekologie Charles’a Eltona i Arthura Tansley’a spotkały się z krytyką za redukcję zjawisk do mechanistycznej przyczynowości (Mickey 2017: 5). Z kolei propozycją Eugene’a Odum’a, który w 1977 roku zaproponował rozumienie ekologii jako integrującej, holistycznej dyscypliny łączącej nauki przyrodnicze i społeczne, autorzy wprowadzenia do *Integral Ecologies* proponują

zakwalifikować jako „kryptoredukcjonizm” lub redukcjonistyczny holizm. Podejście to – przekonują Mickey, Kelly i Robbert – nie uznaje religijnych ani duchowych wymiarów ekologii, jak również nie włącza humanistyki w obszar myślenia o ekologii (Mickey, Kelly, Robbert 2017: 4). Podejście Oduma – sugerują przywoływani wyżej autorzy - byłoby bardziej integralne, gdyby włączyło humanistykę w obręb swoich rozważań. „Wyrażając szeroki wachlarz ludzkich wartości, doświadczeń, idei, symboli, artystycznych ekspresji i sposobów bycia w świecie, ekologicznie zorientowane dociekania w obrębie humanistyki mogą ułatwić głębsze zrozumienie tego, w jaki sposób świadomość i kultura wpływa na nasze relacje ze światem natury oraz w jaki sposób świat natury kształtuje kulturę i świadomość. Humanistyka może również pomóc w przedstawieniu, w jaki sposób wiedza i kultury mogą być obecne nie tylko u ludzi, ale również wśród innych zwierząt, roślin i ekosystemów, itp. Dzieje się tak na przykład kiedy pytamy o emocjonalne i moralne życie zwierząt” (Mickey, Kelly, Robbert 2017: 6).

Jednak z perspektywy integralnych ekologii również podejścia do środowiska naturalnego bazujące na myśli humanistycznej są krytykowane jako niewystarczające. Dotyczy to zarówno ekologii głębokiej Arne Naess'a, etyki środowiskowej Richarda Routley'a, ekofeminizmu oraz ekofemonologii. Jak piszą Mickey, Kelly i Robbert: „Mimo, iż wyżej wymienione podejścia starają się ująć ekologiczne następstwa naszych doświadczeń, wartości, idei oraz symboli to jednak zaniedbują wymiar biofizyczny badanych zjawisk. Dlatego trudno jest nazwać takie podejścia integralnymi” (Mickey, Kelly, Robbert 2017: 7). Zdaniem tych autorów podejście na miarę obecnych zagrożeń ekologicznych powinno integrować wglądy ekologicznie zorientowanych dyscyplin zarówno z obszaru biofizyki, nauk społecznych i humanistycznych, gdyż charakterystyczną cechą czasów współczesnych jest złożona współzależność natury, kultury oraz wiedzy. Można powiedzieć, że integralna ekologia powstała jako odpowiedź na potrzebę sformułowania teoretycznej podstawy, która umożliwiałaby przewyciężenie redukcjonizmu określonych ujęć i pozwalała na włączenie wielu różnych ekologii w proces przemiany człowieka i jego środowiska (Mickey, Kelly, Robbert 2017: 7).

Koncepcja integralnej ekologii wyłoniła się z wielu propozycji, w których refleksja nad relacjami między światem przyrody i światem człowieka wychodziła poza dyskurs władzy i panowania człowieka nad przyrodą. W tym kontekście wymienia się Felixa Guattariego, Edgara Morina, Holmesa Rolstona czy badaczki i badaczy z obszaru społecznych studiów nad nauką i techniką (STS) takich jak: Bruno Latour, Isabelle Stengers i Donna Haraway. Dla koncepcji integralnej ekologii ważny jest również paradygmat poznawczy *religion and ecology*, którego interdyscyplinarny charakter obejmuje m. in. studia środowiskowe, geografę, historię, antropologię, socjologię i politologię. Jak pisze Ryszard F. Sadowski paradygmat *religion and ecology* „odpowiada zarówno na zagadnienia historyczne jak i współczesne, w celu zrozumienia relacji między człowiekiem, Ziemią a wszechświatem i rzeczywistością *sacrum*”. (Sadowski 2009: 218). Jednak integralna ekologia nie tylko szuka

„ekologicznego potencjału” drzemącego w religiach, ale również wykazuje gotowość do ekologizowania całej kultury, w tym również religii. Sama idea integralnej ekologii została wypracowana w 1995 roku niezależnie przez trzech autorów: Leonardo Boffa, Thomasa Berry’ego i Kena Wilbera (Sadowski 2017: 77).

3. Leonardo Boff i wezwanie do przymierza między naturą i kulturą

W 1995 roku Leonardo Boff – brazylijski teolog wyzwolenie, we wstępie do czasopisma *Concilium* pisze o potrzebie stworzenie ekologii integralnej. Integralna ekologia miałaby ułatwić połączenie różnych ekologii, aby ułatwić stworzenie nowego sojuszu między społeczeństwem i naturą, dzięki któremu możliwe byłoby zabezpieczenie ziemskiego dziedzictwa (*conservation of the patrimony of the earth*), socio-kosmicznego dobrostanu oraz utrzymanie warunków, dzięki którym ewolucja utrzymywała stały kurs od 15 tysięcy milionów lat.

Boff określa integralną ekologię jako holistyczne podejście, dla którego przedmiotem ekologii nie jest jedynie środowisko naturalne ale również społeczeństwo i kultura. Boff: „(...) społeczeństwo i kultura również należą do ekologicznej złożności. Ekologia jest zatem relacją między wszystkimi organizmami, zarówno ożywionymi jak i nieożywionymi, naturalnymi i kulturowymi, relacją, która ustanawia i podtrzymuje równowagę między organizmami i ich środowiskiem” (Boff, Elizondo, 1995: ix-x). Podstawowe pytanie, które zadaje integralna ekologia brzmi: do jakiego stopnia określona nauka, technologia, instytucja, aktywność jednostkowa, ideologia czy religia pomaga podtrzymywać (lub przyczynia się do zaburzenia) dynamicznej równowagi istniejącej w świecie (Boff, Elizondo, 1995: x).

Boff dzieli podejście do ekologii na cztery wymiary: środowiskowy, społeczny, mentalny i integralny. Aspekt środowiskowy ujmuje problemy ekologiczne przez pryzmat nauk biofizycznych i technologii. Aspekt społeczny pyta się o związki ludzi i społeczeństw z problemami ekologicznymi, w tym o sprawiedliwość społeczną, zrównoważony charakter takich instytucji jak edukacja, służba zdrowia, itp. (Mickey, Kelly, Robbert 2017: 9) Boff zwraca uwagę, że ograniczanie rozważań nad społecznym dobrostanem do rzeczywistości społecznej jest błędem, gdyż właściwym kontekstem jest świat naturalny. Dlatego do rozważań nad dobrostanem społecznym należy włączyć wymiar socio-kosmiczny. Byty poza ludzkie takie jak rośliny, zwierzęta, mikroorganizmy tworzą planetarną wspólnotę, w której jako ludzie jesteśmy zanurzeni i bez której nie możemy istnieć (Boff, Elizondo 1995: x). Z kolei aspekt mentalny koncentruje się na świadomości, pokazując w jaki sposób rozwiązywanie problemów ekologicznych nie zależy jedynie od zdrowszego i bardziej zrównoważonego społeczeństwa i środowiska, ale również od zdrowszej świadomości, świadomości, która odbudowuje swoje związki z naturą poprzez transformację religijnych

światopoglądów, stereotypów związanych z płcią, pragnień i archetypów nieświadomości. Te trzy aspekty rozwijały się od momentu rozpoczęcia badań nad ekosystemami i nawiązują do kolejnych obszarów badawczych – nauk biofizycznych, nauk społecznych i humanistyki. Natomiast podejście integralne łączy te trzy aspekty, aby zaprezentować nową wizję Ziemi, wizję w której ludzie i Ziemia są częścią kosmicznego procesu ewolucyjnego (Mickey, Kelly, Robbert 2017: 9). Boff stwierdza, że u podstaw tej nowej wizji Ziemi leży coraz wyraźniej odczuwana potrzeba, żeby naukę i technologię stosować nie przeciwko naturze, ale z naturą i w jej imieniu. Boff: „Stąd wynika nowy imperatyw mówiący o konieczności ekologizowania wszystkiego co robimy i mówimy, a jednocześnie odrzucania zamkniętych idei, wyrażania nieufności wobec jednostronnej przyczynowości (*one-way causality*), dążenie do włączenia się w obliczu wszelkich wykluczeń, zjednoczenia w obliczu wszystkich dysjunkcji, przyjęcia holistycznego podejścia w obliczu wszelkich ograniczeń i docenienia złożoności w obliczu wszelkich uproszczeń. W ten sposób nowy paradygmat zaczyna tworzyć własną historię” (Boff 1995: 13).

4. Thomas Berry i nowa narracja

W 1995 roku termin integralna ekologia zaczyna stosować również Thomas Berry (Esbjörn-Hagens 2011: 99). Berry używa terminu integralna ekologia aby opisać swoją koncepcję dotyczącą relacji człowieka względem przyrody i ich implikacji dla religii. Ryszard F. Sadowski zwraca uwagę, że Berry jako jeden z pierwszych wskazał na duchowy wymiar kryzysu ekologicznego. Wg Richa Hefferna podstawowe wątki myśli Berry’ego można zgrupować wokół czterech tez:

1. Kiedy zniszczymy przyrodę, zniszczymy podstawę naszej religijnej wyobraźni.
2. Zapomnieliśmy, że objawienie odnalezione w przyrodzie i wszechświecie jest pierwotnym boskim objawieniem.
3. Nasze chrześcijańskie koncentrowanie się na osobowym zbawieniu powinno ustąpić miejsca bardziej holistycznemu rozumieniu Jezusa Chrystusa.
4. Istnieje konieczność poprawienia sposobu ludzkiej obecności na planecie (Sadowski 2009: 209).

Ważnym wątkiem w twórczości Berry’ego jest próba sformułowania nowej sieci intersubiektywnych znaczeń, która mogłaby wpłynąć na przemianę całkoształtu ludzkich działań względem ziemskiej wspólnoty. Sam Mickey zauważa że chociaż krytyka, przestrogi oraz realistyczna refleksja nad współczesnymi kryzysami ekologicznymi są ważne, to jednak niewystarczające, aby ułatwić transformację relacji ludzkość – Ziemia. „To czego obecnie potrzebujemy – pisze Mickey w eseju poświęconym integralnej ekologii Thomasa Berry’ego – to wspólne marzenie (*shared dream*), wspólna wizja wartości dla ziemskiej wspólnoty,

która będzie pokojowa, sprawiedliwa, zrównoważona, elastyczna i odporna” (Mickey 2017: 32).

Berry, podobnie jak Boff, uważa, że destrukcja planety jest skutkiem określonych form ludzkiej egzystencji, które oddzieliły ludzi od świata i przez to nie rozwinęły sposobów uczestnictwa w ziemskiej wspólnotcie. W tym kontekście Berry twierdzi, że należy ponownie wymyślić człowieka („*reinvent the human*”), stworzyć nową formę świadomości i sumienia, która będzie odpowiadać na istnienie intymnej współzależności między ludźmi oraz bytami pozaludzkimi. „Jesteśmy tutaj po to, aby uzyskać integralność z ziemską wspólnotą” – pisze Berry. Mickey w ten sposób komentuje myśl Berry’ego:

Uzyskanie integralności z ziemską wspólnotą wymaga wszechstronnej transformacji. Nie chodzi tu tylko o zmianę określonych postaw, regulacji prawnych czy technologii. Mimo, że takie działania są niezwykle ważne, to są związane ze zrozumieniem ludzkiej natury jako oddzielonej od kosmosu. Aby osiągnąć integralność z ziemską wspólnotą, musimy kreatywnie przeorientować ludzką naturę w kierunku relacji z naturą. W skrócie wymaga to wymyślenie na nowo człowieka na poziomie gatunkowym (Mickey 2017: 34).

Ważne jest, żeby takiemu przeorientowaniu ludzkiej natury, towarzyszyła krytyczna refleksja, ponieważ „nic nie jest dane raz na zawsze, lecz jest interpretowane i konstruowane w różny sposób w zależności od wyłaniających się kontekstów” (Berry 1999: 161). Według Berry’ego zręby takiej krytycznej refleksji wyznaczają cztery aspekty: współczesna nauka, światowe religie i systemy filozoficzne, doświadczenia rdzennych wspólnot oraz epistemologie feministyczne. Dopiero w oparciu o tak rozumianą „mądrość integralną” można dokonać próby przeorientowania ludzkiej świadomości (Berry 1999: 176). Mary Evelyn Tucker w przedmowie do *Evening Thoughts* Berry’ego zauważa, że jego wkład polega na dostrzeżeniu, że jako członkowie cywilizacji zachodniej znajdujemy się między dwoma opowieściami (narracjami) – między naukowym opisem świata, w centrum którego znajduje się proces ewolucji a biblijną wizją stworzenia, i że obie te narracje są niewystarczające w kontekście aktualnych wyzwań ekologicznych (Tucker 2006: 10). „Obecnie podstawowy problem polega na tym, że nie potrafimy naszej wiedzy ułożyć we wszechstronną opowieść, narrację, która tłumaczyłaby nam skąd pochodzimy, jakie jest nasze miejsce w świecie, i która wskazałaby kierunek naszej tradycji, instytucjom i praktykom codziennego życia” (Mickey 2017: 37). Mickey jednocześnie zauważa, że nową narrację należy rozumieć jako analogię (metaforę) do kompasu a nie mapy. Mapa jest oddzielona od terytorium, które obrazuje, natomiast „kompas jest stworzony z elementów, które są jednocześnie częścią pola magnetycznego naszej planety, podobnie jak nowa opowieść jest częścią większej historii, którą stanowi podróż samego wszechświata” (Mickey 2017: 37). Dodatkowo igła kompasu ustawia się względem miejsca, w którym znajduje się osoba trzymająca kompas, podobnie jak nowa opowieść opowiadana jest w różny sposób w zależności od osoby, która ją opowiada.

Berry wiąże poszukiwanie nowej opowieści z przemianą sposobu w jaki wyobrażamy sobie naszą relację do Ziemi. Zamiast obowiązującej relacji charakterystycznej dla społeczeństwa industrialnego, w której natura traktowana jest jako przedmiot wyzysku i dominacji, Berry postuluje zastąpienie obecnej destrukcyjnej opowieści nową odwołującą się do pierwotnego uczestnictwa w numinalnej i porywającej kreatywności społeczności ziemskiej. Jednocześnie Berry zaznacza, że nowa opowieść musi być wynikiem pogodzenia trzech wzajemnie splecionych i wpływających na siebie ewolucji – kosmicznej, ziemskiej i ewolucji ludzkiej świadomości.

5. Model AQAL Kena Wilber'a i jego rozwinięcie

Trzecim podejściem teoretycznym, które wyznacza rozumienie integralnej ekologii, jest integralna teoria Kena Wilbera. Wilber odwołując się do tzw. Wielkiego Łańcucha Bytów (*great chains of being*) proponuje ujęcie, które pozwalałoby na zintegrowanie przedmodernistycznej religii i modernistycznej nauki. Dla Wilbera taka integracja wymaga rozwiązania kwestii relacja jaka zachodzi między rzeczywistościami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Nowożytna nauka - opierająca się na materializmie i metodach ilościowych – odmawiając realności wymiarom wewnętrznym, odrzuciła tym samym charakterystyczną dla ery przednowożytnej koncepcję, zgodnie z którą „rzeczywistość jest serią gniazd w gniazdach, sięgającą od materii przez umysł do Ducha, (...)” (Wilber 2008: 20) (tzw. Wielki Łańcuch Bytów). W niektórych ujęciach Wielkiego Łańcucha Bytów wyższe wymiary rzeczywistości (transcendentne) istniały w sposób niezależny od niższych – umysł, duch i dusza „przekraczały” ciało, „a więc nie miały żadnych znaczących desygnatów w ciele” (Wilber 2008: 70). W momencie jednak gdy współczesna nauka zaczęła badać organiczne ciało, odkryła, że liczne „wyższe” czy „transcendentne” rzeczywistości są w istocie głęboko powiązane z organicznym ciałem i jego organicznym mózgiem. Doprowadziło to do zanegowania istnienia wyższych szczebli Wielkiego Łańcucha Bytów. Wilber proponuje przywrócenie Wielkiego Łańcucha Bytów jednak z zastrzeżeniem, iż każdy wyższy poziom przekracza, ale jednocześnie zawiera niższe poziomy. Po zebraniu danych dotyczących kilkuset hierarchii wziętych z teorii systemów, ekologii, kabały, psychologii rozwojowej, buddyzmu jogaczary, rozwoju moralnego, ewolucji biologicznej, hinduizmu wedanty, neokonfucjanizmu, ewolucji kosmicznej i gwiazdnej, Hua-Yen oraz dzieł neoplatonizmu Wilber stworzył model AQAL, w którym każda hierarchia została zaliczona do jednej z czterech kategorii. W ten sposób odkrył, że „klasyczna hierarchia tradycyjnej religii i standardowa hierarchia współczesnej nauki są po prostu dwoma z tych czterech rodzajów hierarchii. Jako takie, są ze sobą głęboko połączone, ale są również częścią jeszcze większej sieci hierarchicznych wzorów. W rzeczywistości są częścią uniwersalnej sieci, która

obejmuje nie tylko dwa, ale cztery główne rodzaje hierarchii – jednak hierarchii, między którymi istnieją żywotne powiązania” (Wilber 2008: 168). Te cztery ćwiartki to:

1. górna prawa ćwiartka, która jest standardowym naukowym opisem indywidualnych elementów wszechświata.
2. górna lewa ćwiartka, która jest hierarchią, wewnętrznej świadomości i ciągnie się od prostego pojmowania przez pobudliwość, doznanie, percepcje, odruchy, emocje, obrazy i symbole, koncepcje, konkretne zasady i operacje, poznanie formalno-refleksyjne oraz twórczą wizję. W dużym stopniu odpowiada systemom filozoficznym Plotyna i Sri Aurobindo.
3. dolna lewa ćwiartka, która bada ewolucję zbiorowych światopoglądów (Wilber nazwy je holonami kulturowymi) i wyróżnia na przykład następujące stany: archaiczny, magiczny, mityczny i mentalny (terminologia Jeana Gebsera).
4. dolna prawa ćwiartka, która jest podsumowaniem ewolucji zbiorowych form holonów i składa się z galaktyk, planet, systemu Gai, meterotroficznych ekosystemów, społeczeństw z podziałem pracy, grup rodzinnych, szczepów, cesarstw, narodów, układu planetarnego.

Według Sean Esbjörn-Hargensa oraz Michael E. Zimmermana schemat Wilbera umożliwia wprowadzenie porządku wśród ponad dwustu różnych perspektyw dotyczących relacji między ludźmi a środowiskiem naturalnym. „Jeśli naukowcy, ekonomiści, etycy, psychologowie i inni często przyjmują zupełnie różne stanowiska wobec środowiska naturalnego, w jaki sposób osiągnąć porozumienie niezbędne dla działań na rzecz rozwiązania najbardziej palących problemów środowiskowych dwudziestego pierwszego wieku?” (Esbjörn-Hargens, Zimmerman 2017: 56). Zbudowana na bazie schematu Wilbera integralna ekologia – zdaniem wyżej wymienionych autorów – dostarcza intelektualnej ramy, pozwalającej zintegrować wielość stanowisk w złożone, wielowymiarowe i metadyscyplinarne podejście do świata natury i naszego w nim miejsca. W jaki sposób można dokonać takiej integracji? Zgodnie z modelem Wilbera istnieją cztery nieredukowalne perspektywy – obiektywna, interobiektywna, subiektywna i intersubiektywna – z którymi musimy się liczyć, jeśli chcemy zrozumieć oraz rozwiązać problemy środowiskowe. Dane zbierane dzięki metodom nauk przyrodniczych i społecznych, mimo że niezbędne i wartościowe, nie są w stanie dostarczyć motywacji do niezbędnych działań. „Same techniczne informacje nie przekonują ludzi do podjęcia działań. Motywacje zaczynają się wzbudzać, kiedy doświadczamy danego problemu środowiskowego z perspektywy subiektywnej i intersubiektywnej. Tymczasem większość studiów poświęconych problemom środowiskowym rzadko odnosi się do tych dwóch wewnętrznych wymiarów, zaniebując obszary doświadczeń estetycznych, psychologicznej dynamiki, znaczeń religijnych, kwestii etycznych czy wartości kulturowych” (Esbjörn-Hargens, Zimmerman 2017: 56).

Bibliografia

1. Abriszewski K. (2013), *Kulturowe funkcje filozofowania*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
2. Berry, T. (1999), *The Great Work: Our way into the future*. New York: Bell Tower.
3. Bińczyk, E. (2018), *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
4. Boff, L. Elizondo, V. (1995). Ecology and poverty: Cry of the Earth, cry of the poor. *Concilium: International Journal of Theology*, 5, ix-xii.
5. Esbjörn-Hargens, S., Zimmerman M., (2017). *An overview of integral ecology w: The Variety of Integral Ecologies. Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*. Red. Mickey S., Kelly S., Robbert A. Albany: State University of New York Press.
6. Merchant, C. (2007). *American environmental history: An introduction*. New York: Cambridge University Press.
7. Mickey S., (2017) *For an Emerging Earth Community: Thomas Berry and a Shared Dream w: The Variety of Integral Ecologies. Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*. Red. Mickey S., Kelly S., Robbert A. Albany: State University of New York Press.
8. Mickey S., Kelly S., Robbert A., (2017) *Introduction. The History and Future of Integral Ecologies w: The Variety of Integral Ecologies. Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*. Red. Mickey S., Kelly S., Robbert A. Albany: State University of New York Press.
9. Nowak, A.,W., (2016) *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
10. Ojciec Święty Franciszek, (2015) *Encyklika LAUDATO SI' W trosce o wspólny dom*, Wydawnictwo M, Kraków.
11. Sadowski R., F. (2016) *Inspirations of Pope Francis' Concept of Integral Ecology w: Seminare* 37(4): 69-82.
12. Sadowski R., F. (2009) *Thomas Berry – prorok ery ekozoicznej w: Studia Ecologiae et Biothicae* 7(2): 205-216.
13. Tucker M.,E., (2017) *Foreword w: The Variety of Integral Ecologies. Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*. Red. Mickey S., Kelly S., Robbert A. Albany: State University of New York Press.
14. Tucker M., E. (2006) *Preface w: Evening Thoughts: Reflecting on Earth as Sacred Community*. San Francisco, Sierra Club Books.
15. Wilber K.,(2008) *Małżeństwo rozumu z duszą*, tłum. Henryk Smagacz, Warszawa, Jacek Santorski & Co. Wydawnictwo.