

Ekologia transpersonalna a różnorodność tożsamości. Trzy podstawy utożsamiania

W jaki sposób urzeczywistnić, w znaczeniu czysto ziemskim, poczucie jaźni tak rozległe, jak to tylko możliwe? Odpowiedź ekologii transpersonalnej brzmi: poprzez proces utożsamiania.

Arne Naess pisze: *Jaźnią ekologiczną danej osoby jest to, z czym się ona utożsamia. To kluczowe zdanie (raczej niż definicja) odnośnie do jaźni przesuwa ciężar objaśnienia z pojęcia „jaźni” na „identyfikację”, albo raczej „proces identyfikacji”¹. Jak zatem dokonuje się postęp w urzeczywistnianiu bycia, które podtrzymuje możliwie najszersza i najgłębsza identyfikacja? Podsuwam myśl, że istnieją trzy ogólne rodzaje podstaw dla doświadczania powszechności, które nazywamy utożsamianiem; trzy rodzaje sposobów umożliwiających nam utożsamienie szerzej i głębiej. Te trzy podstawy określam jako *personalną*, *ontologiczną* i *kosmologiczną*.*

Identyfikacja personalna odnosi się do doświadczeń powszechności z innymi istotami, powodowanych przez osobiste zaangażowanie w stosunku do tych istot. Większość z nas myśli o procesie utożsamiania właśnie w taki sposób. Zwykle mamy skłonność do utożsamiania się z tymi istotami, z którymi mamy częsty kontakt (zakładając, że nasze doświadczenia z nimi są ogólnie pozytywne). Dotyczy to nie tylko istot konkretnych (np. członkowie mojej rodziny, przyjaciele i dalecy krewni, ulubione zwierzęta, nasze domy, lalka lub pluszowy miś), ale także bardziej abstrakcyjnych, wobec których mocno i osobiście angażujemy się (klub piłkarski lub koszykarski, poszczególni członkowie klubu zmieniający się z roku na rok, nasz kraj). Doznajemy tych jednostek jako części „nas”, części naszej tożsamości. Napaść na ich spójność czy uczciwość jest napaścią na moją spójność.

W przeciwieństwie do identyfikacji personalnie podbudowanej, ontologiczne i kosmologiczne postaci utożsamiania mają charakter transpersonalny w tym sensie, iż nie stanowią głównie funkcji kontaktów osobistych lub związków z tą lub tamtą osobą. Oczywiście, w pewnym znaczeniu, *wszystkie* postaci identyfikacji wykraczające poza egotyczne, biograficzne lub osobiste poczucie jaźni można opisać jako *transpersonalne*. Jednakże tutaj podkreślamy, że identyfikacja personalna, jak sugeruje nazwa, jest dużo bardziej personalną, lub inaczej dużo mniej transpersonalną, formą identyfikacji niż zarówno ontologiczna, jak i kosmologiczna, ponieważ stanowi funkcję osobistych kontaktów lub więzi z poszczególnymi osobami, co jak zobaczymy dalej, nie dotyczy tych dwóch pozostałych identyfikacji.

Ontologicznie podbudowane utożsamianie odnosi się do doświadczeń powszechności ze wszystkim, powodowane przez głęboko zakorzenione urzeczywistnienie faktu, że rzeczy są. (Używam złożonego i różnie stosowanego pojęcia ontologii w tym kontekście, aby odnieść się raczej do faktu egzystencji *per se* niż do pytania o podstawowe aspekty egzystencji, czy jak świat jest.) Nie jest to prosta idea, którą można przekazać słowami. Co więcej, nie zamierzam o niej mówić zbyt wiele, ponieważ uważam, że należy do obszaru ćwiczenia świadomości (lub postrzegania), co powiązane jest np. z buddyzmem zen, a ci, którzy uczestniczą w takim ćwiczeniu, ciągle są ostrzegani przed ograniczeniami języka w jego usiłowaniach przekazania wglądu opartego na doświadczeniu. Martin Heidegger jest znanym zachodnim filozofem, który próbował przedstawić taki wgląd za pomocą słów, jednak, mimo dużych osiągnięć, również jest znany z kłopotliwego języka. Warto zauważyć w związku z tym, że jak się podaje, Heidegger po przeczytaniu książki mistrza zen D. T. Suzuki, powiedział: *Jeśli zrozumiałem go właściwie, to jest to, co próbowałem wyrazić we wszystkich moich pismach*².

Podstawowa idea, jaką usiłuję przekazać odnosząc się do identyfikacji ontologicznej, jest taka, że

fakt - zupełnie zadziwiający - iż rzeczy są, wywiera wrażenie na niektórych ludziach w tak głęboki sposób, że wszystko, co istnieje, wydaje się znajdować na pierwszym planie na tle nie-istnienia, pustki czy próżni. To tło, z którego ów plan pierwszy wyłania się chwila po chwili. To odczucie szczególności lub wyróżnionej natury wszystkiego, co istnieje, oznacza, że „środowisko” czy też „świat w ogóle” doświadczany jest nie jako zasłona sceniczna, przed którą nasze wyróżnione ego i te istoty, którymi jest ono zainteresowane, odgrywają swoją rolę; lecz raczej jako po prostu wyrażenie przejawienia Bycia (to jest egzystencji *per se*), jakim sami jesteście. Prawdopodobnie wszyscy doświadczyliśmy tego stanu bycia, odczucia powszechności ze wszystkim, który jawi się po prostu na mocy faktu, że *to* jest, w chwilach. Rzeczy są! Jest raczej coś niż nic! Zadziwiające!

Jeśli zaczerpniemy z takiego doświadczenia, możemy uzyskać wgląd w to, dlaczego ludzie doznający świata w ten sposób regularnie lub czasami (zwykle skutek wyętej dyscypliny duchowej) mają skłonność do doświadczania głębokiego, acz niestronniczego utożsamiania się ze wszystkim, co istnieje. Uzyskamy pewien wgląd w to, dlaczego tacy ludzie spontanicznie skłaniają się *do otwierania się na Bycie [czysty przejaw] [poszczególne] bytów, a stąd, dlaczego dla nich najlepszym biegiem „działania” jest pozwolić bytom być, pozwolić im troszczyć się o siebie zgodnie z ich własnym przyrodzeniem*³.

Dla tych, którzy nie widzą logicznego powiązania pomiędzy urzeczywistnieniem głęboko zakorzenionym w fakcie, że rzeczy są, a doświadczeniem głęboko zakorzenionej powszechności ze wszystkim, tym samym szanując je, mogą jedynie powtórzyć, że tych uwag nie można i nie powinno się analizować poprzez pryzmat logiki. Znajdujemy się na obszarze tego, co Wittgenstein nazywa mistycznym, mówiąc *Nie jest mistyczne to, jak rzeczy są, lecz, że istnieją*⁴. Jeśli ktoś pragnie poważnie dążyć kwestię identyfikacji ontologicznej, musi przygotować się na podjęcie wyętej praktyki, która jest powiązana z pewnego rodzaju duchowymi dyscyplinami opierającymi się na doświadczeniu. Roger Walsh ujmuje główny rdzeń zainteresowania tych praktyk, nazywając je *dyscyplinami świadomościowymi*, odróżniając je *od dogmatów religijnych, wierzeń i kosmologii, do których większość wyznawców religijnych przynależy, i od popularnych okultyzmów zarówno Zachodu, jak i Wschodu*⁵. Ci, którzy nie są gotowi, czyli większość z nas, odrzucają owoce takiej praktyki z tej samej racji, co ci, którzy odrzucają rezultaty badań naukowych będąc bez odpowiedniego naukowego przygotowania, które jest konieczne, aby stać się naukowcem lub przynajmniej zrozumieć ogólne rysy procedur naukowych⁶.

Kosmologicznie podbudowana identyfikacja odnosi się do doświadczeń powszechności ze wszystkim, co jest, powodowanych przez głęboko zakorzenione urzeczywistnienie faktu, że my i inne istoty jesteśmy aspektami pojedynczej, rozwojowej rzeczywistości. To urzeczywistnienie może być wywoływane poprzez empatyczne przyswojenie *jakiegokolwiek* kosmologii (to znaczy jakiegokolwiek ogólnego objaśnienia tego, *jak świat jest*), która postrzega świat jako pojedynczy, rozwojowy proces, „jedność w procesie”, aby użyć doskonałego wyrażenia Theodore’a Roszaka⁷. Oznacza to, że takie urzeczywistnienie może być powodowane przez empatyczne przyswojenie mitologicznych, religijnych, filozoficznych czy naukowych kosmologii⁸. Nie twierdzę tym samym, że te różne postaci sprawozdań o tym, jak świat jest, mają równy status epistemologiczny, lecz tylko tyle, że każde z nich jest w stanie wywoływać głęboko zakorzenione urzeczywistnienie, iż my oraz inne istoty jesteśmy aspektami pojedynczej, rozwojowej rzeczywistości. Rozważmy na przykład światopogląd niektórych ludów tubylczych (np. Indian Ameryki Północnej), filozofię taoistyczną czy autorstwa Spinozy.

Dla większości ludzi we współczesnym świecie, najbardziej rokującym powodzenie i prawdopodobnie jedynie prawdziwym źródłem idei kosmologicznych jest nauka. Niemniej istnieje wiele osób (w tym kształceni formalnie w nauce lub zainteresowani nauką), którzy wydają się nie być w stanie lub nie wyrażać chęci do postrzegania nauki pod kątem kosmologicznym. Dla nich nauka dotyczy

przewidywania, manipulacji i kontroli („racjonalność instrumentalna”), a kosmologia postrzegana jest jako coś, co przynależy do mitologii, religii lub filozofii spekulatywnej, lub jako wysoce wyspecjalizowana subdyscyplina fizyki, zajmująca się ewolucją i strukturą fizycznego wszechświata. Jednak idea napędzana antropocentrycznie, że nauka to jedynie przewidywanie, manipulacja i kontrola, stanowi zaledwie fragment opowieści. Jak twierdzi George Sessions: *Nauka współczesna [...] okazała się być obusiecznym mieczem*⁹. Inną stroną nauki jest jej ważność co do zrozumienia naszego miejsca w większym schemacie rzeczywistości (nie jest konieczne dodawać, że ten aspekt posiada głęboko nieantropocentryczne implikacje). Ta strona jest jej aspektem kosmologicznym. Współczesna nauka tak postrzegana dostarcza objaśnienia stworzenia, które jest równe objaśnieniom mitologicznym, religijnym czy filozoficznym, jeśli chodzi o skalę, rozmach i bogactwo szczegółów. Ujmując bardziej dokładnie, nauka dostarcza coraz więcej szczegółowych wyjaśnień ewolucji fizycznej i biologicznej wszechświata, które wymuszają na nas postrzeganie rzeczywistości jako pojedynczego, rozwojowego procesu¹⁰.

Najbardziej oczywistą cechą tej ewolucji, jaką ujawnia nauka, jest fakt dokonywania się z biegiem czasu rosnącego różnicowania. Dotyczy to nie tylko poziomu ewolucji biologicznej, ale także fizycznej ewolucji Kosmosu. Myśląc o tym procesie różnicowania diagramowo, możemy naturalnie przedstawić go jako rozgałęzione drzewo. Dokładnie tak właśnie teoretycy ewolucjonistyczni myślą o ewolucji biologicznej¹¹. Ogólnie mówiąc, dawne gatunki nie zmieniają się w nowe gatunki; raczej nowsze wyłaniają się (rozgałęziają, rozchodzą) od poprzednich, które mogą trwać wraz z nowymi. Ten proces „pączkowania” pojawia się, gdy poszczególne populacje organizmów w jakiś sposób zostają reprodukcyjnie odizolowane (np. przez dywergencję geograficzną lub przez rozbieżność okresów godowych), a następnie dokonują się zmiany genetyczne, głównie jako skutek selekcji naturalnej do momentu, gdy członkowie jednej populacji nie są dłużej w stanie krzyżować się z członkami innej populacji¹². Nie tylko jednak rozwój filogenetyczny (ewolucję gatunków) można opisać jako nieprzerwanie rozgałęzione drzewo. Obraz drzewa stosuje się do innych postaci rozwoju, które zawierają narastające różnicowanie, czy to będzie rozwój ontogenetyczny (ewolucja poszczególnych organizmów od komórki po dojrzałość), czy też ewolucja samego wszechświata z *niczego* do jego obecnego stanu po około piętnastu miliardach lat¹³. Jak wyjaśnia pisarz naukowy Stephen Young w krótkim wprowadzeniu o znaczeniu

metafory drzewa w nauce: *Drzewa są nauce niezbędne. Od fizyki po fizjologię, służą jako przenośnie wyrażając krótko to, co inaczej zajęłoby cały ustęp... Nie sposób myśleć o teorii ewolucji bez drzew. Gdzie indziej w nauce następuje szybkie wylesienie. Jeśli nie istniałyby drzewa, naukowcy musieliby je wymyślić*¹⁴.

Nawet jeśli nasze obecne poglądy na ewolucję kosmologiczną (w tym filogenetyczną i ontogenetyczną) należałoby zmodyfikować w istotnych względach, nadal mielibyśmy powody, aby uważać, że poglądy wypierające współczesne będą całkowicie zgodne z dużo bardziej ogólną ideą o tym, iż wszystkie istoty we wszechświecie są aspektami pojedynczej, rozwojowej rzeczywistości, która z czasem różnicuje się. Uzasadnienie dla tego typu przekonań leży nie tylko w fakcie, że wszystkie dowody związane z tymi kwestiami we *wszystkich* dyscyplinach naukowych wskazują na ten ogólny kierunek, ale także na fakt, że nawet najbardziej radykalne, naukowe (to jest empirycznie sprawdzalne) wyzwania dla naszych obecnych poglądów naukowych także wskazują na ten kierunek. To, co kształtuje debaty naukowe odnośnie do ewolucji wszechświata czy ewolucji życia, to jedynie pytanie o *mechanizmy* ewolucji (tj. mechanizmy leżące u podstaw postępującego różnicowania się wszechświata z biegiem czasu), a nie fakt ewolucji *per se*.

Warwick Fox

Tłumaczenie Albert Rubacha

Na podstawie: Warwick Fox, *Transpersonal Ecology and The Varieties of Identification*, „The Trumpeter”, zima 1991, vol. 8, nr 1. Fragment książki Foxa *Toward a Transpersonal Ecology*.

Przypisy:

1. Arne Naess, *Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World*, „The Trumpeter” 4(3) (1989); s. 35. Wyjaśnienie identyfikacji personalnej jako procesu transpersonalnego rozwoju, patrz Alan R. Drengson, *Developing Concepts of Environmental Relationships*, „Philosophical Inquiry” 8(2) (1986): 50-63.
2. Cyt. za William Barrett, *Zen for the West*, w: *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*, ed. William Barrett, Garden City, N.Y. Doubleday / Anchor Books, 1956, s. XI. Istnieje pokaźna literatura o podobieństwach pomiędzy myślą Heideggera a wschodnią, szczególnie zen. Patrz przypis 3 w Michael Zimmerman, *Heidegger and Heraclitus on Spiritual Practice*, „Philosophy Today” 27 (1983): 87-103. Szczególnie warto zwrócić uwagę na książkę Zimmermana o Heideggerze *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens: Ohio University Press, 1981, która bada związek pomiędzy myślą Heideggera a zen w ostatnim rozdziale (ss. 255-276). Oprócz pism i książek cytowanych u Zimmermana, patrz pisma będące inspiracją Hwa Jol Junga *The Ecological Crisis. A Philosophical Perspective, East and West*, „Bucknell Review” 20 (1971): 25-44 i *The Paradox of Man and Nature: Reflections on Man's Ecological Predicament*, „The Centennial Review” 18 (1974): 1-28.
3. Michael Zimmerman, *Toward a Heideggerean Ethos for Radical Environmentalism*, „Environmental Ethics” 5 (1983): 99-131, ss. 102 i 115.
4. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. D. F. Pears i B. F. McGuiness, Routledge i Kegan Paul, London 1961, s. 44.
5. Roger Walsh, *The Consciousness Disciplines and the Behavioral Sciences: Questions of Comparison and Assessment*, „American Journal of Psychiatry” 137 (1980): 663-73, s. 663.
6. Odnośnie do tego ogólnego zagadnienia, patrz pełne wglądu eseje Kena Wilbera *Eye to Eye* i *The Problem of Proof*, które tworzą pierwsze dwa rozdziały jego książki *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*, Garden City N.Y. Anchor Book, 1983.
7. Theodore Roszak, *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society*, Faber and Faber, London 1973, s. 400.
8. O zagadnieniu empatycznego przyswajania kosmologii lub „modeli świata” patrz: Alex Comfort, *Reality and Empathy: Physics, Mind and Science in the 21st Century*, Albany State University of New York Press, 1984. Poprzez empatię Comfort rozumie przyswajanie wykraczające poza intelektualną zgodność (s. XVIII). Patrz także: Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley University of California Press, 1982, szczególnie ostatni rozdział, w którym Toulmin wyraźnie łączy pielęgnację kosmologicznego odczuwania rzeczy, czyli to, co nazywam identyfikacją kosmologiczną, z rozwojem prawdziwej pobożności... w kierunku stworzeń innego typu: pobożność, która wykracza poza rozważanie ich użyteczności dla ludzkości jako instrumentów do spełniania ludzkich celów (s. 272).
9. George Sessions, *Ecocentrism and the Greens: Deep Ecology and the Environmental Task*, „The Trumpeter” 5 (1988): 65-69, s. 67.
10. Można utonąć w wielości półpopularnych i bardziej technicznych książek, które można by zacytować! Skuteczne może być bardziej łagodne podejście, zatem znany ogólny, jednotomowy przegląd naukowego poglądu na świat, patrz Isaaca Asimova przewodnik *Asimov's New Guide to Science*, Harmondsworth Middlesex, Penguin Books, 1987. Doskonały przegląd omawiający systemy, patrz Ervin Laszlo, *Evolution: The Grand Synthesis*, Boston, Shambala, 1987.
11. Patrz np. Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, Penguin Books, London 1988, szczególnie rozdz. 10: *The One True Tree of Life*.
12. Patrz Mark Riley, *The Problems of Evolution*, Oxford University Press, Oxford 1985, rozdz. 8: *How Can One Species Split into Two?*
13. Przegląd ostatnich prac o pochodzeniu kosmosu fizycznego, patrz Paul Davies, *God and the New Physics*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1984; Paul Davies, *Superforce: The Search for a Grand Unified Theory of Nature*, Unwin Paperback, London 1985, John Gribbin, *In Search of the Big Bang: Quantum Physics and Cosmology*, Corgi Books, London 1987; Alan H. Guth i Paul

J. Steinhardt, *The Inflationary Universe*, „Scientific American”, May 1984, ss. 90-102; Stephen Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Bantam Books, New York 1988; Heinz R. Pagels, *Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time*, Bantam Books, New York 1986.

14. Stephen Young, *Root and Branch in the Groves of Academe*, „New Scientist”, 23/30 December 1989, ss. 58 i 61.