

Magdalena Hoły-Łuczaj

Konkretyzm jako ontologia ekologii głębokiej

Studia Humanistyczne AGH 11/3, 109-125

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Magdalena Holy-Łuczaj*

KONKRETYZM JAKO ONTOLOGIA EKOLOGII GŁĘBOKIEJ

W artykule przedstawiam konkretyzm (reizm ontologiczny, pansomatyzm) stworzony przez Tadeusza Kotarbińskiego jako możliwą podstawę dla ontologicznych twierdzeń ekologii głębokiej. Pokazuję, że zaproponowana przez Kotarbińskiego redukcja kategorii metafizycznych, według której istnieją wyłącznie rzeczy (tj. ciała, konkrety), oraz wiążąca się z nią krytyka dualizmu dusza-ciało, może zostać określona jako teoria egalitaryzmu ontologicznego. Można ją wówczas potraktować jako uzasadnienie egalitaryzmu biosferycznego oraz nieantropocentrycznej wizji rzeczywistości postulowanej przez ekologów głębokich. Możliwe jest bowiem wskazanie szeregu kwestii łączących koncepcję Kotarbińskiego z najważniejszymi założeniami ontologicznymi ekologii głębokiej, które opisał jej założyciel Arne Naess i jego uczniowie.

Słowa kluczowe: ekologia głęboka, konkretyzm, egalitaryzm biosferyczny, ontologia

1. WSTĘP

Zasady (*principles*) ekologii głębokiej (*deep ecology*) – w przeciwieństwie do ekologii płytkiej (*shallow ecology*) – są ugruntowane w ontologicznych twierdzeniach. Należy jednak zaznaczyć, że nie są to założenia przynależące do jednej, określonej koncepcji metafizycznej. Filozoficzna specyfika ekologii głębokiej polega bowiem w znacznej mierze na tym, że choć jej „platforma zasad” (*platform of principles*) jest spójna, to jej założenia mogą wywodzić się z różnych tradycji: zen, myśli Spinozy, filozofii Whiteheada czy Heideggera. Fundamentem jest wówczas pewna ściśle metafizyczna kategoria, np. pojęcie przyrody jako atrybutu Substancji (Boga) bądź „bycie” (*Sein*). Pomimo tej różnorodności każda z tych ontologii spełnia odpowiednie kryteria, aby stanowić podstawę dla zasad ekologii głębokiej. W moim tekście chciałabym zaproponować jeszcze jedną koncepcję metafizyczną, która wydaje się bardzo dobrze wpisywać w projekt ekologii głębokiej, którym jest stworzony przez Tadeusza Kotarbińskiego konkretyzm. Sądzę, że posłużenie się konkretyzmem (inaczej: reizmem ontologicznym, pansomatyzmem) i jego aparaturą pojęciową może być pomocne dla uargumentowania stanowiska ekocentryzmu postulowanego przez ekologię głęboką. Będzie to zarazem nowe spojrzenie na myśl Kotarbińskiego, która dziś niesłusznie jest traktowana wyłącznie jako przedmiot zainteresowania historii filozofii.

* Uniwersytet Jagielloński; m.holy.luczaj@gmail.com

2. POZIOM PRZESŁANEK

Określenie „ekologia głęboka” nazywa zarówno szczególną filozofię, która powstała w latach 70. XX wieku, jak i oparty na niej ruch społeczny i polityczny. Można inaczej powiedzieć, że jest to pewien światopogląd oraz zespół wartości, które są źródłem dla określonego społeczno-kulturowego systemu i stylu życia (Drengson, Inoue 1995: XIX).

Ekologię głęboką jako filozofię przedstawię głównie za pomocą twierdzeń Arnego Naessa – twórcy ekologii głębokiej – oraz myślicieli z nim związanych i przez niego zainspirowanych. Należy zaznaczyć, że nie zamierzam zaprezentować pełnego obrazu filozofii ekologii głębokiej, ale wskazać jej najważniejsze twierdzenia ze względu na interesujący mnie problem.

Ekologię głęboką najlepiej opisywać, kontrastując ją z tzw. ekologią płytką. Jakkolwiek ich działania, mające na celu ochronę środowiska naturalnego, są zasadniczo spójne, to mają one odmienny punkt wyjścia i ostateczny horyzont. Dążeniem ekologii płytkiej jest, jak to ujmuje Arne Naess, „zdrowie i dostatek ludzi w rozwiniętych krajach” (Naess 1995c: 3). Na gruncie ekologii płytkiej do troski o przyrodę motywuje chęć stworzenia bardziej komfortowych, tj. zdrowszych, warunków życia dla obywateli zamożnych państw, co jest niemożliwe np. bez redukcji zanieczyszczenia powietrza.

Natomiast w ekologii głębokiej troska o środowisko naturalne wynika z przekonania, że obiekty przyrody mają „przyrodzoną wartość” (*intrinsic value*) (Naess, Sessions 1995: 49; zob. Kulasiewicz 1993: 52). Jest ona właściwa każdemu istnieniu, nie tylko ludzkiemu:

Wartość przysługująca obiektom przyrody jest niezależna od jakiegokolwiek świadomości, zainteresowania lub oceny tego obiektu przez istotę rozumną (Devall, Sessions 1994: 100).

Ta wartość jest im przynależna także bez uwzględniania użyteczności dla człowieka. Różne byty przyrodnicze (rośliny, zwierzęta, zbiorniki wodne i inne) mają wartość same w sobie, a nie z powodów użytecznych (Naess, Sessions 1995: 49; zob. Bzdak 1995: 92). Tym samym ekologia głęboka oddala wyobrażenie „człowieka w środowisku” na rzecz obrazu „całokształtu pola relacji” (*relational, total-field image*), gdzie człowiek nie ma uprzywilejowanej pozycji (Naess 1995c: 3). Innymi słowy, ekologia głęboka zrywa z dominującą przez wieki postawą antropocentryczną. Jest tu ona nie tyle utożsamiona ze stanowiskiem skłonny do przyznawania człowiekowi wyjątkowej pozycji i wyróżniania spośród innych bytów, ile jest przede wszystkim przekonaniem o ludzkiej supremacji nad nimi (de Jonge 2011: 307–308, 319). Jest to więc postawa tzw. aroganckiego antropocentryzmu wyrażającego się w przeświadczeniu, że powołaniem człowieka jest opanowanie i udoskonalanie przyrody (Piątek 2008: 17)¹.

¹ Należy zaznaczyć, że jest to specyficzna odmiana antropocentryzmu, który może być także inaczej rozumiany. Pojęcie antropocentryzmu może bowiem odnosić się do ludzkiego sposobu doświadczania świata, co jednak nie jest tożsame z twierdzeniem, że człowiek jest miarą wszechświata. W tym znaczeniu nie neguje się szczególnej pozycji człowieka we wszechświecie, jednak jego wyróżniona rola nie polega tu na uznaniu jego absolutnej odrębności ani nie predestynuje go do podporządkowania sobie reszty bytów. To ostatnie stanowisko może być więc nazwane „homocentryzmem” lub „szowinizmem gatunkowym”. O ile więc antropocentryzm (ludzka perspektywa) jest nieunikniony, o tyle homocentryzm dzięki racjonalnej postawie krytycznej można odrzucić (Piątek 1998: 11–13, zob. Piątek 1988).

Ekologia głęboka w miejsce antropocentryzmu wprowadza bioegalitaryzm, tj. biosferyczny egalitaryzm (*biospherical egalitarianism*), zgodnie z założeniami którego wszystkie byty przyrodnicze mają jednakową wartość przyrodzoną. Nie zależy ona od rodzaju danego bytu – np. zwierzęta nie są „bardziej wartościowe” niż rośliny. Zostaje tu odrzucony koncept drabiny bytów właściwy filozofii Zachodu. Człowiek nie jest już postrzegany jako byt wyższy ze względu na posiadanie duszy myślącej (por. Piątek 1998: 15). Również jego dążenie do samorealizacji nie jest już uznawane za priorytet. Wszystkie bowiem indywidua mają „równe prawo do życia i rozkwitania” (Naess 1995c: 4; zob. Liszewski 2004: 232). To właśnie umożliwianie różnym bytom przyrodniczym spełniania siebie według reguły egalitarności stanowi właściwą intencję wszelkich działań ekologicznych. Nie jest tak, jak w ekologii płytkiej, która zakłada jedynie poprawę standardu ludzkiego życia. Ta reorientacja to podstawowa różnica między ekologią głęboką a płytką. Tak więc omawiany nurt ekologii jest określany jako „głęboki” ze względu na sięganie ku prawdziwie fundamentalnym przesłankom dla głoszonych przez niego haseł i podejmowanych przedsięwzięć (Kulasiewicz 1993: 50).

Przejawia się to m.in. w posiadaniu ontologicznego uzasadnienia dla biosferycznego egalitaryzmu. Filozofia ekologii głębokiej to bowiem nie tylko zalecenia etyczne, ale całościowa wizja filozoficzna. Stąd metafizyka ekologii głębokiej zajmuje się określeniem struktury świata (rzeczywistości) – elementów składających się nań i prawideł nim rządzących.

Według Naessa rozstrzygnięcia ontologiczne mają kluczowe znaczenie dla ekologii głębokiej:

Naukowo mówiąc, sugeruję przewagę środowiskowej ontologii i realizmu nad środowiskową etyką jako środkami pobudzającymi ruch środowiskowy w nadchodzących latach (Naess 1995a: 26)².

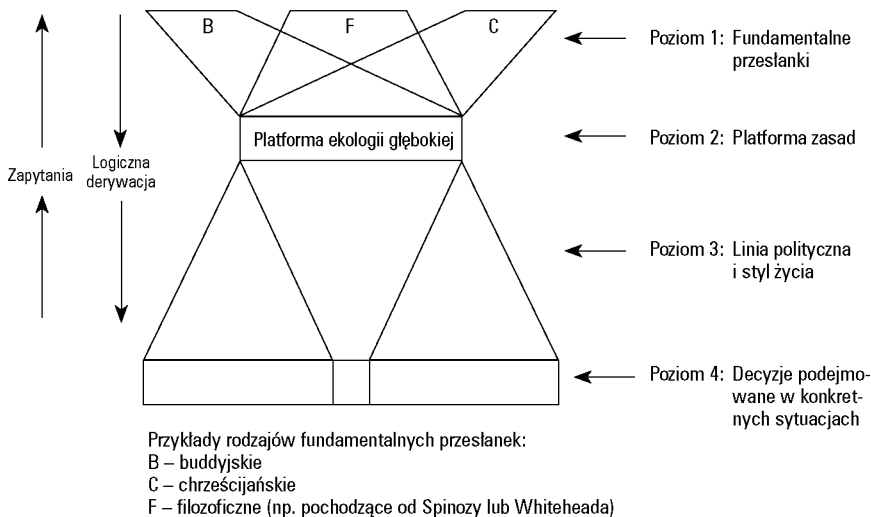
Również inni myśliciele związani z ekologią głęboką podkreślają wagę ontologii w rozważaniach ekofilozoficznych:

W perspektywie filozoficznej, jakkolwiek ważna jest etyka środowiskowa, to ontologia stanowi centrum ekozoficznych zainteresowań (Devall 1995: 106).

Ten stan rzeczy ilustruje też pokazany na rysunku 1 diagram sporządzony przez Naessa (tzw. *apron diagram*, którego nazwa nawiązuje do kształtu przypominającego fartuch), reprezentujący model czteropozomowego systemu normatywnego, tłumaczącego związek pomiędzy wymiarem filozoficznym i społeczno-politycznym ekologii głębokiej (Drengson, Inoue 1995: XXI–XXII).

Jego główny poziom (poziom 2) stanowi wspólna „platforma zasad” (*platform principles*). Tu, poza wcześniej omówionymi regułami (np. biosferycznego egalitaryzmu), znajdują się postulaty dotyczące m.in. zmniejszenia konsumpcji do poziomu wymaganego potrzebami życiowymi (*vital needs*), podjęcia działań zmierzających do ograniczenia ludzkiej ingerencji w biosferę i sformułowania nowego paradygmatu cywilizacyjnego.

² Wszystkie tłumaczenia, o ile nie podano inaczej, pochodzą od autorki.



Rys. 1. „Fartuchowy diagram” (the apron diagram).

Źródło: opracowanie własne na podst. Naess 1995b: 10

Platforma jako program ekologii głębokiej jest podstawą dla indywidualnych systemów wartości wyznaczających określony styl życia (*lifestyle*) i linii politycznej (*policy*) oraz związanych z nimi przedsięwzięć proekologicznych (poziom 3), które motywują do podejmowania konkretnych decyzji w konkretnych sytuacjach (poziom 4) (Naess 1995b: 11–12; Kulasiewicz 1993: 62; Piątek 2008: 14). Choć na poziomie platformy panuje jedność, to na pozostałych poziomach nie ma tego wymogu i mamy tam do czynienia z różnorodnością zachowań (Naess 1995b: 12).

Tak też poziom 1, który stanowią przesłanki fundamentalne (*ultimate premises*), wywodzi się z różnych tradycji filozoficznych oraz/lub religijnych. Przesłanki mogą być więc zarówno ściśle filozoficzne, jak i chrześcijańskie czy buddyjskie. Trzeba podkreślić, że celem ekologii głębokiej nie jest budowa nowego systemu filozoficznego ani religijnego, lecz poszukiwanie bliskich temu podejściu intuicji w już istniejących systemach teoretycznych (Kulasiewicz 1993: 63).

Zgodnie z powyższymi uwagami przesłanki fundamentalne są „głębia” ekologii głębokiej. Jak mówi Naess:

Relacja głębokości w „fartuchowym diagramie” prowadzi w górę. Aby uniknąć mieszania metafor, fartuch powinien być wywrócony do góry nogami (Naess 1995b: 12).

Przesłanki stanowią zatem podwaliny platformy. Ona sama jest jednak eksponowana, aby pokazać, że jej cele mogą być wspólne pomimo wielości źródeł:

Celem platformy jest promowanie przejrzystości i zgodności dotyczącej podstawowych zasad dzielonych przez zwolenników ruchu ekologii głębokiej pomimo, że każda z nich może mieć inne zaplecze (Drengson, Inoue 1995: XXIV).

Te słowa odnoszą się zarówno do różnych uzasadnień, podzielonych na kulturowe, religijne i filozoficzne, jak i do odmiennych filozoficznie – czerpiących m.in. z filozofii wieczystej, filozofii procesu, naturalizmu lub heideggeryzmu (zob. Devall, Sessions 1994: 110). Pomimo zróżnicowania można jednak wyszczególnić cechy wspólne, którymi powinna charakteryzować się koncepcja ontologiczna właściwa ekologii głębokiej. Poniżej przedstawię dwie najważniejsze.

Pierwszą jest wspomniany już w jednym z cytatów realizm. Stanowi on zaprzeczenie idealizmu jako twierdzenia, że świat jest wytworem psychicznych czynności poznawczych. Według realizmu świat zewnętrzny istnieje obiektywnie i niezależnie od podmiotu. Przeciwnostawia się on uznawaniu rzeczywistości wyłącznie za projekcję świadomości typową dla idealizmu czy subiektywizmu. Podobnie ekologia głęboka podkreśla obiektywne istnienie świata, a co za tym idzie, jego obiektywną wartość. Zajmując inną pozycją teoretyczną, trudno byłoby wyjaśnić pochodzenie samoistnej wartości przyrodzonej każdemu bytowi przyrodniczemu. Co więcej, każdy idealizm (subiektywizm) jest także antropocentryzmem, który wszak ekologia głęboka zdecydowanie odrzuca.

Ta krytyka antropocentryzmu ma swój określony wpływ na ontologię. W ekologii głębokiej znika centralna rola człowieka, a w jej miejsce pojawia się idea całościowego obszaru relacji. To przeświadczenie o powiązaniu wszystkich bytów sprawia, że ekologia głęboka często zwraca się w stronę filozofii procesu (np. Whiteheada) lub do pochodzącej z filozofii Heideggera ontologicznej struktury „bycia w świecie”. Ten nacisk na relacyjność immanentnie tkwiącą w świecie stanowi podkreślenie realności faktu istnienia. Dowodzi bowiem, że moje działanie ma wpływ na byty istniejące ode mnie niezależnie, tzn. obiektywnie. Zawsze z konieczności pozostaje się w kontakcie z innymi bytami i funkcjonuje w relacjach. Innymi słowy, ontologia ekologii głębokiej nie uznaje modelu Leibnizowskiego świata „monad bez okien”. Należy jednak zaznaczyć, że ekologia głęboka samych stosunków pomiędzy różnymi obiektami nie uznaje za (samoistne) części świata (Naess 2010: 78).

Ponadto z odejściem od antropocentryzmu oraz z aksjomatem wartościowości wszystkich bytów przyrody łączy się twierdzenie o ich równości, tłumaczące biosferyczny egalitaryzm. Stąd drugim kryterium ontologii ekologii głębokiej musi być wyjaśnienie ich jednakowego statusu ontologicznego. Wszystkie byty, o ile istnieją, znajdują się na jednym poziomie metafizycznym. Nie wyróżnia się słabszych i pełniejszych form egzystencji (Stróżewski 2004: 120–121). Skala ma taki sam status ontologiczny jak pies czy człowiek. Uzasadnieniem tego egalitaryzmu jest w ekologii głębokiej szczególny rodzaj monizmu (por. Hołub 2005: 54).

Zanim przejdę do charakterystyki monizmu, chciałabym zauważyć, że z uznaniem egalitaryzmu jednostkowych bytów wiąże się odrzucenie przekonania o istnieniu cech i jakości jako odłączonych od danych bytów. Ekologia głęboka nie uznaje za realne byty ani przypadłości, ani powszechników. W tym znaczeniu ekologia głęboka reprezentuje radykalną formę nominalizmu (Naess 2010: 76). Ekologia głęboka nie przeczy jednak przy tym, że byty posiadają jakościową charakterystykę. Wręcz przeciwnie, Arne Naess stoi na stanowisku, że byty pozbawione właściwości stają się abstrakcyjnymi strukturami, które mogą służyć opisowi rzeczywistości, ale same nie są jej składowymi (Naess 2010: 76). Wszystkie obiekty zawsze występują tu jako np. kolorowe, gładkie, ciepłe itp. Zawsze też są rozpatrywane

w swej indywidualności: w ontologii ekologii głębokiej nie mówi się o drzewie „w ogóle”, ale za każdym razem o konkretnym drzewie³.

Dla ekologii głębokiej bytem we właściwym sensie tego słowa są zatem wyłącznie jednostkowe, materialne obiekty. Tak też według uczniów Arnego Naessa wspólną im kategorią jest „życie”. Ono właśnie funduje ich jednorodność i identyczny status przyrodniczy. Jest to jednak pojęcie w ekologii głębokiej w znacznym stopniu niedookreślone. Nie zostaje ono ujęte w kategoriach pędu, siły czy materialności, lecz pozostaje ontologicznie bliżej niezdefiniowane. Ponadto może skłaniać do uznania ontologii ekologii głębokiej za panteizm (por. Bzdak 1995: 94–95). Z drugiej jednak strony wydaje się, że choć ekologię głęboką interesuje wszystko, co żyje, nie znaczy to jednak, że traktuje ona życie jako samoistny, wszechogarniający byt.

W tym miejscu pojawia się inna trudność metaforyczności pojęcia „życie”. Piszą o niej czołowi przedstawiciele ekologii głębokiej, komentując jedną z podstawowych zasad, która głosi, że „dobrobyt oraz rozkwit ludzkiego i poza ludzkiego życia na Ziemi mają wartość same w sobie” (Naess, Sessions 1995: 50). Naess i Sessions czynią tu następującą uwagę:

Termin „życie” jest tu użyty w sposób bardziej wszechstronny, nietechniczny, aby odnieść się również do tego, co biologowie klasyfikują jako „nieożywione” rzeki, pejzaże, ekosystemy. Dla zwolenników ekologii głębokiej slogany takie jak „pozwól rzece żyć” ilustrują to szersze użycie tak powszechne w większości kultur (Naess, Sessions 1995: 50).

Ekologia głęboka nie ogranicza się bowiem tylko do troski o obiekty ożywione takie jak rośliny i zwierzęta, ale też walczy o zachowanie tzw. obiektów nieożywionych (np. jezior i gór) w stanie nienaruszonym. Nie różnicuje ich wartości przyrodzonej. Nie istnieją mniej lub bardziej doskonale wcielenia życia, dlatego też ów monizm bezpośrednio prowadzi do egalitaryzmu ontologicznego.

Z tego również powodu, aby uniknąć nieporozumień, w ekologii głębokiej używa się czasem terminu „ekosfera” zamiast „biosfera” (Devall 1995: 107). Ma to zwrócić uwagę, że nie zawęża się pola zainteresowania tylko do ścisłego pojęcia życia (gr. *bios*), lecz rozciąga się ono na ogół stosunków życiowych, rozumianych jako „domostwo”, „przestrzeń życiowa” (gr. *oikos*). Dlatego też stanowisko ekologii głębokiej należy określić jako ekocentryzm postulujący egalitaryzm ekosferyczny. Ten zabieg leksykalny ontologicznie nie rozwiązuje jednak powyższego problemu.

Stąd propozycja zastosowania kategorii „konkretu” w ontologii ekologii głębokiej. Pokażę, że tezy konkretyzmu, będąc spójnymi z ogólnymi założeniami ontologii właściwej ekologii głębokiej, unikają przytoczonych powyżej trudności, dzięki czemu mogą stanowić dobrą podbudowę dla omawianej ekofilozofii.

3. ŚWIAT KONKRETÓW

Konkretyzm Tadeusza Kotarbińskiego jest koncepcją zarówno ontologiczną, jak i semantyczną, która kształtowała się ponad trzydzieści lat (w latach 1927–1958). W tym czasie

³ Arne Naess uważa, że to ontologia gestalt (*gestalt ontology*) jest odpowiednim rozwiązaniem dla ekologii głębokiej, choć z pewnością nie jest jedynym, aczkolwiek on sam lepszemu nie zna (Naess 2010: 80).

przeszła istotną ewolucję. Gdyby chcieć ująć zwięźle jej przebieg, należałoby powiedzieć, że we wczesnym okresie dominowała teza ontologiczna („istnieją jedynie przedmioty konkretne”), natomiast w późnym na pierwszy plan wysunęła się teza semantyczna („należy używać jedynie nazw konkretnych”).

Trzeba podkreślić, że moim zamierzeniem nie jest analiza założeń koncepcji Kotarbińskiego ani rekonstrukcja jej kolejnych etapów. Filozofia Kotarbińskiego doczekała się już bowiem licznych i wyczerpujących omówień⁴. Celem niniejszej pracy nie jest powielenie zamieszczonych w nich obserwacji dotyczących obiektywnego znaczenia konkretyzmu, lecz ukazanie jego twierdzeń jako mogących mieć istotne znaczenie dla ekologii głębokiej.

Przede wszystkim postaram się zaprezentować ich potencjał eksplanacyjny w kwestii uzasadnienia ekosferycznego egalitaryzmu. Z tego powodu całkowicie koncentruję się na ontologicznym wymiarze konkretyzmu. Chciałabym tu zaznaczyć, że zazwyczaj używam nazwy „konkretyzm” retrospektywnie także dla określenia tez reizmu i pansomatyzmu, tak jak sam Kotarbiński w *Fazach rozwojowych konkretyzmu* (1958), pomimo że ten termin nie funkcjonował we wczesnych tekstach. Znajdzie to swoje uzasadnienie w dalszej części artykułu.

Ramy poniższych rozważań stanowią zatem założenia reizmu, pansomatyzmu, konkretyzmu oraz realizmu radykalnego. Przedstawię je nie chronologicznie, lecz systematycznie. Uwydatnię te aspekty, które – co później omówię – uważam za szczególnie bliskie kryteriom ontologii ekologii głębokiej.

4. REIZM

Osią koncepcji Kotarbińskiego jest redukcja kategorii metafizycznych. Reizm cechuje się tym, że nie akceptuje tezy o istnieniu innych rodzajów przedmiotów niż rzeczy:

Tyle o redukcji kategorii przedmiotów do kategorii rzeczy. Stanowisko zwolenników takiej redukcji można nazwać reizmem (Kotarbiński 1931: 7).

Jak należy to rozumieć? Zdaniem Tadeusza Kotarbińskiego każdy przedmiot jest rzeczą (np. Kotarbiński 1931, Kotarbiński 1934). Od razu nasuwa się pytanie, czy to twierdzenie nie jest tautologią. Ten zarzut był często podnoszony przeciw teorii ucznia Kazimierza Twardowskiego (Kotarbiński 1958a: 230). W przekonujący sposób odrzucał on jednak pozorną tautologiczność tezy: „każdy przedmiot jest rzeczą”. „Przedmiot” oznacza w niej bowiem najszerzej pojęte „coś”, najogólniejszą z nazw, zaś „rzecz” to przedmiot „umiejscowiony w czasie i przestrzeni oraz fizykalnie jakiś” (Kotarbiński 1958a: 233).

Powyższa definicja ustala reistyczną treść pojęcia „rzecz”, które pomimo swej pozornej prostoty jest w filozofii wieloznaczne. Kotarbiński, chcąc więc uściślić jego rozumienie, mówi, że dla reisty „rzecz” ma sens tożsamy z „ciałem”. Ono ma jednak także inne niż tylko potoczne znaczenie: nie stanowi określenia na żywy organizm, lecz wywodzi się z dziejów

⁴ Listę najważniejszych pozycji poświęconych filozofii Kotarbińskiego znaleźć można m.in. w pracy Jana Wołęńskiego pt. *Kotarbiński* (Wołęński 1990: 127–131).

samego słowa *res*, splecionego z dziejami słów *concretum* i *substantia* (Kotarbiński 1931: 8). Stąd też według Kotarbińskiego termin „rzecz” („ciało”) nazywa samodzielnie istniejące, jednostkowe, materialne byty. Jako ich przykłady podaje przedmioty nieożywione (zarówno naturalne, jak i użytkowe, np. kamień i zegarek), a także rośliny, zwierzęta oraz człowieka (zob. np. Kotarbiński 1934: 283).

W myśl powyższej zasady Kotarbiński odrzuca istnienie przedmiotów, które należą do „rzekomych” kategorii cech, stosunków i zdarzeń:

Żaden przedmiot nie jest cechą, stosunkiem, zdarzeniem ani w ogóle żadnym z rzekomych przedmiotów należących rzekomo do którejkolwiek z innych kategorii ontologicznych niż kategoria rzeczy (Kotarbiński 1931: 10).

Według Kotarbińskiego reszta bytów innego rodzaju niż rzeczy to sztucznie wykoncypowane obiekty (hipostazy). Tak więc autor *Faz rozwojowych konkretyzmu* stwierdza, że cechy (właściwości) nie mają statusu autonomicznie egzystujących przedmiotów, które istniałyby, przysługując rzeczom. Nie ma w opinii Kotarbińskiego czegoś takiego jak np. okrągłość przysługująca kuli. To fałsz metafizyczny: faktycznie istnieje bowiem tylko kula, mówienie zaś o „okrągłości” to pewien wybieg, aby powiedzieć tyle, że „kula jest okrągła”. Tak samo sytuacja przedstawia się w wypadku stosunków i zdarzeń. Nie istnieje niezależnie od dwóch braci stosunek „braterstwa” pomiędzy nimi. W rzeczywistości mamy tylko do czynienia z dwojgiem braci, np. Janem i Piotrem, a nie dwoma chłopcami i braterstwem pomiędzy nimi (Kotarbiński 1958a: 229). Podobnie nie istnieje podróż (Jana do Warszawy), ale Jan, który przyjechał do Warszawy. Tak też w przytoczonej wcześniej charakterystyce rzeczy, „czas” i „przestrzeń” to nazwy pozorne, oznaczające „będący kiedyś” i „będący gdzieś”. Czas i przestrzeń jako takie (abstrakcyjne byty) nie egzystują bowiem samodzielnie. Te złudzenia ontologiczne dotyczące powyższych przedmiotów są spowodowane „istnieniem pewnych rzeczowników sugerujących pomyłoną ideę istnienia takich przedmiotów oprócz rzeczy” (Kotarbiński 1958a: 229). W tym miejscu wkraczamy już w semantyczny aspekt konkretyzmu, który pozostaje poza zakresem niniejszej pracy.

Zatem przekonanie, że istnieją wyłącznie rzeczy, to *credo* reisty – sam Kotarbiński używa tego wyrażenia. Filozof podkreśla, że reista nie może sądzić inaczej:

Nie może być dlań przeto przedmiotów, któryby nie były rzeczami, czymkolwiek miały być ponadto (Kotarbiński 1931: 9).

Należy zauważyć, że bezpośrednim rezultatem redukcji kategorii ontologicznych jest egalitaryzm metafizyczny. Skoro bowiem istnieje tylko jeden typ przedmiotów, tj. rzeczy, to mają one wszystkie tę samą rangę ontologiczną. Nie ma wówczas gradualistycznej klasyfikacji bytów, według której różne rodzaje bytów zajmują różne miejsca w ogólnej hierarchii metafizycznej. Stąd używam określenia „egalitaryzm metafizyczny” w nawiązaniu do „egalitaryzmu biosferycznego (ekocentrycznego)”.

Podsumowując, w myśl projektu Kotarbińskiego wszystkie rzeczy znajdują się na równi. Ten pogląd konsekwentnie rozwija pansomatyzm.

5. PANSOMATYZM

Inna charakterystyka reizmu brzmi:

Istnieje przynajmniej jeden przedmiot i wszelki przedmiot jest czymś cielesnym lub czymś doznającym. (...) Zamiast „coś cielesnego” będziemy mówić „ciało”, zamiast „coś doznającego” – „dusza”. Wobec tego każdy przedmiot jest ciałem lub duszą. Zamiast „ciało lub dusza” będziemy mówili krócej „rzecz”, wobec czego każdy przedmiot jest rzeczą. Taki pogląd nazywamy reizmem (Kotarbiński 1934: 283).

Warto dodać, że dalej jako przykład „czegoś cielesnego” filozof podaje zegarek, natomiast „czegoś doznającego” siebie, czyli Tadeusza Kotarbińskiego. Jakie twierdzenia zatem pojawiają się w przytoczonym fragmencie? Na początku cytatu mowa o „ciele” i o „duszy”, czyli – wydawałoby się – dwóch gatunkach bytów. Następnie jednak oba zostają sprowadzone do wspólnej kategorii rzeczy. Czy znaczy to, że ciało i dusza są (meta-)fizycznie takie same? Odpowiedź Kotarbińskiego jest jednoznaczna:

Reizm, jako taki, nie jest jeszcze somatyzmem, lecz somatyzm mieści się w ramach reizmu jako szczególny przypadek. Wszelka dusza jest ciałem – oto teza somatyzmu. Jego konsekwencją na tle reizmu jest pansomatyzm głoszący, że wszelki przedmiot jest ciałem. (...) Cała rzeczywistość składa się wyłącznie z ciał. Dusza jest tożsama z jakimś fragmentem osobnika fizycznego. Który to jest fragment: całość układu nerwowego, czy wielki mózg, czy jego określony wycinek, czy inny fragment organizmu, czy organizm wreszcie w całości – tego somatyzm, jako taki, nie przesądza (Kotarbiński 1934: 289).

Ponadto filozof mówi:

Zbyteczne może dodawać, że słowo „lub” w zwrocie „ciało lub dusza” i w poprzednich gra rolę tzw. symbolu alternatywy, a nie tzw. symbolu dysjunkcji (Kotarbiński 1934: 283).

Tak więc na gruncie koncepcji Kotarbińskiego mamy do czynienia z rzeczami cielesnymi, czyli rozciągliwymi i bezwładnymi (w fizykalnym sensie tego terminu), z których jedne są doznające, a inne nie. Z tego powodu koncepcję Kotarbińskiego określa się czasem jako somatyzm psychologiczny (Kotarbiński 1934: 289–290).

W tym miejscu mogą rodzić się dwie wątpliwości. Pierwsza dotyczy tego, czy somatyzm to tyle, co materializm. Jej rozstrzygnięcie jest złożone. Z jednej bowiem strony somatyzm jest materializmem, ponieważ uznaje istnienie jedynie materialnych bytów. Z drugiej jednak strony, jak zauważa Eugeniusz Grodziński, reizm przez Kotarbińskiego jest przedstawiany jako nominalizm (Grodziński 1984: 87). Dlatego też Kotarbiński odrzuca pojęcie „materii jako takiej”, gdyż stanowi ona abstrakcyjną hipostazę – w rzeczywistości nie istnieje nic takiego jak „materia sama w sobie”. W rezultacie pansomatyzm jest więc „materializmem bez materii” (Leszczyński 1985: 124).

Druga z zasygnalizowanych wątpliwości związana jest z podziałem na rzeczy doznające i rzeczy niedoznające. Czy te pierwsze są przez Kotarbińskiego wyróżnione w porządku metafizycznym? Żadne z jego twierdzeń nic o tym nie wspomina. Ponadto warto zauważyć, że

duśa jest przez niego utożsamiana z czymś doznającym, a nie myślącym. Tu z kolei zostaje wprowadzona, przy krytyce materializmu genetycznego, pewna szczególna obserwacja:

Ten materializm, prekursor ewolucjonizmu naukowego, wydaje się wątpliwy: bo dla czegoż by zaczątki psychizmu nie miały być odwieczne, skoro zagadkowa pozostaje granica psychizmu w obrębie życia, granica zaś między życiem a przyrodą martwą nie jest wyraźna (Kotarbiński 1958b: 88).

Widzimy, że Kotarbiński nie wywyższa doznających rzeczy względem niedoznających rzeczy, lecz wręcz przeciwnie, wskazuje na ich ontologiczną wspólnotę. Do tego zagadnienia wróć w końcowej części artykułu. Teraz należy omówić założenia Kotarbińskiego dotyczące związku między tym, co istnieje, a tym, co postrzegamy.

6. REALIZM RADYKALNY

Inną ważną składową filozofii Kotarbińskiego jest realizm radykalny:

Teżę, o której mowa, rad bym nazwać realizmem radykalnym, a brzmi ona, w najkrótszym sformułowaniu: „nie istnieją treści”. Przez „treści” rozumie się tutaj plamy barwne, uciski, tony, wonie itp. oraz całości z nich utworzone. Twierdząc zaś, że nie istnieją treści, realista radykalny nie zaprzecza bynajmniej temu, jakoby rzeczy były barwne, oporne, dźwięczne, wonne, nie zaprzecza też bynajmniej temu, jakoby ludzie widzieli, że są barwne, jakoby czuli dotykowo, że są oporne itd., odrzuca natomiast, ale za to zupełnie wyraźnie i stanowczo, przypuszczenie, jakoby istniały plamy, uciski itp. byty, z których, wedle idealistów, składają się rzeczy postrzegane (Kotarbiński 1930: 269).

Realizm radykalny jest poglądem, według którego treści mentalne nie są tym, co konstytuuje przedmiot. Stanowią one tylko sposób doświadczania bytów istniejących niezależnie od poznającego je podmiotu⁵. Kotarbiński definiuje ten pogląd w opozycji do idealizmu, który jest jego diametralnym przeciwieństwem:

Lecz gdy idealista uznawał tylko świat wewnętrzny (daruje nam to wyrażenie obiegowe zwolennik idealizmu obiektywnego), realista radykalny – wprost przeciwnie – uznaje tylko świat zewnętrzny, jeśli się wolno tak wyrazić. Dla niego istnieje cytryna, nie będąca bynajmniej układem barw, kształtów woni etc., nie istnieje też wcale same barwy, kształty, wonie etc. (Kotarbiński 1930: 270).

W ten sposób realizm radykalny stanowi antytezę ontologicznego idealizmu (Leszczyński 1985: 129). Warto dodać, że jest jego przeciwieństwem w dwojakim znaczeniu. Z jednej strony przyznaje prymat światu zewnętrznemu, a nie subiektywnej przestrzeni jaźni. Kładzie nacisk na obiektywne istnienie rzeczywistości, która nie stanowi żadnego rodzaju konstrukcji stworzonej przez umysł. Z drugiej strony realizm radykalny nie uznaje za samodzielne byty „własności”, czyli abstrakcyjnych jednostek, które miałyby tworzyć rzecz. W tym wypadku realizm jest twierdzeniem o autonomii rzeczy jako głównych i zarazem jedynych elementów rzeczywistości.

⁵ Warto zauważyć, jak bardzo zbliżony jest ten opis doświadczenia z tym przedstawionym przez Naessa w książce *The World of Concrete Contents* (Naess 2010).

Reasumując, dla konkretysty (reisty) nie istnieje np. kragłość ani jako cecha, ani jako treść. Realizm radykalny odmawia istnienia zarówno bytom psychicznym, jak też jakościom, które miałyby być ich źródłem. Podstawą doświadczenia jest tylko rzecz – jedynie faktycznie istniejący byt. Nie znaczy to bynajmniej, że rzeczy są bezjakościowe, wręcz przeciwnie, jako materialne zawsze mają zmysłową tożsamość:

W żadnym razie jednak realizm radykalny, jako taki, nie wyłącza poglądu, że rzeczy bywają barwne, głośnie, szorstkie, słone etc. W obrębie realizmu radykalnego jest miejsce na pogląd, że istnieje biała i słodka kostka cukru, choć nie istnieje biel ani słodycz, i że sok z cytryny jest kwaśny, chociaż nie istnieje kwaśny smak (Kotarbiński 1934: 284).

Realizm radykalny stanowi tym samym pogłębienie koncepcji Tadeusza Kotarbińskiego. Odmówiła ona kolejno istnienia cechom, zdarzeniom, stanom rzeczy, a wreszcie treściom psychicznym. Według niej faktycznie istnieją jedynie konkrety, czyli jednostkowe, materialne byty.

Należy wyjaśnić, że używam pojęcia „konkret”, a nie „rzecz” lub „ciało”, ponieważ uważam, że jest ono pojemniejsze semantycznie i równocześnie nie powoduje takich nieporozumień, jak pozostałe dwie nazwy (zob. Kozłowski 1985: 29). „Ciało” może bowiem kojarzyć się wyłączenie z „organizmem”. Aby tego uniknąć, Tadeusz Kotarbiński czyni takie zastrzeżenie:

Otóż „cielesny” po naszymu to tyle, co „rozciągly wszere, wzdluz i w glab”. (...) Zarowno kamien, jak zywy osobnik sa opome. (...) Tuszymy, ze wszystko, co po naszymu cielesne, jest (...) bryla grawitujaca (jak zwierz, drzewo, kamien, jezioro, oblok etc.) (Kotarbiński 1934: 283–284).

Filozof wielokrotnie podkreśla, że stosuje nazwę „ciało” w rozumieniu fizyki, a nie biologii. Tym niemniej może to powodować pewne nieporozumienia.

Podobnie przedstawia się sprawa z użyciem słowa „rzecz”, które z kolei jest łączone tylko z obiektami „nieożywionymi”. Dzieje się tak pomimo przypominania przez Kotarbińskiego o szerokim znaczeniu *res*. Tak więc tu również pojawia się konfuzja leksykalna.

Z tych też względów posługuję się pojęciem „konkretu”. Jego zalety dla ekologii głębokiej będą szczególnie widoczne właśnie przy omijaniu kłopotliwego terminu „życie”. Zobaczmy zatem, jak może wyglądać adaptacja koncepcji Kotarbińskiego na użytek ekologii głębokiej.

7. OD METAFIZYKI DO ETYKI

Ontologia Kotarbińskiego została poddana surowej krytyce. Zarzucano jej, że nie rozwiązuje wielu zagadnień metafizycznych bądź upraszcza je w niedopuszczalny sposób (zob. np. Ajdukiewicz 1961). Sam Kotarbiński w późniejszych latach przyznawał się do jej symplifyzmu (Kotarbiński 1958a: 230). Podstawową jej wadą było to, że nie została wystarczająco uzasadniona. W pismach Kotarbińskiego opisujących reizm, pansomatyzm czy konkretyzm znajdziemy raczej tezy niż argumenty.

Jakie bowiem racje miałyby stać za przyjęciem stanowiska konkretystycznego? Nie wydaje się, aby miało to być wyłącznie⁶ uzasadnienie dla reizmu semantycznego: oczyszczenia, a przez to uściślenia mowy dzięki usunięciu z języka nazw pozornych odnoszących się do rzekomych bytów. Równie dobrze można bowiem stwierdzić, że to język miał po prostu lepiej odzwierciedlać strukturę rzeczywistości. Kotarbiński nigdy nie zrezygnował wszak ze swojej ontologii (Szaniawski 1976: 67).

Jak zatem można by oddalić zarzuty krytyki? Jednym z rozwiązań mogłoby być uznanie koncepcji Kotarbińskiego za program „postępowania metafizycznego” na tej samej zasadzie, co uznanie konkretyzmu semantycznego za program używania tylko nazw konkretnych (Szaniawski 1976: 67). To postępowanie metafizyczne polegałoby na skierowaniu uwagi na byty, które faktycznie istnieją. Stanowi ono odejście od ontologicznych hipostaz, które przesłaniały rzeczywisty obraz świata. To zarazem dążenie do zaprezentowania tych prawdziwie egzystujących bytów, czyli konkretów, tak jak na to zasługują. Konkretyzm staje się w tym wypadku rodzajem manifestu filozoficznego. Ten zaś manifest okazuje się niezwykle spójny z ekologią głęboką.

Można też potraktować konkretyzm jako projekt antropologiczny: usytuowanie człowieka w uniwersum metafizycznym. Byłoby to określenie panującej w nim hierarchii ontologicznej. Konkretyzm jest zaś koncepcją ahierarchiczną, uznającą egalitarność wszystkich bytów, gdyż istnieją tylko konkrety. Tak więc istnieje człowiek jako konkret i istnieją inne konkrety – panuje tu poczucie metafizycznej równości.

Skoro zaś obowiązuje równość metafizyczna, to można też znaleźć argumenty dla równości ekologicznej. W ten sposób konkretyzm może stać się ontologią ekologii głębokiej, ponieważ istnieje szereg łączących je kwestii. Przyjrzyjmy się im.

Pierwszą z nich jest realizm. Konkretyzm zakłada, że rzeczywistość obiektywna istnieje. Kotarbiński zwraca się ku światu zewnętrznemu. To jemu przyznaje pierwotność metafizyczną. Koncepcja konkretystyczna przeciwstawia się z całą mocą solipsystycznemu postrzeganiu rzeczywistości. Przekonuje o egzystencji innych bytów, które są niezależne od obserwującego je podmiotu. Nawołuje, aby nie zamykać się w granicach własnego „ja”, a tym samym, aby zrezygnować z „ontologicznego egoizmu”. To pierwszy krok do uzasadniania biosferycznego egalitaryzmu.

W konkretyzmie z powyższym przekonaniem nierozzerwalnie łączy się twierdzenie o egalitarności metafizycznej. W mojej opinii jest to najważniejsze założenie dla możliwego ufundowania ekologii głębokiej. Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego prezentuje stanowisko głoszące istnienie tylko jednego rodzaju bytów: konkretów. Wszystkie one są takie same, tzn. wszystkie są jednostkowymi bytami materialnymi. Konkretyzm odrzuca egzystencję form oraz cech (a w konsekwencji też powszechników) tak samo jak ekologia głęboka. Podobnie też jak ona, nie odżegnuje się przy tym od sensualistycznego, tj. jakościowego wymiaru rzeczy, i przez to podkreśla ich konkretność. W takim ujęciu konkretem jest ziarno piasku, stół, drzewo, ptak i człowiek. Nie ma tu jakichkolwiek różnic w ich charakterystyce metafizycznej.

⁶ Choć tak sądzi Jan Woleński (1990: 58).

Dzieje się tak, gdyż konkretyzm zdecydowanie odrzuca wszelki dualizm. Kotarbiński nigdy nie przekłada duszy nad ciało. Tłumaczy też, że gdy używa sformułowania „przedmioty konkretne (osoby lub rzeczy)” (Kotarbiński 1949: 220), nie wprowadza dwóch odmiennych gatunków bytów:

Dlaczego ciągle mowa o rzeczach „lub” osobach? Czyżby reizm akceptował Kartezjuszowe odróżnienie dwóch rodzajów substancji, wzajemnie nie przywiedlnych, owych *res extensae* i owych *res cogitationes*? Czy nie można by ich wszystkich sprowadzić do jednego z tych rodzajów, np. do istności rozciągłych, czyli obiektów fizycznych, albo do istności doznających, czyli istot psychicznych? Według mojego przeświadczenia można to uczynić. Obieram mianowicie pierwszą z tych dróg. Sądzę, że wszelka istota psychiczna jest pewnym obiektem fizycznym. (...) Wyznaję tedy nie tylko reizm, ale nadto somatyzm, który jest jego uszczegółowieniem (Kotarbiński 1949: 227–228).

W ten sposób Kotarbiński dowartościowuje świat materialny. Wiąże się z tym odejście od antropocentryzmu, które znajduje potwierdzenie też w innych pismach samego Kotarbińskiego⁷. Co miałyby bowiem uzasadniać uprzywilejowaną pozycję człowieka? Wszystko jest przecież ciałem, zaś dusza jako odczuwanie jest funkcją ciała, i przez to jest ściśle związana z materią. Tymczasem wyjątkowość człowieka przez wieki wywodziła się z przekonania o jedności jego duchowego pierwiastka, którego pozbawione miały być inne byty. Konkretyzm pokazuje natomiast, że w szeroko pojętej przyrodzie istnieje ciągłość i stopniowalność doznawania, a więc powszechność posiadania duszy. W przytoczonym fragmencie rozprawki *O różnych znaczeniach słowa „materializm”* Kotarbiński stanowczo sprzeciwiał się (ściślemu) rozgraniczaniu obiektów ożywionych i nieożywionych. Na ich jedność wskazywał też w swoich innych pracach:

Po czwarte w końcu nie ma w somatyzmie nic, co by zmuszało do przyjmowania, że ciała doznające rozwinęły się z niedoznajających wyłącznie, jak twierdzi materializm zwykły. Jest to dla somatyzmu jedna z możliwości, lecz nie jedyna. Godzi się on też np. z poglądem, wedle którego wszelki przedmiot jest doznający bądź składa się z doznających i że przedmioty doznające różnią się stopniem natężenia doznawania, tak iż doznające w pełni mogły się rozwinąć z doznających jakoś zaczątkowo (Kotarbiński 1934: 290).

Stąd też, zaznaczona wcześniej, zaleta posługiwania się terminem „konkret”, który niweluje wady pojęcia „życie”. Nie różnicując bowiem bytów na ożywione i nieożywione, określa ich naturę jako cielesną, czyli materialną i czasoprzestrzenną. Tak też wydaje się, że mówiąc o składowych ekosferach, można by nazywać je „konkretami” bądź „ciałami” (w znaczeniu nie tyle biologicznym, co fizycznym).

⁷ Przykładowo w tekście *Istota kultury* czytamy: „(...) kultura mieści się w przyrodzie (...). Wszak cokolwiek robi człowiek, robi to wedle praw, którym podlegają jego poruszenia na równi z ruchami skał, wód i obłoków, a prądy elektryczne w ciele ludzkim przebiegają wedle tych samych prawidłowości, co prądy czasu burzy” (Kotarbiński 1985: 32) oraz dalej: „Człowiek nie ma prawa słusznie twierdzić, że tylko on posiada kulturę. I to nie tylko dlatego, że tak mało wiemy o życiu na innych bryłach wszechświata, poza naszym globem ziemskim, lecz także dlatego, że nie wiemy, czy nie zachodzą procesy kulturowe np. w niektórych społeczeństwach zwierzęcych” (Kotarbiński 1985: 33).

Ponadto Kotarbiński podkreśla wzajemne powiązanie wszystkich konkretów, co jest także jedną z głównych cech ontologii ekologii głębszej:

Dla reisty rzeczywistość jest splotem zmieniających się rzeczy. Kładę nacisk na wyraz „splotem” i „zmieniających się”, uchylając tym samym bezpodstawny zarzut, jakoby świat w oczach reisty był „statycznym konglomeratem” („tylko sumą”) brył sztywnych i niezmiennych (Kotarbiński 1949: 227).

Konkrety nie istnieją w wyizolowany sposób. Przeciwnie, wchodzą w relacje, wskutek czego wpływają na siebie. Kotarbiński bowiem, choć odmawia stosunkom między różnymi obiektami statusu realnych i samodzielnych bytów (tak samo zresztą jak ekologia głębsza), to nie twierdzi, że różnorodne stosunki – jako wzajemne odnoszenie się do siebie bytów – nie zachodzą w świecie. Co więcej, jest to zarazem przekonanie o uczestniczeniu w prawidłowościach wspólnym wszystkim konkretem. To zaś stanowi inny aspekt odrzucenia antropocentryzmu:

My wszyscy, pracownicy, współtwórcy kultury, jesteśmy w przyrodzie jako jej części i jako współuczestnicy jej procesów, przebiegających przez nasze ciała, przez nas po prostu (Kotarbiński 1985: 32).

Zatem świat konkretów jako model oddający faktyczną strukturę rzeczywistości to obraz panującej w niej równości, czyli egalitarności metafizycznej. Składa się na nią jeden szereg bytów, czyli konkrety mające jednakową tożsamość ontologiczną. To zarazem ukazanie tego, co jest. Zadaniem konkretyzmu jest bowiem odrzucenie fałszywych wyobrażeń o rzeczywistości i wyeksponowanie bytów, które realnie istnieją.

Ten postulat skoncentrowania uwagi na konkretnych to równocześnie ich afirmacja. Konkretyzm stanowi antypody platonizmu głoszącego, że świat zmysłowy to jedynie pozory prawdziwego świata. Filozofia Kotarbińskiego krytykuje swoiste lekceważenie, które okazywano bytom materialnym i poszukiwanie rzekomo bardziej elementarnych niż one obiektów tworzących rzeczywistość, takich jak np. tropy, jakości, powszechniki. Konkretyzm wprost przeciwnie, wzywał do skupienia się właśnie na rzeczach. Tylko one faktycznie egzystują, a więc z nimi jedynie obcujemy. To konkrety są tym samym jedynymi podmiotami i przedmiotami wszelkich działań.

W ten sposób metafizyka może prowadzić do konstruowania określonej etyki. Wskazuje bowiem obiekty, których dotyczy każdorazowo ludzkie postępowanie. Równocześnie określa też pozycję, jaką zajmuje człowiek względem reszty bytu. Poprzez to ukształtowany zostaje szczególnie wzorzec antropologiczny: człowieka otoczonego przez inne konkrety znajdujące się z nim na równi. Konkretyzm może więc pobudzać poczucie wspólnoty i szacunku dla wszystkiego, co istnieje (por. Piątek 1998: 18). Tym samym może wpływać na sposób odnoszenia się czy też nastawienia wobec innych bytów (por. Piątek 1998: 29).

W taki też sposób ekologia głębsza zdaje się postrzegać zależność metafizyki i etyki – określone założenia ontologiczne mogą stać się przesłankami określonych dyrektyw:

Ważne jest w filozofii środowiskowej, aby przechodzić od etyki do ontologii i z powrotem. Wyjaśnienie różnic w ontologii może znacząco przyczynić się do wyjaśnienia rozbieżności różnych koncepcji politycznych oraz ich etycznych podstaw (Naess 2010: 77).

U podstaw ekofilozofii (filozofii środowiskowej) tkwi bowiem przekonanie, że wiedza o świecie wpływa na wartościowanie świata (Piątek 2008: 31). Dlatego też konkretyzm wydaje się stanowić bardzo dobry fundament dla etycznych idei ekologii głębokiej. Pokazuje, że wszystko, co istnieje – a istnieją wyłącznie konkrety – jest sobie równe, gdyż przejawia taką samą kondycję metafizyczną. Ta zasada obejmuje również człowieka. Pozwala to zatem skutecznie uzasadnić egalitaryzm ekologiczny, tj. ekocentryzm. Skoro bowiem każdy byt jest równoprawną częścią rzeczywistości, to tym samym żaden byt nie może uzurpować sobie prawa, aby być jej hegemonem.

Jednak, jak zauważa Zdzisława Piątek, zgodnie z dychotomią Davida Hume'a, wartości dotyczące świata nie wynikają logicznie z wiedzy o świecie (Piątek 2008: 31). Droga od wiedzy, która może wpływać na nasze działanie, do zaistnienia faktycznych wzorów zachowań pozostaje nierozpoznana. Tak też Arne Naess nie wyjaśnia, w jaki sposób dochodzi do powstania ekozofii („mądrości środowiskowej”), czyli takiego zinternalizowania wiedzy o świecie, które przekształciłoby je w określone systemy wartości (por. Piątek 2008: 14)⁸.

Konkretyzm nie rozwiązuje powyższego problemu projektu ekologii głębokiej. Także prezentowany artykuł nie miał takich ambicji – jego celem było jedynie zwrócenie uwagi na istotną zbieżność filozofii Tadeusza Kotarbińskiego i ontologicznych założeń ekologii głębokiej. Obie te koncepcje łączy przekonanie o równości wszystkich bytów, zarówno ożywionych, jak i nieożywionych. Ponadto wspólne jest im nastawienie nieantropocentryczne. Inne ważne elementy właściwe obu tym projektom filozoficznym to realizm, nominalizm oraz podkreślenie powiązania wszystkich bytów. Z tych też względów wydaje się, że obraz rzeczywistości, który przedstawia Kotarbiński, może skłaniać do uznania obiektywnej wartości wszystkich istnień, co jest właśnie głównym postulatem ekologii głębokiej. Tym samym można stwierdzić, że myśl Tadeusza Kotarbińskiego wpisuje się w proekologiczny nurt filozofii propagujący przyjazny stosunek człowieka do świata przyrody (por. Piątek 2008: 34).

BIBLIOGRAFIA

- Bzdak, Rafał. 1995. *Problem możliwości teoretycznego uzasadniania głębokiej ekologii*, w: Jan Dembowski (red.), *Człowiek i środowisko. Humanistyka i ekologia*, Olsztyn: Wydawnictwo WSP w Olsztynie, s. 91–96.
- Devall, Bill. 1995. *The Ecological Self*, w: Alan Drengson i Yuichi Inoue (eds.), *The Deep Ecology Movement*, Berkeley: North Atlantic Books, s. 101–123.
- Devall, Bill i George Sessions. 1994. *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa: Pusty Obłok.

⁸ Wydaje się, że pomocne mogłoby tu być rozwiązanie Hansa Jonasa, który zaproponował odróżnienie wartości od dobra. Wartość jest tu celem, do którego się dąży, co jest uzależnione od jednostkowej woli. Natomiast dobro jest ugruntowane w samym bycie i jako takie jest niezależne od zapatrywań woli. Dobro jako autonomiczne „wymaga”, aby stało się celem (wartością), nie może jednak „zmusić” wolnej woli, aby uczyniła go swym celem. Może jednak „wymóc” na niej uznanie, że jest to jej obowiązek. Jeżeli uznanie to nie ujawni się w posłuszeństwie, to da znać o sobie w poczuciu winy: zaniedbaliśmy uczynić zadość dobru (zob. Jonas 1996: 157–158).

- Drengson, Alan i Yuichi Inoue. 1995. *Introduction*, w: Alan Drengson i Yuichi Inoue (eds.), *The Deep Ecology Movement*, Berkeley: North Atlantic Books, s. XVII–XXVIII.
- Grodziński, Eugeniusz. 1984. *Tadeusza Kotarbińskiego walka z hipostazami*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 7, s. 79–93.
- Hołub, Grzegorz. 2005. *Człowiek w perspektywie bioetyki środowiskowej*, „*Analecta Cracoviensia*” XXXVII, s. 47–60.
- Jonas, Hans. 1996. *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Jonge de, Eccy. 2011. *An Alternative to Anthropocentrism: Deep Ecology and the Metaphysical Turn*, w: Rob Boddice (ed.), *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, Leiden-Boston: Koninklijke Brill NV, s. 307–319.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1930. *Realizm radykalny*, „*Przegląd Filozoficzny*”, nr 33, s. 269–272.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1931. *Uwagi na temat reizmu*, „*Ruch Filozoficzny*”, nr 12, s. 7–12.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1934. *Zasadnicze myśli pansomatyzmu*, „*Przegląd Filozoficzny*”, nr 33, s. 283–294.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1949. *O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej*, „*Myśl Współczesna*”, nr 10, s. 221–228.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1958a. *Fazy rozwojowe konkretyzmu*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 1, s. 228–236.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1958b. *O różnych znaczeniach słowa „materializm”*, w: Tadeusz Kotarbiński, *Wybór pism*, t. II, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 64–76.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1985. *Istota kultury*, w: Tadeusz Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 29–33.
- Kozłowski, Jan. 1985. *O reizmie somatycznym Tadeusza Kotarbińskiego*, „*Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej. Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne. Prace Filozoficzne*”, nr 27, s. 28–39.
- Kulasiewicz, Jagoda. 1993. *Głęboka ekologia Arne Naessa*, Bielsko-Biała: Zeszyty Edukacji Ekologicznej „*Pracowni na rzecz wszystkich istot*”.
- Leszczyński, Andrzej. 1985. *O materializmie filozoficznym T. Kotarbińskiego*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 1, s. 123–131.
- Liszewski, Dariusz. 2004. *Równość biocentryczna w ujęciu ekologii głębokiej*, w: Leszek Gawor (red.), *Filozofia wobec XXI wieku*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 231–237.
- Naess, Arne. 1995a. *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, w: Alan Drengson i Yuichi Inoue (eds.), *The Deep Ecology Movement*, Berkeley: North Atlantic Books, s. 13–30.
- Naess, Arne. 1995b. *The Apron Diagram*, w: Alan Drengson i Yuichi Inoue (eds.), *The Deep Ecology Movement*, Berkeley: North Atlantic Books, s. 10–12.
- Naess, Arne. 1995c. *The Shallow and the Deep, Lon-Range Ecology Movement: a Summary*, w: Alan Drengson i Yuichi Inoue (eds.), *The Deep Ecology Movement*, Berkeley: North Atlantic Books, s. 3–10.
- Naess, Arne. 2010. *The World of Concrete Contents*, w: Alan Drengson i Yuichi Inoue (eds.), *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, Berkeley: Counter Point, s. 70–80.

- Naess, Arne i George Sessions. 1995. *Platform of Principles of the Deep Ecology Movement*, w: Alan Drengson i Yuichi Inoue (eds.), *the Deep Ecology Movement*, Berkeley: North Atlantic Books, s. 49–53.
- Piątek, Zdzisława. 1988. *Aspekty antropocentryzmu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Piątek, Zdzisława. 1998. *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Piątek, Zdzisława. 2008. *Ekofilozofia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Stróżewski, Władysław. 2004. *Ontologia*, Kraków: Wydawnictwo Aureus i Wydawnictwo Znak.
- Szaniawski, Klemens. 1976. *Filozofia konkretności*, „Studia Filozoficzne”, nr 3, s. 67–72.
- Woleński, Jan. 1990. *Kotarbiński*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

CONCRETISM AS THE ONTOLOGY OF DEEP ECOLOGY

In the article I present concretism (ontological reism, pansomatism) created by Tadeusz Kotarbiński as a possible basis for the ontological claims of deep ecology. I show that reduction of metaphysical categories proposed by Kotarbiński, according to which there are only things (i.e. body, concretes), and related with it criticism of the dualism of “soul-body”, can be defined as a theory of “ontological egalitarianism”. It can be then treated as a justification of “biospherical egalitarianism” and non-anthropocentric vision of reality postulated by deep ecologists. It is possible to identify a number of issues connecting Kotarbiński’s ontological concept with main assumptions of deep ecology, which are described by its founder Arne Naess and his disciples.

Key words: deep ecology, concretism, biospherical egalitarianism, ontology