



MAGDALENA MATEJA-FURMANIK
UNIwersytet Jagielloński

NONANTROPOCENTRYZM W UJĘCIU EKOLOGII GŁĘBOKIEJ

Czemu ekologia głęboka zawdzięcza swój przymiotnik? Najlepiej zilustrować to poprzez skontrastowanie jej z tzw. ekologią płytką. Rozumie się przez nią ruch społeczny, zorientowany "na walkę z zanieczyszczeniem środowiska i zużyciem zasobów naturalnych. Celem tych działań jest zdrowie i dostatek ludzi w rozwiniętych krajach. W związku z tym ekologia płytka wspiera rozwiązania takie, jak np. recykling, które miałyby zaradzić pogłębianiu się kryzysu ekologicznego" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 25-26). Można powiedzieć, że głównym zadaniem tego nurtu jest reforma systemu i dążenie do utrzymania jego *status quo*. Ekologia głęboka stoi po przeciwnej stronie barykady. Zakłada, iż aby zaradzić kryzysowi środowiskowemu, konieczna jest "radykalna transformacja postawy, jaką człowiek przyjmuje wobec otaczającego świata." (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 26). Oznacza to, iż źródło katastrofy ekologicznej nie leży w świecie zewnętrznym, lecz jest nim człowiek wraz ze swoim zapleczem światopoglądowym, które motywuje jego działania. Od niego więc należy rozpocząć proces ratowania środowiska. Prawdziwym problemem nie są setki ton plastiku zalegające w oceanach, lecz przeraźliwie żarłoczna, nienasycona żądza konsumpcji powodująca człowiekiem. Jak jednak doszło do tego, że stała się taka żarłoczna? Ekologowie głębocy określają światopogląd, który doprowadził do kryzysu, mianem technokratycznego ze względu na jego priorytetowy cel, jakim jest wynalezienie metod "panowania" nad przyrodą pojmowaną jako źródło zasobów. Milcząco zakłada się, że człowiek ma bezgraniczne prawo do własnego rozwoju i poprawy swojego statusu materialnego (Devall, Sessions, 2005, s. 51). U podstaw tej ideologii leży

antropocentryzm, uznający "nadrzędność człowieka w stosunku do natury, jak i skoncentrowanie zainteresowań na samym człowieku" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 26-27). Arne Naess postuluje siedem głównych założeń, które mają pomóc wyjściu z kryzysu ekologicznego, tworzących podstawy alternatywnego światopoglądu. Jest on "głęboki", ponieważ wymaga osobistego zaangażowania jednostki oraz włożenia wysiłku w namysł nad filozofią, która nią powoduje, jak i wprowadzeniem jej w życie. (Naess, 1995, s. 5-6). To podejście zupełnie przeciwne anegdotycznym słowom Maxa Schelera, jakoby filozof miał być jedynie drogowskazem wskazującym drogę, po której przecież sam nie chodzi. Celem tego artykułu jest przedstawienie korzenia antropocentryzmu, jakim jest pojęcie "wielkiego łańcucha/drabiny bytów", oraz dwóch pierwszych założeń wyłożonych przez Naessa – wizji środowiska jako obszaru całościowego i relacyjnego, a także reguły biosferycznego egalitaryzmu – które kładą podwaliny pod nonantropocentryzm.

Wielki łańcuch bytów

Idea wielkiego łańcucha bytów, która miała dominować w myśli Zachodu przez dwa tysiąclecia, została po raz pierwszy wyraźnie sformułowana w *Państwie* i *Timajosie* Platona. Kluczowym pojęciem tych dialogów, które miało głęboko zakorzenić się w zbiorowej nieświadomości europejskiej, jest dualizm zaświatowych idei i światowych rzeczy. Te dwa odrębne jakościowo porządki wyznaczają najniższy i najwyższy szczebel drabiny bytów. "Absolut zaświatowości – samowystarczalny, poza czasem, obcy kategoriom zwykłej myśli i doświadczenia, niepotrzebujący żadnego świata niższych bytów jako dodatku czy wzbogacenia swej własnej, wiecznej, niezależnej doskonałości" (Lovejoy, 2009, s. 293) miał być dostępny wyłącznie człowiekowi (biorąc pod uwagę byty cielesne) przez fakt posiadania przez niego zdolności rozumowania. On i ona, jako dumni posiadacze *ἐπιστήμη*, mieli tym samym możliwość dostępu do prawdziwego bytu, co nadawało ich życiu godność i wartość.

Stopień uczestnictwa w świecie idei wyznaczał stopień doskonałości danego bytu. Jest to kolejne założenie, które pomogło w ugruntowaniu się antropocentryzmu i stworzeniu przepaści między

ludźmi a resztą świata przyrody. Jeśli prześledzimy jego ewolucję, możemy uznać za Naessem, iż było ono rozumiane na przestrzeni dziejów na podstawie czterech kryteriów:

1. Jeśli byt posiada wieczną duszę, to jest bardziej wartościowy niż byt, który nie ma duszy lub ma tylko duszę doczesną;
2. Jeśli byt posiada rozum, to jest bardziej wartościowy niż byt, który nie ma duszy lub jest bezrozumny;
3. Jeśli byt posiada świadomość siebie i możliwość wyboru, to jest bardziej wartościowy niż byt, który nie ma takiej świadomości;
4. Jeśli byt jest zwierzęciem wyższym w ewolucyjnym sensie, to jest bardziej wartościowy niż byty, które są niżej na ewolucyjnej skali. (Naess, 1987, s. 167)

Za aksjomat organizujący drabinę bytów obrano zasadę pełności, która opiera się na koncepcji Boga jako najwyższego Dobra i jest konsekwencją emanacjonizmu. "Bóg byłby >>zazdrosny<< (by użyć tu stwierdzenia z *Timajosa*), jeśli odmówiłby przywileju aktualnego istnienia jakimkolwiek logicznie możliwemu bytowi w jakimkolwiek miejscu, w którym istnienie takie byłoby możliwe – przynajmniej jeśli, jak czasami dla wygody, a nawet i niespójnie dodawano, nie byłoby równoważnych powodów, dla których jego istnienie miałyby wpływać niekorzystnie na inne byty. Twórcza moc z założenia była nieskończona, jej przejaw więc też powinien być nieskończony; i okazywało się, że nie ma powodu dla którego tam, gdzie była materia, miałyby nie być życia" (Lovejoy, 2009, s. 106). Interesującym jest to, że z tej zasady dedukowano, iż byty niżej w hierarchii są podporządkowane bytom znajdującym się wyżej, co znalazło swój najdojrzalszy wyraz w filozofii XVIII wieku. I chociaż spójnym wydaje się wniosek o egalitarności stworzenia, bo jeśli między bytami nie ma żadnej luki, to każdy z nich musi istnieć ze względu na siebie samego, ponieważ swoim jestestwem w takim samym stopniu gwarantuje kompletność łańcucha, wiele energii włożono w próbę udowodnienia, że bez człowieka ten łańcuch byłby niekompletny "bardziej". Jak pisze Bacon: "człowiek, jeśli spojrzeć na przyczyny celowe, może być uznany za centrum świata; i to tak dalece, że jeśli go usunąć ze świata, reszta zdawałaby się całkowicie błędzeniem bez żadnego celu [...], nieprowadzącym do niczego. Albowiem cały świat współpracuje w służbie człowieka; i nie ma

niczego, z czego nie czerpałby pożytków i owoców [...] i to tak dalece, że wszystkie rzeczy spełniają się w sprawach człowieka, a nie w swych własnych.” (za Lovejoy, 2009, s. 174.)

Główne założenia ekologii głębokiej

Pierwsze z założeń ekologii głębokiej, dotyczące środowiska jako obszaru całościowego i relacyjnego, opiera się na odrzuceniu hierarchizacji, której pojęcie jest ściśle związane z rozstrzygnięciami ontologicznymi. Ekologowie głębocy przyjmują tzw. realizm ekologiczny. W jego ramach uznaje się, że w spontanicznym doświadczeniu mamy dostęp do realnego świata, które stanowi swoistą całość i jako takie przekracza dualizm podmiot/przedmiot. “To w konkretnej treści doświadczenia zawiera się sens realności. Nie chodzi tu tylko o konstatację obiektywnego istnienia świata, ale o odebranie go jako rzeczywistego. Innymi słowy, jeśli otaczające nas rzeczy mają stać się dla człowieka realne, to muszą zostać w ten sposób przez niego doświadczone” (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 64-65). Jednocześnie podkreśla się istotność faktu odbierania świata i jego konkretyzacji przez określony podmiot. “Jakże wszechogarniające jest bogactwo i płodność rzeczywistości! Wydawać by się mogło, że abstrakcyjna, geograficzna struktura „granicy lasu” odsyła do nieskończonej różnorodności konkretnych odniesień!” (Naess, 1989, s. 46).

Ekologia głęboka dąży również do przekroczenia jednoznacznie waloryzowanego dualizmu materia (ciało)/idea (duch) i przyjmuje, iż jeśli bieguny tej opozycji istnieją, to w podmiocie ulegają połączeniu, powinniśmy je więc traktować jako całość. Ze względu na problemy związane z zagadką psychofizyczną, jak i z uwagi na niechęć do mechanistycznego materializmu, mimo że jest nauką biologiczną, ekologia głęboka nie odwołuje się w uzasadnieniach swoich tez do materialnej podstawy życia. Zdaniem jej przedstawicieli, materializm mechanistyczny jest jednym z głównych winowajców światopoglądu, który doprowadził do katastrofy ekologicznej, ponieważ “przyjmuje determinizm aktywności wszystkich bytów, opartej na prawach mechaniki. To z kolei zakłada możliwość kierowania działaniami bytów. W efekcie zarówno przyroda, jak i ludzie przedstawiają się jako zasób, którym można rozporządzać”(Hoły-Łuczaj, 2018, s. 66). Ponadto w

ramach materializmu zakłada się, iż byty są od siebie istotowo oddzielne, zatem relacje między nimi są zewnętrzne. Dobrą ilustracją tego poglądu można znaleźć w sławnym *Sporze o istnienie świata* Ingardena, dziele mającym ambicje wykazać między innymi wszystkie ontologiczne możliwości postaci istoty bez rozstrzygnięć metafizycznych. Dowodzi się tam, iż istota przedmiotu indywidualnego jest zależna od innych przedmiotów i praw natury przez tworzenie określonych warunków oraz podlega zmianie w dwóch przypadkach – gdy przedmiot z natury podlega rozwojowi - "natura przedmiotu w niektórych przypadkach może być wciągnięta w proces rozwojowy, w jakim znajduje się przedmiot, i wtedy może występować nie od razu w stanie swego ostatecznego ukształtowania, lecz na razie jakby w stanie zarodkowym. W związku z tym i wyznaczona przez nią – o ile sama jest postacią – wielość momentów ją równoważących może w procesie rozwojowym występować nie od razu w kształcie ostatecznym" (Ingarden, 1986, s. 386), oraz gdy dochodzi do zmiany we własnościach podbudowujących istotę, ponieważ jest ona materialnie zależna - "czy zatem nie byłoby możliwe, że do zmiany przedmiotu, którego natura jest w swej materii jakością postaciową, dojdzie właśnie przez przejście od jednego układu jakości stanowiących podłoże do innego takiego właśnie układu?" (Ingarden, 1986, s. 387). Jednak w obu tych przypadkach impuls do zmiany pochodzi "z wewnątrz", z samej istoty, w niej też jest zakodowany jej kierunek. Z żołądzia wyrośnie dąb, a jeżeli uszkodzi się pewne obszary płata czołowego, zdolności do rozumowania zostaną poważnie zniekształcone. Ingarden podkreśla, że podstawową zasadą relacji, są związki konieczne w jakie wchodzi dany przedmiot, lecz ma na myśli związki konieczne pomiędzy momentami materialnymi natury wewnątrz przedmiotu, które domagają się "współwystępowania w przedmiocie przez siebie konstytuowanym zespołu odpowiednio dobranych różnorodnych własności" (Ingarden, 1986, s. 346). Kluczowym założeniem jest to, iż przedmiot, tak samo jak istota, jest zależny ale samodzielny, czyli odrębny przez swoją formę – w przeciwnym przypadku nie można by było mówić o indywidualności. Wyizolowanie istoty wyznacza prostą drogę dla argumentacji za tym, że pewne byty mogą być lepsze od innych po prostu na zasadzie swojej natury i stanowi to prosty, nieredukowalny fakt. Lecz czy rzeczywiście można mówić o samodzielności przedmiotu, zważywszy na fakt jego uwikłania w sieć relacji z innymi przedmiotami? Jak o podejściu Naessa

pisze Diehm: „Jednakże, Naess nie traci z oczu tego, co w swej debacie z Ayerem nazwał „ontologicznymi konsekwencjami“ naszych relacji z innymi (Naess, Ayer, & Elders 1999, s. 20). To znaczy, jego omówienia wykazują nadzwyczajną wrażliwość na sposoby, w jakie spotkania z innymi w pełni ich bytu *angażują* jaźń; na fakt, że poprzez tego rodzaju spotkania zostajemy *wplątani* w życie innych, przyciągnięci przez ich życie lub „złożeni na zakładkę“ z nim, zostajemy z nimi „spłeceni“. W terminach bliższych słowom samego Naessa możemy po prostu powiedzieć, że jesteśmy „z“ innymi w ontologicznie znaczący sposób” (Diehm, 2007, s. 42). Ekologia głęboka dokonuje dekonstrukcji takiego rozumienia istoty poprzez wprowadzenie pojęcia relacji koniecznie konstytutywnej. „Związek między dwoma bytami (np. A jest mężem B) nie jest konieczny w tym znaczeniu, że mógłby nie zaistnieć (A mógłby poślubić C). Jednak o ile określony związek zaistniał, o tyle jest koniecznie konstytutywny – wpływa on na tożsamość danego bytu (A byłby kimś innym, będąc mężem C) (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 32-33). Jeśli przyjrzymy się temu twierdzeniu okiem analitycznym, bez problemu dostrzeżemy jego kontrowersyjność. Zgodnie z nim własność przypadkowa może stać się istotna i istotna przypadkowa przy zachowaniu ciągłości bytu danej jednostki. Ponadto, aby skomplikować sprawę, nie mówimy w zasadzie o własności, lecz o relacji – temacie znajdującym się na marginesie współczesnych zainteresowań ontologicznych, czego dowodzi fakt, iż w przeciągu ostatnich 80 lat opublikowano jedynie jedną książkę, której tytuł dotyczyłby tego zagadnienia¹. Przyjęcie teorii relacji koniecznie konstytutywnych prowadzi do stworzenia obrazu nieskończonej sieci, której poszczególne byty są węzłami. „Relacje stanowią nieskończony ciąg: nie można wprowadzić podziału między nimi w obrębie istnienia bytów. (...)Ze względu na ich przechodniość nie można też uznać, że istnieją dwie całkowicie odseparowane od siebie dziedziny rzeczywistości: ludzka i pozaludzka. Ścisły związek człowieka z jego otoczeniem uniemożliwia przeprowadzenie tego rodzaju demarkacji” (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 33).

Taka pozorna dekonstrukcja pojęcia istoty może wprowadzić czytelnika w konsternację. O czym w takim razie konkretnie mowa, gdy mówi się o „ja” czy o „jednostce”? Odpowiedź na to pytanie wiąże się z

¹ Mowa o *The Metaphysics of Relations* Anny Marmodro i Davida Yatesa wydanej w roku 2016.

drugim postulatem Naessa, mówiącym o biosferycznej egalitarności. "Ekologiczne >>ja<< danej osoby jest tym, z czym dana osoba się utożsamia" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 34). Proces utożsamiania jest jednocześnie procesem samorealizacji. Polega on na rozpoznawaniu swojej zależności od środowiska jak też rozwijaniu poczucia wspólnotowości ze wszystkim co żyje. W pierwszym modelu - *identification as belonging* - przyroda jest częścią jednego ekologicznego ja, więc ochrona jej jest ochroną nas samych. Jeśli uważam swoje organy wewnętrzne - moje nerki, wątrobę, serce - za część mnie, ponieważ utrzymują mnie przy życiu i ich dobrostan jest wprost powiązany z moim dobrostanem, dlaczego nie uznać również drzew za moje organy zewnętrzne, skoro pełnią taką samą funkcję? Wyobrażenie sobie tego wymaga odrzucenia przeświadczenia, że jestem oddzielona od świata granicą skóry i dostrzeżenia, że wszystko, co oddycha, korzysta dokładnie z tego samego organu co ja - naszego organu, czy też organu "ja ekologicznego". Co prawda nie mam czucia propriocepcyjnego drzewa w moim ogrodzie, lecz tak samo nie czuję swojej trzustki lub woreczka żółciowego.

"Zgonie z terminologią Kanta, ja ekologiczne działa „pięknie“ lecz nie „moralnie“; zamiast czuć moralne zobowiązanie do pomocy innym, ponieważ jest to nasz obowiązek, czynimy to, ponieważ jest to zgodne z naszą podstawową skłonnością do troski o wszystko, co jest częścią naszego rozszerzonego ja" (Diehm, 2007, s. 34). Krytycy tego stanowiska wskazują, że jeśli wszystko jest częścią mnie, to nie ma miejsca na respektowanie inności, dlatego uzupełniono tę teorię ideą *identification as kinship*, która podkreśla odrębność innych stworzeń, aczkolwiek po wejściu z nimi w relację widzimy między nimi a nami duże podobieństwa, ewokujące poczucie "braterstwa" i naturalne uczucia troski i sympatii. "Zatem najabrdziej podstawowym celem tego rodzaju identyfikacji nie jest uznanie innych za część naszej jaźni, lecz zdanie sobie sprawy, iż inni są wystarczająco *tacy jak* my, by rozciągnąć na nich taki sam rodzaj szacunku i troski jakimi darzymy siebie" (Diehm, 2007, s. 38). To "jak my" nie dotyczy tylko tego, że jakiś organizm cierpi, tylko że w ogóle istnieje, więc można troszczyć się też o skały - dlatego niektórzy za prekursora ekologii głębokiej uważają Heideggera. Stopniowe rozszerzanie świadomości granicy swojego ja nie polega na dążeniu do unifikacji - wręcz przeciwnie. Odmienność

innego, rozumianego jako inny sposób ekspresji ja, jest utrzymana i kultywowana jako przejaw bogactwa formy życia. Parafrazując przytoczony wyżej przeze mnie cytat z Naessa, można zakrzyknąć: "Jakże wszechogarniające jest bogactwo i płodność rzeczywistości! Wydawać by się mogło, że abstrakcyjne pojęcie >>życia<< odsyła do nieskończonej różnorodności konkretnych odniesień!".

Wartością samą w sobie, wokół której krystalizują się wszystkie byty, jest życie. Jest ono zarazem wspólną kategorią wszystkich bytów. "Według ekologii głębokiej nie istnieją >>mniej<< lub >>bardziej<< doskonałe wcielenia życia. Życie jest jedno i nie można w jego obrębie dokonać żadnego stopniowania. Dla ekologii głębokiej wszystkie formy życia są równie kompletne. W związku z tym teoretycy ekologii głębokiej uznają, że wszystkie byty posiadają też takie samo prawo do życia" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 43). W tym miejscu warto podkreślić nominalizm ekologii głębokiej. Odrzuca ona przyjmowanie istnienia bytów abstrakcyjnych, którego celem nie byłby opis czy kategoryzacja świata jednostek. "Samo życie według ekologów głębokich nie jest żadnego rodzaju bytem, lecz możliwością realizowania swojej istoty" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 66). Takie rozumienie życia poważnie rozszerza pojęcie "bytu żywego" do wąwozów, jezior i gór; co wydaje się bardzo kontrowersyjne w kulturze europejskiej, "tymczasem także do nich powinno przykładać się ich własną miarę, uznając, że realizują się one przez różnorodne procesy geologiczne" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 45). Ten postulat jest konsekwencją przyjęcia tezy o a-hierarchiczności życia. "Ekologia głęboka nie dążyła do przesunięcia zakresu, w jakim nie obowiązywałaby zasada hierarchicznego podporządkowania w przyrodzie, ale odrzucała ją całkowicie, rozpoznając nieużyteczną, przyrodzoną wartość wszystkich bytów przyrodniczych" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 45).

Podsumowanie

Niszczenie zasobów naturalnych, rabunkowa gospodarka leśna, zagłada lasów tropikalnych, skażenie i wyjałowienie gleby, to tylko wierzchołek nietopniejącej góry lodowej problemów, z którymi zmagają się ludzkość XXI wieku. „Skala i ostrość tego kryzysu nie mają precedensu w dziejach ludzkości. Musimy po raz pierwszy stawić czoło groźbie wyniszczenia

rasy ludzkiej i wszelkiego życia na naszej planecie” (Maryniarczyk, 1999, s.15). I chociaż ekologia głęboka nigdy nie nawoływała do odrzucenia wszelkich czynności dążących do złagodzenia tego kryzysu poprzez wynalezienie technologii, zwiększenie efektywności recyklingu etc., to zdecydowanie podkreśla, że zatrzymanie się na tym poziomie byłoby leczeniem wyłącznie symptomów. Zejście do głębi problemu wymaga osobistego zaangażowania się i przestrojenie się na rejestr wartości, pracy nad rozwojem własnej troski, co może brzmieć wręcz nienaturalnie w kapitalistycznym społeczeństwie europejskim z długą tradycją postmodernizmu. Ekologia głęboka wzywa do praktyki życiowej polegającej na unaocznianiu sobie samej kategorii i wartości życia, które nie jest wyłącznie zadaniem intelektualnym – to umiejętność wymagającego organicznego zaangażowania czy wręcz sztuka.

BIBLIOGRAFIA

- Diehm, Ch. (2007). Identification with Nature: What It Is and Why It Matters, *Ethics and the Environment*, 16, 1-22.
- Drengson, A., Devall, B. (red.). (2010). *The ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*. Berkeley: Counterpoint.
- Dregson, A., Inoue, Y. (red.). (1995). *The Deep Ecology Movement. An Introductory Anthology*, Berkeley-California: North Atlantic Books.
- Hoły-Łuczaj, M. (2018). *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa-Rzeszów.
- Ingarden, R. (1986). *Spór o istnienie świata. Tom I-III*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lovejoy, A. (2009). *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria
- Maryniarczyk, A. (1999). *Metafizyka w ekologii*, Lublin: KUL.
- Naess, A. (1987). *Ecology, Community and Lifestyle*. Londyn: Cambridge University Press.
- Naess, A. (1989). Metaphysics of Treeline, *The Trumpeter*, 6, 40-47.

ABSTRACT

Nonanthropocentrism in the view of deep ecology

The growing concern over the state of environment pollution, depletion of natural resources, diminishing Arctic polar ice cap, to name just a few, has led to escalating interest in ecological movements. While "shallow ecology movements" focus on developing technological solutions or fight for protection on the level of administration, deep ecology goes to the root of the global environmental crisis which is the human worldview. In this paper I describe how the notion of anthropocentrism evolved and its implications with particular focus on the conception of the great chain of beings, which is considered as underlying thought pattern of Western Culture. Later on I present the alternative view of deep ecology with its notions of environment as a net of intrinsic relations, ecological self as well as biospheric egalitarianism.

KEYWORDS: deep ecology, biospheric egalitarianism, intrinsic relations, ecological self, the great chain of beings, A. Naess.

ABSTRAKT

Nonantropocentryzm w ujęciu ekologii głębokiej

Wzrost społecznego niepokoju związanego ze stanem zanieczyszczenia środowiska, kurczeniem się zasobów naturalnych, zmniejszaniem się arktycznej czapy lodowej – by wymienić tylko kilka – doprowadził do zwiększonego zainteresowania ruchami ekologicznymi. Podczas gdy "płytkie ruchy ekologiczne" skupiają się na szukaniu technologicznych rozwiązań zaistniałego kryzysu lub dążą do ochrony środowiska poprzez wprowadzenie zmian na poziomie administracyjnym, głęboka ekologia stara się dotrzeć do najgłębszego źródła problemu, jakim są podstawowe założenia ludzkiego światopoglądu. W tym artykule opisuję rozwój pojęcia antropocentryzmu wraz z jego implikacjami ze szczególnym uwzględnieniem wielkiego łańcucha bytów, który uważam za podstawowe pojęcie zachodniej kultury. Następnie przedstawiam alternatywny pogląd ekologii głębokiej wraz z jej ujęciem środowiska jako sieci istotowych relacji, ekologicznego-ja oraz biosferycznego egalitaryzmu.

SŁOWA KLUCZOWE: głęboka ekologia, biosferyczny egalitaryzm, relacje istotowe, ja ekologiczne, wielki łańcuch bytów, A. Naess.