

EWA KOSOWSKA-CZAPLA

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Filozofii

ORCID: 0000-0003-2878-4698

Ekofilozofia a filozofia prawa rozumianego jako forma symboliczna

ECOPHILOSOPHY AND THE PHILOSOPHY OF LAW UNDERSTOOD
AS A SYMBOLIC FORM

Summary

This article aims to find the paradigm of ecophilosophy in the philosophy of symbolic forms in the context of law. At the time of the article, ecophilosophy needed an introduction, and it needed to be defined within the scope of the philosophy of law. First, the symbolic universe was presented as the starting point for the search for this paradigm. The world in which the *animal symbolicum* lives differs significantly from the world of other organisms because only man lives in the symbolic universe. The symbolic universe was defined as a world consisting not only of material reality but also of numerous networks formed by symbols such as language, myth, and religion. Humankind recognized reality differently but also co-creates it. Next, Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms was presented in more detail with particular emphasis on law. The philosopher identified nature as the sphere of lawfulness, and he acknowledged the wisdom of nature manifesting itself in harmony and biodiversity. He looked for sources of natural human rights. Man as an *animal symbolicum* should participate as the co-creator of the great masterpiece of creation. This act of co-creation included morally righteous actions, as well as establishing the appropriate content of law. Consequently, according to the philosophy of symbolic forms related to ecology, the guiding principle – a paradigm in the relationship between man and nature – should be the principle of personal, social, and state responsibility for nature.

I called this principle the pneumocentrism paradigm of ecophilosophy. Additionally, I looked for acceptance or rejection of this principle, including in court rulings in Poland. I noted that in some ways the existence of this principle is considered desirable; however, its implementation may become a difficult task for mankind. Among other things, humankind desires to satisfy their own needs and faith quickly in future technological possibilities as a way to reduce its destructive actions towards nature in the present.

Keywords: ecophilosophy, Ernst Cassirer, symbolic form, philosophy of law

*Pochwalony bądź, Panie mój, przez siostrę naszą matkę ziemię,
która nas żywi i chowa, i rodzi różne owoce z barwnymi kwiatami i ziołami.
(św. Franciszek z Asyżu, Pochwała stworzenia)*

Wstęp

Ekofilozofia jest jednym z działów filozofii przyrody, analizuje wzajemne relacje świata ożywionego i nieożywionego w kontekście aktywności człowieka; w zakres jej badań wchodzi między innymi zagadnienie propozycji wprowadzania prawnych rozwiązań w kwestii ochrony środowiska społeczno-przyrodniczego¹.

Wraz z postępem technologicznym wzrasta zaciekawienie światem przyrodniczym, stąd szerokie zainteresowanie filozofią w tej materii pozwoliło na wyodrębnienie się nauki filozofii o tej tematyce, której nadano nawet odrębną nazwę – ekofilozofia.

Filozofia prawa z kolei tematem swoich refleksji uczyniła prawo: czym ono jest, jakie jest jego źródło, kiedy może zostać uznane za słuszne. Wielu filozofów wprost odnosiło się do prawa, przedstawiając swój punkt widzenia w tej materii. Śledząc ich poglądy, prawo mogło być postrzegane jako norma bądź fakt, mogło być odkrywane bądź stanowione, mogło obowiązywać bezwzględnie bądź jedynie pod warunkiem słuszności.

W kontekście ekofilozofii filozofia prawa odnosi się do kwestii źródeł pochodzenia i brzmienia norm prawnych regulujących ochronę przyrody i pozaludzkich form życia, ochronę środowiska, zasady zrównoważonego rozwoju, zasady powszechnego dostępu do przyrody, zasady zrównoważonego gospodarowania zasobami przyrodniczymi, moralności w odniesieniu do przyrody.

Zderzenie filozofii z tych dwóch obszarów, to jest ekofilozofii i filozofii prawa, będzie dla mnie refleksją nad prawem, ograniczoną do kwestii relacji i interakcji człowieka ze środowiskiem. Normy prawne regulują ochronę przyrody zarówno ożywionej, jak i nieożywionej, w tym ochronę zwierząt, a także aktywność człowieka w tej dziedzinie². Ekofilozofia w kontekście filozofii prawa obejmuje zatem refleksję wszystkich myślicieli w powyższym zakresie, co stanowi temat bardzo obszerny. Tymczasem niniejszy artykuł odnosi się nie do ekofilozofii – w kontekście filozofii prawa – ujmowanej w zakresie różnych paradygmatów. Zaproponowałam nowy

1 A. Skowroński, *Ekofilozofia – jako praktyczna filozofia przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 54 (2006) 1, s. 355–359.

2 B. Rakoczy, *Prawo ochrony przyrody*, Warszawa 2009, s. 6.

paradygmat, tj. pneumocentryzm – ujęcie, jakiego w bioróżnorodności domagał się i uzasadniał potrzebę przyjęcia Cassirer w swojej filozofii form symbolicznych.

Filozofię form symbolicznych stworzył Ernst Cassirer. Wprawdzie wskazał on na takie symbole, jak: język, religia, mit, sztuka, jednakże w świetle jego rozważań symbolem takim jest również prawo. Cassirer swoją filozofię form symbolicznych odniósł także do sfery, jaką jest prawo, wskazując, czym ono jest i jakie miejsce znajduje w jego filozofii. Cassirer zauważył, że człowiek jako jedyna ziemská istota funkcjonuje nie tylko w świecie realnym, ale także symbolicznym i nazywał człowieka *animal symbolicum*. Cywilizacja i kultura nadają nowe znaczenie ludzkiemu istnieniu, życiu zwierząt i roślin w kontekście siatki symboli. Nadto człowiek jako jedyna istota nie tylko biernie przygląda się otaczającej rzeczywistości, lecz kreuje ją, ingerując w świat przyrody.

Jak wskazałam wcześniej, Cassirer w żadnym swoim dziele nie odniósł się bezpośrednio do prawa jako formy symbolicznej. Jednakże w jego pracach można odnaleźć wiele elementów, z których można zrekonstruować pogląd, zgodnie z którym prawo jest jedną z form symbolicznych, a który nazywam filozofią prawa jako formy symbolicznej. Rekonstrukcji takiej podjął się Deniz Coskun w swojej pracy *Law as Symbolic Form – Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*. Pozycja ta nie została przetłumaczona na język polski i polska myśl filozoficzno-prawna nie odnosi się do niej. Niniejszy artykuł będzie zatem pierwszą pracą podejmującą zagadnienie prawa jako formy symbolicznej, powstałą na podstawie własnego tłumaczenia rozprawy Deniza Coskuna.

Rekonstrukcja ta będzie skoncentrowana jednak na wybranej sferze filozofii prawa jako formy symbolicznej: ekofilozofii. Zatem refleksją filozoficzną obejmę prawną relację człowiek – środowisko przyrodnicze. Myśl Cassirera poddana zostanie analizie nie tylko co do rekonstrukcji filozofii prawa – prawa jako formy symbolicznej – ale również zawężona zostanie do ekofilozofii.

W kontekście ekofilozofii w odniesieniu do filozofii prawa jako formy symbolicznej refleksja skupia się na normach prawnych postrzeganych jako symboliczny świat otaczający ludzi (współtworzących symboliczne uniwersum) oraz odnosi się do świata ożywionego i nieożywionego, zarówno jeśli chodzi o prawa natury rządzące prawami przyrody, które człowiek w miarę rozwoju cywilizacji poznał i w które ingeruje, a także które wyznaczają jego powinności, jak i normy prawne stworzone przez człowieka, które przybierają postać prawa stanowionego (jak ustawy mające na celu ochronę przyrody) i powinny odzwierciedlać ową wewnętrzną powinność i odpowiedzialność za bioróżnorodność.

1. Symboliczne uniwersum jako punkt wyjścia do tworzenia paradygmatu ekofilozofii

Ekofilozofia to nowa sfera refleksji filozoficznej, podejmująca kwestie relacji i interakcji człowieka ze środowiskiem przyrodniczym oraz statusu i roli człowieka w zmienianym przez niego świecie, zawsze wartościująca te relacje i zorientowana praktycznie. Jak wskazał Hull, obejmuje takie zagadnienia, jak szacunek dla przyrody i pozaludzkich form życia, ochronę środowiska, przywrócenie harmonii między człowiekiem i przyrodą oraz stanowi teoretyczną reakcję na współczesny kryzys ekologiczny. Zgodnie z wyjaśnieniami Hulla ekofilozofia postuluje potrzebę czy wręcz konieczność rozszerzenia sfery moralności na relacje człowieka z przyrodą, rozwijania i szerzenia świadomości i kultury ekologicznej oraz formułowanie różnych propozycji działania w tej sferze, odrzucenie ideologii ciągłego wzrostu potrzeb i nieustającej konsumpcji dóbr materialnych, pogoni za maksymalizacją zysków, fascynacji nieograniczonym postępem technologicznym i wiary we wszechmoc techniki oraz kwestionowanie dotychczasowego kierunku cywilizacyjnego³.

Pojęcie „paradygmatu” znane jest jako pojęcie naukowe, a zatem nie do końca jest adekwatne do odniesienia założeń ekofilozofii. Paradygmat rozumieć tu bardziej należy jako pewien typ wzorca pracy badawczej, zawierający zbiór założeń pojęciowych, pewien typ myślenia, rozumienia i interpretacji rzeczywistości⁴.

W odniesieniu do ekofilozofii znane są takie paradygmaty, jak paradygmat technocentryczny bądź źle rozumiany paradygmat antropocentryczny. Paradygmaty te nie są właściwe jednak dla ekofilozofii, dla której punkt wyjścia stanowi symboliczne uniwersum. Należy więc poszukać nowego paradygmatu.

Zdaniem Casirera zasady świata ludzkiego różnią się od zasad rządzących światem wszystkich innych organizmów. O ile bowiem wszelkie inne organizmy rządzone są jedynie zasadami biologicznymi (system receptorów i efektorów), o tyle świat ludzki rządony jest jeszcze systemem symbolicznym, który jest w stanie przekształcać rzeczywistość, opracowywać metody dostosowywania się do otoczenia. Częściami tego świata są: język, mit, sztuka i religia⁵. Za Cassirerem należałoby dodać, że częścią tego świata symbolicznego – jak zauważa Coskun – jest również prawo. Odnosząc powyższe do przyrody oraz prawa, uniwersum symboliczne – świat symboliczny, w którym żyje człowiek – składa się zatem

3 Z. Hull, *Ekofilozofia – przedmiot i pole problemowe*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 3 (2012), s. 235–248.

4 G. Krupa, *Paradygmat dialogiczny we współczesnej filozofii*, w: *Poglądy i myśli filozoficzne*, red. K. Maciąg, E. Chodźko, Lublin 2020, s. 58–59.

5 E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977, s. 79–80.

z symbolicznych form. Jeśli chodzi o język, to jest on najbardziej podstawową formą symboliczną. Dzięki językowi przedmioty posiadają nazwy. W odniesieniu do przyrody język zawiera wszelkie pojęcia opisujące świat przyrodniczy, zjawiska fizyczne, chemiczne, biologiczne czy prawa ochrony środowiska. Kolejnym przykładem formy symbolicznej jest mit. Jeśli chodzi o mity funkcjonujące w obszarze przyrody, to może to być mit o technicznych możliwościach człowieka zawładnięcia światem czy mit idyllicznego życia człowieka dzikusa. Forma symboliczna sztuki posługuje się symbolami w postaci prostych glinianych dzbanów bądź skomplikowanych konstrukcji typu wieża Eiffla. Forma symboliczna religii może odnosić się do przyrody jako boga złączonego z naturą (panteizm) czy Boga tworzącego życie na ziemi (kreacjonizm). Czy wreszcie – forma symboliczna prawa rozumianego bądź jako odczuwana powinność robienia rzeczy właściwych, bądź spisany system nakazów i zakazów obowiązujących w danym państwie. Człowiek poznaje świat przyrodniczy nie tylko na zasadzie prostego odbioru rzeczywistości, lecz głębokiego jej przetworzenia za pomocą znanych sobie form symbolicznych, funkcjonuje w tak pojętym *uniwersum symbolicum*. Tak rozumiany świat będzie stanowił punkt wyjścia do tworzenia naczelnej zasady ekofilozofii.

Cassirer wskazywał, że definiując, kim jest człowiek, określając go terminem *animal rationale*, odnosimy się do rozumu, który w jego ocenie jest pojęciem niewystarczającym, nie obejmuje bowiem kulturowego życia człowieka. Bardziej właściwym określeniem człowieka jest – według niego – termin *animal symbolicum*, odnoszący się do systemu symbolicznego tworzonych przez człowieka⁶. Cassirer wychodzi poza czysto racjonalne podejście człowieka do rzeczywistości, uznając je za niewystarczające, nieuwzględniające całej sfery *uniwersum symbolicum*, w którym żyje człowiek.

Cassirer podkreślał, że zadaniem filozofii jest wydobyć z tworzonych przez człowieka form symbolicznych wspólnego tematu i uczynienie go zrozumiałym⁷. Uniwersum symboliczne stanowi zatem punkt wyjścia, od którego zaczynamy drogę do poznania prawdy, naczelnej zasady czy sposobu myślenia – paradygmatu, w tym wypadku refleksji filozoficznej dotyczącej relacji między człowiekiem a przyrodą. Zadanie filozofii polega zatem na wyjaśnianiu znaczenia symbolicznego świata. Idąc za powyższym, zadaniem ekofilozofii jest wydobyć z uniwersum symbolicznego (świata symbolicznego) jako punktu wyjścia tematu relacji człowieka z przyrodą i uczynienie go zrozumiałym, odnalezienie właściwego paradygmatu. Chodzi o próbę dojścia przez ekofilozofię do prawdy dotyczącej zasad i praw

6 Tamże, s. 82.

7 Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 158.

rządzących relacjami człowieka z przyrodą. Relacje te należy ujmować w sposób jak najszerszy, obejmujący nie tylko fizyczny kontakt człowieka z przyrodą, lecz także całe spektrum uniwersum symbolicznego, a zatem wytworzonego przez cywilizację i kulturę sposobu myślenia o świecie przyrodniczym.

Jak jednak wcześniej wspomniano, człowiek jako jedyna istota ziemská może również wpływać na rzeczywistość, a zatem nie tylko tworzy i żyje w świecie symbolicznym, lecz również współtworzy świat rzeczywisty. Przyroda jest dla człowieka zarówno środowiskiem, w którym żyje, bez którego nie mógłby przetrwać, jak również niezbadaną siłą, którą stara się okiełznać. Rozwój cywilizacji wpłynął na silną ingerencję człowieka w świat przyrodniczy – z jednej strony dewastacja przyrody, kryzys klimatyczny to efekt uboczny rozwoju cywilizacji, z drugiej strony świadoma i zamierzona ingerencja w przyrodę umożliwia kreowanie rzeczywistości, tworzenie nowych organizmów żywych, ingerencję w łańcuch genetyczny uniwersum życia. Uniwersum symboliczne powinno stanowić punkt wyjścia nie tylko do myślenia o świecie, ale również do podejmowania działań w tym świecie.

Refleksja filozoficzna obejmować powinna tworzenie paradygmatu ekofilozofii w odniesieniu do stworzonego przez człowieka świata symbolicznego. Chodzi tu zatem nie o proste pojęcia opisujące świat przyrody, lecz również symboliczne pojęcia odnoszące się do nauk przyrodniczych (zjawisk biologicznych, fizycznych i chemicznych), etycznych (w szczególności bioetycznych) czy prawnych. Refleksja ta powinna obejmować także sposób myślenia i działania w odniesieniu do przyrody.

2. Filozofia form symbolicznych ze szczególnym uwzględnieniem filozofii prawa

W poszukiwaniu paradygmatu ekofilozofii, dla której punktem wyjścia jest *uniwersum symbolicum*, znaczące jest określenie sposobu poznawania przez człowieka otaczającej rzeczywistości. Wychodząc od podstawowych pojęć, wskazuję, że Immanuel Kant wyróżniał logikę ogólną oraz transcendentálną, przy czym obie odnosiły się do sądów. Logika ogólna badała prawa intelektu bez ich odniesienia do przedmiotu (*a priori*) i dzieliła się na czystą (oderwaną od empirycznych wrażeń) oraz stosowaną, która uwzględnia warunki empiryczne, na które zwraca uwaga psychologia (np. wrażenia zmysłowe, pamięć). Z kolei logika transcendentálna zajmuje się refleksją nad tym, jak to możliwe, że pojęcia mają odniesienie do rzeczywistych przedmiotów oraz w jaki sposób następuje poznanie przedmiotów⁸.

⁸ A. Kmiecik, *Logika ogólna i transcendentálna Immanuela Kanta*, „Filo-Sofija” 4 (2004), s. 27–46.

Logika transcendentalna wychodzi poza intelekt do poznawanego przedmiotu, czyniąc swym przedmiotem teorię poznania⁹.

W odniesieniu do logiki transcendentальной Ernst Cassirer zauważał, że człowiek jest istotą śmiertelną, skończoną, która uświadamia sobie swoją śmiertelność i przez tę świadomość śmiertelności przekracza swoją skończoność i staje się w pewnym sensie nieskończony¹⁰. W *Eseju o człowieku* Cassirer wyjaśniał, że człowiek jest zwierzęciem symbolicznym i poprzez właściwe jedynie dla niego tworzenie form symbolicznych jest w stanie w sposób niezależny i obiektywny tworzyć znaczenia. Tworzy tym samym wolność i otwiera drzwi do nieskończoności i etyczności. Dla Cassirera człowiek nie jest jedynie istotą zmysłową, lecz raczej człowiek zmysłami bądź spontanicznością umysłu chłonie oryginalną energię i systematyzuje w symboliczne albo kulturowe formy. To sprawia, że człowiek jako *animal symbolicum* jest stworzeniem silnie ekspresyjnym i uporządkowanym, ponieważ przez symboliczne formy tworzy unikalny świat¹¹.

Według Cassirera zasady biologiczne, które rządzą światem wszystkich istot żywych, odnoszą się również do świata człowieka. Jednakże w opinii autora ludzkie życie wyróżnia się od innych istnień tym, że posiada dodatkowy rys charakterystyczny. Człowiek funkcjonuje w świecie bogatszym jakościowo, gdyż obejmującym nieznaną innym organizmom metodę dostosowywania się do otoczenia. Tylko u człowieka, obok systemu receptorów (odbierających bodźce) i efektorów (wykonawczych), odnajdziemy także system symboliczny. Jak wskazuje Cassirer, jest to na tyle istotny system, że przekształca całe ludzkie życie, gdyż nadaje mu nowy wymiar rzeczywistości. Reakcja na bodziec nie jest już bezpośrednia i natychmiastowa, lecz następuje po wystąpieniu procesu myślowego. Tym samym jest ona przerwana i opóźniona. Cassirer wskazuje, że na pierwszy rzut oka może wydawać się, że opóźnienie takie nie jest udoskonaleniem ludzkiej natury, lecz jej ułomnością. Jednakże autor nie zgadza się z takim podejściem i uznaje to za wzbogacenie ludzkiego życia. Autor zwraca uwagę na to, że człowiek nie może uciec przed swoją naturą, musi zatem przyjąć, że jest to naturalny porządek i dla niego świat symboliczny musi istnieć. Świat ten składa się m.in. z języka, mitu, sztuki i religii,

9 Por. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 224–230.

10 Por. R. Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu. Perspektywy etyki fenomenologicznej i etyki dialogicznej*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Repozytorium Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/38779/strzelecki_odpowiedziec_byciu_odpowiedziec_innemu.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 16.02.2022), s. 107–118.

11 D. Coskun, *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht 2007, s. 74–75.

które jak nici sieci splątują się i wplatają w ludzkie doświadczanie świata. Z biegiem czasu i wraz z postępowaniem sieć ta staje się coraz bardziej wyszukana i mocniejsza, w związku z czym człowiek nie reaguje bezpośrednio na rzeczywistość, nie potrafi zobaczyć jej samej w sobie, lecz zawsze obserwuje świat przez tę sieć. Człowiek poznaje więc świat w sposób pośredni, prowadząc ze sobą ustawiczny dialog i ustosunkowując się do rzeczywistości poprzez pryzmat świata symboli¹².

Filozofię form symbolicznych Cassirera nazywam w tym miejscu filozofią ducha. Nie w znaczeniu heglowskim, lecz w znaczeniu cassirerowskim¹³. Jest to silne przenikanie ducha – siły Dobra w świecie, który tworzy rzeczywistość ponadmysłową. Człowiek doświadcza rzeczywistości w sposób właściwy jedynie sobie w duchu siły Dobra. Siła Dobra jest wyczuwana, nazywana przez człowieka i przybiera różne symboliczne formy, z których można ją wydobyć. Człowiek nie odnosi się bezpośrednio do rzeczywistości, on ją przekracza, wychodzi poza nią, zarówno gdy chodzi o proces poznania, to jest poznania relacji pomiędzy nim a rzeczywistością, jak i w związku z istnieniem rozbudowanej sieci form symbolicznych. To te formy nadają znaczenie pojmowanej rzeczywistości, ale także umożliwiają przekraczanie rzeczywistości poprzez możliwość współtworzenia jej, poprzez kreowanie środowiska życia. Istotną rolę w poznaniu odgrywa nauka, w szczególności nauki matematyczne i przyrodnicze, pozwalające na wyjście ponad indywidualne właściwości przedmiotów czy psychologizację procesów poznawczych¹⁴.

Odnosząc powyższy transcendentálny sposób poznania i doświadczania rzeczywistości do filozofii prawa jako formy symbolicznej w ekologii, można zauważyć, że poznając świat przyrody, człowiek poznaje ją nie tylko wprost, ale także wiążąc z nią całą sieć form symbolicznych w kontekście prawa, to jest odnosząc do przyrody całą wiedzę przyrodniczą (a zatem znając rządzące światem prawa przyrody: fizyczne, chemiczne, biologiczne), wplątując w to swoje przekonania religijne (prawa boże) czy prawa obowiązujące w danym państwie (prawa stanowione). Poznanie rzeczywistości przyrodniczej wykracza zatem poza bezpośrednie jej poznanie i dzięki niemu człowiek jest w stanie wydobyć prawdę i sens poznawanych przedmiotów, poznać nie tylko przedmioty same w sobie, ale także tkwiącą i przejawiającą się w nich siłę Dobra. Człowiek może dotrzeć do Ducha Natury, będącego wspólną jednią wszystkiego, co żyje w różnorodnym środowisku. Z kolei jako istota degradingą bądź tworzącą przyrodę, uświadamiająca sobie swoją własną rolę w niej, człowiek nie tylko poznaje świat przyrody, ale także poznaje siebie.

12 E. Cassirer, *Esej o człowieku...*, s. 37–38.

13 Por. E. Cassirer, *Tragedia kultury*, „Prace kulturoznawcze” 10 (2007), s. 38–58.

14 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1968, s. 260–261.

Analiza wkładu Ernsta Cassirera do ekofilozofii wydaje się spójna z osiągnięciami Konrada Lorenza na płaszczyźnie etologii. Konrad Lorenz wykazał, że w kontekście procesu ewolucji cały świat ożywiony, łącznie z ludzkością, kształtował w różnych uwarunkowaniach otoczenia swe zdolności i kulturę (ducha) zmierzające do przetrwania. Jest prawdą, że człowiek zyskał zdolności wyróżniające go od innych organizmów ożywionych, w tym takie, które go ograniczają, zresztą jak każdy system ożywiony w swym gatunku. Nie ma tu biocentrycznych argumentów zrównujących cały świat żywy w kontekście życia. Istotną konsekwencją ewolucji jest związek bioróżnorodności z historią rozwoju. Fundamentalne znaczenie zyskuje tutaj ukształtowanie takiej kultury, ducha (co zamiennie stosuje K. Lorenz), w której istotną rolę odgrywa zdolność dostosowania się do zmieniającej się rzeczywistości¹⁵.

Przesądzające o istocie człowieka jego życie duchowe, typowe jedynie dla *animal symbolicum*, powstałe w wyniku ewolucji, urzeczywistnia podstawową sprawność ludzkiej społeczności. To dzięki ludzkiemu duchowi, a dalej duchowi społeczności, powstaje kultura. W tym sensie życie duchowe człowieka odnajduje swój wyraz w kulturze człowieka, a historia ducha ludzkiego wyraża się w historii kultury ludzkiej¹⁶.

Wkład Cassirera od strony symbolicznego aspektu egzystencji i Lorenza w aspekcie ewolucyjnie ukształtowanych zdolności pozwala zaproponować *pneumocentryzm* jako paradygmat ekofilozofii.

Biorąc pod uwagę filozofię form symbolicznych tworzoną przez Cassirera, możemy zrekonstruować jego proces myślowy prowadzący do zupełnie nowego rozumienia prawa, gdzie z jednej strony prawo stanowione jest formą symboliczną niezależnie od jego treści i współtworzy rzeczywistość, w której żyje konkretne społeczeństwo temu prawu poddane, z drugiej zaś strony Cassirer próbuje odkryć, czym w istocie jest prawo i bezpośrednio w swojej filozofii odnosi się do tego zagadnienia.

Cassirer żył bowiem w świecie zdeprawowanym, gdzie prawo stanowione w nazistowskich Niemczech stało w opozycji do przyrodzonych praw człowieka i niezbywalnej godności ludzkiej. Cassirer czuł się zatem w powinności odkryć, czym jest prawo w jego filozofii form symbolicznych.

Warto w tym miejscu wskazać, że Cassirer wykazał uniwersalność prawa naturalnego w bioróżnorodności, a więc i prawa człowieka są spójne ze światem ożywionym (zwierząt i roślin). Prawa i obowiązki człowieka korespondować muszą

15 K. Lorenz, *Odwrótne strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, Warszawa 1977, s. 135–164.

16 Z. Łepko, *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 146.

z prawem do kształtowania bezpiecznego środowiska. Obowiązek ochrony przyrody, istot pozaludzkich jest konsekwencją wspólną historii życia.

Zgodnie z myślą Cassirera przyroda zawiera w sobie aspekt spójny w kształtowaniu się środowiska i bioróżnorodności. Przyroda pojmowana jest jako sfera prawa i praworządności. I ten rys świadczy o jej naturalnym pochodzeniu. Cassirer jednak głębiej doszukuje się genezy praw natury i za religijnymi poglądami Zaratustry określa przyrodę pojęciem *asza* – mądrość przyrody, która odzwierciedla mądrość jej stwórcy. Filozof zwraca uwagę, że nienaruszalny, wieczny, uniwersalny porządek rządzi światem i determinuje wszystkie poszczególne wydarzenia: drogi słońca, księżyca, gwiazd, kierunki chmur i wiatrów, wzrastanie roślin i zwierząt. Wszystko to podtrzymują i zachowują nie tylko siły fizyczne, ale przede wszystkim siła Dobra. Świat stał się wielkim dramatem moralnym, w którym zarówno człowiek, jak i przyroda muszą odegrać swe rolę¹⁷. Oczywiście znaczenie przyrody w tym sensie jest w stanie pojąć jedynie człowiek jako *animal symbolicum*. Tylko on również w ten ład może zaingerować i zachwiać go, co czyni go jedyną ziemską istotą odpowiedzialną za przyrodę, za wszelkie ożywione jednostki i jej nieożywione elementy.

Całe życie ludzkie, w ocenie Cassirera, staje się nieprzerwaną walką o ustanowienie i umocnienie prawości. Według niego trójca: dobrych myśli, dobrych słów i dobrych uczynków gra w tej walce rolę główną. Drogą do bóstwa nie jest już magia, lecz prawe postępowanie wobec świata ożywionego; człowiek sam decyduje o wyborze jednej z dwóch dróg życia; sam jest arbitrem swego przeznaczenia oraz odpowiada za zachowanie standardów bioróżnorodności; ma władzę i wolność wybierania między prawdą i fałszem, prawością i nikczemnością, dobrem i złem. Jest odpowiedzialny za moralny wybór, którego dokonuje, a co za tym idzie, jest odpowiedzialny także za wszystkie swoje czyny. Zdaniem Cassirera, jeśli człowiek dokona słusznego wyboru i opowie się za prawością, zbierze jej owoce, lecz jeśli jako jednostka obdarzona wolną wolą wybierze nieprawość, odpowiedzialność spadnie na niego, a jego własna *daena* albo osobowość doprowadzi go do odpłaty. Cassirer wskazuje, że na końcu nadejdzie okres, kiedy każda jednostka sama z siebie wybierze drogę prawości i w jej duchu będzie postępować, co sprawi, że cała ludzkość i wszelkie istoty żywe na świecie będą dążyć ku *asza*; wszyscy, tj. *animal symbolicum*, muszą przyczynić się do tego wielkiego dzieła; sprawiedliwi, żyjący w różnych epokach i w różnych miejscach, są członkami jednej grupy sprawiedliwych w tym sensie, że wszyscy pracują dla wspólnej sprawy i powoduje nimi jeden i ten sam motyw; w monoteistycznej religii właśnie ta forma uniwersalnej sympatii etycznej

¹⁷ E. Cassirer, *Esej o człowieku...*, s. 99.

zyskuje przewagę. Konieczna jest postawa *animal symbolicum* związana z przyrodą i solidarnością życia¹⁸. Tym samym moralny wybór ciąży na człowieku, a walka odbywa się w jego umyśle i sumieniu. Ernst Cassirer nie odnosi się zatem do prawa stanowionego przez władcę, lecz do prawa, które jest jakby wdrukowane w standard życia i naturę ludzką. Jest to prawość, do której człowiek sam dąży, ale także dąży do niej całe społeczeństwo. Jest to siła Dobra, która powinna determinować myśli, mowę i uczynki człowieka, a za nim wszystkich społeczeństw. Można więc stwierdzić, że Cassirer rozumiał prawo jako prawość – prawo naturalne, którego źródłem była siła Dobra i Ducha. Podkreśla on, że prawo stanowione przez władzę państwową nie powinno tego prawa naturalnego naruszać, zwłaszcza jeśli chodzi o prawa człowieka. Rozszerzając tę myśl jednak na ekofilozofię, prawo stanowione nie powinno naruszać również praw naturalnych człowieka ani w odniesieniu do stosunków międzyludzkich, ani relacji z przyrodą ożywioną i martwą.

Tym samym Cassirer wskazuje, że przyroda pojmowana jest jako sfera prawa i praworządności. Ekspozuje zatem istotność praw przyrody, którymi rządzi siła Dobra. Jednocześnie ekspozuje indywidualną odpowiedzialność każdego człowieka za dokonywane wybory, w tym między prawością a nikczemnością¹⁹. Tym samym to jednostka odpowiedzialna jest za postępowanie zgodne z siłą Dobra, a zatem zgodnie z prawami natury nie może się bronić prawami narzuconymi (stanowionymi) przez jakąkolwiek władzę, gdyż prawo przyrody jest prawdziwym prawem, w przeciwieństwie do praw narzuconych przez despotycznego władcę. Cassirer wskazywał, że cała ludzkość w świecie powinna obrać tą samą drogę prawości, dzięki czemu prawa stanowione przez większość w systemach demokratycznych bliższe są idei praworządności filozofa form symbolicznych. Forma symboliczna, jaką jest prawo, może wyrażać ekofilozofię w tym zakresie, w jakim zgodna jest z prawami przyrody w relacji człowiek–natura.

Cassirera należałoby zatem sklasyfikować jako filozofa prawa natury, gdyż ponad prawa stanowione przez państwa stawia prawo rządzące niezależnie od ich ustanowienia, będące wewnętrzną powinnością człowieka moralnego postępowania. Zgodnie bowiem z teorią i filozofią prawa Zygmunta Ziemińskiego za prawo natury uważa się takie normy postępowania, którym przypisuje się charakter powszechnie wiążący, niezależnie od ich ustanowienia czy uznania za obowiązujące przez organizację państwową; na podstawie mocy takich norm wskazuje się na jakiegoś rodzaju konieczność ontologiczną, na konieczność aksjologiczną na gruncie

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 56 (2011), s. 317–342.

wartości absolutnych czy wartości powszechnie przyjmowanych w danym środowisku społecznym, względnie niekiedy wskazuje się na fakt powszechnego uznawania danych norm – co ma świadczyć o ich jakiejś konieczności społecznej²⁰. Należałoby uznać także, że prawo stanowione przez państwo czy kościół jest dla Cassirera formą symboliczną, poprzez którą – jako jedną z sieci powiązań – człowiek poznaje i interpretuje świat.

Jak wyjaśnia Coskun, w swojej teorii etyki Cassirer zwraca się do etyki Kanta opartej na marburgskim nauczaniu Hermana Cohena. Dla Cassirera idea autonomii zawiera cel sam w sobie. Zgodnie z tym Cassirer pisze, że etycznie samowystarczalne i wartościowe jest tylko takie działanie, które jest ukierunkowane na urzeczywistnienie społeczeństwa, w którym jednostka jest celem, a nie środkiem działania. Jak podkreśla Coskun, wolność dla Cassirera jest ideą regulacyjną. Jest to niekończące się zadanie dla jednostki; aby ją osiągnąć, musi ją stworzyć dla siebie poprzez swoje działanie, tzn. pracę na rzecz społeczeństwa lub w kontekście, w którym jest przede wszystkim skończony w sobie. Każdy człowiek jest odpowiedzialny za tworzenie dla siebie wolności. W tym etycznym sensie człowiek jest wolny, jeżeli jego motywy zależą od jego ocen i przekonań co do obowiązków moralnych. Ponadto, jak wyjaśniał Cassirer, dla symbolicznej natury nie jest już wystarczające rozważać człowieka jako jedynie istotę rozumną: *homo sapiens*. To nie jest etyka człowieka symbolicznego, gdyż według Cassirera czyny racjonalne powinny być jednocześnie przekonujące moralnie²¹.

3. Pneumocentryzm jako paradygmat ekofilozofii w kontekście prawa w filozofii form symbolicznych

Warto zastanowić się w tym miejscu, jaka powinna być naczelną zasadą ekofilozofii, myśl przewodnią przyświecająca wszelkim przemyśleniom dotyczącym powiązań człowieka z naturą w świetle filozofii form symbolicznych Cassirera. Jak wskazano wcześniej, ekofilozofia odniesiona do symbolicznego rozumienia świata dotyczy (stworzonej przez człowieka symbolicznego) kultury w relacji człowiek – środowisko przyrodnicze.

Konsekwentnie wskazują na to, że Cassirer wymienił wprawdzie takie symbole jak język, religia, mit, sztuka, jednakże w świetle jego rozważań symbolem takim jest również prawo. Należy zatem przyjąć, że prawo jest formą symboliczną. Ekofilozofia zatem odnosić się może do prawa jako formy symbolicznej, gdzie, jak wspomniano, przyroda jest sferą prawa i praworządności. Tym samym przyroda

20 S. Wronkowska, *Z teorii i filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego*, Łódź 2007, s. 260.

21 D. Coskun, *Law as Symbolic Form...*, s. 81–82.

stanowi punkt centralny prawa – jego źródło i pierwowzór. Z kolei człowiek powinien ten boski porządek odwzorowywać w prawie stanowionym, współtworząc świat i przyczyniając się do panującego na nim ładu.

Jak wskazuje Cassirer, człowiek w społeczeństwie nie powinien służyć jako środek do osiągnięcia czegoś, a ludzie powinni nawzajem uwzględniać swoje prawa. Powyższe możemy jednak odnieść również do ekofilozofii przy przyjęciu, że przyroda nie powinna być traktowana jedynie jako środek do osiągnięcia celów, lecz powinna zasługiwać na szacunek i ochronę. Wewnętrzne poczucie powinności człowieka i działająca siła Dobra powinny doprowadzać każdą jednostkę do działania moralnego w odniesieniu do świata przyrody, z kolei prawo pisane narzucone przez państwo powinno w jak największym stopniu odzwierciedlać powinność człowieka i społeczeństwa w tym zakresie. Tym samym, zgodnie z filozofią prawa jako formy symbolicznej w odniesieniu do ekologii, naczelną zasadą, paradygmatem w relacji człowiek–przyroda powinna być zasada odpowiedzialności osobistej, społeczeństwa i państwa za przyrodę. Zasadę tę nazwałabym paradygmatem *pneumocentryzmu* ekofilozofii. W centrum ekofilozofii stoi bowiem *pneuma* – siła Dobra tkwiąca w każdym człowieku i naturalnym środowisku, co czynnie tworzy spójną rzeczywistość przyrodniczą. Odpowiedzialność dotyczy: powietrza, wody, ziemi, krajobrazu, istot żywych, całego środowiska przyrodniczego, w którym żyje człowiek. Z jednej strony jest to odpowiedzialność za człowieka, aby zapewnić ludziom godne warunki życia, w tym aktualnie wykluczonym społecznościom cierpiącym z powodu braku dóbr przyrody: wody, pożywienia, czystego powietrza; z drugiej strony jest to odpowiedzialność za przyrodę samą w sobie i bioróżnorodność. Człowiek zatem jako ten, który degraduje przyrodę, ma moralny obowiązek – ową wewnętrzną powinność – zaprzestania takich działań, zadbania o przyrodę, gdyż odzwierciedla ona siłę Dobra w sposób godny i prawy.

Cassirer swoją filozofię form symbolicznych łączył zatem ściśle z filozofią prawa naturalnego oraz z ideą praw człowieka oraz życia. Zgodnie z poglądem przedstawionym przez Bogumiła Szmulika idea prawa naturalnego wyraża kwalifikowaną postać praw i wolności jednostki służących ochronie jej interesów przypisywanych każdej osobie ludzkiej niezależnie od przynależności państwowej i od jakichkolwiek cech różnicujących. Źródłem tak rozumianych praw człowieka nie jest państwo i tworzony przez nie określony system prawny, lecz prawo naturalne, zgodnie z którym podstawą większości praw jednostki jest przyrodzona godność istoty ludzkiej; to dzięki niej prawa człowieka mają charakter ponadpaństwowy (pierwotny), niezbywalny i nienaruszalny²². Idąc za myślą Cassirera, prawo naturalne –

²² B. Szmulik, *Prawa człowieka – pojęcie, geneza oraz klasyfikacja*, w: *Dylematy praw człowieka*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2008, s. 443.

w którym zasadza się naturalna godność człowieka – można odnieść również do praw człowieka w odniesieniu do przyrody. Przykładowo prawem człowieka wynikającym z jego ludzkiej godności jest prawo dostępu do wody, powietrza, pożywienia, możliwości obcowania z przyrodą (dostęp do lasów, plaży), do warunków życia uwzględniających możliwość kontaktu z naturą (w przeciwieństwie do betonowych aglomeracji miejskich). Jednakże prawa natury należałoby rozszerzyć również na inne relacje, wychodzące ponad relacje międzyludzkie. Moralną powinność powinno odnosić się również do relacji człowieka z przyrodą, wzięcia przez człowieka odpowiedzialności za przyrodę ożywioną i nieożywioną przejawiające się troską i dbałością o środowisko naturalne.

Papież Franciszek w encyklice *Laudato si* także podkreśla osobistą odpowiedzialność człowieka za środowisko przyrodnicze, a także odpowiedzialność społeczeństw czy całej ludzkości. Wskazuje, że panowanie nad ziemią nie oznacza bezmyślnej jej eksploatacji, gdyż z faktu bycia dziećmi bożymi wynika, że człowiek powinien uprawiać, kultywować i chronić ziemię na zasadzie wzajemności między człowiekiem a naturą. Wskazuje on, że każda wspólnota może wziąć z dóbr ziemi to, czego potrzebuje dla przeżycia, ale ma również obowiązek chronienia ziemi i zapewnienia, by nadal była ona płodna dla przyszłych pokoleń. Troska o przyrodę jest zatem obowiązkiem człowieka w świetle prawa bożego. Zdaniem papieża Franciszka obecnie funkcjonujący paradygmat technokratyczny wywodzący się z przekonania o możliwości dowolnej eksploatacji środowiska naturalnego i głębokiego przekonania, że degradację można szybko i łatwo powstrzymać poprzez rozwój nowych technologii, należy bezwzględnie zastąpić²³.

Jako przeciwny sformułowanemu przez papieża Franciszka paradygmatowi *technocentrycznemu* stawiam paradygmat *pneumacentryczny*, który w swoim centrum stawia istotę ludzką – w kontekście *animal symbolicum* – wśród duchowej wspólnoty istot ożywionych. Czyni to człowieka istotą odpowiedzialną za świat przyrodniczy, świadomą podejmowanych decyzji w swym środowisku, zdającą sobie sprawę z ograniczeń eksploatacji zasobów naturalnych i biorącą odpowiedzialność za konieczność zachowania przyrody dla przyszłych pokoleń, zdającą sobie sprawę z ograniczeń rozwoju technologicznego i świadomą konieczności związku postępu cywilizacyjnego z postępem moralnym. Godność osoby ludzkiej nie tylko nakazuje jej żyć w warunkach godnych człowieka, jeżeli chodzi o środowisko życia i dostęp do dóbr, ale także każe odpowiedzialnie traktować naturę pojmowaną jako dzieło stworzenia, wymagające troski i opieki człowieka.

23 Franciszek, *Encyklika Laudato si' Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, 24 maja 2015, s. 67–109.

Tworzona przez człowieka forma symboliczna prawa powinna odzwierciedlać ekofilozofię odniesioną do symbolicznego rozumienia świata. A zatem prawo stanowione winno być tworzone jak najbliżej paradygmatu pneumocentryzmu, odpowiedzialności człowieka za środowisko przyrodnicze, chroniąc to środowisko i nie narażając istot żywych na niepotrzebne cierpienie. Z kolei tkwiąca w człowieku powinność dyktuje mu działania w kierunku brania osobistej odpowiedzialności za czyny dotyczące środowiska przyrodniczego.

Człowiek podchodzący do życia w tak odpowiedzialny sposób nie ma innego wyjścia, jak tylko przestrzegać naturalnych praw przyrody, które określają ściśle powiązanie przyrody z człowiekiem i ich wzajemny związek. Nie tylko przyroda wpływa na człowieka, ale również człowiek wpływa na przyrodę. Istnieje wspólna, nierozzerwalna więź między człowiekiem a środowiskiem. Związek jest na tyle silny, że przyroda może zniszczyć i ocalić człowieka, podobnie jak człowiek przyrodę. *Animal symbolicum* zdaje sobie sprawę z tej więzi i nie ma innego wyjścia, jak szanować przyrodę, dbać o nią, wziąć na siebie odpowiedzialność za nią.

Bliska temu jest również postawa polskiego filozofa Bogdana Suchodolskiego. Alicja Żywczok²⁴, przybliżając jego dorobek naukowy, wskazuje:

postawa miłości staje się powinnością wobec przyrody oraz wyzwaniem dla jednostek i społeczności; od poczucia jedności człowieka ze środowiskiem naturalnym zależy odbudowa wspólnoty, jaką tworzą. W większości relacji interpersonalnych więź emocjonalna ewoluuje od znajomości, koleżeństwa, sympatii, przyjaźni do miłości. Podobnie kształtuje się więź człowieka z przyrodą, stopniowo i systematycznie, od sympatii przez przyjaźń do miłości, przewyższając samotność i niepokój. Postawa sympatii predysponuje do dostrzegania piękna przyrody i kontemplowania jej, stanowi przeciwieństwo krzywdzenia czy wyzysku²⁵.

Ekofilozofia podejmuje zatem zagadnienie istnienia więzi człowieka ze środowiskiem.

Przeanalizuję teraz w kontekście ekofilozofii odniesionej do symbolicznego rozumienia świata możliwość istnienia więzi człowieka ze środowiskiem jako dobra osobistego człowieka w świetle orzecznictwa sądów polskich na przykładzie więzi z psem i prawa do czystego powietrza.

Odnosząc filozofię prawa inspirowaną pneumocentrycznym paradygmatem ekofilozofii do konkretnego przypadku, w pierwszej kolejności przywołam aktualne

²⁴ A. Żywczok, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym. Rekonstrukcja i interpretacja dorobku naukowego Bogdana Suchodolskiego*, „Przegląd Pedagogiczny” 1 (2020), s. 65–84.

²⁵ Tamże, s. 78, odwołanie do B. Suchodolski, *Kształt życia*, Warszawa 1982, s. 23.

stanowisko polskich sądów poszukujących odpowiedzi na pytanie, czy więź człowieka z psem stanowi dobro osobiste człowieka.

Warto wskazać, że istnieje rozbieżne orzecznictwo sądowe w Polsce odnoszące się do tej więzi. Niektóre z orzeczeń wskazują, że więź taka jest dobrem osobistym, inne z kolei twierdzą wręcz przecinie. I tak Sąd Okręgowy w Krakowie w wyroku z dnia 7 września 2017 roku²⁶ wskazał, że katalog dóbr osobistych, ujętych w art. 23 k.c., ma charakter otwarty. W orzeczeniu przyjęto, że pojęcie dóbr osobistych nie może pozostawać w oderwaniu od rozwoju technologicznego i cywilizacyjnego społeczeństwa, panujących w nim zasad moralnych czy prawnych, występujących w konkretnym społeczeństwie stosunków politycznych, społecznych czy gospodarczych. Tym samym dobra osobiste określa się – w ocenie wskazanego sądu – biorąc pod uwagę wszystkie wymienione wyżej czynniki, które i mogą różnić się w zależności od różnic występujących w danym społeczeństwie. Przykładowo jeden gest może w jednym ze społeczeństw oznaczać szacunek, a w drugim będzie on naruszał czyjąś godność czy dobre imię. Sąd Okręgowy w Krakowie stwierdził, że przy ocenie istnienia dobra osobistego w postaci więzi człowieka ze zwierzęciem należy wziąć pod uwagę wszystkie wymienione wyżej czynniki. W polskim społeczeństwie pies jest zwierzęciem o szczególnym charakterze. Bez wątpienia budzi on skojarzenia pozytywne, symbolizuje nawet takie wartości, jak przyjaźń, wierność czy lojalność. Odnośnie do wierności czy przywiązania, w naszym społeczeństwie przyjmuje się, że pies odczuwa je podobnie jak człowiek. Jest zatem postrzegany w niektórych aspektach jako podobny człowiekowi, choćby odnośnie do możliwości odczuwania miłości czy przyjaźni. Z tych przyczyn możliwe jest – zdaniem Sądu Okręgowego w Krakowie – nawiązanie z nim więzi. Dlatego więź taka stanowić może w naszym społeczeństwie dobro osobiste, podlegające ochronie prawnej. Naruszenie tej więzi może wiązać się z koniecznością zapłaty zadośćuczynienia, gdyż zerwanie tej więzi „może wywoływać u człowieka smutek, tęsknotę, poczucie straty, z kolei fakt, że zwierzę jest istotą żywą, odczuwającą ból, powodować może u człowieka także współczucie i współprzeżywanie doznawanego przez zwierzę cierpienia”.

Z kolei Sąd Rejonowy w Olkuszu w wyroku z dnia 28 maja 2021 roku²⁷ orzekł zupełnie odmiennie. Wskazał, że więź człowieka ze zwierzęciem to nie „wartość immanentnie złączona z istotą człowieczeństwa oraz naturą człowieka, nadto, nie jest to wartość stała ani dająca się zobiektywizować”. Sceptycznie odniósł się także do prób tworzenia nowych dóbr osobistych przez orzecznictwo sądowe, m.in. takich

²⁶ Wyrok Sądu Okręgowego w Krakowie z dnia 7 września 2017 r., sygn. akt II Ca 1111/17.

²⁷ Wyrok Sądu Rejonowego w Olkuszu z dnia 28 maja 2021 r., sygn. akt I C 105/20.

jak właśnie więź ze zwierzęciem czy prawo do życia w wolnym od zanieczyszczeń środowisku. Zdaniem sądu „sztuczne rozszerzanie ich katalogu, przez włączanie do niego wartości zmiennych w czasie, niestałych, zależnych od woli uprawnionego (takich jak poczucie więzi z psem) jest sprzeczne z definicją dóbr osobistych. Może prowadzić do szeregu nadużyć (...) W dalszej perspektywie może prowadzić to do konstruowania kolejnych »dóbr osobistych«, jak np. więzi z rośliną czy przedmiotem o sentymentalnym znaczeniu”. Jak pokazują te dwa przykłady, orzecznictwo sądowe w przedmiotowej kwestii nie jest jednolite.

Bez trudu można odnotować, że to wyrok Sądu Okręgowego w Krakowie odzwierciedla filozofię prawa inspirowaną pneumocentrycznym paradygmatem ekofilozofii. To w tym wyroku sąd dostrzega szczególną relację człowieka ze zwierzęciem, więź stanowiącą dobro osobiste człowieka.

Pomimo iż w obu przypadkach sądy przyjęły odpowiedzialność człowieka za śmierć psa i bez wątpienia orzekły o odpowiedzialności człowieka i konieczności naprawienia przez człowieka szkody związanej ze śmiercią zwierzęcia, jednak jedynie wyrok Sądu Okręgowego w Krakowie przyznał istnienie szczególnej więzi łączącej człowieka ze zwierzęciem. Sąd Rejonowy w Olkuszu nie przyznał istnienia takiej więzi.

Przechodząc do drugiego przykładu, którego istotą jest to, czy istnieje szczególna więź pomiędzy człowiekiem a powietrzem, a właściwie czy czyste powietrze stanowi dobro osobiste człowieka, wskazuję, co następuje.

Otóż w uchwale Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 2021 roku²⁸ stwierdzono, że prawo do życia w czystym środowisku nie jest dobrem osobistym; ochronie jako dobra osobiste (art. 23 k.c. w związku z art. 24 k.c. i art. 448 k.c.) podlegają zdrowie, wolność, prywatność, do naruszenia (zagrożenia) których może prowadzić naruszenie standardów jakości powietrza określonych w przepisach prawa.

Dobrami osobistymi – jak wyjaśnił Sąd Najwyższy – są wartości immanentnie złączone z istotą człowieczeństwa oraz naturą człowieka, niezależne od jego woli, stałe, dające się skonkretyzować i zobiektywizować. W ocenie Sądu Najwyższego – wyrażonej w uchwale – obejmują one fizyczną i psychiczną integralność człowieka albo przejawy jego twórczej działalności, skupiają niepowtarzalną, pozwalającą na samorealizację indywidualność człowieka, jego godność oraz pozycję wśród innych ludzi.

Sąd Najwyższy wskazał, że środowisko naturalne nie jest dobrem osobistym człowieka, ale jest to dobro wspólne. Troszczyć się o nie powinni zarówno wszyscy ludzie, jak i państwo jako organizacja, w tym poszczególne organy władzy

28 Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 2021 r., sygn. akt III CZP 27/20.

publicznej. Obowiązek jest w tym zakresie zatem wszystkim wspólny. Sąd Najwyższy wskazał, że „prawa człowieka i obywatela, do których przestrzegania i zapewnienia realizacji zobowiązały się państwa – strony Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności – nie są tożsame z dobrami osobistymi unormowanymi w art. 23 k.c., chociaż wiele spośród tych praw zabezpiecza właściwy poziom ochrony dóbr osobistych”.

Tym samym Sąd Najwyższy niejako uznał prawo do czystego powietrza jako jedno z praw człowieka, co zgodne jest z ekofilozofią w kontekście prawa jako formy symbolicznej, jednakże z drugiej strony nie uznał więzi człowieka z powietrzem za dobro osobiste człowieka, wskazując, że powietrze nie jest dobrem osobistym, lecz wspólnym. Interpretacja taka jest w mojej ocenie niezgodna z filozofią prawa jako formy symbolicznej w odniesieniu do ekologii, zgodnie z którą należałoby uznać istnienie takiej więzi, która to więź ma charakter osobisty i powinna przejawiać się troską człowieka o powietrze. Oczywiście może pojawić się pytanie o wzajemność tej więzi, jednakże zgodnie z filozofią ducha wzajemność taka może polegać na tym, że bez powietrza człowiek nie mógłby nawet istnieć.

Zakończenie

Ekofilozofia odgrywa istotną rolę we współczesnym, zdominowanym technologicznie świecie. W pędzie za komfortowym życiem, ogarnięty chęcią szybkiego i niedrogiego zaspokojenia swoich potrzeb, człowiek przestaje zwracać uwagę na konsekwencje swoich działań w odniesieniu do przyrody. Relacje człowieka z przyrodą na skutek uprzemysłowienia i technologizacji ulegają stopniowemu zanikowi. Jednakże paradoksalnie wygodne życie sprzyja refleksjom związanym z dokonywaną degradacją i powrotowi człowieka do natury. Ma to również odzwierciedlenie w prawie, a także związane jest z uniwersalnym prawem, w tym prawem moralnym. Prawo stanowione, jako wytwór typowo ludzki, jest jedną z form symbolicznych, przez które człowiek wyraża swoją wolność, pod warunkiem zgodności tworzonego prawa z powinnością moralną. Wolność rozumianą m.in. jako wolność wyboru moralnych zachowań zarówno w sferze indywidualnej, w sumieniu pojedynczego człowieka, jak i w sferze zewnętrznej – jako przestrzeganie prawa stanowionego przez państwo, a także stanowienie prawa, które powinno jak najbardziej odzwierciedlać naturalny porządek rzeczy. Prawo powinno być stanowione nie poprzez narzucenie woli władcy poddanym, lecz jako pewien kompromis społeczny, mający na uwadze, że zachowania moralne powinny być oceniane w oderwaniu od ich celów, a także że nie można dowolnie posługiwać się określonymi bytami jako środkami. Postępowi technologicznemu powinien towarzyszyć postęp moralny nie tylko społeczeństw, ale także każdego człowieka odpowiedzialnego za podejmowanie

indywidualnych decyzji, w tym dotyczących relacji z przyrodą, a także postęp prawa stanowionego. Ekofilozofia może znaleźć urzeczywistnienie w prawie zgodnie z filozofią form symbolicznych – prawie naturalnym rozumianym jako poczucie powinności człowieka, a także prawie stanowionym, które winno być jak najbliższe naturalnemu porządkowi.

Ekofilozofia jest w zasadzie młodą, ale dynamiczną nauką; jest otwarta na nowe propozycje kształtujące obiektywnie standard życia bioróżnorodności. To właśnie w tej kwestii posłużono się Ernsta Cassirera koncepcją *animal symbolicum* i wynikającym z niej paradygmatem ekofilozofii, tj. pneumocentryzmem. Wykazano, że może on mieć odniesienia do nauk, zarówno teologicznych, przyrodniczych, jak i filozoficznych.

Bibliografia

- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977.
- Cassirer E., *Tragedia kultury*, „Prace kulturoznawcze” 10 (2007), s. 38–58.
- Cassirer E., *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 56 (2011), s. 317–342.
- Coskun D., *Law as Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht 2007.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si’ Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, 24 maja 2015.
- Hull Z., *Ekofilozofia – przedmiot i pole problemowe*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 3 (2012), s. 235–248.
- Kmieciak A., *Logika ogólna i transcendentálna Immanuela Kanta*, „Filo-Sofija” 4 (2004), s. 27–46.
- Krupa G., *Paradygmat dialogiczny we współczesnej filozofii*, w: *Poglądy i myśli filozoficzne*, red. K. Maciąg, E. Chodźko, Lublin 2020, s. 58–81.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, Warszawa 1977.
- Łaciak P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.
- Łepko Z., *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 135–164.
- Rakoczy B., *Prawo ochrony przyrody*, Warszawa 2009.
- Skowroński A., *Ekofilozofia – jako praktyczna filozofia przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 54 (2006) 1, s. 355–359.

- Strzelecki R., *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu. Perspektywy etyki fenomenologicznej i etyki dialogicznej*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Repozytorium Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/38779/strzelecki_odpowiedziec_byciu_odpowiedziec_innemu.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 16.02.2022).
- Suchodolski B., *Kształt życia*, Warszawa 1982.
- Szmulik B., *Prawa człowieka – pojęcie, geneza oraz klasyfikacja*, w: *Dylematy praw człowieka*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2008, s. 443–453.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1968.
- Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 2021 r. w sprawie o sygn. akt III CZP 27/20.
- Wyrok Sądu Okręgowego w Krakowie z dnia 7 września 2017 r., sygn. akt II Ca 1111/17.
- Wyrok Sądu Rejonowego w Olkuszu z dnia 28 maja 2021 roku, sygn. akt I C 105/20.
- Z teorii i filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego*, red. S. Wronkowska, Łódź 2007.
- Żywcok A., *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym. Rekonstrukcja i interpretacja dorobku naukowego Bogdana Suchodolskiego*, „Przegląd Pedagogiczny” 1 (2020), s. 65–84.

EKOFILOZOFIA A FILOZOFIA PRAWA ROZUMIANEGO JAKO FORMA SYMBOLICZNA

Streszczenie

Celem artykułu jest określenie paradygmatu ekofilozofii w filozofii form symbolicznych w kontekście prawa. Konieczne zatem było przybliżenie, czym jest ekofilozofia, a także co leży w zakresie zainteresowań filozofii prawa. W pierwszej kolejności przedstawiono symboliczne uniwersum jako punkt wyjścia do poszukiwań tego paradygmatu. Świat, w którym żyje *animal symbolicum*, znacząco różni się od świata innych organizmów, gdyż tylko człowiek żyje w symbolicznym uniwersum, świecie składającym się nie tylko z materialnej rzeczywistości, ale także wśród licznych sieci utkanych przez symbole, takie jak język, mit, religia. W związku z tym człowiek inaczej poznaje rzeczywistość, a także ją współtworzy. Następnie przedstawiono bliżej filozofię form symbolicznych Ernsta Cassirera ze szczególnym uwzględnieniem prawa. Filozof wskazywał na przyrodę jako sferę praworządności, uznawał mądrość przyrody objawiającą się harmonijnością i bioróżnorodnością. Poszukiwał źródeł naturalnych praw człowieka. Człowiek jako *animal symbolicum* powinien przyczyniać się do współtworzenia tego wielkiego dzieła stworzenia, w tym poprzez działania prawe moralnie, a także stanowienie odpowiedniej treści prawa. Tym samym zgodnie z filozofią form symbolicznych w odniesieniu do ekologii, naczelną zasadą-paradygmatem w relacji człowiek–przyroda powinna być zasada odpowiedzialności osobistej, społeczeństwa i państwa za przyrodę. Zasadę tę nazwałam

paradygmatem pneumocentryzmu ekofilozofii. Następnie poszukiwałam akceptacji bądź odrzucenia tej zasady, w tym w orzecznictwie sądowym w Polsce. Zauważyłam, że w pewien sposób istnienie tej zasady jest uznawane za pożądane, jednakże jej wdrożenie może stać się trudnym zadaniem dla ludzkości z uwagi m.in. na chęć człowieka do szybkiego zaspokajania potrzeb i wiarę w przyszłe możliwości technologiczne, które mają zredukować jego niszczące działanie wobec przyrody w teraźniejszości.

Słowa kluczowe: ekofilozofia, Ernst Cassirer, forma symboliczna, filozofia prawa

Nota autorska

Ewa Kosowska-Czapla – magister prawa, doktorantka na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Szczecińskiego w Instytucie Filozofii; e-mail: ewa@kosowska-czapla.pl.

Cytowanie

Kosowska-Czapla E., *Ekofilozofia a filozofia prawa rozumianego jako forma symboliczna*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 38 (2022), s. 237–257. DOI: 10.18276/cto.2022.38-11.