

Bartłomiej Brzozowski

ORCID: 0009-0004-7899-6538

Uniwersytet Jagielloński

Legislacyjne ekoutopie. Postantropocentryczne rewolucje w prawie

Abstrakt: Artykuł dotyczy analizy projektów legislacyjnych, które konceptualizują relację między ludźmi a naturą w sposób nieznaną europejskim regulacjom prawnym. Autor, analizując *Uniwersalną Deklarację Praw Matki Ziemi*, stara się wykazać, że jest to dokument, który może być podstawą do budowania nowych ludzko-pozaludzkich wspólnot. Ewa Domańska zwraca uwagę, że „nowa humanistyka” próbuje znaleźć impulsy do tworzenia projektów „realistycznych i odpowiedzialnych utopii” w sztuce. Mają one być propozycjami alternatywnych układów społecznych. Autor rozpoczyna artykuł od zagadnienia prawa jako tekstu kultury. Stara się wykazać, że tego typu teksty również mogą być postrzegane jako przykłady mających potencjał krytyczny utopii. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej przedstawiono relację między teorią prawa a studiami kulturowymi, ze szczególnym uwzględnieniem konsekwencji wynikających z poszerzenia metodologicznego pola prawoznawstwa o założenia *cultural studies*. Następnie omówiona została kategoria utopii. Autor, inspirowany pracami Domańskiej i Magdaleny Matysek-Imielińskiej, przedstawia wartość myślenia utopijnego we współczesnej kulturze. Ostatnia część artykułu dotyczy analizy jednej z „legislacyjnych ekoutopii”, czyli *Uniwersalnej Deklaracji Praw Matki Ziemi*.

Słowa-klucze: legislacyjne ekoutopie, Matka Ziemia, prawa natury, kapitalizm, *cultural studies*

Współczesne problemy cywilizacyjne ze względu na globalną skalę oddziaływania stawiają przed ludźmi wyzwania, których nie sposób już rozwiązać na poziomie lokalnym. Trwający kryzys klimatyczny domaga się przedstawienia odpowiedzialnych propozycji przeciwdziałania jego skutkom. Hiperobiekty¹ w postaci

¹ Za Anną Barcz należy stwierdzić, że hiperobiekty u Timothy’ego Mortona „[n]ie są [...] w zasięgu ludzkiej skali czasu i przestrzeni; mimo że mogą być odpadami ludzkiej działalności, to są nieznanymi i niedającymi się badać obiektami — termin ten dodatkowo podkreśla ich obcy charakter; są także hiper, co znaczy, że znajdują się ponad i poza naszym poznaniem; teoretycznie są transcendentne i myśląco nietranscendentalne”. Morton, wyjaśniając czym są hiperobiekty, koncentruje się przede wszystkim na ich właściwościach. Zauważa, że przedmioty te są lepkie, groźne, osobliwe, sprawcze czy demoniczne. Skutki oddziaływania hiperobiektów są bezpośrednie, a ich

skorelowanego ze sobą kapitalizmu i katastrofy klimatycznej staje się, jakby określił to Timothy Morton, coraz bardziej „lepkki”. Wnika on coraz głębiej w tkanki społeczne oraz organiczne. Skutki kapitałocenu² zaczynają być odczuwalne w większym niż kiedykolwiek wcześniej natężeniu. W obecnej sytuacji zagrożone są wszystkie podmioty wchodzące w skład ludzko-pozaludzkiej wspólnoty. Wspólnoty, którą tworzymy z innymi organizmami — zwierzętami, roślinami czy w końcu całą naturą, rozumianą jako zespół wielu współzależnych i współbytujących ze sobą istot. Skala problemu powoduje, że konieczne jest podjęcie równie radykalnych kroków, które mają przeciwdziałać dalszej degradacji środowiska naturalnego i ocalić to, co jeszcze ma szansę przetrwać.

W artykule tym przedstawię strategię, jaką można przyjąć, aby choć w pewnym stopniu wpłynąć pozytywnie na dobrostan natury. Z jednej strony będzie ona mieć charakter krytyczny wobec antropocentrycznie zorientowanego prawa, a z drugiej będzie pozytywną propozycją zmiany obecnego *status quo*. Strategia, którą nazywam na potrzeby tego artykułu „legislacyjną ekoutopią”, jest przede wszystkim próbą przemyślenia podstawowych założeń, na których zbudowane są europejskie instytucje prawne, oraz działaniem zmierzającym do rozszczęlnienia dyskursu i otwarcia go na wiedzę pochodzącą z innych kręgów kulturowych. Koncepcja ta opiera się na zredefiniowaniu relacji między ludźmi i bytami pozaludzkimi poprzez

przeżywanie ma charakter intymny. Morton stwierdza: „[m]imo że bezpośrednie, intymne objawy hiperobiektyw są wyraziste i często bolesne, niosą ze sobą ślad czegoś nierzeczywistego”. Jako przykład tego rodzaju obiektów Morton podaje chociażby promieniowanie, foliową reklamówkę czy system kapitalistyczny. Zob. T. Morton, *Lepkość*, przeł. A. Barcz, „Teksty Drugie” 2, 2018, s. 284–295 oraz A. Barcz, *Przedmioty ekozagłady. Spekulatywna teoria hiperobiektyw Timothy’ego Mortona i jej (możliwe) ślady w literaturze*, „Teksty Drugie” 2, 2018, s. 75–87.

² Koncepcja ta zakłada przede wszystkim, że to kapitalizm jako system społeczno-ekonomiczny jest odpowiedzialny za degradację środowiska naturalnego. Głównym twórcą tej propozycji jest Jason W. Moore. Badacz, posługując się pojęciem kapitałocenu, nie miał na celu zastąpienia nim kategorii antropocenu. Moore zwraca uwagę, że używane przez niego określenie komplikuje kwestię odpowiedzialności za katastrofę klimatyczną. W artykule *Narodziny Taniej Natury* stwierdza, że „[m]yślenie w kategoriach kapitałocenu wyraża trzy kwestie, których perspektywa antropocenu nie zawiera — i nie może zawierać”. Po pierwsze badacz dostrzega, że antropocentryzm nie bierze pod uwagę inherentnie od siebie zależnych oraz wzajemnie się warunkujących elementów w triadzie kapitalizm–władza–natura. Jak sam pisze: „historia kapitalizmu jest relacją kapitału, władzy i natury postrzeganych jako organiczna całość”. Następnie przechodzi do krytyki stanowisk, które (1) sprowadzają kapitalizm do zużywania nieodnawialnych źródeł energii, jak np. paliwa kopalne oraz tych (2) upatrujących genezy kapitalizmu w XVIII-wiecznej Anglii. Zob. J.W. Moore, *Narodziny Taniej Natury*, przeł. K. Hoffmann, [w:] *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffman, P. Szaj, W. Szwebs, Poznań 2021. Ewa Bińczyk, komentując myśl badacza, trafnie stwierdza, że: „[w] opinii Moore’a [...] systemowych przyczyn planetarnego kryzysu środowiskowego należy doszukiwać się w kapitalizmie. Kapitalizm w ujęciu amerykańskiego badacza to przede wszystkim system akumulacji kapitału oraz akumulacji pracy”. Zob. E. Bińczyk, *Kapitałocen, ekologiczna ekonomia dewzrostu i filozofia Herberta Marcusego*, „Analiza i Egzystencja” 59, 2022, s. 117–134.

rezygnację z układu władzy o charakterze hierarchicznym na rzecz bardziej inkluzywnego i egalitarnego układu horyzontalnego. Projekt, który chciałbym przedstawić, korzysta z teorii utopii, w której dostrzegam potencjał do budowania nowych wspólnot. Ewa Domańska w artykule *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej* zwróciła uwagę, że „»nowa humanistyka« próbuje odnaleźć w sztuce, literaturze, filmie itp.»³ projekty „realistycznych i odpowiedzialnych utopii”⁴, które mają być propozycjami alternatywnych układów społecznych. Przyjęcie założenia wstępnego, jakim jest rozpoznanie tekstu prawnego jako tekstu kultury, znacząco poszerzy obszar badawczy i pozwoli na dostrzeżenie w niektórych projektach legislacyjnych właśnie takich projektów utopijnych.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej — *Prawo jako tekst kultury* — przedstawię relację między teorią prawa a studiami kulturowymi. Skupię się na konsekwencjach poszerzenia pola metodologicznego prawoznawstwa o nowe narzędzia służące do interpretowania tekstów. Prawo, ze względu na rolę, jaką odgrywa w tworzeniu rzeczywistości społeczno-kulturowej, wydaje się obiektem badawczym wartym uwagi teoretyków i teoretyczek kultury. Z tego samego względu sądzę, że to właśnie w projektach legislacyjnych możemy szukać utopijnych pierwowzorów. Następnie, w części *Zwrot utopijny w kulturoznawstwie*, zanalizuję kategorię utopii. Inspirując się pracami Ewy Domańskiej i Magdaleny Matyssek-Imielińskiej, przedstawię wartość myślenia utopijnego we współczesnej kulturze. Skupiając się przede wszystkim na sytuacji bytów pozaludzkich, sięgnę do teorii posthumanistycznej, która dzięki swojemu potencjałowi krytyczno-afirmatywnemu jest pomocnym narzędziem w procesie redefiniowania i dekonstruowania antropocentrycznych presupozycji prawa. Ostatnia część artykułu będzie poświęcona analizie jednej z „legislacyjnych ekoutopii”, czyli *Uniwersalnej Deklaracji Praw Matki Ziemi*. Badając treść deklaracji, wskażę na proponowane przez nią zmiany prawne oraz etyczne, które w założeniu mają przyczynić się do zwiększenia ochrony praw bytów pozaludzkich.

Prawo jako tekst kultury

Studia kulturowe są dyscypliną o szerokim spektrum zainteresowań badawczych. Analizie poddawane są przede wszystkim teksty kultury — literatura, sztuka, film, ale również zjawiska społeczno-kulturowe, takie jak: rasa, płeć, seksualność oraz klasa. Ewa Pępiak zauważa, że „[p]rzedmiotem badań kulturoznawczych

³ E. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie” 2017, nr 2, s. 42.

⁴ *Ibidem*.

stają się prądy dominujące w rzeczywistości społeczno-kulturowej”⁵. Badaczka wymienia chociażby takie zjawiska, jak:

wielość form, kultura masowa, wpływ technologii na środowisko ludzkie, globalizacja rozumiana jako ekspansja kultury anglo-amerykańskiej, ekologizm, feminizm, kwestia mniejszości, delegitymizacja opozycji swój-obcy, życie w wielkich miastach, geografia humanistyczna, nowe media i wszechobecna kontekstualność⁶.

Zakładając, że zacytowany powyżej katalog nie ma charakteru zamkniętego, można przyjąć, że *cultural studies* są otwarte na ciągle poszerzanie swojego obszaru zainteresowań. Oczywiście jest więc, że tak ważny wytwór kultury, jak prawo, również jest interesującym przedmiotem badań dla teoretyków i teoretyczek kultury.

Teksty kultury postrzegane są przez kulturoznawców i kulturoznawczynie jako obiekty sprawcze, które mają potencjał do wpływania na struktury społeczne i przekształcania ich. To właśnie w nich zawoalowana jest wiedza o danej kulturze, o jej zwyczajach, rytuałach czy relacjach władzy, jednakże teksty nie są jedynie biernym relacjonowaniem rzeczywistości. Mogą one wpływać na charakter relacji społecznych — utwierdzać je i podtrzymywać lub kontestować i podważać ich zasadność. Teksty prawne otwarcie roszczą sobie prawo do konstruowania rzeczywistości społecznej. Ciesząc się legitymizacją władzy, mają one potencjał do produkowania dyskursu. Magdalena Krysińska-Kałużna stwierdza, że „[p]rawo jest jedną z dziedzin życia społecznego. Podobnie jak pozostałe jego dziedziny, jest uwarunkowane kulturowo, a jednocześnie kształtuje kulturę zbiorowości, która się nim posługuje”⁷.

W 2001 roku w pracy zbiorowej *A Companion to Cultural Studies* ukazał się artykuł Rosemary Coombe *Is there a Cultural Study of Law?* Autorka starając się odpowiedzieć na tytułowe pytanie, dostrzega znaczącą lukę badawczą: „choć istnieje wiele kulturoznawczych analiz prawa [*cultural legal studies* — przyp. B.B.], to nie można stwierdzić z łatwością, że pojawiły się studia kulturowe nad prawem [*cultural studies of law* — przyp. B.B.]”⁸. Warto zaznaczyć, że literatura przedmiotu bogata jest w książki i artykuły, które skoncentrowane są na badaniu systemów prawnych różnych kultur, jak również na obiektach jego manifestacji, takich jak teksty, wyroki sądowe czy zwyczaje z nim związane. Jednakże, zdaniem Coombe, nie powstał dotychczas „żaden znaczący zbiór prac demonstrujących zobowiązania metodologiczne, założenia teoretyczne i przekonania polityczne,

⁵ E. Pępiak, *Kultura jako przedmiot badań. O możliwości systematyki w obszarze Critical Culture Studies*, „ER(R)GO. Teoria — Literatura — Kultura” 10, 2005, nr 1, s. 180.

⁶ *Ibidem*.

⁷ M. Krysińska-Kałużna, *Prawo zwyczajowe czy zwyczajne bezprawie*, [w:] *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, red. M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński, Warszawa 2010, s. 127.

⁸ R. Coombe, *Is there a Cultural Studies of Law*, [w:] *A companion to Cultural Studies*, red. T. Miller, Oxford 2001, s. 36.

które charakteryzują interdyscyplinarną dziedzinę, jaką są *cultural studies*⁹. Jak wynika z przywołanych powyżej cytatów, autorka odróżnia od siebie dwa kulturowo zorientowane sposoby badania prawa. *Cultural legal studies*, jako nurt poprzedzający *cultural studies of law*, skupiony jest na badaniu prawa pod kątem „legitymizacji znaczeń, kształtowania tożsamości, definiowania perspektyw, poprzez które rozpoznajemy nas samych w świecie”¹⁰. Wraz ze zmianami w obrębie nauk humanistycznych w latach 80. i 90. *cultural legal studies* przyjmując perspektywę konstruktywistyczną, zaczęło postrzegać prawo jako „aktywnie tworzące świat społeczny, jakiego doświadczamy”¹¹. Coombe stwierdza, że *cultural studies of law* jest projektem interdyscyplinarnym, który angażuje do współpracy „socjologów, antropologów, literaturoznawców i prawników”¹². Autorka pokazuje, że prawo trzeba badać pod kątem narracyjnym oraz retorycznym. Należy dostrzec, że prawo poprzez swój tożsamościotwórczy charakter jest aktywnym konstruktorem świata społecznego. Posiada potencjał tworzenia i podtrzymywania hegemonicznych układów społecznych, wytwarzania znaczeń czy — w końcu — usuwania elementów niepasujących do przyjętej narracji. *Cultural studies of law* inspirowane narzędziami analitycznymi wypracowanymi przez *cultural studies* zakładają, że kultura jest przestrzenią walk i starć o znaczenia. Odzyskiwanie przestrzeni przez Innych przejawia się przykładowo w redefinicji pojęć, których dotychczasowe znaczenia były postrzegane jako naturalne i niezmiennie. Dlatego też krytyczny charakter badań w obrębie tej dyscypliny stał się jej cechą konstytutywną.

Ważnym etycznym założeniem studiów kulturowych jest wrażliwość na wszelkiego rodzaju wykluczenia podmiotowe. *Cultural studies*, otwierając się na podmioty dotychczas wykluczone, starają się wskazać miejsca opresji nieuprzywilejowanych marginesów. Można stwierdzić, że dekonstrukcja obowiązujących struktur panowania jest jednym z najważniejszych narzędzi krytycznych tak uprawianych badań. Analizy teleologicznie zorientowane są na zagwarantowanie sprawiedliwości badanym obiektom. Z jednej strony są one nakierowane na ukazanie mechanizmów wykluczania, a z drugiej podejmują starania mające na celu włączenie do dyskursu podmiotów dotychczas niewidocznych oraz tych, które nie posiadają reprezentacji. Etyczny wymiar włączania jest konsekwencją poststrukturalnych proweniencji *cultural studies*. Nurty krytyczne, które inspirują się *French Theory*, dążą do dekonstrukcji miejsc opresji podmiotów marginalizowanych. Dekonstrukcja, rozumiana jako bardzo dokładna analiza krytyczna, jest sprawiedliwością¹³, jak

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 37.

¹³ Zob. P. Skrzypczak, *Sprawiedliwość i prawo w świetle dekonstrukcji*, „Diametros” 20, 2009, s. 94–106; A. Sulikowski, *Derridiańska koncepcja prawa*, „Zeszyty Naukowe WWSZiP” 10, 2007, s. 166–173.

pisał J. Derrida, właśnie dlatego, że rozmontowuje systemy, które odpowiadają za proces wykluczania.

Tak uprawiane studia kulturowe — czy szerzej: współczesna humanistyka — opierają się przede wszystkim na podejrzliwym oglądzie rzeczywistości. Postmodernistyczna krytyka teraźniejszości, niewątpliwie niesamowicie ważna i potrzebna, obecnie znajduje się w stanie wyczerpania i kryzysu. Problemy współczesności o globalnym i sieciowym zakresie oddziaływania nie mogą zostać rozwiązane za pomocą narzędzi, które do owych kryzysów doprowadziły. Konieczne jest odrzucenie neoliberalnego indywidualizmu, o który często oskarżana jest teoria krytyczna, na rzecz bardziej afirmatywnych nurtów humanistyki zorientowanych na przyszłość. W mojej pracy skłaniam się ku myśleniu utopijnemu jako metodzie badania i projektowania nowych układów społecznych¹⁴, które oparte jest na inkluzywnych wspólnotach ludzko-pozaludzkich.

Zwrot utopijny w kulturoznawstwie

Zwrot utopijny w kulturoznawstwie jest związany z projektem humanistyki afirmatywnej zaproponowanym przez Ewę Domańską. Badaczka rozumie ją przede wszystkim jako „taką humanistykę, która jest w stanie wyobrazić sobie przyszłość »zawczasu«; niejako zwiastuje jej nadejście, a jednocześnie bierze udział w kształtowaniu możliwych scenariuszy przyszłości”¹⁵. Scenariuszy, które dają „krytyczną nadzieję”¹⁶ do działania, gwarantują sprawczość podmiotom wchodzącym do wspólnoty oraz umożliwiają stałą re(de)konstrukcję założeń systemu.

Ważnym elementem alternatywnych wyobrażeń jest otwarcie dyskursu na podmioty pozaludzkie. Krytyczny wobec antropocentryzmu wymiar koncepcji Domańskiej wpisuje się w szersze zjawisko w humanistyce, jakim jest rozwój myślenia ekologicznego. Zaproponowany przez nią projekt opiera się na świadomości sieciowego oddziaływania aktorów ludzkich i pozaludzkich. W tak wyobrażonej relacyjności zagwarantowana zostaje sprawczość nie tylko ludzi, ale również zwierząt, roślin i wielu innych organizmów, które obecnie postrzegane są jako obiekty bierne, nieodczuwające i pozbawione życia. Domańska zachęca do ponownego namysłu nad kategoriami podmiotu i podmiotowości. Należy przemyśleć również podstawowe postmodernistyczne pojęcia, takie jak władza czy opresja. W tej pierwszej można dostrzec również jej charakter pozytywny. Podmiot nie musi być jedynie ujarzmiony. Badaczka proponuje, aby widzieć we władzy potencjalność do

¹⁴ Dokładną analizę utopii jako metody badań przeprowadziła Magdalena Matysek-Imielińska w artykule *Bądźmy realistami — żądajmy niemożliwego! Kulturoznawstwo i zwrot ku utopii?* („Kultura Współczesna” 100, 2018, s. 92–104), który był inspiracją dla powstania tego tekstu.

¹⁵ E. Domańska, *Sprawiedliwość...*, s. 49.

¹⁶ *Ibidem*, s. 42.

podejmowania działań w ramach określonej wspólnoty. Dopiero w społeczeństwie opartym na wzajemnym szacunku, podmiot nieantropocentryczny ma szansę rozwijając się w poczuciu bezpieczeństwa i troski. W projekcie Domańskiej „nie chodzi o forowanie naiwnych idei pojednania i konsensusu, ale (przy dalszym badaniu zjawisk negatywnych) o większe skupienie się na zjawiskach pozytywnych, co mogłoby pokazać, jak da się żyć razem w konfliktach”¹⁷.

Autorka, wchodząc w dialog z Rosi Braidotti, pokazuje, że mimo wspólnych założeń teoretycznych, obie badaczki lokują możliwość zmiany w odmiennych koncepcjach podmiotu. Braidotti, której myśl zakotwiczona jest w feminizmie, teorii Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego oraz witalistycznej filozofii Barucha Spinozy, koncentruje się na wizjach technokultury¹⁸. Domańska natomiast dostrzega potencjał w badaniu i konstruowaniu „realistycznych ekoutopii”¹⁹, które związane są z nieeuropocentryczną wiedzą tubylczą²⁰.

Analizując utopijny projekt Domańskiej, należy podkreślić, że nie chodzi jej o wielkie projekty o globalnym obszarze oddziaływania. Nie mają one również charakteru futurystycznej abstrakcji. Zależy jej przede wszystkim, aby „poszukiwać utopii w potencjalności »tu i teraz« i takie istniejące załączki utopii realnych, realistycznych i odpowiedzialnych próbować rozbudowywać albo/i po prostu budować je w konkretnym środowisku otaczającym codzienność”²¹.

Problemy współczesności, takie jak polityki nienawiści, kryzys migracyjny, wojny w Ukrainie i Palestynie, rozwój kapitalizmu czy ogólnoswiatowe pandemiczne ustanawiają nas w pozycji bezbronności i beznadziei. Afirmatywny charakter utopii ma z jednej strony zmotywować ludzi do walki o bezpieczną przyszłość, a z drugiej uzbroić w wiarę, że zmiana jest możliwa. Jednym z takich globalnych, czy wręcz planetarnych problemów jest kryzys klimatyczny. W literaturze, sztuce, grach wideo i filmach do głosu dochodzą narracje, które proponują potencjalne alternatywy dla współczesnej kapitałocentrycznej dystopii. Tym, co przede wszystkim zastanawia mnie w tym artykule, jest odpowiedź na pytanie, czy w szeroko pojętym polu prawnym możemy znaleźć swego rodzaju ekoutopijne projekty legislacyjne, które proponują nieantropocentryczny system społeczny. System, który nakierowany jest na współpracę, mającą na celu przeciwdziałanie degradacji przyrody. Moim zdaniem jednym z przykładów „legislacyjnych ekoutopii” jest *Uniwersalna Deklaracja Praw Matki Ziemi*.

W artykule *Bądźmy realistami — żądajmy niemożliwego! Kulturoznawstwo i zwrot ku utopii?* Magdalena Matuszek-Imielińska uznała: „Myślenie utopijne jako metoda pozwala dostrzegać i analizować oddolnie tworzące się praktyki społeczne,

¹⁷ E. Domańska, *Humanistyka afirmatywna. Władza i pleć po Butler i Foucaulcie*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 4, s. 129.

¹⁸ *Ibidem*, s. 126.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ E. Domańska, *Sprawiedliwość...*, s. 51.

zmierzające do wytworzenia nowych zwyczajów i alternatywnych instytucji”²². Potrzeba wytworzenia instytucji prawnych przełamujących *status quo* wynika ze świadomości niesprawiedliwości i nieostateczności obecnych, przede wszystkich wertykalnych, struktur panowania. Oddolnie tworzące się mikroutopie²³ są symptomami konieczności wprowadzenia większych zmian systemowych. Jedną z płaszczyzn, w których można dostrzec wytwarzanie się praktyk lokalnych, jest ochrona środowiska naturalnego. Zaangażowanie przejawia się w wielu formach. Począwszy od prozaicznej segregacji śmieci, przez działania społeczne aktywistów i aktywistek, aż po lobbowanie na rzecz wprowadzania odpowiednich przepisów, które mają zatrzymać postępujący wyzysk środowiska naturalnego. W skali światowej pojawia się coraz więcej zaangażowanych środowiskowo legislatur. Analizując zjawiska mające miejsce w sferze prawnej innych, pozaeuropejskich kultur, można dostrzec tendencję do zmiany w postrzeganiu elementów natury.

Prawne ekoutopie

Prawo, jako bastion podtrzymujący system antropocentryczny, jest obiektem krytyki teoretyków i teoretyczek posthumanizmu. Dostrzegają oni jego opresyjny charakter i obarczają odpowiedzialnością za proces wykluczania i marginalizowania podmiotów, które nie realizują wzorca opartego na oświeceniowym racjonalizmie. W przeszłości do wspólnoty „równych” niedopuszczane były kobiety, osoby niebiałe, osoby nieheteronormatywne czy osoby z niepełnosprawnościami fizycznymi i psychicznymi. Joanna Bednarek zwróciła uwagę na ekskluzywność kategorii podmiotowości prawnej: „[w]alki robotnicze, walki antykolonialne czy feminizm to przykłady wysiłków na rzecz redefinicji człowieczeństwa pojmowanego jako prawo wstępu do elitarnego klubu, w którym ma (przynajmniej teoretycznie) panować demokracja, a jego członkowie posiadają pewne niezbywalne prawa”²⁴.

Współcześnie to właśnie byty pozaludzkie są grupą, której odbiera się sprawczość i aktywność, dewaluując ich wartość poprzez odwołanie do kategorii racjonalności. Apriorycznie przyjmowany argument podnoszony przez przeciwników włączania nie ludzi w obszar „tego, co ludzkie” zostaje zdekonstruowany przez czerpiący z teorii poststrukturalnej posthumanizm. Etyczny charakter tego nurtu skoncentrowany jest na poddaniu krytycznemu oglądowi „neutralnych” — wydawałoby się — instytucji i praktyk społecznych. Zmiana, do której dąży posthumanizm, to przede wszystkim rozmontowanie hierarchicznych struktur władzy wytworzonych przez jedną hegemoniczną grupę, która przez lata decydowała

²² M. Matysek-Imielińska, *Bądźmy realistami...*, s. 96.

²³ Zob. E. Domańska, *Sprawiedliwość...*

²⁴ J. Bednarek, *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*, „Praktyka Teoretyczna” 14, 2014, nr 4, s. 171–172.

o przyznawaniu lub odbieraniu podmiotowości prawnej poszczególnym jednostkom. W zamian proponuje się budowanie inkluzywnych wspólnot opartych na solidarności i wrażliwości na sytuację słabszych, dotychczas urzeczawianych i pozbawionych prawa głosu²⁵.

Krytyka antropocentrycznego prawa ma miejsce również poza dyskursem akademickim. Zmiany widoczne są w politykach państw przeprowadzających reformy praw lokalnych oraz podejmujących próby tworzenia zupełnie nowych kodyfikacji prawnych, które od podstaw starają się stworzyć system konceptualizujący relację między człowiekiem a naturą w bardziej równościowy sposób. Koncepcja przyznawania praw składnikom przyrody, analogicznych do tych, które dotychczas przynależały człowiekowi, jest stosowana przez coraz większą liczbę legislatur państwowych. Najpopularniejszymi przykładami są bodajże rzeki: nowozelandzka Wanganui oraz indyjski Ganges. Obie ze względu na swoje znaczenie dla tamtejszych kultur uzyskały osobowość prawną. Przyjęcie takiej strategii jest przede wszystkim gwarantem ich lepszej ochrony. Tego typu działania mają z jednej strony zachować integralność natury, jak również zmieniać społeczne wyobrażenia o statusie ontologicznym każdego z jej składników. Rzeki, lasy czy jeziora przestają być postrzegane jako dostarczyciele zasobów, które można skapitalizować na globalnym rynku. Podmioty te zaczynają być traktowane jako dobra same w sobie, którym należy się szacunek i troska.

Koncepcja praw natury²⁶ nie jest jedyną oddolną inicjatywą prawną zmierzającą do wytworzenia alternatywnych scenariuszy współycia istot ludzkich i pozaludzkich. W artykule *Prawo jako spekulacja* Maria Wodzińska zanalizowała również inne praktyki z obszaru aktywizmu, prawa i sztuki, które dążą do zmian prawnych dotyczących środowiska. Autorka wymieniła chociażby takie inicjatywy, jak: „eksperymenty z formułą trybunału” czy starania o poszerzenie katalogu przestępstw w prawie międzynarodowym o „ekobójstwo” i „zbrodnię przeciwko naturze”. Pierwsze z nich, definiowane jako „przestępstwo o dużych rozmiarach, niosące ze sobą wielkie konsekwencje dla ekosystemów”²⁷, miałyby przeciwdziałać bezkarności wielkich korporacji. Wprowadzenie „ekobójstwa” jako piątej zbrodni do Statutu Rzymskiego miałyby, zadaniem aktywistów i aktywistek klimatycznych, zagrozić podmiotom odpowiedzialnym za degradację środowiska naturalnego znacznie dotkliwyszymi sankcjami. Natomiast „zbrodnię przeciwko naturze” Wodzińska interpretuje jako „punktowy i pojedynczy akt przemocy”²⁸.

²⁵ Więcej o związkach prawa i teorii posthumanistycznej zob. A. Sulikowski, *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Opole 2013.

²⁶ Zob. B. Widła, *Prawa natury? Własność i podmiotowość prawna w antropocenie*, [w:] *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. K. Jasikowska, M. Pałasz, Kraków 2022, s. 513–539.

²⁷ M. Wodzińska, *Prawo jako spekulacja*, [w:] *Hakowanie antropocenu*, red. M. Sugiera, Kraków 2023, s. 270.

²⁸ *Ibidem*.

Działania oddolne nie ograniczają się jedynie do wywierania presji na gremia prawodawcze. Autorka we wspomnianym wyżej artykule omówiła również trybunały, które zostały powołane oddolnie i mają charakter przede wszystkim opiniotwórczy. Wyroki, postanowienia czy zarządzenia tego typu organów pozbawione są mocy prawnej, wobec czego można byłoby stwierdzić, że posiadają jedynie (albo aż) moc moralną. Jak oceniła badaczka: „[j]ednym z pierwszych aktywistycznych eksperymentów, które wzięły pod uwagę wszystko, co wiąże się z szeroko rozumianą naturą, [...] było powołanie w październiku 2016 roku Międzynarodowego Trybunału do spraw Monsanto”²⁹. Na przestrzeni ostatnich kilku lat kolektywy artystyczno-badawcze powoływały również inne trybunały, których działania były i są nakierowane na badanie szkodliwych dla środowiska polityk wielkich korporacji. Wymienić można chociażby Trybunał do spraw Międzypokoleniowych Zbrodni Klimatycznych czy Trybunał Klimatyczny³⁰.

Działaniami o charakterze krytycznym wobec kapitalistycznego antropocentryzmu są próby tworzenia projektów mających formę ekomanifestów. Wraz z rozwojem globalnego kapitalizmu i coraz większego wycisku tak ludzi, jak i natury, zaczęły powstawać ruchy mające na celu ukazanie mechanizmów funkcjonowania systemu. Powstały i wciąż powstają deklaracje oraz manifesty, które otwarcie krytykują obecny stan rzeczy i pokazują związek między gospodarką, ekonomią oraz kondycją natury. Za prekursorski można uznać tekst Joela Kovela i Michaela Löwy’ego. W *Maniście ekosocjalistycznym* autorzy stwierdzili, że kapitalizm: „naraża ekosystemy na destabilizujące je zanieczyszczenia, rozczłonkowuje habitaty, które ewoluowały przez eony, by umożliwić rozwój organizmów, eksploatuje surowce i redukuje zmysłową żywotność natury na chłodną wymienialność wymaganą do akumulacji kapitału”³¹.

Autorzy zauważyli, że w obrębie obecnego systemu nie da się stworzyć instytucji, które w sposób skuteczny przeciwdziałająby dotychczasowemu jego skutkom. Ich rozpoznanie jest bliskie krytyce kapitalizmu przeprowadzonej przez Herberta Marcusego, który w tekście *Ecology and Revolution* dowodził, że „logika ekologiczna to po prostu czyste zaprzeczenie logiki kapitalizmu. Ziemi nie uda się ocalić w obrębie kapitalizmu”³². Podobną intuicję zdaje się mieć również Jason W. Moore, który w artykule *Narodziny Taniej Natury* postuluje: „Zamknijcie kopalnię węgla, a spowolnicie globalne ocieplenie o jeden dzień; zakończcie relacje, które zbudowały kopalnię węgla, a powstrzymacie globalne ocieplenie na dobre”³³.

²⁹ *Ibidem*, s. 276.

³⁰ *Ibidem*, s. 281.

³¹ J. Kovel, M. Löwy, *Manifest ekosocjalistyczny*, przeł. B. Kozek, <http://lewica.pl/?id=14440&tytul=Kovel,-Lowy:-Manifest-ekosocjalistyczny> (dostęp: 4.03.2024).

³² H. Marcuse, *Ecology and Revolution*, [w:] *The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse*, red. D. Kellner, London 2005, s. 175, cyt. za: E. Bińczyk, *Kapitałocen, ekologiczna...*, s. 120.

³³ J. W. Moore, *Narodziny Taniej...*, s. 114.

W zamian autorzy manifestu proponują powrót do teoretycznych założeń socjalizmu z początku XX wieku, które starały się przeciwdziałać alienacji poprzez nacisk na samorozwój wytwórców mających kontakt z owocami własnej pracy. Autorzy postulują przejście z wytwórstwa masowego na jakościowe, które możliwe jest za sprawą „transformacji potrzeb”³⁴, a ostatecznym „[c]elem ekosocjalizmu miałyby być »uwolnienie wszystkich istot« i obalenie wszelkich form panowania”³⁵.

Manifesty ekologiczne przyjmują również formę aktów prawnych, które określiam właśnie jako „legislacyjne ekoutopie”. Projekty te konceptualizacją relacje między podmiotami ludzkimi i pozaludzkimi w kontrze do obecnych systemów prawnych państw Zachodu oraz prawa międzynarodowego. Ich geneza związana jest z oddolną i lokalną działalnością inspirowaną wiedzą tubylczą. Realistyczne utopie, o których pisała Domańska, mają być konstruowane przede wszystkim na podstawie wiedzy spoza centrum dotychczasowej jej produkcji. Badaczka dostrzeżga potencjał emancypacyjny w myśleniu inspirowanym nieeuropejskimi sposobami poznania³⁶. Przykładem takiego aktu prawnego jest — moim zdaniem — *Uniwersalna Deklaracja Praw Matki Ziemi*. Dokument jest efektem prac konferencji klimatycznej zorganizowanej przez prezydenta Boliwii — Evo Moralesa — World People’s Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth in Cochabamba. Aissa Dearing stwierdziła, że przedstawiciele ze stu czterdziestu państw wzięli udział w wydarzeniu, „aby stworzyć wizję przyszłości, która nie tylko chroniłaby przyrodę, ale także wyobrażała sobie świat według innego paradygmatu myślenia i bycia”³⁷. Bielińska w cytowanym już przeze mnie artykule opisuje wydarzenia poprzedzające konferencję Moralesa, w które również zaangażowane były ruchy ludów rdzennych³⁸. Badaczka przywołuje w nim między innymi „konferencję ekosocjalistyczną, która odbyła się w mieście Belém w brazylijskim stanie Pará, położonym w rejonie Amazonii, bezpośrednio po Światowym Forum Społecznym w 2009 roku”³⁹. Natomiast rok później w Boliwii powstały dokumenty, które nabudowane są na analogicznych fundamentach aksjologicznych oraz mają ten sam cel. Mowa tutaj o *Porozumieniu ludowym* i *Uniwersalnej Deklaracji Praw Matki Ziemi*⁴⁰, której poświęcam dalszą część artykułu.

Rozpoczynając analizę tekstu deklaracji, należy podkreślić, że koncepcja przyznania praw Matce Ziemi jest przede wszystkim próbą zaproponowania

³⁴ J. Kovel, M. Löwy, *Manifest...*

³⁵ K. Bielińska, *Ekosocjalizm: między ruchem społecznym a teorią marksowską*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 30, 2022, s. 38.

³⁶ E. Domańska, *Humanistyka afirmatywna...*, s. 126–127.

³⁷ A. Dearing, *Cochabamba People’s Agreement: Annotated*, <https://daily.jstor.org/cochabamba-peoples-agreement-annotated/> (dostęp: 15.02.2024).

³⁸ K. Bielińska, *Ekosocjalizm...*, s. 38.

³⁹ *The Belem Declaration*, [w:] M. Löwy, *Ecosocialism. A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe*, Chicago 2015, s. 84–98, cyt. za: K. Bielińska, *Ekosocjalizm...*, s. 38.

⁴⁰ K. Bielińska, *Ekosocjalizm...*, s. 39.

sprawiedliwszego względem natury systemu władzy. Preambuła deklaracji rozpoczyna się od słów: „My, ludzie i narody Ziemi”⁴¹. Zaimek osobowy, od którego rozpoczyna się zdanie, wskazuje na aksjologię, która stanęła u podstaw deklaracji. Ochrona środowiska naturalnego powinna wyjść poza neoliberalny indywidualizm i stać się kwestią wspólną. Odpowiedzialność za obecną sytuację spoczywa na każdym z nas, dlatego też każda osoba ma obowiązek powziąć działania mające na celu przeciwdziałanie skutkom systemu. Wspólnotowość, o której mówi dokument, jest wynikiem pozycji człowieka w sieci wzajemnych relacji z innymi gatunkami i istotami. Wszyscy jesteśmy częścią Matki Ziemi, której status ontologiczny jest niepodważalny. Warto w tym miejscu przedstawić stanowisko Dipesha Chakrabarty’ego, który trafnie problematyzuje kwestię tego „wspólnotowościowego” zaimka. Bengalski historyk w tekście *Humanistyka planetarna między dekolonialnością i postkolonialnością* zauważa, że „problem z zaimkiem »my« to kluczowy aspekt ludzkiego wymiaru aktualnego kryzysu planetarnego”⁴². Jego zarzut opiera się krytycznej analizie projektów geoinżynieryjnych mających na celu przeciwdziałanie skutkom antropogenicznych zmian klimatu, które posługują się zadaniami warunkowymi: „Gdybyśmy tylko...”⁴³. Chakrabarty, odwołując się do wiedzy historycznej, zauważa, że skoro „nigdy nie istniało jedno my całej ludzkości”⁴⁴, to i współcześnie ludzkość jako jedność nie jest w stanie sprostać kryzysowi o planetarnych rozmiarach. Dodatkowo stwierdza, że powracający w projektach mających na celu przeciwdziałanie katastrofie zaimek „my” „ujawnia zwodniczy pozór racjonalnego myślenia w naukach humanistycznych”⁴⁵.

W *Uniwersalnej Deklaracji...* natura to niepodzielny, sprawczy i przede wszystkim żywy byt. Autorzy i autorki przyznają jej rolę żywicielki, której ludzie i byty pozaludzkie zawdzięczają nie tylko życie, ale również środki zapewniające zdrowie i szczęście. Związek natury z ludźmi przedstawiony we wstępie do preambuły różni się od tego charakterystycznego dla kultur europejskich. Deklaracja powstała z inspiracji wiedzą ludności rdzennej, której konceptualizacje relacji człowieka z naturą przyjmują wymiar duchowy. Przyroda to nie bierna dostarczycielka zasobów. Jawi się ona jako istota upodmiotowiona i dzięki temu sprawcza. Domańska, pisząc o Tradycyjnej Wiedzy Ekologicznej, stwierdziła, że „[t]ypowe dla tej wiedzy jest przekonanie, że ludzkie istnienie pozostaje w bliskim, intymnym i opartym

⁴¹ *Universal Declaration of Right of Mother Earth*, 22.04.2010, <https://www.garn.org/wp-content/uploads/2024/02/ENG-Universal-Declaration-of-the-Rights-of-Mother-Earth.pdf> (dostęp: 5.03.2024).

⁴² D. Chakrabarty, *Humanistyka planetarna między dekolonialnością i postkolonialnością*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, [w:] *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. E. Domańska, M. Sugiera, Kraków 2023, s. 144.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

na pokrewieństwie związku ze środowiskiem i z innymi istotami żywymi”⁴⁶.
Badaczka w tym samym artykule dodała:

[w]arto zwrócić uwagę, że TWE opiera się na doświadczeniu (doświadczeniu miejsca); że przewartościowuje idee polityki i etyki, w którą włącza byty nie-ludzkie na niezależnych zasadach; proponuje nowe rozumienie personalizmu, gdzie za osobę uznaje się różne byty nie-ludzkie, na przykład osobo-roślina, osobo-skała)⁴⁷.

Następnie w deklaracji — poprzez zrównanie kapitalizmu z innymi formami grabieży — zostało przyznane, że to właśnie polityka oparta na ciągłym wzroście, wyzysku ludzi i natury, a także na bagatelizowaniu nadużyć podmiotów władczych spowodowała „ogromne zniszczenie, degradację i zakłócenie Matki Ziemi”⁴⁸. Nie-współmierna z rzeczywistymi potrzebami ludzkości eksploatacja przyrody jest inherentnym elementem kapitalizmu, który utrzymuje swoją hegemoniczną pozycję ze względu na możliwość wytwarzania sztucznych potrzeb oraz rekuperacji wszelkich form oporu. Jason W. Moore stwierdza, że „kapitalizm zbudowano na wykluczeniu z Ludzkości większości *ludzi* — rdzennej ludności, zniewolonych Afrykanów, prawie wszystkich kobiet, a nawet wielu białych mężczyzn (Słowian, Żydów i Irlandczyków)”⁴⁹. Znaczącej części osób nienależących do elitarnego grona został nadany status ontologiczny analogiczny do składników Natury⁵⁰. Gest „degradacji” można odczytać jako przyzwolenie na wyzysk i wykorzystanie (nieodpłatnej) pracy tego co nie-Ludzkie. Moore, powołując się na stanowisko wypracowane przez ekonomistki i ekonomistów ekologicznych, dostrzega zależność między nieograniczoną akumulacją kapitału a eksploatacją tego, co określa jako Tanią Naturę. „[K]apitał płaci tylko za część kosztów i nie ustaje w wysiłkach, aby reszty kosztów nie księgować. Do tych ostatnich należą głównie koszty reprodukcji siły roboczej, pożywienia, energii i surowców”⁵¹. Praca, jaką wykonuje Natura dla kapitalizmu, była dotychczas niedostrzegalna, a to właśnie na jej wyzysku i zawłaszczeniu system miał możliwość dalszego rozwoju.

Twórcy i twórczynie deklaracji są świadomi sieciowych współzależności wszystkich elementów przyrody. Zauważają, że prawa człowieka nie mogą być w pełni

⁴⁶ E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 24.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 25.

⁴⁸ *Universal Declaration...*

⁴⁹ J.W. Moore, *Narodziny Taniej...*, s. 98.

⁵⁰ Użyta przeze mnie pisownia słowa „Natura” wynika z rozróżnienia, które wprowadza Moore. Otóż zauważa on, że w binarnym podziale na Ludzkość i Naturę zawołowane jest oparte na racjonalizmie usprawiedliwienie wyzysku tego, co nie-Ludzkie. Moore pisze: „U podstaw nowych struktur myślowych tkwił tryb wprowadzania podziałów, który zakładał separację. Najbardziej fundamentalną z separacji przyniósł podział Ludzkość–Natura”. W odseparowaniu człowieka od natury Moore dostrzega czynnik, który umożliwił rozwój kapitalizmu — „Granica ta — podział Natura/Społeczeństwo, który antropocen aprobejuje, a wielu i wiele z nas kwestionuje — miała fundamentalne znaczenie dla narodzin kapitalizmu. Pozwoliła bowiem naturze stać się Naturą — środowiskami bez Ludzi”, zob. *ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, s. 112.

realizowane bez rozpoznania i przestrzegania praw innych składników natury. Jako przykład może posłużyć prawo do życia w czystym środowisku. W lipcu 2022 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło rezolucję, na mocy której stwierdzono, że każdy człowiek posiada prawo do życia w niezanieczyszczonym środowisku. Należy zauważyć, że prawo to nie będzie realizowane w sytuacji, w której ludzie będą narażeni na skażone wody czy zanieczyszczone powietrze. Aby człowiek miał możliwość rozwijania się w zdrowiu i szczęściu, jest więc konieczna zmiana w podejściu do środowiska. Natura powinna być przede wszystkim dobrem samym w sobie, a nie jedynie nieodczuwającym, martwym przedmiotem przeznaczonym do bezrefleksyjnej eksploatacji. Autorzy deklaracji słusznie krytykują obecny system prawny, który w sposób niewystarczający i nieadekwatny chroni naturę. Emily Jones zauważyła, że prawo międzynarodowe (*International Environmental Law*) przedkłada interesy ekonomiczne kapitału, ponad interes natury:

IEL składa się z praw, które wynikają z suwerennej woli państw — ramy dla tworzenia prawa międzynarodowego zapewniają, że interesy państwa, a tym samym interesy gospodarcze, muszą być zrównoważone ze szkodami dla środowiska, a nawet mogą być chronione ponad interesami natury. Struktury te działają w celu zapewnienia, że centralny przedmiot IEL pozostaje nadal antropocentryczny⁵².

Standardy ochrony środowiska naturalnego wypracowane przez systemy europejskie, które następnie stały się podstawą dla kształtowania prawa międzynarodowego publicznego, nie spełniają swoich celów. W tym kontekście warto nadmienić, że twórcy i twórczynie deklaracji zwracają uwagę na istnienie alternatywnych systemów prawnych, które mogą stać się podstawą tak dla praw lokalnych, jak i dla prawa międzynarodowego. Systemy te są wynikiem pracy kultur poddanych procesom kolonizacyjnym. Bliskie relacje z poszczególnymi elementami przyrody były zastępowane schematami działania i myślenia wypracowanymi w Centrum. Z kartezjańskiego dualizmu, który jest fundamentem europejskiego poznania, wynika podział na świat kultury i natury. Odseparowanie człowieka od przyrody wiązało się z wypracowaniem określonej aksjologii. Myśląc w kategoriach Derridańskiej krytyki binaryzmów należy zauważyć, że w takich opozycjach jeden element zawsze jest wartościowany pozytywnie, dzięki czemu przyjmuje charakter uniwersalnego modelu odniesienia. Drugi natomiast zostaje wykluczony i sprowadzony na margines dyskursu. W efekcie to, co naturalne, jawiło się jako irracjonalne, uczuciowe i pozbawione kontroli, w przeciwieństwie do uporządkowanej i racjonalnej sfery ludzkiej (męskiej). Konstrukt kulturowo-społeczny w postaci oświeceniowego *Ratio* był uzasadnieniem władzy nad środowiskiem naturalnym, do której prawo rościli sobie ludzie. Tak skonstruowana narracja uniemożliwiła dostrzeżenie w naturze pełnoprawnego podmiotu, który jest częścią naszej wspólnoty oraz nas samych. Wraz z procesami

⁵² E. Jones, *Posthuman international law and rights of nature*, "Journal of Human Rights and the Environment" 12, 2021, s. 80.

dekolonialnymi i wzrostem świadomości postkolonialnej zaczęto odzyskiwać dotychczas wykluczone z dyskursu sposoby międzygatunkowego współbycia. Deklaracja postuluje więc konieczność przeprowadzenia radykalnych zmian systemowych. Należy przede wszystkim odejść od kapitalizmu i innych opresyjnych struktur władzy, które doprowadziły do obecnego stanu rzeczy i w ich miejsce wprowadzić systemy oparte na wiedzy odzyskanej, wiedzy tubylczej. Zakończenie preambuły jest wezwaniem Zgromadzenia Ogólnego ONZ do „przyjęcia jej [deklaracji — przyp. B.B.] jako powszechnego standardu działań dla wszystkich ludzi i narodów świata”⁵³. Dokument nakłada obowiązek w postaci promowania jego postanowień, aby poprzez edukację i uświadamianie urzeczywistnione zostały prawa Matki Ziemi. ONZ przyjmując deklarację, powinien zapewnić jak najszybszą implementację przepisów do porządków krajowych oraz stać na straży ich przestrzegania.

Artykuł pierwszy — „Matka Ziemia” — składa się z siedmiu punktów. Zostają w nim powtórzone postulaty przedstawione uprzednio w Preambule. Podkreślany jest status Matki Ziemi jako „żywej istoty”, „niepodzielnej”, „unikalnej” oraz sprawczej gwarantki wszelkiego życia. Tworzy ona wspólnotę wzajemnie ze sobą powiązanych istot, których aktywność wywołuje skutki mające wpływ na pozostałe podmioty. Prawa przyznawane przyrodzie na mocy deklaracji mają charakter przyrodzony i niezbywalny. W artykule pierwszym potwierdzona jest także równość wszystkich istot. Dostęp do praw gwarantowanych przez deklarację zapewniony jest wszystkim, bez różnicowania na gatunki. Równość, o której piszą autorzy i autorki, nie jest jedynie chwytem retorycznym czy nośnym postulatem politycznym, który skrywa skrzętnie zawoalowany antropocentryzm. Ich zdaniem podmioty posiadają prawa „właściwe dla ich gatunku lub rodzaju oraz adekwatne do ich roli i funkcji w społecznościach, w których egzystują”⁵⁴. Można więc przyjąć, że w procesie redystrybucji dostęp do dóbr określonej jakości i ilości uzależniony jest od specyfiki określonej istoty, gdyż każda z nich znajduje się w jedynie sobie właściwej sytuacji. Powyższy postulat przedstawiony w tak ogólny i niekonkretny sposób rodzi wiele pytań i uzasadnionych zastrzeżeń. Jednym z nich jest potencjalnie pojawiający się w praktyce problem konfliktu interesów. Deklaracja w ostatnim punkcie pierwszego artykułu przewiduje zasadę, która brzmi: „Prawa każdej istoty są ograniczone prawami innych istot, a wszelkie konflikty między nimi muszą być rozwiązane w sposób, który utrzyma integralność, równowagę i zdrowie Matki Ziemi”⁵⁵.

Artykuł drugi — „Inherentne prawa Matki Ziemi” — to przede wszystkim enumeracja praw przynależnych naturze. Obejmuje on trzy punkty, z czego pierwszy składa się z dziesięciu ustępów. Najważniejszym z nich jest „prawo do życia

⁵³ *Universal Declaration...*

⁵⁴ *Universal Declaration...*, Art. 1.6.

⁵⁵ *Ibidem*, Art. 1.7.

i istnienia”⁵⁶. Szczegółowe przepisy zapewniają naturze wolność i prawo do nieingerencji w cykle życiowe poszczególnych organizmów. Wszystkie działania mają być podejmowane z poszanowaniem specyfiki każdego elementu natury. Wyszczególnienie wolności od zakłóceń ze strony człowieka jest związane z krytyką funkcjonowania systemu kapitalistycznego, który przyczynia się do znaczących zmian w biosferze. Z tego też powodu na gruncie deklaracji chroniona jest tożsamość bytów pozaludzkich. Powiązana jest ona z integralnością i prawem do samoregulacji. W artykule drugim znajdują się również przepisy, które treścią przypominają niektóre prawa człowieka. Przede wszystkim chodzi o: „prawo do wody jako źródła życia”, „prawo do czystego powietrza”, „prawo do zdrowia” czy „prawo do bycia wolnym od skażonych, toksycznych, radioaktywnych odpadów”.

Artykuł trzeci — „Obowiązki człowieka wobec Matki Ziemi” — czyli ostatni, który zawiera przepisy o charakterze materialnym, formułuje obowiązki, jakie ma człowiek wobec swojej planety. Jest w nim mowa przede wszystkim o współodpowiedzialności ludzi za wspólne dobro wszystkich elementów przyrody. Obowiązek działania na rzecz poprawy sytuacji natury nie spoczywa jedynie na poszczególnych jednostkach, ale również na instytucjach publicznych i prywatnych. Każdy z podmiotów posiada zespół zadań dopasowany do własnych możliwości. Państwa powinny zmierzać do pełnego instytucjonalnego urzeczywistnienia postanowień deklaracji. Konieczne jest wprowadzenie odpowiednich norm i powołanie odpowiednich instytucji, które będą miały na celu zapewnienie naturze możliwości do jej harmonijnego rozwoju. Wszystkie podmioty, które nie przestrzegają postanowień deklaracji, zostaną pociągnięte do odpowiedzialności, a ich czyny naprawione i zadośćuczynione Matce Ziemi. Deklaracja dostrzega zagrożenie w wymieraniu kolejnych gatunków, degradacji ekosystemów, ale również w konfliktach zbrojnych. Dokument chroni różnorodność konceptualizacji relacji ludzi z naturą. Wychodzi ona z założenia, że każda kultura wytwarza specyficzne dla siebie postawy wobec natury. Jeżeli tylko zapewniają one harmonijny rozwój naturze to ich praktykowanie ma być zapewnione na gruncie deklaracji.

Pablo Solon w rozdziale *The Rights of Mother Earth*, pochodzącym z książki *The Climate Crisis South American and Global Democratic Eco-socialist Alternatives*, opisując sytuację prawną w Boliwii, przywołał treść analizowanej w tym artykule deklaracji, a skupiając się na polityczno-prawnym wymiarze dokumentu dopowiedział, że „pod koniec 2010 roku jej tekst został włączony i przyjęty jako Ustawa 71 Wielonarodowego Państwa Boliwii”⁵⁷.

⁵⁶ *Ibidem*, Art. 2.1a.

⁵⁷ P. Solon, *The Rights of Mother Earth*, [w:] *The Climate Crisis South American and Global Democratic Eco-socialist Alternatives*, red. V. Satgar, Johannesburg 2018, s. 122–123.

Podsumowanie

Przywołany powyżej artykuł, Solon rozpoczął od stwierdzenia, iż „[p]rawo Matki Ziemi jest wezwaniem do odrzucenia dominującego antropocentrycznego paradygmatu i do wyobrażenia sobie alternatywnych społeczeństw”⁵⁸. Zakładając, że prawo ma rzeczywistą moc do ingerowania i przeobrażania struktur społecznych, uważam, że należałoby wykorzystać ten potencjał i poprzez nowe przepisy dążyć do poprawy obecnej sytuacji ekologiczno-ekonomicznej. Działania o charakterze doraźnym i powierzchniowym okazują się nie realizować swoich celów. To, czego potrzebujemy współcześnie, to gruntowne zmiany u samej podstawy obecnie funkcjonującego systemu. Myślenie utopijne wraz z jego potencjałem do wyobrażania i konstruowania alternatywnych wspólnot jest propozycją wartą afirmatywnego przyjęcia. Zdaje się, że jest to opcja, która przybliży nas do wyjścia poza, odwołując się do diagnozy M. Fishera, realizm kapitalistyczny⁵⁹, a w przypadku problematyki tego artykułu, poza realizm kapitałocentryczny.

Bibliografia

- Barcz A., *Przedmioty ekozagłady. Spekulatywna teoria hiperobiektyw Timothy’ego Mortona i jej (możliwe) ślady w literaturze*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 75–87.
- Bednarek J., *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*, „Praktyka Teoretyczna” 14, 2014, nr 4, 171–180.
- Bielińska K., *Ekosocjalizm: między ruchem społecznym a teorią marksowską*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2022, nr 30, s. 33–68.
- Bińczyk E., *Kapitałocen, ekologiczna ekonomia dewzrostu i filozofia Herberta Marcusego*, „Analiza i Egzystencja” 59, 2022, nr 3, s. 117–134.
- Chakrabarty D., *Humanistyka planetarna między dekolonialnością i postkolonialnością*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, [w:] *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. E. Domańska, M. Sugiera, Kraków 2023.
- Coombe R., *Is there a Cultural Studies of Law*, [w:] T. Miller, *A companion to Cultural Studies*, Oxford 2001.
- Dearing A., *Cochabamba People’s Agreement: Annotated*, <https://daily.jstor.org/cochabamba-peoples-agreement-annotated/> (dostęp: 15.02.2024).
- Declaration of Indigenous Peoples at the World Social Forum* [Belém, Amazon, Brazil], <https://www.europe-solidaire.org/spip.php?article14007> (dostęp: 5.03.2024).
- Domańska E., *Humanistyka afirmatywna. Władza i płeć po Butler i Foucaulcie*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 4, s. 117–129.
- Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32.
- Domańska E., *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 41–59.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 107.

⁵⁹ Zob. M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Warszawa 2020.

- Fisher M., *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Warszawa 2020.
- Jones E., *Posthuman international law and rights of nature*, "Journal of Human Rights and the Environment" 12, 2021, s. 76–102.
- Kovel J., Löwy M., *Manifest ekosocjalistyczny*, przeł. B. Kozek, <http://lewica.pl/?id=14440&tytul=Kovel,-Löwy:-Manifest-ekosocjalistyczny> (dostęp: 15.02.2024).
- Krysińska-Kałużna M., *Prawo zwyczajowe czy zwyczajne bezprawie*, [w:] *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, red. M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński, Warszawa 2010.
- Marcuse H., *Ecology and Revolution*, [w:] *The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse*, red. D. Kellner, London 2005.
- Matysek-Imielińska M., *Bądźmy realistami — żądamy niemożliwego! Kulturoznawstwo i zwrot ku utopii?*, „Kultura Współczesna” 100, 2018, s. 92–104.
- Moore J.W., *Narodziny Taniej Natury*, przeł. K. Hoffmann, [w:] *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffman, P. Szaj, W. Szwebs, Poznań 2021.
- Morton T., *Lepkość*, przeł. A. Barcz, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 284–295.
- Pępiak E., *Kultura jako przedmiot badań. O możliwości systematyki w obszarze Critical Culture Studies*, „ER(R)GO. Teoria — Literatura — Kultura” 10, 2005, nr 1, s. 177–185.
- Skrzypczak P., *Sprawiedliwość i prawo w świetle dekonstrukcji*, „Diametros” 2009, nr 20, s. 94–106.
- Solon P., *The Rights of Mother Earth*, [w:] *The Climate Crisis South American and Global Democratic Eco-socialist Alternatives*, red. V. Satgar, Johannesburg 2018, s. 107–130.
- Sulikowski A., *Derridańska koncepcja prawa*, „Zeszyty Naukowe Wałbrzyskiej Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości” 1, 2007, s. 166–173.
- Sulikowski A., *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Opole 2013.
- The Belem Declaration*, [w:] M. Löwy, *Ecosocialism. A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe*, Chicago 2015, s. 84–98.
- Universal Declaration of Right of Mother Earth*, 22.04.2010, <https://www.garn.org/wp-content/uploads/2024/02/ENG-Universal-Declaration-of-the-Rights-of-Mother-Earth.pdf> (dostęp: 5.03.2024).
- Widła B., *Prawa natury? Własność i podmiotowość prawna w antropocenie*, [w:] *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. K. Jasikowska, M. Pałasz, Kraków 2022, s. 513–539.
- Wodzińska M., *Prawo jako spekulacja*, [w:] *Hakowanie antropocenu*, red. M. Sugiera, Kraków 2023, s. 263–288.

Legislative eco-utopias. Post-anthropocentric revolutions in law

Abstract: The article focuses on legislative projects that conceptualize the human/non-human relationship in a way that is unknown to European legal regulations. Analyzing the *Universal Declaration of the Rights of Mother Earth*, the author tries to show that this is a document that can be the basis for constructing new human/non-human communities. Ewa Domańska remarks that “the new humanities’ attempts to find in art, literature, film, etc.” projects of “realistic and responsible utopias”, which are supposed to be proposals for alternative social systems. By beginning the article with the issue of reading law as cultural texts, the author aims to showcase that such texts can also be seen as prototypes of the utopias Domańska writes about. The article consists of three parts. In the first, the author presents the relationship between legal theory and cultural studies, paying particular attention to the consequences of expanding the methodological field of legal studies to

include the assumptions of cultural studies. Then, the category of utopia is discussed. Inspired by the works of Domańska and Magdalena Matysek-Imielińska, the author presents the value of utopian thinking in contemporary culture. The last part of the article deals with the analysis of one of the “legislative eco-utopias”, namely the Universal *Declaration of the Rights of Mother Earth*.

Keywords: legislative eco-utopias, Mother Earth, rights of nature, capitalism, cultural studies

* * *

Bartłomiej Brzozowski — kulturoznawca, student Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych (I rok II stopień) oraz prawa (V rok) na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jego zainteresowania naukowe obejmują przede wszystkim teorię literatury (poststrukturalizm, dekonstrukcja i zwrot kulturowy), teorię prawa, *queer* i *gender studies* oraz studia nad kontrkulturami. Ukończył kierunek kulturoznawstwo — teksty kultury na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Członek zarządu Koła Naukowego Filozofii Prawa TBSP UJ oraz prezes i założyciel Koła Naukowego Współczesnej Myśli Teoretycznoliterackiej działającego przy Katerze Teorii Literatury Wydziału Polonistyki UJ.