

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2015.12.07>

ks. Mirosław TWARDOWSKI

Uniwersytet Rzeszowski

Relacja człowiek–przyroda w ujęciu Jamesa P. Sterby. Rekonstrukcja i krytyka

Streszczenie

James P. Sterba proponuje cztery zasady rozwiązywania konfliktów, które to zasady stanowią, jak twierdzi, „złoty środek” dla sprzecznych interesów ludzi i innych istot żywych: (1) *zasadę ochrony ludzi* (działania, które są niezbędne do zaspokojenia podstawowych potrzeb własnych i podstawowych potrzeb innych ludzi, są dopuszczalne nawet wtedy, gdy wymagają naruszenia podstawowych potrzeb poszczególnych zwierząt i roślin, a nawet całych gatunków bądź ekosystemów), (2) *zasadę nieproporcjonalności* (działania, które spełniają nie-podstawowe lub luksusowe potrzeby ludzi, są zabronione, kiedy naruszają podstawowe potrzeby poszczególnych zwierząt i roślin, a nawet całych gatunków bądź ekosystemów), (3) *zasadę obrony człowieka* (działania, które bronią ludzi przed szkodliwym naruszeniem ich potrzeb, są dopuszczalne nawet wtedy, gdy niezbędne jest pozbawienie życia lub skrzywdzenie poszczególnych zwierząt lub roślin, a nawet całych gatunków bądź ekosystemów) oraz (4) *zasadę rektyfikacji* (zadośćuczynienie jako rekompensata jest wymagane, gdy pozostałe zasady zostały naruszone). Sformułowane przez Sterbę zasady środowiskowe, zwłaszcza zasady obrony i ochrony ludzi, zostały poddane przez niektórych autorów surowej krytyce. Według tych autorów, zasady obrony i ochrony ludzi mają sens tylko wtedy, gdy założymy logicznie, iż obrona i ochrona ludzkiego życia jest moralnie bardziej wartościowa od obrony i ochrony życia innych istot. W ich ocenie, zasady te nie są pod żadnym względem zasadami środowiskowej sprawiedliwości, a raczej zasadami dbającymi wyłącznie o ochronę ludzkiego interesu.

Słowa kluczowe: biocentryzm, antropocentryzm, etyka środowiskowa.

Wstęp

James P. Sterba, filozof z Uniwersytetu Notre Dame, zauważa, że „wyzwanie” środowiskowe, zakładające, że tradycyjna etyka jest stronnica wobec pozaludzkich istot żywych, przyjmowało różne formy – m.in. utylitarną opracowaną

przez Petera Singera, kantowską autorstwa Toma Regana oraz biocentryczną Paula Taylora. Sterba w wyniku przeprowadzonych analiz dochodzi do wniosku, że aby jak najlepiej sprostac powyższemu „wyzwaniu”, tj. uwzględniając interesy wszystkich pozaludzkich istot żywych, tradycyjna etyka musi przyjąć zbiór zasad rozwiązywania konfliktów, które stanowią, jak twierdzi, „złoty środek” dla sprzecznych interesów ludzi i innych istot żywych. Autor proponuje cztery takie zasady: zasadę obrony ludzi, zasadę ochrony ludzi, zasadę dysproporcji i zasadę rektyfikacji. Opracowane przez Sterbę zasady rozwiązywania konfliktów środowiskowych na styku między interesami ludzi a potrzebami innych istot żywych będą główną „osią” rozważań niniejszego opracowania. Wcześniej jednak zarysujemy główne idee składające się na przyjmowaną przez amerykańskiego filozofa wizję relacji człowiek–przyroda. W ostatniej części artykułu przedstawimy najważniejsze zarzuty wysuwane przez niektórych autorów pod adresem sformułowanego przez Sterbę zbioru zasad rozwiązywania konfliktów środowiskowych.

Człowiek a inne byty ożywione w paradygmacie biocentrycznym Sterby

James P. Sterba, filozof z Uniwersytetu Notre Dame, jako zadeklarowany biocentrysta broni stanowiska, które zobowiązuje do uznania równości poszczególnych istot żywych, bez względu na gatunek, z którego się wywodzą (Attfield 2009). Zgodnie ze stanowiskiem przyjmowanym przez tego filozofa, wszystkie pozaludzkie istoty posiadają status moralny (Sterba 2013). Posiadanie przez gatunek ludzki charakterystycznej zdolności do racjonalnego myślenia nie jest, jak twierdzi, żadną podstawą do wyciągania wniosku, że tylko człowiekowi przysługuje status moralny, i w związku z tym tylko jego interesy powinny być brane pod uwagę. Amerykański filozof zauważa, że przedstawiciele pozaludzkich gatunków posiadają cechy, których brakuje ludziom, jak np. zdolność samonaprowadzania gołębi, szybkość geparda czy też umiejętność przeżuwania, którą posiadają chociażby owce. Nie można w związku z tym, jak przekonuje, twierdzić, że charakterystyczna cecha ludzi jest bardziej wartościowa od charakterystycznych cech przedstawicieli innych gatunków.

Z ludzkiego punktu widzenia – pisze – racjonalność jest bardziej wartościowa niż którakolwiek z charakterystycznych cech innych gatunków, gdyż, jako ludzie, nie byśmy nie zyskali, wymieniając tę cechę na zdolności, jakimi dysponują przedstawiciele innych gatunków. Działa to jednak na tej samej zasadzie w obie strony. Gołębie, gepardy i owce nie by nie zyskały, wymieniając się swoimi charakterystycznymi cechami z innymi gatunkami (Sterba 2013, 97).

Charakterystyczne cechy ludzkie nie mogą być więc traktowane jako bardziej wartościowe od charakterystycznych cech posiadanych przez inne gatunki

(Sterba 2013). Tym samym, nie mamy, w ocenie Sterby, żadnych podstaw, by kwestionować fakt, iż pozaludzkie istoty posiadają status moralny. Istoty, które posiadają status moralny, nie powinny być traktowane wyłącznie jako środki służące dobru innych istot.

Stanowisko, za którym się opowiada amerykański filozof, nazywa biocentrycznym pluralizmem (Sterba 1995). Ma ono, zdaniem jego autora, zdecydowaną przewagę nad konkurencyjnymi teoriami, które twierdzą, że są w stanie porównywać i różnicować wartość wewnętrzną różnych jednostek, gatunków bądź ekosystemów. Takie konkurencyjne teorie, jak podkreśla, są formą utylitarizmu. Biocentryczny utylitaryzm uznaje, że to, co dobre, jest dobre z różnych punktów widzenia – ludzkich i pozaludzkich. Choć te punkty widzenia w pewnych okolicznościach pokrywają się ze sobą, tworząc pewne wspólne dobra, nigdy, zdaniem Sterby, nie nakładają się na siebie pod każdym względem. Pisz:

Zdajemy sobie sprawę z tych trudności, próbując opracować koncepcję tego, co jest dobre dla ludzi. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy chcemy zrobić to samo dla wszystkich żywych istot (Sterba 1995, 205).

Biocentryczny pluralizm, w przeciwieństwie do wspomnianego konkurencyjnego kierunku, nie wymaga tego od nas (Sterba 1995). Aby spełnić podstawowe wymagania moralności, jedyne, co musimy wiedzieć – według biocentrycznego pluralizmu – jest to, co liczy się jako uzasadniona obrona czy uzasadniona ochrona.

Biocentryczny pluralizm ma, zdaniem jego autora, przewagę także nad różnymi formami tzw. teorii koncentrycznych (współśrodkowych) kręgów (Sterba 1995). Ogólna idea tych teorii zakłada, że bliskość jest pozytywnie związana z liczbą i siłą zobowiązań jednostki. Ten rodzaj teorii, zdaniem Sterby, ma sens tylko wtedy, jeśli skupimy się na naszych aktywnych obligacjach, jakich musimy przestrzegać względem innych. W etyce ludzkiej rzeczywiście liczba i siła naszych pozytywnych zobowiązań wydają się funkcją bliskości danej osoby. Mamy więc większe zobowiązania wobec członków naszej rodziny i przyjaciół aniżeli członków lokalnych społeczności; większe wobec członków naszego społeczeństwa aniżeli członków innych społeczeństw. Wydaje się również, jak zauważa amerykański filozof, że będziemy mieli niewiele aktywnych zobowiązań wobec istot pozaludzkich, z wyjątkiem członków udomowionych gatunków. W związku z tym każdy z nas może, przynajmniej pobieżnie, zawrzeć swoje aktywne zobowiązania wobec innych żywych istot poprzez system koncentrycznych kręgów z sobą samym w centrum. Zdaniem Sterby, nic podobnego nie ma miejsca w przypadku naszych biernych zobowiązań – tych, które każą nam nie zakłócać ani nie naruszać egzystencji innych istot żywych. W przeciwieństwie do wspomnianej wyżej teorii zasady sformułowane w ramach biocentrycznego pluralizmu określają praktycznie wszystkie nasze zobowiązania wobec pozaludzkich istot żywych. Z tego powodu biocentryczny pluralizm, w ocenie jego

autora, jest bardziej efektywny w definiowaniu naszych etycznych zobowiązań wobec innych żywych istot od teorii koncentrycznych kręgów.

Biocentryczny pluralizm pozwala pozaludzkim gatunkom i ekosystemom liczyć się jako pełnoprawne podmioty moralne (Sterba 1995). W ten sposób kierunek ten, jak podkreśla Sterba, unika zarzutu o bycie zbyt indywidualistycznym. Ponadto, poprzez nałożenie rozsądnych ograniczeń na zakres poświęceń, jaki może być wymagany od ludzi dla dobra innych żywych istot, biocentryczny pluralizm unika, zgodnie z deklaracją jego autora, zarzutu o bycie zbyt wymagającym. Wreszcie, poprzez wypracowanie praktycznych implikacji dla udomowionych zwierząt, stanowisko to unika zarzutu o brak odniesienia do tego typu istot.

Filozof z Notre Dame rozróżnia dwa pojęcia wartości wewnętrznej (Sterba 1998). Zgodnie z pierwszym z nich, stwierdzenie, że *X* ma wewnętrzną wartość, oznacza, że *X* może służyć jako cel dla pewnego podmiotu *Y*, w przeciwieństwie do stwierdzenia, że *X* ma instrumentalną wartość, co oznacza, że *X* może służyć jako środek do realizacji celu dla pewnego podmiotu *Y*. Zgodnie z drugim pojęciem wartości wewnętrznej, stwierdzenie, że *X* ma wartość wewnętrzną, oznacza, że dobro *X* powinno ograniczyć sposób, w jaki inni wykorzystują *X* do realizacji własnych interesów. Drugie pojęcie wartości wewnętrznej okazuje się bardziej przydatne dla Sterby w kontekście prowadzonych rozważań etycznych. Mówiąc, że pewne istoty żywe posiadają wewnętrzną wartość, amerykański filozof ma więc na myśli, że dobro tych istot żywych powinno ograniczać sposób, w jaki inni wykorzystują je do realizacji własnych interesów. Rzeczywiste ograniczenia mające tu zastosowanie są zawarte, według Sterby, w wypracowanych przez niego czterech zasadach środowiskowych.

Zasady rozstrzygania konfliktów między ludźmi i innymi istotami żywymi

Sterba stara się wyjaśnić, że niezależnie od tego, czy opowiadamy się za antropocentryczną, czy nie-antropocentryczną etyką środowiskową, powinniśmy uznawać następujące zasady sprawiedliwości: *zasadę obrony ludzi*, *zasadę ochrony ludzi*, *zasadę dysproporcji* (*zasadę nieproporcjonalności*) oraz *zasadę rektyfikacji* (Sterba 2002). Zasady te, zgodnie z deklaracją autora, (1) nie są stronnicze z korzyścią dla gatunku ludzkiego, (2) mogły dostosować się do zmian w naukach środowiskowych oraz (3) mogą zasadnie rozróżnić to, co posiada wartość wewnętrzną, od tego, co jej nie posiada (Sterba 2000). Według Sterby, wszystkie te zasady wzięte razem pozwalają zachować odpowiednią równowagę między ludzkim dobrobytem a pozaludzką przyrodą (Sterba 2002).

Amerykański filozof uważa, że kluczowym aspektem debaty między antropocentrystami i nie-antropocentrystami jest dyskusja na temat równości gatunków (Steverson 1996). W tradycyjnym rozumieniu, antropocentrysta jest zdania,

że istnieje moralnie znacząca nierówność między ludźmi a innymi gatunkami, zaś nie-antropocentrysta zaprzecza istnieniu takiej nierówności. Celem Sterby jest wykazanie, że pomimo różnic w zakresie równości gatunków obie pozycje przyzwalają na dokładnie ten sam zakres preferencyjnego zaspokojenia ludzkich potrzeb, stawiając je ponad potrzebami członków innych, pozaludzkich gatunków. Twierdzi, że chociaż nie-antropocentrysta jest oddany idei gatunkowego egalitaryzmu, zobowiązanie to nie wyklucza możliwości, że preferencyjne traktowanie ludzi jest w niektórych przypadkach moralnie uzasadnione.

Filozof z Notre Dame przekonuje, że jeśli idea równości gatunków ma być zasadna, należy ją rozumieć przez analogię do równości ludzi (Sterba 2000). Twierdząc, że ludzie są równi, nie wykluczamy, że w uzasadniony sposób należy traktować ich nieco odmiennie. W związku z powyższym, powinniśmy również być w stanie uznać, że wszystkie gatunki są równe i równocześnie w uzasadniony sposób mogą traktować je z nieco odmiennym podejściem. W etyce ludzkiej istnieją różne interpretacje odnoszące się do równości ludzi, które pozwalają na ich odmienne traktowanie. W libertarianizmie każdy ma równe prawo do wolności. Choć prawo to nakłada pewne ograniczenia na realizację własnych interesów, poniekąd zwalnia nas z konieczności pomagania innym w ciężkiej potrzebie. W socjalnym liberalizmie każdy ma równe prawo do opieki i szans, przy czym prawa te nie muszą oznaczać dostarczania każdemu dokładnie tych samych zasobów. Tak więc: tak samo, jak istnieją różne sposoby interpretacji równości ludzi, które wciąż pozwalają nam traktować ich odmiennie, tak istnieć mogą różne sposoby zasadnej interpretacji równości gatunków, które wciąż przyzwalają na ich odmienne traktowanie. Sterba stoi na stanowisku, że można interpretować równość gatunków jako wysoce analogiczną do interpretacji równości propagowanej przez socjalny liberalizm lub libertarianizm. Twierdzi, że możemy po części uzasadnić taki wybór ze względu na ograniczoną obronę. Dla tego filozofa istotną kwestią do rozstrzygnięcia jest to, czy takie zobowiązanie do gatunkowego egalitaryzmu eliminuje możliwość słusznego preferowania ludzi, a nie nie-ludzi w sytuacjach konfliktowych. Pierwsza i prosta odpowiedź brzmi: w przypadku samoobrony, nie ma nic niemoralnego w tym, że ludzie preferują własne życie i dobrobyt nad życie i dobrobyt nie-ludzi, gdy ci drudzy stanowią dla nich zagrożenie. Zgodnie z tą zasadą – *zasadą obrony ludzi*:

[...] działania, które bronią siebie i innych ludzi przed szkodliwym naruszeniem ich potrzeb, są dopuszczalne nawet wtedy, gdy niezbędne jest pozbawienie życia lub skrzywdzenie poszczególnych zwierząt lub roślin, a nawet całych gatunków bądź ekosystemów (Sterba 2013, 100).

Zasada ta pozwala nam bronić siebie i innych ludzi przed szkodliwymi agresorami (Sterba 2013). Jak zauważa Sterba, zasada ta jest analogiczna do zasady samoobrony, która znajduje zastosowanie w etyce ludzkiej i umożliwia podejmowanie działań w obronie własnej lub innych ludzi.

W przypadku takiej agresji – pisze – będzie jednak czasem możliwa skuteczna samoobrona i obrona innych ludzi poprzez wcześniejsze doświadczenie naruszenia i następne uzyskanie właściwego zadośćuczynienia (rekompensaty). W przypadku nie-ludzkiej agresji dokonywanej ze strony przedstawicieli innych gatunków, mało prawdopodobnym jest uzyskanie rekompensaty, gdy uzasadnione będą bardziej szkodliwe działania prewencyjne, jak np. uśpienie psa ze wścieklizną czy zabicie komara. Istnieje po prostu więcej możliwości, aby skutecznie powstrzymać agresorów ludzkich od nie-ludzkich, z którymi jesteśmy zaznajomieni (Sterba 2013, 101).

Drugi typ uzasadnionej preferencji występuje w przypadku, gdy zagrożona jest ochrona człowieka, która nie wynika z agresji nie-ludzi (Steverson 1996). Sterba ma tu na myśli przypadki, gdzie zaspokojenie podstawowych potrzeb ludzkich wymaga niezaspokojenia pozaludzkich podstawowych potrzeb. Wprowadza następującą zasadę – *zasadę ochrony ludzi* – odnoszącą się do takich sytuacji:

[...] działania, które są niezbędne do zaspokojenia podstawowych potrzeb własnych i podstawowych potrzeb innych ludzi, są dopuszczalne nawet wtedy, gdy wymagają naruszenia podstawowych potrzeb poszczególnych zwierząt i roślin, a nawet całych gatunków bądź ekosystemów (Sterba 2013, 98).

Niespełnione podstawowe potrzeby ludzi skutkują brakami lub niedoborem w stosunku do standardu godnego życia (Sterba 2013). W przeciwieństwie do zasady obrony ludzi, zasada ochrony ludzi nie posiada tak bliskiego odpowiednika w etyce ludzkiej (Steverson 1996). Sterba uznaje zasadę ochrony ludzi za wymóg przetrwania gatunku ludzkiego. Jego zdaniem, również my, ludzie, będziemy zobowiązani do poświęcenia własnych podstawowych potrzeb na rzecz podstawowych potrzeb nie-ludzi, jednak tylko wtedy, jeśli oni zrobiliby to samo dla nas, albo byliby gotowi to zrobić. W przypadku braku takiej zależności, jesteśmy zwolnieni z powyższych zobowiązań.

Trzecia zasada sprawiedliwości, którą – jak uważa Sterba – obie strony, tj. antropocentryści i nie-antropocentryści, powinny być skłonne przyjąć, to *zasada dysproporcji (nieproporcjonalności)*:

[...] działania, które spełniają nie-podstawowe lub luksusowe, nazwijmy je, potrzeby ludzi, są zabronione, kiedy naruszają podstawowe potrzeby poszczególnych zwierząt i roślin, a nawet całych gatunków bądź ekosystemów (Sterba 2013, 100).

Zasada ta wyraża silniejsze roszczenie od dwóch pierwszych zasad w tym sensie, że zakazuje konkretnego rodzaju działania (Steverson 1996). Jak zauważa Sterba, zasada ta jest koniecznością, jeżeli chcemy szukać jakiegokolwiek sensu w stwierdzeniu, że przedstawiciele wszystkich gatunków posiadają status moralny (Sterba 2013).

Nie możemy dłużej uznawać konsekwentnie – pisze – że przedstawiciele wszystkich gatunków liczą się moralnie i jednocześnie naruszać podstawowe potrzeby zwierząt lub roślin, a także innych ludzi, gdy służy to naszym własnym potrzebom, innym od tych podstawowych. W konsekwencji – jeśli stwierdzenie, że gatunki posiadają status moralny,

ma mieć jakiegokolwiek znaczenie, koniecznością jest, by podstawowe potrzeby przedstawicieli gatunków pozaludzkich były chronione przed naruszającymi działaniami służącymi do spełniania nie-podstawowych potrzeb ludzkich, jak wymaga tego zasada dysproporcji (Sterba 2013, 100).

Wreszcie, musimy, jak przekonuje amerykański filozof, wziąć pod uwagę jeszcze jedną zasadę odnoszącą się do łamania poprzednich trzech zasad. W taki oto sposób otrzymujemy *zasadę rektyfikacji*:

[...] wymagane jest zadośćuczynienie, rozumiane tu jako rekompensata, gdy pozostałe zasady zostały naruszone (Sterba 2013, 101).

Powyższe zasady stanowią, jak podkreśla ich autor, zbiór środowiskowych zobowiązań, które nie faworyzują jednoznacznie gatunku ludzkiego, a tym samym pozostają w zgodzie z biocentryczną ideą równości gatunków (Sterba 2000).

Krytyka ujęcia relacji człowiek–przyroda przez Sterbę

Pod adresem nakreślonej przez amerykańskiego filozofa wizji relacji człowieka do przyrody, a zwłaszcza przedstawionych wyżej zasad środowiskowych, zwłaszcza zasady obrony i ochrony ludzi, wysunięto kilka zasadniczych zarzutów. Przywołajmy niektóre z nich autorstwa Jagat Pal i Briana K. Steversona.

Według Jagat Pal, sformułowane przez Sterbę zasady obrony i ochrony ludzi mają sens tylko wtedy, gdy założymy logicznie, iż obrona i ochrona ludzkiego życia jest moralnie bardziej wartościowa od obrony i ochrony pozaludzkiego życia (Pal 2003). Przyjmując takie założenie, automatycznie uznajemy, jak podkreśla, że w przypadku konfliktu, ochrona i obrona ludzkiego życia będzie zawsze miała pierwszeństwo przed obroną i ochroną pozaludzkiego życia. Jest to coś, czego Sterba, zdaniem Pal, nie może logicznie przyjąć, ponieważ czyniąc to, odrzucamy ideę równości wszystkich gatunków. Uznajemy ludzi za nadrzędnych wobec przedstawicieli innych gatunków. Ponieważ jednak filozof z Notre Dame wychodzi z założenia, iż wszystkie gatunki są równe, nie jest w stanie logicznie przyznać, jak zauważa Pal, że obrona i ochrona życia ludzi w przypadku konfliktu zawsze bierze górę nad obroną i ochroną życia istot pozaludzkich. W związku z tym, obie zasady Sterby, tj. obrony ludzi i ochrony ludzi, nie mogą, zdaniem przywoływanego autora, być uznane za logicznie spójne z ogólną moralną zasadą równości gatunków. Zdaniem Pal, obie powyższe zasady stawiają człowieka w centrum rozważań. Nie są one pod żadnym kątem biocentryczne, ponieważ sprzyjają obronie i ochronie ludzkiego życia, a nie życia innych żywych istot.

W ocenie tego autora, Sterba nie zdołał pogodzić ze sobą antropocentrycznego i nie-antropocentrycznego poglądu w etyce środowiskowej (Pal 2003). Sformułowane przez niego zasady nie są pod żadnym względem zasadami śro-

dowiskowej sprawiedliwości, a raczej zasadami dbającymi wyłącznie o ochronę ludzkiego interesu.

Brian K. Steverson krytykuje zasadę ochrony ludzi (Steverson 1996). Uważa, że dla nie-antropocentrystów zasada ochrony nie-ludzi jest równie ważną opcją, jak sformułowana przez Sterbę zasada ochrony ludzi.

Wszelka preferencja w kontekście konkurencyjnych, podstawowych potrzeb – pisze Steverson – jest dopuszczalna w świetle wyjściowej subskrypcji nie-antropocentrystów pod ideą równości gatunków. Jeśli niektóre gatunki muszą cierpieć, równość gatunków nie odgrywa żadnej roli w wyborze, który z nich będzie poddany cierpieniu; wystarczy rzut monetą. W efekcie, choć prawdą jest, że nie-antropocentrysta mógłby zasadnie uznać dopuszczalność poświęcenia nie-ludzkich potrzeb na rzecz potrzeb człowieka, wcale nie musi tego robić. Jako że poświęcenie podstawowych potrzeb ludzkich na rzecz potrzeb innych gatunków jest równie dopuszczalnym zjawiskiem, nie-antropocentrysta może zdecydować się przyjąć takie podejście jako zasadę lub po prostu dokonać alternatywnego wyboru pomiędzy znajdującymi się w konflikcie podstawowymi potrzebami ludzi i nie-ludzi (Steverson 1996, 352).

To, czego brakuje koncepcji Sterby, zdaniem Steversona, to powody, dla których należałoby sądzić, że nie-antropocentrysta z zasady powinien preferować zasadę ochrony ludzi (Steverson 1996). Ze strony nie-antropocentrystów, zasada ochrony ludzi jest dopuszczalna, choć nie jest w żaden sposób bardziej dopuszczalna od zasady ochrony nie-ludzi.

Czy antropocentrysta, jakim definiuje go Sterba, będzie zatem oddany tym samym zasadom środowiskowym co nie-antropocentrysta? (Steverson 1996). Steverson twierdzi, że w przeciwieństwie do nie-antropocentrysty, antropocentrysta nie stoi przed wyborem między jednakowo akceptowalnymi możliwościami. Pisze:

Jeśli, jak argumentuje Sterba, zgodna preferencja dla stawiania podstawowych potrzeb ludzi nad potrzebami nie-ludzi spowoduje wyginięcie tych drugich, zobowiązanie antropocentrysty wobec wyższej wartości ludzi wyraźnie tworzy silną stronniczość na rzecz zasady ochrony ludzi. Zakres, w jakim antropocentrysta może zdecydować się optować za zasadą ochrony nie-ludzi, zależy od wagi przyznawanej różnicy wartości dzielącej ludzi i nie-ludzi. Im większa różnica między poziomem wewnętrznej wartości, tym mniej prawdopodobne, by antropocentrysta był skłonny przystać na zasadę ochrony nie-ludzi. W tym świetle, stwierdzenie, że oba poglądy uznają zasadę ochrony ludzi za akceptowalną, jest – jak się okazuje – mało znaczące, ponieważ nie-antropocentrysta ma do wyboru równie akceptowalną alternatywę, zaś antropocentrysta musi pozostać wierny zasadzie ochrony ludzi (Steverson 1996, 356).

Steverson wytyka Sterbie także i to, że stosuje on różne standardy do definiowania podstawowych potrzeb (Steverson 1996). Dla ludzi tym standardem jest godziwe życie, podczas gdy dla nie-ludzi – zdrowe życie. Nie-antropocentryści, zdaniem Steversona, mają powody, by podawać w wątpliwość ten „podwójny standard” w świetle uznawanej przez nich idei równości gatunków, a także zastanawiać się, dlaczego standard zdrowego życia nie jest wystarczający dla podstawowych potrzeb zarówno ludzi, jak i nie-ludzi.

Zakończenie

W pełni podzielamy przedstawione wyżej uwagi krytyczne wysuwane przez różnych autorów pod adresem biocentryzmu Jamesa Sterby. Pomimo deklaracji autora, iż sytuuje on swoje zasady środowiskowe w ramach etyki biocentrycznej, zasadnym wydaje się postawić pytanie, czy w istocie wykraczają one poza szeroko pojęty paradygmat antropocentryczny. Powyższe krytyczne uwagi nie mogą być jednak przeszkodą przed dostrzeżeniem wielu bezspornych walorów tego bardzo nowatorskiego, w wielu aspektach, spojrzenia na relację człowiek–przyroda. Na podkreślenie zasługuje podjęta przez Sterbę próba opracowania wspólnych dla etyków środowiskowych, bez względu na przyjmowany przez nich paradygmat, czy to antropocentryczny, czy biocentryczny, fundamentalnych zasad środowiskowych, które pozwalają zachować odpowiednią równowagę między potrzebami ludzi a potrzebami innych pełnoprawnych mieszkańców Błękitnej Planety. Mimo licznych zastrzeżeń wysuwanych pod adresem zaproponowanych przez Sterbę zasad środowiskowych, będących podstawą jego spojrzenia na relację człowiek–przyroda, już sam trud włożony w opracowanie takiego zbioru zasad, będący wyrazem wrażliwości na problemy środowiskowe ich autora, zasługuje na szczególne uznanie i może stanowić inspirację dla wszystkich, nie tylko specjalistów w dziedzinie etyki środowiskowej, którym bliska jest troska o środowisko i jego ochronę.

Bibliografia

- Attfield R. (2009), *Biocentrism*, [w:] J.B. Callicott, R. Frodeman (eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy. Volume 1*, Macmillan Reference, Detroit, 97–100.
- Pal J. (2003), *Sterba on Reconciling Anthropocentric with Non–Anthropocentric Ethics*, „Indian Philosophical Quarterly”, 30 (3), 443–452, DOI: <http://dx.doi.org/10.3197/096327194776679692>.
- Sterba J.P. (1998), *A Biocentrist Strikes Back*, „Environmental Ethics”, 20 (4), 361–376, DOI: <http://dx.doi.org/10.5840/enviroethics19982044>.
- Sterba J.P. (2000), *A Biocentrist Strikes Back*, [w:] J.P. Sterba (ed.), *Earth Ethics. Introduction Readings on Animal Rights and Environmental Ethics*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 186–198.
- Sterba J.P. (2002), *Environmental Justice*, [w:] J.P. Sterba (ed.), *Ethics: The Big Questions*, Blackwell Publishers, Malden–Oxford, 401–412.
- Sterba J.P. (1995), *From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism*, „Environmental Ethics”, 17 (2), 191–207, DOI: <http://dx.doi.org/10.5840/enviroethics199517229>.
- Sterba J.P. (2013), *Introducing Ethics: for here and now*, Pearson, Boston.

Steverson B.K. (1996), *On the Reconciliation of Anthropocentric and Nonanthropocentric Environmental Ethics*, „Environmental Values”, 5 (4), 349–361, DOI: <http://dx.doi.org/10.3197/096327196776679230>.

The Relationship between Man and Nature from James P. Sterba's Perspective. Reconstruction and Criticism

Summary

James P. Sterba proposes four rules of conflict resolutions which, in his opinion, constitute the “golden mean” for contradicting interests of human and nonhuman living beings: (1) *a principle of human preservation* (actions that are necessary to satisfy one's basic needs and other people's needs and which are acceptable if they involve disturbing basic needs of particular animals and plants, and even whole species or ecosystems), (2) *a principle of disproportionality* (actions which satisfy non-basic or extravagant human needs are forbidden if they involve disturbing basic needs of particular animals and plants, and even whole species or ecosystems), (3) *a principle of human defense* (actions which protect people from harmful disturbance of their needs which are acceptable even if they involve killing or hurting particular animals and plants, and even whole species or ecosystems) and (4) *a principle of rectification* (compensation is required if the remaining rules have been violated). Environmental rules formulated by Sterba, especially *a principle of human preservation* and *a principle of human defense*, have received heavy criticism. In the opinion of many authors, those rules are not in any respect rules of environmental justice, but rather rules protecting only human interests.

Keywords: biocentrism, anthropocentrism, environmental ethics.