

WOJCIECH LEWANDOWSKI

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA NIEISTNIEJĄCYCH?

Zagadnienie odpowiedzialności za przyszłe pokolenia jest obecnie jednym z gorąco dyskutowanych problemów w etyce anglosaskiej. Szybki rozwój technologiczny sprawia, że skutki wielu podejmowanych współcześnie decyzji są coraz bardziej dalekosiężne, nieodwracalne i ryzykowne. Wśród szczegółowych kwestii, jakie prowokują do namysłu nad oceną moralną aktualnie podejmowanych działań, są problemy związane z nowymi, ryzykownymi technologiami, które mogą prowadzić do katastrofalnych skutków, problemy związane z kontrolą wielkości populacji w kontekście wyczerpywania się dóbr naturalnych oraz problemy związane z inżynierią genetyczną i możliwością ingerowania w ludzką naturę i kondycję gatunku ludzkiego. Zagadnienie odpowiedzialności za przyszłe pokolenia ma również wymiar indywidualny, który ujawnia się w m.in. przypadku możliwych konfliktów między polityką demograficzną a wolnością prokreacyjną rodziców oraz w problemie tzw. *wrongful life*, czyli zawnionego przez zaniedbanie rodziców lub lekarzy poczęcia lub urodzenia dziecka obarczonego ciężkimi schorzeniami.

Punktem wyjścia w rozstrzygnięciu powyższych problemów jest zazwyczaj zdroworozsądkowe przekonanie, że jesteśmy odpowiedzialni za działania, które mogą wpływać na jakość życia jeszcze nieistniejących osób oraz za działania, które wpływają na zaistnienie nowych osób, ich liczbę oraz tożsamość¹. Choć odwoływanie się do dobra przyszłych pokoleń jest obecne w etyce od dawna, to jednak uzasadniona wydaje się wątpliwość, czy można być odpowiedzialnym za lub wobec kogoś, kto jeszcze nie istnieje. Jeśli

Dr WOJCIECH LEWANDOWSKI – Katedra Etyki Szczegółowej, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: adalberto@kul.lublin.pl

¹ W dalszej części artykułu będę określał tego typu działania jako „działania wpływające na przyszłość”.

wątpliwość ta jest słuszna, to czy istnieje możliwość jakiegokolwiek rozstrzygnięcia wskazanych wyżej szczegółowych problemów moralnych? Wielu współczesnych autorów uważa, że dotychczasowe teorie etyczne były skoncentrowane głównie na obowiązkach moralnych dotyczących już istniejących ludzi, przez co nie dają one satysfakcjonującej odpowiedzi na problemy pojawiające się w odniesieniu do działań wpływających na przyszłość. W związku z tym postuluje się wprowadzenie do tych teorii znaczących modyfikacji, które pozwoliłyby na uzasadnienie obowiązków wobec przyszłych ludzi. Celem niniejszego artykułu jest próba ustalenia, czy modyfikacje owe są rzeczywiście konieczne do rozstrzygnięcia szczegółowych problemów moralnych dotyczących przyszłych pokoleń, czy też problemy te można rozstrzygnąć na gruncie dotychczasowych teorii etycznych. Ze względu na złożoność problemu odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, która obejmuje zarówno indywidualne decyzje prokreacyjne, jak i strategie populacyjne oraz działania mogące mieć wpływ na odległe czasowo pokolenia, zakres problematyki w niniejszym artykule zostanie ograniczony do zagadnienia moralnej oceny działań wpływających na pokolenie bezpośrednio następujące po teraźniejszym, to znaczy na osoby, które zaistnieją w ciągu życia obecnego pokolenia.

W pierwszej części artykułu zostaną przedstawione główne trudności, jakie rodzą się przy formułowaniu i uzasadnianiu obowiązków wobec przyszłych pokoleń, w oparciu o krytykę przeprowadzoną przez Derka Parfita, Davida Heyda i Hansa Jonasa. Część druga jest poświęcona teoriom, które odrzucają tezę, że odpowiedzialność może dotyczyć jeszcze nieistniejących osób i rozstrzygają szczegółowe problemy moralne związane z wpływem naszych działań na przyszłość poprzez porównanie nieosobowej wartości możliwych stanów rzeczy. Trzecia część dotyczy teorii, które oceniają działania wpływające na przyszłość ze względu na to, czy są one dobroczynne, czy krzywdzące dla przyszłych ludzi. W części czwartej na podstawie analizy nieosobowych oraz osobowych teorii etycznych zostanie przedstawiona próba wskazania możliwości rozstrzygnięcia problemów moralnych związanych z działaniami wpływającymi na przyszłość na gruncie dotychczasowych teorii etycznych.

1. KRYTYKA DOTYCHCZASOWYCH TEORII ETYCZNYCH

Zazwyczaj nie mamy problemu z uznaniem, że jesteśmy odpowiedzialni za przyszłe pokolenia. Na gruncie wielu teorii etycznych można wskazać obowiązki, które odnoszą się do przyszłych ludzi, na przykład obowiązek, by osoby starające się o dziecko były gotowe zapewnić mu odpowiednie warunki, lub obowiązek zachowania środowiska naturalnego w stanie umożliwiającym przyszłym ludziom życie w niepogorszonych warunkach. Podstawowym założeniem przy uzasadnianiu tego rodzaju obowiązków jest to, że jako rozumne i wolne podmioty ponosimy moralną odpowiedzialność za skutki naszych działań. Założenie to nie budzi zastrzeżeń krytyków dotychczasowych teorii etycznych. Zdaniem Hansa Jonasa owa odpowiedzialność podmiotu za skutki działań jest wręcz większa niż kiedykolwiek ze względu na gwałtowny postęp technologiczny, który sprawia, że skutki podejmowanych współcześnie działań są coraz bardziej dalekosiężne, ryzykowne i nieodwracalne². O wiele trudniej jest uzasadnić, wobec kogo i dlaczego jesteśmy odpowiedzialni, podejmując działania wpływające na przyszłość. Problemy związane ze wskazaniem adresatów oraz racji odpowiedzialności za przyszłe pokolenia stanowią oś krytyki dotychczasowych teorii etycznych. David Heyd przyczynę ich porażki upatruje w fakcie, że wszystkie one pośrednio lub bezpośrednio zakładają istnienie adresata odpowiedzialności, a zatem nie mają zastosowania do działań, których skutkiem jest zaistnienie nowych osób. Trudności te zostaną omówione w odniesieniu do trzech wskazanych przez Heyda typów teorii etycznych: opartych na prawach, na obowiązkach oraz na celach³.

Za reprezentatywną dla teorii opartych na prawach Heyd uznaje kontraktarianizm Johna Rawlsa. W przyjętej w „Teorii sprawiedliwości” koncepcji międzypokoleniowej sprawiedliwości uczestnikami sytuacji pierwotnej są osoby należące do tego samego pokolenia. Mają one wybrać zasady wyznaczające sumę oszczędności, jakie powinno poczynić każde pokolenie na danym etapie rozwoju społeczeństwa. Aby wybór ten był dokonany w sposób bezstronny, uczestnicy sytuacji pierwotnej nie mają wiedzy, do jakiego pokolenia będą należeć⁴. Okazuje się jednak, że warunek bezstronności w sytuacji pierwotnej jest niewystarczający, ponieważ zgodnie z tak

² H. J o n a s, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 28-36, 70-73.

³ D. H e y d, *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1992, s. 40.

⁴ J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. F. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 393-395.

wybranymi zasadami sprawiedliwego oszczędzania pokolenia znajdujące się na dalszym etapie rozwoju będą bardziej uprzywilejowane niż poprzednie. Aby uniknąć tej trudności, Rawls przyjmuje tzw. założenie motywacyjne, głoszące, że przy wyborze zasad oszczędzania osoby w sytuacji pierwotnej kierują się miłością do swojego potomstwa⁵. Głównym zarzutem pod adresem teorii sprawiedliwości jest to, że ogranicza ona problem sprawiedliwości międzypokoleniowej wyłącznie do problemów sprawiedliwego oszczędzania na rzecz przyszłych pokoleń oraz zachowania i przekazania sprawiedliwych instytucji, pomijając problemy związane z istnieniem i liczebnością przyszłej populacji. Pominięcie tych problemów, związanych przecież ściśle z zagadnieniami dotyczącymi sprawiedliwości dystrybtywnej, prowadzi do traktowania przyszłych pokoleń jako równolicznych grup, których istnienie i tożsamość nie zależy od podejmowanych w poprzednich pokoleniach decyzji. Przede wszystkim w międzypokoleniowej sytuacji pierwotnej nie ma możliwości wybrania zasad dotyczących tego, czy następne pokolenie ma istnieć, ponieważ istnienie całego łańcucha przyszłych pokoleń należy do założeń sytuacji pierwotnej. Tym samym warunek niewiedzy w aspekcie istnienia danego pokolenia nie jest spełniony, co uniemożliwia bezstronne sformułowanie zasad dotyczących np. decyzji prokreacyjnych. Jeśli osoby znajdujące się w sytuacji pierwotnej wiedzą, że będą istnieć, to mogą wybrać egoistyczne zasady ograniczające liczebność populacji, tak by zagwarantować sobie jak największy udział w dzielonych zasobach. Gdyby natomiast osoby te nie wiedziały, czy będą istnieć, to będą optować za jak największą liczebnością populacji, by zagwarantować sobie największe prawdopodobieństwo zaistnienia⁶. Aby móc uwzględnić prawa przyszłych pokoleń, należałoby włączyć do sytuacji pierwotnej wszystkie osoby, jakie kiedykolwiek mogłyby zaistnieć. Taka modyfikacja koncepcji sytuacji pierwotnej prowadziłaby jednak do paradoksu: przedstawiciele przyszłych pokoleń hipotetycznie decydowałiby o tym, czy powołać ich do istnienia. Trudności tych nie można uniknąć przez odwołanie się do „założenia motywacyjnego”, ponieważ zdaniem Heyda wyjaśnia ono tylko, jak ludzie powinni dzielić z przyszłymi ludźmi to, co mają, gdy ci już się narodzili, nie rozwiązuje natomiast problemu, czy i jak wielu ludzi sprowadzić na świat⁷.

⁵ Tamże, s. 399-401.

⁶ T. Mulgan, *Future people. A Moderate Consequentialist Account for Our Obligations to Future Generations*, Oxford 2006, s. 43-44.

⁷ Heyd, *Genethics*, s. 47.

Heyd stwierdza, że fundamentalny problem w odniesieniu metodologii Rawlsa do działań wpływających na przyszłość leży w braku tzw. otoczenia sprawiedliwości w międzypokoleniowych relacjach. Ludzie z różnych pokoleń nie mogą ze sobą współpracować, nie są wzajemnie podatni na krzywdę, zasoby zaś, o które mieliby konkurować, nie są określone. Co więcej, istnienie przyszłych osób jako przedmiot aktualnie podejmowanych decyzji musiałoby być w koncepcji Rawlsa uznane za jedno z dóbr, które wymagają dystrybucji. Teoria sprawiedliwości nie daje więc, zdaniem jej krytyków, satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie, za kogo i dlaczego jesteśmy odpowiedzialni, podejmując działania wpływające na przyszłość⁸.

Teorie etyczne oparte na obowiązkach są, według ich krytyków, nie mniej trudne do zastosowania przy ocenie działań wpływających na przyszłość niż teorie oparte na prawach. Zarzuty wobec uzasadnienia odpowiedzialności opartego na obowiązkach są prezentowane na przykładzie etyki kantowskiej. Tim Mulgan podaje dwa argumenty przeciwko rozstrzygnięciu problemów dotyczących przyszłych osób w oparciu o imperatyw kategoryczny. Po pierwsze, każde działanie, nawet intuicyjnie niesłuszne, może być chciane jako powszechne prawo, o ile jego efektem jest „życie warte przeżycia”. Działaniem, które przechodzi przez test imperatywu kategorycznego jest, jego zdaniem, np. decyzja czternastoletniej dziewczyny co do posiadania dziecka w młodym wieku. Po drugie, przez test imperatywu kategorycznego przechodzą tylko te maksymy, które zakładają istnienie podmiotu. Zgodnie z argumentacją Kanta dotyczącą zakazu samobójstwa żadna maksyma wykluczająca istnienie podmiotu dokonującego wyboru nie może obowiązywać jako powszechne prawo. Zdaniem Mulgana istnieje jednak wiele maksym, których przestrzeganie nie doprowadziłoby do naszego zaistnienia. Gdyby np. mężczyzna fałszywie oferujący kobiecie bycie milionerką w zamian za seks przestrzegał maksymy „nie kłam”, to ich dziecko nigdy by nie zaistniało. Człowiek, który zaistniał w takich okolicznościach, nie mógłby zatem chcieć, aby maksyma ta stała się powszechnym prawem⁹. Na zarzut ten można byłoby odpowiedzieć, że w teorii Kanta nie są brane pod uwagę konsekwencje, jakie stosowanie tej maksymy miałyby dla podmiotu, lecz to, czy może być ona pomyślana lub chciana jako powszechne prawo. Rozumny podmiot nie mógłby chcieć, aby powszechnie obowiązywało prawo dopusz-

⁸ Według Heyda podobne zarzuty można sformułować pod adresem innej teorii opartej na prawach, czyli etyki prawa naturalnego. H e y d, *Genethics*, s. 51.

⁹ M u l g a n, *Future People*, s. 13-14.

czające kłamstwo, nawet jeśli w konsekwencji powszechnego zakazu kłamstwa on sam nigdy by nie zaistniał.

Zdaniem Heyda problem z zastosowaniem imperatywu kategorycznego do działań wpływających na przyszłość polega na tym, że zakłada on istnienie moralnej wspólnoty rozumnych podmiotów, w której dana максима mogłaby być powszechnym prawem. Jeśli jednak zastanawiamy się nad tym, czy powoływać do istnienia nowe osoby, powstaje pytanie, kto powinien być włączony do owej moralnej społeczności, którą obowiązuje i chroni powszechne prawo: tylko istniejące pokolenie czy istniejące pokolenie plus ci, których egzystencja jest rozważana? Branie pod uwagę tylko istniejących osób wydaje się egoistyczne i nie do przyjęcia z uniwersalistycznego punktu widzenia. Z kolei włączenie do powszechnego prawodawstwa także tych, którzy jeszcze nie istnieją, prowadzi do paradoksalnego wniosku, że do decydowania o istnieniu, liczbie i tożsamości przyszłych ludzi powinny być włączone osoby, których istnienie jest przedmiotem dopiero podejmowanych decyzji¹⁰. Podobny argument wysuwa Jonas. Kantowski imperatyw wskazuje, że максима niesłusznego działania rodzi logiczną sprzeczność, gdy jest przedstawiana jako powszechne prawo w ogólnoludzkiej wspólnotcie. Określenie tej sprzeczności jest możliwe jedynie wewnątrz tej wspólnoty i nie dotyczy jej dalszego trwania i ciągłości w czasie. Zdaniem Jonasa nie ma zatem logicznej sprzeczności w myśli, że kiedyś nastanie kres ludzkości lub że terażniejsze działania mogą być dokonywane kosztem unicestwienia lub unieszczeńliwienia przyszłych pokoleń¹¹. Nie wyklucza to wprawdzie możliwości uzasadnienia ocen moralnych dotyczących działań wpływających na przyszłość, lecz wymaga sformułowania nowego imperatywu kategorycznego¹².

Głównym adresatem krytyki teorii opartej na celach w odniesieniu do problemu przyszłych pokoleń jest konsekwencjalizm. Podstawowym pytaniem pod adresem teorii, które określają słusność działania ze względu na bilans zysków i strat osób, których to działanie dotyczy, jest to, czy interesy przyszłych osób również mają być brane pod uwagę. Na podstawowe problemy z tym związane zwrócił uwagę Derek Parfit. Według niego istnieją dwa główne rodzaje decyzji dotyczących działań wpływających na przyszłość. Ze względu na to, czy podejmowane działanie wpływa na tożsamość przyszłych

¹⁰ Z tego samego powodu podstawą do rozstrzygnięcia problemów moralnych dotyczących przyszłych ludzi nie może być druga formuła imperatywu kategorycznego, odwołująca się do człowieczeństwa jako celu samego w sobie. H e y d, *Genethics*, s. 52.

¹¹ J o n a s, *Zasada odpowiedzialności*, s. 37-38.

¹² Zostanie on przedstawiony w trzecim paragrafie niniejszego artykułu.

ludzi wyróżnia się „decyzje dotyczące tych samych ludzi” oraz „decyzje dotyczące różnych ludzi”. W przypadku decyzji pierwszego typu alternatywne opcje naszych działań dotyczą tej samej osoby lub grupy osób, różnią się zaś jedynie tym, w jakim stopniu przyczyniają się do pogorszenia lub poprawienia sytuacji danej osoby bądź grupy. Jako przykład tego rodzaju decyzji Parfit wskazuje pozostawienie potłuczonego szkła w lesie. Jeśli za sto lat jakieś dziecko skaleczy się pozostawionym szkłem, to znaczy, że nasze działanie było krzywdzące, ponieważ gdybyśmy zawczasu usunęli szkło, dziecko przeszłoby przez las bezpiecznie. Decyzje drugiego typu charakteryzują się tym, że każda z alternatywnych opcji działania skutkuje pojawieniem się na świecie innych osób niż w przypadku wybrania pozostałych opcji. Przykładem tego typu decyzji jest wybór momentu pojawienia się na świecie dziecka. Jeśli niezamożna osoba ma do wyboru posiadanie dziecka teraz lub po osiągnięciu wyższych zarobków, to porównanie dostępnych opcji działania pod względem jakości życia nie będzie dotyczyło tego samego dziecka, lecz dwojga różnych dzieci¹³. Problem związany z oceną „decyzji dotyczących różnych ludzi” polega na tym, że nie można uzasadnić ich niesłuszności przez odwołanie się do krzywdy przyszłych ludzi. Decyzja o posiadaniu dziecka w chwili, gdy nie posiada się dostatecznych środków na zapewnienie mu dobrego startu, nie krzywdzi go, ponieważ jego życie może nadal być uznane za warte przeżycia, w przypadku zaś wyboru innej opcji nigdy by ono nie zaistniało. Ów problem w moralnej ocenie „decyzji dotyczących różnych ludzi” Parfit określa mianem „problemu nietożsamości”.

Od czasu sformułowania „problemu nietożsamości” stał się on punktem wyjścia w dyskusji na temat uzasadnienia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Podstawowym wyzwaniem dla etyków starających się sformułować moralne zasady dotyczące działań wpływających na przyszłość jest takie zmodyfikowanie dotychczasowych teorii etycznych lub stworzenie zupełnie nowych, by unikały one tego problemu. Jednocześnie „problem nietożsamości” dla wielu autorów stanowi wystarczającą podstawę do odrzucenia dotychczasowych teorii etycznych przy rozstrzygnięciu problemów moralnych związanych z działaniami wpływającymi na przyszłość. Ich zdaniem teorie te nie dają odpowiedzi na pytanie, za kogo i dlaczego jesteśmy odpowiedzialni przy podejmowaniu tego rodzaju działań, oraz nie pozwalają na stwierdzenie, czy są one dobroczynne, czy krzywdzące wobec przyszłych osób. W związku z tym autorzy odwołujący się założeń konsekwencjalnych

¹³ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1987, s. 353-358.

postulują odejście od formułowania ocen moralnych w kategoriach krzywdy lub odpowiedzialności za przyszłe osoby i rozstrzyganie problemów moralnych przez odniesienie się do zasady realizowania optymalnych stanów rzeczy, a więc niezależnie od tożsamości osób, których dane działanie mogłoby dotyczyć.

NIEOSOBOWA ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Argumenty za przyjęciem nieosobowego punktu widzenia można podzielić na trzy grupy. Pierwsza dotyczy sposobów bezstronnego formułowania norm moralnych dotyczących przyszłości. Argumenty tego rodzaju są oparte na przyjmowanym przez teorię utylitarystyczne założeniu, że głównym warunkiem, jaki powinien być spełniony przy formułowaniu moralnych zasad, jest bezstronność. Warunku tego nie spełniają zasady egoistyczne, przypisujące zyskom i stratom podmiotu działania większą wagę niż zyskom i stratom innych osób. Przewyciężenie egoizmu jest jednak jedynie pierwszym etapem do sformułowania bezstronnych zasad. Zdaniem zwolenników stanowiska nieosobowego równie ważne jest przewyciężenie preferencji czasowej, pozwalającej na bezstronną ocenę zysków i strat wszystkich pokoleń, niezależnie od tego, czyje są to zyski i straty, oraz niezależnie od tego, kiedy się one pojawią¹⁴. Druga grupa argumentów za przyjęciem nieosobowego punktu widzenia odwołuje się do przekonania, że wszystkie wartości mają charakter nieosobowy, tzn. stanowią własność stanów rzeczy, niezależną od istnienia podmiotów zdolnych do poznania tej wartości¹⁵. Przyjemność odczuwana przez danego człowieka jest w tym ujęciu cenna nie dlatego, że jest ona wartością dla tego (lub jakiegokolwiek innego) człowieka, lecz dlatego, że świat, w którym się ona pojawiła, jest lepszy niż świat bez niej. Zgodnie z tezą o nieosobowym charakterze wartości aktualnie podejmowane działania można ocenić, odwołując się do tego, na ile jego skutki prowadzą do zrealizowania najlepszego z możliwych stanu rzeczy. Argumenty należące do trzeciej grupy polegają na wykazaniu, że przyjęcie nieosobowego punktu widzenia pozwala na uniknięcie paradoksów, do których prowadziły dotych-

¹⁴ D. B i r n b a c h e r, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Warszawa 1999, s. 22-29.

¹⁵ Przekonanie to jest z kolei oparte na eksperymencie myślowym zaproponowanym przez G.E. Moore'a, odwołującym się do porównania dwóch bezludnych światów. Zob. G.E. M o o r e, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2003, s. 133-136.

czasowe teorie etyczne. Niosobowe zasady nie prowadzą do „problemu nietożsamości”, ponieważ nie zakładają porównania zysków i strat określonych osób, lecz jedynie porównanie wartości alternatywnych stanów rzeczy. W związku z tym możliwa jest ocena działań, z których każde może doprowadzić do zaistnienia innych osób. Na gruncie niosobowych teorii nie jest również konieczne rozstrzygnięcie, czy doprowadzenie do czyjegoś zaistnienia jest działaniem na jego korzyść¹⁶. Zaistnienie nowej osoby o pozytywnej jakości życia stanowi po prostu wzrost wartości świata, brak istnienia stanowi wartość zerową, natomiast pojawienie się na świecie osoby żyjącej „życiem niewartym przeżycia” jest wartością negatywną.

Punktem wyjścia dyskusji, w jaki sposób powinno się określać najlepszy możliwy do zrealizowania przyszły stan rzeczy, a tym samym w jaki sposób oceniać działania wpływające na przyszłość stały się dwie konkurencyjne zasady: zasada niosobowej sumy oraz zasada niosobowej średniej. Zgodnie z pierwszą najlepszym stanem rzeczy jest ten, w którym występuje największa ilość szczęścia. Druga natomiast wyznacza optymalny stan rzeczy na podstawie średniej jakości życia przypadającej na każdego człowieka¹⁷. Obie zasady ustalają wartość przyszłych stanów rzeczy na podstawie jakości życia osób, które będą żyć w przyszłości oraz ich liczby. Obie również implikują te same oceny w odniesieniu do przypadków, w których liczebność populacji zaistniałych po podjęciu którejś z możliwych opcji działania jest taka sama. Różnią się natomiast w odniesieniu do przypadków, w których liczebność jest zmienna. Głównym kryterium oceny niosobowych zasad jest sformułowany przez Parfita przykład podwajania liczebności populacji przy jednoczesnym zmniejszaniu jakości życia każdego jej członka o jedną trzecią. Zgodnie z zasadą niosobowej sumy rezultatem każdej tego rodzaju operacji będzie zwiększenie wartości świata. Przyjęcie tej tezy będzie jednak prowadzić do wniosku, że najlepszym z możliwych światów jest świat zamieszkiwany przez ogromną populację, w której poziom jakości życia każdego z jej członków jest bliski zeru. Parfit określa ten wniosek mianem „odrażającej konkluzji”¹⁸. Druga z niosobowych zasad, czyli zasada niosobowej średniej, nie prowadzi do „odrażającej konkluzji”, ale implikuje równie nieprzekonującą tezę, że najlepszym z możliwych światów jest ten, w którym żyje niewielka populacja, ciesząca się wysoką jakością życia.

¹⁶ Parfit, *Reasons and Persons*, s. 361-371.

¹⁷ Tamże, s. 386-387.

¹⁸ Tamże, s. 387-390.

Ze względu na różne możliwości ustalenia relacji między liczebnością przyszłej populacji a jakością życia jej członków formułowane są kolejne, oparte na nieosobowych założeniach stanowiska, których celem jest uniknięcie powyższych trudności. Wśród propozycji uniknięcia „odrażającej konkluzji” wymienia się: po pierwsze, nałożenie ograniczeń na jakość życia, tak by po przekroczeniu pewnego jej poziomu populacja nie mogłaby zostać uznana za lepszą od innej, nawet jeśli jej liczebność pozwalałaby na sformułowanie takiej tezy; po drugie, nałożenie ograniczeń na liczebność populacji tak, by po przekroczeniu pewnego poziomu jej zwiększanie nie prowadziło do wzrostu ogólnej wartości świata; po trzecie, włączenie do bilansu skutków wartości innych niż użyteczne (np. wolność, sprawiedliwość), tak by utrata pewnego rodzaju wartości, związana z powiększaniem populacji, nie mogła być uznana za zwiększanie nieosobowej wartości świata, nawet jeśli suma wartości użytecznych uprawniałaby do tego wniosku¹⁹. Powyższe próby uniknięcia „odrażającej konkluzji” prowadzą do dalszych problemów. Dla każdego z wymienionych stanowisk nieosobowych można sformułować liczne przykłady, w których określona funkcja jakości życia przyszłych ludzi oraz liczebności populacji dopuszcza istnienie pewnej liczby osób żyjących życiem niewartym przeżycia. Nieprzekonujące wnioski teorii nieosobowych w odniesieniu do tych przykładów dały podstawę do sformułowania przez kilku autorów „twierdzenia o niemożliwości” uzasadnienia nieosobowych zasad²⁰.

Innym zagadnieniem związanym z nieosobowym uzasadnieniem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia jest problem zastosowania nieosobowych zasad do indywidualnych decyzji. Ponieważ wszystkie omówione dotychczas nieosobowe zasady są ostatecznie oparte na zasadzie użyteczności, słuszność indywidualnych decyzji jest oceniana w zależności od tego, czy przyczyniają się one do zwiększenia ogólnej nieosobowej wartości świata. Trudności związane z tym ujęciem są widoczne w odniesieniu do decyzji prokreacyjnych. Na przykład zgodnie z zasadą nieosobowej sumy istnieje obowiązek prokreacji, ponieważ każde nowe dziecko o pozytywnej jakości życia zwiększa ogólną sumę szczęścia. Aby uniknąć zarzutu nieuwzględniania wolności prokreacyjnej, formułuje się stanowiska oparte na

¹⁹ Szczegółowe omówienie poszczególnych stanowisk zob. G. Arrhenius, *Future Generations. A Challenge for Moral Philosophy*, FD-Diss., Uppsala University, Dept. of Philosophy, Uppsala 2000.

²⁰ T. Cowen, *What Do We Learn from the Repugnant Conclusion?*, „Ethics” 106 (1996), s. 754-775; G. Arrhenius, *An Impossibility Theorem for Welfarist Axiologies*, „Economics and Philosophy” 16 (2000), s. 247-266.

tw. teorii hybrydowej Samuela Schefflera oraz na utylitaryzmie reguł. Pierwsze z nich pozwala pod pewnymi warunkami na przypisanie indywidualnym prerogatywom większej wagi, niż wynikałoby to z bezstronnej oceny wszystkich interesów; drugie pozwala na formułowanie moralnych norm dotyczących przyszłości w kategoriach osobowych, ze względu na fakt, że ich stosowanie zwiększa nieosobową wartość świata. W obu przypadkach wprowadzenie perspektywy podmiotu do nieosobowej kalkulacji zysków i strat prowadzi do braku spójności w ocenie działań wpływających na przyszłość. Nadzędność zasady maksymalizacji nieosobowej wartości wobec prerogatyw podmiotu lub szczegółowych reguł nie pozwala bowiem na uwzględnienie perspektywy danego podmiotu we wszystkich sytuacjach. Nieosobowe zasady nie pozwalają więc na jednoznaczne i przekonujące uzasadnienie rozstrzygnięcia szczegółowych problemów moralnych, zarówno w odniesieniu do indywidualnych decyzji prokreacyjnych, jak i do strategii demograficznych.

PRZYSZŁE OSOBY JAKO ADRESACI ODPOWIEDZIALNOŚCI

Trudności związane z zastosowaniem nieosobowych teorii do problemów populacyjnych oraz indywidualnych decyzji mogą sugerować, że odrzucenie osobowego charakteru odpowiedzialności za przyszłe pokolenia było zbyt pochopne. Na fakt ten wskazuje wiele obecnych we współczesnej etyce stanowisk, formułujących uzasadnienie tej odpowiedzialności z tzw. osobowego punktu widzenia, zgodnie z którym słuszność lub niesłuszność działań wpływających na przyszłość określa się ze względu na dobro osób, które będą żyć w przyszłości. Próby uzasadnienia, że odpowiedzialność za przyszłe pokolenia ma charakter osobowy stanowią, z jednej strony, nawiązanie do tradycyjnych teorii etycznych, z drugiej zaś ich modyfikację w celu uniknięcia „problemu nietożsamości”.

Podział między autorami przyjmującymi osobowe i nieosobowe założenia widać szczególnie na gruncie konsekwencjalizmu. Argument z „odrażającej konkluzji” skłania wielu autorów do tego, by przy kalkulacji zysków i strat możliwych opcji działania nie abstrahować od tożsamości osób, na które to działanie może wpłynąć. Głównym zadaniem, jakie w związku z tym stoi przed przedstawicielami osobowego konsekwencjalizmu, jest uzasadnienie, w jaki sposób włączyć interesy jeszcze nieistniejących osób do rachunku zysków i strat. Należy dodać, że dla większości autorów konsekwencjalnych

wystarczającym argumentem dla przyjęcia moralnego statusu przyszłych ludzi jest to, że jest ono jedynym sposobem uzasadnienia niesłuszności działań, które prowadzą na przykład do „życia niewartego przeżycia”, a jednocześnie dzięki niemu możliwe jest uniknięcie problemów, do których prowadziły teorie nieosobowe. Zaakceptowanie tego argumentu wydaje się jednak przedwczesne, zważywszy, że istnieje kilka konkurujących ze sobą sposobów określania bilansu zysków i strat przyszłych ludzi, z których każdy wskazuje na inny zakres osób, których interesy winny być brane pod uwagę. Najszerszą grupę stanowią tzw. możliwe osoby, czyli te, które mogą zaistnieć w zależności od tego, która z alternatywnych opcji działania zostanie wybrana. Uwzględnienie interesów wszystkich możliwych osób pozwala na uniknięcie „problemu nietożsamości”, ponieważ przy porównaniu dostępnych opcji działania wystarczy określić, czy dana opcja jest lepsza dla osób zaistniałych po jej wyborze niż jakkolwiek inna opcja dla osób, które zaistniałyby po wybraniu innego działania. Dzięki temu możliwa jest moralna ocena „decyzji dotyczących różnych ludzi”. Główny zarzut, na jaki narażone jest to stanowisko, polega na tym, że implikuje ono dokładnie te same problemy jak zasady nieosobowe. Podobnie jak w przypadku nieosobowego konsekwencjalizmu moralna ocena działań opiera się tu na funkcji liczebności i jakości życia alternatywnych populacji. Ustalenie tej funkcji jako sumy jakości życia wszystkich osób w populacji będzie prowadziło do „odrażającej konkluzji”, ustalenie innej funkcji – do pozostałych wymienionych w poprzednim paragrafie zarzutów. Ze względu na problemy związane z uwzględnieniem interesów „możliwych osób” kolejne stanowiska formułują moralne zasady w odniesieniu do coraz bardziej zawężonych grup przyszłych osób: „aktualnych ludzi”, czyli tych, którzy istnieją i będą istnieć w aktualnym świecie, oraz „koniecznych ludzi”, czyli tych, którzy będą istnieć niezależnie od tego, jakie działanie zostanie podjęte²¹. Podstawowym problemem konsekwencjalnych stanowisk osobowych jest to, że nie dają one wystarczającego uzasadnienia, dlaczego interesy tej, a nie innej grupy przyszłych osób mają być brane pod uwagę. Próby określenia na podstawie zasady użyteczności, które ze współcześnie podejmowanych działań są krzywdzące dla przyszłych ludzi, mogą prowadzić ponadto, podobnie jak zasady nieosobowe, do uzależnienia decyzji prokreacyjnych od tego, czy sprowadzenie na świat dziecka w danym momencie maksymalizuje szczęście ogółu.

²¹ Konsekwencjalne stanowiska przyjmujące osobowe założenia są przedstawione w: N. Holtug, *Person-affecting Moralities*, [w:] J. Ryberg, T. Tännsjö (red.), *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht–Boston–London 2004, s. 129-161.

Problemy związane z ustaleniem adresatów odpowiedzialności za przyszłe pokolenia skłoniły Heyda do sformułowania skrajnego stanowiska, które określa mianem generocentryzmu. Jego zdaniem obowiązki moralne mogą dotyczyć wyłącznie istniejących osób oraz tych, których istnienie nie zależy od naszych działań. Heyd określa te osoby mianem aktualnych. Zgodnie z aksjologicznymi założeniami generocentryzmu istnienie danej osoby jest wartościowe tylko wtedy, gdy istnieje ktoś, dla kogo jest ono wartościowe. W związku z tym moralny status posiadają jedynie aktualne osoby: istniejące aktualne osoby są wartościowe dla samych siebie, przyszłe zaś aktualne osoby są wartościowe dla osób, które podjęły decyzję o ich zaistnieniu. Potencjalne osoby nie posiadają natomiast moralnego statusu, ponieważ wartość ich istnienia zależy od tego, czy podejmiemy decyzję o doprowadzeniu do ich zaistnienia. Nie musimy więc brać pod uwagę ich interesów, ponieważ ich moralne roszczenia „zaistnieją” dopiero z chwilą podjęcia decyzji o sprowadzeniu ich na świat²². Zrelatywizowanie moralnego statusu przyszłych osób do podmiotów podejmujących decyzję o ich zaistnieniu prowadzi do paradoksalnego wniosku: generocentryczne zasady nakładają na nas odpowiedzialność za dobro przyszłych dzieci innych osób, zwalniając nas z moralnej odpowiedzialności za własnych przyszłych potomków. Zdaniem Heyda paradoks ów znika, jeśli weźmie się pod uwagę, że głównym motywem podejmowania decyzji prokreacyjnych jest pragnienie autotranscendencji, polegającej na pozostawieniu po sobie potomków, którzy będą realizowali nasze ideały. Dzięki temu, że pragnienie to jest powszechne, istnieje gwarancja, że terażniejsze pokolenie będzie się troszczyć o swoich następców, nawet jeśli nie ma moralnych zasad, które by to nakazywały²³. Taka argumentacja nie wydaje się jednak przekonująca. Pragnienie autotranscendencji wydaje się egoistycznym motywem, zbyt słabym, by stanowić rację dla troski za przyszłe osoby. Generocentryzm nie uwzględnia faktu, że odpowiedzialność, zwłaszcza rodzicielska, ma charakter bezinteresowny i kategoriyczny.

Na ów kategoriyczny charakter obowiązków wobec przyszłych ludzi zwraca uwagę Hans Jonas. Podstawą jego teorii odpowiedzialności jest imperatyw zachowania „idei Człowieka”, tzn. powinność zapewnienia kontynuacji istnienia całego gatunku ludzkiego jako zbioru istot, które posiadają bezwzględną wartość ze względu na zdolność do ustanawiania sobie celów.

²² Heyd, *Genethics*, s. 124-125.

²³ Tamże, s. 210-218.

Wszelkie obowiązki wobec przyszłych pokoleń opierają się na owej powinności zapewnienia im możliwości bycia istotami prawdziwie ludzkimi, przez co autor rozumie realizację zdolności autonomicznego działania²⁴. W związku z tym Jonas formułuje nowy imperatyw kategoryczny: „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dawały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego”²⁵. W formie negatywnej brzmi on: „Nie wystawiaj na szwank warunków nieskończonego trwania ludzkości na ziemi”²⁶. Choć uzasadnienie tego imperatywu wydaje się mieć charakter osobowy – chodzi przecież o umożliwienie przyszłym osobom życia godnego autonomicznych podmiotów – to należy zauważyć, że ostatecznie wydaje się ono odwoływać do nieosobowej wartości, jaką jest „idea Człowieczeństwa”. To może rodzić zarzut, że w teorii odpowiedzialności Jonasa nie chodzi o dobro przyszłych ludzi, lecz o to, by byli oni nośnikami „idei Człowieczeństwa”. Takie ujęcie wydaje się równie mało przydatne do zastosowania do indywidualnych decyzji jak konsekwencjalne stanowiska nieosobowe. Z drugiej strony Jonas wskazuje również na nieco inne uzasadnienie obowiązków wobec przyszłych pokoleń: „Obowiązek nasz odpowiada na prawo «istniejące» – to znaczy antycypowane jako istniejące – po stronie innych: ich prawo, gdy nadejdzie ich czas, do wartościowego życia, zarówno pod względem jego wewnętrznej mocy, jak i zewnętrznych warunków”²⁷. Brak satysfakcjonującego uzasadnienia moralnego statusu przyszłych ludzi, zarówno w teorii Jonasa, jak i w innych teoriach osobowych, daje podstawy do tego, by szukać odpowiedzi na pytanie o rację odpowiedzialności za przyszłe pokolenia w owych antycypowanych prawach, jakie pojawią się wraz zaistnieniem nowych osób.

PRZEWIDYWANA ODPOWIEDZIALNOŚĆ JAKO PODSTAWA NORM MORALNYCH DOTYCZĄCYCH PRZYSZŁOŚCI

Przedstawiony wyżej przegląd stanowisk i teorii dotyczących problemu odpowiedzialności za przyszłe pokolenia ukazuje pewien impas w dyskusji między osobowym i nieosobowym punktem widzenia. Z jednej strony krytyka teorii nieosobowych wykazała, że nie można odrzucać osobowego

²⁴ J o n a s, *Zasada odpowiedzialności*, s. 88-89.

²⁵ Tamże, s. 38.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 89.

charakteru odpowiedzialności, z drugiej strony teorie osobowe nie dają satysfakcjonującego uzasadnienia moralnego statusu jeszcze nieistniejących osób. Wśród autorów przyjmujących osobowy punkt widzenia znajdują się jednak również i tacy, którzy formułują uzasadnienie obowiązków wobec przyszłych ludzi, nie odwołując się bezpośrednio do moralnego statusu przyszłych ludzi.

Według Jana Narvesona, jednego z przedstawicieli konsekwencjalizmu, utilitarystyczne zasady są dwojakiego rodzaju: jedne z nich zakazują powodowania cierpienia innych osób, drugie natomiast nakazują zmniejszanie ich cierpień. Obowiązki te odnoszą się wyłącznie do istniejących osób, można jednak za ich pomocą uzasadnić zakaz sprowadzania na świat nieszczęśliwych dzieci w przypadkach, w których mamy pewność, że każde z nich będzie ciężko chore lub będzie żyło w warunkach, które powodują cierpienie. Choć nie można stwierdzić, że sprowadzenie na świat takiego dziecka jest uczynieniem go mniej szczęśliwym, to można przewidywać, że w chwili, gdy dziecko już zaistnieje, nie będziemy mogli zmniejszyć jego cierpienia lub będzie ciągle narażane na kolejne cierpienia, co będzie stanowić złamanie obu utilitarystycznych obowiązków²⁸. Przy rozważaniu każdego działania należy więc wziąć pod uwagę, czy będzie ono wiązało się z nierozwiązywalnymi problemami w przyszłości. Każda moralnie słuszna decyzja wyklucza działania prowadzące do pojawienia się na świecie osób, wobec których nie będziemy mogli wypełnić moralnych obowiązków. Jeśli więc przewidujemy, że po zaistnieniu nowych ludzi nie będziemy mogli zapewnić im traktowania odpowiadającego ich moralnemu statusowi, stanowi to rację przeciwko podejmowaniu działań zmierzających do ich zaistnienia²⁹.

Podobny sposób uzasadnienia moralnych ocen dotyczących działań wpływających na przyszłość przyjmuje Gregory Kavka. Uzasadnia on tezę o kategorycznej powinności moralnej rodziców wobec przyszłych dzieci na podstawie dwóch zasad. Pierwsza dotyczy wewnętrznej niesłuszności działania powodującego tzw. ograniczone życie. „Ograniczone” znaczy w tym kontekście „wykazujące znaczące braki pod wieloma względami, które czynią ludzkie życie wartościowym”³⁰. Braki te mogą dotyczyć zarówno jakości życia, jak i wartości nieutilitarnych, np. wolności. Owa wewnętrzna niesłuszność wiąże się z tym, że osoby żyjące „ograniczonym życiem” są traktowane

²⁸ J. Narveson, *Utilitarianism and New Generations*, „Mind” 76 (1967), s. 70-71.

²⁹ Tenże, *Moral Problems of Population*, „Monist” 57 (1973), s. 76-77.

³⁰ G. Kavka, *The Paradox of Future Individuals*, „Philosophy and Public Affairs” 11 (1981/82), s. 105.

z mniejszym szacunkiem, niż na to zasługują. Druga zasada dotyczy zakazu nadużywania przez rodziców ich możliwości prokreacyjnych³¹. Świadome dążenie rodziców do poczęcia dziecka żyjącego „ograniczonym życiem” można zinterpretować jako podanie przez nich nieuczciwej ceny za wykorzystanie możliwości prokreacyjnych, których sami nie zdobyli. Fakt, że dziecko będzie żyło życiem o pozytywnej jakości, nie zmienia wówczas negatywnej oceny działania. Na podstawie opisanych powyżej przesłanek autor formułuje nową wersję imperatywu kategorycznego, odnoszącą się do działań, których skutkiem jest zaistnienie nowych osób³². Imperatyw kategoryczny Kavki zakazuje traktowania człowieka lub jego kreacji (rozumianej jako powołanie do istnienia) wyłącznie jako środka, bez traktowania go zarazem jako celu. Tym samym powoływanie człowieka do istnienia nie może być jedynie środkiem do realizacji własnych celów, lecz powinno uwzględniać fakt, że po zaistnieniu człowiek ten będzie stanowił cel sam w sobie³³. Moralnym obowiązkiem podmiotu podejmującego działanie, którego skutkiem może być pojawienie się na świecie nowej osoby jest więc przewidywanie praw, jakie będzie ona posiadała. Jeśli działanie nie uniemożliwia respektowania tych praw w przyszłości, to jest moralnie dopuszczalne.

Stanowisko Kavki jest częściowo podpada pod zarzut wysuwany pod adresem teorii osobowych. Zakaz nadużywania możliwości prokreacyjnych jest bowiem oparty, podobnie jak stanowisko Rawlsa, na kategorii uczciwości. Jeśli nadużywanie możliwości prokreacyjnych jest nieuczciwe, to należy zapytać: wobec kogo? Pytanie to prowadzi z powrotem do problemu moralnego statusu przyszłych ludzi. Zarzut ten można odeprzeć, stwierdzając, że do oceny intencji, z jaką podejmowane jest dane działanie, nie jest konieczne określenie, czy ma ono wpływ na kogokolwiek. Jeśli ktoś decyduje się na posiadanie dziecka wyłącznie ze względu na własną korzyść oraz nie bierze pod uwagę odpowiedzialności, jaką będzie za nie ponosił z chwilą jego zaistnienia, to intencja podjęcia takiego działania jest moralnie zła.

³¹ Podobny kierunek przyjmuje argumentacja dotycząca ograniczenia autonomii prokreacyjnej przedstawiona przez Onorę O’Neill. Zob. O. O’Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics*, London–New York 2007, s. 65-70.

³² Podobny schemat występuje w argumentacji przedstawionej przez Hansa Jonasa. Z jednej strony odwołuje się on do przyszłego prawa osób do autentycznie ludzkiego życia, z drugiej zaś uzasadnia on, że prawo to powinno być kategorycznie respektowane, zanim jeszcze pojawią się przyszłe osoby ze względu na możliwości podmiotu, które stawiają go w uprzywilejowanej pozycji pozwalającej jednostronnie wpływać na całość ich życia. Zob. J o n a s, *Zasada odpowiedzialności*, s. 88-89.

³³ K a v k a, *The Paradox of Future Individuals*, s. 110.

Znamienny jest fakt, że autorzy przyjmujący różne rodzaje uzasadnienia moralnych ocen (Narveson – teleologiczne, Kavka – deontologiczne) formułują podobny sposób oceniania działań wpływających na przyszłość. Różnica między powyższym ujęciem a innymi stanowiskami osobowymi może wydawać się subtelna, jednakże zastąpienie tezy „jesteśmy odpowiedzialni za przyszłe osoby” przez „będziemy odpowiedzialni za nowe osoby po tym, jak zaistnieją” pozwala uniknąć trudności, do jakich prowadziły teorie nieosobowe oraz część teorii osobowych oparta na założeniu o moralnym statusie przyszłych ludzi. Przede wszystkim nie prowadzi ono do zarzutu nadmiernych żądań, co znajduje wyraz w słynnym już powiedzeniu Narvesona: „Naszym obowiązkiem jest czynić ludzi szczęśliwymi, a nie czynić szczęśliwych ludzi”. Dzięki temu możliwe jest również uniknięcie „odrażającej konkluzji”, ponieważ słuszność danego działania jest określana na podstawie możliwości zrealizowania przewidywanych obowiązków wobec nowych osób, a nie na podstawie funkcji liczebności oraz jakości życia przyszłej populacji. Z tego samego powodu możliwe jest odrzucenie „problemu nietożsamości” – określenie możliwości realizacji przyszłych obowiązków wobec nowych osób może być dokonane bez względu na ich tożsamość. Pozwala to na „rehabilitację” mocno krytykowanych tradycyjnych teorii etycznych, ponieważ określone na ich gruncie kryteria słuszności działań wobec istniejących ludzi mają przełożenie na moralną ocenę działań wpływających na przyszłość.

Wśród zarzutów, na jakie narażony jest przedstawiony sposób rozstrzygnięcia problemu odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, można wskazać to, że kategoria możliwości realizacji przewidywanych moralnych obowiązków wobec nowo zaistniałych osób jest dalece nieprecyzyjna. Z jednej strony kategorię tę można traktować bardzo szeroko, stwierdzając, że nawet w przypadku poczęcia bardzo chorego dziecka, istnieje możliwość zrealizowania wobec niego moralnych obowiązków, na przykład zapewnienia odpowiedniej opieki medycznej. To może prowadzić do nieintuicyjnych rozstrzygnięć niektórych problemów moralnych, zwłaszcza dotyczących przypadków *wrongful life*. Jeśli ktoś świadomie doprowadziłby do poczęcia się dziecka obciążonego poważnymi chorobami, a następnie robił wszystko, by spełnić wobec niego moralne obowiązki, to zgodnie z zaprezentowanym sposobem oceniania działań wpływających na przyszłość jego działanie nie mogłoby być uznane za niesłuszne. Z drugiej strony, jeśli kategorię możliwości zrealizowania moralnych obowiązków potraktuje się bardzo wąsko, może okazać się, że zapewnienie nowym osobom takiego życia, na jakie

zasługują, nigdy nie będzie możliwe. Sprowadzenie dziecka na świat, w którym jest tak wiele cierpienia, należałoby wówczas uznać za niesłuszne.

Powyższy zarzut wskazuje na fakt, że problemy związane z odpowiedzialnością za przyszłe pokolenia wymagają przede wszystkim oceny intencji sprowadzania na świat nowych ludzi, poprzez etyczną analizę motywów decyzji prokreacyjnych. Jeśli intencja może być oceniona jako dobra, wówczas można przejść do oceny samego działania, w oparciu o przedstawiony sposób argumentacji. Wydaje się, że można wskazać na dwa aspekty „możliwości realizacji przyszłych obowiązków wobec nowo zaistniałych osób”. Pierwszy aspekt, który można określić jako subiektywny, dotyczy gotowości wzięcia odpowiedzialności za nowo zaistniałą osobę. Drugi aspekt, który można określić jako obiektywny, dotyczy warunków życia danej osoby, jej kondycji zdrowotnej itp. Wyważenie obu tych aspektów jest trudne, jednakże nie mniej trudne niż określenie zakresu odpowiedzialności rodzicielskiej za już istniejące dzieci, która z jednej strony wykracza poza moralne obowiązki i obejmuje również działania supererogacyjne, z drugiej zaś stanowi ona podstawę do negatywnej oceny wobec tych, którzy uchylają się od tej odpowiedzialności.

Poważnym ograniczeniem omawianej argumentacji jest to, że ma ona zastosowanie jedynie w przypadkach, w których nowe osoby zaczynają istnieć w trakcie życia obecnego pokolenia. Nie daje ona narzędzi do oceny działań, których skutki mogą wpłynąć na pokolenia odległe czasowo. Z jednej strony stanowi to argument na niekorzyść tego ujęcia, w porównaniu z „nowymi” osobowymi i nieosobowymi teoriami moralnymi, które rozstrzygają wszystkie problemy przez odwołanie się do jednego zbioru zasad. Z drugiej strony problemy tych teorii ujawniają, że różne rodzaje odpowiedzialności za przyszłe pokolenia tak dalece różnią się od siebie, że zastosowanie do nich jednakowych zasad prowadzi do nieprzekonujących rozstrzygnięć.

Modyfikowanie dotychczasowych teorii etycznych, przynajmniej we wskazanym zakresie, nie jest konieczne. Uzasadnienie moralnych ocen dotyczących działań wpływających na przyszłość może opierać się zarówno na zasadach teleologicznych, jak i deontologicznych. Nie znaczy to oczywiście, że każde tego rodzaju uzasadnienie będzie równie dobre. Problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia wpisuje się w spór między przedstawicielami obu sposobów uzasadniania moralnych sądów, podobnie jak każdy inny problem będący przedmiotem „tradycyjnej etyki”. Choć odpowiedzialność za przyszłe pokolenia jest szczególnym rodzajem odpowiedzialności, to nie wyznacza ona zupełnie nowej moralności, a tym samym nie wymaga formułowania nowej etyki.

BIBLIOGRAFIA

- Arrhenius G.: An Impossibility Theorem for Welfarist Axiologies, „Economics and Philosophy” 16 (2000), s. 247-266.
- Future Generations. A Challenge for Moral Philosophy, FD-Diss., Uppsala University, Dept. of Philosophy, Uppsala: University Printers 2000.
- Birnbacher D.: Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Warszawa: Oficyna Naukowa 1999.
- Cowen T.: What Do We Learn from the Repugnant Conclusion?, „Ethics” 106 (1996) s. 754-775.
- Heyd D.: Genethics. Moral Issues in the Creation of People, Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press 1992.
- Holtug N.: Person-affecting Moralities, [w:] J. Ryberg, T. Tännsjö (red.), The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers 2004, s. 129-161.
- Jonas H.: Zasada odpowiedzialności, tłum. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1996.
- Kavka G.: The Paradox of Future Individuals, „Philosophy and Public Affairs” 11 (1981/82), s. 93-112.
- Moore G.E.: Zasady etyki, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: DeAgostini i Altaya 2003.
- Mulgan T.: Future people. A Moderate Consequentialist Account for Our Obligations to Future Generations, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Narveson J.: Utilitarianism and New Generations, „Mind” 76 (1967), s. 62-72.
- Moral Problems of Population, „Monist” 57 (1973), s. 62-86.
- O’Neill O.: Autonomy and Trust in Bioethics, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Parfit D.: Reasons and Persons, Oxford: Clarendon Press 1987.
- Rawls J.: Teoria sprawiedliwości, tłum. F. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 1994.

RESPONSIBILITY FOR THE NON-EXISTENT ONES?

Summary

The article is concerned with the possibility of formulating moral judgments with respect to actions whose results may influence the quality of life, existence, number and identity of the future people. Because of the problems connected with defining the addressees and the reasons of responsibility for future generations on the ground of the ethical theories existing now, new theories are formulated on the basis of the so-called impersonal or personal premises. According to the impersonal theories moral evaluations are based on the final assessment of all the effects of the action, whose total value may be defined as a positive or negative state of affairs. According to the representatives of personal theories, the question whether an action has a beneficial or a harmful effect on the addressee of the action, is the main criterion of the moral evaluation. Since there is no satisfactory justification for the responsibility for the future generations, both in personal and impersonal theories argumentation is analyzed that is based on a predicted responsibility for the people who will exist in the future.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: odpowiedzialność, przyszłe pokolenia, teoria etyczna.

Key words: responsibility, future generations, ethical theory.

Information about Author: WOJCIECH LEWANDOWSKI, Ph.D. – assistant in the Department of Particular Ethics, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; email: adalberto@kul.lublin.pl