Derek Parfit

Czy powołanie kogoś do życia może być dla tej osoby dobrodziejstwem

Nowa Krytyka 5, 127-134

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

NOWA KRYTYKA 5 Rok 1994
ISBN 0867-647X

Derek Parfit

Czy powołanie kogoś do życia może być dla tej osoby dobrodziejstwem?*

Pytanie to dziwnie się lekceważy. I tak, w Raporcie Komisji Senatu Stanów Zjednoczonych zatytułowanym "Wzrost Populacji a Gospodarka Amerykańska", stwierdza się, że "nieprzerwany wzrost ludności Stanów Zjednoczonych nie byłby żadnym istotnym dobrodziejstwem". W Raporcie wcale nie rozważa się kwestii, czy w przypadku, gdyby urodziła się nadmierna liczba Amerykanów, ich narodzenie mogłoby być dla nich samych dobrodziejstwem.

Jeżeli mamy bronić jakiegoś poglądu na temat nadmiernego przyrostu ludności, musimy rozważyć następujące pytania. Czy jeżeli pewien czyn jest niezbędny, aby powołać do istnienia osobę, której życie warte będzie przeżycia, to czy wykonanie tego czynu jest przez to dobrodziejstwem dla tej osoby? Będę dowodził, że odpowiedź twierdząca nie jest – jak utrzymują to niektórzy – bezspornie błędna.

Niektórzy oponenci twierdzą, iż nie można oceniać, że życie jest lepsze lub gorsze niż nieistnienie. Konkretne życie można jednak oceniać jako dobre lub złe, bądź jako warte przeżycia lub niewarte przeżycia. Jeśli jakieś życie jest dobre, to jest lepsze niż nicość (*nothing*). Jeśli jest złe, to jest od nicości gorsze. Oceniając, że życie pewnej osoby warte jest przeżycia, lub że jest lepsze niż nicość, nie

---

* D. Parfit: *Reasons and Persons*. Oxford 1986, s. 487–490 (appendix G).

musimy zakładać, że byłoby dla tej osoby czymś gorszym, gdyby ona nie zaistniała.

Tego rodzaju sądy są często wypowiadane odnośnie do ostatniego okresu życia. Rozważmy przypadek umierającej w cierpieniu osoby, która pożegnała się już z życiem. Osoba ta może zdecydować, że przewlekanie tak nędznego życia byłoby gorsze niż śmierć. Aby wypowiedzieć taki sąd, nie musi ona porównywać tego, jak by to było, gdyby dalej je przewlekała, z tym, jak by to było, gdyby umarła. Jak pisze B. Williams, osoba ta "mogłaby rozważyć, co ją jeszcze czeka i podjąć decyzję odnośnie tego czy chce to przeżyć, czy też nie chce" [1]. W podobny sposób mogłaby ona również zdecydować czy jest zadowolona z tego, co już minęło, czy też uważa to za godne pożałowania. Gdyby więc w pewnym momencie w przeszłości wiedziała, co ją jeszcze czeka, to mogłaby podjąć decyzję odnośnie tego czy chce przeżyć resztę swego życia. Mogłaby w ten sposób dojść do wniosku, że te chwile jej życia są lepsze niż nicość. Skoro takie twierdzenia mogą mieć zastosowanie do poszczególnych okresów życia, to mogą też mieć zastosowanie, jak sądzę, do całości każdego pojedynczego życia [2].

---

[1] B. Williams: *Problems of the Self*. Cambridge 1973, s. 85–86.

[2] Zob. B. Williams: *Problems...*, s. 87. Williams pisze również: "Żadna z tych rzeczy – włączając w to myśli o planowanym samobójstwie – nie wymaga z mojej strony refleksji nad światem, w którym nigdy nie będę istnieć. W kategoriach «możliwych światów» [...] osoba jakaś mogłaby – pod niniejszym warunkiem – przytoczyć z własnego punktu widzenia rację, aby preferować ten możliwy świat, w którym żyłaby dłużej, od tego, w którym żyłaby krócej, lub – jak samobójca – wprost przeciwnie; lecz nie miałaby żadnej tego rodzaju racji za tym, aby preferować świat, w którym nie będzie istniała. Myśl o jej całkowitej nieobecności w tym świecie musiałaby być jakimś odmiennym rodzajem bezosobowej refleksji nad wartością, jaką dla tego świata byłaby jej obecność lub nieobecność [...] O ile z egoistycznego punktu widzenia może się ona zastanawiać nad tym, co by jej to dało, gdyby żyła dłużej lub krócej, to nie może ona w taki sposób zastanawiać się nad tym, czym byłoby dla niej niezaistnienie". Williams zauważa, że jeśli ktoś myśli o popełnieniu samobójstwa, to nie musi on porównywać tego, co go jeszcze w życiu czeka, z tym, co by było gdyby umarł. Osoba ta może po prostu zadecydować, czy chce, czy też nie chce doświadczyć tego, co ją w życiu jeszcze czeka. Można uważać to za decyzję odnośnie tego, czy ten okres jej życia będzie dla niej gorszy czy też lepszy, niż nicość. W cytowanym fragmencie Williams utrzymuje, że

Oponenci mogliby teraz odwołać się do **Wymogu Dwóch Stanów:** Tylko wtedy wyświadczamy komuś dobrodziejstwo, gdy sprawiamy, że jest on w lepszej sytuacji niż byłby w tym samym czasie w innym przypadku.

Mogliby oni powiedzieć tak: "Powołując kogoś do życia, które warte jest przeżycia, nie powodujemy tym samym, że osoba ta jest w lepszej sytuacji, niż byłaby w innym przypadku. Osoba ta bowiem nie byłaby w gorszej sytuacji, gdyby nie zaistniała".

Aby ocenić wagę tego argumentu, winniśmy najpierw zadać następujące pytanie. Czy jeżeli ktoś teraz żyje i jego życie warte jest przeżycia, to czy jest on w lepszej sytuacji, niż byłby, gdyby umarł i przestał istnieć? Załóżmy, iż odpowiadamy twierdząco. Stosując Wymóg Dwóch Stanów, uważamy ustanie czyjegoś istnienia za stan gorszy dla tej osoby. Dlaczego nie możemy twierdzić tego samego o niezaistnieniu? Dlaczego nie możemy twierdzić, że jeżeli żyje teraz ktoś, kogo życie warte jest przeżycia, to on jest w lepszej sytuacji, niż byłby, gdyby nie zaistniał? To prawda, że niezaistnienie nie jest normalnym stanem. Ale nie jest nim również ustanie istnienia. W którym miejscu tkwi nasz błąd, gdy stosując Wymóg Dwóch Stanów, traktujemy oba przypadki jednakowo?

Można by odpowiedzieć, że zawsze kiedy ktoś umiera, jest jakaś konkretna osoba, która przestaje istnieć. Do osoby tej możemy się odwołać. W przeciwieństwie do tego, nie ma żadnych konkretnych ludzi, którzy nie zaistnieli. Do żadnej takiej osoby odwołać się nie możemy.

---

nie można podejmować podobnych decyzji ani wygłaszać podobnych sądów o całości czyjegoś życia. Racja, jaką się tu zakłada, jest tego rodzaju, że nikt "nie może z egoistycznego punktu widzenia zastanawiać się nad tym, czym byłoby dla niego niezaistnienie". Ktoś może być w pełni świadomy możliwości, iż mógłby nie zaistnieć. Jeżeli jest coś, czego on nie potrafi sobie wyobrazić, to tym czymś może być tylko to, co by było gdyby nie zaistniał. Lecz jeżeli ktoś uważa, że jego życie warte jest przeżycia lub jeżeli nie żałuje, iż się urodził, to nie musi dokonywać tego porównania – tak samo jak osoba, która myśli o popełnieniu samobójstwa, nie musi porównywać reszty swego życia z tym, co by było gdyby umarła.

Mogłaby to być dobra odpowiedź gdybyśmy twierdzili, że nie powołując ludzi do życia, moglibyśmy wyrządzić tym ludziom krzywdę. My jednak głosimy inne twierdzenie. Takie mianowicie, że powołując kogoś do życia, możemy wyświadczyć tej osobie dobrodziejstwo. Ponieważ osoba ta faktycznie istnieje, to opisując tę alternatywę, możemy odwołać się do tej osoby. Wiemy kim jest ten, kto w tej ewentualnej alternatywie mógłby nie zaistnieć. Przypadki, które rozważamy, nie zakładają przypuszczalnie różnicy między ustaniem istnienia a niezaistnieniem. Możemy tu tak samo odwoływać się do osoby, która mogłaby nie zaistnieć, jak możemy odwoływać się do osoby, która teraz mogłaby przestać istnieć. Nie pokazano nam powodu, dla którego – stosując Wymóg Dwóch Stanów – nie powinniśmy traktować obu tych stanów w ten sam sposób.

Obrońca Wymogu Dwóch Stanów mógłby z kolei zmienić swój pogląd na temat stanu, jakim jest bycie nieżywym czy też ustanie istnienia. Mógłby twierdzić, iż nie jest to stan, w którym ktokolwiek może być w gorszej sytuacji. Mógłby następnie stwierdzić to samo o niezaistnieniu.

Po uwzględnieniu tej korekty, Wymóg Dwóch Stanów staje się zbyt mocny. Zakłada on, że uratowanie komuś życia nie może być dla tej osoby dobrodziejstwem, ponieważ uratowana osoba nie jest w lepszej sytuacji, niż byłaby wówczas, gdyby przestała istnieć. W przypadku ratowania życia, osłabienie Wymogu Dwóch Stanów byłoby możliwe do wytłumaczenia. Rozumiemy bowiem ten szczególny powód, dla którego, w tym przypadku, Wymóg nie jest spełniony. Możemy twierdzić, że z uwagi na tę szczególną cechę owego przypadku, Wymóg ten nie musi być tutaj spełniony. Jeżeli pozostała część czyjegoś życia byłaby warta przeżycia, to ratowanie jego życia moglibyśmy uważać za szczególny przypadek wyświadczania tej osobie dobrodziejstwa. A jeżeli możemy osłabić ten Wymóg w przypadku ratowania czyjegoś życia, to dlaczegóż nie moglibyśmy uczynić tego samego w przypadku dawania komuś życia? Jeżeli czyjeś życie warte jest przeżycia, to dlaczegóż nie uznać powoływania go do życia za szczególny przypadek wyświadczania mu dobrodziejstwa?

Oponenci mogą teraz odwołać się do
Wymogu Pełnej Porównywalności: Wyświadczamy komuś dobrodziejstwo tylko wtedy, jeśli czynimy to, co będzie dla niego lepsze.
Mogliby oni powiedzieć tak: "Powołując kogoś do życia, nie czynimy tego, co będzie dla niego lepsze. Gdybyśmy nie powołali go do życia, nie byłoby to dla niego gorsze". W odróżnieniu od poprzedniej formy Wymogu Dwóch Stanów, nowy Wymóg dopuszcza możliwość, że uratowanie czyjegoś życia może być dla tej osoby dobrodziejstwem. Możemy twierdzić, że jeśli ktoś umiera, to może to być dla niego gorsze, nawet jeśli to nie spowoduje, iż znajdzie się on w gorszej sytuacji. (Nie akceptowalibyśmy tu Twierdzenia Lukrecjusza, że zachodzące zdarzenie może być dla kogoś złe tylko wówczas, jeżeli spowoduje, iż będzie on później cierpiał lub, przynajmniej, że będzie żałował, iż miało ono miejsce. Choć twierdzenie to nie jest niedorzeczne, może być jednak odrzucone).

Ponieważ Wymóg Pełnej Porównywalności obejmuje ratowanie życia, jest przez to bardziej wiarygodny, aniżeli mocna forma Wymogu Dwóch Stanów. Lecz skoro drugi z wymienionych Wymogów potrafimy osłabić w obu opisanych przez nas przypadkach, to może w przypadku dawania komuś życia można by obronić osłabienie Wymogu Pierwszego. Można przyjąć, że – w każdym przypadku innego rodzaju – wyświadczamy komuś dobrodziejstwo tylko wówczas, jeśli czynimy to, co będzie dla niego lepsze [3]. W odniesieniu do przypadku dawania komuś życia, rozumiemy ten szczególny powód, dla którego alternatywa ta nie byłaby gorsza dla tej osoby. Moglibyśmy twierdzić, że w tym szczególnym przypadku Wymóg

[3] Nie jest to prawdą w odniesieniu do potocznego sposobu użycia terminu "dobrodziejstwo"; lecz, jak dowodzę w części 25, jest to prawdą odnośnie tego sposobu jego użycia, który jest doniosły moralnie. (Autor odwołuje się do rozdziału *The Share-of-the-Total-View*. Pisze tam, iż w znaczeniu potocznym, gdy ktoś twierdzi jakoby wyświadczył komuś innemu dobrodziejstwo, to rozumie się przez to, że pewien jego czyn jest główną lub bezpośrednią przyczyną dobrodziejstwa, które ta druga osoba doświadczyła. Rozszerzając zakres posługiwania się terminem "dobrodziejstwo", autor uważa, że ktoś może wyświadczyć komuś innemu dobrodziejstwo nawet wówczas, gdy jego czyn jest odległą częścią przyczyny, która spowoduje, że druga osoba doświadczy tego dobrodziejstwa. Przyp. tłum.).

Moglibyśmy twierdzić, że w tym szczególnym przypadku Wymóg ten nie musi być spełniony. Załóżmy, iż przyznajemy, że uratowanie komuś życia może być dla tej osoby dobrodziejstwem. Jeżeli moje własne życie warte jest przeżycia, to wówczas uratowanie mojego życia w jakimkolwiek momencie po jego rozpoczęciu, mogłoby być dla mnie dobrodziejstwem. Czy muszę twierdzić, że dobrodziejstwem dla mnie byłoby uratowanie mojego życia po jego rozpoczęciu, natomiast nie byłoby dla mnie dobrodziejstwem jego rozpoczęcie? Mogę w możliwy do obrony sposób zaprzeczyć temu twierdzeniu.

Powoływanie kogoś do życia jest przypadkiem szczególnym dlatego, gdyż alternatywa ta nie byłaby gorsza dla tej osoby. Możemy przyjąć, że z tego powodu powoływanie kogoś do życia nie może być lepsze dla tej osoby. Może być jednak dla niej dobre [4]. Przechodząc od "lepsze" do "dobre" przyjmujemy, iż nie jest spełniony Wymóg Pełnej Porównywalności. Lecz pomimo to nadal będziemy dokonywać dwóch rodzajów porównań. *O ile może być dobre dla kogoś, że został on powołany do życia, to, jak bardzo jest to dobre dla tej osoby, będzie zależeć od tego, jak dobre jest jej życie i jak bardzo jej życie warte jest przeżycia.* Możemy też dokonywać porównań pomiędzy poszczególnymi ludźmi. Załóżmy, iż życie Jacka warte jest przeżycia jedynie do pewnych granic. Gdyby jego ataki depresji stały się częstsze i ostrzejsze, zacząłby on wątpić, czy jego życie warte jest tego, aby je kontynuować. W przeciwieństwie do tego, życie Jill jest warte przeżycia w sposób bezwzględny. Możemy wówczas powiedzieć, że choć powołanie Jacka do życia było dla niego dobre, to jednak powołanie go do życia było dużo mniej dobre dla niego, niż dla Jill było powołanie jej do życia.

Twierdzenia te unikają pewnego ogólnego zarzutu. Kiedy twierdzimy, że powoływanie kogoś do życia jest dobre dla niego, to nie zakładamy, że byłoby złe dla niego, gdyby nie został powołany do życia. Nasze twierdzenia stosują się tylko do ludzi, którzy faktycznie istnieją lub którzy będą istnieć. Nie wypowiadamy żadnych twierdzeń o ludziach, których istnienie pozostałoby zawsze jedynie

[4] Myśl tę [...] zawdzięczam J.M. McMahanowi.

potencjalne. Nie twierdzimy, że to, iż nigdy nie staną się oni ludźmi faktycznie istniejącymi, będzie dla nich złe.

Poprzestanę na tych uwagach. Rozważyłem trzy kwestie: niezaistnienie, rozpoczynanie istnienia i ustanie istnienia. Utrzymywałem, że rozpoczynanie istnienia winno być klasyfikowane razem z ustaniem istnienia. W przeciwieństwie bowiem do niezaistnienia, zarówno rozpoczynanie istnienia, jak i ustanie istnienia, zdarzają się faktycznie istniejącym ludziom. Oto powód, dla którego możemy twierdzić, że dla tych ludzi mogą one być dobre lub złe. Twierdzenie przeciwne głosi, że rozpoczynanie istnienia winno być klasyfikowane razem z niezaistnieniem i że żadne z nich nie może być dla ludzi ani dobre, ani złe. Racja, którą czasami przedstawia się na jego poparcie jest taka, że gdybyśmy nie zaczęli istnieć, to nigdy byśmy nie istnieli, co nie byłoby dla nas gorsze. Lecz my nie twierdzimy, że rozpoczynanie istnienia może być dobre bądź złe dla ludzi kiedy ono nie zachodzi. Nasze twierdzenie dotyczy rozpoczynania istnienia kiedy ono już zachodzi. Zgadzamy się na jedną różnicę między rozpoczynaniem istnienia a ustaniem istnienia. W odniesieniu do prawie wszystkich zdarzeń prawdą jest, że jeśli ich zajście miałoby być dobre dla ludzi, to byłoby dla nich gorsze, gdyby one nie zaszły. Lecz – możemy utrzymywać – istnieje jedno wyjątkowe zdarzenie, którego zajście nie byłoby gorsze dla faktycznie istniejącej osoby. Zdarzeniem tym, w sposób nie budzący zdziwienia, jest jej stawanie się faktycznie istniejącą osobą.

Uwagi te nie zamykają sprawy. Mogłyby bowiem zostać podniesione dalsze jeszcze zarzuty. Moje twierdzenie głosi tylko, że jeśli jesteśmy przekonani, iż powołanie do życia jest dobrodziejstwem, to przekonanie nasze można obronić. Odwoływałem się do trzech tez. Po pierwsze – nie musimy twierdzić, że jeżeli potencjalni ludzie nigdy nie staną się faktycznie istniejącymi ludźmi, to będzie to dla nich złe. Jak pisze T. Nagel: "Wszyscy [...] mamy szczęście, że się urodziliśmy. Niemniej [...] nie można powiedzieć, że gdybyśmy się nie urodzili, byłoby to nieszczęściem" [5]. Po drugie – jeśli jest dla mnie dobrodziejstwem uratowanie mojego życia w jakimkolwiek

[5] T. Nagel: *Mortal Questions*. Cambridge 1979, s. 7.

momencie po jego rozpoczęciu, to nie muszę zaprzeczać temu, że dobrodziejstwem dla mnie było jego rozpoczęcie. Z mojego obecnego punktu widzenia, nie ma tu żadnej istotnej różnicy. (Można zaprzeczyć temu, że uratowanie mojego życia jest dla mnie dobrodziejstwem. Lecz jeśli tak się twierdzi, to nieistotną staje się wówczas kwestia, czy powołanie kogoś do życia może być dla tej osoby dobrodziejstwem. Powinienem ratować życie topiącego się dziecka. Jeśli dziecku temu nie wyświadczam tym dobrodziejstwa, to ta część moralności nie może być wyjaśniona w kategoriach osoby oddziaływającej na los innych ludzi). Po trzecie – powoływanie kogoś do życia jest w sposób oczywisty przypadkiem wyjątkowym. Nie można dowodzić, że ono nie może być dobrodziejstwem dlatego, iż nie posiada cechy, którą posiadają wszystkie inne dobrodziejstwa. Argument ten z góry przesądza bowiem sprawę. Skoro powoływanie do życia jest przypadkiem wyjątkowym, tak więc może być ono wyjątkiem od pewnej ogólnej reguły. Odwoływanie się do jakiejś ogólnej reguły zakłada jedynie, że nie może być żadnego wyjątku.

Podobną dyskusję prowadzi się na temat czy istnienie jest predykatem, czy też samoistną własnością, którą mogłyby posiadać przedmioty. Niektórzy twierdzą, że dlatego istnienie nie jest predykatem, gdyż nie posiada ono niektórych cech innych predykatów. Inni twierdzą, iż dowodzi to tylko tego, że istnienie jest jakimś specyficznym predykatem. Możemy w podobny sposób twierdzić, że powoływanie kogoś do życia, które warte będzie przeżycia, jest dla tej osoby jakimś specyficznym dobrodziejstwem.

Z języka angielskiego przełożył
MIROSŁAW RUTKOWSKI