

Derek Parfit

Problem braku tożsamości

Nowa Krytyka 3, 141-171

1992

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.

Derek Parfit

Problem braku tożsamości *

Istnieje pewne zagadnienie dotyczące jednostkowej tożsamości. Otóż, każdy z nas mógłby nigdy nie istnieć. Co spowodowałoby, że mogłoby się tak stać? Odpowiedź wywołuje problem, z którego większość z nas nie zdaje sobie sprawy.

Przedyskutowanie tego problemu jest jednym z moich celów. Innym jest przedyskutowanie tej części naszej moralności, w której problem ten się pojawia. Część ta obejmuje nasze oddziaływanie na przyszłe pokolenia.

1. W jaki sposób nasza tożsamość zależy faktycznie od momentu, w którym zostaliśmy poczęci

Co spowodowałoby, że jakaś określona osoba nigdy by nie istniała? Z jednym zastrzeżeniem jestem zwolennikiem

Twierdzenia o Czasowej Zależności: Gdyby jakakolwiek poszczególna osoba nie została poczęta w momencie, w którym rzeczywiście została poczęta, to faktycznie prawdą jest, że nigdy by nie istniała.

Prawda tego twierdzenia nie jest oczywista dla wszystkich. I tak, pewna kobieta napisała: "Zawsze jest fascynujące rozmyślać nad tym, kim bylibyśmy, gdyby nasi rodzice poślubili innych ludzi"¹. Zastanawiając się kim byłaby wtedy, kobieta ta pomija odpowiedź "nikim".

* Niniejszy tekst jest skróconą wersją 16 rozdz. książki D. Parfita: *Reasons and Persons*. Oxford 1986.

¹ G. Raverat: *Period Piece*. London 1952.

Chociaż Twierdzenie o Czasowej Zależności nie jest dla wszystkich oczywiste, nie jest bynajmniej przedmiotem sporu i łatwo w nie uwierzyć. Nie dotyczy ono ponadczasowej tożsamości jednostkowej. Dotyczy innego, choć pokrewnego przedmiotu: jednostkowej tożsamości w różnych możliwych historiach świata. Kilka poglądów na ten temat wartych jest dyskusji. Ale Twierdzenie o Czasowej Zależności nie jest jednym z nich. Jest to twierdzenie, które jest prawdziwe w odniesieniu do wszystkich tych poglądów.

Tak jak powiedziałem, twierdzenie to winno być obwarowane pewnym zastrzeżeniem. Każdy z nas pochodzi z jakiejś konkretnej pary komórek. Każda taka para składa się z jaja i plemnika, który, jako jeden z milionów, jajo to zapłodnił. Przypuśćmy, iż moja matka nie poczęła dziecka w tym momencie, w którym faktycznie poczęła mnie. I przypuśćmy, że poczęła ona dziecko w okresie kilku dni od tego momentu. Dziecko to pochodziłoby z tej samej komórki jajowej, z której ja pochodzę. Lecz nawet jeśli zostałyby poczęte jedynie kilka sekund wcześniej lub później, to prawie pewne jest, że pochodziłoby ono z innego plemnika. Nie miałyby wszystkich moich genów lecz tylko niektóre z nich. Czy dziecko to byłoby mną?

Sklonni jesteśmy wierzyć, iż na każde pytanie dotyczące naszej tożsamości musi być odpowiedź, która winna brzmieć "Tak" lub "Nie". Podobnie jak uprzednio, odrzucam ten pogląd. Istnieją przypadki, w których tożsamość nasza jest nieokreślona. To co przed chwilą opisałem, może być właśnie takim przypadkiem. Jeśli tak, to na moje pytanie nie ma odpowiedzi. To, że nigdy bym nie istniał gdyby zdarzenia te miały miejsce, nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Mimo iż zawsze mogę zapytać: "Czy istniałbym?", pytanie to byłoby tutaj bez znaczenia.

Ostatnie uwagi są kontrowersyjne. Ponieważ nie chcę aby moje Twierdzenie o Czasowej Zależności było przedmiotem kontrowersji, nie będę brał pod uwagę takich sytuacji.

Twierdzenie to może zatem brzmieć tak:

(CZ₂) Gdyby jakakolwiek poszczególna osoba nie została poczęta w ciągu miesiąca od momentu, w którym rzeczywiście została poczęta, to faktycznie nigdy by ona nie istniała.

Uważam, iż jest ono prawdziwe w sposób faktyczny. Nie twierdzę, że jest ono koniecznie prawdziwe. Odmienne poglądy, jakie przedstawiłem w tej kwestii, zawierają konkurencyjne względem siebie twierdzenia o tym, co jest tu konieczne. Ponieważ zakres przyjętego przeze mnie twierdzenia jest węższy, nie jest ono przedmiotem kontrowersji. Ci, którzy mają odmienne zdanie na temat tego, co mogło-

by się zdarzyć, mogą zgadzać się co do tego, co faktycznie się zdarzyło.

Poglądy te określają konieczne własności każdej pojedynczej osoby. Niektóre z tych własności są wspólne nam wszystkim - są nimi te, które są konieczne do tego, aby być osobą. Nas interesują tu jednak konieczne własności dystynktywne każdej pojedynczej osoby. Założmy, iż utrzymuję, że W jest jedną z koniecznych własności dystynktywnych Kanta. Znaczy to, że Kant nie mógłby nie posiadać W i że tylko Kant mógłby posiadać W.

Zgodnie z

Genetycznym Punktem Widzenia, każda osoba ma tę konieczną własność dystynktywną, iż pochodzi z tej konkretnej pary komórek, z której faktycznie wyrosła².

Własność ta nie może mieć w pełni dystynktywnego charakteru. Z tej samej pary komórek pochodzi bowiem zarówno jedno, jak i drugie bliźnię każdej pary identycznych bliźniąt. A każda zapłodniona komórka jajowa może się rozdzielić i wydać bliźnięta. Aby uwzględnić ten problem należałoby skorygować Genetyczny Punkt Widzenia. Ja jednak nie potrzebuję dyskutować o tej korekcie. Dla moich celów wystarczy fakt, że - zgodnie z tym punktem widzenia - Kant nie mógł pochodzić z innej pary komórek. Nie ma przy tym znaczenia, że dlatego, iż mogły się urodzić bliźniaki, nie jest prawdą, że tylko Kant mógł urodzić się z tej pary komórek.

Zwolennicy Genetycznego Punktu Widzenia zapewne zaakceptowałyby moje twierdzenie, że gdyby Kant nie został poczęty na przestrzeni miesiąca od momentu, w którym został poczęty, nigdy faktycznie by nie istniał. Gdyby nie został poczęty na przestrzeni tamtego miesiąca, to w rzeczywistości żadne inne dziecko nie narodziłoby się z tej konkretnej pary komórek, z której narodził się Kant.

Zgodnie z innymi poglądami, Kant mógł pochodzić z odmiennej pary komórek.

Według

Kartezjańskiej Teorii Człowieka Bez Właściwości, Kant był jakąś szczególną Kartezjańską Jaźnią, która nie posiadała żadnych koniecznych własności dystynktywnych.

² Zob. S. A. Kripke: *Naming and Necessity*, [w:] G. Harman, D. Davidson (eds.): *Semantics and Natural Language*. Dordrecht 1972; J. Bogden: *Identity and Origin*. "Analysis" 1966, t. 26; G. Forbes: *Origin and Identity*. "Philosophical Studies" 1980, t. 37.

Zgodnie z tym poglądem, tożsamość osoby nie jest związana z jej fizycznymi i umysłowymi cechami. Kant mógł być mną i *vice versa*, choć gdyby to miało miejsce, nikt nie zauważyłby żadnej różnicy. W najgorszym razie tylko w niewielkim stopniu jest rzeczą kontrowersyjną utrzymywać, iż winniśmy odrzucić tę wersję Kartezjańskiej Teorii.

Bliskie tej teorii są dwa inne poglądy. Stosownie do

Deskryptywnego Punktu Widzenia, każda osoba posiada kilka koniecznych własności dystynktywnych. Są one najważniejszymi własnościami dystynktywnymi danej osoby, lecz własnością tą nie jest fakt, że pochodzi ona z jakiejś konkretnej pary komórek.

W przypadku Kanta własności te obejmowałyby jego autorstwo pewnych książek. Jedna z wersji tego poglądu nie zakłada, iż Kant musiał posiadać wszystkie te własności. Każdy, kto posiadałby większość tych własności, byłby Kantem.

Według

Deskryptywno-Imiennego Punktu Widzenia, nazwisko każdej osoby oznacza "osobę, która...". Dla nas obecnie "Kant" oznacza "osobę, która napisała ›Krytykę czystego rozumu‹ itd." Własnościami koniecznymi jakiejś poszczególnej osoby są te własności, które zostałyby wymienione kiedy wyjaśnialibyśmy znaczenie nazwiska tej osoby.

Zarówno Deskryptywno-Imienny, jak i Deskryptywny Punkt Widzenia mógłby zostać połączony z inną wersją Kartezjanizmu. Można by utrzymywać, iż Kant jest Kartezjańską Jaźnią, której konieczne własności dystynktywne obejmują autorstwo pewnych książek. Lecz żaden z obu Deskryptywnych Punktów Widzenia nie musi dołączać tego twierdzenia³.

Pewnym zarzutem wobec Deskryptywnych Punktów Widzenia jest to, że życie każdej osoby mogło być zupełnie inne. Kant mógł umrzeć w kołyszce. Skoro jest to możliwe, to autorstwo pewnych książek nie może stanowić jednej z koniecznych własności Kanta.

Pewną możliwością odparcia tego zarzutu mogłoby być odwołanie się do słabszego twierdzenia. Można by je wyrazić następująco:

³ Zob. dyskusję na temat tych punktów widzenia i podane odsyłacze w: S.A. Kripke: *Naming...*

Chociaż własność ta nie jest konieczna, to jest dystynktywna. Kant mógł nie napisać tych książek. Lecz gdyby książki te napisała jakaś pojedyncza osoba, to bez względu na czas, w którym zostałyby napisane, osobą tą byłby Kant.

Nie muszę się zastanawiać czy ta lub inna odpowiedź poradzi sobie z tym zarzutem. Nawet jeśli można mu zaradzić, to moje Twierdzenie o Czasowej Zależności pozostaje prawdziwe.

Według obu Deskryptywnych Punktów Widzenia, Kant mógł się narodzić z jakiejś innej pary komórek lub mógł mieć nawet innych rodziców. Miałoby to miejsce, gdyby matka Kanta nie poczęła dziecka w momencie, w którym poczęła Kanta i gdyby jakaś inna para ludzi poczęła dziecko, które napisałoby później "Krytykę czystego rozumu". Według Deskryptywnych Punktów Widzenia dziecko to byłoby Kantem. Nie nazywałoby się Kant. Nie jest to jednak przedmiotem zmartwienia tych, którzy głoszą takie punkty widzenia. Utrzymywaliby oni, że gdyby się tak zdarzyło, Kant miałby zarówno innych rodziców, jak i inne nazwisko.

Pomimo iż sądzą oni, że to mogłoby się zdarzyć, to większość z tych, którzy utrzymują Deskryptywne Punkty Widzenia, zaakceptowałaby moje twierdzenie, że faktycznie nie zdarzyłoby się tak. Jeśli utrzymują oni, że miałoby to miejsce, to muszą uznać skrajną wersję poglądu Tołstoja, wyrażoną w epilogu "Wojny i Pokoju", że historia nie zależy od decyzji poszczególnych ludzi. Zgodnie z tym poglądem, gdyby matka Napoleona nie miała dzieci, historia dostarczyłaby "substytutu Napoleona", który w 1812 roku dokonałby inwazji na Rosję. I gdyby matka Kanta nie miała dzieci, to historia dostarczyłaby innego autora "Krytyki czystego rozumu". Pogląd ten jest zbyt niewiarygodny, aby wart był dyskusji.

Istnieje inny sposób, w jaki zwolennicy Deskryptywnych Punktów Widzenia mogliby odrzucić moje twierdzenie. Mianowicie mogliby stwierdzić, że konieczne własności Kanta są dużo mniej dystynktywne. Mogłyby one na przykład zostać sprowadzone jedynie do tego, że jest on pierwszym dzieckiem swojej matki. Twierdzenie to unika zarzutu, że życie każdej osoby może być zupełnie inne. Lecz jest ono również zbyt niewiarygodne aby warte było dyskusji. Jestem drugim spośród trojga dzieci mojej matki. Twierdzenie to zakłada niedorzecznie, że gdyby moja matka nie poczęła dziecka w tym czasie kiedy faktycznie mnie poczęła, to byłbym moją młodszą siostrą.

Rozważmy z kolei taką możliwą sytuację, w której Deskryptywne Punkty Widzenia wydają się najbardziej wiarygodne. Przypuśćmy, iż matka Kanta nie poczęła dziecka w tym momencie, w któ-

rym poczęła Kanta, i że miesiąc później poczęła ona dziecko, które było dokładnie takie jak Kant. Dziecko to pochodziłoby z innej pary komórek, lecz w wyniku jakiejś zadziwiającej koincydencji - która w rzeczywistości nigdy się nie zdarza - miałoby ono wszystkie geny Kanta. Przypuśćmy też, pomijając fakt i następstwa późniejszego narodzenia, że dziecko to przeżyłoby życie dokładnie takie, jakim było życie Kanta, pisząc "Krytykę czystego rozumu" itd.

Według Deskryptywnych Punktów Widzenia, dziecko to byłoby Kantem.

Zwolennicy Genetycznego Punktu Widzenia mogliby zaprotestować:

Kant był faktycznie istniejącą, konkretną osobą. W waszej wymyślonej historii nie pokazaliście, że mówicie o tej *konkretnej* osobie. W historii tej istniałby ktoś, kto byłby dokładnie taki, jak Kant. Lecz całkowite podobieństwo nie jest tym samym, co identyczność numeryczna, o czym można się przekonać na przykładzie każdych dwóch całkowicie podobnych do siebie rzeczy.

Uwagi te wyjaśniają, dlaczego Genetyczny Punkt Widzenia odnosi się do tej konkretnej pary komórek, z której pochodzi dana osoba.

Pogląd piąty zakłada takie bezpośrednie odniesienie.

Według

Teorii o Opóźnionej w Czasie Tożsamości, odniesienie to nie musi być adresowane do momentu poczęcia lub do komórek, z których pochodzi dana osoba. Czyniąc tak możemy wyjaśnić dlaczego ta osoba mogła mieć inne pochodzenie⁴.

Weźmy pod uwagę zwolennika tego poglądu, który w 1780 roku jest obecny na jednym z wykładów Kanta. Osoba ta mogłaby stwierdzić:

Kant jest tą osobą, która tam stoi i która tak właśnie wygląda. Kant mógłby mieć innych rodziców i mógł żyć innym życiem aż do chwili obecnej. Aby tak było, konieczne jest jedynie, żeby to inne życie doprowadziło Kanta do tego, iżby tam stał obecnie i wyglądał właśnie w taki sposób.

Pogląd ten musi obejmować pewne dodatkowe twierdzenia. Lecz radzi on sobie z zarzutem, że aby uzasadnić twierdzenie o tożsamości, wymagane jest coś więcej aniżeli podobieństwo. Z tego powodu zwolennicy Genetycznego Punktu Widzenia potrzebują innego za-

⁴ Zasugerował mi je D. Wiggins, który cytuje też H. Ishiguro.

rzutu w stosunku do Teorii o Opóźnionej w Czasie Tożsamości. Dla moich celów nie muszę wybierać pomiędzy tymi stanowiskami.

Według Teorii o Opóźnionej w Czasie Tożsamości Kant mógł mieć inne pochodzenie. Zwolennicy tej teorii uznają jednak chyba moje twierdzenie, że w rzeczywistości nie zdarzyłoby się to. Zgodzą się zapewne, że gdyby Kant nie został poczęty na przestrzeni miesiąca od momentu, w którym został poczęty, nigdy faktycznie by nie istniał.

Wszystkie poglądy, które dotąd opisałem, dotyczą naszej tożsamości w różnych możliwych sekwencjach zdarzeń⁵. W przypisie szóstym zastanawiam się, w jaki sposób poglądy te związane są z innymi poglądami, które dotyczą naszej ponadczasowej tożsamości⁶. Według tych wszystkich możliwych do przyjęcia poglądów, moje Twierdzenie o Czasowej Zależności jest w prawdziwe. Odnosi się ono do każdego człowieka. Zostałeś poczęty w pewnym momencie czasu. Jest więc faktycznie prawdą, że gdybyś nie został poczęty na przestrzeni miesiąca od tego momentu, to nigdy byś nie istniał.

⁵ Niektórzy sądzą, że nie ma koniecznych cech dystynktywnych. To implikuje, że dla każdego z tych ludzi pytanie, czy faktycznie gdyby ich rodzice nigdy się ze sobą nie połączyli, to oni by nigdy nie istnieli, jest pytaniem pozbawionym znaczenia. Choć uważam, że mogą być pytania dotyczące problemu naszej tożsamości, które pozbawione są znaczenia, to jednak wątpię, czy ludzie ci po namyśle nadal uważaliby, że jest ono tego rodzaju pytaniem.

⁶ Jaka jest relacja pomiędzy rozważanym tematem a ponadczasową tożsamością? Według Genetycznego Punktu Widzenia, konieczną cechą każdej osoby jest to, że pochodzi ona z konkretnej zapłodnionej komórki jajowej. Ten punkt widzenia mógłby zostać powiązany z Kryterium Fizycznym. Według najbardziej wiarygodnej wersji tego kryterium, konieczną cechą każdej osoby jest posiadanie przez nią na tyle rozwiniętego mózgu, aby mogła opowiedzieć się za w pełni świadomym życiem. Można też twierdzić, że konieczną cechą każdego poszczególnego umysłu jest to, że wywodzi się on z konkretnej zapłodnionej komórki jajowej. Z moralnego punktu widzenia większość z nas opowiada się za Wyborem Tych Samych Ludzi. Jak później dowiodę, dokonywanie takiego wyboru nie jest tak częste, jak większość z nas przypuszcza. Bardzo wiele z dokonywanych przez nas wyborów będzie faktycznie oddziaływać zarówno na tożsamość, jak i liczbę przyszłych ludzi. Lecz w większości tych przypadków oddziaływania te z moralnego punktu widzenia można pominąć, ponieważ nie jesteśmy w stanie ich dokładnie przewidzieć. Możemy je traktować tak, jakby były przypadkami Wyboru Tych Samych Ludzi. W pewnych sytuacjach możemy przewidzieć, że jakiś czyn albo może być, albo będzie skierowany przeciwko dobru przyszłych ludzi. Może tak być, gdy dokonujemy Wyboru Tych Samych Ludzi. W takim przypadku, bez względu na to, co postanowimy, będą żyli wszyscy ci sami i tylko ci sami ludzie. Niektórzy z nich będą przyszłymi ludźmi. Ponieważ będą oni ist-

2. Trzy rodzaje wyboru

O ile ludzkiej rasy nie zgładzi globalny kataklizm lub my sami, to za jakiś czas będą żyli ludzie, którzy obecnie nie istnieją. Nauka dała naszemu pokoleniu olbrzymie możliwości zarówno oddziaływania na tych ludzi, jak również przewidywania jego skutków. Dwa rodzaje owych oddziaływań podnoszą kwestie trudne do wyjaśnienia. Możemy oddziaływać na tożsamość przyszłych ludzi lub na to, jacy ludzie będą żyć w dalszej przyszłości. Możemy też oddziaływać na liczbę przyszłych ludzi. Takie sposoby oddziaływania otwie-

nieć bez względu na to, co postanowimy, więc bardzo łatwo możemy ich skrzywdzić lub wyświadczyć im dobrodziejstwo.

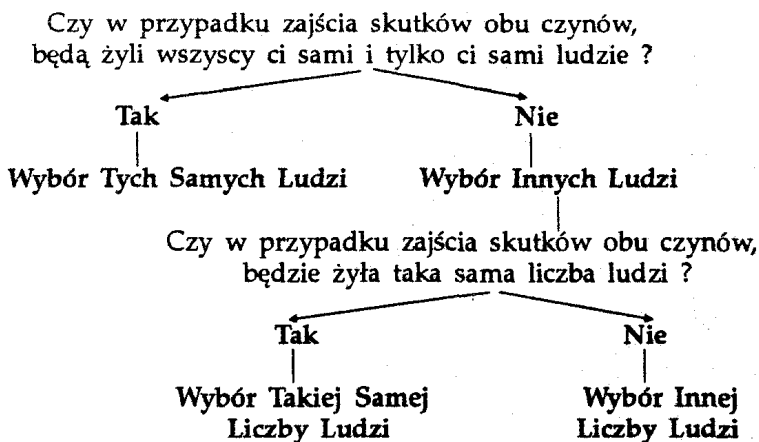
Kryterium Fizyczne nie potrzebuje być powiązane z Genetycznym Punktem Widzenia. Zwolennik tego kryterium mógłby równie dobrze zaakceptować Teorię o Opóźnionej w Czasie Tożsamości. Opisywałem w jaki sposób, zgodnie z tą teorią, inne pochodzenie mógłby mieć Kant. W tej wymyślonej historii Kryterium Fizyczne byłoby spełnione. Podobnie, moglibyśmy zaakceptować Genetyczny Punkt Widzenia lecz odrzucić Kryterium Fizyczne. Moglibyśmy też połączyć Genetyczny Punkt Widzenia z szerokimi interpretacjami Kryterium Psychologicznego. Bylibyśmy wówczas przeświadczeni, że najważniejsze dla mnie jest to, że pochodzę z jakiejś konkretnej pary komórek i że - z tego powodu - przyszedłem na świat w takiej a nie innej postaci cielesnej. Jednak bylibyśmy również przeświadczeni, że nasze życie mogłoby trwać nadal pod inną postacią cielesną. Miałoby to na przykład miejsce, gdybyśmy zostali przemieszczeni w przestrzeni.

Zbadajmy z kolei to Kryterium Psychologiczne, które odwołuje się do psychologicznej ciągłości. Jego zwolennicy mogliby się zgodzić co do tego, że moje życie mogłoby mieć zupełnie inny przebieg. Pomiedzy mną w moim obecnym życiu a mną w tym innym możliwym życiu, mogłaby być bardzo znikoma ciągłość psychologiczna. Załóżmy, iż moi rodzice wzięli mnie ze sobą do Włoch, gdy miałem trzy lata, i że stałem się Włochem. Pomiedzy mną, takim jakim obecnie faktycznie jestem, a tym, którym mogłem być obecnie, istniałaby wówczas następująca relacja. Otóż, zarówno w moim obecnym życiu, jak też w tym innym dla mnie życiu, pozostałbym w psychologicznej ciągłości z samym sobą, jakim byłem kiedy miałem trzy lata. Byłaby to słaba relacja. Istnieje kilka związków psychologicznych pomiedzy mną, takim jakim jestem w chwili obecnej, a mną kiedy miałem trzy lata. Jeśli natomiast porównamy moje obecne życie z tym innym możliwym dla mnie życiem, to okaże się, że mogą one nie zawierać żadnego wspólnego elementu gdy osiągnę wiek dojrzały.

Zwolennicy Kryterium Psychologicznego mogliby na to powiedzieć, iż te dwa sposoby istnienia nie są możliwe dla jednej i tej samej osoby. Dziecko, które w wieku trzech lat pojechało do Włoch, nie byłoby mną lecz jakaś zupełnie inną osobą. Twierdzenie to zmienia nasz potoczny pogląd na temat jednostkowej tożsamości.

Zmiana ta jest zarówno technicznie trudna do przeprowadzenia, jak też i niekonieczna. Teza ta może być bowiem wypowiedziana o wiele prościej. Gdybym pojechał do Włoch w wieku trzech lat, moje życie byłoby zupełnie inne. Możemy być przekonani, że fakt ten ma różnorodne implikacje praktyczne i moralne. Wypowiadając to przekonanie, niekoniecznie jednak musimy zaprzeczyć tożsamości pomiedzy mną, jakim jestem w życiu obecnym, a mną z innego możliwego dla mnie życia. Możemy równie dobrze przyjąć, że zachodzi tu relacja tożsamości. Naszą tezę możemy wyrazić twierdząc, iż kwestia tożsamości traci swoje moralne znaczenie, kiedy porównujemy ze sobą tak bardzo odmienne sposoby istnienia. Zob. R. M. Adams: *Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil*. "Nous" 1979, t. 13.

rają przed nami różne możliwości wyboru. Porównując ze sobą jakiegokolwiek dwa czyny, możemy zapytać:



Wybór Innej Liczby Ludzi wpływa zarówno na liczbę, jak i na tożsamość przyszłych ludzi. Wybór Takiej Samej Liczby Ludzi wpływa na tożsamość przyszłych ludzi, lecz nie ma wpływu na ich liczbę. Wybór Tych Samych Ludzi nie wpływa ani na jedno, ani na drugie.

3. Jakie znaczenie winniśmy nadawać dobru przyszłych ludzi?

Przypuśćmy, iż w poszyciu lasu pozostawiam stłuczone szkło. Sto lat później kaleczy ono dziecko. Mój czyn wyrządza dziecku krzywdę. Gdybym zakopał szkło w bezpiecznym miejscu, dziecko przeszłoby przez las bez szwanku.

Czy ma moralne znaczenie to, że dziecko, któremu wyrządę krzywdę, obecnie nie istnieje?

Zgodnie z pewnym poglądem, moralne zasady odnoszą się tylko do tych ludzi, którzy mogą sobie odwzajemniać przysługi lub nawzajem sobie szkodzić i wyświadczać dobro. Jeśli zatem nie mogę doznać krzywdy lub dobra ze strony tego dziecka, jak możemy to wiarygodnie założyć, to krzywda, którą mu wyrządzam, nie ma moralnego znaczenia. Twierdzę, iż winniśmy odrzucić ten pogląd ⁷.

⁷ Z powodu racji jaką przedstawił B. Barry: *Circumstances of Justice and Future Generations*, [w:] R. J. Sikora, B. Barry (eds.): *Obligations to Future Generations*. Philadelphia 1978.

Niektórzy autorzy utrzymują, że choć powinniśmy troszczyć się o skutki, jakie będą miały nasze działania dla tych przyszłych ludzi, to jesteśmy moralnie usprawiedliwieni nie troszcząc się o skutki, jakie nasze działania będą powodowały w dalszej przyszłości. Taki punkt widzenia jest powszechnie stosowany w ekonomicznej teorii dobrobytu oraz w rachunku kosztów i zysków. Według tego poglądu, możemy pomijać dalsze skutki naszych działań i przyjętych strategii w tempie n procent rocznie. Nazywa się to Społeczną Stopą Dyskontową.

Załóżmy, iż zastanawiamy się w jaki sposób bezpiecznie pozbyć się radioaktywnej substancji, zwanej odpadami promieniotwórczymi. Jeżeli jesteśmy zwolennikami Społecznej Stopy Dyskontowej, to o bezpieczeństwo będziemy się troszczyć jedynie w odniesieniu do najbliższej przyszłości. Nie będziemy zaniepokojeni faktem, że niektóre odpady promieniotwórcze będą aktywne jeszcze przez wiele tysięcy lat. Przy stopie dyskontowej wynoszącej 5 procent, jeden zgon w przyszłym roku oznacza ponad bilion zgonów w ciągu następnych 500 lat. Według tego poglądu, katastrofy mające miejsce w dalszej przyszłości, obecnie mogą być uważane za moralnie mało znaczące.

Jak wskazuje ten przypadek, Społeczna Stopa Dyskontowa nie jest możliwa do przyjęcia. Oddalenie w czasie pozostaje z grubsza w korelacji z pewnymi znaczącymi faktami, jak możliwość przewidywania. Lecz korelacje te są zbyt powierzchowne aby uzasadnić Społeczną Stopę Dyskontową. Moralna doniosłość przyszłych zdarzeń w obecnej chwili, nie zmniejsza się w tempie n procent rocznie. Oddalenie w czasie nie ma, samo w sobie, większego znaczenia niż oddalenie przestrzenne. Przypuśćmy, iż wypuszczam strzałę w kierunku znajdującego się w pewnej odległości lasu, w którym rani ona jakąś osobę. Gdybym wiedział, że w lesie tym ktoś może przebywać, to winny jestem karygodnego niedbalstwa. Nie mogę ustalić tożsamości osoby, którą zraniłem, ponieważ znajduje się ona daleko ode mnie. Nie jest to jednak usprawiedliwienie. Nie jest też żadnym usprawiedliwieniem fakt, że osoba ta znajduje się w dużej odległości. Winniśmy głosić identyczne twierdzenia dotyczące skutków, jakie mają nasze działania wobec ludzi, którzy są oddaleni w czasie.

4. Dziecko młodej dziewczyny

Ludzie, którzy będą żyć w przyszłości są pod pewnym względem niepodobni do ludzi oddalonych w przestrzeni. Możemy mianowicie wywierać wpływ na ich tożsamość. I wiele naszych czynów

ma taki skutek. Fakt ten wywołuje pewien problem. Zanim go opiszę, powtórzę kilka wstępnych uwag. Zakładam, że jakaś osoba w pewien istotny z moralnego punktu widzenia sposób może znaleźć się w mniej lub bardziej niekorzystnej sytuacji niż inna osoba. Nie sądzę jednak aby takie porównania mogły być dokładne. Zakładam, iż istnieje jedynie niedokładna lub częściowa porównywalność. Zgodnie z tym założeniem, może być tak, iż żaden z dwóch ludzi nie jest w gorszej sytuacji od drugiego, lecz nie znaczy to, że ludzie ci znajdują się w sytuacji równie dobrej.

Zwrot "w gorszej sytuacji" mógłby być rozumiany w znaczeniu odnoszącym się albo do stopnia, w jakim ktoś jest szczęśliwy, albo, wężej, do jego standardu życia lub, szerzej, do jakości jego życia. Ponieważ odpowiada on znaczeniu najszerzszemu, zatem będę często używał wyrażenia "jakość życia". Również życie niektórych ludzi będę nazywał życiem "wartym przeżycia" (*worth living*). Określenie to może zostać odrzucone przez tych, którzy wierzą, iż nie może być życia, które nie jest warte przeżycia. Ja jednak, tak jak wielu innych ludzi, wierzę, że życie takie istnieje. Na koniec rozszerzam normalny sposób posługiwania się wyrażeniem "warte przeżycia". Jeżeli jakość życia jednego z dwóch ludzi była niższa, nazwę jego życie w tej mierze "mniej wartym przeżycia".

Kiedy zastanawiamy się nad przyszłymi ludźmi musimy odpowiedzieć na dwa pytania:

- (1) Jeśli powołujemy kogoś do życia, które warte będzie przeżycia, to czy tym samym wyświadczamy tej osobie jakieś dobrodziejstwo?
- (2) Czy osobie tej wyświadczamy także dobrodziejstwo, jeżeli jakieś nasze działanie jest odległą lecz konieczną częścią przyczyny jej istnienia?

Są to trudne pytania. Jeśli na oba odpowiemy twierdząco, to powiem, iż wierzymy, że powoływanie do życia może być dobrodziejstwem.

Niektórzy odpowiedzą pozytywnie na pytanie (1) lecz negatywnie na pytanie (2). Ludzie ci odpowiedzą w taki sposób na drugie pytanie dlatego, ponieważ terminu "dobrodziejstwo" używają w jego potocznym znaczeniu. Dla celów moralnych powinniśmy rozszerzyć zakres posługiwania się tym określeniem. Jeśli odpowiemy "Tak" na pytanie (1), to winniśmy odpowiedzieć "Tak" na pytanie (2).

Wielu ludzi udzieli negatywnej odpowiedzi na oba pytania. Mogliby oni powiedzieć: "Wyświadczamy komuś dobrodziejstwo wówczas jeśli prawdą jest, że dla osoby tej byłoby czymś gorszym gdy-

byśmy nie uczynili tego, co uczyniliśmy. Gdybyśmy więc nie powołali kogoś do życia, to nie byłoby to dla niego czymś gorszym".

Wierzę, że o ile jest możliwe do obrony udzielenie negatywnej odpowiedzi na oba pytania, to również możliwe jest do obrony udzielenie na te pytania odpowiedzi pozytywnej. Ponieważ jestem przeświadczony, że można obronić zarówno tezę, iż powołanie kogoś do życia może być dobrodziejstwem, jak i jej zaprzeczenie, wobec tego przedyskutuję implikacje obu punktów widzenia.

Rozważmy przypadek

14-letniej dziewczyny. Decyduje się ona mieć dziecko. Dlatego, iż jest taka młoda, daje swemu dziecku zły start w życiu. Choć fakt ten będzie miał niedobre skutki na przestrzeni całego jego życia, to można jednak przewidywać, iż będzie ono warte przeżycia. Gdyby dziewczyna ta zaczekała kilka lat, miałyby inne dziecko, któremu zapewniłaby lepszy start.

Ponieważ przypadki takie stają się - przynajmniej w Stanach Zjednoczonych - bardzo liczne, stwarzają pewien problem praktyczny⁸. Stwarzają one też problem teoretyczny.

Żałujemy, iż próbowaliśmy przekonać tę dziewczynę, że powinna poczekać. Twierdziliśmy: "Jeśli urodzisz dziecko teraz, to wkrótce będziesz tego żałować. Lepiej będzie dla ciebie, jeśli poczekaś". Ona na to: "To moja sprawa. Nawet jeżeli to, co teraz robię, przyniesie mi gorsze skutki, to mam prawo robić to, co chcę".

Odpowiedzieliśmy: "To nie jest jedynie twoja sprawa. Musisz myśleć nie tylko o sobie, ale również o swoim dziecku. Będzie gorzej dla niego, jeśli urodzisz je teraz. Zapewnisz mu lepszy start, jeśli urodzisz je później".

Nie udało nam się jednak przekonać tej dziewczyny. Miała dziecko w wieku lat 14 i, tak jak przewidzieliśmy, dała mu zły start w życiu. Czy mielibyśmy rację twierdząc, iż podjęta przez nią decyzja była dla jej dziecka czymś gorszym? Gdyby poczekała, wtedy to konkretne dziecko nigdy by się nie urodziło. I pomimo złego startu, życie jego warte jest przeżycia. Przypuśćmy na początek, iż nie wierzymy, że powoływanie do życia może być dobrodziejstwem. Winiliśmy wówczas postawić pytanie: "Jeżeli ktoś żyje życiem, które warte jest przeżycia, to czy jest to dla tej osoby czymś gorszym, niż gdyby ona nigdy nie istniała?" Odpowiedź nasza musi brzmieć:

⁸ Zob. *Teenage Pregnancy in a Family Context: Implications for Policy Decisions*. Th. Ooms (eds.). Philadelphia 1981.

"Nie". Przypuśćmy następnie, iż jesteśmy przeświadczeni, że powoływanie do życia może być dobrodziejstwem. Zgodnie z takim punktem widzenia, decyzja tej dziewczyny jest dla jej dziecka dobrodziejstwem.

Według obu tych poglądów, decyzja dziewczyny nie była gorsza dla jej dziecka. Czy zmienimy zdanie odnośnie jej decyzji kiedy to zrozumiemy? Czy odrzucimy przekonanie, że po to, aby dziewczyna ta mogła zapewnić swojemu pierwszemu dziecku lepszy start w życiu, byłoby lepiej gdyby poczekała? Pozostanę przy tym przekonaniu, jak robi to większość spośród tych, którzy rozważyli ten przypadek. Nie możemy jednak bronić tego przekonania w ten naturalny sposób, który sugerowałem. Nie możemy twierdzić, że decyzja dziewczyny była gorsza dla jej dziecka. Jaki zatem istnieje zarzut wobec jej decyzji? Pytanie to pojawia się dlatego, ponieważ w przypadku odmiennych skutków naszych działań, urodziłoby się inni ludzie. Z tego powodu nazwę to *Problemem Braku Tożsamości*⁹.

Można powiedzieć tak:

W jakimś sensie decyzja tej dziewczyny była gorsza dla jej dziecka. Próbując nakłonić ją aby nie miała teraz dziecka, możemy posłużyć się zwrotem "jej dziecko" i zaimkiem "ono", żeby objąć nimi każde dziecko, jakie ta kobieta mogłaby mieć. Słowa te nie muszą odnosić się do jakiegoś konkretnego dziecka. Możemy zgodnie z prawdą stwierdzić, że "jeżeli dziewczyna nie będzie miała dziecka teraz lecz poczeka i będzie je miała później, to nie będzie ono tym samym dzieckiem. Jeśli będzie je miała później, będzie ono innym dzieckiem". Używając tych słów w taki sposób, możemy wyjaśnić, dlaczego byłoby lepiej, gdyby dziewczyna poczekała. Możemy twierdzić:

(A) Zarzut wobec decyzji tej dziewczyny jest taki, że decyzja ta będzie prawdopodobnie gorsza dla jej dziecka. Jeżeli poczeka, to zapewni dziecku lepszy start.

Mimo że wygłoszone twierdzenie zgodne jest z prawdą, nie tłumaczy ono zarzutu skierowanego pod adresem decyzji tej dziewczyny. Stanie się to jasne po urodzeniu przez nią dziecka. Zwrot "jej dziecko" odnosi się teraz naturalnie do konkretnego dziecka. A dla niego decyzja dziewczyny nie była gorsza. Choć więc istnieje znaczenie,

⁹ G. Kavka określił ten problem mianem "The Paradox of Future Individuals". (Zob.: "Philosophy and Public Affairs" 1982, t. 11, nr 2).

w którym (A) jest prawdziwe, to jednak (A) nie odwołuje się do żadnej znanej zasady moralnej.

Zgodnie z jedną ze znanych nam zasad, pewnym zarzutem wobec czyjejs decyzji jest to, że będzie ona gorsza dla jakiejkolwiek innej konkretnej osoby lub będzie przeciwko jej dobru. Jeżeli nawet utrzymujemy, że decyzja dziewczyny była dla jej dziecka czymś gorszym, to nie możemy utrzymywać, że była ona czymś gorszym dla jakiegó konkretnej osoby. Nie możemy twierdzić, odnośnie dziecka dziewczyny, że decyzja ta była dla niego gorsza. Musimy przyznać, że w twierdzeniu (A) słowa "jej dziecko" nie odnoszą się do jej dziecka. Twierdzenie (A) nie mówi o tym, co jest dobre lub złe dla tych konkretnych ludzi, którzy żyją. Odwołuje się ono do nowej zasady, która musi zostać wytłumaczona i uzasadniona.

Jeśli twierdzenie (A) zdaje się odwoływać do znanej zasady, to jest tak dlatego, gdyż posiada ono dwa znaczenia. Oto jeszcze jeden przykład. Generał wykazuje militarną zęrczność, jeżeli w wielu bitwach zawsze znajdował się po stronie zwycięzcy. Istnieją jednak dwa sposoby dokonania tego. Mógłby on odnosić faktyczne zwycięstwa lub też mógłby przechodzić na drugą stronę zawsze kiedy ma przegrać. Generał ten nie wykazuje żadnej militarnej zęrczności, jeżeli znajduje się po zwycięskiej stronie jedynie w znaczeniu drugim.

Do jakiej zasady odwołuje się twierdzenie (A)? Powinniśmy sformułować tę zasadę w sposób, który wskazuje rodzaj wyboru, do jakiego się ona stosuje. Jest to **Wybór Takiej Samej Liczby Ludzi**, który oddziałuje na tożsamość przyszłych ludzi lecz nie wpływa na ich liczbę. Móglibyśmy zaproponować:

Twierdzenie o Jakości Życia Tej Samej Liczby Ludzi, lub J: Jeśli w wyniku obu z dwóch możliwych wyborów naszych działań będzie żyła taka sama liczba ludzi, to byłoby czymś gorszym gdyby ci, którzy żyją, znaleźli się w gorszej sytuacji lub mieli niższą jakość życia od tych, którzy mógliby żyć.

Jest to twierdzenie wiarygodne. Implikuje ono przeświadczenie, jakie żywimy wobec 14-letniej dziewczyny. Dziecko, które ma ona obecnie, będzie prawdopodobnie w gorszej sytuacji od tej, w jakiej byłoby dziecko, które mógłaby mieć później, ponieważ to drugie dziecko miałoby lepszy start w życiu. Jeśli jest to prawda, to J implikuje, że z tych dwóch skutków, ten jest gorszy. J implikuje, że byłoby lepiej gdyby dziewczyna poczekała i miała dziecko później.

Możemy wzbraniać się przed powiedzeniem, że byłoby lepiej, gdyby żyjące już dziecko tej dziewczyny nigdy nie istniało. Lecz jeśli stwierdziliśmy wcześniej, iż byłoby lepiej gdyby dziewczyna po-

czekała, to tak właśnie należałoby powiedzieć. Nie możemy być konsekwentni głosząc jakieś twierdzenie i później twierdzeniu temu zaprzeczając. Jeśli (1) w 1990 roku lepiej będzie gdy dziewczyna poczeka i będzie miała dziecko później, to i (2) w 2020 roku byłoby lepiej, gdyby poczekała i miała dziecko później. (2) zakłada, że (3) byłoby lepiej, gdyby to dziecko, które istnieje, nie było faktycznie jej dzieckiem. O ile nie możemy uznać (3), to musimy odrzucić (1).

Uważam, że po namyśle możemy przyjąć (3). Wierzę, że gdybym ja sam był dzieckiem tej dziewczyny, to mógłbym przyjąć (3). Twierdzenie to nie zakłada, że moje istnienie jest czymś złym, lub że jest moralnie niepożądane. Twierdzenie to mówi jedynie, że ponieważ dziecko urodzone później miałoby prawdopodobnie lepsze życie od mojego, to byłoby lepiej gdyby moja matka poczekała i miała dziecko w późniejszym czasie. Nie musi ono zakładać, że racjonalnie powinienem żałować tego, iż matka mnie urodziła, lub że w oparciu o racjonalne przesłanki powinna ona tego żałować. Ponieważ byłoby lepiej gdyby poczekała, to może powinna odczuwać jakąś moralną skruchę. I prawdopodobnie jest tak, że swoim działaniem spowodowała gorszy dla siebie skutek. Lecz nawet jeżeli tak jest, to - po rozważeniu wszystkich istotnych dla tej sprawy faktów - nie dowodzi to, iż opierając się na racjonalnych przesłankach, powinna żałować swego czynu. Jeśli mnie - jej faktyczne dziecko - naprawdę kocha, to fakt ten wystarczy aby podważyć twierdzenie, iż jest osobą nieracjonalną o ile nie odczuwa takiej skruchy¹⁰. Nawet jeżeli implikuje to takie twierdzenie jak (3), uważam, iż możemy zaakceptować *J*.

Choć *J* jest twierdzeniem wiarygodnym, nie rozwiązuje Problemu Braku Tożsamości. Obejmuje ono jedynie te przypadki, w których, przy założeniu odmiennych rezultatów naszych działań, żyłaby taka sama liczba ludzi. Potrzebujemy jakiegoś twierdzenia obejmującego przypadki, w których, przy założeniu odmiennych rezultatów naszych działań, będzie żyła inna liczba ludzi. Właśnie w odniesieniu do takich przypadków powstać może Problem Braku Tożsamości.

Ponieważ zakres *J* jest ograniczony, twierdzenie to mogłoby więc zostać uzasadnione na kilka innych sposobów. Istnieje pewna liczba reguł, które implikują *J*, lecz kolidują ze sobą jeśli zastosujemy je do Wyboru Innej Liczby Ludzi. Będziemy musieli zdecydować, którą z tych reguł lub który zbiór reguł powinniśmy zaakceptować. To, co powinniśmy zaakceptować nazwijmy Teorią *X*. Rozwiąże ona Problem Braku Tożsamości w odniesieniu do Wyboru Różnej Liczby Lu-

¹⁰ Idę za przykładem R.M. Adams: *Existence...*

dzi. Wskaże nam też, w jaki sposób należy uzasadnić lub dokładniej wyjaśnić twierdzenie J.

W przypadku 14-letniej dziewczyny nie musimy odwoływać się do J. Istnieją inne fakty, do których moglibyśmy się odwołać, jak np. skutki naszych działań dla innych ludzi.

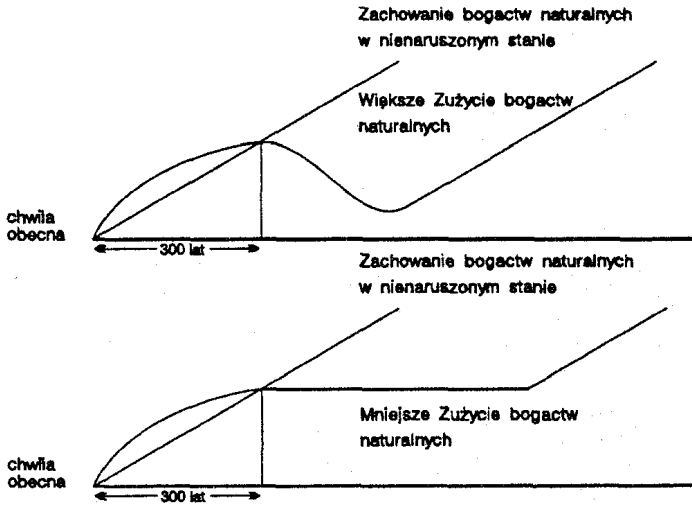
5. W jaki sposób obniżenie jakości życia mogłoby nie być dla nikogo czymś gorszym?

Założmy, iż dokonujemy wyboru między dwoma sposobami postępowania o charakterze społecznym lub ekonomicznym. Założmy też, że według jednego z owych sposobów postępowania, standard życia na przestrzeni następnego wieku byłby nieco wyższy. Skutek takiego działania pociąga za sobą inny skutek. Nie jest prawdą, że bez względu na to, jaki wybierzemy sposób postępowania, w dalszej przyszłości będą istnieć ci sami poszczególni ludzie. Zakładając skutki, jakie wybór dwóch takich sposobów postępowania będzie wywierał na drobne nawet elementy życia każdego człowieka, z biegiem czasu stawałoby się jasne, iż - w każdym z tych odmiennych sposobów postępowania - ludzie inaczej dobieraliby się w pary małżeńskie. A nawet w tych samych związkach małżeńskich, dzieci, wraz z upływem lat, byłyby poczęte w innych okresach czasu. Utrzymawałbym, że dzieci poczęte ponad miesiąc wcześniej lub później, byłyby faktycznie innymi dziećmi. Jako że wybór pomiędzy naszymi dwoma sposobami postępowania wpływałby na późniejsze zajście w ciążę, to niektórzy z ludzi urodzonych później zawdzięczałoby swoje istnienie dokonaniem przez nas wyborowi jednego z dwóch sposobów postępowania. Gdybyśmy wybrali drugi sposób postępowania, to ci konkretni ludzie nigdy by nie istnieli. Stałe wzrastałby procent urodzonych później, którzy swoje istnienie zawdzięczają dokonaniem przez nas wyborowi. Możemy wiarygodnie zakładać, że po trzech stuleciach w naszym społeczeństwie nie byłoby nikogo, kto urodziłby się niezależnie od wybranego przez nas sposobu postępowania.

Rozważmy z kolei

Problem Zużycia Bogactw Naturalnych. Jako społeczeństwo musimy zdecydować czy należy zużywać, czy też zachować w nienaruszonym stanie pewne rodzaje bogactw naturalnych. Jeśli zdecydowaliśmy się na ich Zużywanie, to jakość życia w ciągu następnych trzech stuleci byłaby nieco wyższa aniżeli wówczas, gdybyśmy zdecydowali się zachować je w nienaruszonym stanie. Lecz później jakość życia przez wiele stuleci byłaby dużo niższa, aniżeli wówczas,

gdybyśmy zdecydowali się zachować bogactwa naturalne w nienaruszonym stanie. Byłoby tak dlatego, gdyż na początku tego okresu ludzie musieliby wynaleźć jakieś alternatywy dla bogactw, które zużyliśmy. Warto wyróżnić dwie wersje tego problemu. Skutki odmiennych sposobów postępowania byłyby takie, jak pokazano poniżej.



Nigdy nie mogliśmy z taką łatwością poznać skutków tych dwóch sposobów postępowania. Lecz nie jest to zarzut. Czasami możliwe do przewidzenia byłyby skutki bardzo zbliżone do rzeczywistych. Nie ma znaczenia, że ta wymyślona sytuacja jest tak nienaturalnie prosta. Podnosi ona kwestie, które pojawiają się w sytuacjach rzeczywistych.

Założmy, iż postanowiliśmy Zużywać bogactwa naturalne i że wywołuje to jeden z dwóch skutków przedstawionych na moim diagramie. Czy nasz wybór jest dla kogoś czymś gorszym?

Ponieważ zdecydowaliśmy się Zużywać bogactwa naturalne, miliony ludzi przez kilka stuleci będzie miało z tego powodu dużo niższą jakość życia. Nie będzie ona dużo niższa od tej, jaka jest obecnie, lecz od tej, jaka byłaby, gdybyśmy zdecydowali się Zachować bogactwa naturalne w nienaruszonym stanie. Życie tych ludzi warte jest przeżycia; a gdybyśmy zdecydowali się Zachować bogactwa naturalne w nienaruszonym stanie, ci konkretni ludzie nigdy by nie istnieli. Założmy, iż nie wierzymy, że powołanie do życia może

być dobrodziejstwem. Winniśmy zapytać: "Czy jeśli faktycznie istniejący ludzie żyją życiem, które warte jest przeżycia, to czy jest to dla nich czymś gorszym niż gdyby oni nigdy nie istnieli?" Odpowiedź nasza musi być negatywna. Załóżmy z kolei, iż wierzymy, że powołanie do życia może być dobrodziejstwem. Skoro życie tych przyszlých ludzi będzie warte przeżycia i skoro oni by nigdy nie istnieli, gdybyśmy zdecydowali się zachować bogactwa naturalne w nienaruszonym stanie, to nasza decyzja o Zużywaniu zasobów owych bogactw, nie tylko że nie jest dla tych ludzi czymś gorszym, lecz jest dla nich dobrodziejstwem.

Zgodnie z obydwojma odpowiedziami, wybór nasz nie będzie dla tych przyszłych ludzi czymś gorszym. Że tak faktycznie jest, dowiemy się ponadto, kiedy zrozumiemy przedstawioną sytuację. Dowiemy się bowiem, że wybór nasz nie będzie czymś gorszym dla żadnej żyjącej istoty nawet wtedy, gdyby na przestrzeni kilku stuleci obniżyła się w poważnym stopniu jakość życia.

Czy ma to natomiast jakieś znaczenie moralne? W tej kwestii istnieją trzy punkty widzenia. Mogłoby mieć duże znaczenie moralne, pewne znaczenie moralne lub mogłoby nie mieć żadnego znaczenia moralnego. W stosunku do dokonanego przez nas wyboru mogłoby nie być żadnego zastrzeżenia, mogłoby być pewne zastrzeżenie lub też zastrzeżenie mogłoby być również duże.

Niektórzy uważają, że aby coś było złe musi być ono złe dla jakiejś osoby. Według tego poglądu nie istnieje żaden zarzut wobec naszego wyboru. Skoro dokonany przez nas wybór nie będzie dla nikogo niczym złym, nie może powodować złego skutku. Owo znaczne obniżenie jakości życia nie dostarcza więc żadnej moralnej racji za tym, aby nie podejmować decyzji o Zużywaniu zasobów bogactw naturalnych.

Niektórzy autorzy akceptują ten wniosek¹¹. Jest on jednak mało wiarygodny. Nim zastanowimy się nad tego rodzaju sytuacjami, możemy uznać pogląd, iż aby coś było złe musi być złe dla jakiejś osoby. Jednak przypadek Zużywania bogactw naturalnych pokazuje, jak sędzę, iż musimy odrzucić ten punkt widzenia. Tak znaczne obniżenie jakości życia musi z pewnością stanowić jakąś moralną rację za tym, aby nie podejmować decyzji o Zużywaniu ich zasobów. Sądzi tak większość z tych, którzy przypadki tego rodzaju biorą pod uwagę.

¹¹ Zob. T. Schwartz: *Obligation to Posterity*, [w:] R.J. Sikora, B. Barry (eds.): *Obligations...*

Jeżeli jesteśmy o tym przeświadczeni, winniśmy zadać sobie dwa pytania:

- (1) Jaka jest moralna racja za tym, aby nie podejmować decyzji o Zużywaniu zasobów bogactw naturalnych?
- (2) Czy ma jakieś moralne znaczenie to, że obniżenie jakości życia nie będzie dla nikogo czymś gorszym? Czy takie obniżenie jakości życia, posiadając większą doniosłość moralną, byłoby czymś gorszym, gdyby *faktycznie* było gorsze dla konkretnych ludzi?

Odczuwaną przez nas konieczność udzielenia odpowiedzi na pytanie (1) i na inne podobne pytania, nazywam Problemem Braku Tożsamości. Powstaje on dlatego, ponieważ bardzo łatwo jest oddziaływać na tożsamość ludzi żyjących w dalszej przyszłości. Niektórzy uważają, że problem ten jest nieistotny. Taka reakcja jest nieuzasadniona. Przyczyną pojawienia się tego problemu są mało znaczące fakty, odnoszące się do naszego systemu rozrodczego. Lecz pomimo iż pojawia się on w taki uboczny sposób, jest problemem realnym. Kiedy wybieramy pomiędzy tymi dwoma rodzajami postępowania o charakterze społecznym lub ekonomicznym, które przedstawiłem, to **nie jest prawdą**, że bez względu na to jaką podejmiemy decyzję, w dalszej przyszłości istnieć będą ci sami ludzie. **Nie jest prawdą** zatem, że decyzja o Zużywaniu zasobów bogactw naturalnych będzie skierowana przeciwko interesom przyszłych ludzi. Nie możemy uwolnić się od tego problemu udając, że jest to prawda.

Odpowiadamy częściowo na pytanie (1) gdy odwołujemy się do twierdzenia J. Zgodnie z tym, co twierdzenie to głosi, jeśli liczba ludzi byłaby taka sama, to byłoby czymś gorszym, gdyby ci, którzy żyją, mieli niższą jakość życia od tych, którzy mieli żyć. Problem ten może pojawić się w sytuacjach, w których w wyniku odmiennych rezultatów naszych działań, żyłaby inna liczba ludzi. Aby objąć tę sytuację, potrzebujemy Teorii X. Tylko bowiem Teoria X wyjaśni, w jaki sposób należy uzasadnić twierdzenie J i dostarczy pełnego rozwiązania naszego problemu.

6. Dlaczego odwołanie się do reguł prawa nie może w pełni rozwiązać problemu braku tożsamości

Czy możemy rozwiązać nasz problem odwołując się do przysługujących ludziom praw? Zastanówmy się raz jeszcze nad przypadkiem 14-letniej dziewczyny. Mając dziecko w tak młodym wieku, daje mu ona zły start. Można by powiedzieć tak: "Zarzut wobec de-

cyzji tej dziewczyny jest taki, że narusza ona prawo swego dziecka do dobrego startu w życiu".

Nawet jeżeli jej dziecko ma takie prawo, to i tak nie mogłoby ono być respektowane. Dziewczyna ta jako dojrzała kobieta nie mogłaby mieć tego samego dziecka. Niektórzy utrzymywaliby, iż dlatego nie można uważać, że dziewczyna narusza prawo dziecka, ponieważ jego prawo nie mogłoby być respektowane. Osoba przeciwna temu mogłaby odpowiedzieć: "Nie jest moralnie w porządku powoływać kogoś do życia jeśli wiemy, że osobie tej będzie przysługiwać prawo, którego nie będzie można respektować". Czy może być to zarzut wobec decyzji tej dziewczyny?¹²

Kilka lat temu pewien brytyjski polityk z zadowoleniem powitał fakt, że w poprzednim roku było mniej przypadków zajścia w ciążę osób w wieku dojrzewania. Zirytowany mężczyzna w średnim wieku napisał do gazety "The Times", że urodził się kiedy jego matka miała zaledwie 14 lat. Przyznał, iż z tego powodu lata jego dzieciństwa były ciężkie dla nich obojga. Jednak obecnie jego życie zdecydowanie warte jest przeżycia. Czy polityk ten sugerował, iż byłoby lepiej, żeby on się nigdy nie urodził? Taka sugestia wydaje mu się oburzająca.

Możemy się domyślać, iż to właśnie sugerował polityk. Zgodnie z jego punktem widzenia, byłoby lepiej, gdyby matka owego mężczyzny poczekała kilka lat nim zdecydowałaby się mieć dziecko. Sądzę, iż winniśmy zaakceptować ten pogląd. Lecz czy potrafimy w sposób wiarygodny wytłumaczyć ten punkt widzenia twierdząc, że temu zirytowanemu mężczyźnie przysługiwało pewne prawo, które nie było respektowane?

Uważam, iż nie potrafimy. Załóżmy, że mam prawo do życia w samotności. Proszę cię abyś wyszła za mnie. Jeśli się zgadzasz, to nie postępujesz niewłaściwie, naruszając moje prawo do życia w samotności. Ponieważ jestem zadowolony, że w taki sposób postępujesz, zatem w odniesieniu do twojej osoby zrzekam się tego prawa. Podobne twierdzenie ma zastosowanie do autora gniewnego listu w "The Times". Zgodnie z wyrażoną wyżej sugestią, człowiek ten ma prawo do tego, aby urodziła go dojrzała kobieta, która zapewniłaby mu dobry start w życiu. Matka jego postąpiła więc niesłusznie, gdyż dając mu życie sprawiła, że prawo to nie może być respektowane. Jednak jego list dowodzi, iż jest zadowolony z tego, że żyje. Zaprzecza on, jakoby z powodu tego co matka mu uczyniła, jej postępowanie było niesłuszne. Gdybyśmy utrzymywali, że jej czyn

¹² Taką formę zarzutu proponuje M. Tooley: *Abortion and Infanticide*. Oxford 1983.

był niesłuszny dlatego, że mężczyźnie temu przysługuje prawo, które nie może być respektowane, mógłby on powiedzieć: "Zrzekam się tego prawa". Osłabiłoby to znacznie nasz zarzut wobec postępowania jego matki. Niemniej jednak byłoby lepiej, gdyby jego matka poczekała. Nie z powodu tego, co zrobiła swemu faktycznemu dziecku. Powodem jest to, co byłaby ona w stanie uczynić dla dziecka, które mogłaby mieć w wieku dojrzałym. Zarzut winien więc być taki, że gdyby poczekała, mogłaby zapewnić jakiemuś innemu dziecku lepszy start w życiu.

Powróćmy do Problemu Zużycia Bogactw Naturalnych. Załóżmy, że decydujemy się na Większe Zużycie ich zasobów. Po trzech stuleciach jakość życia będzie dużo niższa aniżeli byłaby wówczas, gdybyśmy zdecydowali się zachować je w nienaruszonym stanie. Lecz ludzie, którzy będą żyli w tym czasie, będą mieli jakość życia w przybliżeniu tak wysoka, jaką my będziemy mieli przeciętnie w ciągu następnego stulecia. Czy ludzie ci mają jakieś prawo, na które może się powołać osoba, mająca na ten temat inne zdanie niż my?

Można by utrzymywać, że ludzie ci mają prawo do należnej im części bogactw naturalnych, których zasoby zużyliśmy. Jednak ludziom nie przysługują prawa do części jakiegoś określonego rodzaju bogactwa naturalnego. Załóżmy, że zużyliśmy zasoby pewnego bogactwa naturalnego, ale stworzymy technikę, która sprawi, że nasi spadkobiercy będą dysponować takim samym zakresem możliwości praktycznych, jakim my dysponujemy, pomimo iż nie będą posiadać tego konkretnego bogactwa naturalnego. W takiej sytuacji nie istnieje żaden zarzut w stosunku do tego, co uczyniliśmy. Jedyne co można powiedzieć to to, że ludzie w każdym pokoleniu mają prawo do takiego samego zakresu możliwości praktycznych lub do tak samo wysokiej jakości życia¹³.

Jeżeli zdecydujemy się na Większe Zużycie zasobów bogactw naturalnych, to ci, którzy będą żyć trzy wieki później, będą dysponować mniejszymi możliwościami praktycznymi i będą mieli niższą jakość życia, niż niektóre pokolenia żyjące wcześniej i później. O ile ludzie mają prawo do równych możliwości i jednakowo wysokiej jakości życia, to odwołanie się do tych praw może dostarczyć zarzutu wobec dokonanego przez nas wyboru. Ci, którzy będą żyć trzy wieki później, prawdopodobnie nie mogliby mieć większych możli-

¹³ B. Barry: *Intergenerational Justice in Energy Policy*, [w:] D. MacLean, P.G. Brown (eds.): *Energy and the Future* (1983). Zob. też B. Barry: *Justice Between Generations*, [w:] P.M.S. Hacker, J. Raz (eds.): *Law, Morality and Society*. Oxford 1977.

wości ani wyższej jakości życia. Gdybyśmy dokonali innego wyboru, ludzie ci nigdy by nie istnieli. Skoro przysługujące im prawa nie mogłyby być respektowane, więc nie możemy ich naruszyć. Lecz, tak jak poprzednio, postawiony może być zarzut, że powołujemy do życia ludzi posiadających prawa, które nie mogą być respektowane.

Nie jest jednak pewne, iż jest to zarzut trafny. Ludzie ci nie ubolewaliby nad tym, że postąpiliśmy w taki sposób, gdyby znane im były powyższe fakty. Jeżeli są zadowoleni z tego, że żyją, to mogliby zareagować jak mężczyzna, który napisał list do "The Times". Mogliby zrzec się przysługujących im praw. Nie mogą jednak zakładać, że wszyscy zareagowaliby właśnie tak. Powołanie się więc na te prawa może stanowić jakiś zarzut wobec dokonanego przez nas wyboru.

Czy natomiast powołanie się na te prawa dostarcza zarzutu wobec naszej decyzji Mniejszego Zużycia zasobów bogactw naturalnych? W tym przypadku ci, którzy będą żyć trzy wieki później, będą mieli dużo wyższą jakość życia, aniżeli my obecnie. Czy możemy twierdzić, że ludzie ci mają jakieś prawo do jeszcze wyższej jakości życia? Uważam, iż według każdej wiarygodnej teorii dotyczącej tych praw, odpowiedź byłaby negatywna.

Następująca sytuacja lepiej pomoże nam zrozumieć Problem Braku Tożsamości. Załóżmy, iż nasz system rozrodczy byłby zupełnie inny. Przypuśćmy, że bez względu na to, jaki przyjmiemy kierunek postępowania, trzy wieki później żyliby dokładnie ci sami ludzie. Zarzut wobec dokonanego przez nas wyboru byłby wówczas taki, że przez wzgląd na niewielkie korzyści, jakie ta decyzja przynosi nam i naszym dzieciom, uniemożliwiamy osiągnięcie dużo większych korzyści ludziom, którzy będą żyć w przyszłości. Nie postępujemy jednak niesprawiedliwie, ponieważ przyszli ludzie będą w lepszej od nas sytuacji. Zarzut pod adresem naszego postępowania musi zatem powoływać się na Zasadę Użyteczności.

Czy zarzut ten mógłby powoływać się na prawa? Jest to możliwe tylko wówczas jeśli, tak jak Godwin^{*}, przedstawimy utilitaryzm jako teorię odnoszącą się do praw. Zgodnie z poglądem Godwina, każdy człowiek ma prawo otrzymać to, co według Zasady Użyteczności winno mu być dane. Większość z tych, którzy są zwolennikami praw, odrzuciłaby taki punkt widzenia. Wielu ludzi przez prawa rozumie coś, co kępuje lub ogranicza Zasadę Użyteczności. Twierdzą oni, że jest rzeczą niesłuszną łamanie pewnych praw, nawet

* Autorowi chodzi zapewne o W. Godwina i jego pracę z 1793 r. *Political Justice*, wznowioną przez Oxford University Press w 1971 r. (przyp. tłum.).

gdymby przyniosło to znaczny wzrost czystej korzyści. Ta teoria przypisuje z kolei Zasadzie Użyteczności jedynie niewielkie znaczenie. Ponieważ nie jest to teoria o charakterze utylitarystycznym, zatem lepiej będzie nazywać tę zasadę *Zasadą Dobroczynności*. Stanowi ona jedną część tej teorii; inną jej częścią jest twierdzenie, że mamy pewne prawa. Będę zakładał, że o ile jesteśmy zwolennikami praw, to teoria ta jest tym rodzajem moralnej teorii, którą akceptujemy.

Jeżeli odrzucamy pogląd Godwina, to nie możemy sprzeciwić się decyzji Mniejszego Zużycia bogactw naturalnych powołując się na prawa przysługujące ludziom, którzy będą żyć w dalszej przyszłości. Nasz sprzeciw odwoływałby się do Zasady Dobroczynności. Głosiliby, że przez wzgląd na niewielkie korzyści, jakie mamy my sami i jakie mają nasze dzieci, sprzeciwiamy się osiągnięciu znacznie większych korzyści przez ludzi znajdujących się w lepszej od nas sytuacji. Mówiąc o sprzeciwie, nie twierdzą tym samym, że dokonany przez nas wybór jest niesłuszny. Twierdzą jedynie, że brak z naszej strony zgody na to, aby ci ludzie osiągnęli dużo większe korzyści, stanowi jakąś moralną rację przemawiającą za niedokonywaniem takiego wyboru.

Jeśli teraz przywrócimy naszemu systemowi rozrodczemu należne mu miejsce, racja ta przestanie istnieć. Weźmy pod uwagę ludzi, którzy będą żyć trzy wieki później. Dokonany przez nas wybór Mniejszego Zużycia bogactw naturalnych nie pozbawia tych ludzi jakiegokolwiek korzyści. Gdybyśmy zdecydowali się zachować zasoby bogactw naturalnych w nienaruszonym stanie, nie byłoby to dla nich korzystne dlatego, ponieważ oni nigdy by nie istnieli.

Gdy pomijamy istnienie Problemu Braku Tożsamości, nasza racja za tym, aby nie dokonywać takiego wyboru, nie może być wyjaśniona przez odwołanie się do przysługujących ludziom praw lecz do Zasady Dobroczynności. Gdy natomiast przywrócimy Problemowi Braku Tożsamości należne mu miejsce, racja ta przestanie istnieć. Ponieważ racja ta odwoływała się do Zasady Dobroczynności, dowodzi to, że zasada ta jest nieodpowiednia i musi zostać skorygowana. Potrzebujemy zatem znacznie lepszego wytłumaczenia zagadnienia dobroczynności, czyli tego, co nazywam Teorią X.

Jedna część naszej teorii odwołuje się do dobroczynności, druga natomiast do przysługujących ludziom praw. Z tego powodu nie powinniśmy oczekiwać, że odwołanie się do praw zapełni istniejącą w naszej niedoskonałej Zasadzie Dobroczynności lukę. Winniśmy ra-

czej spodziewać się, że - jak utrzymywałem - odwoływanie się do praw nie może w pełni rozwiązać Problemu Braku Tożsamości¹⁴.

7. Czy brak tożsamości ma znaczenie moralne?

Próbując skorygować naszą Zasadę Dobroczynności, tj. usiłując znaleźć Teorię X, musimy zbadać sytuacje, w których, w zależności od odmiennych skutków naszych działań, żyłyby inne liczby ludzi. Zanim przejdziemy do tego typu sytuacji, zadajmy sobie pytanie, co sądzimy o drugiej wspomnianej przeze mnie kwestii. Podjęta przez nas decyzja o Zużywaniu zasobów bogactw naturalnych nie będzie dla kogokolwiek czymś gorszym. Czy ma to moralne znaczenie?

Może potrafimy przypomnieć sobie jakąś chwilę, w której niepokoił się o skutki naszych działań dla przyszłych pokoleń lecz przeoczyliśmy Problem Braku Tożsamości. Może sądziliśmy, że sposób postępowania polegający na Zużywaniu zasobów bogactw naturalnych będzie niekorzystny dla interesów przyszłych ludzi. Czy kiedy zrozumieliśmy, że takie zachowanie jest błędne, to staliśmy się mniej zaniepokojeni skutkami, jakie nasze działania będą miały dla przyszłych pokoleń?

Kiedy sam zrozumiałem ten problem, nie stałem się przez to mniej zaniepokojony. I tak samo ma się rzecz w odniesieniu do innych ludzi. Będę utrzymywał, iż w tej sprawie akceptujemy Pogląd o Braku Moralnego Znaczenia.

Warto rozważyć inny przykład:

Programy Medyczne. Istnieją dwa niezmiernie rzadkie stany chorobowe *J* i *K*, których nie można wykryć bez wykonania specjalnych badań. Jeżeli ciężarna kobieta jest w stanie *J*, to dziecko, które nosi w sobie, będzie w pewien sposób upośledzone. Zapobiec temu może proste leczenie. Jeśli kobieta, która pocznie dziecko, będzie w stanie *K*, to dziecko to będzie upośledzone w taki sam sposób. Stanu *K* nie można wyleczyć, niemniej jednak zanika on w przeciągu dwóch miesięcy. Założmy dalej, że planowaliśmy uruchomienie dwóch programów medycznych, jednak fundusze są tylko na jeden; tak więc jeden program musi zostać zaniechany. W programie pierwszym przebadano by miliony ciężarnych kobiet. Te, u których by wykryto stan *J* poddane zostałyby leczeniu. W programie drugim przebadane byłyby miliony kobiet, które mają zamiar zająć

¹⁴ W celu uzupełnienia tej dyskusji zob. J. Woodward: *The Non-Identity Problem*. "Ethics" lipiec 1986.

w ciąży. Te, u których by wykryto stan *K*, zostałyby ostrzeżone, aby odłożyły moment zajścia w ciążę przynajmniej na dwa miesiące, po którym to okresie ten nieuleczalny stan sam zaniknie. Załóżmy na koniec, że możemy przewidzieć, iż oba programy osiągnęłyby planowane skutki w takiej samej liczbie przypadków. Jeśli więc uruchomiony zostanie program badania kobiet w ciąży, to co roku urodzi się 1000 dzieci normalnych zamiast upośledzonych. Jeśli natomiast uruchomiony zostanie program badania kobiet, które nie zaszły jeszcze w ciążę, to co roku urodzi się 1000 dzieci normalnych zamiast 1000 innych dzieci, które byłyby upośledzone.

Czy oba programy warte byłyby zachodu w takim samym stopniu? Rozważmy skrupulatnie, jaka istnieje między nimi różnica. Rezultatem jednego i drugiego programu jest to, że 1000 par miałyby co roku normalne dziecko zamiast dziecka upośledzonego. W zależności od tego, który program zostałby uruchomiony, byłyby to inne pary. Skoro jednak liczba dzieci byłaby taka sama, to skutki obu programów miałyby równą wartość moralną dla rodziców i dla innych ludzi. Jeżeli istnieje jakaś moralna różnica, to może ona tkwić jedynie w skutkach, jakie wybór programu miałby dla dzieci.

Zauważmy następnie, że oceniając te skutki, nie potrzebujemy dysponować żadnym poglądem na temat moralnego statusu płodu. Możemy założyć, że upłynąłby rok, nim można by rozpocząć jeden lub drugi rodzaj badania. Ponadto, że w momencie, w którym dokonujemy wyboru między tymi dwoma programami, nie zostało poczęte jeszcze żadne dziecko. A wszyscy, którzy zostaną poczęci, staną się ludźmi dorosłymi. Z tego powodu badamy skutki, jakie wybór programu ma dla przyszłych ludzi, a nie skutki, jakie ma on dla istniejących zarodków. Załóżmy następnie, że upośledzenie, o którym mowa, choć nie jest błahę, nie jest jednak na tyle poważne, aby wywołać wątpliwość czy życie dotkniętej nim osoby warte jest przeżycia. Nawet jeżeli może być przeciwne naszemu dobru, że zostaliśmy wydani na świat, to nie jest to prawda odnosząca się do ludzi urodzonych z takim upośledzeniem.

Skoro nie możemy sobie pozwolić na uruchomienie obu programów, to który z nich powinniśmy zaniechać? Z pewnego punktu widzenia oba programy miałyby taki sam skutek. Załóżmy, iż stany *J* i *K* są jedynymi przyczynami tego upośledzenia. Spośród urodzonych każdego roku, upośledzonych zostaje 2000 osób. Każdy z programów zmniejszyłby ich liczbę o połowę, tak że wskaźnik ten spadłby do 1000 osób rocznie. Różnica między nimi jest następująca. Jeżeli decydujemy się na zaniechanie badania kobiet ciężarnych, to prawdą jest, że gdyby nie nasza decyzja, wszyscy ci, którzy urodzą

się później z tym upośledzeniem, zostaliby wyleczeni. Dla tych ludzi decyzja nasza będzie gorsza. Taka sama liczba ludzi upośledzonych urodzi się, jeśli zdecydujemy się zaniechać badania kobiet, które nie zaszły jeszcze w ciążę. Lecz odnośnie tych ludzi nie byłoby prawdą, że gdyby nie nasza decyzja, to zostaliby oni wyleczeni. Naszej decyzji ludzie ci zawdzięczają swoje istnienie. Gdybyśmy bowiem nie zdecydowali się zaniechać badania kobiet, które nie zaszły jeszcze w ciążę, to rodzice upośledzonych dzieci nie mieliby tych samych dzieci. Mieliby później inne dzieci. Skoro życie upośledzonych w ten sposób dzieci warte jest przeżycia, to nasza decyzja nie będzie gorsza dla żadnego z nich.

Czy to ma jakieś znaczenie moralne? Lub też, czy te dwa programy warte są zachodu w takim samym stopniu? Czy ma moralne znaczenie jedynie to, jak wielu będzie żyło w przyszłości ludzi zdrowych zamiast upośledzonych? Czy też jakieś znaczenie ma również to, czy będą żyć ci sami ludzie?

Do tej kwestii winniśmy dodać pewien szczegół. Jeśli decydujemy się zaniechać badania ciężarnych kobiet, to ci, którzy urodzą się później upośledzeni, mogą sobie uświadomić, że zostaliby wyleczeni, gdybyśmy podjęli inną decyzję. Wiedza ta może sprawić, że własne upośledzenie znosić będą o wiele gorzej. Z tego względu winniśmy zakładać, że choć nie ukrywa się tego faktu przed nimi umyślnie, ludzie ci nie będą go znali.

Sądzę, że po uwzględnieniu powyższego szczegółu, oba programy warte są zachodu w takim samym stopniu.

Moja reakcja nie ma charakteru jedynie intuicyjnego. Jest to przekonanie, do którego dochodzę przy pomocy następującego rozumowania. Otóż, bez względu na to, który program zostanie zaniechany, będzie później żyła taka sama liczba ludzi upośledzonych. Niemniej jednak przy zajściu każdego ze skutków dwóch wspomnianych sposobów postępowania, które zależą od naszej decyzji, byłiby to tacy ludzie. Jest jednak pewne twierdzenie, które dotyczy tylko jednej z dwóch grup upośledzonych ludzi. Choć nie wiedzą oni o tym, to jednak ludzie z jednej grupy mogliby zostać wyleczeni. Stawiam zatem pytanie: "Jeśli zdarzy się tak, że istnieć będą ludzie w jakiś sposób upośledzeni, to sam fakt, że będą oni upośledzeni jest czymś złym. Czy byłoby zatem czymś gorszym, gdyby ich upośledzenie mogło zostać wyleczone bez ich wiedzy?" Byłoby gorsze, gdyby fakt, że zostaliby oni wyleczeni sprawił, iż znaleźliby się w gorszej sytuacji aniżeli ci ludzie, których upośledzenie nie mogło zostać wyleczone. Jednak fakt ten nie powoduje takiego skutku. Jeśli zdecydujemy się zaniechać badania kobiet ciężarnych, to na świat przyjdzie jakaś grupa ludzi upośledzonych. Jeśli natomiast zdecydujemy się

zaniechać badania kobiet, które nie zaszły jeszcze w ciążę, to na świat przyjdzie inna grupa ludzi upośledzonych. Ludzie z grupy pierwszej nie będą w gorszej sytuacji od tej, w jakiej byłiby ludzie z grupy drugiej. Dlatego sądzę, iż owe dwa skutki naszej ewentualnej decyzji mają taką samą wartość moralną. Biorąc to pod uwagę, wydaje mi się mało istotne, że mogłaby zostać wyleczona ta, a nie inna grupa ludzi.

Fakt ten miałby znaczenie wówczas, o ile poddanie leczeniu członków tej grupy zmniejszyłoby zasięg tego upośledzenia. Ponieważ jednak dysponujemy środkami na uruchomienie jednego programu, jest to niemożliwe. Jeśli zdecydujemy się leczyć członków pierwszej grupy, to na świat przyszlaby później taka sama liczba ludzi upośledzonych. Skoro poddanie leczeniu członków grupy pierwszej nie zmniejszy liczby osób upośledzonych, to winniśmy zdecydować się na ich leczenie tylko wówczas, jeżeli przysługuje im większe prawo do tego aby zostali wyleczeni. Oni jednak nie posiadają do tego większego prawa. Gdybyśmy mogli bowiem wyleczyć członków grupy drugiej, to mieliby oni do tego takie samo prawo, jak członkowie grupy pierwszej. Jeżeli decydujemy się więc leczyć członków grupy pierwszej, to mają oni jedynie większe szczęście niż ci z grupy drugiej. Skoro zatem mieliby oni większe szczęście, i nie przysługuje im większe prawo do tego, by zostali wyleczeni, to nie uważam, że powinniśmy zdecydować się by leczyć właśnie ich. Ponieważ jest również prawdą, że liczba osób upośledzonych nie zmniejszy się nawet wówczas, jeśli zdecydujemy się na leczenie tych ludzi, to wnoszę z tego, iż oba programy warte są zachodu w równym stopniu. Gdyby badania kobiet, które nie zaszły jeszcze w ciążę, przyniosły pozytywne rezultaty w nieco większej liczbie przypadków, to uznałbym je za lepszy program¹⁵.

Harmonizuje to z moją reakcją na naszą decyzję o Zużywaniu zasobów bogactw naturalnych. Uważam, że byłoby źle, gdyby w późniejszym czasie nastąpiło znaczne obniżenie jakości życia.

¹⁵ J. McMahan sugerował mi, że gdyby to upośledzenie w poważnym stopniu zmieniło sposób życia tych ludzi, to może nie być prawdą, że ktoś z trwającym całe życie upośledzeniem byłby w lepszej sytuacji, gdyby urodził się zdrowy. Niektórzy mogą wątpić czy, w istotnym dla tej sprawy znaczeniu, jedna i ta sama osoba mogłaby przeżyć te dwa zupełnie różne życia. R.M. Adams (*Existence...*) zakłada, że nawet jeśli faktycznie osoba ta byłaby w lepszej sytuacji, to nie musi to oznaczać, że ma ona rację za tym, by żałować tego, iż jest upośledzona. Jeśli akceptujemy jedno i drugie twierdzenie, to przykład ten nie jest tym, jakiego potrzebujemy. Możemy uniknąć tych problemów zakładając, iż skutki tego upośledzenia odczuwają tylko ludzie dorośli. Mogłaby nim być na przykład bezpłodność.

Uważam też, iż nie byłoby czymś gorszym to, że w przypadku gdybyśmy zdecydowali się Zachować bogactwa naturalne w nienaruszonym stanie, ludzie, którzy by żyli później, byłiby tymi samymi ludźmi. Ten zły skutek nie będzie gorszy, nawet gdyby - w taki sposób - był czymś gorszym dla jakichś konkretnych ludzi. Przy rozważaniu obu przypadków przyjmuję Pogląd o Braku Moralnego Znaczenia. Tak postępuje wielu ludzi.

Opisałem dwa przypadki, w odniesieniu do których ja sam, jak i wielu innych ludzi przyjmujemy Pogląd o Braku Moralnego Znaczenia. Jeżeli mamy rację akceptując ten pogląd, to fakt ten może mieć ważne implikacje teoretyczne. Zależy to od tego czy jesteśmy przekonani, że powołując do życia jakąś osobę, której życie warte będzie przeżycia, wyświadczamy jej tym samym dobrodziejstwo. Nawet jeżeli mamy takie przekonanie, to i tak o nie mogę podać jeszcze implikacji, jakie pociąga za sobą Pogląd o Braku Moralnego Znaczenia, ponieważ będą one uzależnione od decyzji, których dotąd nie dyskutowałem. Założmy zatem, iż jesteśmy przeświadczeni, że powołanie kogoś do życia może nie być dla niego dobrodziejstwem. Jeżeli tak uważamy i przyjmujemy Pogląd o Braku Moralnego Znaczenia, to implikacje tego są następujące:

Sugerowałem już, iż winniśmy odwoływać się do

J : Jeżeli w wyniku obu z dwóch możliwych wyborów naszych działań będzie żyła taka sama liczba ludzi, to byłoby czymś gorszym gdyby ci, którzy żyją, znaleźli się w gorszej sytuacji lub mieli niższą jakość życia od tych, którzy mogliby żyć.

Rozważmy z kolei

Punkt widzenia osoby mającej wpływ na los innych ludzi, lub
V : Jeżeli skutki oddziaływania na ludzi są dla nich gorsze, to takie oddziaływanie samo jest czymś gorszym.

W przypadku Wyboru Tych Samych Ludzi, *J* i *V* są ze sobą zgodne. O ile uwzględnimy tego rodzaju wybór, to przy urzeczywistnieniu obu rezultatów naszych działań będą żyli ci sami ludzie. Jeżeli znajdą

się oni w gorszej sytuacji lub będą mieli niższą jakość życia, to skutki naszego na nich oddziaływania będą dla nich gorsze i *vice versa*¹⁶. Skoro *J* i *V* są w tym przypadku zgodne, to nie będzie miało znaczenia, do którego z nich się odwołamy.

Te dwa twierdzenia są ze sobą sprzeczne tylko przy dokonywaniu Wyborów Takiej Samej Liczby Ludzi. Założmy, iż akceptujemy Pogląd o Braku Moralnego Znaczenia. Analizując te wybory będziemy wówczas odwoływać się raczej do *J* zamiast do *V*. Jeżeli zdecydujemy się Zużywać zasoby bogactw naturalnych, to w dalszej przyszłości zostanie obniżona jakość życia. Zgodnie z *J*, dokonany przez nas wybór ma zatem zły skutek. W rezultacie jednak ustalonych odnośnie problemu tożsamości faktów, wybór nasz nie przysporzy zła żadnej osobie. Twierdzenie *V* nie implikuje natomiast, że wybór nasz ma jakiś zły skutek. Czy skutek ten należałoby uważać za gorszy, gdyby był czymś gorszym dla konkretnych ludzi? Zgodnie z *V*, odpowiedź musi być pozytywna. Ponieważ jesteśmy zwolennikami Poglądu o Braku Moralnego Znaczenia, udzielamy zatem odpowiedzi negatywnej. Uważamy, iż odpowiedź, którą daje *V* nie jest prawidłowa. *V* udziela też nieprawidłowej odpowiedzi w przypadku Programów Medycznych. *J* opisuje skutki, co do których jesteśmy przeświadczeni, że są złe. Uważamy też, iż nie ma moralnego znaczenia to, czy są one złe również z punktu widzenia *V*. *V* dokonuje moralnych rozróżnień tam, gdzie, według naszego poglądu, żadnych rozróżnień nie należałoby przeprowadzać.

J i *V* są zgodne, gdy następuje Wybór Tych Samych Ludzi. Przy Wyborze Takiej Samej Liczby Ludzi, gdy twierdzenia te są ze sobą sprzeczne, przyjmujemy *J* zamiast *V*. Kiedy zatem dokonujemy tych dwóch rodzajów wyborów, *V* nie jest nam potrzebne.

Pozostaje jeszcze Wybór Innej Liczby Ludzi, którego *J* nie obejmuje. Potrzebna nam tu będzie Teoria X. Nie dyskutowałem jeszcze tego, co Teoria X winna głosić. Możemy jednak przewidzieć rzecz następującą. Teoria X będzie implikowała *J* przy dokonywaniu Wyboru Takiej Samej Liczby Ludzi.

¹⁶ Wydaje się, iż może być od tego jeden wyjątek. O ile moje życie warte jest przeżycia, to zabicie mnie jest dla mnie gorsze; czy jednak przez to znajdę się w gorszej sytuacji lub też będę miał niższą jakość życia? W taki sposób jak używam tego wyrażenia, to faktycznie będę miał "niższą jakość życia". Będzie tak wówczas, jeśli moje życie nie przebiega tak pomyślnie, jak mogłoby przebiegać, lub jeśli to, co się w nim zdarza, jest dla mnie czymś gorszym. Tak więc jeśli zostaną zabity żyjąc życiem wartym przeżycia, to prawdą będzie zarówno to, że będę miał przez to niższą jakość życia, jak i to, że będzie to dla mnie czymś gorszym.

Możemy również przewidzieć, że Teoria X będzie znajdowała się w takiej samej relacji do V. Przy dokonywaniu Wyboru Tych Samych Ludzi X i V będą więc ze sobą zgodne. To, do której teorii się w tym przypadku odwołamy, nie będzie stanowiło żadnej różnicy. Są to te rodzaje wyborów, których dotyczy większość naszych moralnych rozważań. Fakt ten wyjaśnia wiarygodność, jaką cieszy się V. O tej części moralności - części dotyczącej zagadnienia dobroczynności lub dobra ogółu - myśli się zwykle w kategoriach osoby mającej wpływ na los innych ludzi. Odwołujemy się bowiem do interesów ludzi, do tego, co jest dobre lub złe dla tych, na których oddziałują nasze czyny. Nawet znając już Teorię X, moglibyśmy nadal w większości przypadków odwoływać się do V tylko dlatego, że jest nam bliższa. Jednak w niektórych sytuacjach X i V będą ze sobą kolidować. Jest tak wówczas, gdy dokonujemy jednocześnie Wyborów Takiej Samej i Innej Liczby Ludzi. A kiedykolwiek X i V będą ze sobą kolidować, odwoływać się będziemy do X zamiast do V. Będziemy również zakładać, że o ile jakiś skutek jest zły z punktu widzenia X, to nie ma moralnego znaczenia czy jest on również zły z punktu widzenia V. Tak jak uprzednio, V dokonuje rozróżnień tam, gdzie według naszego poglądu, żadnych rozróżnień nie należałoby przeprowadzić. Pod tym względem V podobne jest do twierdzenia, iż rzeczą złą jest sprawić, że ludzie białej rasy będą niewolnikami lub odmówić prawa wyborczego dorosłemu człowiekowi płci męskiej. Tak więc będziemy z tego wnosić, że ta część moralności - część zajmująca się problemem dobroczynności i dobra ogółu - nie może zostać wyjaśniona w kategoriach osoby mającej wpływ na losy innych ludzi. Jej naczelne zasady nie będą dotyczyły tego, czy nasze czyny będą dobre lub złe dla ludzi, na których oddziałują. Teoria X będzie implikowała, że skutek jest zły, jeśli jest on zły dla ludzi. Lecz nie tłumaczy to dlaczego skutek ten jest zły.

Nie zapominajmy z kolei, że twierdzenia te głoszą, iż powoływanie do życia nie może być dobrodziejstwem. Jest to teza, którą można obronić: Jeśli ją głosimy, to twierdzenia te spowodują, że wiele moralnych teorii wymagać będzie korekty. Głoszą one bowiem, że to, czy nasze czyny są dobre lub złe dla ludzi, na których oddziałują, musi mieć znaczenie moralne¹⁷.

¹⁷ Przykładem jest ta wiarygodna teoria, którą przedstawia T.N. Scanlon (*Contractualism and Utilitarianism*, [w:] A.K. Sen, B. Williams: *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge 1982). Twierdzi on, iż wytłumaczenie problemu moralnej motywacji, jakie proponują utilitaryści, którzy odwołują się do powszechnej filantropii, nie jest najlepsze. Naszym pierwotnym motywem moralnym jest zamiast tego "pragnienie aby móc uzasadnić czyjeś działania wobec innych ludzi za pomocą racji, których nie mogliby oni odrzucić na drodze racjonalnej". Scanlon daje

Możemy też zostać zmuszeni do skorygowania naszych przeświadczeń na temat pewnych spraw, które dotyczą nas wszystkich. Przykładem może być przerywanie ciąży. Jednak większość naszych moralnych zapatrywań pozostałaby niezmieniona. Wiele bowiem istotnych relacji ma miejsce jedynie pomiędzy faktycznie istniejącymi ludźmi. Są to nasze stosunki wobec tych, którym złożyliśmy obietnicę lub którym winni jesteśmy wdzięczność, wobec naszych rodziców, uczniów, pacjentów, klientów i (jeśli jesteśmy politykami) wobec tych, których reprezentujemy. Moje uwagi nie odnoszą się do tych stosunków ani też do obowiązków, jakie stosunki te wywołują. Odnoszą się jedynie do naszej Zasady Dobroczynności lub do naszej ogólnej racji moralnej, aby świadczyć innym ludziom dobro i stronić od złego.

Z języka angielskiego tłumaczył

MIROŚLAW RUTKOWSKI

Współpraca

PIOTR WAHL

ogólny zarys atrakcyjnej teorii moralnej opartej na tym twierdzeniu. Według tej teorii, ten czyn będzie niesłuszny, który będzie oddziaływał na kogoś w sposób, którego nie da się uzasadnić, jeżeli nie można odpowiedzieć na zarzut osoby uzalającej się na jego skutki. Według tej teorii, szkieletem moralności jest zasadniczo osoba wpływająca na losy innych ludzi. Niestety, gdy zdecydujemy się na takie postępowanie, jak Większe Zużycie bogactw naturalnych, to nie będzie nikogo, kto wystąpiłby przeciwko naszej decyzji. Jeżeli jesteśmy przeświadczeni, że nie robi to żadnej moralnej różnicy dlatego, iż zarzut wobec dokonanego przez nas wyboru jest równie mocny, to wierzymy, że to, iż nie będzie nikogo, kto wystąpi przeciw naszej decyzji, jest rzeczą bez znaczenia. Naczelna zasada teorii Scanlona czyni pewne rozróżnienia tam, gdzie naszym zdaniem, żadnego rozróżnienia przeprowadzać nie należy. Z tego powodu wymaga korekty. Podobne uwagi odnoszą się do wielu innych teorii. R.B. Brandt utrzymuje na przykład, że zwrot "jest moralnie niesłuszny", powinniśmy tłumaczyć taką oto deskryptywną treścią: "byłoby zakazany przez każdy moralny kodeks, który wszystkie w pełni racjonalne osoby byłyby skłonne tolerować[...] w społeczeństwie, w którym żyje sprawca czynu, gdyby spodziewały się, iż spędzą w tym społeczeństwie swoje życie" (*A Theory of the Good and the Right*. Oxford 1979, s. 194). Wydaje się prawdopodobne, że zgodnie z tym kodeksem, jeśli nie ma nikogo, kto wystąpiłby przeciwko wykonaniu tego czynu, czyn ten nie będzie niesłuszny. Podobne uwagi odnoszą się do B. Gerta (*The Moral Rules*. New York 1973), J. Narvesona (*Morality and Utility*), G.R. Grice'a (*The Grounds of Moral Judgement*); mogą też odnosić się do J.L. Mackie (*Ethics*. Harmondsworth 1977), D.H.J. Richardsa (*A Theory of Reasons for Action*. Oxford 1971), G. Harmna (*The Nature of Ethics*. Oxford 1977), D. Gauthiera (*Morals by Agreement*), J. Rawlsa (*A Theory of Justice*. Cambridge 1971) i innych.