

# Rafał Czekalski

---

## Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia we współczesnej filozofii

---

*Studia Ecologiae et Bioethicae* 7/2, 217-226

---

2009

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Rafał CZEKALSKI  
PWTW

## Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia we współczesnej filozofii

W obliczu kryzysu ekologicznego, o którym się dziś tak wiele mówi, naukowcy z całego świata zastanawiają się nad jego źródłem. Co się stało, jakie były paradygmaty rozwoju, że doszło do takiego „przegrzania atmosfery”, tylu zanieczyszczeń. Problem ten podjęli również filozofowie. Niektórzy z nich, w sposób szczególny, podjęli zagadnienie odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Najczęściej, człowiek nie zastanawia się nad tym, co będzie kiedyś, jak będzie wyglądała ziemia, jakie warunki życia i przeżycia będą miały następne pokolenia. Można postawić tezę, że człowiek jest „krótkowzrocznym egoistą”, mającym duże problemy z wprowadzeniem do życia zasady solidarności, także z przyszłymi pokoleniami. Kryzys ekologiczny, który jest faktem, wymaga zatem od człowieka większego zaangażowania, solidarności i odpowiedzialności, w której zakres będą wchodziły również przyszłe pokolenia i przyroda. Ale czy rzeczywiście potrzeba nowej etyki, tzw. „etyki przyszłości”? Czy rzeczywiście tradycyjna etyka jest niewystarczająca?

W niniejszym artykule zostaną przedstawione niektóre propozycje filozoficzne, które podejmują problem przyszłości człowieka i przyrody. Są to propozycje: H. Jonasa, kontraktualistów, etyki dyskursywnej, D. Birnbachera i koncepcja GenEtyki.

### 1. Koncepcja etyki odpowiedzialności H. Jonasa

Jednym z twórców etyki uwzględniającej przyszłe pokolenia jest etyka, H. Jonasa. Autor *Prinzip der Verantwortung* (Zasada odpowiedzialności) wykazuje niemożność tradycyjnych etyk: religijnej, polityczno-społecznej i marksistowskiej dania adekwatnej odpowiedzi na problemy następnych pokoleń. Religijna perspektywa, na przykład, nie podejmuje dostatecznie problemu odpowiedzialności etycznej za przyszłość ludzkości na ziemi, lecz jedynie przesuwa ją w sferę eschatologii.<sup>1</sup> Etyka marksistowska, z założenia jest utopijna, sytuację na ziemi traktuje jako przejściową i oczekuje

<sup>1</sup> H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s. 42n.

ostatecznego wyzwolenia człowieka, ale człowieka terazniejszego. W etyce tej nie chodzi zatem o interesy przyszłych pokoleń, jak tego domagałaby się etyka sprawiedliwości międzypokoleniowej, lecz narzuca się przyszłym pokoleniom swoje własne projekcje i rozumienie szczęścia<sup>2</sup>. Trzeci model społeczno-polityczny nie jest w stanie dokładnie określić na czym będzie polegała realizacja dobra wspólnego przyszłych pokoleń.<sup>3</sup> Na pytanie, co spowodowało, że tradycyjna etyka nie jest w stanie w sposób zadowolający uwzględnić interesów przyszłych pokoleń, Jonas odpowiada, że władza czy siła człowieka była jeszcze bardzo niewielka, człowiek wtedy jeszcze nie stanowił aż takiego dużego zagrożenia dla siebie i dla swojego otoczenia. Wraz z postępem techniki człowiek uwolnił jakby nowe siły, które wykazując się swoją własną dynamiką, wyrwały się spod kontroli człowieka. Tak więc doszło do niebezpiecznej sytuacji, kiedy to etyka musi nadążać za techniką i nowymi wynalazkami. Przy całym rozwoju instytucji etycznych, jak różnego rodzaju komisje czy rady powoływane do rozwiązywania konkretnych zagadnień współczesnego człowieka (np. lekarskie, bioetyczne, ochrony zwierząt itd.), refleksja ta bardzo często jest spóźniona i nie wybiega w przód, czyli niedostatecznie uwzględnia konsekwencje działań (zaniechań działania). Wcześniej, człowiek dostosowywał się do natury, teraz człowiek zmienia naturę, stawiając się często ponad nią. Od czasów nowożytnych w badaniach filozoficznych uwaga została w sposób szczególny skierowana na historyczność. Wszystko przemija, staje się, nic nie jest wieczne i trwałe. Niestety, nawet w tej etyce, reprezentowanej przez Kanta, Hegla, Marksa, brakuje adekwatnego wyjaśnienia fenomenu odpowiedzialności. U Kanta „dobro najwyższe” (idea regulatywna) realizuje się co prawda w porządku czasowym, ale nie w pełni realnym, lecz tylko zjawiskowym.<sup>4</sup> U Hegla natomiast „idea regulatywna” zostaje głęboko wpisana w sam proces historyczny, stając się immanentnym prawem zdarzeń, które pozostają podporządkowane dynamice autonomicznej. Marks z kolei, sprowadził heglowską dynamikę do konkretnej świadomej realizacji historycznych celów rewolucji.<sup>5</sup> Z jednej strony wydaje się, że marksistowska koncepcja gospodarki planowanej oraz socjalistyczne sterowanie rozwojem potrzeb społecznych jest najbliższe jonasowej etyce odpowiedzialności za przyszłość historyczną, niemniej, właśnie ona przyczyniła się do dewastacji środowiska naturalnego oraz okazała się w istocie gospodarką niewydolną, z tej prostej przyczyny, że krótkowzroczną. Perspektywa czasowa planów gospodarczych państw socjalistycznych rzadko kiedy obejmowała czas dłuższy niż 10 lat (słynne dziesięciolatki), i bardzo często zdominowana była przez doraźne cele polityczne (wyścig zbrojeń, próba dominacji nowych terenów ideologicznie podległych itd.).<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Tamże, s. 46 n.

<sup>3</sup> Tamże, s. 45n.

<sup>4</sup> Tamże, s. 226n.

<sup>5</sup> Tamże, s. 227n.

<sup>6</sup> Por. S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa 2003, s. 151.

Postulowana przez H. Jonasa *etyka przyszłości*, jeżeli chce adekwatnie odpowiedzieć na problemy przyszlých pokoleń, musi wykroczyć poza dotychczasowe kierunki etyki terażniejszości i wzajemności oraz z powrotem otworzyć się na metafizykę, jako jedyną możliwość przekroczenia nihilizmu i uzasadnienia wszelkiej etyki, która by była zdolna stać się etyką przyszłości.<sup>7</sup> Jednym z bardzo istotnych postulatów etyki przyszłości jest również znalezienie uzasadnienia pierwszeństwa życia ludzkiego nad innymi formami życia<sup>8</sup>. Wydaje się, że Jonas nie daje tutaj satysfakcjonującej odpowiedzi. Pomimo, że jego koncepcja wydaje się być na wskroś antropocentryczna, to H. Jonas mówi o życiu ludzkości pojętej jako całość, niekoniecznie natomiast i bezwarunkowo obejmuje ona pojedynczego człowieka<sup>9</sup>. Dalej, postulowana przez H. Jonasa nowa *etyka przyszłości*, winna być odpowiedzią na etyczny impas naszych czasów, wyrażający się m.in. nihilizmem, upadkiem moralności, brakiem szacunku do Stwórcy, stworzenia, w tym zarówno do człowieka jak i całego środowiska naturalnego, oraz, opóźnieniem refleksji etycznej w stosunku do dynamicznie rozwijającej się techniki. S. Warzeszak zarzuca H. Jonasowi, że pomimo tego, że ten odwołuje się do inspiracji biblijnej, całkowicie pomija problematykę prawa naturalnego, które zdaniem tego autora, jest podstawą zbudowania etyki życia, oraz jakiegokolwiek innej etyki: *Dlatego Jonasowa „nowa etyka” pozostaje w pewnym sensie niekompletna*<sup>10</sup>. S. Warzeszak twierdzi, że tak naprawdę nie potrzeba nowej etyki, ale należy wydobyc z etyki tradycyjnej te treści, które po dopełnieniu, będą przydatne przy rozwiązywaniu współczesnych problemów cywilizacyjnych.<sup>11</sup> I tak, na przykład, Jonas uaktualnia imperatyw kantowski w następujący sposób: *postępuj tak, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego*<sup>12</sup>. Problem, bardzo często tkwi w tym, że współczesny człowiek nie potrafi ogarnąć wszystkich kontekstów swojego działania. Jonas ma świadomość, że współczesny człowiek ginie w partykularności swego działania oraz traci sens

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 152.

<sup>8</sup> H. Jonas w swoim głównym dziele zaznacza, że troska o życie w świecie nie miałaby żadnego sensu, gdyby nie było w nim człowieka, jako podmiotu i przedmiotu odpowiedzialności. Por. *Zasada odpowiedzialności*, s. 183.

<sup>9</sup> Jak zauważa S. Warzeszak Jonas nie odpowiada na szereg istotnych pytań dotyczących egzystencji ludzkiej, na przykład: czy z perspektywy przyszłości należałoby chronić warunki życia na ziemi, w tym rozwijać medycynę i biotechnologię, celem przezwyciężenia chorób i głodu, jeśli grozi światu przeludnienie, albo: czy za każdą cenę i wszelkimi środkami dążyć do zabezpieczenia warunków życia na ziemi, jeśli byłoby to związane z poważnymi obiekcjami moralnymi itd. S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność za życie*, dz. cyt. s. 157. Autor odwołuje się w tym miejscu do H. JONASA, *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, red.: W. Schneider, Frankfurt a/M 1993, s. 19.

<sup>10</sup> S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność za życie*, dz. cyt., s. 157.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 38.

całości. Chodzi mu tu dokładnie o *Sinn der Menschheit* (sens-zmysł ludzkości). Rozwinięcie tego zmysłu uważa za istotne zadanie zarówno pedagogiczne jak i intelektualne mające wpływ na *Welt von morgen*. Mało tego, Jonas nie boi się w tym miejscu powołać na Biblię, która wywyższa człowieka ponad resztę stworzenia, w której człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga. Autor *Zasady odpowiedzialności* ma świadomość, że argumenty z Biblii nie do każdego przemawiają, chociaż także ona stanowi 'rezerwar' doświadczeń ludzkich i myślenia ludzkiego, postuluje konkretne etyczne zachowania ludzkie. Idea zatem, jaka przyświeca Jonasowi, wyraża się w pytaniu: w jaki sposób uzasadnić, że człowiek powinien być (trwać)?<sup>13</sup>. Aby tego dokonać, Jonas ma świadomość konieczności odwołania się do metafizyki, która w dzisiejszej filozofii odgrywa coraz mniejszą rolę, a która zdaniem Jonasa, winna się również zaliczać do wartości jutrzejszych (*von morgen*). Koncepcja Jonasa jest zatem na wskroś antropocentryczna. Opiera się na rozumności i moralności przyszłych pokoleń. Wychodząc od tych cech przyszłej ludzkości uzasadnia on *Sollen* (powinność) teraz żyjących za tych, którzy po nas nastąpią. W ten sposób autor ten próbuje przemienić hipotetyczny imperatyw w kategorię. Warunkiem jest obecność przyszłych pokoleń<sup>14</sup>. Oczywiście, trudno jest przewidzieć sytuację wyjściową przyszłych pokoleń, a sytuacja ta w sposób organiczny wpływa na podejmowanie decyzji ich dotyczących<sup>15</sup>. Obydwa imperatywy różnią się jednak w sposób istotny. Imperatyw kategoriowy dotyczy teraźniejszości i jako taki stanowi podstawę zgodności dla wszelkiego działania<sup>16</sup>. Nowy imperatyw hipotetyczny – zdaniem Jonasa – powinien brać pod uwagę ciągłość trwania ludzkości w integralnych warunkach życiowych. Odnosiłby się on do działania bardziej publicznego, decyzji polityków, tendencji społecznych. Niemniej, jak to już wyżej zostało zauważone, to, co ewentualnie zostanie zaniedbane w sferze społecznego dyskursu, Jonas próbuje nadrobić poprzez postulat etyki opartej na cnocie i wartościach (*Tugendethik* i *Wertethik*), czyli poprzez odniesienie do konkretnych cnót (np. wstrzemięźliwości, pokory) oraz wartości (np. wartość informacji o następstwach naszego kolektywnego działania w przyszłości)<sup>17</sup> regulujących nasze działanie. Koncepcja

<sup>13</sup> *Wir müssen wissen, dass der Mensch sein soll. Das schon vorgefundene Fühlen dafür zum Wissen zu erheben ist nur durch erneuertes Wissen um das Wesen des Menschen und seine Stellung im All möglich, das uns auch sagt, was für die Zukunft der Menschheit zuzulassen und was notwendig zu vermeiden ist.* H. Jonas, *Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen?* W: Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte, mit Beitrag von D. Mieth, Freiburg im Br. 1983.

<sup>14</sup> *Und weil der Fortbestand der Menschheit die notwendige Bedingung für künftige Moralität ist, muss ich auch diesen Fortbestand wollen, was mit einer Befürwortung der Lebenschancen Künftiger einhergeht.* H. Jonas, *Prinzip der Verantwortung*, s. 89.

<sup>15</sup> Por. H. Jonas, *Auf der Schwelle*, art. cyt., s. 20.

<sup>16</sup> H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 39n.

<sup>17</sup> Po. H. Jonas, *Auf der Schwelle*, art. cyt., s. 19.

Jonasa nie polega zatem jedynie na tym, żeby antycypować życzenia przyszłych pokoleń, gdyż mogłoby dojść do dalekich od rzeczywistości projekcji, ale na tym, by nie dopuścić do tego, że nasze działanie uniemożliwiło realizację powinności (*Sollen*) przyszłych pokoleń. Uzasadniając metafizycznie odpowiedzialność za *Welt von morgen* Jonas zbliża się do koncepcji etycznej opartej na cnotach. Sytuacja przyszłych pokoleń winna zmusić nas do zmiany swoich przyzwyczajzeń, a nawet ograniczenia swojej indywidualnej wolności. W przeciwnym razie może dojść do tyranii *oktrojierten Disziplin* (narzuconej dyscypliny). Lepsza od niej jest oczywiście samodyscyplina pojęta jako *Selbstbeschränkung* (samoograniczenie). Współcześnie dominuje tzw. myślenie systemowe, które wszystkie reformy przeprowadza strukturalnie z pominięciem wymiaru indywidualno-etycznego. Koncepcja Jonasa, która przywaca wymiar indywidualno-etyczny, przypomina nam, że podstawą reform strukturalnych jest reforma każdego z nas: *Letztlich wird die Sache der Menschheit wohl doch von unten nicht von oben betrieben (...) wir können unsichtbar den Boden dafür bereiten, indem wir mit uns selbst den Anfang machen. Der Anfang, wie bei allem Guten und Rechten, ist jetzt und hier*<sup>18</sup>. Początek, jak przy każdym dobru i słuszności, jest teraz i tutaj.

Wydaje się, że koncepcja Jonasa, chociaż niezwykle ciekawa i miejscami obiecująca, nie wytrzymuje do końca krytyki metodologicznej. R.M. Scheule zarzuca Jonasowi, że dochodzi w jego koncepcji do niebezpiecznej identyfikacji *Sein* i *Gutsein* (istnienia i bycia dobrym): *Die Einheit von Sein und Gutsein, mit der man das Bestandsrecht der Menschheit, das Existenzrecht künftiger Generationen und mithin auch die Nachhaltigkeitsforderung begründen könnte, bleibt also labil*<sup>19</sup>. Według Scheule'a wyżej wymienione propozycje wykazują logiczne granice uwzględniania praw i interesów przyszłych pokoleń, dlatego autor ten proponuje eklezjalną metodę, która z drugiej strony opiera się na zbyt wielu założeniach i dotyczy jedynie wierzących.

Podsumowując koncepcję etyki przyszłości Hansa Jonasa można za S. Warzeszakiem powtórzyć, że niemożliwe jest pokonanie współczesnego nihilizmu bez odniesienia się do obiektywnej hierarchii dobra i prawa naturalnego. S. Warzeszak widzi w tym miejscu także miejsce dla etyki religijnej, która wyprowadzona z idei stworzenia, uzasadnia obowiązek integracji natury. Pozytywną natomiast rzeczą w koncepcji Jonasa jest jego odniesienie do realnego bytu, który jest źródłem wartości i powinności.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 32.

<sup>19</sup> R.M. SCHEULE, *Nachhaltigkeit. Zur ekklasialen ekonstruktion der Nachweltfürsorge*, art. cyt., s. 119.

<sup>20</sup> S. WARZESZAK, *Odpowiedzialność za życie*, dz. cyt., s. 158.

## 2. Kontraktualistyczne próby uzasadnienia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia

Niektórzy próbują uwzględnić interesy przyszłych pokoleń odwołując się do koncepcji J. Rawlsa. Model ten wydaje się jednak mało satysfakcjonujący, gdyż pomija on problemy ekologiczne a koncentruje się głównie na problemach ekonomicznych. J. Rawls akceptuje asymetrię wzajemnych zobowiązań pomiędzy rodzicami a dziećmi (pokoleniami), a słynny jego eksperyment z zasłoną niewiedzy (veil of ignorance) dotyczy zasadniczo aktualnie żyjących. Niektórzy teoretycy próbowali rozszerzyć eksperyment Rawlsa, w ten sposób, że uczestniczący w eksperymencie nie tylko niewiele wie o sobie (płci, rasie, pozycji itd.), ale odczuwa również rodzicielską odpowiedzialność za następcę pokolenie (Fürsorgeeffekt). Wydaje się jednak, że takie rozszerzenie tego eksperymentu jeszcze bardziej podważa jego przydatność do formułowania etycznych teorii uwzględniających perspektywę przyszłości. Krytycznie o tej próbie wypowiedział się m.in. Herwig Unnerstall. Autor ten pyta między innymi o to, czy nie jest on odpowiedzialny także za te pokolenia, które nie są bezpośrednio po nim następujące, i co do których – siłą rzeczy – nie odczuwa żadnych uczuć opiekuńczych?<sup>21</sup>

## 3. Koncepcja odpowiedzialności za przyszłe pokolenia O. Apela, J. Habermasa, M. Kettnera i D. Birnbachera

Jeszcze inną propozycję, uwzględniającą „następujące pokolenia”, jako uczestników dyskursu, zaprezentowali O. Apel, J. Habermas oraz M. Kettner. Ten ostatni traktuje „przyszłych” jako „przypadkowo nieobecnych”, dlatego nie uznaje on tzw. „różnic czasowych”<sup>22</sup>. Większość etyków dyskursywnych i tak uważa, że zasadniczo nie ma idealnej Diskursgemeinschaft (dyskursywnej wspólnoty).<sup>23</sup> Wydaje się, że obydwa wyżej wymienione warunki dyskursu: realność wspólnoty i rozumienie argumentów, w przypadku, kiedy włączamy do dyskursu następcę

<sup>21</sup> Por. *Kann das psychische Phänomen eines elterlichen Fürsorgeeffekts schlüssig zu struktureller intergenerationellen Gerechtigkeit führen? Und was ist mit jenen späteren Generationen, die nach meinen „näheren Nachkommen“ leben werden? Bin ich für diese heute nicht verantwortlich, nur weil ich für sie keine Verantwortungsgefühle habe?* H. Unnerstall, *Rechte zukünftiger Generationen*, Würzburg 1999, s. 409n.

<sup>22</sup> *Moralisch gesehen zählt keiner weniger, nur weil er mir temporal fern steht. Zeitliche Unterschiede als solche müssen moralisch gesehen gleichgültig sein*, s. 30. M. Kettner, *Diskursethik und Verantwortung für zukünftige Generationen*, w: Friedrich Jahresheft 1992, s. 124-126, s. 126.

<sup>23</sup> *Wer argumentiert, der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus: Erstens eine reale Kommunikationsgemeinschaft, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozess geworden ist, und zweitens eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die prinzipiell im Stande sein würde, den Sinn der Argumente adäquat zu verstehen und Ihre Wahrheit definitiv zu beurteilen.* K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, T. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt/M 1976, s. 430.

pokolenia, są trudne do zrealizowania. Niemniej, wielu autorów proponuje tzw. Adwokatenplanung (planowanie adwokackie), czyli reprezentowanie interesów „następnych pokoleń” w sądownictwie i w parlamencie. Zadaniem planowania adwokackiego w odniesieniu do ludzi przyszłości – jak zauważa D. Brinbacher<sup>24</sup> – byłoby reprezentowanie interesów tych, którzy dotknięci są terazniejszymi decyzjami planowania, ale już z czysto logicznych względów nie są zdolni do artykulacji swoich interesów. W znanych rodzajach gry planowania adwokackiego przysposabia się jednego lub wielu członków planującego gremium do tego, aby przejął obronę interesów danej grupy zainteresowanych i żeby wczuł się w ich potrzeby, preferencje i oczekiwania. Do zadań adwokackiego reprezentowania ludzi przyszłości doszłoby odpowiednio zadanie przewidywania, dzięki znajomości teorii oraz za pomocą intuicji i fantazji, już dziś dających się przewidzieć dolegliwości przyszłych ludzi. Taka futurologia – której nie wolno oczywiście zdyskredytować przez bezkrytyczne przejście irracjonalnych lęków o przyszłość lub tanich projekcji życzeń – mogłaby stworzyć rzeczywiście przeciwwagę w stosunku do endemicznej krótkoterminowej orientacji planowania politycznego<sup>25</sup>.

To właśnie zasługą Birnbachera jest próba zdefiniowania „przyszłego pokolenia”. Sam Birnbacher opowiada się za koncepcją, w której za „przyszłe” uchodziłyby te pokolenia, które są częściowo współczesne z własnym pokoleniem. Pokolenie dzieci byłoby zatem już „pokoleniem przyszłym”.<sup>26</sup> Próbując stworzyć system etyczny gwarantujący nie gorsze możliwości rozwojowe przyszłych pokoleń, Birnbacher zauważa, że wszystkie normy etyczne immanentnie odniesione są do przyszłości; po pierwsze dlatego, że „powinno” odnosi się zawsze do tego, co powinno się dopiero stać, po drugie z uwagi na charakterystyczne dla norm moralnych roszczenia do kierowania się ku wszystkim osobom działającym, po

---

<sup>24</sup> D. Birnbacher opowiada się za tzw. *Nutzensummenutilitarismus*, który uwzględni interesy przyszłych pokoleń, niemniej także jego metoda pozostawia wiele do życzenia, szczególnie jeśli idzie o wartości, które uczestniczą w kalkulacji. W wyborze wartości Birnbacher podąża za Johnem S. Millem i wybiera wartości subiektywno-hedonistyczne. Tenże, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, dz. Cyt., s. 82. Z takim podejściem nie zgadzał się już F. Schleiermacher: *Wie ist es von ganz ungleichartigen Dingen eine Summe zu ziehen, die Befriedigung ganz verschiedener Gefühle dem Grade nach, in welchem sie Lust sind, miteinander zu vergleichen, kleine Freuden und grosse Schmerzen gegeneinander abzuwägen?*, Tenże, *Über den Wert des Lebens*, w: Ders.: *KGA I/1*, 391-471, s. 465.

<sup>25</sup> D. BIRNBACHER, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, dz. cyt., s. 252. Klaus M. Meyer-Abich rozciąga planowanie adwokackie na wszystkie organizmy żyjące, które nie mogą same uczestniczyć w dyskursie i dlatego winny być reprezentowane przez człowieka: *Es versteht sich, dass dabei die Interessen des Waldes bzw. seiner Lebensgemeinschaften durch einen Menschen vertreten werden müssten, den Wälder erscheinen nicht persönlich zu Anhörungsterminen, sonder Personen sind allemal Menschen. Diese aber sind erstaunlicherweise imstande, auch andere als ihre individuellen oder artgemässen Interessen zu vertreten*. K.M. Meyer-Abich, *Für wen hat die Natur einen Eigenwert?...*, dz. cyt., s. 244.

<sup>26</sup> Por. Tamże, s. 19.



trzecie w przekonaniu, że normy moralne wiążą nie tylko ludzkość jako całość, ale także w imieniu ludzkości jako całości. Czwartym powodem, dla którego normy odnoszą się do przyszłości, jest fakt, że zawierają one czasowo nieograniczone pojęcia, dla których rozciągłość czasowa nie ma znaczenia, takie jak: „człowiek”, „zwierzę” czy „roślina”.<sup>27</sup> Birnbacher postuluje również konkretne normy praktyczne, które z reguły są sformułowaniami negatywnymi. Po pierwsze, nie należy dopuszczać do zagrożenia egzystencji gatunkowej człowieka. Po drugie: unikać skażenia środowiska. Po trzecie, zachować światowy pokój i nie narażać przyszłych pokoleń na ryzyko. Po czwarte, eliminować genetyczne schorzenia populacji przez unikanie wydawania na świat dzieci obciążonych wadami genetycznymi.<sup>28</sup> Ostatecznie, Birnbacher nie postuluje jakiegś nowej etyki. Jest zdania, że do ugruntowania etycznego odpowiedzialności za przyszłe pokolenia wystarczy aktualizacja ogólnych zasad moralnych, które już dziś są szeroko obowiązujące.<sup>29</sup>

#### 4. Koncepcja GenEtyki

Bardzo interesującą próbą ‘poskromienia’ przyszłości jest genEtyka, której twórcą jest David Heyd. Po raz pierwszy użył tego sformułowania w książce *Genethics. Moral issues in the Creation of People* (1992)<sup>30</sup>. W skrócie, jest to dyscyplina która zajmuje się wytyczeniem zasad moralnych, jakie miałyby być respektowane w tzw. genetycznych wyborach, te zaś związane są z decydowaniem o istnieniu, liczbie i tożsamości potencjalnych ludzi. GenEtyka jest – zdaniem Heyda – teorią tworzenia świata pod względem moralnym (moral worldmaking) oraz uwzględnia to, co jest przedmiotem badań w tym artykule, tzn. perspektywę przyszłości.<sup>31</sup> Jej przedmiot różni się – zdaniem Heyda – od tradycyjnej etyki. Różnicę tę ukazał Heyd zestawiając w pierwszej części zdania przedmiot etyki, w drugiej GenEtyki:

- a. Zadaniem etyki jest uszczęśliwianie żyjących ludzi – *genEtyki* powoływanie na świat szczęśliwych ludzi;
- b. W etyce stawiamy pytanie o to, jak istniejący świat czynić bardziej sprawiedliwym – w *genetyce* chodzi o tworzenie zupełnie nowego, sprawiedliwego świata;

<sup>27</sup> Por. Tamże, s. 83-84.

<sup>28</sup> Por. Tamże, s. 188-214.

<sup>29</sup> Por. Tamże, s. 254.

<sup>30</sup> D. Heyd przyznaje, że tego terminu użyli po raz pierwszy w 1988 D. Suzuka i Peter Knudtson w książce *GenEthics* (London 1988). Niemniej, manuskrypt jego książki był już wcześniej gotowy. Poza tym jego rozumienie genEtyki odbiega od tego tych autorów. Autorzy ci wiążą GenEthics jedynie z problemami moralnymi wokół genetyki, natomiast D. Heyd interesuje się również genezą ludzkiego życia i następowaniem po sobie pokoleń.

<sup>31</sup> D. HEYD, *Genethics, Moral Issues in the Creation of People*, Oxford University Press, Berkeley – Los Angeles Oxford 1992, s. 23.

- c. Problemem etyki jest respektowanie ludzkich żądań – *genEtyki* przysparzanie światu tych, którzy będą wysuwali zupełnie nowe żądania.
- d. Etyka reflektuje nad tym, jak zmienić ludzi nikczemnych w cnotliwych – *genEtyka* zastanawia się nad genetycznymi manipulacjami zmierzającymi do rodzenia cnotliwych ludzi<sup>32</sup>.

Wyżej wymienione koncepcje są pewną próbą, najczęściej niedoskonałą, etycznej odpowiedzi na zmieniające się warunki życia człowieka. Etyki te próbują w większym stopniu uwzględnić perspektywę przyszłości i odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Niemniej, należy zauważyć, że problem odpowiedzialności za pośrednie skutki, wynikające z naszych działań, był już niejednokrotnie podejmowany przez etykę tradycyjną, w której odpowiedzialność jest wprost proporcjonalna do możliwości przewidzenia tychże skutków i panowania nad ich pojawieniem. Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zdaniem cytowanej już B. Chyrowicz – winna wyrażać się przede wszystkim w trosce o warunki, a nie o konkretne osoby, których jeszcze nie ma: *Przyszłe pokolenie nie istnieje, ale istnieje środowisko, w którym najprawdopodobniej przyjdzie mu żyć – to ono nas ze sobą łączy wytaczając obszar odpowiedzialności.*<sup>33</sup> Także w biomedycynie na skutek nowych odkryć, które mogą mieć wpływ na jakość życia konkretnych ludzi i całych populacji, nieuniknioną rzeczą stała się konieczność nowych regulacji etycznych, będących wyrazem odpowiedzialności za człowieka i jego jak najbardziej bliskie środowisko. Współczesne badania genetyczne otwierają nowe możliwości ingerencji w genom i modyfikacji, których skutki mogą być dziedziczone czyli przenoszone na następne pokolenia. Wymaga to szczególnej roztropności, która powinna przyjąć postać zasady zaproponowanej przez D. Mietha: *Postępuj w taki sposób, żeby problemy wywołane przez sposób rozwiązywania problemów wyjściowych nie okazały się większe niż problemy, którym chciałeś zaradzić*<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 22. Cyt. za B. CHYROWICZ, *Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia*, w: *Świadomość środowiska*, red. W. Galewicz, Kraków 2006, s. 15.

<sup>33</sup> B. CHYROWICZ, *Problem argumentacji...*, art. cyt., s. 32.

<sup>34</sup> D. MIETH, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2002, s. 275, cyt. za Chyrowicz, *Problem argumentacji...*, art. cyt., s. 32.

## **Die Verantwortung für die künftige Generationen in der gegenwärtigen Philosophie**

### ZUSAMMENFASSUNG

Im ersten Teil nähern wir uns der ethischen Konzeption von H. Jonas an, der Zukunftsbezug als das entscheidende Paradigmat seines philosophien Denkens gemacht hat. Im zweiten Punkt wird die Frage untersucht, ob es möglich ist die Interesse der künftigen Generationen in der kontraktualistischen Theorie zur Geltung zu bringen. Der dritte Punkt reflektiert den Zukunftsbezug in der Diskursethik und in der Verantwortungsethik von D. Birnbacher. Und der letzte Punkt erklärt uns, was die GenEhtics ist. Sie ist eine ganz neue Disziplin, welche die Bedingungen untersucht, eine neue Welt zu ermöglichen Das untersuchte Objekt ist der potentielle Mensch und eine potenzielle Welt.