

# Tomasz Żuradzki

---

## Granice troski o przyszłe pokolenia

---

Diametros nr 26, 206-225

---

2010

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## GRANICE TROSKI O PRZYSZŁE POKOLENIA<sup>1</sup>

- Tomasz Żuradzki -

Czy ludzie, którzy będą istnieli w przyszłości są tak samo ważni, jak ci, którzy żyją teraz? Czy powinniśmy przykładać taką samą wagę do ich interesów i dobrobytu, jak do interesów i dobrobytu ludzi obecnie żyjących ludzi? Czy nasze obowiązki moralne, jak i te wynikające z reguł sprawiedliwości, które powinny regulować działanie instytucji społecznych, dotyczą na równi obecnie żyjących ludzi, jak i tych, którzy się jeszcze nawet nie narodzili?

Część filozofów (w szczególności konsekwencjaliści<sup>2</sup>, choć wydaje się, że nie tylko), a także wielu ekonomistów<sup>3</sup> nie ma wątpliwości, że odpowiedź na te pytania jest twierdząca, a interesy wszystkich liczą się tak samo – bez względu na to, czy chodzi o ludzi obecnie żyjących w innych miejscach globu czy o ludzi, którzy będą żyć w przyszłości. Derek Parfit pisze: „Jeśli inne argumenty nie mają zastosowania, to powinniśmy się na równi troszczyć o dające się przewidzieć rezultaty naszych działań, bez względu na to, czy zdarzą się za rok, za sto lat czy za tysiąc”<sup>4</sup>. Oczywiście stanowisko Parfita nie jest nowe. Henry Sidgwick w *The Methods of Ethics* pisał, że „czas, w którym istnieje człowiek nie może wpływać na wartość jego szczęśliwości z uniwersalnego punktu widzenia; a interesy przyszłych pokoleń muszą mieć znaczenie dla utilitarysty w tym samym stopniu, jak interesy jego współczesnych”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Rozszerzona wersja wystąpienia na konferencji *Dlaczego pomagać obcym? Etyczne aspekty sprawiedliwości globalnej* zorganizowanej przez Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ w dniach 11–12 grudnia 2010 roku w Krakowie.

<sup>2</sup> Parfit [1986]; Broome [2004].

<sup>3</sup> Patrz np. wykonany na zamówienie brytyjskiego rządu tzw. Raport Sterna z października 2006 r. na temat ekonomicznych kosztów zmian klimatycznych, który wywarł pewien wpływ na ustalenie unijnej polityki w kwestii redukcji emisji gazów cieplarnianych. Jego autorzy przypisują równą wartość równym jednostkom dobrobytu dla każdej osoby bez względu na to, kiedy ona żyje. Krytyczne omówienie filozoficznych założeń leżących u podstaw tego raportu, w szczególności związanych ze społeczną stopą dyskontową można znaleźć w: Beckerman, Hepburn [2007], patrz też: Dasgupta [2007]; Nordhaus [2007].

<sup>4</sup> Parfit [1986] s. 486.

<sup>5</sup> H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cyt. za: Caney [2009] s. 165.

Te cytaty mogą sugerować, że pewien typ stanowisk etycznych traktuje czas analogicznie do przestrzeni: ani to, gdzie, ani to, kiedy żyją inni ludzie, nie ma znaczenia dla zakresu naszych obowiązków moralnych, a także niektórych wymogów sprawiedliwości. Parfit ilustruje to następującym przykładem:

Być może amerykański rząd powinien zasadniczo przyznawać pierwszeństwo dobrobytowi własnych obywateli. Jednakże ta zasada nie ma zastosowania w przypadku wyrządzenia poważnych krzywd. Przypuśćmy, że ten rząd decyduje się na przeprowadzenie prób nuklearnych w atmosferze. Czy jeśli przewiduje, że opad promieniotwórczy, będący skutkiem tego wybuchu, przyczyni się do śmierci wielu ludzi, to powinien uznać, że jest to mniej istotne w sytuacji, gdy dotyka wyłącznie obcych? Czy w takim razie powinien przenieść te próby w rejon Oceanu Indyjskiego? Sądzę, że w takim przypadku, specjalne relacje nie mają moralnego znaczenia. To samo stanowisko powinniśmy przyjąć w kwestii krzywd wyrządzanych naszym odległym w czasie potomkom<sup>6</sup>.

Wedle tego stanowiska sam fakt, że niektórzy żyją w dalekich krajach nie powinien wpływać na ograniczenie zakresu naszych negatywnych obowiązków moralnych, podobnie jak fakt, że niektórzy jeszcze nie istnieją. Krzywdy wyrządzone osobie żyjącej w odległej części świata liczą się tak samo, jak krzywdy wyrządzone komuś z odległej przyszłości.

W tej pracy będę się starał wykazać, że ta wizja, traktująca wymiar czasowy analogicznie do przestrzennego, jest problematyczna, zarówno jeśli chodzi o moralność, a tym bardziej, jeśli chodzi o zasady sprawiedliwości, którymi powinny kierować się instytucje społeczne. Nawet jeśli przyjęlibyśmy bardzo kosmopolityczne założenia dotyczące obowiązków moralnych czy wymogów sprawiedliwości<sup>7</sup>, to wydaje się, że ludzi żyjących w przyszłości nie da się traktować analogicznie do ludzi żyjących w odległych częściach świata. Postaram się pokazać, że bliskość czasowa z różnych względów ma istotne znaczenie dla treści i zakresu naszych obowiązków moralnych, a także, że najlepszym sposobem rozumienia wymogów sprawiedliwości w kontekście międzypokoleniowym<sup>8</sup> jest odwołanie się do tzw. zasady wystarczalności.

---

<sup>6</sup> Parfit [1986] s. 486.

<sup>7</sup> Np. takie jak Singer [1972] lub Caney [2005].

<sup>8</sup> Wyrażenia „sprawiedliwość międzypokoleniowa” używam tu na określenie relacji pomiędzy ludźmi, których okresy życia się nie pokrywają. Ponieważ termin „pokolenie” jest wieloznaczny, niektórzy wykorzystują go do określenia transferów pomiędzy ludźmi żyjącymi w tym samym czasie, ale należącymi do różnych grup wiekowych, co oczywiście ma istotne znaczenie w przy-

Omawiany tu problem dość rzadko poruszany jest przez filozofów. Zazwyczaj, rozważając kwestie związane z globalną sprawiedliwością, filozofowie koncentrują się na przestrzennych, kulturowych lub politycznych ograniczeniach dotyczących jakichś obowiązków moralnych lub reguł sprawiedliwości wśród ludzi żyjących w tym samym czasie. Tych właśnie problemów dotyczą najważniejsze współczesne debaty filozoficzne poświęcone sprawiedliwości globalnej lub etyce globalnej, chociażby dyskusje na temat moralnych obowiązków zbiorowościowych (*associative duties*) i ich relacji z obowiązkami ogólnymi<sup>9</sup> czy na temat wpływu różnego rodzaju specjalnych relacji na zakres i treść reguł sprawiedliwej dystrybucji<sup>10</sup>. Znacznie rzadziej poruszane są etyczne i filozoficzne problemy związane z obowiązkami względem ludzi istniejących w odległej przyszłości. Tym samym filozofowie rzadko rozważają, w jaki sposób upływ czasu zmienia nasze powinności moralne lub wymogi sprawiedliwości dystrybucyjnej lub to, w jaki sposób powinniśmy rozumieć w odniesieniu do przyszłych pokoleń chociażby pojęcie równości, które pełni istotną rolę w przypadku właściwie wszystkich teorii sprawiedliwości.

---

padku systemów emerytalnych lub dystrybucji środków na opiekę zdrowotną, patrz np. Daniels [2008]. Jest to problem, którym nie będziemy się zajmować w tym artykule.

<sup>9</sup> Obecna debata dotycząca obowiązków zbiorowościowych ma, jak się wydaje, następujący kształt: po pierwsze istnieją zwolennicy tezy, że moralne obowiązki zbiorowościowe dają się pogodzić z generalnymi obowiązkami moralnymi (można ich nazwać kompatybilistami, choć trzeba pamiętać, że jest to różne stanowisko od kompatybilizmu w sprawie problemu wolnej woli), po drugie – ci, którzy uważają, że te dwa rodzaje obowiązków nie dają się ze sobą pogodzić (niekompatybilisci). Wśród tych pierwszych można wyróżnić, po pierwsze, zwolenników tezy, że te dwa rodzaje obowiązków dają się łatwo ze sobą uzgodnić, a żadne kompromisy czy ustępstwa nie są konieczne, po drugie, zwolenników tezy, że te dwa rodzaje obowiązków wchodzą ze sobą w ostry konflikt. Niektórzy uważają, że konflikty pomiędzy obowiązkami ogólnymi a zbiorowościowymi dają się rozwiązać, gdyż te pierwsze zawsze przeważają, możliwe jest też stanowisko odwrotne, że to obowiązki zbiorowościowe przeważają. Przytoczona tu klasyfikacja rozwiązania problemu obowiązku zbiorowościowych pochodzi od: Lazar [2009].

<sup>10</sup> W debatach dotyczących sprawiedliwości globalnej „pełnokrwisici” kosmopolici argumentują, że bez względu na to, jakie są właściwe reguły sprawiedliwości, to powinny być one stosowane do wszystkich ludzi istniejących obecnie na świecie (Caney [2005]). Przeciwnicy tak mocnego kosmopolityzmu uznają, że zasady sprawiedliwości, jako wtórne wobec wspólnot politycznych, obowiązują wyłącznie wewnątrz tych wspólnot, a sprawiedliwość globalna – jeśli w ogóle ma jakikolwiek sens – nie powinna być utożsamiana ze sprawiedliwością dystrybucyjną na poziomie wewnątrzpaństwowym, choć zobowiązania moralne pomiędzy samymi jednostkami faktycznie nie są ograniczone granicami wspólnot (Rawls [1999]; Nagel [2008]). Niektórzy zajmują stanowisko pośrednie, uznając, że pewne minimalne zasady sprawiedliwości mają zastosowanie globalne, ale nie są one tak szerokie jak te, które dotyczą innych obecnych członków naszej wspólnoty politycznej. Jeszcze inni uznają, że zasady sprawiedliwości globalnej są pojęciowo odrębne od zasad sprawiedliwości dystrybucyjnej, ale jednocześnie sądzą, że dają się ze sobą pogodzić. Bardziej sceptyczni uznają, że zasady sprawiedliwości globalnej są różne od zasad sprawiedliwości dystrybucyjnej, często wchodzą w konflikt, a z różnych względów zasady sprawiedliwości globalnej, podobnie jak niektóre obowiązki moralne, powinny często (choć nie zawsze) ustępować przed wymogami istniejącymi wewnątrz danej wspólnoty politycznej (Miller [2007]).

Część I. tej pracy zacznę od omówienia praktycznych implikacji przedstawianego tu problemu. Następnie przejdę do kwestii tzw. społecznej stopy dyskontowej, która zostanie omówiona w części II. W części III. rozważę, czy jest sens twierdzić, że analogicznie, jak dyskontuje się wartość przyszłych dóbr, wolno nam dyskontować wartość życia ludzi, którzy będą istnieli w przyszłości. W części IV. rozważę konkurencyjne sposoby rozumienia wymogu sprawiedliwości i ich zastosowanie do przyszłych pokoleń. Uznam, że z interesującego tu punktu widzenia najlepszym sposobem rozumienia sprawiedliwości międzypokoleniowej jest odwołanie się do zasady wystarczalności, która w istotny sposób ogranicza nasze obowiązki względem ludzi istniejących w przyszłości.

### **I. Problem zmian klimatycznych a ryzyko krzywdzenia**

Omawiany tu problem ma bardzo istotne znaczenie praktyczne i jest związany z decyzjami politycznymi mającymi olbrzymie konsekwencje finansowe, np. w przypadku polityki ekologicznej, energetycznej czy w odniesieniu do takich spraw jak konsumowanie nieodnawialnych zasobów naturalnych, a nawet dług publiczny czy systemy emerytalne. W tej części chciałbym wskazać, że przy podejmowaniu decyzji dotyczących interesów przyszłych ludzi zawsze zakłada się pewnego rodzaju tezy normatywne, które mogą być kwestionowane przy pomocy argumentów natury czysto filozoficznej. W szczególności na specjalną uwagę zasługuje teza, że powinniśmy (w moralnym sensie tego słowa lub w sensie odwołującym się do wymogów sprawiedliwości) ograniczyć bieżącą konsumpcję różnych dóbr ze względu na obowiązek troski o dobrobyt i interesy ludzi, którzy istnieć będą w przyszłości. Praktyczne implikacje problemu można łatwo pokazać na przykładzie szeroko dyskutowanej obecnie kwestii ustalania limitów emisji gazów cieplarnianych.

Dość powszechnie przyjmuje się dziś, że emitowanie gazów cieplarnianych do atmosfery jest istotną przyczyną globalnego ocieplenia<sup>11</sup>. Nawet niewielkie ocieplenie klimatu może spowodować znaczące konsekwencje dla ludzi, którzy będą istnieli w przyszłości. Po pierwsze, ekstremalna pogoda sama w sobie – tj. upały, sztormy, powodzie itd. – mogą bezpośrednio zabić wielu ludzi, a innych

---

<sup>11</sup> Na potrzeby tego tekstu przyjmujemy, że przedstawiona teza ta jest z grubsza trafna. Nie rzeczą filozofów jest oceniać skalę wpływu cywilizacji na zmiany klimatyczne. Nawet jeśli sprawy nie mają się w rzeczywistości dokładnie tak, jak tu przyjmuję (czego zresztą obecnie nie da się ustalić z wystarczającą pewnością), to z pewnością wolno nam uznać, że jest prawdopodobne, iż tak się właśnie mają, a co najmniej, iż nie jest to hipoteza całkowicie pozbawiona naukowych podstaw. Interesującą kwestią byłoby też rozważenie, czy jest jakaś różnica, gdyby okazało się, że globalne ocieplenie faktycznie następuje (wraz ze wszystkimi katastrofalnymi skutkami), nie jest ono zawnione przez człowieka, ale możemy mu zapobiec, choć wymaga to od nas sporych poświęceń.

np. pozbawić dachu nad głową czy dobytku. Po drugie, wskutek wzrostu temperatur, obfitsze żniwo zbiorą różne choroby tropikalne, np. malaria. Po trzecie, zmiana częstotliwości i wielkości opadów doprowadzić może zarówno do susz i niedoborów żywności, jak i do powodzi, a te zaszkodzą rolnictwu oraz ograniczą dostęp do czystej wody. Ponadto, zmiany klimatyczne mogą mieć wiele innych pośrednich negatywnych konsekwencji, np. mogą się przyczynić do wielkich migracji, które rozpoczną się, gdy morza i oceany zaleją nisko położone tereny, migracje te z kolei mogą stać się przyczyną konfliktów zbrojnych<sup>12</sup>.

Można więc śmiało stwierdzić, że emitowanie do atmosfery gazów cieplarnianych, które związane jest z prowadzonym przez nas stylem życia prawdopodobnie skrzywdzi lub zaszkodzi istniejącym w przyszłości ludziom w ten sposób, że wielu może umrzeć przedwcześnie, zaś jakość życia wielu może być znacznie niższa. Istnieje więc pewien sens w stwierdzeniu, że rozpowszechniony obecnie (głównie w krajach rozwiniętych, ale nie tylko) styl życia i konsumpcji w pewien sposób „skrzywdzi” wielu ludzi lub „zaszkodzi” wielu ludziom, którzy będą istnieć w przyszłości<sup>13</sup>. Co więcej, skoro ocieplenie klimatyczne powodowane jest przez emitowanie przez nas gazów cieplarnianych (co ma miejsce nawet podczas tak zwykłych czynności jak używanie samochodów, latanie samolotami, a także kupowanie rzeczy, które były transportowane z odległych miejsc itd.), znaczy to, że każdy z nas (a nie tylko bezosobowy ład międzynarodowy, za istnienie którego odpowiedzialność na poziomie jednostkowym jest oczywiście niezwykle rozmyta) przyczynia się do krzywdzenia istniejących w przyszłości ludzi, którzy będą cierpieć z powodu zmian klimatycznych<sup>14</sup>. Co więcej, krzywdzimy przyszłych ludzi, czerpiąc z tego tytułu korzyści, czyli żyjąc na relatywnie wysokiej stopie, jaką zapewnia nam nasza cywilizacja. Ta własność sprawia, że będziemy tu odnosić się w tu zarówno do obowiązków moralnych jednostek, jak i zasad sprawiedliwości, którymi mają się kierować instytucje społeczne.

---

<sup>12</sup> Przedstawiona w tym akapicie wizja pochodzi z Broome [2008].

<sup>13</sup> Zignorujemy tu fakt, że nie znamy tożsamości ludzi, które będą istniały w przyszłości oraz fakt, że gdyby nasza polityka była inna, to najprawdopodobniej ci ludzie by nie istnieli, tylko istnieliby jacyś inni, co oczywiście prowadzi do tzw. problemu nietożsamości (*the non-identity problem*), którego nie będziemy tu szczegółowo omawiać, patrz: Parfit [1986] r. 16.

<sup>14</sup> Istnieją mocne argumenty za tym, że obecnie istniejący ład krzywdzi także niektórych obecnie żyjących ludzi, patrz np. Pogge [2008] lub Wenar [2008]. Ten drugi uważa, że kupując nawet zwykłe produkty takie benzynę, ubrania, kosmetyki, laptopy krzywdzimy innych, ponieważ część tych towarów pochodzi z kradzieży (np. została pozyskana przez wielkie korporacje od skorumpowanych afrykańskich dyktatorów, którzy sprzedają majątek publiczny, tj. zasoby naturalne, konfiskując należność dla siebie lub też w inny moralnie naganny sposób). Odpowiedzialność indywidualną za krzywdzenie przyszłych ludzi można by więc rozumieć analogicznie jak krzywdzenie ludzi w odległych częściach świata.

Jeśli zachowanie – nas samych lub naszych instytucji – w pewien sposób krzywdzi innych ludzi lub im szkodzi i jesteśmy świadomi tych negatywnych konsekwencji, to powinniśmy albo zaniechać tego typu zachowań, albo (jeśli nie da się lub są to np. straty materialne) w jakiś sposób zrekompensować wyrządzone przez nas krzywdy. Jest to prawdą nawet wtedy, kiedy – jak w przypadku skutków emisji gazów cieplarnianych – nie mamy stuprocentowej pewności, że dane nasze działanie istotnie zaszkodzi innym ludziom. Sama świadomość istnienia istotnego ryzyka, że jakieś działanie może zaszkodzić innym ludziom, stanowi wystarczającą rację, by powstrzymać się od tego działania lub – jeśli to niemożliwe – zrekompensować krzywdę wyrządzaną innym tym działaniem. Jeśli przebijamy mieczem zasłonę nie wiedząc, czy ktoś za nią nie stoi (albo jak szekspirowski Hamlet nie mając pewności, kto dokładnie za nią stoi) jesteśmy moralnie winni zabicia, jeśli się okaże, że trafiliśmy w kogoś<sup>15</sup>. Podobnie jest w przypadku zmian klimatycznych. Przy czym można uznać, że rola niepewności jest tu bardzo wieloznaczna: po pierwsze, istnieje ryzyko, że nasze obecne hipotezy naukowe mogą być po prostu nietrafne i klimat nie zmieni się radykalnie lub jego zmiana nie pociągnie za sobą tak tragicznych konsekwencji; po drugie, istnieje wieloznaczność rezultatów sugerowanych przez te hipotezy, które z natury rzeczy operują jedynie na modelach przedstawiających tylko pewne szacunki dotyczące przyszłości (np. istnieje  $x$  proc. szans, że do roku  $y$  temperatura wzrośnie o  $z$  proc.); po trzecie, istnieją zapewne „nieznane niewiadome”, czyli czynniki, których wpływu nie jesteśmy dziś nawet świadomi.

Skoro wiarygodne naukowe świadectwa przemawiają za tym, że istnieje poważne ryzyko (choć nie pewność), iż zwiększająca się emisja gazów cieplarnianych może doprowadzić do fatalnych w skutkach zmian klimatycznych, które z kolei najprawdopodobniej przyczynią się do krzywdy wielu ludzi istniejących w przyszłości, to wydaje się, że mamy moralny obowiązek powstrzymać się przed wywołaniem tych zmian, lub – jeśli to niemożliwe lub jeśli dotyczy to wyłącznie szkód materialnych – spróbować zrekompensować wywołane przez nasz obecny styl życia krzywdy. Podobna zasada funkcjonuje zresztą w wielu systemach prawnych. Jest to tzw. zasada ostrożności (*the precautionary principle*), która została np. wpisana do prawa unijnego, można ją też znaleźć w wielu traktatach międzynarodowych. W jednej ze swoich wersji głosi ona, że jeśli jakieś działanie zagraża ludzkiemu zdrowiu lub środowisku naturalnemu, to powinny zostać przedsię-

---

<sup>15</sup> Oczywiście ktoś mógłby odpowiedzieć, że w niektórych sytuacjach, w których ryzyko jest bardzo małe, nie jesteśmy winni moralnie, nawet jeśli postępujemy w taki sposób, że dopuszczamy, iż istnieje pewne małe ryzyko skrzywdzenia, czy nawet przyczynienia się do śmierci danej osoby (np. jeśli bez naszej winy potrącimy kogoś samochodem).

wzięte środki ostrożności, nawet jeśli nie wszystkie relacje przyczynowe zostały naukowo ustalone<sup>16</sup>.

Celem lepszego uzmysłowienia sobie analogii pomiędzy wymiarem przestrzennym a czasowym wyobraźmy sobie, że władze pewnego kraju kontynuowałyby jakąś korzystną dla siebie politykę, która mogłaby prowadzić do skrzywdzenia obecnie istniejących ludzi mieszkających w innym państwie (np. poprzez emitowanie do atmosfery pewnych substancji, o których naukowcy sądzą, że istnieje ryzyko, iż mogą powodować śmierć). Nie ulega wątpliwości, że w takim wypadku – o ile tylko ryzyko jest wystarczająco wysokie – należałoby albo zaniechać tej polityki (nawet jeśli wiązałoby się to ze sporymi kosztami), albo – jeśli rzecz już się stała lub nie dotyczy to życia, lecz jakichś pomniejszych dóbr – przyznać rekompensaty. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nasze obowiązki moralne czy też wynikające z reguł sprawiedliwości nie są uzależnione od tego, czy te substancje zaszkodzą ludziom jutro, czy za 100 lat.

## II. Społeczna stopa dyskontowa

W przypadku szkód wywołanych zmianami klimatycznymi dotyczącymi przyszłych pokoleń pojawia się jednak specyficzny dodatkowy problem. Załóżmy na razie, że wywołane przez człowieka zmiany klimatyczne nie krzywdzą bezpośrednio ludzi (np. poprzez powodowanie ich śmierci), tylko szkodzą im w pewien pośredni sposób, np. prowadzą do pewnych strat materialnych (do krzywdzenia wrócimy w następnym rozdziale). W jaki sposób mielibyśmy porównać dzisiejsze koszty z przyszłymi stratami, skoro straty zostaną poniesione w bardzo odległej przyszłości i dotkną ludzi, którzy jeszcze nie istnieją? W rachunku ekonomicznym powszechnie przyjmuje się, że dobra, które możemy mieć w przyszłości cenimy dziś nieco mniej, niż te same dobra, które moglibyśmy mieć już dziś. O ile mniej, pokazuje tzw. stopa dyskontowa. Zobaczmy to na przykładzie: jeśli mamy określoną sumę pieniędzy, to możemy za nią kupić określoną liczbę dóbr dziś, lub włożyć pieniądze do banku i np. za rok kupić nieco większą liczbę dóbr. Załóżmy, że mamy 1000 zł. Możemy za nie dziś kupić 20 butelek dość dobrego wina, po 50 zł za butelkę. Możemy też włożyć pieniądze do banku na bardzo dobrą lokatę 10-procentową (dla uproszczenia rachunków załóżmy, że istnieją tak wysoko oprocentowane lokaty) i po roku mieć w sumie 1100 zł. Jeśli po roku cena wina nieco wzrosła i kosztowałoby ono 52,50 zł to i tak za nasze pieniądze moglibyśmy kupić 21 butelek wina, czyli o jedno więcej niż dziś. Możemy więc uznawać, że to

---

<sup>16</sup> Więcej na temat zasady ostrożności oraz obronę pewnej jej wersji można znaleźć w Gardiner [2006], jej krytykę w Sunstein [2003].



przyszłe wino kosztuje po obecnych cenach ok. 47,50 zł (bo za nasze obecne 1000 zł jesteśmy w stanie kupić za rok 21 win). Stąd wolno nam stwierdzić, że to samo przyszłe wino jest tańsze niż obecne<sup>17</sup>. Wartość stopy dyskontowej pokazuje więc, jak szybko zmniejsza się dzisiejsza wartość dóbr, im bardziej te dobra są odległe w czasie.

Jak wyjaśnić stopę dyskontową? Po pierwsze, ekonomiści zakładają, że w przyszłości będzie się konsumowało coraz więcej dóbr (to znaczy w dłuższej perspektywie zakładają istnienie stałego wzrostu gospodarczego), co będzie znaczyło, że będziemy je mniej cenić ze względu na malejącą krańcową użyteczność konsumpcji. Po drugie, i jest to kwestia wzbudzająca znacznie większe kontrowersje, wedle niektórych za społeczną stopę dyskontową na poziomie indywidualnym stoi naturalna „niecierpliwość” konsumentów preferujących natychmiastową konsumpcję od tej późniejszej. Znaczy to, że nawet jeśliby założyć, że ilość dóbr jest stała i nie istnieje wzrost gospodarczy, to ludzie woleliby mieć pewne dobra już dziś, niż nieco więcej tych samych dóbr w przyszłości. Jest to tzw. problemem preferowania wyłącznie ze względu na czas (*pure time preference*), a taka preferencja jest uznawana przez niektórych ekonomistów (np. tych, którzy przygotowali Raport Sterna) czy filozofów za irracjonalną. Odwołajmy się do podanego powyżej przykładu: ci, którzy uznają tę preferencję za irracjonalną, zgadzają się, że wypicie butelki dobrego wina powinno nam sprawiać – patrząc z dzisiejszej perspektywy – taką samą przyjemność bez względu na to, kiedy to się stanie: dziś wieczorem, czy za rok. Na poziomie indywidualnym ludzie dyskontują też przyszłe dobra ze względu na niepewność, np. zawsze istnieje ryzyko, że mogą po prostu nie dożyć ich skonsumowania. Podobnie jest w skali społecznej, tyle że w tym wypadku nie chodzi o istnienie konkretnych ludzi, tylko o istnienie ludzkości, np. w Raporcie Sterna przyjęto, że przyszłe dobra dyskontuje się na stałym poziomie 0,1 proc. rocznie ze względu na to, że ludzkość może przestać istnieć.

---

<sup>17</sup> Jest to zmodyfikowany przykład pochodzący z Broome [1995], gdzie można znaleźć doskonałe omówienie problemu dyskontowania wartości przyszłych dóbr. Z kolei odsetki składane (które w odniesieniu do strat z przeszłości w ekonomicznej analizie społecznych kosztów i korzyści można traktować jako odpowiednik stopy dyskontowej) mają niebagatelne znaczenie przy ustalaniu rekompensat za dawno wyrządzone krzywdy. Przyjęcie nawet ich niewielkiej stopy powoduje gigantyczny wzrost sumy należnego odszkodowania, np. przyjęcie 5 proc. stopy powoduje, że po stu latach z 1 zł robi się 131,50 zł. W tej sprawie w kontekście wyliczania „słusznych rekompensat” za kolonializm, niewolnictwo czy dyskryminację rasową, patrz np. Cowen [1997]. Wydaje się, że jest to jeden z problemów, które stanowią bardzo mocny argument – obok całego szeregu innych – za tym, że zadośćuczynienie za dawno wyrządzone (czyli np. kilkadziesiąt lat temu) krzywdy (np. za bezprawne zabranie komuś własności po 1945 r.) powinno przybierać raczej formy symboliczne, a nie formę rekompensat czy zwrotu mienia w naturze. I dotyczy to zarówno krzywd wyrządzonych jednostkom, jak i instytucjom, np. religijnym. Jak łatwo zauważyć ma to kolosalne znaczenie dla oceny szeregu procesów zachodzących w ostatnich 20 latach w Polsce.

Choć ze stopą dyskontową mamy do czynienia niemal na co dzień, niezwykle komplikuje ona podjęcie decyzji dotyczącej przeciwdziałania zmianom klimatycznym. W interesującym nas przypadku wywołanych przez cywilizację zmian klimatycznych, chodzi o skutki, które dotkną Ziemię za dziesiątki czy nawet setki lat. Od tego, jak wysoką przyjmiemy stopę dyskontową, zależy jakie działania podejmiemy, by przeciwdziałać zmianom klimatycznym. W jaki bowiem sposób mamy wycenić przyszłe dobra, które dziś byłyby warte np. 1 mln zł? Jeśli przyjęlibyśmy stopę dyskontową równą 1,4 proc. (czyli taką, jak w Raporcie Sterna<sup>18</sup>), to wartość jaką dziś przypisywalibyśmy tym dobrom po stu latach wynosiłaby 247 tys. zł. Jeśli jednak przyjęlibyśmy stopę wynoszącą 6 proc. (czyli taką, jak William Nordhaus, zajmujący się ekonomią zmian klimatycznych, to w roku 2110 przypisałibyśmy tym dobrom wartość wynoszącą zaledwie 2,5 tys. zł<sup>19</sup>. Łatwo dostrzec teraz istotne konsekwencje przyjęcia danego poziomu społecznej stopy dyskontowej dla podejmowania decyzji politycznych: jeśli przyjmiemy stopę na poziomie takim, jak w Raporcie Sterna, to będziemy znacznie bardziej skłonni dbać o przyszłe dobra, a tym samym bardziej skłonni troszczyć się o efekty zmian klimatycznych, niż gdybyśmy przyjęli stopę Nordhauusa.

W jaki sposób mamy ustalić właściwy poziom stopy dyskontowej, wyznaczyć dzisiejszą wartość przyszłych dóbr, a zarazem wycenić ewentualne straty materialne wynikające ze zmian klimatycznych? Żeby lepiej zrozumieć, z czym wiąże się odpowiedź na to pytanie, sięgnijmy do opracowanego przez Komisję Europejską przewodnika pt. *Analiza kosztów i korzyści projektów inwestycyjnych*, skierowanego dla jednostek publicznych składających wnioski o dofinansowanie dużych projektów infrastrukturalnych (czyli także takich, które będą miały wpływ na przyszłe pokolenia). Okazuje się, że analiza niektórych pozornie nudnych dokumentów urzędowych może być fascynująca pod kątem filozoficznym. Przewodnik ten definiuje stopę dyskontową jako „stopę, według której przyszłe wartości sprowadza się do ich wartości obecnej”<sup>20</sup>. Czytamy tam:

[...] w analizie ekonomicznej projektów inwestycyjnych stopa dyskontowa, a ściślej społeczna stopa dyskontowa, ma odzwierciedlać społeczny punkt widzenia na wartościowanie przyszłych korzyści i kosztów względem obecnych. Tam gdzie

---

<sup>18</sup> Przyjęta w Raporcie Sterna wartość stopy dyskontowej składa się z dwóch elementów: 1,3 proc. ze względu na spodziewany wzrost gospodarczy oraz 0,1 proc. ze względu na możliwość zagłady ludzkości. Autorzy raportu nie uwzględniają więc preferowania wyłącznie ze względu na czas.

<sup>19</sup> Przykład pochodzi z Broome [2008].

<sup>20</sup> Komisja Europejska [2003] s. 33.

rynek kapitałowy jest niedoskonały (czyli praktycznie wszędzie), społeczna stopa dyskontowa może różnić się od finansowej stopy dyskontowej<sup>21</sup>.

A dalej:

[...] według skrajnego poglądu, w preferencjach międzyokresowych Państwu należy przypisać wartość zerową, ponieważ obowiązane jest ono chronić interesy przyszłych pokoleń<sup>22</sup>.

Komisja Europejska przyjmuje więc, że istnieje pewien „społeczny punkt widzenia” na to, w jaki sposób wartościowane są przyszłe korzyści i koszty względem obecnych. Jest on „społeczny” w tym sensie, że normalnie to rynek kapitałowy ustala wysokość stopy dyskontowej poprzez wyznaczanie średniej stopy zwrotu z alternatywnej inwestycji kapitałowej (wtedy „finansowa” stopa dyskontowa jest równa „społecznej”). Przewodnik przyznaje jednak uczciwie, że rynek kapitałowy jest niedoskonały, ale nie proponuje – w przeciwieństwie do Raportu Sterna – żadnego konkretnego poziomu społecznej stopy dyskontowej w kontekście długofalowym, omijając szerokim łukiem jakiekolwiek kwestie normatywne. Nie proponuje też żadnych alternatywnych metod ustalenia, jaki jest ów „społeczny punkt widzenia na wartościowanie przyszłych korzyści i kosztów względem obecnych”. To milczenie w sprawie ustalenia właściwej stopy dyskontowej w kontekście przyszłych pokoleń jest tak naprawdę wskazaniem na miejsce, gdzie kończą się możliwości czystego rachunku ekonomicznego. Nie znaczy to oczywiście, że właściwy poziom społecznej stopy dyskontowej powinni ustalać wyłącznie filozofowie czy etycy, ale znaczy to, że mogą oni – poprzez analizę i ważenie różnych naszych intuicji – wskazać na jakich założeniach opierają się różne rozwiązania tego problemu. W szczególności analizie filozoficznej poddaje się preferowanie wyłącznie ze względu na czas i wpływ niepewności na dyskontowanie.

Istotny problem filozoficzny, który pojawił się w przytoczonych wyżej cytatach z unijnych dokumentów, polega na zasadności wyznaczania poziomu społecznej stopy dyskontowej na podstawie obecnej średniej stopy zwrotu z alternatywnej inwestycji kapitałowej czy też na podstawie jakichkolwiek innych metod ustalenia społecznych preferencji odnośnie wartościowania przyszłych korzyści

---

<sup>21</sup> Komisja Europejska [2003] s. 43.

<sup>22</sup> Komisja Europejska [2003] s. 131. Można założyć, że przedstawiony tu cytat jest błędnie przetłumaczony na język polski. Zakładam, że chodzi w nim o to, że wedle skrajnego poglądu Państwo w kontekście relacji międzypokoleniowych powinno przyjmować zerową społeczną stopę dyskontową, a racją do przyjęcia takiego właśnie poziomu jest to, że interesy ludzi istniejących w przyszłości są tak samo ważne jak interesy tych obecnie istniejących.

i kosztów względem korzyści i kosztów obecnych. Pewien przykład pozwoli nam to wyrazić: codzienne zachowania ludzi mogą być traktowane jako wyraz preferencji, że przywiązujemy nieco mniejszą wagę do jakości swojego przyszłego życia niż do jego obecnej jakości. Dowodów, że tak jest, nie trzeba szukać daleko: jeśli ktoś pali nałogowo papierosy znając ich szkodliwość, to w jakiś sposób dyskontuje wartość swojego przyszłego życia, podobnie możemy traktować złe odżywianie, niechęć do uprawiania sportu etc. Czy z dość powszechnego i niezaprzecznego faktu istnienia takich preferencji u wielu czy większości ludzi mamy wyprowadzić wniosek, że faktycznie mniej cenimy sobie jakość życia na starość niż w młodości (lub że w ogóle nie cenimy sobie długiego życia), lub że powinniśmy je mniej cenić? Przenieśmy to na skalę społeczną: wyobraźmy sobie, że jakieś społeczeństwo demokratycznie podejmuje decyzję, że skonsumuje lub roztrwoni wszystkie posiadane przez siebie zasoby naturalne. Nawet jeśli uznamy, że zarówno w przypadkach jednostkowych, jak i w demokracji wolno nam (czyli nie ma w tym nic moralnie nagannego) podejmować decyzje wbrew dobrze pojętemu interesowi własnemu, czy znaczy to, że wolno nam takie decyzje podejmować odnośnie ludzi, którzy jeszcze nie istnieją, a tym samym nie biorą udziału w podejmowaniu tego typu decyzji? Argument odwołujący się do demokracji nie działa w przypadku przyszłych pokoleń, które z natury rzeczy nie mają prawa głosu. Zresztą nawet gdyby był trafny (w co można wątpić, w szczególności wtedy, gdy decyzje grupy naruszają uprawnienia jednostek), to w przypadku stopy dyskontowej, poziom wyznaczony przez rynki kapitałowe wcale nie opiera się na jakiegokolwiek demokratycznej decyzji, lecz jest wynikiem skomplikowanych współzależności ekonomicznych, w tym aktywności państwa.

Opieranie poziomu stopy dyskontowej, która w istotny sposób wyznacza zakres naszych obecnych poświęceń względem przyszłych pokoleń, na obecnych preferencjach realnie istniejących ludzi jest problematyczne także z wielu innych powodów<sup>23</sup>: ludzie zasadniczo mają skłonność do większego dyskontowania przyszłych dóbr indywidualnych, niż społecznych; preferencje relatywnie krótkoterminowe, które są określane przez rynki kapitałowe (czyli maksymalnie do ok. 30 lat), nie muszą się zgadzać z preferencjami długoterminowymi dotyczącymi kolejnych pokoleń<sup>24</sup>; a wreszcie same te preferencje są wewnętrznie niespójne. Wcześniej zwróciliśmy uwagę na „konsumencką niecierpliwość” jako jeden z głównych czynników leżących u podłoża społecznej stopy dyskontowej. Jednak-

---

<sup>23</sup> Patrz: Beckerman, Hepburn [2007] s. 203.

<sup>24</sup> Co jest podstawą koncepcji dyskontowania hiperbolicznego, którego stopa zależy od okresu: im dłuższy okres, tym mniejsze dyskontowanie.

że wydaje się, że owa niecierpliwość ma sens wyłącznie w obrębie życia danej jednostki i nie wyjaśnia ona dyskontowania wartości dóbr dostępnych dla przyszłych pokoleń<sup>25</sup>. Wydaje się więc, że to, jak bardzo powinniśmy z moralnych względów respektować interesy i dobrobyt przyszłych pokoleń (czyli w jaki sposób ważymy ich interesy i dobrobyt względem naszych), nie zależy od tego, jak obecnie istniejący system finansowy lub aktualnie istniejące preferencje społeczne wyceniają stopę zwrotu z inwestycji kapitałowej. Wyznaczanie poziomu społecznej stopy dyskontowej (w przypadkach, w których będzie ona miała wpływ na nasze odległe pokolenia) na podstawie „utraconego dochodu z najlepszej alternatywnej inwestycji” wydaje całkowicie arbitralne. Ustalanie tej stopy na podstawie obecnych preferencji czy to rynku kapitałowego, czy poszczególnych jednostek byłoby podobne do ustalania naszych moralnych obowiązków lub wymogów sprawiedliwości na podstawie badań ankietowych<sup>26</sup>.

### III. Dyskontowanie wartości życia

W poprzedniej części przyjęliśmy, że dyskontujemy wartość przyszłych dóbr i rozważaliśmy problem szacowania ewentualnych kosztów niekorzystnych zmian klimatycznych wywołanych przez człowieka. Pominęliśmy jednak to, że zmiany klimatyczne, jeśli zaakceptujemy wizję przedstawioną w części I., mogą w bezpośredni sposób krzywdzić ludzi przyczyniając się – czy to bezpośrednio, czy pośrednio – do ich śmierci. Czy wolno nam zatem dyskontować także wartość życia ludzi istniejących w przyszłości?

Spróbujmy się nad tym zastanowić. Zacznijmy od pewnego dobrze znanego przykładu: przechodzę obok płytkiego stawu i widzę dziecko, które się utopi, jeśli go nie uratuję. Wszystko co muszę zrobić, to wejść do wody i je stamtąd wyciągnąć. Co prawda zniszczę sobie ubranie, ale jest to nieznacząco mały koszt, gdy stawką jest uratowanie życia dziecka<sup>27</sup>. Choć nie wszyscy zgadzają się z różnymi daleko idącymi implikacjami wyciąganymi z tego przykładu, to zapewne niewiele osób będzie kwestionowało, że istotnie, w takiej sytuacji, powinno się uratować to dziecko, szczególnie, że nie wiąże się to z koniecznością poświęcenia niczego o choćby porównywalnej wartości. Zmieńmy jednak ten przykład. Załóżmy, że sprawy mają się tak, że mogę uratować albo jedno dziecko dziś, albo jedno jutro.

---

<sup>25</sup> Patrz: Schelling [2000] s. 834.

<sup>26</sup> Więcej w sprawie krytyki pewnej wersji utilitaryzmu opartego na preferencjach (*preferencism*), czyli poglądu uznającego, że dobro (zarówno to, co jest dobre dla jednostki jak i dobro ogólne) jest wyznaczone całkowicie przez ludzkie preferencje, patrz: Broome [2007].

<sup>27</sup> Pochodzi on oczywiście z Singer [1972].

Nie mogę uratować i tego dziecka dziś, i tego jutro. Wydaje się oczywiste, że czas nie ma tu żadnego znaczenia. Znowu zmienmy ten przykład. Jeśli mamy do wyboru czy uratować 100 dzieci, czy 101, ale nie możemy uratować obu grup, to oczywiście lepiej (przy pozostałych warunkach niezmiennych<sup>28</sup>) jest uratować więcej osób niż mniej. Ale czy lepiej uratować 100 dzieci dziś, czy 101 jutro? Albo 100 dzieci dziś lub 101 za rok? Albo za 100 lat? Im bardziej odsuwamy w czasie perspektywę, tym nasze intuicje stają się coraz bardziej rozmyte. Nie wydaje się jakoś szczególnie oburzające moralnie, żebyśmy przełożyli uratowanie 100 dzieci dziś nad uratowanie 101 za sto lat. Czy znaczy to, że wartość życia ludzkiego dyskontujemy podobnie jak wartość niektórych dóbr materialnych<sup>29</sup>? Jeśli tak, to w jaki sposób wyjaśnić to dyskontowanie? Z trzech przedstawionych powyżej elementów, które składają się zazwyczaj na stopę dyskontową od razu można wykluczyć element pierwszy (życie ludzkie z całą pewnością nie należy do dóbr, które się dyskontuje ze względu na większą konsumpcję i na jej malejącą krańcową użyteczność). Czy wyjaśnieniem tego rodzaju dyskontowania byłoby preferowanie wyłącznie ze względu na czas czy niepewność rezultatów? Wydaje się, że nie chodzi tu o dyskontowanie w takim sensie, jak dyskontowanie dóbr. Dyskontowanie dóbr ma odpowiednik w preferencjach na poziomie jednostkowym. Znacznie trudniej znaleźć taki odpowiednik w przypadku wartości życia. Wydaje się, że na poziomie indywidualnym (można by powiedzieć na poziomie reguł moralnych) ten problem nie istnieje – dotyczy on wyłącznie reguł sprawiedliwości, czyli reguł, które winny rządzić instytucjami społecznymi. Co więcej za tym, że nie powinniśmy dyskontować wartości życia ludzkiego, przemawiają dobre argumenty: jeśli wolno nam dyskontować wartość przyszłego życia ludzkiego, to znaczy, że powinniśmy cenić wartość życia z przeszłości znacznie bardziej niż obecnego. A to by mogło znaczyć np., że zabijanie ludzi za czasów Cezara było znacznie gorsze moralnie niż zabijanie ludzi podczas II wojny światowej, a to wydaje się absurdalne i skazywałoby nas na relatywizm, gdyż tym samym rzeczom przypisywalibyśmy różne wartości w zależności od naszego umiejscowienia w czasie<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Choć to założenie wydaje się oczywiste, było ono kwestionowane. Taurek [1977] twierdzi, że takie rozumowanie nie traktuje tych, którzy są w mniej licznej grupie tak samo, jak tych z drugiej grupy i nie daje im żadnej szansy na przeżycie. Taurek uważa, że w takich sytuacjach powinniśmy losować, bo a liczebność grup nie w takich wypadkach znaczenia.

<sup>29</sup> Na marginesie warto zauważyć, że wedle pierwszej z omawianych powyżej stóp (6 proc.) powinniśmy przełożyć uratowanie ludzi w przyszłości nad ratowanie życia ludzi dziś tylko wtedy, jeśli proporcje wynosiłyby powyżej 1:400. Wedle stopy wynoszącej 1,4 proc. proporcje wynosiłyby jak 1:4. Jeśli przyjmiemy stopę w wysokości 5 proc., to statystycznie życie jednej osoby dziś jest więcej warte niż życie miliarda ludzi za 400 lat (ten przykład pochodzi z Parfit [1986]).

<sup>30</sup> Przykład oraz konkluzja pochodzą od Broome'a [2005] s. 412.

Jednakże uznanie, że nie dyskontujemy wartości życia, wraz z przyjęciem bardzo niskiej stopy dyskontowej odnośnie dóbr (jak np. w Raporcie Sterna) może prowadzić do paradoksów. W takim wypadku znacznie łatwiej można bowiem dojść do następującego wniosku: walka z globalnym ociepleniem jest ważniejsza niż likwidowanie skrajnego ubóstwa dziś (przyjmijmy, że skrajne ubóstwo to takie, które prowadzi do istotnego skrócenia długości życia i jego jakości). Wydaje, że Raport Sterna implikował tego typu konkluzję. Postulował bowiem wydawanie rocznie ok. 1 proc. globalnego PKB na przeciwdziałanie skutkom globalnego ocieplenia. Oznaczałoby to coroczny wydatek rzędu ok. 570 mld „dzisiejszych” (tj. z roku 2006) dolarów w skali globalnej, co byłoby zapewne wydatkiem bardzo wysokim, ale nie niemożliwym (szacuje się, że wojny w Iraku i Afganistanie będą kosztowały rząd USA tylko w 2010 roku ponad 170 mld dolarów). Jednakże te 570 mld dolarów to około dziesięciokrotność całego obecnego światowego budżetu pomocowego<sup>31</sup>. W praktyce wydaje się więc, że tak wysokie wydatki zostałyby poniesione – przynajmniej częściowo – kosztem wydatków na pomoc rozwojową czy humanitarną: pozwolilibyśmy cierpieć ludziom dziś, by nie krzywdzić ludzi w przyszłości (co więcej fakt, że w przypadku zmian klimatycznych mamy do czynienia z krzywdzeniem, a w przypadku dzisiejszego ubóstwa z zaniechaniem pomocy, byłby dla niektórych dodatkowym argumentem: zazwyczaj przyjmuje się, że istnieją znacznie mocniejsze racje moralne na rzecz tego, by nie krzywdzić, niż na rzecz tego, by przeciwdziałać jakiejś dziejącej się krzywdzie, za którą nie jesteśmy odpowiedzialni<sup>32</sup>).

Żeby lepiej uświadomić sobie tę konsekwencję (i wyabstrahować interesującą nas kwestię filozoficzną) posłużmy się fikcyjnym przykładem: mamy 100 zł, które możemy wydać albo na uratowanie czyjegoś życia (które jest zagrożone nie z naszej winy), albo możemy poświęcić te środki na taką zmianę naszego zachowania, by nie przyczynić się do czyjejś śmierci<sup>33</sup>. Oprócz twardogłowych utylitarystów, dla których obie te opcje będą równoważne, reszta filozofów (zresztą chyba zgodnie z intuicjami potocznymi) powiedziałyby, że ważniejsze jest, by nie przyczynić się do czyjejś śmierci. Czy nasze intuicje są więc zgodne z Raportem Sterna? Problem w tym, że za nasze 100 zł możemy kogoś uratować już dziś, a jeśli

---

<sup>31</sup> Dane pochodzą z Dasgupta [2007].

<sup>32</sup> Ale patrz przypis 13. Patrz także Lichtenberg [2010], która zauważa, że niekiedy obowiązki pozytywne mogą przeważać niektóre obowiązki negatywne.

<sup>33</sup> Oczywiście zmniejszenie emisji gazów cieplarnianych wiąże się z kosztami tylko wtedy, kiedy chcemy utrzymać nasz poziom życia i nasze przyzwyczajenia. W innym przypadku jest to po prostu tańsza opcja, np. jeśli po prostu zamieniamy samochód na rower. Nieco inny przykład dotyczący paradoksu odkładania pomocy na potem podaje Moller [2006] – jego paradoks także jest wymierzony w teorie, które nie dyskontują wartości życia ludzkiego.

przeznaczmy te 100 zł na taką zmianę naszego zachowania, by nie przyczynić się do czyjejś śmierci, to chodzi o kogoś, kto nie umrze przez nas np. za 100 lat (założmy, że możliwe są takie szacunki). Czy w takiej sytuacji wciąż uważamy, że faktycznie powinniśmy przeznaczyć te pieniądze na kogoś, kto będzie żył za 100 lat, pozwalając temu pierwszemu umrzeć już dziś? Czy moralność lub względy sprawiedliwości właśnie tego od nas wymagają? Odpowiedź twierdząca byłaby bardzo trudna do przełknięcia.

Wydaje się więc, że jest pewien sens w stwierdzeniu, iż wolno dyskutować wartość ludzkiego życia. Można przyjąć, że nasz intuicyjny opór przeciwko temu wynika zapewne z faktu, iż takie dyskutowanie, jak zwróciliśmy uwagę powyżej, nigdy nie dotyczy decyzji jednostek (nie odbywa się więc na poziomie moralności, lecz na poziomie reguł sprawiedliwości). Np. amerykańska *Environmental Protection Agency* (agencja, której zadaniem jest m.in. opiniowanie projektów ustawodawczych) przyjmowała w roku 2001, że „wartość ludzkiego życia” wynosi 6,1 mln dolarów. To znaczy przyjmowała, że wprowadzenie w życie jakiejś nowej regulacji, której celem będzie uniknięcie ryzyka tragicznej śmierci ludzi (np. z powodu zatrucia wody), jest pożądane tylko wtedy, gdy koszt jej wprowadzenia w życie jest niższy niż właśnie owe 6,1 mln dolarów na jedną ocaloną osobę. W takim kontekście wycenianie wartości ludzkiego życia nie oburza tak bardzo – w sytuacji ograniczonych zasobów nie wolno nam przecież przeznaczyć całego budżetu na uratowanie jednej osoby kosztem wszelkich innych wydatków. Wydaje się więc, że nie ma też niczego oburzającego moralnie w dyskutowaniu nie tyle wartości samego życia ludzkiego, co raczej wyrażonych w pieniądzu kosztów, które jesteśmy skłonni ponieść, by ocalić jedną osobę<sup>34</sup>.

#### IV. Czy mamy pomagać bogatszym?

Większość ekonomistów zakłada, że jeśli nie wydarzy się jakaś katastrofa, to globalna gospodarka będzie w długiej perspektywie rosła, a przyszłe pokolenia będą bogatsze niż nasze. Dzisiejszy dochód na głowę wynosi średnio na świecie ok. 10 tys. dolarów. Przyjmując, że będzie rósł o skromne 1,3 proc. rocznie, za 200 lat wyniesie 130 tys. dzisiejszych dolarów<sup>35</sup>. W praktyce znaczy to, że ogólnie rzecz biorąc ludzie w przyszłości będą znacznie bogatsi od nas, czyli będą mieć więcej dóbr niż my teraz. Zapewne będą też korzystać z wielu udogodnień, któ-

---

<sup>34</sup> Więcej: Sunstein [2007], który zauważa, że różne amerykańskie agencje używają stóp dyskontowych o różnej wysokości w stosunku do kosztów ratowania życia, np. *Environmental Protection Agency* stosuje aż 10-proc. stopę.

<sup>35</sup> Dane pochodzą z Nordhaus [2007].



rych my jeszcze nawet nie znamy. Dlaczego dziś mamy poświęcać się, np. ograniczając swoją konsumpcję, na rzecz przyszłych pokoleń, które będą znacznie bogatsze od nas? Niektórzy uważają, że oceniając dystrybucję dóbr pod kątem sprawiedliwości (choć wydaje się, że można by to zastosować też względem jednostkowych obowiązków moralnych związanych z pomocą innym), powinniśmy uważać, że przysparzanie korzyści ludziom jest tym istotniejsze, im gorzej ci ludzie są sytuowani. We współczesnej filozofii stanowisko takie przyjęło się określać mianem priorytaryzmu<sup>36</sup>. Nierówności pomiędzy ludźmi same w sobie nie mają – wedle priorytaryzmu – moralnego znaczenia, ważne jest to, że niektórzy znajdują się niżej na obiektywnej skali dobrobytu.

Nie wszyscy się z tym zgadzają. Egalitaryści uznaliby, że jest pewien sens w stwierdzeniu, że ludzie powinni mieć równe udziały w jakichś dobrach, np. takich jak zasoby, dobrobyt lub równy dostęp do zasobów, czy też równe możliwości ich uzyskania, a w nierównościach samych w sobie zawsze jest coś złego. Oczywiście nie znaczy to, że egalitaryści muszą uznawać, iż zawsze biorąc wszystko pod uwagę, najlepiej by było, by wszyscy mieli po równo. Istnieje wiele racji czy wartości, oprócz równości, które także należy uwzględniać w sprawiedliwej dystrybucji czy przy rozważaniu naszych obowiązków moralnych. Jednakże równość jest jedną z nich – głoszą egalitaryści – i nie da się jej rozumieć wyłącznie jako przypisywanie pierwszeństwa najgorzej usytuowanym (jak chce tego priorytaryzm).

Różnicę pomiędzy egalitaryzmem a priorytaryzmem można zobrazować przykładem<sup>37</sup>: wyobraźmy sobie, że w świecie, w którym istnieją tylko dwie osoby, możliwy jest następujący rozkład dystrybucji jakiegoś dobra: jeśli wybierzemy politykę *A*, to istnieją równe szanse, że rozkład będzie wyglądał albo tak (1, 1), albo tak (2, 2); jeśli wybierzemy politykę *B*, to istnieją równe szanse, że rozkład będzie wyglądał albo tak (1, 2), albo tak (2, 1). Jeśli wszystkie pozostałe czynniki nie są istotne, to zwolennik egalitaryzmu powinien przedkładać tę pierwszą politykę nad drugą (czyli *A* nad *B*), zaś zwolennik priorytaryzmu powinien równie cenić oba te sposoby dystrybucji.

Wydaje się, że możemy założyć, iż priorytaryzm jest lepszą interpretacją wymogu sprawiedliwości, szczególnie w kontekście międzypokoleniowym, niż egalitaryzm, a mówienie o równości często po prostu nie ma sensu w kontekście relacji między pokoleniami: zbyt mało wiemy na temat tego, jak będzie wyglądała

---

<sup>36</sup> Patrz: Parfit [1997]. Teorię sprawiedliwości Rawlsa można rozumieć jako pewną wersję tego stanowiska.

<sup>37</sup> Broome [niepublikowane].

przyszłość i życie ludzi w przyszłości. Zgadając się z priorytaryzmem dostajemy do ręki kolejny argument pozwalający odrzucić przedstawiony w poprzednim rozdziale paradoks. Nie jest bowiem jasne – zgodnie z priorytaryzmem – dlaczego zamiast na pomoc najgorzej sytuowanym dziś, mielibyśmy przeznaczać środki na znacznie bogatsze przyszłe pokolenia.

Problem z priorytaryzmem, na który zwrócił uwagę np. Roger Crisp<sup>38</sup>, polega jednak na tym, że choć niekiedy fakt, iż ktoś jest w gorszej sytuacji, faktycznie ma moralne znaczenie, to niekiedy jest to kompletnie nieistotne z moralnego punktu widzenia. Jest tak w sytuacji, gdy stawką jest dystrybucja dóbr wśród ludzi znajdujących się ogólnie w bardzo dobrej sytuacji, a w takiej – jak możemy przypuszczać – będą ludzie w przyszłości. Rywalem zarówno egalitaryzmu, jak i priorytaryzmu, radzącym sobie z zarysowaną powyżej trudnością jest tzw. zasada wystarczalności (*sufficientarianism*). Harry Frankfurt polemizując z egalitaryzmem pisał: „To, co jest ważne z punktu widzenia moralności, to nie to, że wszyscy powinni mieć tyle samo, ale to, że każdy powinien mieć wystarczająco. Jeśli każdy miałby wystarczająco, to fakt, że ktoś miałby więcej niż inni, nie miałby żadnego moralnego znaczenia”<sup>39</sup>.

Jeśli w odniesieniu do przyszłych pokoleń przyjęlibyśmy zasadę wystarczalności, to miałyby ona istotne skutki: nasze działania byłyby moralnie złe lub niesłuszne z punktu widzenia sprawiedliwości, gdyby dające się przewidzieć konsekwencje naszych działań prowadziły do tego, że ktoś znajdzie się poniżej tego progu. Wydaje się, że istnieją dobre racje, by w przypadku sprawiedliwości międzypokoleniowej ten „próg wystarczalności” wyznaczyć na relatywnie niskim poziomie i by przedmiotem naszej troski w przypadku przyszłych pokoleń były wyłącznie bardzo podstawowe uprawnienia ludzi, takie jak: prawo do życia<sup>40</sup> czy prawo do zdrowia<sup>41</sup>. Wszystkie pozostałe wymogi moralne czy związane ze sprawiedliwym działaniem instytucji, podobnie jak konsekwencjalistyczny rachunek korzyści i strat, nie miałyby – wedle proponowanej tu koncepcji – zastosowania do odległych przyszłych pokoleń, a w szczególności hasło maksymalizowania

---

<sup>38</sup> Crisp [2003]

<sup>39</sup> Frankfurt [1987]

<sup>40</sup> Nie należy tego oczywiście rozumieć jako prawo do urodzenia się. Wiąże się to z istotnym zagadnieniem dotyczącym tego, czy szacując wpływ zmian klimatycznych na przyszłe pokolenia mamy brać też pod uwagę liczbę ludzi, czyli uznawać, że samo w sobie istnienie dodatkowych osób należy traktować jako pewną wartość. W tej sprawie Broome [2005].

<sup>41</sup> Caney [2009] wymienia także prawo własności czy prawo do tego, by nie było się zmuszonym do przeprowadzki, co wydaje się dość daleko idącą propozycją.

użyteczności czy dobrobytu ludzi, bez względu na to kiedy żyją<sup>42</sup>. Jeśli więc obecne wydatki na ograniczenie emisji gazów cieplarnianych traktowalibyśmy jako wydatki na rzecz tego, by zapobiec poważnej krzywdzie, która spotka ludzi w przyszłości, to zapewne dałoby się je – nawet jeśli byłby bardzo wysokie – usprawiedliwić. Jednak jeśli uznalibyśmy, że są one po prostu transferem środków do przyszłych pokoleń lub rekompensatą za różne, nawet poważne, szkody materialne wywołane przez zmiany klimatyczne, to taki transfer czy rekompensata nie miałyby wystarczającego uzasadnienia.

## Bibliografia

- Beckerman, Hepburn [2007] – Wilfred Beckerman, Cameron Hepburn, *Ethics of Discount Rate in the Stern Review on the Economics of Climate Change*, “World Economics” 8 (1) 2007: 187-210.
- Broome [2004] – John Broome, *Weighing Lives*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Broome [2005] – John Broome, *Should we Value Population?*, “The Journal of Political Philosophy” 13 (4) 2005: 399-413.
- Broome [2007] – John Broome, *Can there be a preference-based utilitarianism?*, [w:] *Justice, Political Liberalism and Utilitarianism: Themes from Harsanyi and Rawls*, Maurice Salles, John Weymark (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Broome [2008] – John Broome, *The Ethics of Climate Change*, “Scientific American”, July 2008: 97-102.
- Broome [niepublikowane] – John Broome, *Equality versus Priority*, [w:] ‘Goodness’ and ‘Fairness’: *Ethical Issues in Health Resource Allocation*, D. Wikler, Ch.J.L. Murray (red.), WHO, niepublikowane (artykuł dostępny na: <http://users.ox.ac.uk/~sfop0060/pdf/equality%20versus%20priority.pdf>).
- Caney [2005] – Simon Caney, *Justice Beyond Borders*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Caney [2009] – Simon Caney, *Climate Change and the Future: Discounting for Time, Wealth, and Risk*, “Journal of Social Philosophy” 40 (2) 2009: 163-186.
- Casal [2007] – Paula Casal, *Why sufficiency is not enough*, “Ethics” (117) 2007: 296-326.
- Cowen [1997] – Tyler Cowen, *Discounting and Restitution*, “Philosophy and Public Affairs” 26 (2) 1997: 168-185.
- Crisp [2003] – Roger Crisp, *Equality, Priority, and Compassion*, “Ethics” (113) 2003: 745-763.
- Daniels [2008] – Norman Daniels, *Justice between Adjacent Generations: Further Thoughts*, “The Journal of Political Philosophy” 16 (4) 2008: 475-494.

---

<sup>42</sup> Meyer, Rosen [2009] twierdzą, że przyjęcie zasady wystarczalności pozwala też uporać się z problemem nietożsamości. Przytaczają też dodatkowe argumenty za przyjęciem tej zasady jako najlepszej interpretacji sprawiedliwości międzypokoleniowej.

- Dasgupta [2007] – Partha Dasgupta, *The Stern Review's economics of climate change*, "National Institute Economic Review" 199 (4) 2007: 4-7.
- Frankfurt [1987] – Harry Frankfurt, *Equality as a moral ideal*, "Ethics" (98) 1987: 21-43.
- Gardiner [2006] – Stephen M. Gardiner, *A Core Precautionary Principle*, "The Journal of Political Philosophy" 14 (1) 2006: 33-60.
- Komisja Europejska [2002] – Jednostka ds. Ewaluacji, Dyrekcja Generalna – Polityka Regionalna, Komisja Europejska, *Analiza kosztów i korzyści projektów inwestycyjnych*, dostępne na: [http://www.funduszeuropejskie.gov.pl/NR/rdonlyres/CBF44625-A337-4A82-9466-3B0B8D4B0DE4/12752/09\\_Analiza\\_kosztow\\_korzysci\\_02\\_pl.pdf](http://www.funduszeuropejskie.gov.pl/NR/rdonlyres/CBF44625-A337-4A82-9466-3B0B8D4B0DE4/12752/09_Analiza_kosztow_korzysci_02_pl.pdf).
- Lazar [2009] – Seth Lazar, *Debate: Do Associative Duties Really Matter?*, "The Journal of Political Philosophy" 17 (1) 2009: 90-101.
- Lichtenberg [2010] – Judith Lichtenberg, *Negative Duties, Positive Duties, and the "New Harms"*, "Ethics" (120) 2010: 557-578.
- Meyer, Rosen [2009] – Lukas H. Meyer, Dominic Roser, *Enough for the Future*, [w:] *Theories of Intergenerational Justice*, L.H. Meyer, A. Gosseries (red.), Oxford University Press, Oxford 2009.
- Miller [2007] – David Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Moller [2006] – Dan Moller, *Should we let people starve – for now?*, "Analysis" 66 (3) 2006: 240-247.
- Nagel [1997] – Thomas Nagel, *Równość*, [w:] *idem, Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Aletheia, Warszawa 1997: 135-160.
- Nagel [2008] – Thomas Nagel, *The Problem of Global Justice*, "Philosophy and Public Affairs" 33 (2) 2008: 133-147.
- Nordhaus [2007] – William D. Nordhaus, *A Review of the "Stern Review on the Economics of Climate Change"*, "Journal of Economic Literature" 45 (3) 2007: 686-702.
- Parfit [1986] – Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Parfit [1997] – Derek Parfit, *Equality and Priority*, "Ratio" (10) 1997: s. 202-221.
- Pogge [2008] – Thomas W. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2008 (wyd. drugie).
- Rawls [2001] – John Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001.
- Scheffler [2001] – Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Schelling [2000] – Thomas C. Schelling, *Intergenerational and International Discounting*, "Risk Analysis" 20 (6) 2000: 833-837.
- Singer [1972] – Peter Singer, *Affluence, Famine, Morality*, "Philosophy and Public Affairs" 1 (1) 1972: 229-243.
- Sunstein [2003] – Cass R. Sunstein, *Beyond the Precautionary Principle*, "University of Pennsylvania Law Review" 151 (3) 2003: 1003-1058.
- Sunstein [2007] – Cass R. Sunstein, *On Discounting Regulatory Benefits: Risk, Money, and Intergenerational Equity*, "The University of Chicago Law Review" 74 (1) 2007: 171-208.

Taurek [1977] - John M. Taurek, *Should the Numbers Count?*, "Philosophy and Public Affairs" 6 (4) 1977: 293-316.

Wenar [2008] - Leif Wenar, *Property Rights and the Resource Curse*, "Philosophy and Public Affairs" (36) 2008: 2-32.