

Dieter Birnbacher

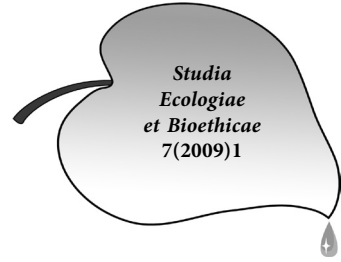
Responsibility for Future Generations : Scope and Limits = Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia : zakres i granice

Studia Ecologiae et Bioethicae 7/1, 75-106

2009

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.



Dieter BIRNBACHER
Heinrich Heine Universität Düsseldorf

Responsibility for Future Generations – Scope and Limits¹

1. Future ethics – a contradiction in terms?

Responsibility, understood in a prospective way – in contrast to the retrospective concept of responsibility that refers to past actions – is necessarily future-oriented. We are always responsible for actions or events which, from the subject of responsibility's point of view, take place in the future or at least reach into the future. In this way, responsibility necessarily implies responsibility for the future. If so, why do the terms “responsibility for the future” and “responsibility for future generations” require a special classification and emphasis?

Under the present circumstances, responsibility for future generations, which in earlier times was more or less seen as an integral part of the traditional term of responsibility as a whole, has taken on a new complexion. In his influential work “The Principle of Responsibility” Hans Jonas pointed out to some of these new circumstances (Jonas 1979): One of them is the potential increased by modern technology to influence men's and nature's future fate by acting or refraining from acting. What once could be taken for fate is now gradually entering the sphere of human control. Another circumstance consists in the growth of possibilities of human foresight and the early detection of dangers and risks. It gets more and more difficult for agents to excuse themselves by claiming ignorance in order to avert uncomfortable situations. Even though the “world of impacts” and the “world of perception” still differ enormously and we can barely foresee the consequences of our present acting, the more historical experiences we make, the better backed up ideas we get of chances and risks of our interventions in nature and the human world.

Inevitably, both tendencies lead to an extension of our responsibility. The extended possibilities of interference in distant futures (e.g. concerning climatic problems) as well as grown possibilities of a far-reaching risk calculation

¹ Treść wykładu prof. Dietera Birnbachera wygłoszonego 8 października 2009 r. w Instytucie Ekologii i Bioetyki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

(regarding the consequences of climatic upheavals for the agricultural production in developing nations) does not remain without influence on the normative sphere. The knowledge about probable consequences of present acting and refraining from acting forces us – even though we may refuse to accept it – to take over an appropriate *future responsibility* followed by a *future ethics*. With increasing knowledge power increases as well, but at the same time does responsibility.

The idea of a future ethics regularly raises various objections. Some critics say that the idea of a “future ethics” necessarily results in an *anonymity* of future responsibility in the long term: Responsibility gets vague and unspecific if it – without considering the whole complexity of role relations – is demanded of people seen as “abstract, homogeneous individuals” whom we do not know nor are able to know as they will live in the distant future (Becker 1989, 7). Becker states that responsibility cannot be separated from its archetype, the special responsibilities going with social roles in the context of small groups.

Other critics confine themselves to a rejection of a “future ethics” from a *pragmatic* point of view and ask who – under real moral-psychological circumstances – could be expected to not only pay lip service to such an ethics but indeed show his or her allegiance to it. According to this opinion, responsibility has to be *limited* if it is not to be felt as overly demanding. As ethics is not concerned with *ideal* norms for *fictitious* agents but with *reasonable* and *practicable* norms for *real* agents, demands for responsibility cannot be extended indefinitely without defeating ethics’ true purpose.

Does this mean that the process of “unlimiting responsibility”, (Kamlah 1973, 105) which started with the Enlightenment and has persisted until now, ought to be annulled? Should the demand for more and wider-reaching responsibility be rejected for being far too demanding? Not at all, I think. We need to keep an eye on the limits of responsibility, but at the same time we need to be open to the *extension* of responsibility resulting from an extended foresight, extended abilities but, above all, from an extended moral goodwill and a willingness to act.

2. Limits of responsibility

In some ways, responsibility is already limited by its semantic features and the *meaning* of the term “responsibility” itself. The first limit to be mentioned may seem to be trivial at first glance, but is not if we have a closer look at it: When talking about responsibility an agent shall *keep to* or *take upon himself*, we normally do not refer to the entirety of moral obligations the particular agent has within a specific object area but, primarily, to the *obligations of action* he has in this area. Usually, taking over responsibility includes acting and not merely refraining from acting. Taking over responsibility for somebody normally means *doing* something *in an active sense* in order to protect, support and provide for another person.

Summed up, the meaning of this purely conceptual feature lies in the “costs” and “opportunity costs” which are caused by taking over and keeping to responsibility for a certain subject of responsibility. Taking over as well as carrying out obligations of action results in a greater effort and in a limitation of pursuing other interests than taking over and carrying out mere obligations of abstention.

The *second* limit consists in a restricted *ability*. Responsibility in terms of its scope and content is connected to objective and subjective power. The decisive *objective* power factor lies in the fact that it is first of all the situational conditions that make it possible to influence a specific event. The object of responsibility must not be removed from a possible source of influence because of objective reasons. It is not important, however, whether the subject of responsibility can influence an event *directly, substantially* or *with a high chance of success*, but if he or she is kept from influencing an event, no matter how *indirect, insignificant* or *partly successful* that influence may be. The decisive *subjective* factor is the subject's individual ability or inability to make use of the objectively given scope of intervention. Whoever is limited in his scope of conduct, e.g. because of neurotic constraints, is not as suited for taking over and carrying out responsibility as somebody who is emotionally in complete control. For instance, we are responsible for our own character just to the extent of being able to influence it by controlling the deliberate choice and the avoidance of potentially formative influences and experiences.

The *third* limit is the restriction of human *foresight*. Nobody can be blamed for not having avoided troubles he or she could in no way foresee or expect under the given circumstances. In the field of new technologies it may well occur that some agents are expected to be responsible in order to provide against risks which are neither concretely defined nor backed up with a precise probability. However, in this connection assigning responsibility to somebody can be justified with the consideration that with historical experiences, especially in the field of new technologies with short testing intervals or a high testing risk, at least an abstract, less calculable and hypothetical risk has to be assumed.

Thus, a “future responsibility”, as it is claimed by Hans Jonas and other philosophers, cannot be regarded as misguided just for conceptual reasons. It is absolutely legitimate to see the prototype of responsibility in the role-bound responsibility within the sphere of social proximity, which does not automatically mean to limit the scope of responsibility. Beside the father's responsibility for his children, the teacher's responsibility for his or her students, the statesman's responsibility for the nation's welfare etc., it is perfectly possible to speak of a comprehensive, role-transcending responsibility, such as the foreigner's responsibility for another foreigner, the statesman's responsibility for the international community of nations and present people's responsibility for the future. A “total responsibility” (Hans Jonas) is not a *contradictio in adjecto*.

The assignment of responsibility would only be confronted with conceptual objections if it disregarded essential conditions of a legitimate assignment of responsibility, i.e. if it was assigned to constructs like “mankind” or “the present generation” which cannot be reasonably assumed to be subjects of action, if present individual or collective acting had no kind of significant global or temporal long-distance effects; or if the carriers of future responsibility were not able to influence – in whatever indirect way – the alarming developments. None of these conditions of exclusion applies to the responsibility for future generations. If responsibility is assigned to pseudo-subjects like “man” or “the present generation”, it can normally be interpreted as an elliptical phrase for demands that are primarily directed to those collective agents who have the strongest influence, for instance present governments or leading industrialists in industrial nations. None of these conditions of exclusion is fulfilled. Global and intergenerational long-distance effects of present acting or refraining from acting are not just inventions of ecological fanatics but undisputed reality. The fate of developing nations, the future of the global climate and the continued existence of nature’s species depends very much on the leading industrial nations and their financial, economic, agricultural and environmental policies. Even though politically and ecologically involved citizens in those countries might tend to considerably overestimate their own influence on their governments’ policies, it would be clearly wrong to deny them any, however indirect, political influence. At least those who hold a key position in politics or administration as well as lobbyists and other representatives of pressure groups plus the heterogeneous group of academic political consultants play a decisive role in the matter of long-distance strategies and decisions and thus are responsible for it as well.

3. Responsibility for the future: the optimistic and the pessimistic paradigm

Two alarming global developments made responsibility for the future a key concept of political ethics: 1. the continuing though in the meantime slightly reduced exponential growth in population and its foreseeable consequences, and 2. the continuing exponential growth in the human utilization of nature. The rapidly growing exploitation of nature by men does not only affect nature as a source of natural goods like soil, water, resources and energy, but also as a dump for substances and pollutants from production and consumption like waste, residues, air and water contamination and greenhouse gases. The *excessive utilization* of resources and dumping sites forms a major part of the burden that will be passed on to future generations. Furthermore, there will be irreversible risks which coming generations will have to adapt to – risks like those that originate from radioactive waste from usage of nuclear energy or climatic risks

provoked by the release of carbon dioxide from burning fossil fuels. So far, it is not the growth in population that is to blame in the first place for having produced this burden, but the growth in activities of a small part of the world population that intensified their exchange processes with nature in production and consumption without even thinking about the natural restrictions inherent in our “blue planet”. This situation might well change when emerging countries with a high population density like India or China join the club of industrial nations. One may even presume that the greatest risks the world climate has to fear will soon not be caused by the industrial nations but by the newly industrialised countries rich enough to make use of raw materials but too poor to do without an environmentally hazardous exploitation of nature.

Taken as ideal types, one can distinguish between an *optimistic* and a *pessimistic* paradigm of future ethics. The optimistic paradigm regards responsibility for future generations primarily as an obligation to prolong a more or less reliable *process of progress* that started long ago and will continue in the future. This paradigm, in which future generations are generally better off than present generations, is characteristic of the main currents of the Enlightenment philosophy (Condorcet, Kant), of marxism (Bloch), of “neoclassical” economic theory and the liberal political philosophy including Rawls’s “theory of justice”. Regardless of existing differences, the representatives of these schools of thought share the opinion that the future will bring along a process of increasing perfection (Condorcet), increasing prosperity (Rawls, neoclassic economics) or decreasing torment of labour (Marx). In contrast to this view, the *pessimistic* paradigm sees future generations in a potentially *worse* position than present generations. Responsibility for future generations thus is of a *conservative* nature and contains primarily the obligation to maintain the *status quo*, be it of technological, economic or cultural nature, in order to avert harms, provide for future disasters and to minimize risks. The pessimistic paradigm forms the basis of 18th century malthusianism, of the 19th century eugenic movement and many specifically *ecological* future-ethical ideas. The leading affect is the fear of future deteriorations instead of the hope for coming improvements. Within malthusianism, it is the fear of an unlimited growth in population, within eugenics the fear of a degeneration of the genetic pool, and in many models of ecological economy it is the fear of endangering the natural bases of living and thus the fear of endangered conditions for mankind’s continuing existence in general. This attitude is reflected in Hans Jonas’ postulate of a “heuristics of fear”. According to this postulate, risks shall be avoided in the first place, while opportunities shall be seized only afterwards. Hence, the emphasis is put on the risks of harm instead on the opportunities of success. In case of doubt, people should do even without a possible technological progress for the benefit of minimizing the risk of imminent disaster.

That the distinction between an *optimistic* and a *pessimistic* paradigm only works in an ideal-typical way is revealed by the fact that the probably most important implicit “future ethicists” of the 19th century, *Marx*, *Engels* and *Mill*, took the side of both paradigms. The same Marx who hoped for the proletariat’s liberation from the “unleashing of productive forces” with the help of progressive technological control of nature at the same time sensed the “disparagement” of nature through human exploitation, as well as the dangers of *Raubbau*, first mentioned by Justus von Liebig:

“...Any progress of capitalist agriculture is not only a progress in the *workers’* skills, but at the same time a progress in the skills of *exploiting the soil*, any progress in increasing its fertility for a given period of time at the same time means a progress in the destruction of the lasting sources of this fertility. The more a country, as for instance the United States of America, thinks of big industry as the foundation of its development, the faster progresses this process of destruction. Capitalist production thus only can develop the technology and the combination of the social production process by undermining simultaneously the sources of all wealth: *the earth and the workers.*” (Marx 1965, 529f.)

The same holds true for *Engels*, for whom the destructive exploitation of natural resources forms one of capitalism’s mortal sins. One of his examples still has a remarkable relevance to the present:

“The Spanish coffee planters in Cuba who burnt down the woods along the slopes found enough fertilizer in the ashes to manure one generation of extremely profitable coffee trees – what did they have to worry about the tropical rainpours that afterwards would wash off the shelterless earth and leave nothing but bare rocks.” (Engels 1973, 455)

The optimist in terms of progress, *Mill*, was not only one of the first persons to politically plead for birth control in public (among other things for the benefit of female emancipation from exclusively domestic tasks) but also for a stagnation of economic growth in order to maintain natural goods while simultaneously continuing cultural and moral development:

“If the earth lost the very part of its pleasantness which it now owes to these things that an unlimited accumulation of property and an unlimited growth in population would take away from it just to nourish a numerously grown, but in no way better or happier population, I hope with all my heart for the sake of future generations that people will be content with constant conditions much earlier than they will be forced to.” (Mill 1869, 62f.)

4. The temporal and ontological scope of responsibility for the future

All theoretical basic questions in the field of future ethics are at the same time of practical relevance: 1. the question of the *temporal scope* of responsibility

for the future (which period of time?), 2. the question of the *ontological scope*, of the objects of a responsibility for the future (for who?), 3. the question of the *contents* of responsibility for the future (for what?), 4. the question of the *significance* of responsibility for the future compared with responsibility for the present, and 5. the problem of *motivating* people to accept and practically take over responsibility for the future.

Regarding the *temporal scope* of responsibility for the future, most moral philosophers share the opinion that it includes the entire foreseeable future and is limited only by the limits of prognostic knowledge. There is already an implicit connection to the total of future generations within the term *irreversibility*, which means that *any* future generation will have to live with certain changes. Animal and plant species that become extinct and non-regenerative raw materials that are exhausted are no longer available for *any* of the future generations. Theoretically, the consideration of all coming generations does not bring about great problems. As the number of generations living in the future is certainly finite, no “infinity paradoxes” (like the non-existence of infinite utility integrals) will arise for a mathematical calculation. Still, there are a few moral philosophers who have normative doubts and thus deny the fact that we could be obliged to provide for more than the following two generations, as we will only get to know representatives of directly subsequent generations. (In contrast to the rather universalistic tendency of his ideas of justice, John Rawls supports this strict *limitation* of responsibility for the future in his “theory of justice.”) The problem with these ideas is to explain why, on the one hand, intergenerational moral responsibility should be bound to face-to-face contacts or spontaneous sympathies, while on the other hand moral obligations for affected abstract (or statistical) people do well exist, as for instance in the case of avoiding risks while we do not know *ex ante* the probable victims that might be affected by them. One of the essential social functions of moral obligations is to replace personal loyalties and to extend the horizon of responsibility beyond the narrow circle of emotional proximity. The guiding principle of a parent’s responsibility (H. Jonas, J. Passmore) must not be interpreted too narrowly. Many of the present damages to the environment (e.g. the global warming because of the emission of greenhouse gases) may affect not our generation but our great grandchildren’s, which does not lessen in any way the present generation’s responsibility to avoid such damages. That loving one’s neighbour in the literal sense of exclusive solidarity with one’s neighbours does not form a solid base for future-ethical norms has already been indicated by Nietzsche’s polemic expression of the necessity of a “Fernstenliebe” – a solidarity with those most far away.

There is considerably less consensus regarding the question for *who* responsibility shall be taken over. *Anthropocentric* concepts postulate that an obligation to provide for the future exclusively applies to the future

descendants of mankind. An obligation to preserve nature and its subsystems (ecosystems, biotopes, species) exists only so far as it could be of use for future human generations, be it as a resource for a practical-technological purpose (*instrumental* value) or be it as an object of a contemplative (theoretical, religious or aesthetic) attitude (*inherent* value). As far as an explanation for this position is even considered (bearing in mind the traditional predominance of the humanist-anthropocentric point of view), it usually refers to the exceptional position of man as an intellectual being, a functional being (Jonas) or – in the Kantian tradition – a rational or moral being. By contrast, *pathocentric* concepts add animals with the capacity of sentience to the circle of morally significant beings, but in a restricted way through demanding only measures that aim at the avoidance of harm for animals but not ascribing to them a right to exist. *Biocentric* concepts go far beyond this restriction by not only granting individual animals and plants a right to exist (as does Taylor 1986) but also generation-transcending ecosystems and biological species. From this point of view, the present generation is *directly* obligated to maintain the integrity of natural systems and species in the long term and irrespective of their practical use for men. However, in case of conflict, restrictions in favour of men are made (though not by strict generic egalitarians like Taylor, for instance): Even irreversible losses of an ecosystem or a biological species shall be accepted if prohibitive costs or opportunity costs (costs of not using a resource) arise for men.

In spite of differences of opinion in basic principles, future-centred moral philosophers agree on numerous concrete evaluations, e.g. when diagnosing the danger of the present rapid extinction of biological species, or when demanding the protection of the most vulnerable natural cycles (e.g. the tropical rain forest) against human intervention.

5. The contents of responsibility for the future

The definition of the *content* of responsibility for future generations reflects the whole variety of normative opinions held in philosophical ethics today. In order to structure the variety of approaches (I only consider the anthropocentric ones) they will be divided into separate dimensions:

1. *Provide exclusively for the well-being of people existing in the future or also provide for their existence?*

An extreme position is taken by Patzig (1983; 16f.) who answers this question as follows: We are only obliged to provide for the satisfaction of needs of those members of future generations who will live anyway, we are not obliged to safeguard the survival of mankind. Of course it would be undoubtedly regrettable if mankind became sterile, but as long as nobody is harmed, it would

not be morally questionable. (A similar answer would be given by average utility utilitarianism.) The extreme answer on the opposite side is postulated by several catholic moral theologians, who claim that mankind, irrespective of possible conditions that might not allow a life worth living, is obliged to reproduce. Between these extreme positions lies the answer of total utility utilitarianism and of analogous non-utilitarian theories. The important issue for these theories is not mankind's survival at whatever cost, but enabling all generations to achieve the highest sum of welfare. As long as people regard life as worth living, the continued existence of men (respectively the existence of conscious life) on earth is a high value. The disappearance of conscious life would be a moral disaster, even if it came in a subtle way and did not bring about additional harm. Therefore, a similarly important role has to be assigned to the sustained preservation of resources needed for human survival.

2. *Want-regarding axiology versus ideal-regarding axiology*

According to an exclusively want-regarding axiology, we are obliged only to make provisions for the (probable) needs of future generations. If we were convinced that the members of future generations had no direct or indirect interest – in whatever form – in biological species that are becoming extinct today, we would not be obliged (or not even entitled) to do anything in order to preserve those species. In contrast, an ideal-regarding axiology as, e. g. postulated by Hans Jonas demands provisions beyond that and requires a continued development and cultural enrichment of human preferences. At least there should not be a lowering of these preferences to an inferior level. This theory does not only aim at securing the (in each case subjectively judged) quality of life, but at securing the quality of men themselves. Personally, I defend the priority of the want-regarding axiology over the ideal-regarding axiology, and I understand it in a quite strict and literal way (cf. Birnbacher 1982). As I see it, this priority can be explained with the substantially higher *universalizability* of the value of satisfaction of needs or preferences: While values like virtue, dignity, justice, harmony and beauty can be discussed extensively and have been discussed extensively, the assumption that those things that a subject itself – irrespective of the consequences – perceives as something positive and satisfying at the same time is something positive objectively is a common axiom of any axiology ever seriously proposed. The condition of *universalizability* is part of the very *structure* of moral responsibility, in virtue of the fact that moral responsibility is not only ascribed by a person to him- or herself but also to other persons. It is only possible to expect somebody else to take over the responsibility assigned to him or her if he or she is given *reasons* that can be understood and accepted. It won't be possible to refer to axiological assumptions that can only be justified by quoting *authorities* such as positive law, popular tradition or religious authorities.

One can only expect somebody else to accept the responsibility assigned to him or her if taking over and carrying out this responsibility results in the realization of a value that can be assumed to be accepted by *anybody*.

3. *Intergenerational maximization versus future ethical minimalism*

The concepts of intergenerational justice currently discussed differ in the extent to which the present generation is expected to make provisions for future generations. The most demanding requirement is made by *utilitarianism*, which requires an economical use of resources whenever the welfare of future generations can be increased in a degree exceeding the expenditure made in the present. As long as today's investments for tomorrow and the day after tomorrow promise a higher profit than the asset we lose by making those investments, we are obliged to invest.

The utilitarian model leads to a distribution of welfare that is extremely *unequal* over generations. Under realistic circumstances, the poorest generations (e.g. "rebuilding generations" after crises like war) would have to save a lot in order to make investments for future generations. If we assume circumstances characterized by inexhaustible resources, even the richest generations would no longer be obliged to save as they would not be able to improve the situation of coming generations. This is the case when the marginal utility of an additional income has become so small that it cannot compensate for the investments.

The most common criticism when it comes to utilitarian models of intergenerational justice focuses on the expectation that earlier generations should make sacrifices in order to improve the welfare of future generations, even though it can be assumed that future generations (e.g. because of technological progress) will be on a much higher level: Doesn't this mean an intolerable *unfairness* of intergenerational distribution, a grave disproportion between cost and benefit? In practice, this undeniable unfairness could be reduced by making sure that the obligations of earlier generations do not exceed defined limits of reasonableness. Only in this way they can be accepted by earlier generations. The *ideal* scenario is not automatically the one we are morally obliged to realize. Thus, we cannot demand of today's poorest countries, which already have enough own problems, to save for a future, though they know that the next generation will be much more populous.

A *pessimistic* scenario, according to which future people will not be better-off but worse-off, makes the consequences of utilitarian obligations intuitively much more acceptable. From a pessimistic point of view, the sacrifices made by earlier generations do not serve to improve the welfare of future generations, which is anyway acceptable, but to avoid disasters.

The opposite extreme are minimalistic solutions of the intergenerational distribution problem that oblige the current generations to preserve the stock of

resources inherited from the preceding generation but do not expect them to make any further provisions. Since the United Nations' *Brundtland Report* has become a political catchphrase, the principle of sustainable development occasionally has been interpreted in this minimalistic sense. According to the report, in a world of limited resources each country should have the right to develop its economy as long as the total stock of global resources is not reduced. Similar to John Locke's theory of property according to which an original acquisition of land is justified to the extent that "enough, and as good" will remain for other people (Locke 1924, 130), each generation should use the available resources in a way that there will still remain enough resources of the same quantity and quality for the next generation.

As we know from experience, it is by no means easy, politically, to secure even this minimum standard of sustainability. From an ethical point of view, however, this standard is *far too* minimalistic and clearly insufficient. First, it does not consider the foreseeable – and in the short term unavoidable – global growth in population. If the next generation has at its disposal the same stock of resources as the present generation, but a population that is about 50% larger (and the following generation twice as large), keeping to the minimalistic strategy results in a higher risk of disaster for the members of the next generations. That is why Gregory Kavka (1978) suggested to rephrase the *Lockean Standard* in a way that not the *generations* but the *members* of the generations should have the same resources. Under given circumstances, this standard requires considerably higher provisions than the minimalistic standard does.

Another critical issue is that the sustainability model completely disregards the initial level from which a policy of conservation starts. Thus, nations like Japan or the Netherlands achieve remarkable scores on some sustainability scales only because the initial level of natural capital in both nations has been quite low from the beginning. The sustainability scale does not consider the total amount of natural capital nor the destruction of natural capital before the period of measurement (cf. Scherhorn/Wilts 2001, 252).

Furthermore, the minimalistic model allows to refrain from improving the future generations' situation even when relatively great improvements of welfare for coming generations can be achieved by relatively small investments and sacrifices by earlier generations. This will sometimes be the case if technological progress allows future generations to make use of available resources in a much more efficient way than the present generation, so that future generations might regard the present use of limited resources as a huge waste, for instance the use of mineral oil as fuel instead as a chemical raw material.

A similar minimalistic model follows from an *intergenerational* application of Rawls's *Difference Principle* originally proposed for *intragenerational* distributions (cf. Birnbacher 1977). Under the optimistic assumption of inexhaustible resources,

constant population and an autonomous technological progress (independent of capital accumulation), this principle even allows a previous generation to leave less to the following generation than it inherited since it can rely on the fact that the following generation, thanks to technological progress, will be able to achieve the same level of welfare using less resources. Since each generation expects the following generation to be better off, tremendous possibilities of development will remain unused. The complete sequence of generations remains on the level of hunter-gatherers – a consequence that made Rawls change his intragenerational principles for the problem of intergenerational justice.

6. Discounting the future and the problem of motivation

Another controversial issue is the importance of obligations towards future generations in relation to the importance assigned to present generations. While utilitarianism as well as the Kantian tradition tend to see future and present responsibility as equivalent, numerous economic models adapt to the widespread psychological tendency to devalue future utility (“time preference”) and “discount” future benefits and costs relative to present benefits and costs by treating them like a monetary factor which in a dynamic national economy gradually loses value the more it shifts into the future. The higher the supposed “social discount rate”, the less importance is assigned to any future benefit and harm produced by present day behaviour and thereby to the obligations towards future generations.

Discounting monetary values and disvalues – and values commensurate with money – is justified whenever in the respective national economy a real interest rate can be expected that turns an amount saved today into a higher real future amount and thus, from a present point of view, devaluates future returns of the same amount in relation to present returns. (This idea justifies “discounting” but limits it at the same time.) However, this does not result in a corresponding devaluation of future benefit or harm unless discounting is justified by uncertainty, which can be expected to increase with futurity. As a statement of moral psychology it may be true that “aware of the fact that he would lose his small finger tomorrow, ... he would not get to sleep tonight; but if a million of his brothers died he would snore in the deepest peace of mind – provided that he had never seen them before.” (Smith 1977, 202) But the same Adam Smith who made this statement as a moral psychologist insisted as a moral philosopher on the fact that this subjectively distorted perspective should be replaced for ethical purposes by the impartial and universal view of the “ideal observer”. Morality is not merely a reduplication of affective relationships but their functional substitute. Richard *Hare* (1981, 100 ff.) even was of the opinion that privileging the present or the near future by “discounting” future values is incompatible with

the essential meta-ethical principle of universalizability, which claims that facts identical in all relevant features should be judged in the same way. The mere temporal position of two facts (from the point of view of a currently deciding person) is, according to Hare, no feature that would allow different judgements. However, Hare seems to overlook that a differentiation of responsibility for future generations can be expressed by using relational terms expressing relative temporal distance. The principle of universalisability is perfectly compatible with postulating more far-reaching moral obligations towards the generation of one's children than towards the generation of one's grandchildren and the generation of one's great-grandchildren.

If an objection can be raised against the practice of discounting future benefit and harm it is not by appealing to the principle of *universalisability* of moral and morally relevant judgements but by appealing to the principle of the *impartiality* of the moral point of view. Only judgements that are made from an impartial moral point of view have the chance to be candidates for the claim to universal validity characteristic of moral judgements. Once this point of view is taken, the question arises how privileging the present or the near future can be justified. Preferring what is present over what is future means to be biased. Such a bias could not be justified by moral but merely by pragmatic considerations, i. e. by considerations of the degree of conformity to be expected for future ethical norms, especially if these are felt to make excessive demands (cf. Birnbacher 2001, 126 ff.).

The question of moral pragmatics naturally leads to the *problem of motivation* connected with the issue of responsibility toward future generations. This problem arises from two sources: the temporal *impartiality* of responsibility claimed by almost all varieties of universalist ethics, and the *causal asymmetry* between present moral agents and future moral patients. We are able to harm future people, but they are not able to reciprocate. In contrast to intragenerational decisions, *selfishness* (neglecting other people in one's own favour), *moral distance* (neglecting foreigners in favour of friends), and *time preference* (the neglect of the future in favour of the present) remain without sanctions in intergenerational decisions. A selfish and myopic agent has no reason to make provisions for future people. An agent who is selfish but not myopic has at most a reason to make provisions to the extent that he wishes to be positively remembered by his descendants.

In comparison to human selfishness, which traditionally is a central topic of ethical anthropology, time preference and the tendency to be "oblivious of the future" have been rarely discussed in philosophy. It was discussed explicitly by Spinoza, who thinks of it as a case of irrationality which should be corrected by sound reason, as well as by Hume and Bentham, who speaks of "propinquity and remoteness" as one of the "circumstances" on which the appropriate judgement

on pleasure or pain depends (cf. Birnbacher 1988, 87; 197). Within economics, the phenomenon of time preference was best analyzed by the Austrian capital theorist *Eugen von Böhm-Bawerk* who distinguished three motives because of which present consumption is preferred to future consumption: 1. pure (positive) time preference, the preference of the present merely because of being present, 2. the expectation of a decreasing marginal utility because of increasing possibilities of consumption in the future, and 3. the chance to realize technological progress through present consumption which increases future possibilities of consumption (Böhm-Bawerk 1889, 262 ff.).

A fact that complicates the practice of taking over future responsibility is the *anonymity* of future generations and the *uncertainties* of prognostic knowledge. Both facts make it easier for us to psychologically suppress recognized future dangers and to underestimate them in comparison to present dangers. The tendency to feel responsible for merely statistical victims is much less pronounced than the tendency to feel responsible for identified victims. And the tendency to avoid certain future harms or to seize certain future benefits is far more pronounced than the tendency to avoid risks or to realize chances.

How is it possible to cultivate the motivation for a future ethic? In this context, concepts become relevant that are especially focused on in communitarian theories within social philosophy (cf. de-Shalit 1995). It is important to develop a consciousness of one's own *temporal position in the sequence of generations* as well as a *generation-transcending sense of community*, if not with humanity as a whole, then with limited cultural, national or regional groups. The aim should be to develop gratitude towards past generations and to take over obligations for future generations at the same time. In order to correct distortions in the judgement of natural and cultural resources due to short-sightedness and selfishness, the model of a hypothetical future market might be useful on which future generations express their demands in addition to the present generation. (This model corresponds to the intergenerational variant of Rawls' original position.) The price non-regenerative resources would fetch on such a future market would be a better indicator of their "real value" than actual market prices, which insufficiently consider the shortage of natural resources.

In all probability, a changed consciousness won't do to make political decisions focus more on natural resources and their future usage instead of exclusively considering market prices. An additional step would be the representation of the (probable) needs and interests of future generations in present decisions, e.g. by appointing *spokespeople* or *ombudsmen* for future generations on a local, regional, national and international level. Furthermore, the legal institution of a *Verbandsklage* (group action) could be extended beyond the issues of nature to the issues of future generations. In this way, the "future compatibility" of government action could be monitored. For controlling and sanctioning national policies that disregard the

future a *global court of justice* (cf. Weiss 1989, 121) would be an additional option. Even a commission comparable to the UN's Human Rights Commission without sanctioning powers would be helpful, merely by being able to make public and to denounce violations of the interests of future generations such as the clearing of rainforests, desertification and the emission of greenhouse gases.

References

- BECKER, Werner, "Der fernethische Illusionismus und die Realität", in K. Salamun (Hrsg.), *Aufklärungsperspektiven*, Tübingen 1989, 3-8.
- BIRNBACHER, Dieter, "Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977), 385-401.
- BIRNBACHER, Dieter, "A priority rule for environmental ethics", *Environmental Ethics* 4 (1982), 3-16.
- BIRNBACHER, Dieter, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart 1988.
- BIRNBACHER, Dieter, "Can discounting be justified?", *International Journal of Sustainable Development* 6 (2003), 42-51.
- BÖHM-BAWERK, Eugen von, *Positive Theorie des Kapitals*, Innsbruck 1889.
- DE-SHALIT, Avner, *Why posterity matters. Environmental policies and future generations*, London/ New York 1995.
- ENGELS, Friedrich, *Dialektik der Natur*. In: K. Marx/F. Engels: Werke, Bd. 20. Berlin (DDR) 1973, 307-570.
- HARE, Richard M., *Moral thinking. Its levels. Method and point*, Oxford 1981.
- HAUFF, Volker (Hrsg.), *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*, Greven 1987.
- JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979.
- KAMLAH, Wilhelm, *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung und Ethik*, Mannheim 1973.
- KAVKA, Gregory S., "The futurity problem", in R. I. Sikora, B. Barry (Hrsg.), *Obligations to future generations*, Philadelphia 1978, 186-203, auch in E. Partridge (Hrsg.), *Responsibilities to future generations*, Buffalo 1980, 109-122.
- LOCKE, John, *Two treatises of civil government*, London 1924.
- MARX, Karl, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, 1. Band, Berlin (DDR) 1965.
- MILL, John Stuart, *Grundsätze der politischen Ökonomie*, Gesammelte Werke, Bd. 7, Leipzig 1869.
- PASSMORE, John, *Man's responsibility for nature. Ecological problems and western traditions*, second edition, London 1980.
- PATZIG, Günther, *Ökologische Ethik - innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Göttingen 1983.
- RAWLS John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1975.
- SCHERHORN, Gerhard/C. Henning Wilts, Schwach nachhaltig wird die Erde zerstört. *Gaia* 10 (2001), 249-255.
- SMITH, Adam, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg 1977.
- TAYLOR, Paul W., *Respect for nature. A theory of environmental ethics*, Princeton (N. J.) 1986.
- WEISS, Edith Brown, *In fairness to future generations: International law, common patrimony, and intergenerational equity*, Tokio/Dobbsferry (N. Y.) 1989.

Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice¹

1. Etyka przyszłości – sprzeczność sama w sobie?

Odpowiedzialność, rozumiana prospektywnie – przeciwieństwo do retrospektywnej koncepcji odpowiedzialności, która odnosi się do działań przeszłych, jest siłą rzeczy zorientowana na przyszłość. Dlatego zawsze jesteśmy odpowiedzialni – pod względem zobowiązania do troski – za działania lub wydarzenia, które – z punktu widzenia obiektu odpowiedzialności – mają miejsce w przeszłości lub przynajmniej sięgają przeszłości. Stąd odpowiedzialność jako taka z konieczności oznacza zawsze odpowiedzialność za przyszłość. Ale jeśli tak, dlaczego określenia „odpowiedzialność za przyszłość” i „odpowiedzialność za przyszłe pokolenia” wymagają specjalnej klasyfikacji i podkreślenia?

W obecnych okolicznościach, odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, która w przeszłości była postrzegana mniej więcej jako integralna część tradycyjnego określenia odpowiedzialności jako całości, została postawiona w innym świetle. W swojej znaczącej pracy *Zasada odpowiedzialności* Hans Jonas wskazał kilka z tych okoliczności (Jonas, 1996): jedną z nich jest spotęgowana przez nowoczesną technologię możliwość wpływania na los człowieka i natury poprzez działanie bądź zaniechanie działania. Coś, co kiedyś można było wziąć za los, dziś stopniowo wkracza w zakres ludzkiej kontroli. Inna okoliczność polega na wzroście możliwości ludzkiej dalekowzroczności oraz wczesnym wykryciu niebezpieczeństw i zagrożeń. Usprawiedliwianie się niewiedzą w celu uniknięcia niewygodnych sytuacji staje się dla „osób działających” (*agents*)² coraz trudniejsze. Mimo że „świat działania” (*world of impacts*) i „świat postrzegania” (*world of perception*) wciąż wielce się od siebie różnią i ledwie możemy przewidzieć, jakie będą konsekwencje naszych obecnych działań, im więcej doświadczenia historycznego nabywamy, tym lepsze pojęcie mamy o możliwościach i zagrożeniach, jakie niesie z sobą nasza interwencja w przyrodzie i świecie człowieka.

Obie tendencje nieuchronnie prowadzą do poszerzenia naszej odpowiedzialności. Poszerzone możliwości ingerencji w daleką przyszłość (np. odnośnie problemów klimatycznych), jak również daleko sięgającej kalkulacji ryzyka (w związku ze skutkami zmian klimatycznych dla produkcji rolnej w krajach rozwijających się), nie pozostają bez wpływu na sferę normatywną. Wiedza

¹ Treść wykładu prof. Dietera Birnbachera wygłoszonego 8 października 2009 r. w Instytucie Ekologii i Bioetyki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

² Część terminologii przetłumaczono w oparciu o polskie wydanie „Odpowiedzialności za przyszłość” Dietera Birnbachera (tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999).

o prawdopodobnych konsekwencjach obecnych działań i zaniechania działania zmusza nas – mimo że możemy odrzucać ten fakt – do przyjęcia stosownej *odpowiedzialności za przyszłości*, a następnie *etyki przyszłości*. Wraz ze wzrostem wiedzy wzrasta potęga, ale równocześnie także odpowiedzialność.

Pojęcie etyki przyszłości regularnie budzi różne zastrzeżenia. Niektórzy krytycy wskazują, że na dłuższą metę idea ta siłą rzeczy powoduje *anonimowość* przyszłej odpowiedzialności: odpowiedzialność staje się mglista i ogólnikowa, jeśli – nie wzięwszy pod uwagę całej złożoności stosunków pomiędzy rolami społecznymi – wymaga się jej od ludzi postrzeganych jako „abstrakcyjne, homologiczne jednostki”, których ani nie znamy, ani nie jesteśmy w stanie poznać, jako że będą oni żyli w dalekiej przyszłości (Becker, 1989, s. 7). Becker twierdzi, że odpowiedzialność nie może być oderwana od swojego archetypu, to jest specjalnych obowiązków w kontekście małych grup połączonych z rolami społecznymi.

Inni krytycy ograniczają się do odrzucenia „etyki przyszłości” z *pragmatycznego* punktu widzenia i pytają, po kim – w rzeczywistych, moralno-psychologicznych okolicznościach – można by spodziewać się, by nie tylko złożył deklarację poparcia dla takiej etyki, ale nawet był jej posłusznym. Według tej opinii odpowiedzialność musi zostać *ograniczona*, jeśli ma nie być zbyt wymagająca. Jako że etyka nie zajmuje się normami *idealnymi* dla *fikcyjnych* osób działających, ale normami *praktycznymi* dla *realnych* osób działających, wymaganie odpowiedzialności nie może być poszerzane bez końca, by nie zniszczyć prawdziwego celu etyki.

Czy to znaczy, że proces „zatarcia granic odpowiedzialności” (*unlimiting responsibility*) (Kamlah, 1973, s. 105), rozpoczęty za oświecenia i utrzymujący się do dziś, powinien zostać anulowany? Czy potrzeba szerszej odpowiedzialności powinna zostać odrzucona ze względu na to, że jest zbyt wymagająca? Nie sądzę. Musimy mieć na uwadze granice odpowiedzialności, ale zarazem być otwarci na *poszerzenie* odpowiedzialności, która wynika z poszerzonej dalekowzroczności, większych umiejętności, ale, przede wszystkim, z większej życzliwości moralnej i chęci podjęcia działań.

2. Granice odpowiedzialności

Pod pewnymi względami, odpowiedzialność jest już ograniczona poprzez swoje cechy semantyczne i samo *znaczenie* terminu „odpowiedzialność”. Pierwsza granica, o której należy wspomnieć, może się wydać na pierwszy rzut oka trywialna, ale przestaje, jeśli lepiej się jej przyjrzeć. Kiedy mówimy o odpowiedzialności, której osoba działająca powinna się *trzymać* albo *wziąć na siebie*, zwykle nie odnosimy się do całości zobowiązań moralnych, które konkretna osoba działająca posiada w określonym obszarze przedmiotu, ale, przede wszystkim, odnosimy się do *zobowiązań działania*, które posiada ona w tym obszarze. Zwykle przejęcie

odpowiedzialności obejmuje aktywne działanie, a nie tylko powstrzymywanie się od działania. Przejęcie odpowiedzialności za kogoś oznacza zazwyczaj *robienie czegoś w sensie aktywnym* w celu ochrony, wsparcia i zabezpieczenia drugiej osoby.

Podsumowując, znaczenie tej przede wszystkim czysto konceptualnej cechy leży w „kosztach” (*costs*) i „kosztach utraconych korzyści” (*opportunity costs*), które powodowane są przez przejęcie oraz trzymanie się odpowiedzialności za pewien obiekt odpowiedzialności. Przyjęcie obowiązków działania, podobnie jak ich spełnianie, kończy się większym staraniem i ograniczeniem podążania za zainteresowaniami innymi niż przyjęcie i spełnianie zwykłych zobowiązań zaniechania.

Drugie ograniczenie polega na ograniczonej *zdolności*. W kategoriach swojego zakresu i treści odpowiedzialność powiązana jest z siłą obiektywną i subiektywną. Decydujący czynnik *obiektywny* leży w fakcie, że jest pierwszym ze wszystkich warunków sytuacyjnych, sprawiających, że możliwe staje się wywieranie wpływu na konkretne wydarzenie. Przedmiot odpowiedzialności jednakże nie może zostać usunięty z możliwego źródła wpływu z powodów obiektywnych. Nieważne czy podmiot odpowiedzialności może wpływać na wydarzenie *bezpośrednio, w sposób znaczny czy z dużymi szansami na sukces*, ale czy powstrzymuje się jego lub ją przed wpływaniem na wydarzenie, nieważne jak pośredni, mało znaczący czy tylko częściowo udany mógłby być ten wpływ. Decydujący czynnik *subiektywny* jest indywidualną zdolnością lub niezdolnością podmiotu do wykorzystania obiektywnie określonego zakresu interwencji. Ktoś, kto jest ograniczony w swoim zakresie zachowania, np. z powodu zaburzeń neurotycznych, nie nadaje się tak dobrze do przejęcia i realizowania odpowiedzialności jak ktoś, kto posiada całkowitą kontrolę emocjonalną. Na przykład, jesteśmy odpowiedzialni za nasz własny charakter tylko do pewnego stopnia (ale mimo wszystko jesteśmy) – do momentu, w którym jesteśmy w stanie wyrzucić na niego wpływ poprzez kontrolowanie przemyślanych wyborów i unikanie potencjalnie formatywnych wpływów i doświadczeń.

Trzecim ograniczeniem jest ograniczenie ludzkiej umiejętności prognozowania. Nikogo nie możemy winać za to, że nie uniknął kłopotów, których on lub ona nie mogli przewidzieć czy spodziewać się w określonych okolicznościach. Na polu nowych technologii może się wydawać, że od niektórych osób działających oczekuje się odpowiedzialności w celu zabezpieczenia na wypadek zagrożeń, które nie są ani określone, ani poparte dokładnym wyliczeniem prawdopodobieństwa. Jednakże w związku z tym przypisanie komuś odpowiedzialności może być uzasadnione zważywszy na to, że wraz z doświadczeniami historycznymi, szczególnie na polu nowych technologii z krótkimi przerwami w testowaniu czy testach wysokiego ryzyka, trzeba przyjąć przynajmniej jakieś abstrakcyjne, hipotetyczne i nie całkiem obliczalne ryzyko.

W ten sposób „przyszła odpowiedzialność”, jak twierdzą Hans Jonas i inni eksperci, nie może być uważana za niepoprawną czy niestosowną tylko z powodów konceptualnych. Jest całkowicie zasadnym postrzegać prototyp odpowiedzialności w odpowiedzialności dołączonej do ról w sferze społecznej bliskości, która nie ma na celu automatycznie jej dogmatyzować czy ograniczać jej zakresu na dobre. Poza odpowiedzialnością ojca za jego dzieci, nauczyciela za uczniów, odpowiedzialnością męża stanu za dobro narodu, itd., całkowicie możliwe jest mówić o rozległej, wykraczającej poza role społeczne odpowiedzialności, takiej jak odpowiedzialność obcokrajowca za innego obcokrajowca, odpowiedzialność męża stanu za międzynarodową wspólnotę narodów, a także odpowiedzialność dzisiejszych ludzi za przyszłość. „Odpowiedzialność całkowita” (Hansa Jonasa) nie jest *contradictio in adjecto*.

Przypisanie odpowiedzialności byłoby skonfrontowane z zastrzeżeniami konceptualnymi, tylko gdyby zlekceważono podstawowe warunki zasadnego przypisania odpowiedzialności, tj. gdyby przypisano ją do takich konstrukcji jak „ludzkość” czy „dzisiejsze pokolenie”, o których nie można rozsądnie założyć, że są podmiotami działania, jeśli obecne indywidualne lub zbiorowe działanie nie miało żadnego rodzaju ważnych globalnych czy czasowych, długodystansowych skutków; lub gdyby nosiciele przyszłej odpowiedzialności nie byli w stanie wpłynąć – w jakiegokolwiek bezpośredniej formie – na niepokojący rozwój wydarzeń. Żaden z tych warunków wyłączenia odpowiedzialności nie może być zastosowany do odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Jeśli odpowiedzialność przypisana zostaje do pseudo-podmiotów typu „człowiek” czy „obecne pokolenie”, może być ona normalnie zinterpretowana jako zwrot eliptyczny dla żądań, które są przede wszystkim adresowane do tych zbiorowych osób działających, które mają największy wpływ, na przykład obecnych rządów lub czołowych przemysłowców w krajach uprzemysłowionych. Również pozostałe dwa warunki wykluczenia odpowiedzialności nie zostają spełnione. Globalne i międzypokoleniowe, długodystansowe skutki obecnego działania lub zaniechania działania nie są tylko wymysłem fanatyków ekologicznych, ale niepodważalnej rzeczywistości. Los krajów rozwijających się, przyszłość ziemskiego klimatu i kontynuacji istnienia gatunków w dużym stopniu zależy od czołowych narodów industrialnych oraz ich polityki – finansowej, gospodarczej, rolnej i ekologicznej. Mimo że politycznie i ekologicznie zaangażowani obywatele tych krajów mają skłonność do znacznego przeceniania własnego wpływu na politykę rządów swoich państw, nie można odmówić im żadnego, choćby pośredniego, wpływu politycznego. Przynajmniej ci, którzy obejmują kluczowe stanowiska w polityce czy administracji, podobnie jak lobbyści i inni przedstawiciele grup nacisku, a także heterogeniczna grupa politycznych doradców naukowych, odgrywają decydującą rolę w sprawie długodystansowych strategii i decyzji, i w ten sposób również oni są za nie odpowiedzialni.

3. Odpowiedzialność za przyszłość: paradygmat optymistyczny i pesymistyczny

Dwa niepokojące kierunki rozwoju wydarzeń na świecie sprawiły, że odpowiedzialność za przyszłość stała się kluczowym pojęciem etyki politycznej: 1. trwający, choć w międzyczasie nieco zmniejszony gwałtowny wzrost liczby ludności i jego łatwe do przewidzenia skutki, oraz 2. trwający gwałtowny wzrost wykorzystania przyrody przez człowieka. Szybko powiększający się stopień eksploatacji natury przez ludzi ma wpływ na środowisko naturalne nie tylko jako na źródło dóbr naturalnych typu gleba, woda, bogactwa naturalne i energia, ale także jako składowisko dla ciał stałych i substancji zanieczyszczających środowisko powstałych w wyniku produkcji i konsumpcji, jak odpady, osady, zanieczyszczenia wody i powietrza oraz gazy cieplarniane zmieniające klimat naszej planety. *Nadmierna eksploatacja zasobów naturalnych i wysypisk* składa się na główną część ciężaru, który zostanie przekazany przyszłym pokoleniom. Ponadto pojawiają się nieodwracalne zagrożenia, do których przyszłe pokolenia będą musiały się przystosować – zagrożenia podobne do tych, które pochodzą z odpadów radioaktywnych powstałych podczas użytkowania energii jądrowej czy zagrożenia klimatyczne wywołane uwalnianiem dwutlenku węgla ze spalanych paliw kopalnych. Jak dotąd to nie wzrost populacji ludzi jest na pierwszym miejscu winien spowodowania tego ciężaru, ale intensyfikacja działań małej części światowej populacji, która nierozważnie nasiliła swoje procesy wymiany z naturą w dziedzinie produkcji i konsumpcji, nie myśląc nawet o naturalnych ograniczeniach naszej „błękitnej planety”. Ta sytuacja całkiem może się zmienić, kiedy kraje rozwijające się, z wysoką gęstością zaludnienia, jak Indie czy Chiny, przyłączą się do klubu narodów industrialnych. Już dziś największe zagrożenia, których musi obawiać się warstwa ozonowa atmosfery, nie są spowodowane przez kraje uprzemysłowione, ale przez kraje rozwijające się – wystarczająco bogate, by wykorzystywać surowce, ale na tyle biedne, by nie móc obejść się bez niebezpiecznej dla środowiska eksploatacji przyrody.

Będziemy w stanie rozróżnić pomiędzy *optymistycznym* a *pesymistycznym* paradygmatem etyki przyszłości, tylko jeśli potraktujemy je jako typy idealne. Optymistyczny paradygmat uważa odpowiedzialność za przyszłe pokolenia przede wszystkim jako zobowiązanie do przedłużenia mniej lub bardziej trwałego procesu postępu, który zaczyna się obecnie i będzie trwał w przyszłości. Ten paradygmat, w którym przyszłe pokolenia są generalnie lepiej sytuowane niż obecne, jest charakterystyczny dla głównych nurtów filozofii oświecenia (Condorcet, Kant), marksizmu (Bloch), „neoklasycznej” teorii ekonomicznej i liberalnej filozofii politycznej, włączając „teorię sprawiedliwości” Rawlsa. Niezależnie od istniejących różnic, przedstawiciele tych szkół myślenia podzielają opinię, że przyszłość przyniesie z sobą proces wzrastającej perfekcji (Condorcet), popra-

wy dobrobytu (Rawls, neoklasycyzm) lub redukcję udręki siły roboczej (Marks). W odróżnieniu od tego poglądu, *pesymistyczny* paradygmat widzi przyszłe pokolenia w potencjalnie *gorszej* sytuacji niż obecne pokolenia. Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia w ten sposób ma naturę *konserwatywną* i zawiera w sobie przede wszystkim zobowiązanie do utrzymania *status quo*, czy to technologicznej, ekonomicznej czy kulturowej natury, w celu zapobieżenia szkodom, przewidywania przyszłych katastrof i minimalizacji ryzyka. Pesymistyczny paradygmat stanowi podstawę XVIII-wiecznego maltuzjanizmu, XIX-wiecznego ruchu eugenicznego i wielu idei wyraźnie *ekologicznych* i przyszło-etycznych. Głównym afektem jest strach przed przyszłym pogorszeniem zamiast nadziei na nadchodzącą poprawę. W obrębie maltuzjanizmu jest to strach przed nieograniczonym wzrostem ludności, w eugenicie – przed degeneracją puli genów, a w wielu modelach ekonomii ekologicznej jest to obawa przed narażeniem na szwank naturalnych podstaw życia i stąd lęk przed zagrożonym warunkom istnienia ludzkości w ogóle. Ta postawa znajduje odzwierciedlenie w „heurystyce strachu”, postulacie Hansa Jonasa. Według tego postulatu powinno się przede wszystkim unikać zagrożeń, a dopiero później korzystać ze sposobności. Stąd nacisk kładziemy na ryzyku szkód zamiast na możliwościach sukcesu. W razie wątpliwości ludzie powinni obejść się nawet bez możliwego postępu technologicznego z myślą o minimalizacji ryzyka nadciągających katastrof.

To, że rozróżnienie między *optymistycznym* a *pesymistycznym* paradygmatem działa tylko na polu typów idealnych, ukazuje się między innymi poprzez fakt, że prawdopodobnie najważniejsi *ukryci* „etycy przyszłości” XIX wieku, *Marks*, *Engels* i *Mill*, wzięli stronę obu paradygmatów. Ten sam Marks, który miał nadzieję na wyzwolenie proletariatu z wyzysku sił wytwórczych za pomocą postępowej technologicznej kontroli nad naturą, równocześnie wyczuwał „zdyskredytowanie” natury poprzez ludzką eksploatację, jak również niebezpieczeństwo *Raubbau* (gospodarki rabunkowej – przyp. tłum.), po raz pierwszy wspomnianej przez Justusa von Liebiga:

„... każdy postęp kapitalistycznego rolnictwa jest nie tylko postępowaniem w sztuce grabienia *robotnika*, lecz również w sztuce *grabienia ziemi*; każdy postęp we wzroście urodzajności ziemi w danym okresie czasu jest zarazem postępowaniem w niszczeniu trwałych źródeł tej urodzajności. Im bardziej dany kraj, jak np. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, opiera rozwój na podstawie wielkiego przemysłu, tym szybciej postępuje ów proces niszczenia. Produkcja kapitalistyczna rozwija więc technikę i powiązania społecznego procesu produkcji tylko w ten sposób, że wyniszcza zarazem same źródła wszelkiego bogactwa: *ziemię i robotnika*” (Marks, 1951, s. 545-546).

To samo odnosi się do *Engelsa*, dla którego destrukcyjna eksploatacja bogactw naturalnych stanowi jeden z grzechów śmiertelnych kapitalizmu. Jeden z jego przykładów wciąż ma niezwykle dziwny związek z dniem dzisiejszym:

„Hiszpańscy plantatorzy na Kubie palili lasy na stokach gór i otrzymywali z popiołu nawóz, którego wystarczyło dla *jednego* pokolenia wysoce rentownych drzew kawowych; cóż ich obchodziło to, że potem ulewne tropikalne deszcze zmywały pozbawioną ochrony nawierzchnię gleby, zostawiając tylko nagie skały” (Marks/Engels, 1972, s. 538).

Mill, optymista pod względem postępu, był nie tylko jednym z pierwszych, którzy publicznie występowali w obronie regulacji urodzeń (z myślą, między innymi, o wyzwoleniu kobiet od obowiązków wyłącznie domowych), ale także stagnacji wzrostu gospodarczego celem zachowania dóbr naturalnych z jednoczesnym utrzymaniem rozwoju kulturowego i moralnego:

„Gdyby ziemia musiała utracić tę dużą część swego wdzięku, jaką zawdzięcza rzeczom, które nieograniczony wzrost bogactwa i ludności wykorzystałby z niej dla samego celu umożliwienia utrzymania większej, lecz nie lepszej lub szczęśliwszej ludności, szczerze mam nadzieję ze względu na potomność, że ludność byłaby zadowolona, iż jest w zastoju na długo, zanim zmusi ją do tego konieczność” (Mill, 1966, s. 489).

4. Czasowy i ontologiczny zakres odpowiedzialności za przyszłość

Wszystkie podstawowe kwestie teoretyczne w dziedzinie etyki przyszłości mają równocześnie znaczenie praktyczne: 1. kwestia *zakresu czasowego* (*temporal scope*) odpowiedzialności za przyszłość (za który okres czasu?), 2. kwestia *zakresu ontologicznego* (*ontological scope*) obiektów odpowiedzialności za przyszłość (za kogo?), 3. kwestia *treści* (*contents*) odpowiedzialności za przyszłość (za co?), 4. kwestia *znaczenia* odpowiedzialności za przyszłość w porównaniu z odpowiedzialnością za teraźniejszość, i 5. problem *motywowania* ludzi do zaakceptowania i przyjęcia na siebie w sposób praktyczny odpowiedzialności za przyszłość.

Jeśli chodzi o *zakres czasowy* odpowiedzialności za przyszłość, większość filozofów moralistów podziela opinię, że obejmuje on całą możliwą do przewidzenia przyszłość i jest ograniczony jedynie przez granice wiedzy prognostycznej. W określeniu *nieodwracalność* znajduje się ukryty związek z całością przyszłych pokoleń. Oznacza ono, że *każde* przyszłe pokolenie będzie musiało pogodzić się z pewnymi zmianami. Gatunki zwierząt i roślin wymierają, a nieodnawialne surowce, które się wyczerpują, nie będą już dostępne dla *żadnego* z przyszłych pokoleń. Teoretycznie wzięcie pod uwagę wszystkich przyszłych pokoleń nie stanowi dużego problemu. Jako że liczba pokoleń żyjących w przyszłości z całą pewnością jest liczbą skończoną, w obliczeniach matematycznych nie pojawią się żadne „paradoksy nieskończoności” (jak na przykład nieistnienie nieskończonych *całek funkcjonalnych*). Jednakże jest kilku moralistów, którzy mają wątpliwości normatywne i tak oto zaprzeczają oni, że moglibyśmy być zobowiązani zabezpieczyć więcej niż dwa następne pokolenia, jako że poznamy przedstawicieli tylko bez-

pośrednio następujących pokoleń (w przeciwieństwie do raczej uniwersalistycznych tendencji swoich koncepcji sprawiedliwości, w „teorii sprawiedliwości” John Rawls popiera to surowe *ograniczenie* odpowiedzialności za przyszłość). Problemem tych wyobrażeń jest wyjaśnienie, dlaczego z jednej strony międzypokoleniowa odpowiedzialność moralna powinna być związana z bezpośrednim kontaktem czy spontanicznym uczuciem sympatii, podczas gdy z drugiej strony równie dobrze istnieją moralne zobowiązania wobec ofiar abstrakcyjnych (lub statystycznych), jak na przykład w przypadku unikania zagrożeń, gdy nie znamy *ex ante* prawdopodobnych ofiar, które mogłyby zostać przez nie poszkodowanymi. Jedną z podstawowych funkcji społecznych zobowiązań moralnych jest zastąpienie stosunków zobowiązań osobistych i poszerzenie horyzontu odpowiedzialności poza wąski krąg bliskości emocjonalnej. Zasada przewodnia odpowiedzialności rodzica (H. Jonas, J. Passmore) nie może być rozumiana zbyt ściśle. Wiele ze szkód obecnie wyrządzanych środowisku (np. globalne ocieplenie spowodowane emisją gazów cieplarnianych) może dotknąć nie nasze pokolenie, ale pokolenie naszych prawnuków, co nie umniejsza w żaden sposób odpowiedzialności obecnego pokolenia w kwestii unikania takich szkód. Już Nietzsche w swoim polemicznym wyrażeniu konieczności, „Fernstenliebe” (solidarności z najbardziej odległymi), wskazywał, że miłość bliźniego swego, w sensie dosłownym wyłączna solidarność z bliźnimi, nie stanowi trwałej podstawy dla norm przyszło-etycznych.

Znacznie mniej jest zgodnych opinii względem kwestii *za kogo* powinno się przejąć odpowiedzialność. Ujęcia *antropocentryczne* postulują, że zobowiązanie do zabezpieczenia przyszłości ma zastosowanie wyłącznie wobec przyszłych potomków ludzkości. Zobowiązanie do ocalenia natury i jej podsystemów (ekosystemów, biotopów, gatunków) istnieje, gdyż mogłoby być przydatne dla przyszłych ludzkich pokoleń – czy to jako zasoby dla celów praktyczno-technologicznych (wartość *instrumentalna*), czy jako przedmiot postawy kontemplacyjnej – teoretycznej, religijnej czy estetycznej (wartość *inherentna*). Jeśli chodzi o wyjaśnienie tego stanowiska (biorąc pod uwagę tradycyjną predominację poglądu humanistyczno-antropocentrycznego), zwykle odnosi się ono do wyjątkowej pozycji człowieka jako istoty odznaczającej się kulturą umysłową, istoty funkcjonalnej (Jonas) czy – w tradycji kantowskiej – racjonalnej lub moralnej. Ujęcia *patocentryczne*, natomiast, do kręgu moralnie znaczących istot dodają zwierzęta ze zdolnością odczuwania bólu, ale na sposób ograniczony – poprzez wymaganie wyłącznie kroków, których celem jest unikanie wyrządzania krzywdy zwierzętom, ale nie ofiarowanie im prawa do życia. Ujęcia *biocentryczne* sięgają daleko poza to ograniczenie dając pojedynczym zwierzętom i roślinom prawo do egzystencji (jak robi to Taylor, 1986), a także ponadpokoleniowym gatunkom biologicznym i ekosystemom. Według tego punktu widzenia, dzisiejsze pokolenie jest *bezpośrednio* zobowiązane do utrzymania integralności systemów i gatunków na-

turalnych, na dłuższą metę i bez względu na ich praktyczne zastosowanie dla człowieka, jednakże w przypadku konfliktu czyni się ograniczenia na rzecz ludzi (choć nie jest to praktykowane przez ściśle gatunkowych egalitarystów, na przykład Taylora): nawet nieodwracalne straty ekosystemu czy gatunku biologicznego zostaną zaakceptowane, jeśli pojawią się koszty zaporowe czy alternatywne (koszty nie wykorzystywania zasobu).

Pomimo różnic opinii odnośnie podstawowych zasad, skupieni na przyszłości moralisci zgadzają się w wielu konkretnych ocenach, np. w rozpoznaniu niebezpieczeństwa szybkiego wymierania gatunków biologicznych w dzisiejszych czasach, czy żądaniu ochrony przed ludzką interwencją najbardziej narażonych cykli naturalnych (np. tropikalne lasy deszczowe).

5. Treść odpowiedzialności za przyszłość

Definicja *treści* odpowiedzialności za przyszłe pokolenia odzwierciedla bogactwo normatywnych opinii obecnych dziś w etyce filozoficznej. W celu zorganizowania rozmaitości poglądów (biorę pod uwagę tylko te antropocentryczne) będą one podzielone w odrębne wielkości:

1. Czy dbać wyłącznie o dobro ludzi istniejących w przeszłości czy także o ich istnienie?

Skrajne stanowisko przyjmuje Patzig (1983; s. 16 n.), który tak oto odpowiada na to pytanie: mamy jedynie obowiązek zaspokojenia potrzeb członków przyszłych pokoleń, które i tak będą trwałe; nie jesteśmy zobowiązani zabezpieczać przetrwania ludzkości. Oczywiście byłoby niewątpliwą szkodą, gdyby ludzkość stała się bezpłodna, ale jak długo nikomu nic by się nie stało, nie byłoby to moralnie wątpliwe (podobna odpowiedź byłaby podana przez przeciętny utilitaryzm funkcjonalny). Skrajna odpowiedź po przeciwnej stronie postulowana jest przez kilku katolickich teologów moralnych, którzy twierdzą, że ludzkość jest zobligowana do reprodukcji, bez względu na potencjalne warunki, mogące nie pozwolić na wartościowe życie. Pomiędzy tymi skrajnymi poglądami leży odpowiedź całkowitego utilitaryzmu funkcjonalnego i analogicznych teorii nieutilitarystycznych. Ważną kwestią dla tych teorii jest nie przetrwanie ludzkości za wszelką cenę, ale umożliwienie wszystkim pokoleniom osiągnięcia największej sumy dobrobytu. Jak długo ludzie uważają, że życie ma sens, utrzymujące się istnienie ludzi (odpowiednio istnienie świadomego życia) na ziemi jest wielką wartością. Zniknięcie świadomego życia byłoby moralną katastrofą, nawet jeśli stałoby się to subtelnie i nie przyniosłoby dodatkowej szkody, dlatego podobnie znacząca rola musi zostać przypisana długotrwałej ochronie zasobów potrzebnych do przetrwania ludzkości.

2. Aksjologia potrzeb versus aksjologia ideału

Według aksjologii potrzeb jesteśmy zobowiązani wyłącznie do zaspokojenia potencjalnych potrzeb przyszłych pokoleń. Gdybyśmy byli przekonani, że członkowie przyszłych pokoleń nie będą interesowali się bezpośrednio czy pośrednio – w jakiegokolwiek formie – gatunkami, które dziś wymierają, nie byłibyśmy zobligowani (ani nawet upoważnieni), by cokolwiek robić w celu ochrony tych gatunków. Natomiast aksjologia ideału, jak na przykład postulowana przez Hansa Jonasa, wymaga zabezpieczenia ponad to, a także utrzymania trwającego rozwoju i kulturowego wzbogacania się ludzkich preferencji. Przynajmniej nie powinno zaistnieć ich obniżenie. Teoria ta ma na celu nie tylko zabezpieczenie (w każdym przypadku ocenione subiektywnie) jakości życia, ale zabezpieczenie jakości samych ludzi. Osobiście bronię pierwszeństwa aksjologii potrzeb i rozumiem ją w zupełnie ścisłym, dosłownym sensie (por. Birnbacher, 1982). Uważam, że priorytet ten może zostać wyjaśniony przy pomocy znacznie wyższej „uogólnialności” (*universalizability*) wartości zaspokojenia potrzeb czy preferencji: podczas gdy wartości typu cnota, godność, sprawiedliwość, harmonia i piękno można szeroko omawiać (i były one omawiane w sposób obszerny), założenie, że rzeczy, które sam podmiot – bez względu na konsekwencje – postrzega jako coś pozytywnego i równocześnie satysfakcjonującego, są czymś obiektywnie pozytywnym, jest wspólnym aksjomatem którejkolwiek zaproponowanej aksjologii. Warunek „uogólnialności” jest częścią samej *struktury* odpowiedzialności moralnej ze względu na fakt, że odpowiedzialność moralna jest nie tylko przypisana samej osobie, ale także innym osobom. Można oczekiwać od kogoś innego przejęcia odpowiedzialności przypisanej osobie, jeśli poda się jej *powody*, które można zrozumieć i zaakceptować. Nie będzie możliwe odnieść się do aksjologicznych założeń, które mogą być uzasadnione jedynie poprzez cytowanie *władz*, takich jak konkretne prawo, tradycja czy władza religijna. Można tylko liczyć na to, że ktoś inny zgodzi się na przypisaną mu odpowiedzialność, jeśli przejęcie i spełnianie tej odpowiedzialności powoduje realizację wartości, o której można założyć, że zostanie przyjęta przez *każdego*.

3. Międzypokoleniowa maksymalizacja versus minimalizm przyszło-etyczny

Pojęcia sprawiedliwości międzypokoleniowej obecnie omawiane różnią się co do stopnia, w jakim wymaga się od obecnego pokolenia zabezpieczenia przyszłych pokoleń. Najtrudniejsze wymaganie stawiane jest przez *utilitaryzm*, który wymaga oszczędnego wykorzystywania zasobów, ilekroć dobrobyt przyszłych pokoleń może być poprawiony w stopniu przewyższającym nakłady poczynione w teraźniejszości. Jak długo obecne nakłady na jutro i pojutrze wróżą większy zysk niż wkład, który tracimy poprzez inwestowanie, mamy obowiązek inwestować.

Utylitarystyczny model prowadzi do dystrybucji dobrobytu, którego wielkość jest przez pokolenia ogromnie *nierówna*. W realistycznych okolicznościach,

najbiedniejsze pokolenia (np. pokolenia „odbudowujące się” po kryzysach, np. wojnie) musiałyby oszczędzać w wielkim stopniu w celu poczynienia inwestycji na rzecz przyszłych pokoleń. Jeśli założymy okoliczności charakteryzujące się niewyczerpanymi zasobami, nawet najbogatsze pokolenia nie miałyby dłużej obowiązku oszczędzać, jako że nie byłyby w stanie poprawić sytuacji nadchodzących pokoleń. W tym przypadku marginalna przydatność dodatkowego dochodu staje się tak mała, że nie może zrekompensować inwestycji.

Najczęściej czynione zastrzeżenie co do utylitarystycznych modeli międzypokoleniowej sprawiedliwości skupia się na oczekiwaniu, że poprzednie pokolenia powinny dokonywać poświęceń w celu poprawy dobrobytu przyszłych pokoleń, mimo że można przyjąć, że przyszłe pokolenia (np. z powodu postępu technologicznego) będą na znacznie wyższym poziomie: czy nie oznacza to nieznośnej *niesprawiedliwości* międzypokoleniowej dystrybucji, poważnej dysproporcji pomiędzy kosztami a zyskiem? W praktyce ta niezaprzeczalna niesprawiedliwość mogłaby zostać zmniejszona poprzez upewnienie się, że zobowiązanie do zabezpieczenia dawnych pokoleń nie przekracza określonych granic zasadności. Tylko w ten sposób poprzednie pokolenia mogą je zaakceptować i stosować się do nich. Scenariusz *idealny* nie jest automatycznie tym, który jesteśmy moralnie zobligowani realizować, dlatego też nie możemy wymagać od krajów obecnie najbiedniejszych, które mają wystarczająco swoich problemów z zaopatrzeniem, by w znacznym stopniu zaczęły oszczędzać na rzecz przyszłego, ludniejszego pokolenia.

Scenariusz *pesymistyczny*, według którego przyszłość nie będzie lepiej sytuowana, ale gorzej, sprawia, że konsekwencje utylitarystycznych zobowiązań do zabezpieczania są intuicyjnie znacznie bardziej do przyjęcia. Z pesymistycznego punktu widzenia ofiary poniesione przez dawne pokolenia służą uniknięciu katastrofy, a nie poprawie dobrobytu przyszłych pokoleń, co jest i tak dopuszczalne.

Drugą skrajnością są minimalistyczne rozwiązania międzypokoleniowego problemu dystrybucji, który obliuguje obecne pokolenia, by zabezpieczyły zapas zasobów odziedziczony po poprzedniej generacji, ale nie wymaga od nich, by robiły jakieś dalsze zapasy. Odkąd Raport Brundtland (Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju ONZ) stał się integralnym, kluczowym terminem politycznym, zasada zrównoważonego rozwoju jest czasem rozumiana w sensie minimalistycznym. Według raportu w świecie ograniczonych zasobów każde państwo powinno mieć prawo rozwijać swoją gospodarkę tak długo, jak cały zapas zasobów globalnych nie jest zmniejszony. Podobnie jak teoria własności Johna Locke’a, według której pierwotne nabycie ziemi jest uzasadnione do stopnia, że pozostawi „wystarczająco wiele” (i podobnej jakości) dla innych ludzi (*Dwa Traktaty o rządzie*, 1992, traktat 2, § 27). Każde pokolenie powinno wykorzystywać dostępne zasoby w taki sposób, by wciąż pozostało wystarczająco zasobów tej samej ilości i jakości dla następnego pokolenia.

Jak wiemy z doświadczenia, nie jest wcale prostym zapewnić politycznie nawet ten minimalny poziom zrównoważonego rozwoju. Z etycznego punktu widzenia, jednakże, ten poziom jest *za bardzo* minimalistyczny i wyraźnie niewystarczający. Po pierwsze, nie bierze on pod uwagę globalnego wzrostu populacji, który jest i do przewidzenia, i na krótką metę jest nieunikniony. Jeśli następne pokolenie będzie miało do dyspozycji ten sam zapas zasobów co dzisiejsze, ale jego populacja będzie o około 50% większa (a następna dwa razy większa), trzymanie się strategii minimalistycznej skończy się wyższym ryzykiem katastrofy dla członków następnej generacji. Dlatego też Gregory Kavka (1978) zaproponował, by w inny sposób ująć standard zaproponowany przez Locke'a – tak, by nie *pokolenia*, ale *członkowie* pokoleń mieli te same zasoby. W określonych okolicznościach ten standard wymaga znacznie większego zabezpieczenia niż robi to minimalistyczny standard.

Inną decydującą kwestią jest to, że model zrównoważonego rozwoju całkowicie lekceważy początkowy poziom, z którego rozpoczyna się polityka oszczędzania. W ten sposób kraje jak Japonia czy Holandia osiągają niezwykle wyniki na skali zrównoważonego rozwoju, tylko dlatego, że początkowy poziom naturalnego kapitału w obu tych krajach był od początku bardzo niski. Skala ta nie bierze pod uwagę całkowitej ilości naturalnego kapitału ani zniszczenia naturalnego kapitału przed mierzonym okresem (por. Scherhorn/Wilts, 2001, s. 252).

Ponadto, model minimalistyczny pozwala na powstrzymanie się od polepszenia sytuacji przyszłego pokolenia, nawet jeśli poprzez względnie małe inwestycje i ofiary dokonane przez poprzednie pokolenia może zostać osiągnięta stosunkowo duża poprawa dobrobytu nadchodzących pokoleń. Może się kiedyś zdarzyć, jeśli postęp technologiczny pozwoli przyszłym pokoleniom korzystać z dostępnych zasobów w sposób o wiele bardziej efektywny, że przyszłe pokolenia będą postrzegały obecne wykorzystywanie ograniczonych zasobów jako olbrzymie marnotrawstwo, na przykład użycie ropy jako paliwa zamiast surowców sztucznych.

Podobny model minimalistyczny postępuje zgodnie z *międzypokoleniowym* zastosowaniem *Zasady Dyferencji* Rawlsa (*Difference Principle*), początkowo proponowanej dla *wewnątrz*pokoleniowej dystrybucji (por. Birnbacher, 1977). Przyjmując optymistyczne założenie niewyczerpanych zasobów, stałą liczbę ludności oraz autonomiczny postęp technologiczny (niezależny od nagromadzenia kapitału), zasada ta pozwala poprzedniemu pokoleniu nawet na pozostawienie następnej generacji mniej, niż samo odziedzyczyło, jako że może ono polegać na fackie, że następne pokolenie, dzięki postępowi technologicznemu, będzie w stanie osiągnąć ten sam poziom dobrobytu wykorzystując mniej zasobów. Jako że każde pokolenie oczekuje od następnego pokolenia, że będzie ono zamożniejsze, wielkie możliwości rozwoju pozostaną niewykorzystane. Cały łańcuch pokoleń pozostaje na poziomie łowców-zbieraczy – skutek, który zmusił Rawlsa do zmiany swoich wewnątrzpokoleniowych zasad na problem międzypokoleniowej sprawiedliwości.

6. Dyskontowanie przyszłości i problem motywacji

Kolejną kontrowersyjną kwestią jest znaczenie zobowiązań wobec przyszłych pokoleń w stosunku do znaczenia przypisanego obecnym pokoleniom. Podczas gdy utylitaryzm oraz tradycja kantowska mają skłonność do widzenia przyszłej i teraźniejszej odpowiedzialności jako jednakowych, liczne modele ekonomiczne dostosowują się do powszechnej psychologicznej tendencji do dewaluacji przyszłej użyteczności („preferencja czasowa”) i do „dyskontowania” przyszłych korzyści i szkód dotyczących teraźniejszych korzyści i szkód poprzez traktowanie ich jako czynnika finansowego, który w dynamicznej państwowej gospodarce stopniowo traci znaczenie, im bardziej przesuwa się w stronę przyszłości. Im wyższa domniemana „społeczna stopa dyskontowa”, tym mniej znaczenia jest przypisane jakimkolwiek przyszłym korzyściom i szkodom wywołanym przez obecne zachowanie i tym samym zobowiązaniom wobec przyszłych pokoleń.

Dyskontowanie wartościowości i bezwartościowości monetarnej – a wartości są proporcjonalne do pieniędzy – jest uzasadnione, ilekroć w swojej państwowej gospodarce można oczekiwać realnej stopy procentowej, która zmieni sumę zaoszczędzoną dziś w wyższą realną kwotę przyszłą, i w ten sposób, z teraźniejszego punktu widzenia, dewaluuje przyszły zysk tej samej kwoty jak obecny zysk (ten pogląd uzasadnia „dyskontowanie”, ale zarazem ogranicza je). Jednakże, skutkiem nie jest analogiczna dewaluacja przyszłej korzyści czy szkody, chyba że dyskontowanie jest usprawiedliwione przez niepewność, która – można się spodziewać – będzie się zwiększała wraz z przyszłością. Jako stwierdzenie psychologii moralnej może być prawdą, że „Gdyby jutro miał stracić swój mały palec, już tej nocy nie mógłby spać. Chrapałby wszakże spokojnie nad zagładą milionów swoich braci, przyjmując, że nigdy ich przedtem nie widział” (Smith, 1989, s. 197), ale ten sam Adam Smith, który wygłosił ową opinię jako psycholog moralny, jako moralista nalegał na fakt, że jego subiektywnie zniekształcony punkt widzenia dla celów etycznych powinien zostać zastąpiony przez bezstronne i uniwersalne spojrzenie „idealnego obserwatora” (*ideal observer*). Moralność nie jest zwykłą reduplikacją relacji afektywnych, ale ich funkcjonalnym substytutem. Richard Hare (1981, s. 100 n.) twierdził nawet, że uprzywilejowanie teraźniejszości albo bliskiej przyszłości poprzez „dyskontowanie” przyszłych wartości jest niezgodne z podstawową metaetyczną zasadą uogólnialności (*universalisability*), która twierdzi, że fakty identyczne we wszystkich istotnych cechach aspektach powinny być ocenione w ten sam sposób. Według Hare’a zwykła czasowa pozycja dwóch faktów (z punktu widzenia obecnie decydującej osoby) nie jest cechą, która zezwoliłaby na inne oceny. Jednakże, Hare zdaje się przeoczyć, że różnicowanie odpowiedzialności za przyszłe pokolenia może zostać wyrażone poprzez użycie określeń relacyjnych wyrażających względną odległość czasową. Zasada uogólnialności doskonale zgadza się z przyjmowaniem jako postulat więcej daleko idących mo-

ralnych zobowiązań wobec pokolenia czyichś dzieci niż wobec pokolenia czyichś wnuków i pokolenia prawnuków.

Jeśli dałoby się zgłosić zastrzeżenie wobec praktyki dyskontowania przyszłej korzyści i szkody, nie stałoby się to poprzez odwoływanie się do zasady *uogólnialności* moralnych i moralnie istotnych ocen, ale poprzez odwołanie się do zasady *bezstronności* (*impartiality*) moralnego punktu widzenia. Tylko oceny dokonane z moralnie bezstronnego punktu widzenia mają szansę pretendować do prawa do uniwersalnej słuszności charakterystycznej dla wyroków moralnych. Jak tylko przyjmie się ten punkt widzenia, pojawia się pytanie, jak można uzasadnić uprzywilejowanie terażniejszości czy bliskiej przyszłości. Preferowanie tego, co jest obecnie, od tego, co będzie w przyszłości, oznacza bycie niezwykle stronniczym. Taka stronniczość nie mogłaby być uzasadniona przez względy moralne, a jedynie przez pragmatyczne, tj. przez względy takiego stopnia konformizmu, jakiego oczekiwaliby się dla przyszłych norm etycznych, w szczególności, jeśli odczuwa się je jako stawiające wygórowane żądania (por. Birnbacher, 2001, s. 126 n.).

Sprawa pragmatyki moralnej w naturalny sposób prowadzi do *problemu motywacji*, powiązanego z kwestią odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń. Są dwa źródła problemu: czasowa *bezstronność* odpowiedzialności, do której prawo roszczą sobie prawie wszystkie rodzaje etyki uniwersalistycznej, oraz *asymetria przyczynowa* (*causal asymmetry*) pomiędzy obecnymi moralnymi „osobami działającymi” i przyszłymi moralnymi „osobami dotkniętymi przez działanie” (*patients*). Jesteśmy w stanie zaszkodzić przyszłym ludziom, a oni nie są w stanie wziąć na nas odwetu. W odróżnieniu od decyzji wewnątrzpokoleniowych, *egoizm* (zaniedbywanie innych ludzi na rzecz samego siebie), *dystans moralny* (zaniedbywanie obcokrajowców na rzecz przyjaciół) i *preferencja czasowa* (zaniedbanie przyszłości na rzecz terażniejszości) w decyzjach międzypokoleniowych pozostają bez sankcji. Samolubna i krótkowzroczna osoba działająca nie ma powodu troszczyć się o przyszłych ludzi. Osoba, która jest samolubna, ale nie krótkowzroczna ma co najwyżej powód, by troszczyć się do pewnego stopnia, jako że chce być pozytywnie pamiętana przez swoich potomków.

W porównaniu do ludzkiego egoizmu, który tradycyjnie jest głównym tematem antropologii etycznej, preferencja czasowa i skłonność do „odcinania się od przyszłości” rzadko były omawiane na polu filozofii. Kwestia ta została otwarcie omówiona przez Spinozę, uważającego ją za przypadek irracjonalności, którą powinno się skorygować przy pomocy zdrowego rozsądku. Pojawiła się ona również u Hume’a i Benthama, ten ostatni mówi o *propinquity and remoteness* (dosł. „bliskość i oddalenie” – przyp. tłum.) jako o *circumstances*³ („okoliczności” – przyp. tłum.), od których zależy właściwy osąd przyjemności bądź bólu (por. Birnbacher, 1988, s. 87; s. 197). W ekonomii, zjawisko preferencji czasowej zоста-

³ Tłumaczenie oparte na polskim wydaniu „Odpowiedzialności za przyszłość”, s. 78.

ło najlepiej przeanalizowane przez austriackiego teoretyka kapitałowego, *Eugena von Böhm-Bawerka*, który wyróżnił trzy motywy, dlaczego woli się obecną konsumpcją niż przyszłą: 1. czysta (pozytywna) preferencja czasowa, preferencja terażniejszości tylko z powodu życia w terażniejszości, 2. oczekiwanie zmniejszenia się użyteczności marginalnej z powodu zwiększania się możliwości konsumpcji w przyszłości, i 3. szansa na realizację postępu technologicznego poprzez obecną konsumpcję, która zwiększa przyszłe możliwości konsumpcji (Böhm-Bawerk, 1889, s. 262 n.).

Faktem, który komplikuje praktykę obejmowania przyszłej odpowiedzialności, jest *anonimowość* przyszłych pokoleń, a także *niepewność* wiedzy prognostycznej. Oba fakty ułatwiają nam psychologiczne stłumienie dostrzeżonych przyszłych zagrożeń i nie docenienie ich w stosunku do zagrożeń obecnych. Skłonność do czucia się odpowiedzialnymi za ofiary statystyczne jest mniej wyrazista niż skłonność do odczuwania odpowiedzialności za ofiary znane. Skłonność do unikania pewnej przyszłej szkody czy do uzyskiwania pewnych przyszłych korzyści jest znacznie bardziej wyrazista niż skłonność do unikania ryzyka czy rezygnowania z szans.

Jak można kształcić motywację etyki przyszłości? W tym kontekście stają się istotne pojęcia, które są szczególnie skupione w teoriach wspólnotowych filozofii społecznej (por. De-Shalit, 1995). Ważnym jest wykształcić świadomość własnej *pozycji temporalnej w łańcuchu pokoleń*, jak również *ponadpokoleniowe poczucie wspólnoty*, jeśli nie z całą ludzkością, to chociaż z niewielkimi grupami kulturowymi, narodowymi czy regionalnymi. Celem powinno być rozwinięcie wdzięczności wobec pokoleń przeszłych i równoczesne przejście zobowiązań wobec przyszłych. W skorygowaniu zniekształceń w osądzie naturalnych i kulturowych zasobów, wynikłych z krótkowzroczności i egoizmu, pomocny mógłby być model hipotetycznego przyszłego rynku, na którym oprócz obecnego pokolenia również przyszłe pokolenia wyraziłyby swoje wymagania (ten model odpowiada międzypokoleniowej wersji pierwotnego poglądu Rawlsa). Cena, którą nieodnawialne zasoby przyniosłyby na taki przyszły rynek, byłaby lepszym punktem odniesienia dla „wartości realnej” niż rzeczywiste ceny rynkowe, które w stopniu niewystarczającym uwzględniają niedobory zasobów naturalnych.

Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa zmiana świadomości nie wystarczy, aby decyzje polityczne skupiły się na zasobach naturalnych i ich przyszłym użytkowaniu, zamiast na wyłącznym rozpatrywaniu cen rynkowych (zob. eseje w trzeciej części tego tomu). Dodatkowym krokiem byłoby przedstawienie (prawdopodobnych) potrzeb i interesów przyszłych pokoleń w obecnych decyzjach, np. poprzez mianowanie *rzeczników* przyszłych pokoleń na szczeblu lokalnym, regionalnym, państwowym i międzynarodowym. Ponadto, prawna instytucja *Verbandsklage* (organizacja pożytku publicznego – przyp. tłum.) mogłaby zostać rozszerzona ponad sprawy przyrody do spraw przyszłych pokoleń. W ten sposób

mogłaby być nadzorowana „przyszła kompatybilność” działań rządu. Dodatkową opcją byłoby kontrolowanie i sankcjonowanie państwowej polityki, która lekceważy przyszłość ogólnoswiatowego trybunału sprawiedliwości (por. Weiss, 1989, s. 121). Nawet komisja porównywalna z Komisją Praw Człowieka ONZ, choć bez mocy sankcjonujących, byłaby przydatna, po to tylko, by móc upubliczniać i denuncjować naruszenia interesów przyszłych pokoleń, jak na przykład wycinanie lasów deszczowych, pustynnienie i emisję gazów cieplarnianych.

Piśmiennictwo

- BECKER, Werner, Der fernethische Illusionismus und die Realität, w: K. Salamun (ed.), Aufklärungsperspektiven, J. C. B. Mohr, Tübingen 1989, s. 3-8.
- BIRNBACHER, Dieter, Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit” und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 31 (1977), s. 385-401.
- BIRNBACHER, Dieter, A priority rule for environmental ethics, „Environmental Ethics” 4 (1982), s. 3-16.
- BIRNBACHER, Dieter, Verantwortung für zukünftige Generationen, Reclam, Stuttgart 1988.
- BIRNBACHER, Dieter, Lässt sich die Diskontierung der Zukunft rechtfertigen?, w: D. Birnbacher, G. Brudermüller (ed.), Zukunftsverantwortung und Generationensolidarität, Würzburg 2001, s. 117-136.
- BÖHM-BAWERK, Eugen von, Positive Theorie des Kapitals, Wagner, Innsbruck 1889.
- DE-SHALIT, Avner, Why posterity matters. Environmental policies and future generations, Routledge, London/New York 1995.
- ENGELS, Friedrich, Dialektyka przyrody, w: K. Marks / F. Engels, Dzieła, t. 20, tłum. P. Hoffmann, T. Zabłudowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1972.
- HARE, Richard M., Moral thinking. Its Levels, Method and Point, Clarendon Press, Oxford 1981.
- HAUFF, Volker (ed.), Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Eggenkamp, Greven 1987.
- JONAS, Hans, Zasada odpowiedzialności, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996.
- KAMLAH, Wilhelm, Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung und Ethik, Bibliographisches Institut, Mannheim 1973.
- KAVKA, Gregory S., The futurity problem, w: Sikora / Barry (1978), Obligations to future generations, White Horse Press, Philadelphia 1978, s. 186-203. (przedruk: Partridge (1980), Responsibilities to Future Generations, Prometheus Books, Buffalo NY 1980, s. 109-122.)
- LOCKE, John, Dwa traktaty o rządzie, tłum. Z. Rau, A. Czarnota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- MARKS, Karol, Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej, t. 1, ks. 1 „Proces wytwarzania kapitału”, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.
- MILL, John Stuart, Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej, t. 2, tłum. E. Taylor, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966
- PASSMORE, John, Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions, Duckworth, London 1980.
- PATZIG, Günther, Ökologische Ethik - innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.
- RAWLS John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975.
- SCHERHORN, Gerhard /C. Henning Wilts, Schwach nachhaltig wird die Erde zerstört. „Gaia” 10 (2001), s. 249-255.

SMITH, Adam, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989

TAYLOR, Paul W., *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton (N. J.) 1986.

WEISS, Edith Brown, *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, Transnational Publisher, Tokio/Dobbsferry (N. Y.) 1989.

*Tłumaczenie z języka angielskiego:
Katarzyna Blacharska*

