

Barbara Chyrowicz

Diametros nr 9 (wrzesień 2006): 1–22

PROBLEM ARGUMENTACJI
Z ODPOWIEDZIALNOŚCI
ZA PRZYSZŁE POKOLENIA

Chociaż powoływanie się w etyce na odpowiedzialność wydaje się wręcz banalne – porządek normatywny zakłada wszak, że podmiot moralny, do którego odnosi się proponowany przez daną teorię etyczną system norm, jest odpowiedzialny – to w momencie, gdy stawiamy pytanie o zakres i stopień naszej odpowiedzialności, tak w stosunku do innych, jak i samego siebie, problem odpowiedzialności zaczyna się znacznie komplikować. Nie będę tutaj dyskutować rozmaitych sytuacji odpowiedzialności, o których czytamy między innymi w rozprawie Romana Ingardena *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*¹. Chodzi mi przede wszystkim o odpowiedzialność za działanie, a dokładnie za skutki działania; o ten typ odpowiedzialności, który nie jest przez nas specjalnie podejmowany, lecz związany wprost z dokonanymi przez nas czynami, i od którego nie możemy się dyspensować, jeśli tylko rzeczywiście jesteśmy autorami określonych czynów. Odpowiedzialność tę ponosimy bez względu na to, czy chcemy, czy też nie chcemy się jej podjąć, o ile tylko działaliśmy w sposób rozumny i wolny, czyli naszemu działaniu nie towarzyszyły przeszkody mogące ją w istotny sposób naruszyć.

¹ Ingarden [1987] s. 71-168.

Działanie, zauważa Ingarden, przedstawia czasem skomplikowany proces złożony z wielu jakościowo odmiennych kroków i rozciągający się na dłuższy czas. Z tego też powodu, stawiając pytanie o odpowiedzialność za wynikające z działania skutki analizujemy strukturę działania, staramy się określić, które skutki były zamierzone wprost, a które jedynie przewidywane. Ingarden zauważa, że gdyby odpowiedzialność istniała tylko w chwili dokonania czynu, byłaby jakoś bezsensowna. Wynika ona wprawdzie ze zdarzeń w świecie realnym i jest dźwigana przez realnego człowieka, ale wydaje się, że istnieje dalej, unosząc się nad biegiem rzeczy². Zastanawiamy się zatem nad dalekosięznymi skutkami naszych działań – w tym miejscu właśnie pojawia się argument „z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia”. Kontekstem, w jakim argument się pojawia, są dzisiaj najczęściej problemy podnoszone przez etykę środowiska naturalnego i bioetykę, a także tzw. etykę populacji (nie dyskutuję tutaj sensowności tego terminu)³. Posługujący się tym argumentem autorzy zwracają uwagę, iż postęp w naukach biomedycznych, szczególnie w genetyce, sprawił, że skutki dokonywanych przez nas dzisiaj ingerencji mogą dotyczyć nie tylko nas i naszych dzieci, ale i pokoleń, które nadejdą później, których istnienie jedynie przewidujemy, z którymi nigdy się nie spotkamy. Jeśli mamy możliwość prześledzenia następstwa pokoleń choćby w naszej tylko rodzinie, zauważamy, jak dalece decyzje naszych przodków wpłynęły na nasze obecne życie: nasz status społeczny, wyznawaną religię, głoszone wartości. Ta oczywista zależność nie jest jednak przedmiotem bioetycznych debat, bioetyczne analizy dotyczą działań, których skutki nie ograniczają się jedynie do losu indywidualów, lecz mogą również wpłynąć na biologiczną kondycję gatunku i środowisko naturalne człowieka. Ze zrozumiałych względów najwięcej emocji i kontrowersji budzi dzisiaj możliwość zastosowania inżynierii genetycznej do modyfikowania organizmów, szczególnie organizmu człowieka. W literaturze podejmującej problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia pojawia się dzisiaj nawet odwołanie do „postludzkiej kondycji”, tj. kondycji ludzkiej radykalnie zmienionej przez technologie przyszłości, które mogłyby wpłynąć na zmianę takich jej parametrów, jak: nieuchronność starzenia się, ograniczoność intelektu, doznawanie bólu, zależność od ziemskiej atmosfery⁴. Prorocy postępu naszego gatunku przewidują też, że „postludzka kondycja” pozwoli człowiekowi na wykrywanie promieniowania ultrafioletowego, w rozwoju zmysłu węchu dorównamy psom, a nawet posiadziemy zdolność „radiotelepatii” pozwalającą nam wysyłać i odbierać

² Tamże, s. 111.

³ W kontekście etyki populacji stawia się np. pytanie o to, czy wobec niebezpieczeństwa katastrofy demograficznej powoływanie do życia nowych ludzi może być w ogóle czymś dobrym.

⁴ Lauritzen [2005] s. 25-33; Winner [2004] s. 385-411.

informacje, podobnie jak czynimy to przy pomocy fal radiowych⁵. Nasz udoskonalony intelekt miałby nam pozwolić na błyskawiczne czytanie książek i niespotykaną dzisiaj błyskotliwość w dziedzinie filozofii⁶.

Odpowiedzią na problemy niesione przez rozwój genetyki miałyby być również nowa dyscyplina etyki stosowanej – „genetyka” albo jak kto woli „etyka genu”. Proponowana nauka miałaby w sposób szczególnie zmierzyć się z pytaniem o to, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu, dysponując możliwościami ingerowania w psychofizyczną kondycję naszego gatunku, winniśmy dążyć do jej poprawiania. Określenie zakresu odpowiedzialności za przyszłe pokolenia wydaje się zatem jej programowym zadaniem ściśle złączonym z eugenicznymi projektami. Mamy bowiem – jak twierdzi wielu współczesnych zwolenników eugenicznych projektów – poważne powody do niepokoju. Już w roku 1963 wybitny angielski biolog Julian Huxley wygłosił w Londynie, na sympozjum poświęconym przyszłości ludzkiego gatunku, wielce niepokojące tezy. Jakość ludzkiego gatunku – stwierdził Huxley – nie jest dzisiaj zbyt wysoka. Postęp medycyny sprawił bowiem, że jednostki, które kiedyś nie dożyłyby wieku prokreacyjnego, dzisiaj zakładają rodziny „rozprowadzając” w populacji genetyczne defekty. W ten sposób zmieniony został kierunek ewolucji: nie prowadzi ona już ku doskonaleniu, lecz ku pogorszeniu gatunku. Zadaniem człowieka jest przywrócenie ewolucji jej właściwego kierunku, a czyni to już nie na miarę nierozumnych i ślepych sił natury, ale na miarę świadomej swego celu, rozumnej istoty. Mamy szczęście i przywilej – utrzymuje Huxley – uczestniczyć w decydującym momencie historii kosmosu, momencie, w którym proces ewolucji stał się procesem świadomym⁷. Co na to twórcy „genetyki”?

POWSTANIE I GŁÓWNE IDEE „GENETYKI”

Za twórcę „genetyki” rozumianej jako odrębna dyscyplina uznaje się Davida Heyda. Heyd posłużył się terminem „genetyka” w wydanej w roku 1992 książce *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*⁸ wyjaśniając zarazem szerzej, na czym miałby polegać przedmiot nowej dyscypliny.

⁵ Agar [2004] s. 16-19; Silver [1999] s. 273-280.

⁶ Bostrom [2004] s. 493-506.

⁷ Por. Huxley [1967] s. 1-22; Kevles [1995] s. 260-261.

⁸ Heyd [1992]

Wprawdzie w roku 1988, czyli cztery lata przed książką Heyda, ukazała się pozycja pod tytułem *GenEthics* autorstwa Davida Suzuki i Petera Knudtsona⁹, Heyd twierdzi jednak, że manuskrypt jego książki był już wówczas prawie gotowy, a sposób w jaki rozumie „genEtykę” różni się zasadniczo od tego, w jaki opisują ją Suzuki i Knudtson. Rzeczywiście różni się, i to istotnie. Ci ostatni poświęcili swą książkę badaniu problemów moralnych związanych z zastosowaniami współczesnej genetyki. Heyd uważa natomiast, że „genEtyka” odnosi się do znacznie szerszej grupy problemów – nie tylko związanych z genetyką, lecz również z pytaniami o genezę ludzkiego życia i następowanie po sobie ludzkich pokoleń¹⁰. Suzuki i Knudtson proponują w swojej książce ogólne zasady moralne, jakie miałyby obowiązywać w prowadzeniu badań genetycznych, podejmując problem obrony genetycznej różnorodności, ostrzegając przed tworzeniem ludzkich hybryd i broni biologicznej, proponując wprowadzić ograniczenia w korzystaniu z informacji genetycznej. Podstawowym problemem „genEtyki” w ujęciu Heyda jest natomiast wytyczenie zasad moralnych, jakie miałyby być respektowane w tzw. „genEtycznych” wyborach, te zaś związane są z decydowaniem o istnieniu, liczbie i tożsamości potencjalnych ludzi. Etyka – pisze Heyd – jest teorią moralnego postępowania w otaczającym nas świecie, genetyka nauką o tworzeniu nowego, biologicznego świata, genEtyka teorią tworzenia świata pod względem moralnym (*moral worldmaking*)¹¹. A jeśli już jesteśmy przy literaturze przedmiotu, to dodajmy jeszcze, że cztery lata temu, w znanej serii leksykonów filozoficznych wydawanych przez wydawnictwo Blackwell, ukazał się *A Companion to Genethics*¹². Redaktorzy książki, J. Burley i znacznie bardziej od niej znany J. Harris¹³, nie wyjaśniają we wstępie, jak należy rozumieć przedmiot „genEtyki”, zaznaczają jednak, że podstawową możliwością i zarazem problemem, jaki stawia przed nami rozwój genetyki, jest możliwość determinowania już nie tylko tego, kto będzie żył, a kto umrze, lecz tego, jakimi będą przyszli ludzie¹⁴. *Companion* jest zbiorem artykułów obejmujących praktycznie całość najczęściej dzisiaj dyskutowanych problemów w kontekście postępu i zastosowań genetyki. Ponieważ wydany cztery lata wcześniej *A Companion to Bioethics*, redagowany przez H. Kuhse i P. Singera¹⁵ również zawiera dział

⁹ Suzuki, Knudtson [1988]

¹⁰ Genesis, generation, genetics – to, zdaniem Heyda, trzy programowe hasła nowej dyscypliny.

¹¹ Heyd [1992] s. 23.

¹² Companion [2002]

¹³ J. Harris jest jednym z najbardziej znanych bioetyków utylitarystycznej proweniencji. J. Burley jest redaktorem wydanej w roku 1999 książki: *The Genetic Revolution and Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 1999.

¹⁴ Companion [2002] s. 1-4.

¹⁵ Companion [1998]

artykułów poświęcony moralnej ocenie zastosowań genetyki, „genetyka” w rozumieniu redaktorów książki *A Companion to Genetics* wydaje się być niczym innym jak działem bioetyki¹⁶. Rozumieją ją zatem podobnie jak Suzuki i Knudtson. Bez względu na to jednak, czy „genetyka” rozumiana jest jako część bioetyki czy też jako odrębna dyscyplina, podstawowym problemem podnoszonym w jej kontekście pozostaje odpowiedzialność za przyszłe pokolenia. Czyżby dotychczasowa refleksja etyczna nie radziła sobie z tym problemem?

Potrzebę powstania nowej dyscypliny tłumaczy Heyd swoistą rewolucją w moralnym myśleniu, wywołaną przez dylematy, z jakimi zmierzyć się musi współczesne społeczeństwo. Są nimi – wedle autora – polityka populacyjna, planowanie rodziny, zapłodnienie *in vitro*, kriokonserwacja gamet i zarodków ludzkich, a także selekcja zarówno gamet jak i kandydatów do sztucznej inseminacji. Problemy te próbuje rozwiązać zarówno etyka jak i genetyka, etyka jednak zasadniczo sobie z nimi nie radzi. Dlaczego?

Zdaniem Heyda moralność jest zasadniczo odniesiona do przyszłości. Kiedy jednak mówimy o „genetyce”, nie chodzi w niej o przyszłość aktualnie żyjących ludzkich osób, ale o te osoby, które jeszcze nie istnieją. Heyd przeciwstawia zadania etyki – zadaniom „genetyki” układając je w kilka par, pierwsze zadanie w każdej z nich pozostaje w gestii etyki, drugie „genetyki”.

1. Zadaniem etyki jest uszczęśliwianie żyjących ludzi – „genetyki” powoływanie na świat szczęśliwych ludzi.

2. W etyce stawiamy pytanie o to, jak istniejący świat czynić bardziej sprawiedliwym – w „genetyce” chodzi o tworzenie zupełnie nowego, sprawiedliwego świata.

3. Problemem etyki jest respektowanie ludzkich żądań – „genetyki” przysparzanie światu tych, którzy będą wysuwali zupełnie nowe żądania.

4. Etyka reflektuje nad tym, jak zmienić ludzi nikczemnych w cnotliwych – „genetyka” zastanawia się nad genetycznymi manipulacjami zmierzającymi do rodzenia się cnotliwych ludzi¹⁷.

W każdej z wymienionych wyżej par pierwsza z możliwości odnosi się do już istniejących ludzi, druga do tych, którzy staną się dopiero przedmiotem naszej kreacji. Do pierwszej kategorii działań odnosi się etyka, do drugich „genetyka”. Etyka odnosi się do praw, dobra i wartości aktualnych ludzi, „genetyka” ma ambicje „kreatywne”, poszerza zakres refleksji o działania polegające na tworzeniu nowych struktur i o ludzi potencjalnych, czyli jeszcze nieistniejących, pozostających jedynie w sferze

¹⁶ Hasła *Genetics* nie ma natomiast w *Encyclopedia of Bioethics*, red. W.T. Reich, rev. ed., New York: Simon & Schuster MacMillan 1995.

¹⁷ Heyd [1992] s. 22.

projektów ludzi istniejących aktualnie. „GenEtyka” jest z jednej strony ściśle związana z etyką, ponieważ dzieli z nią staranie o kształtowanie przyszłości, z drugiej zaś – jak utrzymuje Heyd – nie może być częścią etyki, gdyż ta ostatnia odnosi się do aktualnie żyjących ludzi i ich problemów, a nie do przyszłych i potencjalnych. Reasumując: etyka jest teorią moralnego działania w świecie, „genEtyka” natomiast teorią moralnego tworzenia świata. Jak to tworzenie świata ma wyglądać w praktyce? Jeśli posiadać będziemy możliwość kreowania ludzkich istot, nie będzie to dla nas tylko problem ich egzystencji jako takiej, będziemy również musieli decydować o liczbie powołanych do istnienia i o rodzaju, jakości tego istnienia. Egzystencja, liczba i tożsamość przyszłych ludzi to, w przekonaniu Heyda, trzy odrębne, jakkolwiek ściśle ze sobą powiązane, podstawowe problemy „genezy człowieka”¹⁸; powiązane, ponieważ każda decyzja co do „stworzenia” nowych ludzi dotyczy jednocześnie ich liczby i tożsamości. Przykładowo: „populacyjna eksplozja” to problem wielkości populacji (liczby), ale może spowodować znaczne obniżenie jakości życia.

Tego rodzaju kwestie, jak np. obowiązek zapewnienia przyszłym pokoleniom korzystnych warunków środowiskowych oraz przekazania dziedzictwa naukowo-kulturalnego należą, w przekonaniu Heyda, do tradycyjnej etyki, domeną „genEtyki” będą natomiast problemy związane z polityką populacyjną i wykorzystaniem inżynierii genetycznej do modyfikowania organizmów. Wytyczenie ostrej granicy pomiędzy zakresem obu dyscyplin okazuje się jednak niemożliwe, ponieważ sposób, w jaki przeprowadzamy np. kontrolę urodzin, odnosi się wprawdzie do przyszłych pokoleń, ale równocześnie istotnie dotyczy standardu aktualnie żyjących ludzi¹⁹. Zanim postawimy pytania dotyczące podstawowych postulatów „genEtyki”, zatrzymajmy się na chwilę nad obowiązkiem troski o przyszłe pokolenia, sformułowanym przez innych autorów. Jeśli bowiem krytyce chcemy poddać argument z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, a nie jedynie tezy Heyda, warto przedstawić pokrótce, w jaki sposób o odpowiedzialności za przyszłe pokolenia piszą autorzy, którzy nie sytuują jej w ściśle „genEtycznym” kręgu w rozumieniu Heyda. A autorzy ci zdają się rozumieć przyszłe pokolenia zarówno w sensie tradycyjnej etyki, jak i „genEtyki”.

¹⁸ Tamże, s. 22-23.

¹⁹ Tamże, s. 23-24.

DOBRO PRZYSZŁYCH POKOLEŃ JAKO IMPERATYW MORALNY

Zgodnie z postulatami Heyda, zaliczenie danego problemu do etyki względnie „genetyki” zależy w istocie od zakresu skutków naszych działań. Heyd nie jest jedynym autorem, który zauważa, że praktyczne zastosowanie postępu naukowo-technicznego znacznie powiększa zakres naszej odpowiedzialności sięgając poza współczesne nam pokolenie. Nie wymienię tutaj wszystkich autorów, którzy apelują o odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, ograniczę się jedynie do tych, dla których taki apel jest znaczącym obszarem moralnej refleksji: Hansa Jonasa, Dietera Birnbachera i Dereka Parfita.

Hans Jonas i etyka przyszłości

Hans Jonas odpowiedzialność za przyszłe pokolenia głosił już w siedemdziesiątych latach ubiegłego wieku. Podstawowe idee tej odpowiedzialności zawarł w książce *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*²⁰. W roku 1985 ukazała się kolejna książka Jonasa, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzip Verantwortung*²¹, w której – zgodnie z tytułem – autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak ogólnie sformułowane postulaty odpowiedzialności znajdują zastosowanie w obszarze naukowo-technicznego postępu, szczególnie w medycynie. Zdaniem Jonasa, tradycyjna etyka, „etyka tu i teraz” – mamy bowiem i tutaj podział na etykę tradycyjną i etykę przyszłości – nastawiona była na wąski obszar działania, w którym uczestniczyły jednostki sobie współczesne, horyzont przyszłości ograniczony był przewidywalnym czasem trwania ich życia, a wiedza moralna dostosowana była do tych ograniczeń. Jonas proponuje „etykę patrzącą w przyszłość” i formułuje dla niej nowy imperatyw: „postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego”, co w formie negatywnej miałyby brzmieć: „postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twego działania nie były destrukcyjne względem możliwości takiego życia w przyszłości”; innymi słowy – „w swych terażniejszych wyborach wśród obiektów twego chcenia uwzględniaj przyszłą integralność człowieka”. Nowy imperatyw, zdaniem Jonasa, kierowany jest raczej pod adresem

²⁰ Jonas [1996]

²¹ Jonas [1990] – książka nie jest przetłumaczona na język polski.

polityki społecznej niż indywidualnego postępowania, w przeciwieństwie do imperatywu Kanta kierowanego raczej do jednostki²².

W analizach prowadzonych przez Jonasa praktyczne osiągnięcia rozwoju genetyki są przykładem działań o „rozszerzonej” odpowiedzialności. Niepokój autora budzi „genetyczna kontrola przyszłych ludzi” oraz możliwość kierowania przez człowieka własną ewolucją, czyli coś, o czym marzył wspomniany we wstępie Huxley. Jonas wyraża obawę, że w przyszłości będziemy chcieli modyfikować ludzką naturę wedle swojego własnego projektu nie będąc przy tym przekonanym, czy mamy do tego prawo i czy nadajemy się do twórczej roli²³. Ostatecznie autor podkreśla, że próbując ocenić tego rodzaju modyfikacje należy mieć na uwadze, jaki jest ich przedmiot (rośliny, zwierzęta czy ludzie), oraz czy są to modyfikacje wspierające czy też kreujące ludzką naturę. Przestrzega nas natomiast przed sięganiem w modyfikacjach do „korzeni naszego istnienia”, ponieważ oznaczałoby to przejmowanie roli Stwórcy²⁴. „Przyszłość nie posiada reprezentacji” – pisze Jonas, coś, co nie istnieje, nie posiada swojego lobby, nienarodzeni są bezsilni. W bieżących procesach decyzyjnych nie wspiera ich żadna realność polityczna, kiedy natomiast oni będą mogli zaskarżać nasze decyzje, nas – jako winowajców – już nie będzie²⁵.

Etyka przyszłości Jonasa odnosi się do pokoleń, których prawa będą u Heyda rozważane w ramach „genEtyki”. Przedmiot refleksji etyki Jonasa jest jednak w stosunku do zadań „genEtyki” nakreślonych przez Heyda już to za wąski, już to za szeroki; za szeroki, ponieważ Jonas podejmuje również problemy etyki środowiskowej tradycyjnie zaliczane przez Heyda do etyki, za wąski z uwagi na to, że refleksje, a raczej normatywne postulaty Jonasa odnoszące się do przyszłych, czyli nienarodzonych jeszcze pokoleń, mają charakter raczej negatywny niż pozytywny: autor jest tu wyrazicielem tezy „przede wszystkim nie szkodzić”, kreowanie nowych struktur uważa za naganne, stąd nie podejmuje pytań związanych z rodzajem i granicami kreowania ludzi, które programowo mieszczą się w „genEtyce” Heyda.

Birnbacher i przyszłe pokolenia

Zdaniem Dietera Birnbachera, autora książki *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, odpowiedzialność za jutrzejsze pokolenia jest prastarym problemem ludzkości²⁶. Podobnie jak Heyd, Birnbacher twierdzi, że normy

²² Jonas [1996] s. 21-40.

²³ Tamże, s. 53-54.

²⁴ Jonas [1985] s. 217-218.

²⁵ Jonas [1996] s. 57.

²⁶ Birnbacher [1999] s. 3.

etyczne są immanentnie odniesione do przyszłości; po pierwsze dlatego, że „powinno” odnosi się zawsze do tego, co powinno się dopiero stać, po drugie z uwagi na charakterystyczne dla norm moralnych rozszczenie do kierowania się ku wszystkim osobom działającym, po trzecie natomiast w przekonaniu, że normy moralne wiążą nie tylko ludzkość jako całość, lecz także w imieniu ludzkości jako całości. Jako takie normy te rozszczą sobie pretensje do tego, aby przemawiać do ludzkości *sub specie aeternitatis* włączając w to ludzi przyszłych. Czwartym i ostatnim powodem, dla którego normy odnoszą się do przyszłości, jest w przekonaniu Birnbachera fakt, że zawierają one czasowo nieograniczone pojęcia, dla których rozciągłość w czasie nie ma żadnego znaczenia, takie jak: „człowiek”, „zwierzę” czy „roślina”²⁷. Jeśli dzisiaj postulat odpowiedzialności za przyszłe pokolenia głosimy ze szczególną mocą, to dlatego, że po raz pierwszy w historii problematyczna staje się sama przyszła egzystencja gatunkowa ludzkości, a więc „przyszłe” sięga czasowo poza „jutrzejsze”, a troska o przyszłe pokolenia nie ogranicza się do wychowania i zapewnienia odpowiednich warunków środowiskowych.

Birnbacher już na początku prowadzonych w swojej książce analiz stara się dookreślić rozumienie „przyszłych pokoleń”. Mianem przyszłych pokoleń określać możemy, zdaniem autora, najpierw te, które w żadnym okresie nie żyją z pokoleniem mającym przejąć odpowiedzialność, czyli pokolenia jeszcze nienarodzonych. Za „przyszłe pokolenia” mogą też uchodzić te, które są częściowo współczesne z pokoleniem, na którym ciąży obowiązek odpowiedzialności, czyli pokolenie dzieci oraz dzieci owych dzieci. Do odpowiedzialności za tak rozumiane „przyszłe pokolenie” nawołuje Birnbacher – łączy zatem w swojej refleksji zarówno etykę, jak i „genEtykę”. Takie ujęcie daje nam, w przekonaniu autora, szansę na zwrotną informację o powodzeniu względnie niepowodzeniu naszych starań. Jeśli „przyszłe pokolenie” jest pokoleniem, z którym nigdy nie przyjdzie się nam spotkać, nigdy też nie będziemy wiedzieli, czy udało się nam uczynić zadość ich potrzebom czy też nie²⁸.

Katalog norm praktycznych, które formułuje Birnbacher w obronie przyszłych pokoleń, to raczej normy negatywne niż pozytywne. Po pierwsze nie należy stwarzać zagrożenia egzystencji gatunkowej człowieka (np. poprzez wojny nuklearne), czyli mieć na uwadze ilościową stronę ludzkiej egzystencji; dalej – unikać skażenia środowiska, zachować światowy pokój, nie narażać przyszłych pokoleń na ryzyko (np. przez wykorzystywanie energii jądrowej), eliminować genetyczne schorzenia populacji przez unikanie wydawania na świat dzieci obciążonych genetycznymi wadami²⁹.

²⁷ Tamże, s. 83-84.

²⁸ Birnbacher [1999] s. 17-20.

²⁹ Tamże, s. 188-214.

Prowadzona przez autora dyskusja obejmuje polityczne i gospodarcze strategie służące realizacji postulatu odpowiedzialności – wykraczają one daleko poza przedmiot „genEtyki”, co nie znaczy, że Birnbacher niczego ciekawego nam „nie dopowiada” do już wymienionych problemów. Birnbacher podobnie jak Jonas zakłada, że istnieje moralny imperatyw odnoszący się do przetrwania naszego gatunku – rzecz, jak sądzę, trudna do udowodnienia³⁰. Nie podejmuje wprost problemu kreacji ludzkiego świata, zwraca natomiast uwagę na to, że można by go ulepszyć raczej biernie niż czynnie, nie tyle kreując nowe struktury, co eliminując wadliwe. W zakończeniu książki autor podkreśla, że jakkolwiek odpowiedzialność za przyszłe pokolenia jest zobowiązaniem, którego nie można odrzucić, to do ugruntowania etycznie tej odpowiedzialności nie potrzeba żadnej nowej etyki, tylko aktualizacji ogólnych zasad moralnych, które już dziś są szeroko obowiązujące³¹.

Parfit i tożsamość przyszłych pokoleń

Derek Parfit jest bez wątpienia jednym z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej filozofii brytyjskiej. Dyskusji wokół jego też poświęcony został odrębny tom: *Reading Parfit*³², nie wspominając o wielu artykułach i polemikach. Zdając sobie sprawę z filozoficznego uwikłania jego też pragnę zaznaczyć, że nie podejmuję tutaj ani próby scharakteryzowania filozofii autora, ani też nie podejmuję z nim odrębnej dyskusji. Wspominam Parfita, ponieważ w swojej najgłośniejszej książce *Reasons and Persons*³³ zamieścił rozdział *Future Generation*, w którym porusza kwestie ważne z punktu widzenia „genEtyki”. We wstępie do tegoż rozdziału Parfit zaznacza, że poruszane w nim problemy są najważniejszą częścią teorii moralnej, ponieważ następne stulecia będą najważniejszymi w historii ludzkości. Czas pokaże, jak dalece słowa Parfita okażą się prorocze, warto natomiast przyrzeć się bliżej temu, w jaki sposób, zdaniem Parfita, dajemy wyraz naszej odpowiedzialności za tych, którzy jeszcze nie istnieją.

³⁰ Birnbacher przyznaje, że np. w czasie zagrożenia globalnym przeludnieniem gotowość do osobistego obowiązku posiadania potomstwa jest ze zrozumiałych względów ograniczona. Równocześnie zauważa, że obowiązek przetrwania naszego gatunku staje się dla wielu aksjomatem, zgodnie z którym obowiązkiem ludzkości jako całości jest troska o własne przeżycie. Przekonanie takie miałyby mieć charakter raczej kolektywny, niż dystrybutywny, tj. odnoszący się do każdej jednostki (tamże, s. 127-128). Pytanie tylko, jak egzekwować kolektywne obowiązki w sytuacji, gdy decyzja o przekazaniu życia ma charakter indywidualny.

³¹ Tamże, s. 254.

³² Parfit [1997]

³³ Parfit [1987]

W kontekście interesujących nas kwestii Parfit stawia pytanie o to, w jakim stopniu możemy oddziaływać na przyszłe pokolenia. Pytanie to wydaje się zasadnicze dla „genEtyki”. Jeśli bowiem nie mamy wpływu na przyszłe pokolenia, „genEtyka” wydaje się bezprzedmiotowa albo przynajmniej pozostająca w sferze czysto życzeniowego myślenia. Jeśli nie doprowadzimy do zniszczenia ludzkiej rasy – pisze Parfit – w przyszłości będą żyć ludzie, którzy jeszcze nie istnieją – to jest właśnie przyszłe pokolenie w rozumieniu Parfita. Nauka umożliwia naszemu pokoleniu zarówno oddziaływanie na przyszłe pokolenia, jak i przewidzenie skutków tego oddziaływania. Możemy oddziaływać zarówno na tożsamość przyszłych ludzi, jak i na ich liczbę – czyli na elementy, na które zwraca uwagę w swojej „genEtyce” Heyd. Istnieją przypadki, w których możemy przewidzieć, czy nasze działanie będzie sprzyjać, czy też nie, przyszłym pokoleniom. Zostawienie w lesie potłuczonego szkła może spowodować, że bawiące się w tym lesie po stu latach dziecko skaleczy się w nogę. Czy fakt, że dziecko to jeszcze nie istnieje, wpływa istotnie na moralną ocenę mojego działania?

Zdaniem Parfita „rozciąłość” skutków naszych działań w czasie i przestrzeni nie sprawia, że jesteśmy za nie mniej odpowiedzialni. Można zatem mówić o naszej odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, ponieważ nasze działania „tu i teraz” mogą wpływać na ich tożsamość³⁴. Parfit utrzymuje dalej, że może zaistnieć sytuacja, w której życie „nie jest warte życia” – przeciwstawia ją sytuacji „życia wartościowego”. Mając na uwadze zarówno to rozróżnienie, jak i fakt odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, Parfit stawia co do „przyszłych ludzi” dwa pytania:

(1) Czy jeśli powołujemy do istnienia kogoś, kogo życie będzie „warte życia” możemy powiedzieć, że przynosimy korzyść tej osobie?

(2) Czy przynosimy korzyść drugiej osobie, jeśli nasze działania mają dalszy, jakkolwiek konieczny udział w powoływaniu jej do życia?

Zdaniem Parfita odpowiedź na oba postawione wyżej pytania może być zarówno twierdząca, jak i przecząca, stąd poddaje analizie oba warianty, a czyni to na podstawie przykładu czternastolatki, której nie udało się wyperswadować, żeby nie decydowała się na urodzenie dziecka w tak młodym wieku. Dziewczynie próbowano wytłumaczyć, że lepiej będzie dla dziecka, kiedy urodzi się później, gdy osiągnie potrzebną do wychowania dziecka dojrzałość, ale nie przyniosło to żadnego skutku. Nawet jeśli twierdzimy, że powołanie do istnienia w takiej sytuacji nie przynosi korzyści, to mając na uwadze, że życie dziecka mimo nie najlepszego startu jest jednak wartościowe, musimy przyznać, że nieistnienie byłoby dla niego czymś

³⁴ Tamże, s. 356-357.

gorszym. Jeśli twierdzimy, że powoływanie do istnienia stanowi korzyść, również przyznamy, że decyzja czternastolatki była korzystna dla dziecka. Nie oznacza to jednak, że wycofujemy swoją opinię, zgodnie z którą lepiej byłoby dla dziecka, gdyby urodziło się później, ponieważ gdyby czternastolatka posłuchała naszych rad, po kilku być może latach urodziłoby się inne dziecko. Twierdząc tak, nie przeczymy, że życie dziecka czternastolatki jest pozbawione wartości, utrzymujemy jedynie, że dziecko urodzone później miałoby prawdopodobnie lepsze życie niż życie aktualnie istniejącego. Pozorna sprzeczność pomiędzy naszą dezaprobatą dla sytuacji, w której czternastolatka wychowuje dziecko, a uzyskanymi odpowiedziami wynika stąd, że porównanie losu dziecka „przedtem” i „potem” jest niemożliwe – „potem” będzie bowiem już inne dziecko. W różnym czasie urodzą się różne dzieci – Parfit nazywa ten problem „problemem nie-tożsamości”. Nasze obiekcje co do decyzji czternastolatki wyrażone w zdaniu: „tak będzie gorzej dla dziecka” wypowiedane są w innym sensie niż powyższy. Decyzja dziewczyny nie będzie gorsza dla tego konkretnego dziecka, nasze obiekcje dotyczą raczej podejmowanego przez dziewczynę wyboru³⁵.

Jakkolwiek by zatem nie było, egzystencja jest niekwestionowanym dobrem. Twierdzenie o niższej jakości życia zakłada egzystencję. Jeśli jednak będziemy mieli na uwadze tę samą liczbę ludzkich istnień, możemy twierdzić, że byłoby czymś gorszym, gdyby ci, którzy żyją, mieli niższą jakość życia niż ci, którzy ewentualnie mogliby żyć zamiast nich³⁶. Twierdząc tak, Parfit rezygnuje z analizowania problemu w kategoriach działań dotyczących wprost konkretnych osób (*person-affecting*) poszukując zarazem apersonalnej zasady maksymalizowania korzyści. Zgodnie z nią – powtórzmy – mając na uwadze dwa możliwe rezultaty działań dotyczących tej samej liczby ludzi, za gorszy należy uznać ten stan rzeczy, w którym żyjący ludzie będą w gorszej kondycji od tej, w jakiej mogliby żyć³⁷.

POSTULATY GENETYKI

Bogatsi o wiedzę na temat różnego rozumienia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia wracamy do pryncypiów genetycznych wyznaczonych przez Heyda. Za fundamentalną zasadę genetyczną Heyd uznaje

³⁵ Tamże, s. 358-359.

³⁶ Tamże, s. 360-365.

³⁷ Tamże, s. 360.

tw. „generocentryzm”. Zgodnie z tą zasadą, genetyczne wybory mogą i winny mieć na uwadze korzyści, dobra, ideały i obowiązki tych, którzy dany wybór dokonują – są „twórcami”, kreatorami lub prokreatorami. W perspektywie międzypokoleniowej będą to zawsze wybory aktualnego pokolenia, a więc w planowaniu rodziny decydujące zdanie mają rodzice, w kreacji *ex nihilo* bóg lub demiurg, a w przypadku technik prokreacji – naukowiec. Przedmiotem tych wyborów są natomiast ci, którzy jeszcze nie istnieją: ludzie, których istnienie jest możliwe, którzy mogą zaistnieć, ale równie dobrze mogą nie zaistnieć. To ludzie potencjalni, nie w sensie metafizycznym jednak, twierdzi Heyd, lecz w moralnym: ludzie, których istnienie jest zależne od ludzkich wyborów. Co prawda w zaistnieniu potencjalnych ludzi będą również brały udział czynniki naturalne, ale samo ich zaistnienie jako takie jest zależne od ludzkich decyzji. Potencjalni ludzie nie mają jeszcze normatywnego statusu właściwego osobom, uzyskują go w momencie, kiedy staną się ludźmi aktualnymi. Potencjalność dotyczy tak istnienia, jak i liczby oraz tożsamości, chociaż częste są sytuacje, w których istnienie dzieci i ich liczba wskazują na ich potencjalność (są przez nas planowane), a tożsamość na aktualność (ponieważ pozostaje poza naszą kontrolą). Heyd nie ukrywa trudności związanych z odróżnianiem ludzi aktualnych od potencjalnych³⁸, trudności te nie przekreślają jednak – w przekonaniu autora – zasadności jego stosowania.

Egzystencja, liczba i identyczność to, jak już wspomnieliśmy, trzy odrębne, aczkolwiek ściśle ze sobą powiązane problemy kreacji człowieka – przedmiotu namysłu „genetyki”. Problem „tworzenia nowych ludzi” to nie tylko problem tego, czy powoływać ludzi do istnienia, czy też nie; to również problem tego, jak wiele ich powoływać i jakiego rodzaju mają być to ludzie, czyli problem ich osobowej tożsamości. Zatrzymajmy się krótko nad praktycznymi wymiarami genetycznych wyborów poczynając od egzystencji.

Egzystencja

Moralny status, a stąd i uznane w społeczności ludzkiej prawa, mają tylko ludzie aktualni. Jak długo nie powołaliśmy kogoś do istnienia, nie możemy zatem o kimkolwiek powiedzieć, że ma prawo do urodzenia, bądź nie ma takiego prawa. W chwili decyzji potencjalne dziecko nie staje się jeszcze aktualne – aktualność wyznacza moment pomiędzy poczęciem

³⁸ Ludzie potencjalni względem naszych wyborów mogą być zarazem aktualni dla innych, którzy nie podejmowali decyzji o ich powołaniu do życia. Aktualni są dla nas również ci, których istnienie wprawdzie przewidujemy, ale jest ono poza naszą kontrolą.

a urodzeniem. Aby moment ten określić – zauważa Heyd – trzeba się odwołać do tez metafizycznych, których autor nie dyskutuje. Stwierdza jedynie, że jakiegokolwiek tezy metafizyczne zostaną ostatecznie przyjęte, proponowane przez niego formalne rozróżnienie aktualny/potencjalny będzie na nim bazować³⁹. Przyszli ludzie mogą być zatem zarówno aktualni, jak i potencjalni. Nasza odpowiedzialność za przyszłe pokolenia nie opiera się tylko na tym, że pokolenia te będą istnieć, ale również na tym, że będą się składać z istnień określonego rodzaju. Potrafimy wymienić cały szereg warunków, których ich istnienie będzie wymagało (np. czystego powietrza dla oddychania, pożywienia i wody dla biologicznego przeżycia). Aktualne istnienie zakłada określoną tożsamość. Warunki konieczne dla przeżycia przyszłych pokoleń w jakiś sposób tę tożsamość określają, pozwalając nam zarazem formułować względem nich moralne zobowiązania właściwe dla istot aktualnych. Istnieją zatem różne rodzaje tożsamości i różne własności generujące tożsamość⁴⁰. Wymienione własności wydają się jednak dotyczyć nie tożsamości indywidualnej, ale tożsamości gatunku, tożsamość gatunku pozostaje natomiast apersonalna w tym sensie, że nie dotyczy wprost żadnej konkretnej osoby.

Odmówienie wszelkich praw osobom potencjalnym przeczy, jak zauważa Heyd, naszym moralnym intuicjom, kiedy mając na uwadze dobro przyszłych pokoleń utrzymujemy, że naszym obowiązkiem jest niepowoływanie do życia dzieci, które będą nieszczęśliwe. Problem w tym, że równocześnie utrzymujemy, że nie mamy obowiązku powoływania do życia dzieci, które prawdopodobnie będą szczęśliwe. Świadom pojawiania się tego paradoksu Parfit powołuje się ostatecznie – jak wspomnieliśmy wyżej – na apersonalne kryterium maksymalizacji. W tym kontekście, zauważoną wyżej asymetrię w formułowaniu prawa do urodzenia bądź nieurodzenia można odrzucić odwołując się do negatywnej wersji utilitaryzmu: unikanie zła i cierpienia ma priorytet przed powodowaniem dobra i szczęścia. Heyd unika problemu asymetrii odwołując się do potencjalnego statusu przyszłych ludzi: jako tacy nie mogą mieć ani prawa do szczęśliwej egzystencji ani do nieszczęśliwej nieegzystencji. Liczą się tylko korzyści ludzi aktualnych, a ich decyzje mogą wskazywać zarówno na korzyść, jak i niekorzyść powoływania kogoś do istnienia⁴¹.

³⁹ Heyd [1992] s. 102.

⁴⁰ Tamże, s. 104.

⁴¹ Tamże, s. 106-111.

Liczba

Każda decyzja dotycząca egzystencji jest zarazem decyzją odnoszącą się do liczby, a każda decyzja co do liczby oznacza preferowanie egzystencji nad nieegzystencją. Heyd zauważa, że problem liczebności przyszłego pokolenia odnosi się zarówno do genetyki, jak i do etyki. Po pierwsze dlatego, że kształtowanie polityki populacyjnej zawsze żywo angażuje obecne pokolenie (czyli ludzi aktualnych), po drugie natomiast, nie możemy wszystkich przyszłych ludzi uznać za potencjalnych, ponieważ część ich przychodzi na świat zupełnie niezależnie od naszych wyborów (czyli są aktualni). I jeszcze jeden problem: ponieważ dzieci nie są traktowane jedynie jako dobro indywidualne, ale dobro społeczności, „prokreacyjne decyzje” nie mogą opierać się tylko na pragnieniach i korzyściach rodziców. Jako dobro społeczności przyszłe dzieci winny być traktowane jak ludzie aktualni. Przyszłe dzieci to nadto nie tylko problem indywidualny, lecz polityczny, „prokreacyjne decyzje” rodziców wymagają koordynacji w imię tejże polityki. Nie sposób odnaleźć zasad, które determinować będą liczbę przyszłych ludzi, można natomiast w taki sposób kierować polityką populacyjną, żeby maksymalizowała prawa i korzyści przyszłych dzieci. Bez jakiegokolwiek regulacji liczba ludzi powoływanych do życia może być zbyt duża lub zbyt mała⁴².

Problem relacji między liczbą ludzi a jakością ich życia przywoływany jest często w dyskusji z utylitarystycznym paradygmatem maksymalizacji szczęścia. Czy maksymalizacja ta polega na powoływaniu do życia jak największej liczby szczęśliwych ludzi, czy też na czynieniu ludzi szczęśliwymi? Znany utylitarysta czynów, J.J.S. Smart, zdecydowanie opowiada się za drugą ewentualnością, ponieważ przeludniony świat mógłby drastycznie zmniejszyć dostępną nam pulę szczęścia⁴³. Podobnego zdania jest amerykański filozof, D. Benatar, stawiający w swoim artykule znamienne pytanie: Dlaczego lepiej jest nigdy nie zaistnieć? Jeśli sama egzystencja uszczęśliwia, wtedy wydawałoby się słuszne powoływanie do istnienia jak największej liczby ludzi, jeśli jednak zastanawiamy się nad pomyślnością przyszłych dzieci, wówczas nasza radykalna teza ulega osłabieniu: czasami lepiej, żeby rodzice nie decydowali się na urodzenie dziecka⁴⁴. Przeludnienie może prowadzić do obniżenia poziomu życia – to sytuacja, którą Parfit nazywa „odrażającym zakończeniem”⁴⁵. Utrzymanie zaludnienia na średnim poziomie pozwoliłoby uniknąć takiej sytuacji, wiązałoby się jednak

⁴² Tamże, s. 127-130.

⁴³ Smart [1996] s. 27-28.

⁴⁴ Benatar [1997] s. 354-355.

⁴⁵ Parfit [1987] s. 387-390.

z ograniczeniem prawa ludzi do prokreacji. Tego rodzaju dywagacje zakładają jednak apersonalne podejście do problemu, podczas gdy Heyd próbuje rozwiązywać problemy biorąc pod uwagę sytuację konkretnych osób, odrzuca zatem refleksję polegającą na porównywaniu wymagowanych przyszłych światów o różnym poziomie zaludnienia i zrelatywizowanej względem niego jakości życia. Zgadza się natomiast, że dyskusja na temat poziomu zaludnienia (liczby) jest nieodłącznie związana z dyskusją na temat tożsamości potencjalnych ludzi.

Wpływanie na liczbę dzieci poprzez kierowanie się zasadą generocentryzmu spotyka się tak z interesem społecznym, jak i z prawami jednostek. Koordynacja w sferze polityki populacyjnej wydaje się stąd niezwykle trudna. Ogólne kryterium, jakie można by tu sformułować, opierałoby się na oddzieleniu w decyzjach reprodukcyjnych sfery prywatnej od publicznej, a następnie pozostawieniu jednostkom wolności w planowaniu wielkości rodziny, obciążając równocześnie społeczeństwa odpowiedzialnością za trendy obecne w polityce populacyjnej, na które mogą wpływać poprzez edukację, podatki lub system zachęt. Narzędziem polityki populacyjnej nie może być żadną miarą naruszająca prawa jednostek legislacja⁴⁶.

Tożsamość

Pozostał nam problem tożsamości potencjalnych ludzi, których dotyczyć będą „genetyczne” decyzje. Na kształtowanie biologicznej tożsamości przyszłych ludzi nie mieliśmy przez wieki najmniejszego, bezpośredniego wpływu. Przedmiotem dyskusji był raczej wpływ na tożsamość przyszłego pokolenia na płaszczyźnie edukacyjnej. Współczesna dyskusja na temat osobowej tożsamości to w dużej mierze dyskusja na temat samego jej rozumienia. Przez tożsamość rozumie się: wyjątkowość natury ludzkich istot, kryteria indywiduacji (m.in. problem istnienia duszy), warunki reidentyfikacji istot na przestrzeni czasu, a także zespół cech, które konstytuują istotę bytu. Z punktu widzenia genetyki ten czwarty wymiar wydaje się najważniejszy.

W genetycznym kontekście tożsamość osoby nie jest jednak determinowana wprost przez powstały z połączenia gamet zarodek – podlega kształtowaniu. Genetyka nie poszukuje kryterium tożsamości, genezę tożsamości rozumie jak proces, stopniową ewolucję. Nie stawia wyłącznie pytań natury metafizycznej dotyczących tego, kim jest człowiek, interesują ją także praktyczne i etyczne kwestie możliwości zmieniania tożsamości konkretnych indywiduów oraz tego, jak można na nie wpływać nie powodu-

⁴⁶ Heyd [1992] s. 158-159.

jąc zmian tożsamości. Problem genety tożsamości był dotychczas domeną psychologii i edukacji, ostatnio – ze względu na możliwości inżynierii genetycznej – również biologii. W tym miejscu analizy Heyda podobne są do tych, jakie prowadzą w swej książce Suzuki i Knudtson oraz szereg innych autorów posługujących się terminem genetyka. Heyd poddaje jednak analizie oba obszary możliwego wpływania na tożsamość drugich: zarówno „biologiczny” jak i edukacyjny⁴⁷.

Zastosowanie możliwości inżynierii genetycznej do wpływania na tożsamość wydaje się Heydowi przynajmniej z pięciu powodów kontrowersyjna: (1) wszelkie biotechnologiczne ingerencje w organizm człowieka są niezwykle ryzykowne z uwagi na niemożliwe do przewidzenia skutki, (2) wykorzystywanie inżynierii genetycznej jako narzędzia do zmiany tożsamości może zasadniczo zmienić coś, co nazywamy „naturalnym biegiem rzeczy” – tak w odniesieniu do indywidualum, jak i do gatunku, (3) może też wpłynąć na zmianę puli genetycznej przyszłych pokoleń. (4) Wprowadzone zmiany będą nieodwracalne, a (5) samo manipulowanie naturalnymi procesami biologicznymi ewolucji – tak w wymiarze jednostki jak i gatunku – jest formą „metafizycznego grzechu”, nadużycia ludzkiej mocy i wiedzy, samodestrukcyjnym planem zmiany kierunku naturalnej selekcji, pragnieniem przejścia funkcji kreatora. To rodzaj monopolizowania genetycznej mocy przez obecne pokolenie. Inżynieria genetyczna może też mieć dalece pozytywne zastosowania, np. doradztwo genetyczne i badania skringowe. Najbardziej wątpliwe etycznie byłyby manipulacje genetyczne zmierzające wprost do zmiany tożsamości. O rodzajach tych zmian decydowałiby tylko ludzie aktualni. Ich możliwości będą jednak zawsze ograniczone. Idea tworzenia ludzi bez żadnych ograniczeń nie ma większego sensu – pisze Heyd – niż budowanie z klocków lego, które nie mają rozmiaru, kształtów ani kolorów⁴⁸.

Znacznie „bezpieczniejsze” wydaje się formowanie tożsamości poprzez edukację. Edukacja w genetycznym sensie odnosi się do formowania tożsamości dziecka w najbardziej sprzyjających temu latach jego biografii. Kontrola nad wychowaniem dziecka sprawowana przez rodziców i społeczeństwo może w nieporównanie większym stopniu wpłynąć na tożsamość dziecka niż zmiany natury genetycznej. Strategia wychowania pozostawiająca dziecku totalną wolność jest niesłuszna, ponieważ w żadnym stopniu nie kontroluje procesu tworzenia się tożsamości. Chodzi raczej o wychowanie dziecka do podejmowania autonomicznych wyborów, a nie o pozostawienie mu pełnej autonomii⁴⁹.

⁴⁷ Tamże, s. 168-169.

⁴⁸ Tamże, s. 168-176.

⁴⁹ Tamże, s. 177-190.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ NA MIARĘ MOŻLIWOŚCI

Autorzy podejmujący problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia różnią się najpierw perspektywą prowadzonych analiz. Może być ona apersonalna, czyli oparta na konsekwencjalnym bilansie prognozowanych korzyści i strat, jak proponują to Birnbacher i Parfit, lub skoncentrowana na konkretnej osobie – za czym zdecydowanie opowiada się Heyd. Odwołanie się do dobra konkretnych osób zdaje się skracać zasięg odpowiedzialności. O ile bowiem można snuć daleko idące dywagacje dotyczące możliwych w przyszłości stanów rzeczy, to możliwość wpływania na życie konkretnej osoby oznacza w praktyce ograniczenie dyskusji do bezpośrednio następujących po sobie pokoleń. Wprawdzie wprowadzony przez Heyda podział na ludzi aktualnych i potencjalnych wydaje się problematyczny (pozwala np. jedną i tę samą osobę uznać zarówno za potencjalną, jak i aktualną), a na terenie dyskusji bioetycznych kojarzy się nieodłącznie z zupełnie innym, metafizycznym rozumieniem potencjalności, ale w dyskusji na temat odpowiedzialności za przyszłe pokolenia dystynkcja aktualny/potencjalny okazuje się pomocna. Ludzie potencjalni nie mają, w przekonaniu autora, normatywnego statusu, ponieważ jeszcze nie istnieją. A skoro nie istnieją, to nie istnieje również ich konkretne dobro. Bezsensowne jest zatem powoływanie się na dobro ludzi nieistniejących (potencjalnych) i przeciwstawianie ich dobru już istniejących (Heyd powiedziałby aktualnych), jak to czyni np. R.M. Hare wprowadzając kategorię „ludzi możliwych”. Zdaniem Hare`a dobro ludzi możliwych będzie miało pierwszeństwo przed dobrem już istniejących w sytuacjach, w których jakość życia „ludzi możliwych” będzie przypuszczalnie wyższa od jakości życia już istniejących, aczkolwiek poważnie upośledzonych, a życie tych ostatnich może wpłynąć na prokreacyjne decyzje rodziców odnośnie do poczęcia następnych dzieci, czyli możliwych. Można bowiem przypuszczać, że pochłonięci opieką nad ciężko chorym dzieckiem rodzice nie zdecydują się już na następne, prawdopodobnie zdrowe dziecko⁵⁰. Jeśli za podstawę debaty na temat jakości życia przyjąć podział Heyda na osoby aktualne i potencjalne, to podnoszenie problemu „życia niewartego przeżycia” (*wrongful life*) jest w istocie bezprzedmiotowe. Egzystencja jako taka już stanowi dobro. Proste zastosowanie znajduje tu też teza Parfita o nie-tożsamości – dla dziecka poważnie chorego jedyną alternatywą jest nieistnienie, dziecko „pozostające” na razie w planach prokreacyjnych rodziców to zupełnie inne dziecko.

⁵⁰ Hare [1993] s. 188-191.

Utylitarne porównywanie prognozowanych stanów rzeczy niesie ze sobą natomiast niebezpieczeństwo poświęcania dobra ludzi aktualnych na rzecz potencjalnych, kiedy porównawczy bilans wykazywał będzie przyszłą korzyść. W dyskusji na temat ewentualnego przeludnienia oznaczałoby to np. ograniczenie prawa ludzi do prokreacji (rzecz już praktykowana!) w imię stworzenia lepszych warunków życia przyszłemu pokoleniu.

Intuicjom Jonas i Birnbachera trudno jednak odmówić słuszności: rzeczywiście, postęp naukowo-techniczny sprawił, że nasze działania mogą mieć dzisiaj dalekosiężne skutki. Genetyka jest dobrym tego przykładem, nic dziwnego zatem, że przykłady ewentualnego wykorzystania inżynierii genetycznej do wprowadzania zmian w genomach mikroorganizmów, roślin, zwierząt, a w końcu i ludzi przywoływane są przez niemal wszystkich autorów postulujących odpowiedzialność za przyszłe pokolenia. Pytanie tylko, czy nasze niewątpliwie większe możliwości oddziaływania na otaczający nas świat wymagają istotnie nowej etyki, „etyki przyszłości” lub „genEtyki”?

Problem odpowiedzialności za tzw. dalsze skutki wynikające z działania, czyli pośrednie, nie jest bowiem nowy, pojawia się również w etyce nazywanej tradycyjną ze względu na jej wielowiekowe zakorzenienie w judeo-chrześcijańskiej tradycji. Odpowiedzialność za pośrednie skutki wynikające z naszych działań jest tu proporcjonalna do możliwości ich przewidzenia i spowodowania. Żeby można było mówić o odpowiedzialności, muszą być spełnione oba warunki. Można sobie bowiem wyobrazić sytuację, w której wprawdzie przewidujemy niekorzystne dla nas skutki, ale nie mamy szansy ich powstrzymania, a także sytuację, w której wprawdzie spowodowaliśmy niekorzystne dla nas skutki, ale ponieważ w najmniejszym stopniu nie przewidywaliśmy (nie mieliśmy na to szansy), że mogą się one okazać niekorzystne, nie powstrzymaliśmy biegu wydarzeń. Jeśli zatem przewidujemy, że dalekosiężne skutki naszych działań okażą się niekorzystne i mamy możliwość ich powstrzymania, np. zdajemy sobie sprawę, że genetyczna manipulacja drobnoustroju mogłaby zachwiać naturalną równowagę środowiska, należałoby jej zaniechać. Niekorzystny wpływ na środowisko naturalne byłby w takim wypadku dalszym skutkiem wynikającym z naszego działania, zamierzony skutek bliższy to jakiś rodzaj gospodarczej korzyści. Możliwość przewidzenia zarówno skutków bliższych jak i dalszych skłania nas w tego rodzaju wypadkach do przeprowadzenia roztropnej kalkulacji ewentualnych korzyści i strat, i ostatecznie podjęcia bądź nie ryzykownej dla środowiska naturalnego decyzji. Zwróćmy jednak uwagę, że podany przykład dotyczył środowiska, a nie konkretnych ludzi. Apersonalna kalkulacja wydaje się jak najbardziej na miejscu tam, gdzie nie chodzi wprost o dobro ludzi. Dyskutując o problemie odpo-

wiedzialności za przyszłe pokolenia, mówi się jednak najczęściej właśnie o odpowiedzialności za ludzi.

PRZYSZŁE POKOLENIA: ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA ŚRODOWISKO CZY ZA LUDZI?

Już samo stwierdzenie: „odpowiadamy za przyszłe pokolenia” wskazuje na personalne odniesienie. W obrębie pokoleń mających ze sobą bezpośredni kontakt, czyli wtedy, kiedy możliwa jest „informacja zwrotna”, odpowiedzialność za przyszłych, a w istocie za młodszych, nie budzi najmniejszych wątpliwości. Nakierowany jest na nią cały system edukacji. Podstawą tej odpowiedzialności jest kontakt, relacja jaką nawiązujemy z następnym pokoleniem. Za pokolenia, z którymi nie mamy kontaktu, nie możemy ponosić takiej samej odpowiedzialności. Nie my podejmujemy decyzję o powołaniu ich do istnienia ani o liczebności następných pokoleń. Wydaje się jednak, że możemy w jakiś, z całą pewnością pośredni, sposób wpływać na jakość ich życia, czyli na ten wymiar, który Heyd nazwał tożsamością. Tworząc określony system szkolnictwa, budując takie, a nie inne systemy społeczno-polityczne, a także kształtując środowisko naturalne, pośrednio wpływamy na sposób, w jaki żyć będą następne pokolenia. Z następnym pokoleniem może nas zatem łączyć albo bezpośredni kontakt, albo pośredni kontekst. O pośrednim wpływie na drugich można też mówić w obrębie aktualnie współegzystujących ze sobą pokoleń, argumentacja z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia dotyczy jednak przede wszystkim wpływu na pokolenia, z którymi nie mamy kontaktu.

Ścisłe rzecz biorąc, bezpośredni kontakt mamy tylko z konkretnymi osobami, a nie z pokoleniem jako pokoleniem. W przypadku pokoleń następných bezpośredni kontakt, a stąd i bezpośrednia odpowiedzialność jest niemożliwa, ponieważ ci, których mogłaby dotyczyć, jeszcze nie istnieją. Proponowana przez Heyda zasada generocentryczna odnosi się zasadniczo do pokolenia, które będzie współistnieć z nami w tym samym czasie. Podejmując – w miarę możliwości – decyzje o egzystencji, liczbie i tożsamości, odnosimy je jednak do istot jeszcze nieistniejących. Dopóki nie istnieją, nie mamy wobec nich żadnych zobowiązań moralnych, o jakich można mówić wobec żyjących, konkretných osób. Zdajemy sobie jednak doskonale sprawę z tego, jakie warunki potrzebne są do życia i rozwoju następnego pokolenia. Na warunki te mamy wpływ bezpośredni, ponieważ

w nich bezpośrednio tkwimy i nieustannie je kształtujemy. Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia jest stąd przede wszystkim odpowiedzialnością za środowisko naturalne i społeczne. Nie chcę przez to powiedzieć, że środowisko naturalne jest wartościowe tylko przez fakt korzyści, jakie niesie człowiekowi (byłaby to teza antropocentryczna), jest wartościowe samo przez się, troska o nie wpisuje się jednak w odpowiedzialność za następne pokolenia.

Czy możliwość wprowadzania zasadniczych zmian w biologiczną strukturę żywych organizmów wiąże się z modyfikacją zarysowanego wyżej stanowiska? Wprowadzenie zmian do genomu konkretnego organizmu zakłada, że organizm ten już żyje, mamy zatem do czynienia np. z aktualnie żyjącą osobą. Załóżmy – futurystycznie – że zmiana taka okazałaby się niekorzystna nie tylko dla x , ale dla wszystkich potomków x , którzy zgodnie z prawami dziedziczenia posiadają ową niekorzystną dla nich cechę. Jak by nie było, nasza fatalna w skutkach manipulacja dotknęła bezpośrednio jednego człowieka. Nie skrzywdziliśmy wprost jeszcze nieistniejących. Wprowadzając niekorzystne zmiany w genom pośrednio zagroziliśmy biologicznej kondycji gatunku. Biologiczna kondycja organizmu może pomóc lub przeszkodzić w osobowym rozwoju człowieka, stanowi bezpośrednie środowisko jego duchowej egzystencji. Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia będzie się zatem również wyrażała w trosce o biologiczny gatunek, który stanowi wspólne dobro wszelkich jego przedstawicieli. Troska o biologiczny gatunek jest natomiast troską o warunki, a nie o konkretną osobę, stąd teza, zgodnie z którą odpowiedzialność za przyszłe pokolenia jest odpowiedzialnością za warunki, a nie za konkretne osoby, pozostaje w mocy. Przyszłe pokolenie nie istnieje, ale istnieje środowisko, w którym najprawdopodobniej przyjdzie mu żyć – to ono nas ze sobą łączy wytyczając obszar odpowiedzialności. Odpowiadamy za nie – jak zaznaczyliśmy wyżej – proporcjonalnie do wiedzy i możliwości. Chodzi o to, byśmy zafascynowani postępem i troską o polepszenie naszego bytu nie wywołali poprzez genetyczne zmiany zupełnie nowych problemów. Ostatecznie zatem odwołujemy się do zasady roztropności, którą niemiecki filozof, Dietmar Mieth, wyraził w ‘regule rozwiązywania problemów’: „Postępuj w taki sposób, żeby problemy wywołane przez sposób rozwiązywania problemów wyjściowych nie okazały się większe, niż problemy, którym chciałeś zaradzić”⁵¹.

⁵¹ Mieth [2002] s. 275.

LITERATURA

- Agar [2004] – N. Agar, *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, Oxford 2004.
- Benatar [1997] – D. Benatar, *Why it is Better Never to Come into Existence*, "American Philosophical Quarterly", 34(1997), nr 3.
- Birnbacher [1999] – D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Bostrom [2003] – N. Bostrom, *Human genetic enhancements: a transhumanist perspective*, "Journal of Value Inquiry", 37(2003), nr 4.
- Companion [1998] – *A Companion to Bioethics*, red. H. Kuhse, P. Singer, Blackwells Publishers 1998.
- Companion [2002] – *A Companion to Genethics*, red. J. Burley, J. Harris, Blackwell Publishers 2002.
- Encyclopedia of Bioethics* [1995] – *Encyclopedia of Bioethics*, red. W.T. Reich, rev. ed. Simon & Schuster MacMillan, New York 1995.
- Hare [1993] – R.M. Hare, *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Heyd [1992] – D. Heyd, *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, Oxford University Press, Berkeley – Los Angeles Oxford 1992.
- Huxley [1967] – J. Huxley, *The Future of Man – Evolutionary Aspects*, w: *Man and his Future*, red. G. Wolstenholme, Churchill Ltd., London 1967.
- Ingarden [1987] – R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, w: *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Jonas [1990] – H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1990.
- Jonas [1996] – H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996; tyt. oryg. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische zivilisation*, Frankfurt am Main 1979.
- Kevles [1995] – D. J. Kevles, *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*, Harvard University Press, Cambridge, Ma. – London 1995.
- Lauritzen [2005] – P. Lauritzen, *Stem Cells, Biotechnology, and Human Rights. Implications for a Posthuman Future*, "Hastings Center Report", 35(2005), nr 2.
- Mieth [2002] – D. Mieth, *Was wollen wir können? Ethik und Zeitalter der Biotechnik*, Herder, Freiburg – Basil – Wien 2002.
- Parfit [1987] – D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Parfit [1997] – *Reading Parfit*, red. J. Dancy, Blackwell Publishers 1997.
- Silver [1999] – L.M. Silver, *Remaking Eden. Cloning, Genetic Engineering and the Future of Humankind?*, Phoenix Giant, London 1999.
- Smart [1996] – J.J.S. Smart, *An outline of a system of utilitarian ethics*, w: J.J.S. Smart, B. Williams, *Utilitarianism. For and against*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Suzuki, Knudtson [1988] – D. Suzuki, P. Knudtson, *GenEthics*, Unwin Hyman, London 1988.
- Winner [2004] – L. Winner, *Resistance Is Futile: The Posthuman Condition and Its Advocates*, w: *Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, red. H.W. Baillie, T.K. Casey, Cambridge, The MIT Press, Ma – London 2004.