„Analiza i Egzystencja" 36 (2016)
ISSN 1734-9923
DOI: 10.18276/aie.2016.36-02

ARTYKUŁY

MIROSŁAW RUTKOWSKI*

CZY ISTNIENIE MOŻE BYĆ LEPSZE ALBO GORSZE OD NIEISTNIENIA?
CZĘŚĆ II: WARTOŚCI OSOBOWE A OBIEKTYWNE RACJE MORALNE

Słowa kluczowe: istnienie, nieistnienie, dobrostan, wartość osobowa
Keywords: existence, nonexistence, wellbeing, person's value

To, iż przekonanie, że moje istnienie ma dla mnie taką, a nie inną wartość, nie wynika wprost z bilansu dobra i zła charakteryzującego poszczególne rzeczy, z których się ono składa, staje się jasne, gdy chcemy zrozumieć ludzi wiodących pomyślne życie, pełne sukcesów i radości, opływających przy tym we wszelkie możliwe dostatki, lecz pomimo to uważających, że nie jest ono warte przeżywania lub że woleliby się nie urodzić. Z zewnętrznego punktu widzenia życie składające się z rzeczy, których wartość po podliczeniu generuje nadwyżkę dobra nad złem, musi być dobre dla osoby nim żyjącej. Jest to konsekwencja dość powszechnie przyjmowanego twierdzenia, że im więcej jakiejś osobie przynależy dóbr, które uznaje się za wartościowe niezależnie od charakteryzujących ją własności, i im mniej dotyka ją zdarzeń,

* Mirosław Rutkowski – profesor US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego.
Address for correspondence: Mirosław Rutkowski, Institute of Philosophy, University of Szczecin, ul. Krakowska 71, 71–017 Szczecin. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

które nie zasługują na pozytywną ocenę, tym lepsze jest jej życie. Ci, którzy w tej perspektywie rozważają wartość, jaką dla innych ludzi ma ich istnienie, na ogół nie potrafią wyobrazić sobie, aby ktoś, komu przydarzają się rzeczy powszechnie cenione oraz pożądane i kto nie doświadcza zbyt często albo prawie wcale nieszczęść i tragedii, mógł uważać swoje życie za uciążliwy i niepotrzebny balast. Saul Smilansky dowodzi, że takie stanowisko nie jest jednak ani wewnętrznie sprzeczne, ani też niedorzeczne (Smilansky, 2009, s. 149–155). Dobro, które niesie nam jakaś jedna rzecz, oraz zło, które przynosi nam inna, nie zawsze wzajemnie się znoszą. Wartości rzeczy sprawiające, że nasze życie jest dla nas dobre lub złe, nie mają cech charakteryzujących przychody i wydatki pieniężne, które pozostają względem siebie w takiej relacji, że można je precyzyjnie dodawać czy odejmować, i w ten sposób osiągnąć rezultat, którego podważenie jest w zasadzie niemożliwe. Zło może być jednorazowe i stosunkowo małe, lecz tak nieznośne, że nie da się „wymazać przez dobro". Czasami nawet duża nadwyżka dobra w naszym życiu nie równoważy zła, jakim jest dla nas pojedyncze zdarzenie. Jakiś człowiek może powiedzieć, że jego życie warte jest przeżycia, bo składa się w przeważającej mierze z rzeczy, które są dobre same w sobie lub na sposób relacjonalny, lecz mimo to może on jednocześnie uważać, iż z jego własnego punktu widzenia złe jest dla niego to, że nim żyje. Do podobnego wniosku mogą dojść osoby, które, prowadząc – obiektywnie – szczęśliwe życie, odczuwają jednocześnie paniczny lęk wobec tego, co przyniesie im przyszłość, a także ci, którzy nawet w tak sprzyjających im okolicznościach nie dostrzegają w życiu nic na tyle interesującego czy ekscytującego, aby pozbyć się dręczącego ich uczucia skrajnego znużenia oraz zmęczenia tym, że ciągle na nowo zmuszeni są je przeżywać.

Tak więc nawet jeśli przyjmiemy, że nasze życie składa się w jakiejś części z czynników, które mogą mieć status wartości bezosobowych lub relacjonalnych, nie prowadzi to w żadnym razie do wniosku, że ocena, jaką ma ono dla przeżywającej je osoby, może być dokonana z zewnątrz na drodze właściwego księgowania przynależnej im wartości. W tym celu konieczne wydaje się, aby osoba ta mogła doświadczyć tego, jakby to było, gdyby żyła takim życiem, i dopiero na tej podstawie ocenić, czy jest ono dla niej dobre, czy złe. Podobnych ocen nie można dokonywać także wówczas, gdy chcemy porównać wzajemną wartość istnienia i niezaistnienia. Nikt z nas nie może wiedzieć, jakby to było, gdybyśmy nigdy nie istnieli. Z tego powodu, nawet gdybyśmy rozumieli, czym jest własne nieistnienie, nie

potrafilibyśmy powiedzieć niczego wiarygodnego i sensownego na temat tego, czy to, że żyjemy, jest dla nas lepsze lub gorsze od tego, że nigdy nie istnielibyśmy.

Wynika z tego ważna dyrektywa językowa. Gdy dociekamy, czy życie jest dobre *dla jakiejś osoby* lub czy jej istnienie jest lepsze *dla niej* od nieistnienia, to sposób, w jaki precyzujemy nasze zainteresowania, zakłada, że chodzi nam wyłącznie o domenę wartości osobowych – chcemy po prostu dowiedzieć się, jak przedstawia się ta sprawa z punktu widzenia tej osoby i co ona sama sądzi na ten temat. Jeśli natomiast nie interesuje nas jej zdanie w tej kwestii ani to, jaka jest ocena tych rzeczy dokonana niejako z wewnątrz jej życia, to nie możemy używać przyimka „dla", który w taki właśnie sposób określa procedurę formułowania oraz zakres odniesienia treści dokonanej oceny, gdyż mówimy wówczas prawdopodobnie o tym, jaką wartość czyjeś życie ma *ab extra*, powołując się przy tym – jak to robią niektórzy utylitaryści oraz deontologowie – na przynależne mu wartości bezosobowe lub relacjonalne. Powiedzenie, że coś jest dobre lub złe dla kogoś, nieuwzględniające wewnętrznego punktu widzenia tej osoby, jest albo pustym frazesem albo wynika z jakichś nieznanych celów oraz intencji tych, którzy taką formułą się posługują, na pewno jednak nie ma nic wspólnego ze znaczeniem, jakie powinno nadawać się wypowiadanym w ten sposób ocenom[1].

Co najmocniej przemawia za tym, że pogląd ten należałoby uważać za bezspornie słuszny? Wydaje się, że taką rolę pełni przekonanie, iż próba uwiarygodnienia porównawczej wartości istnienia i nieistnienia prowadzi z konieczności do:

> *Absurdalnego Rozumowania*: Gdyby było prawdą, że jeśli żyłaby jakaś osoba, to jej istnienie byłoby dla niej lepsze bądź gorsze od tego, że nie

[1] Być może niektórzy uznaliby taki pogląd za zbyt wąski i krzywdzący tych, którzy w dobrej wierze, z konieczności bądź z braku innych możliwości, chcieliby lub musieliby ustalić, co z ich własnego punktu widzenia – lub z punktu widzenia większości ludzi – jest dobre dla innych osób. Uważam, że moje stanowisko powinno uwzględniać tego typu okoliczności. Sądzę jednak, że trzeba wówczas wyraźnie rozróżniać między tym, co jest dobre lub złe dla jakiejś osoby z jej własnego punktu widzenia, a tym, co jest dla niej dobre lub złe z punktu widzenia innych ludzi. W odniesieniu do pierwszej grupy przypadków można by stosować zwrot: „coś jest internalistycznie dobre lub złe dla jakiejś osoby", natomiast w odniesieniu do przypadków z grupy drugiej właściwe mogłoby być na przykład powiedzenie, że „coś jest eksternalistycznie dobre lub złe dla jakiejś osoby".

> zostałaby powołana do życia i z tego powodu nigdy by nie istniała, prawdą musiałoby być również i to, że gdyby faktycznie osoba ta nie została powołana do istnienia i z tego powodu nigdy by nie istniała, byłoby to dla niej gorsze lub lepsze niż zaistnienie i przeżywanie własnego życia. Gdyby jednak nigdy nie istniała, nie byłoby jej jako podmiotu, dla którego własne nieistnienie mogłoby być czymś gorszym albo lepszym, a to oznacza, że nie należy się spodziewać, aby opisany w następniku fakt mógł mieć kiedykolwiek miejsce. W tej sytuacji właściwe wydaje się przypuszczenie, że jeśli nieistnienie z oczywistych względów nie może mieć jakiejkolwiek wartości dla nieistniejącej osoby, to dla żadnej żyjącej osoby jej nieistnienie nie może być ani gorsze, ani lepsze od jej istnienia (Broome, 1999, s. 168; Narveson, 1967, s. 67; Narveson, 1978, s. 47–49; Buchanan, Brock, Daniels, Wikler, 2000, s. 234; Dasgupta, 1995, s. 383).

Niedorzeczność konkluzji, do jakiej nieuchronnie prowadzi dokonywanie porównawczej wartości stanu czyjegoś istnienia i nieistnienia, oraz możliwość użycia jej w charakterze argumentu skierowanego przeciwko tego typu próbom mogą być podważane na dwa sposoby – poprzez wykazanie niesłuszności przesłanek, na jakich opiera się uzasadniające ją wnioskowanie, oraz twierdzeń, które z konieczności za sobą pociąga. Nawet pobieżna analiza przedstawionego rozumowania pokazuje wyraźnie, że zakłada się w nim w sposób stanowczy, iż możliwość porównywania ze sobą wartości, jakie oba stany mogą mieć dla jakiejś osoby, wymaga jej obecności w każdym z nich z osobna. Wydaje się jednak, iż jest nieprawdopodobne, aby w ten sposób sformułowany Wymóg Podwójnego Istnienia mógł być kiedykolwiek spełniony. Jeżeli twierdzi się, że w lepszej sytuacji znajdują się ci, którzy nigdy nie zostali powołani do istnienia, to powstaje kwestia, kto jest podmiotem takiego stanu rzeczy. Stan, w jakim znajduje się osoba, może mieć *dla niej* jakąś wartość tylko wtedy, gdy posiada ona określone własności oraz gdy ma doznania wynikające z tego, że w nim istnieje. Nie wiadomo, jakie własności może mieć nieistniejąca osoba, nikomu też nie można zadać pytania, jak by to było doznawać własnego nieistnienia, albowiem stan nieistnienia charakteryzuje się między innymi tym, że nie ma w nim nikogo, kto mógłby doświadczać tego typu doznań. Aby więc określić wartość, jaką dla jakiejś osoby ma świat, w którym ona nie istnieje, musielibyśmy w sposób niedorzeczny twierdzić, że jej nieistnienie w tym świecie nie oznacza faktycznie jej nieobecności, i z tego powodu uznać ostatecznie, że osoba nieistniejąca jest w jakiś sposób jednak obecna (Heyd, 1992, s. 122; Ryberg,

1995, s. 100–102; Bykvist, 2006, s. 339; podobny argument w stosunku do czynności prokreacyjnych wysuwa Feinberg, 1987, s. 158).

Niektórzy zdają się sądzić, że argumentacja ta, choć wewnętrznie spójna i prawidłowa, jest jednak zbyt powierzchowna, i z tego powodu również niewystarczająca, by ostatecznie rozstrzygać tego rodzaju kwestię egzystencjalną. Zgodnie z tym poglądem, jeżeli wzajemna wartość czyjegoś istnienia i nieistnienia ma być ustalona w odniesieniu do osoby już istniejącej, to porównanie obu wartości nie musi zakładać spełnienia warunków, jakie stawia Wymóg Podwójnego Istnienia. Jak to jest możliwe? Otóż rzeczą powszechnie znaną jest to, iż każda żyjąca osoba potrafi mniej lub bardziej ocenić, jaką wartość ma dla niej jej własne życie bez odwoływania się do świata, w którym nigdy nie istniała. Osoba ta może po prostu zdecydować, czy w jej życiu zdarzyło się więcej rzeczy, które mają dla niej wartość dodatnią, czy ujemną, czy jest ono warte przeżycia lub niewarte tego, by nim dalej żyć, i na tej podstawie uznać, że jej istnienie jest dla niej dobre lub złe. Gdyby ta osoba nie istniała, jej życie z pewnością nie byłoby dla niej ani dobre, ani złe – ono nie miałoby po prostu żadnej wartości. Tak więc jeśli ocenia, że jest dla niej dobre, to z powodu tego, że przed jej zaistnieniem jej życie nie mogłoby mieć dla niej pozytywnej wartości, można dojść do wniosku, że stan, w którym aktualnie istnieje, ma więcej dobra, a więc jest dla niej lepszy niż ten, w którym nie istnieje. Podobnie przedstawiałaby się sprawa, gdyby osoba ta oceniła, że z jej własnego punktu widzenia życie, które prowadzi, jest dla niej złe – ponieważ prawdą jest, że jej życie nie miałoby dla niej negatywnej wartości, gdyby nie istniała, to stan, w którym istnieje, jest dla niej gorszy niż stan nieistnienia (Parfit, 2012, s. 556; Holtug, 2011, s. 366–373; obszerna analiza stanowiska Holtuga znajduje się w artykule Różyńska, 2011, s. 124–147).

Uwagi te przypominają nam, że ustalenie wzajemnej wartości istnienia i nieistnienia nie jest w pełni wiarygodne, gdy próbuje się to uczynić tak, jak robiły to tradycyjne teorie dobrostanu, tj. na podstawie obiektywnej oceny obu stanów. Nawet gdyby rzeczą słuszną było twierdzenie, że dla osoby, która uważa swoje życie za warte przeżycia, nieistnienie miałoby mniejszą wartość, dlatego że de facto nie ma ono dla niej żadnej wartości, to nie wynika z tego, że jej istnienie musiałoby być tym samym dla niej czymś lepszym. Wspominałem już, że ilościowy stosunek rzeczy dobrych oraz złych nie zawsze decyduje o tym, jaką wartość ma życie dla przeżywającej go osoby. Sądzę, że tak samo jest na styku istnienia i nieistnienia – obiektywnie większa

ilość dobra w ramach pierwszego stanu w żadnym razie nie przesądza o tym, że będzie on lepszy dla znajdującej się w nim osoby niż jej niezaistnienie. Pogląd, że można wyliczyć wzajemną wartość istnienia i nieistnienia każdej osoby jedynie na podstawie porównania dodatniej wartości, jaką ma dla niej jej życie, z całkowitym brakiem wartości, jaką ma stan, w którym ona nigdy nie istniała, opiera się na mało wiarygodnym założeniu, że *dla tej osoby* lepszy jest każdy stan rzeczy, w którym jej dobrostan jest dodatni, od takiego stanu rzeczy, w którym nie ma ona żadnego dobrostanu. Wydaje się, że nie można w ten sposób zestawiać ze sobą jakości czyjegoś istnienia i nieistnienia, jeśli okazałoby się, że z jakiegoś powodu w jednym z tych stanów jakość ta nikomu nie przysługuje (Heyd, 1992, s. 37; Roberts, 2003, s. 175–177). Zgodnie z tym, skoro w stanie nieistnienia nie mam *żadnego* dobrostanu, to nie wiadomo, czy – ze względu na wartość, jaką ma dla mnie moje własne życie – ten stan jest gorszy bądź lepszy od stanu, w którym poziom mojego dobrostanu jest wymierny i ściśle określony.

Wymóg Podwójnego Istnienia stwierdza, że warunkiem dokonania tego rodzaju oceny jest posiadanie przez podmiot własności, które można porównywać ze sobą, gdy zakłada się, że znajduje się on kolejno w stanie istnienia oraz nieistnienia. Niektórzy są zdania, że najlepszym sposobem zrealizowania tego wymogu mogłoby być na przykład nadanie jednemu z nich zerowej wartości (chodziłoby o stan, któremu nie przypadają w udziale żadne wartości pozytywne ani negatywne, albo o stan, którego wartości wzajemnie się znoszą; (Holtug, 2011, s. 381–382; Adler, 2009, s. 1506; Roberts, 2003, s. 169–179; Roberts, 1998, s. 64–65, 174–175). Oznaczałoby to, że jeśli nieistnienie jakiejś osoby miałoby dla niej – z powodu zajścia warunku pierwszego – wartość równą zeru, to wartość ta mogłaby być porównana z wartością, jaką osoba ta przypisuje swojemu istnieniu. Pogląd ten nie tylko głosi, że gdyby moje życie było dla mnie dobre, to prawdą byłoby, że lepiej jest dla mnie żyć, niż nigdy nie istnieć, ale zakłada również tezę odnoszącą się bezpośrednio do wartości osobowej – że gdybym po rozważnej refleksji doszedł do wniosku, że moje życie jest dla mnie dobre, to nie musiałbym zaprzeczać temu, iż jest ono dla mnie lepsze od nieistnienia.

Sądzę, że jest wiele powodów, dla których powinniśmy zachować sceptycyzm wobec zakresu, w jakim postuluje się dokonywanie w ten sposób porównawczej oceny istnienia i nieistnienia. Wartość zerową można z pewnością odnosić do stanu istnienia ludzi, którzy aktualnie przeżywają swoje życie. Jeżeli kiedykolwiek zdarzyłoby się tak, że jakaś osoba żyłaby

życiem, któremu nie przysługiwałyby żadne wartości pozytywne ani negatywne lub gdyby przysługujące mu wartości wzajemnie się znosiły, to bez względu na bardzo małe prawdopodobieństwo lub wręcz nieprawdopodobieństwo wystąpienia tego rodzaju sytuacji, musielibyśmy przyznać, że w takim stanie rzeczy jej życie mogłoby mieć dla niej wartość zerową. Inaczej jednak przedstawia się sprawa ze stanem nieistnienia (Bykvist, 2006, s. 343; Arrhenius, Rabinowicz, 2010, s. 408–410). Choć często mówimy o „nieistniejącej osobie", nie możemy ulegać iluzji i zakładać, że temu, kto nigdy nie istniał, da się jakoś przypisać własności, ze względu na które słuszne byłoby powiedzenie, iż jego nieistnienie mogłoby mieć dla niego jakąś wartość. Równie absurdalne byłoby, gdybyśmy utrzymywali, że osoba, która nie istnieje, sama mogłaby ocenić wartość, jaką z jej własnego punktu widzenia miałoby dla niej jej nieistnienie. Jeżeli więc w stanie nieistnienia nikt z oczywistych względów nie może mieć żadnych własności ani nie może doświadczać żadnych doznań, to jasne jest, że dla osoby, która nigdy nie istniała, jej nieistnienie nie może mieć jakiejkolwiek wartości.

Niektórzy filozofowie, jak przywoływany przeze mnie Niels Holtug czy Melinda Roberts, uważają, że teza o braku podmiotu w stanie nieistnienia i wynikające z tego twierdzenie o bezwartościowości tego stanu nie stanowią jeszcze ostatecznego argumentu – nawet gdy zgodzimy się, że są one prawdziwe, nie będziemy potrafili za ich pomocą uzasadnić wniosku, który jest kluczowy dla rozstrzygnięcia problemu, a mianowicie, że jeśli stan nieistnienia nie może mieć dla nikogo żadnej wartości, jest to równoznaczne z tym, że nie może mieć dla nikogo wartości zerowej. Dlaczego tak się dzieje? Otóż kiedy porównujemy ze sobą własności, jakie przysługują osobie znajdującej się w dwóch różnych stanach rzeczy, zakładamy na ogół, że mamy do czynienia z tą samą osobą i że w każdym z nich posiada ona porównywaną własność. Inaczej jest jednak, gdy w grę wchodzi stan nieistnienia. Porównując wartość nieistnienia jakiejś osoby z wartością jej życia, nie możemy z oczywistych względów zachować żadnego z warunków, które są wymagane przy porównywaniu takich na przykład własności, jak jej wzrost, wiek czy waga. Z tego powodu przedmiotem porównawczej oceny nie czyni się własności przynależnych tej osobie, gdy ona nie istnieje oraz gdy istnieje, lecz określone *sumy wartości* wynikające z własności przysługujących jej kolejno w jednym i drugim stanie. Wynika z tego, że jeżeli brak jakichkolwiek własności tej osoby w stanie nieistnienia oznacza, że zbiór wartości, które mogłyby się odnosić do tego stanu, jest pusty, to są

podstawy, aby twierdzić, że wartość jej nieistnienia równa się zeru. Kiedy mówimy, że dla osoby większą wartość ma jej życie w świecie, w którym istnieje, niż nieistnienie w świecie, w którym nigdy nie była obecna, to nie porównujemy własności, jakie posiada ona w jednym i drugim, tylko odpowiednio: określoną ilość pozytywnej wartości, jaką ma dla niej istnienie, i zerową wartość jej nieistnienia. Ostateczna ocena nie zależy więc od własności przynależnych osobie, lecz od bezosobowych cech charakteryzujących same wartości. Aby jej dokonać, nie musimy zakładać Wymogu Podwójnego Istnienia ani też dowodzić, iż w obu stanach osoba ta posiada porównywaną własność; wystarczy odwołać się do twierdzenia, że każdy z tych stanów cechuje się wartością, którą można ze sobą porównać.

Czy wyodrębnienie w ten sposób oceny porównawczej obejmującej czyjeś istnienie i nieistnienie jest rozsądne? Czy taka ocena może zostać dokonana? Nie wydaje mi się, aby na któreś z tych pytań można było udzielić pozytywnej odpowiedzi, i faktu tego nie zmieni to, że szukalibyśmy jej w ramach wewnętrznej perspektywy podmiotu czy w ramach obiektywnego punktu widzenia jakiegoś bezstronnego obserwatora. Wartości, jakie istnienie oraz nieistnienie mają dla osób, którym je przypisujemy, nie mogą pojawiać się z zewnątrz i bytować samoistnie. Są one względne wobec podmiotu w tym sensie, że nie występują niezależnie od istot, które w tych stanach obdarzone są własnościami koniecznymi do ich określenia. Gdy więc mówimy, że istnienie bądź nieistnienie jest dobre lub złe dla jakiejś osoby, oznacza to, iż w obu stanach cechują ją własności, które generują taką a nie inną ocenę. Dokonując tej oceny w kategoriach relacjonalnych, powiedzielibyśmy, że osobie tej przysługują obiektywnie jakieś własności, które następnie sumują się do określonej wartości jej dobrostanu. Inaczej przedstawia się sprawa, gdy wyrażana jest ona w kategoriach osobowych. Tutaj oceny obu stanów osoba ta dokonuje z jej własnego punktu widzenia, tak więc nie można zakładać, że ustalona w ten sposób wartość będzie miała określony współczynnik niezależnie od tego, czego ta osoba doświadcza. Obojętnie, którą opcję uznajemy za właściwą, przyznać musimy, że tak jak nie ma bezosobowych myśli czy uczuć, tak nie może też być bezosobowych wartości czyjegoś istnienia bądź nieistnienia. Teza ta nabiera szczególnego znaczenia, gdy uzmysłowimy sobie, że wartość, jaką ma życie dla osoby, która nim żyje, można ustalić wyłącznie z jej własnego punktu widzenia. Oznacza to, że wszystkie zdarzenia i własności, ze względu na które określamy wartość, jaką ma istnienie i nieistnienie, nie tylko muszą odnosić się

do tej osoby w takim sensie, że się jej faktycznie przydarzają, ale – co ważniejsze – ona sama musi doświadczyć tego, jakby to było, gdyby przydarzyło się jej to wszystko, co, jak się zakłada, faktycznie przynależy jej w jednym oraz drugim stanie. Warunki te spełnić może tylko ten, kto istnieje. Osobie nigdy nieistniejącej nie sposób przypisać czegokolwiek, co w założonych okolicznościach mogłoby spowodować, że sensowne byłoby mówienie o wartości, jaką miałoby dla niej jej nieistnienie.

To prowadzi nas do innych, równie ważnych, okoliczności, jakie – zgodnie z zasadami Absurdalnego Rozumowania – zakłada porównywanie pod tym względem czyjegoś istnienia i nieistnienia. Tak więc, aby można było poprawnie powiedzieć, że dla pewnej osoby jej życie jest lepsze od nieistnienia przed zaistnieniem, osoba ta nie tylko musiałaby uznać, że ten rodzaj nieistnienia jest dla niej gorszy niż życie, które aktualnie prowadzi, ale musiałaby też zgodzić się z twierdzeniem, że jej nieistnienie mogłoby być dla niej gorsze nawet wówczas, gdyby nie istniała (Bykvist, 2006, s. 348). Dlaczego spełnienie tych warunków jest konieczne? Otóż każdy, kto chce dokonać porównawczej oceny własnego istnienia i nieistnienia, powinien trzymać się ściśle procedur postępowania, jakie wynikają z natury wartości, w kategoriach której możliwe jest osiągnięcie zamierzonego celu. Ponieważ w tym przypadku w grę wchodzi idea wartości osobowej, to oprócz zadośćuczynienia żądaniom wynikającym z Wymogu Podwójnego Istnienia, niezbędną rzeczą wydaje się również spełnienie warunków, jakie stawia przed nami Wymóg Podwójnego Wartościowania. Oznacza to, iż należy przestrzegać zasady, że zdolność do orzekania o wzajemnej wartości własnego istnienia i nieistnienia ma tylko ta osoba, która może dokonać oceny jednego oraz drugiego stanu na podstawie doznań, jakich doświadcza w każdym z nich z osobna. Tak rozumiany Wymóg Podwójnego Wartościowania powoduje określone konsekwencje. Jedną z nich jest *niemożliwość orzekania o wartości osobowej bez odwołania się do aktualnych doznań podmiotu*. W ten sposób zakłada się, że jeśli pewne zdarzenie lub stan nie wywołały u jakiejś osoby żadnych doznań, to nie może ona twierdzić, że mają one dla niej jakąkolwiek wartość. Druga istotna konsekwencja obejmuje swoim zasięgiem większą grupę osób, a dotyczy *niemożliwości podmiotowego i czasowego przeniesienia wartości*. Nie będę wdawał się we wszystkie szczegóły wynikające ze zmiany perspektywy, powiem tylko, iż głosi ona przynajmniej dwie rzeczy, które są interesujące dla prowadzonych rozważań: po pierwsze, że jeśli pewne zdarzenia lub stany nie wywołały

u jakiejś osoby żadnych doznań, to nie tylko ta osoba, ale także nikt inny nie może twierdzić, że mają one dla niej taką a nie inną wartość, bez względu na to, jakich doznań sam doświadczył pod ich wpływem, oraz, po drugie, że nawet gdyby zdarzyło się tak, iż wywołały one u tej osoby określone doznania, z powodu których stwierdziła ona, że są dla niej dobre lub złe, nie oznaczałoby to, że na tej podstawie można by sądzić, że miałyby one dla niej taką samą wartość w odmiennych okolicznościach zarówno z jej własnego punktu widzenia, jak też z punktu widzenia innych ludzi.

Uwagi te pokazują, na czym polega trudność, z którą musimy się uporać, chcąc ocenić wzajemną wartość czyjegoś istnienia i nieistnienia. Otóż prowadzą one do wniosku, że jeśli chcielibyśmy prawidłowo osądzić, jaką wartość dla pewnej osoby ma życie, którym aktualnie żyje, w porównaniu z wartością jej nieistnienia przed zaistnieniem, to powinniśmy wiedzieć, jaką wartość dla tej osoby miałoby jej nieistnienie w porównaniu z wartością jej życia, gdyby znajdowała się ona w stanie nieistnienia. Tak samo przedstawia się sprawa z porównawczą oceną istnienia i nieistnienia z punktu widzenia tej osoby, tj. gdyby ona sama chciała ocenić, jaką wartość ma dla niej jej życie w porównaniu z wartością jej nieistnienia przed zaistnieniem, to musi wiedzieć, jaką miałoby dla niej wartość jej nieistnienie w porównaniu z wartością jej życia, gdyby znajdowała się w stanie nieistnienia. W tym kontekście dokonanie porównawczej oceny istnienia i nieistnienia bez uwzględnienia tego, co ma do powiedzenia nieistniejąca osoba, byłoby z gruntu niemożliwe. Okazuje się zatem, że największą trudność stanowi wymóg, jaki stawia przed nami zasada podwójnego wartościowania, a mianowicie, że tylko wówczas można sądzić, iż stan rzeczy A jest lepszy dla jakiejś osoby od stanu rzeczy B, jeśli prawdą jest, że gdyby zachodził B, to byłby on gorszy dla tej osoby od A. Spełnić ten warunek można tylko wtedy, gdy przy porównywaniu tego rodzaju stanów egzystencjalnych zachowamy logiczną zasadę konwersji sądów wartościujących oraz gdy proces ten zostanie przeprowadzony w kategoriach wartości osobowych, co oznacza, że ta sama osoba musi dokonać faktycznej oceny w każdym z porównywanych stanów (Bykvist, 2006, s. 349–353)[2]. Nie wydaje się jednak, aby to było

[2] Mój pogląd różni się w sposób znaczący od stanowiska, jakie w tej sprawie zajmuje Krister Bykvist. Choć, tak jak ja, zakłada on konieczność istnienia osoby w obu stanach (czyli przyjmuje Wymóg Podwójnego Istnienia), to jednak, w przeciwieństwie do mnie, nie twierdzi, że warunkiem porównania wartości, jaką dla tej osoby mają oba stany, jest konieczność samodzielnego dokonania przez nią oceny każdego z nich oddzielnie.

możliwe do wykonania, gdyż z powodu braku jakiegokolwiek podmiotu nie potrafimy ocenić wartości, jaką ma dla tej osoby jej nieistnienie, a co za tym idzie, nie będziemy mogli dokonać wzajemnej oceny obu stanów i sprawdzić, czy został spełniony warunek odwrotności.

Nie wszyscy są skłonni podzielać taką opinię. Sprzeciwiają się jej szczególnie ci, którzy konieczność podwójnego istnienia oraz podwójnego wartościowania odrzucają ze względu na przekonanie, że wartość, jaką ma życie, jest w istocie rzeczy bezosobowa i autoteliczna, a więc może zostać ustalona niezależnie od własności, jakie przysługują osobie, która nim żyje. Stanowisko to zakłada, że jeśli czyjś stan istnienia byłby w takim znaczeniu bezwzględnie dobry, musiałby być dobry dla każdego z nas – w tym również dla znajdującej się w nim istoty. Nieprzychylnym okiem na ten pogląd patrzą także ci, którzy aprobują Wymóg Podwójnego Istnienia, lecz odrzucają podwójne wartościowanie. Przyjęcie takich warunków powoduje, że każda ocena dotycząca tego, jaką wartość ma istnienie lub nieistnienie dla konkretnej osoby, musi być dokonana w kategoriach wartości względnych wobec podmiotu, a to nie tylko oznacza, że stany te mogą być dobre lub złe wtedy, gdy są dobre lub złe dla jakiejś osoby, ale również, że mogą być dobre lub złe dla jakiejś osoby wyłącznie ze względu na własności przynależące jej w tych stanach. Wydaje się, że pomimo różnic, jakie występują między tymi stanowiskami a moim własnym punktem widzenia odnośnie do natury wartości, w kategoriach której można by dokonywać porównawczej oceny istnienia i nieistnienia, łączy je to, że wspólnie aprobują twierdzenie, że nieistnienie nie może mieć żadnej wartości – ani porównawczej, ani nieporównawczej – dla nigdy nieistniejącej osoby (wyjątkiem jest tu stanowisko zawarte w: Holtuga, 2011, s. 362; problem ten omawia Różyńska, 2011, s. 133–134).

Sytuacja zmienia się jednak diametralnie, gdy wzajemną wartość istnienia i nieistnienia ustala się w odniesieniu do osoby, która została już powołana do życia. Jest tak dlatego, ponieważ niektórzy uważają, że do takiego przypadku nie stosują się wszystkie zasady, na jakich oparte jest Absurdalne Rozumowanie. Niels Holtug zakłada na przykład, że jednym z powodów, dla którego argument ten nie może spełnić pokładanych w nim

---

Oznacza to, że nie akceptuje on w pełni Wymogu Podwójnego Wartościowania, odrzuca konieczność oceny obu stanów w kategoriach wartości osobowych i tym samym uznaje możliwość dokonywania takiej oceny w ramach wartości relacjonalnych.

nadziei, jest mylne przekonanie jego adwersarzy, jakoby porównywanie wartości istnienia i nieistnienia musiało obejmować warunek odwrotności. W normalnych okolicznościach, tj. wtedy, gdy *osoba jest obecna w obu porównywanych ze sobą stanach rzeczy*, zwykle dzieje się tak, że jeden z nich może być dla niej lepszy (bądź gorszy) od drugiego, o ile ten drugi byłby dla niej gorszy (bądź lepszy) nawet wówczas, gdyby został urzeczywistniony. Inaczej jednak przedstawia się sprawa, gdy *osoba obecna jest tylko w jednym z nich* i gdy z tego powodu ocena porównawcza dotyczy również stanu, w którym ona nie istnieje. Tutaj istnienie może być lepsze dla tej osoby od nieistnienia, nawet jeśli jej nieistnienie nie byłoby dla niej gorsze od istnienia. To, że w drugim przypadku nie zachodzi tak ścisły związek między „lepszym" w odniesieniu do stanu istnienia tej osoby a „gorszym" w odniesieniu do jej nieistnienia, jak dzieje się to w pierwszym przypadku, wynika z faktu, że własność „bycia gorszym", którą przypisuje się jej nieistnieniu, nie może przysługiwać komuś, kogo de facto nie ma (Holtug, 1996, s. 77). Niemożność dokonania porównawczego zestawienia wartości istnienia i nieistnienia w taki sposób, aby obejmował on warunek odwrotności, nie jest interpretowana przez Holtuga tak, jakby się można było spodziewać, a mianowicie jako istotny powód służący do odrzucenia tego typu ocen, lecz pełni rolę argumentu prowadzącego do weryfikacji uznanej powszechnie tezy, że warunek ten obowiązuje we wszystkich tego rodzaju porównaniach.

Ci, którzy uważają, iż za wysokie są koszty, jakie trzeba w tym przypadku ponosić za ustalenie wzajemnej wartości naszego istnienia i nieistnienia, poszukują często takiego sposobu porównania obu stanów, aby móc pokazać, że warunek odwrotności nie tylko nie musi być uważany za główną przeszkodę na drodze do osiągnięcia zakładanego celu – i z tego powodu nie wymaga odrzucenia w całości – ale sam może generować wystarczające uzasadnienie dla każdej tego typu oceny porównawczej. Pogląd formułujący takie rozwiązanie opiera się na rozumowaniu, które nie zakłada konieczności istnienia oraz wartościowania w każdym z porównywanych ze sobą stanów, a to oznacza, że w jego ramach nie trzeba już przyjmować absurdalnego założenia, iż stan nieistnienia mógłby być gorszy lub lepszy dla nieistniejącej osoby. Jeżeli więc jakaś osoba twierdzi, że jej istnienie jest dla niej lepsze od nieistnienia, to zgodnie z procedurą wnioskowania, jaką zakłada zasada odwrotności, wynika z tego, że *jej nieistnienie jest tym samym gorsze dla niej od istnienia*, a nie, że nieistnienie byłoby gorsze dla

niej wtedy, gdyby ona nie istniała (Holtug, 1996, s. 77; Arrhenius, Rabinowicz, 2010, s. 406–407). Teoria, która dostarcza uzasadnienia dla takiego wnioskowania, unika niewątpliwie trudności wynikających z Wymogu Podwójnego Wartościowania oraz Wymogu Podwójnego Istnienia, pomijając jednak to, czemu należałoby sprostać w ramach jednego i drugiego punktu widzenia, nie tylko wykracza poza granice potocznego myślenia na ten temat, ale zmienia również zakres tego, co pierwotnie miało zostać dowiedzione. Ujmując to w kategoriach, którymi posługuję się w mojej koncepcji wartości osobowej, można powiedzieć, iż teoria ta nie tylko zakłada, że każda porównawcza ocena, jaką podmiot formułuje na temat wzajemnej wartości własnego istnienia i nieistnienia, przeprowadzona może zostać w dużej części na podstawie racji pojęciowych, ale nakazuje również, by podmiot przeprowadzał tego typu rozumowanie bez porównywania tego, jakby było, gdyby żył, z tym, jakby to było, gdyby nigdy nie istniał. W rezultacie tym, co jest lepsze, oraz tym, co jest gorsze, okazują się abstrakcyjne stany istnienia i nieistnienia, ujmowane jako byty same w sobie, a nie zachodzenie tych stanów z punktu widzenia osoby, która ich doświadcza. Jest to postępowanie nieprawidłowe nie tylko z intuicyjnego punktu widzenia, ale również z punktu widzenia oceny tych stanów w kategoriach wartości osobowej. Idea tego, co jest dobre lub złe dla jakiejś osoby, zakłada bowiem, że w odniesieniu do porównawczej oceny istnienia i nieistnienia wartość każdego stanu musi być przez nią ustalona oddzielnie ze względu na poziom dobrostanu, jaki przypada jej w udziale w każdym z nich. Aby więc dowiedzieć się, który stan jest lepszy, a który gorszy, trzeba najpierw określić wartość, jaką z punktu widzenia tej osoby ma dla niej każdy z nich osobno, a następnie porównać ze sobą obie wartości. Ten, który ma wyższą wartość, byłby dla tej osoby lepszy od tego, który ma dla niej niższą wartość. Postępowanie zgodne z tą procedurą wymaga jednak, aby osoba, dla której oceniana jest wartość jej istnienia i nieistnienia, nie tylko mogła doświadczyć, czym jest dla niej jej życie, lecz także, jak by to było, gdyby nie istniała przed zaistnieniem. Ponieważ warunek ten nie może być spełniony (Williams, 1973, s. 86–87), niemożliwe staje się również dokonanie porównawczej oceny wartości istnienia i nieistnienia tej osoby.

Założenie, które bazuje na twierdzeniu, że dla prawidłowego zrozumienia wzajemnej wartości naszego istnienia i nieistnienia nie musimy istnieć przed własnym zaistnieniem oraz że kluczową rolę w takim rozumowaniu pełni prawda pojęciowa zbliżona do zasady odwrotności, skłonny jestem

nazwać „wybiegiem Parfita". Jest to teza zawarta w idei głoszącej, że warunek „bycia lepszym", odnoszący się do stanu istnienia, nie zakłada żadnego konkretnego i doświadczalnie uchwytnego związku z analogicznym warunkiem „bycia gorszym" dla stanu nieistnienia, lecz wywodzi się po prostu z wartości, jaką nadajemy życiu:

> Niektórzy […] twierdzą, że życia nie można oceniać jako lepszego bądź gorszego od nieistnienia. Jednak życie pewnego rodzaju może być oceniane jako dobre lub złe – warte przeżycia albo warte tego, by je zakończyć. Jeśli pewnego rodzaju życie jest dobre, pozostaje lepsze niż nic, jeśli natomiast jest złe, pozostaje gorsze niż nic. Oceniając czyjeś życie jako warte tego, by nim żyć, albo jako lepsze niż nic, nie musimy tym samym dawać do zrozumienia, że byłoby gorzej dla tej osoby, gdyby nigdy nie istniała (Parfit, 2012, s. 556).

Pomysł Parfita – najprawdopodobniej z powodu metaetycznych założeń, którym daje on wiarę – dotyczy wyłącznie zewnętrznego punktu widzenia i polega na odwołaniu się do takiej oceny istnienia i niezaistnienia, która nie wymaga refleksji na temat wartości świata, w jakim zakładany podmiot obu stanów nigdy nie był obecny. Parfit zdawał sobie sprawę, że choć można rozumieć, co znaczy, iż jakaś osoba nie istniała przed jej zaistnieniem, to jednak nie sposób wyobrazić sobie, jakby to było dla tej osoby, gdyby nigdy nie istniała, oraz jaką wartość miałoby dla niej wtedy jej nieistnienie. Zgodnie z tą propozycją możemy ocenić, czy życie, które aktualnie ona wiedzie, jest dla niej dobre czy złe i – bez konieczności dokonywania analogicznej oceny jej nieistnienia – zdecydować, czy jest ono dla niej lepsze, czy gorsze od nieistnienia. Pogląd ten powoduje takie same konsekwencje, gdy wzajemną wartość istnienia i nieistnienia jakieś osoby rozpatruje się z jej wewnętrznego punktu widzenia. Wnioskowanie w tym przypadku przebiega w sposób następujący: nawet jeśli każdy z nas doskonale wie, co znaczy nie istnieć przed zaistnieniem, nie potrafimy wyobrazić sobie, jakby to było, gdybyśmy nigdy nie istnieli, a co za tym idzie – jaką wartość miałoby dla nas nieistnienie; ponieważ jednak żyjemy, to możemy z naszego własnego punktu widzenia ocenić, czy nasze istnienie jest dobre, czy złe, i na tej podstawie określić, który z tych stanów byłby dla nas lepszy, a który gorszy.

Wbrew pozorom argument ten nie jest sformułowany w sposób jasny i wystarczająco przystępny. Wydaje się, że kluczową sprawą, która utrudnia

prawidłowe zrozumienie, na czym polega zastosowany tu wybieg, jest brak adekwatnego wyjaśnienia kwestii, w jakim znaczeniu termin „nic" został użyty w twierdzeniach wchodzących w zakres przesłanki drugiej, tj. w twierdzeniu: „jeśli życie jest dobre, pozostaje lepsze niż nic", oraz twierdzeniu: „jeśli życie jest złe, pozostaje gorsze niż nic". Jedyną rzeczą pewną wydaje się to, że słowo „nic" nie może oznaczać tu stanu „nieistnienia" żyjącej osoby, rozumianego jako własność, która przynależała tej osobie przed jej zaistnieniem. Gdyby było inaczej, przesłanka druga głosiłaby dość absurdalną tezę, że jeśli życie jest dobre dla osoby, która je przeżywa, tym samym lepsze byłoby dla niej to, że żyje, aniżeli to, że nigdy by nie istniała. Aby dokonać jednak tego rodzaju porównawczej oceny, ktoś (osoba żyjąca tym życiem lub ktokolwiek inny) musiałby porównać, jakby to było dla tej osoby, gdyby ona żyła, z tym, jakby to było dla niej, gdyby nigdy nie istniała, i na tej podstawie stwierdzić, że jeśli okazałoby się, iż jej istnienie byłoby dla niej lepsze aniżeli jej nieistnienie, to stan, w którym nigdy by nie istniała, musiałby być dla niej gorszy od stanu, w którym by istniała. Takie twierdzenie, jak wspominałem wcześniej, jest jednak całkowicie niewiarygodne (z czym zgadza się również sam Parfit – Parfit 2012, s. 454, 559).

Pozostają jednak dwie inne możliwości. Pierwsza sprowadzałaby się do tezy, zgodnie z którą powiedzenie, iż życie jakiejś osoby jest dobre, znaczyłoby, że lepiej jest wtedy, gdy osoba ta żyje, niż wtedy, gdy jeszcze nie zaistniała. Przy takim założeniu tym, co porównujemy ze sobą, nie są jednak stany przynależne tej osobie, lecz dwa odmienne światy – ten, w którym życie tej osoby jest przez nią faktycznie przeżywane, oraz ten, w którym nigdy nie było ono obecne. Problem z tego typu interpretacją polega na tym, że nawet gdybyśmy w jakiś sposób potrafili ocenić, który świat jest lepszy, a który gorszy, nie tylko nie oznaczałoby to, że tym samym mamy pełną wiedzę na temat wzajemnej wartości, jaką dla tej osoby ma jej istnienie i nieistnienie, ale również, że cokolwiek wiemy o tym, jaką wartość ma dla niej istnienie oraz nieistnienie z jej własnego punktu widzenia. Trudności tej unika propozycja wysunięta przez Johna Broome'go (1999, s. 168–169), która – notabene – w dużej mierze przypomina omawianą wcześniej koncepcję wartości zerowej dobrostanu w stanie nieistnienia. Tym razem nie chodzi o dokonywanie porównawczej oceny w kategoriach wartości odnoszących się do możliwych światów, w których osoba ta raz jest obecna, a innym razem jeszcze nie zaistniała, lecz o to, aby wartość, jaką ma przeżywane przez nią życie, porównać z wartością, jaką miałoby ono po usunięciu z niego

wszystkich rzeczy dobrych oraz złych, ze względu na które jej istnienie ma dla niej aktualnie właśnie taką, a nie inną wartość rzeczywistą. Gdyby ta interpretacja faktycznie oddawała treść przytoczonego argumentu, oznaczałoby to, że termin „nic" w przesłance drugiej miałby znaczenie zbliżone do znaczenia terminu „puste życie", a zawarte w niej twierdzenie: „jeśli życie jest dobre/złe, pozostaje lepsze/gorsze niż nic", należałoby odczytywać w ten sposób, że gdyby przeżywane przez jakąś osobę życie było dla niej dobre, to byłoby ono lepsze niż prowadzenie przez nią pustego życia, natomiast gdyby było złe, byłoby od pustego życia gorsze.

Zawsze intrygowało mnie poznanie racji, dla których opinię, że życie można oceniać jako lepsze lub gorsze od nieistnienia bez zakładania, że byłoby gorzej bądź lepiej dla tej osoby, gdyby nie istniała, traktuje się z tak wielką powagą. Wydaje się, że dla wyjaśnienia tego rodzaju postępowania kluczowe znaczenie może mieć odpowiedź na pytanie, jak w odniesieniu do stanu nieistnienia rozumieć należy eksternalistyczną tezę, że to, iż coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby, da się ustalić z obiektywnego punktu widzenia. Gdy zakłada się, że ocena wartości, jaką ma czyjeś życie, może zostać prawidłowo dokonana przez osoby trzecie *niezależnie od podmiotu*, któremu faktycznie przynależy oceniany stan istnienia, to łatwo nabrać przekonania, że do osiągnięcia tego celu jego obecność nie jest i że tak samo przedstawia się sprawa ze stanem nieistnienia przed zaistnieniem, a mianowicie, że wartość, jaką ten stan ma dla kogoś, komu go przypisujemy, można ocenić bez zakładania, że musiałaby to zrobić osoba, która nigdy by nie istniała. Myśląc w ten sposób, przeoczyć można pewien ważny szczegół, od którego zależy wiarygodność Absurdalnego Rozumowania. Otóż nawet jeśli zgodzilibyśmy się odnośnie do tego, że mogłoby być tak, jak zakładają niektórzy zwolennicy klasycznych teorii dobrostanu – iż dokonywanie porównawczej oceny czyjegoś istnienia oraz nieistnienia może odbywać się z pominięciem Wymogu Podwójnego Wartościowania, tj. bez konieczności spełnienia warunku, aby ocena była ustalana na podstawie tego, co na temat wartości każdego z nich sądziłaby osoba, której stany te przypisujemy – to jednak nie jest prawdopodobne, aby można było dokonać takiej oceny, nie spełniając Wymogu Podwójnego Istnienia, gdyż w takim wypadku musielibyśmy wytłumaczyć, w jaki sposób można określić wartość, jaką pewien stan rzeczy miałby dla osoby, która nigdy nie istniała. Podejmowane próby dokonywania wzajemnej oceny istnienia i nieistnienia niezależnie od osoby, której stany te przynależą, w żadnym razie nie oznaczają więc, wbrew temu,

co zdają się sugerować Parfit oraz Broome, że osoba ta może być w którymś z nich nieobecna, choć dopuszczają ewentualność bezwzględnego braku wiedzy o tym, jaką wartość ma dla tej osoby nieistnienie z jej własnego punktu widzenia.

To pokazuje, że „wybieg Parfita" nie stanowi liczącego się argumentu, który podważałby Absurdalne Rozumowanie. Gdybyśmy uznali, iż przesłanka mówiąca, że jeśli życie jest dobre, pozostaje lepsze niż nic, oznacza w istocie rzeczy, że życie, które przeżywająca je osoba uważa za dobre, jest z tego powodu lepsze niż *jej nieistnienie przed zaistnieniem*, to zgodnie z powszechnie akceptowaną zasadą braku własności nieistniejącego podmiotu (Holtug, 2011, s. 370; Bykvist, 2006, s. 339) musielibyśmy dokonać rzeczy niemożliwej, a mianowicie wyjaśnić, jak osobie, która nigdy nie istniała, można by przypisać cechy, ze względu na które dałoby się z zewnątrz ocenić wartość, jaką miałoby dla niej jej nieistnienie, albo dowieść, jak ona sama mogłaby doświadczać tego typu nieistnienia i na tej podstawie określić jego wartość. Jeżeli natomiast, idąc tropem wskazanym przez Broome'go, uznajemy, że prowadzone przez nią życie jest lepsze od tego, jakie prowadziłaby wówczas, gdyby było *życiem pustym*, tj., gdyby nie obejmowało żadnej rzeczy, ze względu na które dałoby się ocenić jego wartość, to tak naprawdę nie dokonujemy wzajemnej oceny istnienia i nieistnienia tej osoby, lecz porównujemy wartości odpowiadające dwóm rodzajom przynależnego jej życia – tego, które faktycznie prowadzi, i tego, które prowadziłaby, gdyby spełnione zostały określone warunki. W ten sposób powinniśmy jednak nie tylko uznać, że każda nieistniejąca osoba może jakoś bytować w świecie, a nieistnienie osoby, którą się zajmujemy, nie musi oznaczać jej całkowitej nieobecności, ale zgodzić się również z tym, że osobie, która nigdy nie istniała, przysługują własności, ze względu na które można ocenić porównawczą wartość jej istnienia i nieistnienia. Prawda jest jednak taka, że żadna okoliczność tego typu nie zachodzi. Poza dość oczywistym skutkiem, jakie twierdzenie to wywiera na stosunkowo małą wiarygodność analizowanego argumentu, prowadzi ono również do wniosku, że jeśli zrozumienie takich idei, jak nieistnienie istot ludzkich, zaczyna sprawiać nam kłopoty, to można wiarygodnie zakładać, że ich źródłem są określone założenia i nadzieje, które wiązane są na ogół z eksternalistycznym wyjaśnieniem relacji, w jakiej wartość naszego nieistnienia pozostaje do wartości naszego istnienia. Uświadomienie sobie, że nie można sensownie mówić o wzajemnej ocenie

tych stanów, daje więc niekiedy taki efekt, że znikają problemy dotyczące właściwego ich pojmowania.

W tym miejscu nasuwa się pewne pytanie, które jest – jak sądzą niektórzy – zasadnicze dla poruszanych tu kwestii, a mianowicie, czy wniosek wynikający z Absurdalnego Rozumowania nie jest czasami zbyt mocny. Okazuje się bowiem, że jeśli ktoś żyje życiem, które warte jest przeżycia, to przekonanie, iż nie da się stwierdzić, czy jest dla niego lepiej albo gorzej, że istnieje, niż gdyby nigdy nie istniał, może pociągać za sobą przyzwolenie na decyzje lub działania, których konsekwencje budzą sprzeciw z obiektywnego punktu widzenia. Możliwość taka istnieje na przykład wszędzie tam, gdzie możemy wpływać na jakość życia przyszłych ludzi.

> *Wybór jakości życia*: Wyobraźmy sobie, że od naszych decyzji w dużej mierze zależy standard życia, jaki przysługiwać będzie ludziom, którzy zaczną istnieć w jakimś określonym momencie w przyszłości. Załóżmy zatem, iż możemy dokonać takiego wyboru, że grupa ludzi, których życie stanowiłoby dla nich niewątpliwe dobro i tym samym warte byłoby przeżycia, lecz którzy nigdy by nie zaistnieli, gdybyśmy tego wyboru nie dokonali, będzie miała dużo niższą jakość życia od tej, jaka przysługiwałaby takiej samej liczbie zupełnie innych ludzi, którzy zostaliby powołani do istnienia, gdybyśmy postanowili inaczej. Ponieważ nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy mogli dokonać innego, alternatywnego, wyboru, który spowoduje, że istnieć będą ludzie, dla których jakość ich życia byłaby dużo wyższa w porównaniu z jakością życia ludzi, jacy istnieliby na skutek dokonania pierwszego z nich, to musimy zapytać, co w ramach dostępnych nam możliwości jest dobre a co złe, i co w tej sytuacji powinniśmy uczynić. W myśl bronionej tu tezy – iż zarówno dla nieistniejącej, jak i dla istniejącej osoby jej istnienie nie może być ani lepsze, ani gorsze od nieistnienia – żaden z możliwych dla nas wyborów (a więc i ten, który znacząco obniży jakość życia) nie tylko nie może być gorszy dla nikogo, kto nigdy nie zaistniał i kto nigdy istnieć nie będzie, ale, co ważniejsze, nie jest także gorszy dla nikogo, kto aktualnie istnieje lub będzie istniał w przyszłości. Wynika z tego, że o ile istnienie ludzi posiadających wyższą jakość życia nie może być ani lepsze, ani gorsze od istnienia ludzi posiadających niższą jakość życia, to również dokonany przez nas wybór, w wyniku którego żyliby ludzie posiadający wyższą jakość życia, nie może być ani lepszy, ani gorszy od wyboru powodującego, że żyliby ludzie, których życie miałoby niższą jakość.

Większość z nas uważa, że takie myślenie jest niesłuszne. Sądzimy bowiem, że niższa jakość życia musi dostarczać moralnej racji nie tylko na rzecz tego, by uważać, że rzeczą gorszą jest istnienie ludzi posiadających niską jakość życia w porównaniu z istnieniem ludzi posiadających wysoką jakość życia, ale także i tego, by piętnować – bądź nawet zabraniać – dokonywania wyborów prowadzących do zaistnienia ludzi, których życie miałoby niższą jakość życia, pod warunkiem, że można by dokonać innego wyboru, przyczyniającego się do zaistnienia ludzi o dużo wyższej jakości życia (Parfit, 2012, s. 414–417; Arrhenius, Rabinowicz, 2010, s. 403–404).

Rozstrzygnięcie tego dylematu i sformułowanie właściwego stanowiska w tej sprawie wymaga powrotu do tego, co powiedziałem na temat ustalania wartości w ramach ludzkiego dobrostanu i na temat zasady pierwszeństwa, która obowiązuje pomiędzy odmiennymi perspektywami, w jakich możemy oceniać, co jest dobre, a co złe dla jakiejś osoby. Nie wdając się w szczegóły, chciałbym pokrótce przypomnieć, że wartości, jakie dla pewnych osób mają rzeczy składające się na ich dobrostan, mogą być eksternalistyczne – wówczas mówimy o wartościach bezosobowych lub relacjonalnych – bądź internalistyczne – gdy chodzi o wartości osobowe – i że to, jakie są one faktycznie, zależy wyłącznie od punktu, z jakiego dokonuje się ocen. Tam, gdzie zajście tego typu rzeczy oraz ich skutki dotyczą wyłącznie osoby, która jest ich sprawcą, i gdy nie wpływają one w najmniejszym stopniu na czyjeś interesy, doznania ani na odczuwalną przez kogokolwiek jakość jego życia, to priorytetem pozostaje ich ocena w kategoriach wartości osobowych. Z powodów, których nie będę tutaj powtórnie omawiać, taką samą perspektywę musimy brać pod uwagę również wtedy, gdy chcemy określić wartość naszego życia oraz wartość, jaką życie każdej innej osoby miałoby dla niej samej. To wszystko skłania do wniosku podważającego w istocie rzeczy obowiązywalność bezosobowej zasady moralnej, która mówi, że skoro gorszym stanem byłby ten, w którym istnieliby ludzie posiadający niższą jakość życia, to tym samym gorszy byłby wybór, który prowadziłby do ich zaistnienia. Uzasadnienie takiego stanowiska jest stosunkowo proste. Jeżeli ci ludzie uważaliby po zaistnieniu, że ich życie jest dla nich dobre, to powołanie ich do istnienia nie tylko nie spowodowało, że znaleźli się oni przez to w gorszej sytuacji, niż byliby wówczas, gdyby nigdy nie zostali powołani do istnienia, ale również w żaden sposób nie przyczyniło się do tego, iż w gorszej sytuacji znaleźli się ci, którzy mogliby zaistnieć i mieć wyższą jakość życia, gdyby dokonano innego wyboru, ale którzy nigdy nie

zaistnieją dlatego, bo zrobiono to, co zrobiono, tj. powołano do życia ludzi o niższej jakości życia.

Może się zatem wydawać, że wykonując czynność, która przyczynia się da zaistnienia jakiejś grupy ludzi i nie wywołuje u nikogo żadnych przykrych doznań, bólu czy cierpienia, ani też nikogo nie krzywdzi i nie powoduje, aby ktokolwiek znalazł się w gorszej sytuacji, nie robimy niczego gorszego niż wówczas, gdybyśmy do istnienia powołali taką samą liczbę zupełnie innych ludzi. Niektórzy zakładają jednak, że pogląd ten nie bierze pod uwagę pewnego, dość istotnego, kryterium, ze względu na które można by w takiej sytuacji powiedzieć, że pierwsza czynność pozostaje gorsza od drugiej, a mianowicie tego, że jakość życia ludzi, którzy zaistnieliby w pierwszym przypadku, jest wyższa od jakości życia tych, którzy zaistnieliby w przypadku drugim.

Jak należałoby rozumieć to, że jakość życia tych ludzi jest wyższa? Czy oznaczałoby to, że suma dóbr znajdujących się w obrębie życia każdej osoby z pierwszej grupy stanowiłaby, we wszystkich możliwych porównaniach, wyższą wartość aniżeli suma dóbr znajdujących się w obrębie życia każdej osoby z drugiej grupy, czyli że każda osoba z tej grupy miałaby wyższą jakość życia w porównaniu z każdą osobą z grupy drugiej? Czy też oznaczałoby to tylko, że całkowita suma dóbr obejmująca życie wszystkich osób w pierwszej grupie stanowiłaby wartość wyższą od tej, jaka wynikałaby z sumowania dóbr pochodzących z życia wszystkich osób w grupie drugiej, czyli, że uśredniona jakość życia w pierwszej grupie byłaby wyższa od uśrednionej jakości życia w grupie drugiej? Pierwsza interpretacja, jak się wydaje, o wiele bardziej sprzyjałaby przekonaniu, że robimy źle, gdy przyczyniamy się do zaistnienia ludzi posiadających niższą jakość życia, zakłada bowiem, że gdybyśmy postąpili inaczej i powołali do istnienia grupę ludzi posiadających wyższą jakość życia, to nie tylko wyższy byłby całkowity poziom życia wszystkich tych ludzi razem wziętych, tj. grupy jako takiej, ale również poziom życia każdego członka tej grupy, traktowanego odrębnie, przewyższałby poziom życia, jaki przynależałby każdej osobie z grupy pierwszej. Nawet jednak przy tak sprzyjającej interpretacji nie można sensownie twierdzić, że byłoby gorzej, gdyby do życia powołani zostali ludzie posiadający niższą jakość życia. Powiedzenie „byłoby gorzej" oznaczałoby bowiem, że „byłoby gorzej dla tych ludzi", a to musiałoby oznaczać: „byłoby gorzej dla tych ludzi z ich własnego punktu widzenia". Sąd, że *byłoby gorzej*, byłby w tej sytuacji sądem absurdalnym, gdyż jego

wiarygodność wymagałaby, żeby wartość swojego życia mogły ocenić osoby, które zostaną dopiero powołane do istnienia, oraz ci, którzy nigdy nie będą istnieć.

Zwolennicy klasycznych teorii dobrostanu utrzymują, że aby osądzić wartość, jaką życie ma dla osoby, która jest jego podmiotem, nie trzeba wiedzieć, czym byłoby dla niej to, że żyłaby tym życiem, ani też, jak oceniłaby jego wartość, gdyż można to zrobić niejako za nią, tj. w sposób niezależny od tego, co ta osoba ma sama do powiedzenia na ten temat. Przyjmując to założenie, zakładają oni jednocześnie, że jest jakiś zewnętrzny punkt widzenia, który ma tę szczególną właściwość, iż tym, którzy spełnią jego warunki, umożliwia dysponowanie wiedzą nie tylko na temat wartości, jaką życie będzie miało dla osób, które powołane zostaną do istnienia w dającej się przewidzieć przyszłości, ale również na temat tego, jaką wartość miałoby życie dla osób, które nigdy nie zaistnieją. Pogląd ten zakłada homogeniczną ideę sądów wartościujących, jest zgodny z twierdzeniem o możliwości czasowego oraz podmiotowego przeniesienia wartości osobowej i prawdopodobnie z tego powodu zbyt sztywno utożsamia ze sobą stany oraz własności, jakie mogłyby przynależeć aktualnie nieistniejącym ludziom, z wartościami, jakie miałyby one dla nich z ich własnego punktu widzenia.

Nie wszystkie zawarte w nim intuicje są jednak błędne. Odnosi się to na przykład do twierdzenia, iż w pewnych okolicznościach możliwe jest przypisanie konkretnych własności zarówno osobom przyszłym, jak też tym, które – pomimo że mogłyby zostać powołane do życia – nigdy nie będą istnieć. Aby się o tym przekonać, wyobraźmy sobie, że pewna kobieta, która pragnie zostać matką, poddaje się badaniom medycznym, gdyż chce upewnić się, że jej dziecko będzie zdrowe. Wyniki nie są jednak pomyślne. Okazuje się, że ma ona pewną nieuleczalną wadę genetyczną, która spowoduje, że jej dziecko będzie w pewien sposób niepełnosprawne. Ta diagnoza nie odnosi się do żadnego konkretnego dziecka, nie możemy więc twierdzić, że istotą niepełnosprawną będzie jakaś osoba o określonej tożsamości. Jeśli ta kobieta nie zajdzie w ciążę teraz, lecz poczeka i dokona tego, powiedzmy, rok lub dwa lata później, to dziecko, które się wówczas urodzi nie będzie tym samym dzieckiem, które urodziłoby się, gdyby zaszła w ciążę teraz. Pomimo że będzie ono zupełnie innym człowiekiem, dotknięte zostanie taką samą niepełnosprawnością. Sprawa wyglądać będzie podobnie w przypadku każdego jej dziecka. Wynika z tego, że wszystkie dzieci, które mogłaby mieć, łączy pewna własność, a mianowicie to, że choć aktualnie nie

istnieją i być może nigdy nie zostaną powołane do istnienia, to jednak gdyby zaistniały, byłyby niepełnosprawne. Na tej podstawie możemy twierdzić, że jeśli kobieta ta kiedykolwiek zdecyduje się mieć dziecko, to kimkolwiek ono będzie, pozostanie niepełnosprawne.

Teza ta nie znajduje jednak zastosowania w odniesieniu do wartości osobowych. Rzecz w tym, że tego rodzaju potencjalną własnością osób przyszłych oraz tych, które nigdy nie będą istnieć, nie może być to, *jaką wartość mają dla nich* cechy, które potrafimy im przypisać, kiedy one nie istnieją. Nawet jeśli zdołamy przewidzieć, że osoba, którą mamy zamiar powołać do życia, będzie po zaistnieniu cechować się pewną niepełnosprawnością, nie oznacza to, że tym samym wiemy, jaką wartość stanowić będzie dla niej tego rodzaju własność, ani też, jak ustalona w ten sposób ocena wpłynie na wartość, jaką będzie miało dla niej całe jej życie. Większość z nas uważa, że niepełnosprawność zawsze jest zła dla osoby, której przynależy, oraz że determinuje ona nawet ostateczną wartość, jaką ma dla niej jej życie. Stanowiska tego bronią teorie dobrostanu, które zakładają moralny obiektywizm i propagują dokonywanie ocen w kategoriach wartości bezosobowych lub relacjonalnych. Nie mam zamiaru wdawania się w zawiłe metaetyczne dyskusje na temat wiarygodności takiego poglądu. Mój cel jest odmienny i dużo skromniejszy. Uważam, że jeśli naprawdę chodzi nam o określenie wartości, jaką pewne zdarzenia lub stany mogą mieć *dla określonych osób* lub o wartość, jaką ma *dla nich* ich życie, to dokonując oceny, powinniśmy brać pod uwagę wyłącznie perspektywę wewnętrzną, a więc to, co można powiedzieć na ten temat z punktu widzenia osób, ze względu na które ustalane są wartości, natomiast gdyby zdarzyło się tak, że wyrażona w ten sposób ocena byłaby niezgodna z sądem, jaki w tej sprawie dałoby się sformułować z obiektywnego punktu widzenia, należałoby uznawać jej nadrzędność wszędzie tam, gdzie zgodne z nią postępowanie nie prowadziłoby do naruszenia dobra lub interesów jakichkolwiek osób.

Tak jest również z niepełnosprawnością. Kiedy utrzymuje się, że nie dlatego jest zła dla osoby niepełnosprawnej, że tak właśnie osoba ta uważa, lecz że może ona tak uważać tylko dlatego, ponieważ *źle jest być niepełnosprawnym*, to albo zakłada się, że osoby niepełnosprawne nie mogą twierdzić inaczej i faktycznie nigdy tak nie twierdzą, albo też, że niepełnosprawność jest dla nich czymś złym niezależnie od tego, co one same sądzą na ten temat. Na ogół wyciąga się z tego wniosek, że życie takich osób jest zawsze gorsze od życia, jakie wiodą ludzie, którzy są w pełni sił fizycznych

i psychicznych. Można jednak wyobrazić sobie osobę – a nawet założyć, że taka osoba faktycznie istnieje – dla której niepełnosprawność nie musi kojarzyć się z krzywdą lub niechcianym stanem. Jeżeli ktoś z powodu niepełnosprawności po raz pierwszy w życiu zakosztował wielu niedostępnych dla niego dotąd przyjemności, został otoczony opieką i czułością, jakiej nigdy nie zaznał, doświadczył wielu niezapomnianych wzruszeń oraz nieprzemijającej miłości, o której dotychczas mógł jedynie pomarzyć, bądź też odniósł wiele sukcesów, zdobył oddanych przyjaciół czy założył rodzinę i w ten sposób stał się człowiekiem nieporównanie bardziej szczęśliwym i spełnionym, aniżeli był przedtem, to trudno byłoby się mu dziwić, gdyby doszedł do wniosku, że z jego własnego punktu widzenia nie jest dla niego niczym złym to, iż jest niepełnosprawny. Przekonanie, iż w takim stanie rzeczy jego istnienie może być dla niego dobre, związane jest z tym, czego doznaje i co odczuwa z powodu tego, co zdarza się w jego życiu na skutek przysługującej mu niepełnosprawności (Barnes, 2014, s. 92). Choć pogląd ten zakłada, że z zewnętrznego punktu widzenia jego dobrostan byłby prawdopodobnie wyższy, gdyby żył on życiem, w którym doświadczałby takich samych doznań, nie będąc osobą niepełnosprawną, nie oznacza to, że na tej podstawie da się obronić tezę, że takie życie byłoby dla niego z pewnością lepsze. Jeżeli niepełnosprawność byłaby z jego własnego punktu widzenia *dobra dla niego* w przyjętym przeze mnie znaczeniu, a jej skutki nie dotyczyłyby w najmniejszym stopniu innych osób – chyba że na skutek ich dobrowolnego przyzwolenia – to nawet gdyby możliwe było dokonanie negatywnej oceny tego stanu w kategoriach wartości bezosobowych lub relacjonalnych, pod uwagę powinniśmy brać w pierwszej kolejności to, co sądzi na ten temat ta osoba.

Jakie to ma znaczenie, gdy stoimy przed możliwością wyboru jakości życia przyszłych ludzi? Otóż powiedzenie, iż można sensownie wypowiadać się na temat tego, że jakość życia pewnej nieistniejącej obecnie grupy ludzi może być wyższa niż jakość życia innej nieistniejącej grupy ludzi, zakłada w istocie rzeczy eksternalistyczny punkt widzenia, w którego ramach jakość ta może być ustalana na podstawie wiedzy, jaką o własnościach przysługujących jednemu i drugiemu życiu dysponują ci, którzy nie są jego podmiotami. Takie osoby nie mają jednak żadnego rozeznania na temat tego, jaką wartość dla tych, którzy żyją tym życiem, miałyby przysługujące mu własności, ani też o tym, jaką wartość miałoby dla nich całe to życie z ich własnego punktu widzenia. Twierdząc, że ma ono określony poziom jakości,

nie biorą pod uwagę pewnej, niezwykle ważnej, własności każdego życia, a mianowicie tego, jaką wartość ma to życie dla przeżywającej go osoby z jej własnego punktu widzenia. Gdy terminowi „jakość życia" nadajemy takie niepełne znaczenie, to nasze postępowanie polega na wyszczególnieniu tego wszystkiego, co się przydarza lub co może się przydarzyć osobie, która żyje tym życiem, a następnie na ustaleniu, jaką wartość dla tej osoby mają te rzeczy – każde z osobna lub wszystkie razem – z punktu widzenia większości ludzi. Zgodnie z tym poglądem wyznaczenie jakości mojego życia wymagałoby sporządzenia katalogu rzeczy, których bym w trakcie życia doświadczał, oraz poznania opinii większości ludzi na temat tego, jaką ich zdaniem wartość miałyby one dla mnie samego. W tym znaczeniu jakość życia nie może być utożsamiana z wartością, jaką ma dla mnie moje życie, ale z wartością, jaką miałoby ono dla innych ludzi, gdyby mogli żyć takim samym życiem jak ja. Ponieważ jest to jedyne znaczenie, jakie potrafimy nadać terminowi „jakość życia" w odniesieniu do przypadków, w których dokonuje się wyboru wyższej jakości życia (gdyż z oczywistych względów nie możemy przed dokonaniem takiego wyboru wiedzieć, jaką wartość przypisywałyby swojemu życiu osoby, które moglibyśmy dopiero powołać do istnienia), to powiedzenie w tych okolicznościach, że wyższa jakość życia stanowi wystarczającą moralną rację za dokonaniem wyboru, oznaczałoby, że kiedy możemy powołać do życia dwie grupy ludzi, należałoby dokonać wyboru prowadzącego do zaistnienia członków tej grupy, w której poziom życia byłby taki, że gdyby życiem tym żyła większość z nas, nasze życie miałoby dla nas większą wartość niż wówczas, gdybyśmy żyli życiem, jakie wiodą członkowie innej grupy. Tego rodzaju rozumowanie nie wydaje się wiarygodne. Jeśli jakość życia ma stanowić w tym przypadku rację rozstrzygającą, to musiałaby nią być albo jakość życia ludzi, którzy istnieliby, gdybyśmy dokonali wyboru, na mocy którego zostaliby oni powołani do istnienia, albo jakość życia tych, którzy by nigdy nie istnieli, gdybyśmy dokonali wyboru, na mocy którego nie zostaliby oni powołani do istnienia; racja ta nie może jednak konstytuować jakości życia tych, którzy już istnieją i zastanawiają się jedynie hipotetycznie, jaką wartość miałoby dla nich ich własne życie, gdyby było ono tożsame z życiem innych ludzi. Rozumiemy dobrze powody, dla których nie może być spełniony warunek pierwszy. Co się natomiast tyczy warunku drugiego, to oprócz niedorzeczności związanej z pomysłem, aby jakieś nieokreślone do końca gremium ludzi mogło decydować o wartości, jaką miałoby życie dla przeżywającej go osoby, cechuje

go również brak elementarnej wiedzy o tym, że gdyby ktokolwiek zajął miejsce ludzi, których istnienie zależy od wyboru, jaki zostanie dokonany, dalej pozostałby sobą, a wówczas jego doznania i oceny tego, co się mu przydarza, nie musiałaby być – zgodnie z zasadą zróżnicowania – takie same, jak doznania i oceny tych ludzi.

Doniosłość tych uwag nie polega tylko na odsłonięciu słabych stron argumentacji na rzecz tezy, że wartościowanie w ramach dobrostanu musi mieć wyłącznie obiektywny charakter, czy też na pokazaniu, jak znaczącą rolę pełnią w nim wartości osobowe, ale przede wszystkim na tym, że pomagają one zrozumieć potrzebę zrewidowania niektórych koncepcji metaetycznych i ustalenia na nowo granic etyki. To, co da się ustalić i uzasadnić na temat tego, co jest obiektywnie dobre, a co złe dla konkretnej osoby, często nie ma żadnego przełożenia na to, co jest dla niej dobre, a co złe z jej własnego punktu widzenia, ani też na to, co tak naprawdę nadaje naszemu życiu sens, a co czyni go dla nas bezwartościowym. Dlatego ważne jest, aby wszędzie tam, gdzie nasze postępowanie dotyczy tylko nas samych, a także tam, gdzie nie powoduje ono niczyjej szkody ani krzywdy i nikogo nie stawia w gorszej sytuacji, najważniejszym kryterium jego statusu moralnego były wartości, jakie przypisujemy mu z naszego własnego punktu widzenia. Powinniśmy tak uważać nie po to, aby wyeliminować możliwość obiektywnego oceniania, lecz głównie po to, żeby we wskazanych granicach chronić autonomię i wolność człowieka od moralnej represji i despotyzmu ze strony innych ludzi oraz zapewnić każdemu prawo do działania zgodnie z tym, co uważa za dobre dla siebie samego.

Bibliografia

Adler, M.D. (2009). Future Generations: A Prioritarian View. *The George Washington Law Review*, *77*, 1478.

Arrhenius, G., Rabinowicz, W. (2010). Better to Be Than not to Be. W: H. Joas, B. Klein (eds.), *The Benefit of Broad Horizon. Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*. Leiden–Boston: Brill Academic Publishers.

Barnes, E. (2014). Valuing Disability, Causing Disability. *Ethics*, *125*, 1.

Broome, J. (1999). *Ethics out of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buchanan, A., Brock, D.W., Daniels, N., Wikler, D. (2000). *From Chance to Choice. Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bykvist, K. (2006). The Benefits of Coming into Existence. *Philosophical Studies*, *135* (3), 335–362.

Dasgupta, P. (1995). *An Inquiry into Well-Being and Destination*. Oxford: Oxford University Press.

Feinberg, J. (1987). Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. *Social Philosophy and Policy*, *4* (1).

Heyd, D. (1992). *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*. Berkeley: CA: University of California Press.

Holtug, N. (2011). On the Value of Coming into Existence. *The Journal of Ethics*, *5* (4), 361–384.

Holtug, N. (1996). In Defence of the Slogan. W: W. Rabinowicz (red.), *Preference and the Value: Preferentialism in Ethics*. *Studies in Philosophy*. T.I. Lund University, Department of Philosophy.

Narveson, J., (1967). Utilitarianism and New Generations. *Mind*, *76* (301), 62–72.

Narveson, J., (1978). Future People and Us. W: R.I. Sikora, B. Barry (eds.), *Obligations to Future Generations* (s. 38–60). Philadelphia: Temple University Press.

Parfit, D. (2012). *Racje i osoby*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rabinowicz, W. (2009). Broome and the Intuition of Neutrality. *Philosophical Issues*, *19*, 1, 389–411.

Roberts, M.A. (2003). Can it Ever Be Better Never to Have Existed at All? Person-Based Consequentialism and the New Repugnant Conclusion. *Journal of Applied Philosophy*, *20* (2), 159–185.

Roberts, M.A. (1998). *Child versus Childmaker: Future Persons and Present Duties in Ethics and the Law*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers.

Różyńska, J. (2011). Wartość (nie)istnienia. *Etyka*, *44*, 124–147.

Ryberg, J. (1995). The Possible People Have Moral Standing? *Danish Yearbook of Philosophy 30*, 96-118.

Smilansky, S. (2009). „Wolałbym się nigdy nie urodzić". W: *10 moralnych paradoksów*. Warszawa: WAM.

Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

CAN EXISTENCE BE BETTER OR WORSE THAN NONEXISTENCE? PART I: PERSON'S VALUES AND THE OBJECTIVE MORAL REASONS

Summary

The aim of this paper is to examine whether there is any possibility to compare the value of someone's existence with his nonexistence. The final conclusion is that such a comparative evaluation can never be made in a meaningful and valid manner. Nobody can know as well whether he would be better off or worse off created than he would have been had he never existed.