



„Analiza i Egzystencja” 60 (2022), 43–63
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.60-03

ARTYKUŁY

WOJCIECH LEWANDOWSKI

ORCID: 0000-0002-3649-4087

Katolicki Uniwersytet Lubelski

e-mail: wojciech.lewandowski@kul.pl

Cudzoziemiec jako uprzywilejowany podmiot moralny

Słowa kluczowe: podmiot moralny, moralna niezależność, bezinteresowność, autentyczność

Keywords: moral agent, moral independence, selflessness, authenticity

Foreigner as a privileged moral agent

Abstract

In this paper I examine the moral experience of an agent who remains outside the network of close relationships. I analyze two rules of moral independence that might indicate that the agent is morally privileged in such situations. According to the first, an agent outside the relational network avoids the risks associated with identification with a social role. According to the second, the actions taken by the agent are characterized by a higher degree of selflessness and, therefore, have higher moral value. I argue that these rules can only have a prima facie nature and are constrained by many factors. I also show that the privileged position of the moral agent in the foreigner's situation is counterbalanced by difficulties in moral action in the areas of promises, blaming, shared responsibility and care giving.

Wśród doświadczeń moralnych wyróżnić można dwa charakterystyczne typy – relacyjne i nierelacyjne. Do relacyjnych należą te, w których czujemy się „jako jeden pośród innych”. W doświadczeniu tym podejmowane decyzje są przeniknięte świadomością, że nasze działanie odbywa się w siatce relacji z innymi ludźmi. Doświadczenie moralne tego typu ma charakter komunikacyjny. Jesteśmy w stanie dostrzec i właściwie zinterpretować potrzeby, oczekiwania i uprawnienia innych, korzystać z ich rad i wsparcia we własnym moralnym rozwoju i wyrażać prośby o współodpowiedzialność w podejmowanych przez nas zbiorowych moralnych wyzwaniach. Istotą relacyjnego doświadczenia moralnego jest świadomość, że istnieją inne podmioty moralne, które są w stanie ponosić odpowiedzialność za swoje działania, od których można wymagać spełnienia ich powinności oraz które mają prawo oczekiwać od nas uzasadnienia naszych decyzji. Ten często nieuświadomiany fakt stanowi milczące założenie wielu naszych decyzji. Komfort wiedzy, że istnieją inni, którzy pomogą nam, gdy moralne wyzwania okażą się zbyt wymagające, będą poczuwać się do odpowiedzialności za realizację swojej części zobowiązań lub przynajmniej nie utrudnią nam spełnienia naszych obowiązków, jest jednym z fundamentów naszej dyspozycji do moralnie dobrych działań. Relacyjne doświadczenie moralne dochodzi do głosu również wtedy, gdy inni potrzebują naszej pomocy. Relacja między podmiotem i adresatem działania (czy to uniwersalna, czy bliska) stanowi zarówno podstawę podjętych działań, jak i jest przez nie umacniana.

Drugi typ doświadczenia moralnego dochodzi do głosu, gdy czujemy, że jesteśmy lub powinniśmy być zdani tylko na własne siły i nie możemy liczyć na wsparcie innych ludzi, a zatem wiąże się z moralną samotnością. Jest ona szczególnie widoczna w sytuacjach, które można przedstawić jako sytuację cudzoziemca. Zazwyczaj postać ta jest utożsamiana z adresatem pomocy. Jeśli przyjmujemy tę perspektywę, to dlatego, że chcemy wyobrazić sobie jego potrzeby i prawa, by lepiej je zrozumieć i wypełnić nasze moralne obowiązki. Jeśli jednak spojrzymy na cudzoziemca nie jako na adresata działania, lecz na samotny podmiot moralny realizujący swoje obowiązki w nieidealnym świecie, otwiera się przed nami nowa perspektywa, w której nierelacyjne doświadczenie moralne w pełni dochodzi do głosu. Niniejszy tekst nie jest próbą całkowitej reinterpretacji etycznego pojęcia cudzoziemca¹.

¹ Filozofia dialogu zaczerpnęła obraz cudzoziemca, sieroty i wdowy z Tory. W Księdze Powtórzonego Prawa znajduje się nakaz poszanowania praw cudzoziemców oraz troski

Używam tego pojęcia w celu zidentyfikowania reguł niezależności moralnej². Pytanie, jakie zadają, dotyczy tego, czy i w jakim zakresie niezależny podmiot moralny jest uprzywilejowany wobec innych podejmujących swoje relacyjne obowiązki podmiotów. W pierwszych dwóch częściach tekstu analizuję dwa aspekty tego uprzywilejowania, które można wyrazić w regulach niezależności moralnej. W kolejnych częściach wskazuję na trudności związane z niezależnością moralną w obszarze obietnic i obwiniania oraz nieautentyczności.

Niezależność moralna jako ochrona podmiotowości moralnej

Sytuacja cudzoziemca to sytuacja podmiotu, który znajduje się sam pośród ludzi tworzących wspólnotę, do której on sam nie należy. Każdy z tych ludzi funkcjonuje w kilku rolach społecznych, wyznaczających obszar ich odpowiedzialności, moralnie znaczących relacji i wynikających z nich zobowiązań. Doświadczenie moralne ludzi żyjących w tej społeczności jest głównie relacyjne. Podmiot moralny w sytuacji cudzoziemca nie jest w żadnej z ról społecznych i nie ma żadnych szczególnych relacji w obrębie tej społeczności. Jego kodeks moralny jest w tym kontekście ograniczony do podstawowych, uniwersalnych i niezależnych od ról społecznych zasad moralnych, takich jak m.in. zakaz wyrządzenia krzywdy i obowiązek pomocy osobom szczególnie na nią narażonym. Również z punktu widzenia członków społeczności głównymi zasadami moralnymi regulującymi ich relację do niego będą owe uniwersalne zasady moralne. Często będą oni jednak przypisywać większy priorytet pomocy osobom bliskim niż nieznanemu. Z ich perspektywy kontekst moralny tej sytuacji może być opisany jako koncentryczne kręgi wyznaczające obszar odpowiedzialności, a cudzoziemiec znajdzie się na najbardziej zewnętrznym z nich. Z perspektywy cudzoziemca przestrzeń moralna jest całkowicie homogeniczna, a każdy w tej społeczności posiada dokładnie taki sam status wobec niego (Bołtuć, 2013).

o sieroty i wdowy (Pwt 10,18–19; 24,17–22; 27,19). Stały się one paradygmatem adresata moralnego działania, który oddziałuje na nas swoją moralną mocą, wzbudzając poczucie odpowiedzialności i angażując w wypełnienie moralnego obowiązku.

² W literaturze kwestia niezależności moralnej najczęściej pojawia się w kontekście prób uzasadnienia prawa do niezależności (Dworkin, 2013).

Istnieją argumenty za tym, że podmiot moralny w sytuacji cudzoziemca znajduje się przynajmniej częściowo w uprzywilejowanej pozycji w aspekcie moralnym względem członków społeczności. Według Alasdaira MacIntyre'a niektóre struktury społeczne mogą stanowić zagrożenie dla działania moralnego ich członków. Jako przykład podaje sytuację osoby, którą nazywa J (niem. *jemand* – ktoś). J jest członkiem hipotetycznej społeczności, w której cenione role społeczne zostały niezwykle dobrze określone. Do każdej roli społecznej został przypisany pewien zbiór zobowiązań, które nie przynależą do innych ról. Podział ten jest szeroko akceptowany i stał się podstawą wzajemnych moralnych oczekiwań. Ktoś, kto nie realizuje swoich zobowiązań wynikających z roli społecznej, jest przedmiotem ostracyzmu lub innych sankcji. Ludzie, którzy nie wybrali żadnej z ról lub zostali uznani za niezdolnych do pełnienia którejkolwiek z nich, są uznawani za aspołecznych i nieodpowiedzialnych. W tym społeczeństwie za dobrego człowieka uważany jest ten, kto wypełnia swoje obowiązki i nie zajmuje się kwestiami wchodzącymi w zakres kompetencji innych ról społecznych. J jest ojcem, skarbnikiem w klubie sportowym, byłym żołnierzem, a obecnie pracownikiem kolei odpowiedzialnym m.in. za ustalanie rozkładu jazdy pociągów pasażerskich i towarowych i monitorowanie pracy maszynistów. Nie jest zainteresowany tym, co przewożą te pociągi. Gdy wychodzi na jaw, że za ich pomocą transportowani byli ludzie do obozów koncentracyjnych, J odmawia uznania swojej moralnej winy (MacIntyre, 1999, s. 311 i nn.).

Przykład MacIntyre'a można wykorzystać do uzasadnienia tezy, że istotą zagrożenia dla podmiotowości moralnej jest brak nierelacyjnego doświadczenia moralnego i możliwości postawienia się w sytuacji „cudzoziemca wśród swoich”. Cudzoziemiec jest przeciwieństwem J, „nie-każdym”. Aby móc podejmować właściwe działania moralne, J powinien przynajmniej w pewnych sytuacjach stać się cudzoziemcem. Postulat ten może być sformułowany w sposób kategoryczny.

Pierwsza reguła niezależności moralnej: aby uniknąć zagrożenia dla podmiotowości moralnej, należy rozumieć siebie i przedstawiać się innym w swojej codziennej praktyce jako jednostka różna od roli społecznej, którą się odgrywa, oraz zdolna do samodzielnego formułowania ocen moralnych niezależnie od przyjętych w danym społeczeństwie standardów (MacIntyre, 1999, s. 315 i nn.).

Choć powyższa reguła na pierwszy rzut oka jest dość łatwa do zaakceptowania, to wydaje się zakładać, że nierelacyjne doświadczenie moralne jest nie tylko uprzywilejowane, ale stanowi jedyny fundament podmiotowości moralnej. Wydaje się, że choć postulat oddzielenia roli społecznej od podmiotu jest słuszny, to nie trafia on w sedno nierelacyjnego doświadczenia moralnego. Jest tak dlatego, że jeśli potraktujemy role społeczne jedynie jako źródło zewnętrznych wobec podmiotu zobowiązań, to utracimy właściwe rozumienie doświadczenia relacyjnego, którego nie da się sprowadzić do formalnie i ogólnie zdefiniowanych ról społecznych oraz zewnętrznie przypisanych do nich obowiązków moralnych. Jeśli J jest dobrym ojcem, to nie dlatego, że spełnia obowiązki społecznie przypisane do tej roli, lecz dlatego, że realizuje wartości, które odkrywa w relacji do swojego dziecka. Ponadto wątpliwe jest założenie, że poza rolami społecznymi, które przyjmujemy, leży nasze prawdziwe i niezależne wobec tych ról „ja” (Hannah i in., 2020). Argument ten jest wspierany przez obserwację, że poczucie bycia sobą i poczucie wyalienowania są możliwe w obu obszarach naszego życia: zarówno w roli społecznej, jak i poza nią (Jaeggi, 2014, s. 74).

Tym, co świadczy o uprzywilejowaniu cudzoziemca wobec społeczności, w której żyje J, nie jest ogólna wyższość doświadczenia nierelacyjnego od relacyjnego, lecz moralnie niewłaściwy porządek społeczny. Przykład MacIntyre’a pokazuje niebezpieczeństwa związane z ograniczeniem moralności do błędnie rozumianego przez samych członków społeczności aspektu relacyjnego, który przesłonił wszelkie inne względy moralne. Sytuacja J wynika z funkcjonującego w jego społeczeństwie rozłącznego podziału zobowiązań moralnych między poszczególne role. Społeczność, w którym istniałaby możliwość, by niektóre obowiązki moralne były przypisane do wszystkich lub do wystarczająco dużej liczby ról społecznych, miałaby szansę uniknąć moralnego zła, jakie opisuje MacIntyre. Mimo to pierwsza reguła niezależności moralnej nadal mogłaby zostać utrzymana, jeśli jej zastosowanie zostanie ograniczone do kontekstu społecznego, w którym indywidualna odpowiedzialność moralna podmiotu mogłaby być zagrożona. Moralne doświadczenie niezależności polegałoby na możliwości spojrzenia na siebie, własne relacje i społeczeństwo z zewnątrz, koncentrując się na nieosobistych podstawach racji moralnych. Tego rodzaju niezależność nie jest alienacją, gdy nie wyklucza ani nie redukuje relacyjnego aspektu moralności, lecz stanowi jego uzupełnienie.

Postawa cudzoziemca a wartość bezinteresowności

Drugim argumentem za uprzywilejowaniem cudzoziemca w społeczności jest większa możliwość podejmowania działań bezinteresownych. Według Jonathana Dancy’ego choć w większości sytuacji mamy silne racje za tym, by pomagać raczej bliskim niż nieznanym, istnieją okoliczności, w których jest na odwrót (Dancy, 2004, s. 20). Faworyzowanie przyjaciół może mieć mniejszą wartość moralną w sytuacjach, gdy inni znajdują się w pilnej potrzebie, lub może być niesłuszne tam, gdzie wymagana byłaby bezstronność.

Bezinteresowność działań spełnianych z pozycji cudzoziemca wynika przede wszystkim z braku wewnętrznych nagród z nimi związanych, takich jak wzrost samooceny, zwiększenie pozytywnej reputacji czy satysfakcja z życia społecznego. Nagrody te łatwiej i częściej uzyskuje się w działaniach wobec bliskich. Sytuacja współodczuwającego z nieznanymi cudzoziemca niesie z sobą niewiele takich nagród. Ponadto ludzie zazwyczaj rezygnują z próby empatycznego odczytania emocji innych, gdy wysiłek z nią związany zdaje się przewyższać potencjalne nagrody (Ferguson i in., 2021). Wysiłek ten może mieć charakter zarówno kognitywny, jak i emocjonalny. W aspekcie kognitywnym zwraca się uwagę na subiektywną niepewność i ryzyko popełnienia błędu związane z próbą wczuwania się w perspektywę innej, zwłaszcza nieznannej osoby (Dunn i in., 2017; Cameron i in., 2019). W aspekcie emocjonalnym – na ryzyko emocjonalnego przytłoczenia cierpieniem innych (Cameron, Payne, 2011). Sytuację cudzoziemca można więc scharakteryzować jako drastyczną dysproporcję między możliwymi nagrodami a podejmowanym wysiłkiem. Choć samotność może pełnić funkcję motywującą do okazywania empatii w nadziei na społeczne wsparcie (Hu i in., 2020), to istnieją przypadki, w których podmiot w sytuacji cudzoziemca nie może na nie liczyć. Empatia i troska wobec innych w takiej sytuacji stanowiłyby jeden z ideałów bezinteresowności.

Jeśli uprzywilejowanie w aspekcie moralnym podmiotu poza siecią relacji polega na wynikającej z bezinteresowności większej wartości moralnej jego działań, to w pewnych okolicznościach mielibyśmy rację za przyjęciem tego rodzaju postawy. Rację tę można sformułować jako drugą regułę niezależności moralnej.

Druga reguła niezależności moralnej: aby zagwarantować lub zwiększyć wartość moralną podejmowanych działań, należy przyjąć postawę podmiotu niezwiązanego z innymi ludźmi.

Powyższa reguła może być interpretowana zarówno w sposób konsekwencjalny, jak i niekonsekwencjalny. W interpretacji konsekwencjalnej głosi ona, że jeśli istnieje jakakolwiek godna maksymalizacji wartość, która mogłaby wzrosnąć poprzez przyjęcie postawy cudzoziemca, to należy ją przyjąć, o ile pozostałe warunki pozostają niezmienione. W interpretacji niekonsekwencjalnej wartość moralna działania w charakterze cudzoziemca nie jest traktowana jako cel i skutek działania, lecz jako źródło i kryterium jego oceny. Obie interpretacje zakładają, że istnieją okoliczności, w których powinniśmy przyjąć postawę podmiotu niezwiązanego z innymi ludźmi i nie brać pod uwagę osobistych racji z nimi związanych.

Głównym założeniem powyższej reguły jest silny związek między bezinteresownością a wartością moralną działania. Aby ją uzasadnić, należałoby wskazać na intuicje moralne wspierające istnienie tego związku. Istnieją co najmniej dwie takie intuicje. Zgodnie z pierwszą z nich bezinteresowny wysiłek zwiększa wartość moralną działania podmiotów o niedoskonałym charakterze moralnym. Kelly Sorensen zauważa, że intuicję tę można odnaleźć nawet u Arystotelesa, autora tradycyjnie kojarzonego ze stanowiskiem głoszącym ogólny związek cnoty moralnej z brakiem wysiłku (Sorensen, 2010, s. 93). Intuicja ta pozwala na dostrzeżenie wartości wysiłku u osób, wobec których rozsądne byłoby obniżenie oczekiwań moralnych. Nawet jeśli intuicja ta jest trafna, nie może stanowić podstawy dla uzasadnienia drugiej reguły niezależności moralnej, gdyż w sposób absurdalny nakazywałaby ona celowe pogarszanie naszej kondycji moralnej poprzez zerwanie lub poluzowanie relacji z innymi po to, by wymagała ona większego wysiłku, a tym samym generowała wyższą wartość moralną działań.

Zgodnie z drugą intuicją bezinteresowność zwiększa wartość moralną działania każdego podmiotu moralnego, niezależnie od jego charakteru i okoliczności, dzięki zgodzie na niekorzystny dla niego bilans indywidualnych korzyści i kosztów. Powyższą intuicję ilustruje następujący przykład: A i B postanawiają niezależnie od siebie udzielić pomocy pilnie potrzebującym jej osobom. Sytuacja każdego z nich jest identyczna – w obu przypadkach sytuacja adresata pomocy polepszy się w taki sam sposób, każdy chce ponieść koszty tej pomocy, każdy przewiduje, że z jej udzielenia mogą wynikać pewne osobiste korzyści, ale nie są one zamierzonym skutkiem ich działania, wreszcie każdy działa z tych samych pobudek, ma takie same zasoby i takie same możliwości alternatywnych działań. Rozpatrzmy kilka wariantów tej sytuacji (pomijamy tu zysk beneficjentów pomocy, gdyż

w każdym przypadku będzie on taki sam). W pierwszych dwóch przypadkach indywidualne koszty ponoszone przez A i B są takie same. Różne są natomiast korzyści i bilans.

	Indywidualne korzyści	Indywidualne koszty	Bilans
A	1	2	-1
B	2	2	0

Zgodnie z omawianą intuicją działanie A ma wyższą wartość moralną. Wartość bezinteresowności leżałaby w tym przypadku w zgodzie na podjęcie działania, które generuje straty w osobistym życiu podmiotu. Czynnikiem decydującym o wyższej wartości moralnej nie musi być jednak ujemny bilans korzyści i kosztów. Działanie A może mieć wyższą wartość również wtedy, gdy bilans ten nie jest ujemny:

	Indywidualne korzyści	Indywidualne koszty	Bilans
A	2	1	1
B	3	1	2

Tym, co wydaje się zwiększać wartość działania A w tym przypadku, jest zgoda na mniejsze niż w przypadku B osobiste korzyści. Ponownie jak poprzednio zwiększona wartość moralna działania polega na rezygnacji podmiotu z tego, by działanie to było efektywne z punktu widzenia realizacji własnych interesów. Na pierwszy rzut oka intuicja ta wydaje się niespójna z drugą regułą niezależności moralnej w interpretacji konsekwencjalnej, gdyż A byłby w tym przypadku nieefektywnym altruistą, obniżając ogólną wartość skutków wynikających z udzielenia pomocy³. Nieefektywny

³ Argument przeciwko tak rozumianej intuicji dotyczącej bezinteresowności można sformułować również na gruncie etyki kantowskiej. Ryszard Wiśniewski wskazuje, że druga formuła imperatywu kategorycznego nie zabrania wybierania działań realizujących interesy podmiotu, lecz nakazuje zawsze respektować człowieczeństwo adresata działania (Wiśniewski, 2011, s. 15). Obrona omawianej intuicji może polegać na wykazaniu, że imperatyw kategoryczny nie zabrania również rezygnacji z realizacji własnych interesów, a zatem może być spójny z przekonaniem o wyższej wartości moralnej działań bezinteresownych.

altruizm mógłby być jednak uzasadniony nawet w tej interpretacji, o ile można byłoby wskazać, że przyjęcie takiej postawy („w tej sytuacji moje interesy są nieistotne”) stanowi szczególnie wyraz troski, generując wartość dodaną do skutków pomocy.

Omawiana intuicja pozwala również na wskazanie wyższej wartości moralnej pomocy przy takich samych korzyściach, ale różnych kosztach i bilansie.

	Indywidualne korzyści	Indywidualne koszty	Bilans
A	3	2	1
B	3	1	2

Ponownie wyższa wartość moralna działania wynikałaby z większej bezinteresowności, rozumianej w tym przypadku jako gotowość do poniesienia wyższych kosztów, i ponownie jak poprzednio podstawowym argumentem nasuwającym się wobec zarzutu o nieracjonalność bezinteresowności byłoby przekonanie o tym, że nieliczenie się z kosztami w trosce o innych jest pewną wartościową cechą działania. Problem polega na tym, że o ile argument ten można zrozumieć w kontekście bliskich relacji (w których tak rozumiana bezinteresowność byłaby wyrazem bezwarunkowej przyjaźni lub miłości), trudniej go uzasadnić w odniesieniu do sytuacji cudzoziemca, który nie jest wobec osób, którym pomaga, w żadnej tego typu relacji. Wydaje się, że jedynym sposobem obrony tej intuicji jest takie ujęcie wartości bezinteresowności, w której stanowi ona dobro samo w sobie. Bezinteresowna szczodrość cudzoziemca byłaby wówczas analogiczna do aktywności genialnego artysty, tworzącego dzieło, które nigdy nie będzie przez nikogo oglądane.

Granica dla omawianej intuicji moralnej byłyby sytuacje, w których: a) bilans indywidualnych kosztów i korzyści w obu przypadkach był taki sam; b) w których bilans A byłby nie tylko ujemny, lecz skrajnie niski, nieproporcjonalny do udzielonej pomocy lub zagrażałby fundamentalnym potrzebom A; oraz c) w których korzyści doświadczane przez podmiot nie miałyby tylko charakteru osobistego, lecz stanowiły inną obiektywną wartość.

W odniesieniu do sytuacji a) istnieją trzy warianty, w których bilans zysków i kosztów A i B może być taki sam: gdy bilans jest dodatni, gdy jest zerowy i gdy jest ujemny. W każdym z tych przypadków działanie o umiarkowanych kosztach i korzyściach zdaje się mieć przewagę nad działaniem,

w którym równoważą się skrajnie wysokie korzyści i koszty. Ta sama pomoc najprostszymi środkami jest bardziej czytelnym działaniem dla odbiorcy niż w przypadku, w którym podmiot poświęca znaczne środki, zyskując tyle samo. Tym, co ogranicza tu regułę niezależności moralnej, jest aspekt relacyjny. Oznaczałoby to, że dążenie do zwiększenia wartości moralnej naszego działania nie może zaburzać funkcji komunikacyjnej pomocy. Ta sama podstawa ograniczenia niezależności moralnej stosuje się do sytuacji typu b). Wydaje się, że bezinteresowność nie powinna w sposób zamierzony zagrażać fundamentalnym potrzebom podmiotu. Gdy podmiot zamierza poświęcić zbyt wiele, choć ma możliwość skutecznego udzielenia pomocy bardziej umiarkowanymi środkami, bezinteresowność wydaje się nie zwiększać wartości działania, gdyż działanie traci funkcję komunikacyjną związaną z udzieleniem pomocy. Dążenie do bezinteresowności byłoby również ograniczone w sytuacjach typu c), w których pomoc nie generowałaby jedynie osobistych korzyści podmiotu i adresata działania, lecz otwierałaby możliwości realizowania niezależnych od nich wartości, jak wartość relacji. Odmowa zawiązania przyjaznej znajomości tylko po to, by nie czerpać z niej osobistych korzyści, mogłaby wówczas zmniejszać wartość moralną udzielonej pomocy. Podobnie jak poprzednio, ograniczeniem dla niezależności podmiotu moralnego byłyby raczej, których źródłem jest doświadczenie relacyjne.

Analiza nierelacyjnego doświadczenia moralnego pozwala na stwierdzenie, że zaproponowany przez Richarda Hare'a i rozpowszechniony we współczesnej etyce podział myślenia moralnego na perspektywy archanioła i robota może być niekompletny. Doświadczenie moralne cudzoziemca wydaje się częściowo łączyć oba te rodzaje myślenia moralnego. Z jednej strony cudzoziemiec ma dostęp do myślenia intuicyjnego i zwykłej ludzkiej wrażliwości, nie mając pełnej wiedzy i doskonałej racjonalności. Z drugiej – nie jest częścią społeczności i może obserwować ją z zewnątrz, a pozostając poza siecią bliskich relacji, może być uprzywilejowany wobec niej w niektórych aspektach krytycznej oceny i działania moralnego⁴.

⁴ W ten sposób model cudzoziemca spełnia sformułowany przez Margaret Urban Walker postulat pragmatyki moralnej (Walker, 1991, s. 760 i nn.), wskazując na aspekty doświadczenia moralnego, które bywają pomijane w dyskusji między zwolennikami modeli stronniczości i bezstronności w etyce.

Każda z reguł niezależności wskazuje na cel niezależności moralnej – uniknięcie zagrożenia dla podmiotowości moralnej oraz umożliwienie bezinteresowności. Jednocześnie wskazane wyżej ograniczenia pokazują, że zarówno pierwsza, jak i druga reguła niezależności moralnej mają charakter *prima facie*. Jeśli wskazywany przez nie cel można byłoby zrealizować inaczej niż poprzez niezależność moralną lub gdy istnieją inne moralnie znaczące racje zaczerpnięte z doświadczenia relacyjnego, rozsądne wydaje się ograniczenie tych reguł.

Niezależność moralna a obietnice i praktyka obwiniania

Uprzywilejowana pozycja moralna cudzoziemca wiąże się z pewnymi trudnościami. Przede wszystkim dotyczą one aspektu związanego z oceną działań innych ludzi. Choć cudzoziemiec może być lepszym obserwatorem faktów moralnych, to nie będąc częścią społeczności, ma ograniczone możliwości wpływania na nią. Trudności te widoczne są w obszarze obietnic i obwiniania.

Moralną niezależność cudzoziemca można opisać jako znajdowanie się całkowicie lub częściowo poza obszarem praktyki składania oraz dotrzymywania obietnic. Zdaniem Jamesa Pennera obietnice zakładają uprzednie istnienie relacji opartej na zaufaniu i stanowią istotny element ich budowania (Penner, 2014). Obietnica pełni funkcję częściowego uniezależnienia planowanych przez nas działań od tego, jak w przyszłości będzie wyglądać sytuacja. Składający obietnicę zobowiązuje się do podjęcia pewnego działania i ma na celu zapewnienie drugiej strony, że wypełni swoje obowiązki. Paradoksalnie w relacjach opartych na zaufaniu składanie obietnicy często nie jest konieczne. Zobowiązania i oczekiwania są kreowane spontanicznie w odpowiedzi na zaistniałą sytuację. Obietnice pojawiają się wówczas, gdy zachodzi potrzeba ponownego zapewnienia o lojalności, osoby wchodzące w relację mają rozbieżne interesy lub istnieje ryzyko słabej woli którejś z nich. Obietnice stanowią jednak wówczas odwołanie do już istniejącego zobowiązania, a nie kreację nowego.

Podmiot moralny w sytuacji cudzoziemca jest wyłączony z tak rozumianej praktyki. Może on jedynie zawierać umowy, gdyż nie zakładają one uprzedniego istnienia relacji opartej na zaufaniu. Ważnym rysem sytuacji cudzoziemca jest brak wpływu na interesy, oczekiwania i uprawnienia innych

ludzi, z którymi nie jest on w żadnej relacji. Z tego powodu złożenie komuś nieznanemu obietnicy powstrzymania się od picia alkoholu przez rok nie miałoby sensu (Kolodny, Wallace, 2003, s. 148).

Gdyby cudzoziemiec znajdował się całkowicie poza systemem obietnic, jego rola sprowadzałaby się do biernego obserwatora oceniającego te praktyki. Jego niezależność nie jest jednak w tym aspekcie absolutna. Nierelacyjne doświadczenie moralne ustępuje miejsca relacyjnemu tam, gdzie pojawia się wspomniany wcześniej wpływ na interesy, oczekiwania i uprawnienia innych – zarówno w odniesieniu do dobra indywidualnych osób będących w potrzebie, jak i do dobra wspólnego. Wydaje się, że wypowiedziane przez cudzoziemca do nieznanego słowa „Pomogę ci. Obiecuję” mają inne znaczenie niż proste „Pomogę ci”. Odwołanie do obietnicy ma tu równoważyć asymetrię między pomagającym a będącym w potrzebie. Składając obietnicę, podmiot zmienia normatywny charakter pozycji, w jakiej znajduje się wobec innego: z osoby znajdującej się w lepszej sytuacji staje się stroną zobowiązaną do pomocy już nie tylko ze względu na uniwersalne obowiązki, lecz ze względu na nałożone na siebie zobowiązanie⁵.

Drugim obszarem, w którym podmiot moralny może posiadać doświadczenie cudzoziemca, jest kwestia obwiniania. Zdaniem Thomasa Scanlona obwinianie jest praktyką zakładającą relację i możliwą tylko w jej ramach. Obwinianie kogoś za podjęte działanie oznacza uznanie, że działanie to szkodzi relacjom, w które wchodzić może z innymi, zmuszając ich do ograniczenia zaufania (Scanlon, 2008, s. 128)⁶. Dokonane przez Scanlona utożsamienie obwiniania z zawieszeniem dotychczasowej pozytywnej postawy wobec drugiej strony na pierwszy rzut oka wyklucza cudzoziemca z tego obszaru moralności. Obwiniać mogą tylko strony już istniejących relacji, zakładających zaufanie, a zatem cudzoziemiec nie może ani obwiniać, ani być obwinianym. Nadal możliwe jest zastosowanie wobec niego innych kategorii moralnych, które nie odnoszą się do relacyjnego doświadczenia moralnego. Społeczność może uznać jego działania za słuszne lub niesłuszne, przypisywać mu odpowiedzialność za przestrzeganie lub łamanie

⁵ W podobnym duchu Seana Shiffrin interpretuje dziecięcą potrzebę bycia adresatem obietnic ze strony rodziców, niezależnie od uprzedniego poziomu zaufania w rodzinie (Shiffrin, 2008, s. 509 i nn).

⁶ Inne sposoby relacyjnego ujęcia kategorii obwiniania i ich problemy związane z zastosowaniem jej do nieznanomych przedstawia George Sher (2013).

uniwersalnych i niezwiązanych ze szczególnymi relacjami obowiązków moralnych i stosować odpowiednie sankcje. Tego rodzaju kategorie mają jednak zgodnie ze stanowiskiem Scanlona inny charakter niż oceny formułowane w kontekście osobistych relacji.

Niedostępność obwiniania ma charakter symetryczny. Również sam cudzoziemiec nie może obwiniać nikogo ze społeczności. Jego oceny moralne będą zawsze dokonywane z zewnątrz, z pozycji obserwatora i nie będą miały takiego wpływu na emocje i postawy ludzi, wobec których są formułowane, jak oceny ze strony osób bliskich. Scanlon mocno osłabia wydźwięk tej tezy, wprowadzając do uniwersalnej moralności możliwość przyjmowania przez niezających się nawzajem ludzi domyślnej życzliwej postawy. Jego zdaniem moralnie niesłuszne działania mogą mieć pewien wpływ na postawy obcych sobie ludzi. Nie jest on jednak tak silny jak w przypadku bliskich relacji i sprowadza się do zawieszenia lub wycofania owej życzliwej gotowości do przejścia z obszaru przestrzegania uniwersalnych norm moralnych na bardziej osobisty poziom moralności (Scanlon, 2008, s. 143). Według Erica Browna zabieg, jaki przeprowadza Scanlon, by móc przynajmniej częściowo zastosować kategorię obwiniania do obcych sobie osób, jest jednak nietrafny, gdyż zbyt optymistycznie zakłada, że uniwersalna moralność wymaga od nas przyjęcia życzliwej i przyjaznej postawy, podczas gdy domyślnym standardem moralnym może być neutralność (Brown, 2016, s. 17). Jeśli moralność niezajomych to moralność neutralnych wobec siebie podmiotów, a obwinianie zakłada zawieszenie pozytywnej postawy, to cudzoziemiec nie ma dostępu do tego moralnego narzędzia.

Próby odrzucenia tego argumentu mogą iść w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich polega na stwierdzeniu, że nawet w przypadku przyjęcia przez podmiot neutralnej domyślnej postawy nadal istnieje sposób jej modyfikacji w stronę wrogości. W ten sposób obwinianie mogłoby być zinterpretowane nie tylko jako zmiana postawy z życzliwej na neutralną, lecz także z neutralnej na wrogą. Należy jednak zauważyć, że taka zmiana postawy nie zmienia podstawowego moralnego sposobu odniesienia do tego, kto miałby być obwiniony – minimalny zakres moralnych obowiązków dotyczących pomocy bądź powstrzymania się od krzywdy pozostaje taki sam niezależnie od tego, czy cudzoziemiec przyjmie postawę wrogą, czy neutralną. Drugi sposób przyznania cudzoziemcowi możliwości obwiniania nieznanym mu ludzi popełniających moralne zło polega na odrzuceniu relacyjnego ujęcia obwiniania. Jeśli zamiast definiować obwinianie przez

odwołanie do tego, w jaki sposób moralne zło modyfikuje relacje i postawy osób w nie wchodzących, zdefiniujemy je szerzej, jako jakąkolwiek reakcję związaną z negatywną oceną moralną i skierowaną wobec osoby, której działania ona dotyczy, wówczas cudzoziemiec może samotnie obwiniać tych, z którymi nie łączy go żadna relacja. Niezależność podmiotu moralnego będzie wówczas polegała na tym, że ocena działań innych ludzi jest czysto formalna, bez przełożenia na kształt sieci relacji.

Dyskusja nad stanowiskiem Scanlona ukazuje ważny aspekt perspektywy podmiotu moralnego. To, czy jego doświadczenie moralne będzie miało charakter relacyjny, czy nierelacyjny, częściowo zależy od domyślnej postawy, jaką przyjmuje on wobec innych. Im bardziej neutralna jest to postawa, tym większa jego niezależność przy tym samym zakresie obowiązków moralnych.

Cudzoziemiec wobec nieautentyczności

Kolejny obszar nierelacyjnego doświadczenia moralnego wiąże się z kategorią autentyczności⁷. Zarówno pragnienie bycia autentycznym, jak i oczekiwanie, że inni będą autentyczni, to jedne z podstawowych założeń relacji opartych na zaufaniu. Warunek autentyczności w rozwijaniu własnego życia i w relacjach z innymi wydaje się na tyle oczywisty, że zwracamy na niego uwagę wtedy, gdy napotykaemy na problemy z nią związane. Pytanie „czy naprawdę tego chcesz?” stawiamy wtedy, kiedy nie mamy pewności co do autentyczności pragnień wahającej się osoby. Podmiot moralny staje się cudzoziemcem wobec innych, gdy ma podstawy przypuszczać, że postawy innych ludzi, ich pragnienia lub działania nie są autentyczne. Brak autentyczności innych utrudnia lub uniemożliwia realizację obowiązków moralnych wobec nich. Troska o osobę przejawiającą nieautentyczne pragnienia może nie trafiać w jej rzeczywiste potrzeby.

⁷ Dyskusja nad etycznymi aspektami autentyczności poza kontekstem niezależności moralnej dotyczy m.in. tego, czym jest autentyczność i czy może służyć ona jako niezależny moralny i społeczny ideał oraz cel dążeń podmiotu (Bauer, 2017; Taylor, 2002), co jest przedmiotem autentyczności (Kraemer 2009; Ahlin 2018), jakie jest kryterium autentyczności i nieautentyczności (Kraemer, 2009; Frankfurt, 1971; Dworkin, 1988; Białystok, 2014) oraz czy odwołanie do autentyczności może pomóc w rozstrzygnięciu niektórych praktycznych problemów, np. bioetycznych (Parens, 2005; Kaczmarek, 2015; Ahlin, 2018).

Założmy, że podmiot znalazł się w społeczności, której członkowie są w pewnym sensie nieautentyczni. Brak autentyczności mógłby stanowić dla cudzoziemca trudność przede wszystkim w dwóch podstawowych obszarach: współodpowiedzialności i troski. Współodpowiedzialność zazwyczaj wiąże się z relacyjnym doświadczeniem moralnym. Niezwiązane z sobą podmioty moralne mogą jednak również podejmować decyzje dotyczące stworzenia grupy mającej na celu zrealizowanie jakiegoś dobra lub spełnienie moralnego obowiązku (Held, 1970; Isaacs, 2011). Na pierwszy rzut oka autentyczność innych ludzi nie jest konieczna do tego, by zaangażować się wraz z nimi z realizacją moralnych obowiązków. Jeśli kilku przechodniów widzi, że życie grupy dzieci jest zagrożone, a jedynym sposobem zapobiegnięcia tragedii jest skoordynowana akcja, wówczas każdy z nich ma powód do tego, by w niej uczestniczyć, niezależnie od tego, czy pozostali są w swoim działaniu autentyczni. Zgodnie z tym ujęciem autentyczność może być istotna jedynie w przypadku przypisywania każdemu jego indywidualnej odpowiedzialności za działanie⁸, jednak nie ma znaczenia, gdy liczy się tylko efekt skoordynowanych działań.

Obrona wymogu autentyczności w zbiorowych przedsięwzięciach może iść w dwóch kierunkach. Po pierwsze, nawet przyjąwszy, że wartość moralna zbiorowych działań wyczerpuje się w ich rezultatach, autentyczność współpracujących osób może mieć znaczenie, gdy realizacja przedsięwzięcia wymaga długofalowej współpracy. Autentyczna zgodność działań innych z ich pragnieniami zwiększa wówczas prawdopodobieństwo sukcesu. Ponadto będzie ona ważna w przypadkach, gdy podjęcie odpowiedzialności wiąże się z dużymi kosztami dla podmiotu. Jeśli uratowanie grupy dzieci wymaga narażenia na ryzyko własnego życia, fakt, że inni są autentycznie zmotywowani do pomocy i będą robić wszystko, co tylko możliwe, żeby wykonać ich własne zadania, może być kluczową racją przy podjęciu decyzji o wejściu we współpracę.

Drugim sposobem obrony warunku autentyczności jest stwierdzenie, że wartość moralna niektórych kolektywnych działań nie sprowadza się do ich efektów i przynajmniej częściowo zależy od autentyczności podejmujących je osób. Podmiot moralny pozostaje cudzoziemcem, gdy żyje

⁸ Istnieją argumenty za tym, że nawet w przypadku indywidualnej formalnej odpowiedzialności moralnej odniesienie do „rzeczywistego ja” podmiotu nie jest konieczne (Wolf, 1990; Wallace, 1994; Lippert-Rasmussen, 2003; Watson, 2004).

w społeczności, w której jest jedyną osobą w sposób autentyczny spełniającą swoje powinności. Argumentem za tym, że współodpowiedzialność nie jest w tym przypadku możliwa byłoby to, że autentyczna troska o będącą celem współpracy wartość wyklucza podejmowanie pewnych działań, które podmiot uznaje za niezgodne ze swoim „prawdziwym ja” w relacji do tej wartości (Seidman, 2009, s. 301). Dla autentycznego podmiotu niektóre środki do realizacji celu byłyby nie do pomyślenia, podczas gdy akceptowalne byłyby dla tych, którzy nie odnoszą danej wartości do swojego „prawdziwego ja”⁹. Argument ten nie oznacza, że autentyczność jest zawsze koniecznym warunkiem współodpowiedzialności, lecz pozwala na zidentyfikowanie sytuacji, w których brak autentyczności znacząco ogranicza współodpowiedzialność moralną wyłącznie do aspektu wspólnej formalnej realizacji celu.

Inny rodzaj trudności związanych z brakiem autentyczności innych ludzi dotyczy troski o osoby nieautentyczne¹⁰. Główna trudność, przed jaką stoi podmiot moralny w tym aspekcie, ma charakter epistemiczny (Ahlin, 2018). W przypadkach, o których mowa, określenie naszych moralnych obowiązków zależy od stwierdzenia potrzeb adresata działania. Według Harry’ego Frankfurta nasza skłonność do pomocy drugiej osobie zmniejsza się, gdy odczytujemy jej potrzeby jako nieautentyczne, to znaczy gdy podejrzewamy, że potrzebuje czegoś tylko dlatego, że tego pragnie (Frankfurt, 1984, s. 12). Potrzeby zrodzone wyłącznie z pragnień mogą wiązać się z wątpliwościami, czy druga strona faktycznie nie ma na nie wpływu. Jeśli potrzeba byłaby niezależna od pragnień, a więc autentyczna w rozumieniu Frankfurta, podmiot mógłby zinterpretować sytuację drugiej strony jako „zmagania się z naturą, która jest naszym wspólnym wrogiem” (Frankfurt, 1984, s. 13), co nadawałoby doświadczeniu moralnemu charakter relacyjny.

⁹ Zarzut wobec tego argumentu może być sformułowany na gruncie stanowiska Simona Feldmana (2015). Wskazuje on na pięć możliwych interpretacji autentyczności i trzy możliwe racje, ze względu na które podmiotowi może zależeć na zachowaniu autentyczności w każdej z tych interpretacji. Jego zdaniem w pewnych okolicznościach racje te mogą być lepiej realizowane przez działania nieautentyczne niż autentyczne. Stanowisko Feldmana nie wyklucza jednak, że autentyczność jest domyślnym warunkiem przyjmowania współodpowiedzialności w działaniach kolektywnych.

¹⁰ Sytuacje tego rodzaju są nietypowe. Zazwyczaj uznaje się, że w relacji troski głównym problemem może być nieautentyczność podmiotu moralnego wobec osoby, którą się opiekuje. Obecne we współczesnych dyskusjach etycznych klasyczne przykłady takich podmiotów moralnych dotyczą ludzi, którzy opiekują się innymi wyłącznie ze względu na ogólne zasady moralne, bez osobistego zaangażowania (Stocker, 1976; Railton, 1984).

Kryterium Frankfurta częściowo usuwałoby epistemiczną trudność. Jeśli wszystkie autentyczne potrzeby są zakorzenione we wspólnej, niezależnej od pragnień naturze ludzkiej, wówczas można o nich wiedzieć niezależnie od tego, jak ich doświadcza osoba potrzebująca pomocy. Takie ujęcie wydaje się jednak narażone na błędy i zbyt mocno upraszcza nierelacyjne doświadczenie moralne. Sytuacja cudzoziemca jest interesująca przede wszystkim dlatego, że nie zna on języka potrzeb drugiej strony i nie ma gotowego kryterium odróżnienia autentycznych od nieautentycznych potrzeb.

Powyższą trudność można osłabić, ograniczając zakres sądów dotyczących nieautentyczności innych ludzi. Według Jespera Ahlina możemy oceniać autentyczność lub nieautentyczność pragnień tylko tych osób, o których wiemy, że posiadają ogólne pragnienie życia z powszechnie przyjmowanymi społecznymi i moralnymi standardami. Przykładem takiej nieautentyczności, podanym przez Ahlina, jest pragnienie tancerki, by nie poddawać się operacji mającej na celu uratowanie jej nogi (Ahlin, 2018b, s. 44). Dzięki przyjęciu powyższego kryterium nieautentyczności możliwe jest uniknięcie wielu trudności, z jakimi borykały się dotychczas przyjmowane teorie autentyczności, odwołujące się do spójności pragnień podmiotu lub tego, w jaki sposób organizuje on je w swojej autobiograficznej narracji.

Sytuacja podmiotu moralnego w roli cudzoziemca stanowi wyzwanie dla rozstrzygnięcia Ahlina, gdyż nawet w sytuacjach, w których ocena nieautentyczności byłaby możliwa, podmiot ten stałby przed problemem, jaki charakter ma jego odpowiedzialność za nieautentycznego adresata. Najprostsze stanowisko rozstrzygające tę kwestię głosiłoby, że nieautentyczne potrzeby nie generują obowiązków po stronie podmiotu moralnego. Każdy sąd dotyczący nieautentyczności drugiej strony znosiłby lub ograniczał odpowiedzialność moralną za nią. Zwróćmy jednak uwagę, że tym, co w sytuacji tej eliminuje odpowiedzialność, jest nie tyle nieautentyczność pragnień i potrzeb, co ich niezgodność ze wskazywanymi przez Ahlina standardami. Odpowiedzialność mogłaby być zniesiona nawet wówczas, gdyby pragnienia te i potrzeby były autentyczne, lecz niezgodne ze standardami. Kryterium Ahlina przesuwa epistemiczny problem oceny autentyczności na inny epistemiczny problem, dotyczący tego, czy adresat działania ma pragnienie życia ze społecznymi i moralnymi standardami. O ile rozpoznanie tego rodzaju autentyczności wydaje się ułatwione w bliskich relacjach, stanowi ono poważną trudność dla cudzoziemca.

Argumentem przeciwko stanowisku eliminującemu odpowiedzialność za nieautentycznych byłoby zwrócenie uwagi na możliwość, że za każdą nieautentyczną potrzebą leży jakaś nierozpoznana potrzeba autentyczna. Z jednej strony, jeśli nieautentyczne potrzeby są sygnałem istnienia innych, które mogą stać się przedmiotem obowiązku, wówczas zrzeczenie się przez podmiot wszelkiej odpowiedzialności moralnej za adresata działania byłoby przedwczesne. Z drugiej jednak próba pomocy w realizacji nieautentycznych potrzeb i pragnień mogłaby powodować obiektywną krzywdę, utrzymując adresata działania na poziomie fałszywych przekonań o sobie i swoich pragnieniach. Ostatecznie cudzoziemiec nie jest w stanie ocenić autentyczności pragnień innych osób, a jego działania i odpowiedzialność za innych opierają się na założeniu, że mają oni pewne pragnienia wyższego rzędu, które zwiększałyby ich szanse na uzyskanie pomocy ze strony innych. Założenie to musi być stałym elementem perspektywy cudzoziemca i jest koniecznym rysem nierelacyjnego doświadczenia moralnego. Nie dochodzi ono do głosu tak mocno w doświadczeniu relacyjnym, w którym możliwości oceny autentyczności drugiej strony są znacznie szersze dzięki większej bliskości i znajomości jej historii.

Podsumowanie

Analiza obszarów, w których pojawia się nierelacyjne doświadczenie moralne, pokazuje, że w wielu wypadkach rola cudzoziemca jest narzucana przez kontekst sytuacyjny. Tego rodzaju wyzwania moralne wymagają podjęcia decyzji, czy należy dążyć do zachowania niezależności moralnej. Jeśli można powiedzieć, że cudzoziemiec jest uprzywilejowanym podmiotem moralnym, to jest to trudne uprzywilejowanie. Decyzje podejmowane w nierelacyjnej perspektywie pozwalają na uniknięcie zagrożenia dla integralności moralnej w źle zarządzonych społecznościach i w wielu przypadkach mają większą wartość moralną dzięki bezinteresowności. Jednocześnie reguły niezależności moralnej mają jedynie charakter *prima facie*, a zatem nie mogą być stosowane bez uwzględnienia całego kontekstu sytuacyjnego, w jakim znajduje się podmiot. Niezależność moralna pozwala na realizację pewnych wartości moralnych, ale równocześnie może wiązać się z przeszkodami nie do pokonania, jeśli chodzi o komunikację z adresatami działania lub innymi podmiotami moralnymi, czyniąc niektóre działania moralne niemożliwymi do spełnienia.

Bibliografia

- Ahlin, J. (2018a). The impossibility of reliably determining the authenticity of desires: Implications for informed consent. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 21 (1), 43–50. DOI: 10.1007/s11019-017-9783-0.
- Ahlin, J. (2018b). What justifies judgments of inauthenticity? *HEC Forum*, 30 (4), 361–377. DOI: 10.1007/s10730-018-9356-5.
- Bauer, K. (2017). To be or not to be authentic. In defence of authenticity as an ethical ideal. *Ethical Theory and Moral Practice*, 20 (3), 567–580. DOI: 10.1007/s10677-017-9803-4.
- Bialystok, L. (2014). Authenticity and the limits of philosophy. *Dialogue*, 53 (2), 271–298. DOI: 10.1017/S001221731300111X.
- Bołtuć, P. (2013). Non-homogeneous moral space (from Bentham to Sen). *Analiza i Egzystencja*, 24, 43–59.
- Brown, E. (2016). Blame: Strangers and the moral relationship. *Analysis*, 77 (1), 10–20. DOI: 10.1093/analys/anw058.
- Cameron, C.D., Hutcherson, C.A., Ferguson, A.M., Scheffer, J.A., Hadjiandreou, E., Inzlicht, M. (2019). Empathy is hard work: People choose to avoid empathy because of its cognitive costs. *Journal of Experimental Psychology: General*, 148 (6), 962–976. DOI: 10.1037/xge0000595.
- Cameron, C.D., Payne, B.K. (2011). Escaping affect: How motivated emotion regulation creates insensitivity to mass suffering. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100 (1), 1–15. DOI: 10.1037/a0021643.
- Dancy, J. (2004). *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Dunn, T.L., Inzlicht, M., Risko, E.F. (2019). Anticipating cognitive effort: Roles of perceived error-likelihood and time demands. *Psychological Research*, 83 (5), 1033–1056. DOI: 10.1007/s00426-017-0943-x.
- Dworkin, G. (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (2013). Rights as trumps. W: A. Kavanagh, J. Oberdiek (red.), *Arguing about Law* (s. 335–344). Abingdon: Taylor and Francis Hoboken.
- Feldman, S. (2015). *Against Authenticity: Why you shouldn't be yourself*. Lanham: Lexington Books.
- Frankfurt, H.G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68 (1), 5–20. DOI: 10.2307/2024717.

- Frankfurt, H.G. (1984). Necessity and desire. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45 (1), 1–13.
- Hannah, S.T., Thompson, R.L., Herbst, K.C. (2020). Moral identity complexity: Situated morality within and across work and social roles. *Journal of Management*, 46 (5), 726–757. DOI: 10.1177/0149206318814166.
- Hu, T., Zheng, X., Huang, M. (2020). Absence and presence of human interaction: The relationship between loneliness and empathy. *Frontiers in Psychology*, 11, 768. DOI: 10.3389/fpsyg.2020.00768.
- Isaacs, T.L. (2011). *Moral Responsibility in Collective Contexts*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. New York: Columbia University Press.
- Kaczmarek, E. (2015). Autentyczność emocji w bioetycznym sporze o ulepszenie człowieka. Czy „pigulka szczęścia” może dać prawdziwe szczęście? *Etyka*, 51, 9–23. DOI: 10.14394/etyka.522.
- Kolodny, N., Wallace, R.J. (2003). Promises and practices revisited. *Philosophy & Public Affairs*, 31 (2), 119–154.
- Kraemer, F. (2009). Picturing the authenticity of emotions. W: M. Salmela, V. Mayer (red.), *Emotions, Ethics, and Authenticity* (s. 71–90). Amsterdam: John Benjamins.
- Lippert-Rasmussen, K. (2003). Identification and responsibility. *Ethical Theory and Moral Practice*, 6 (4), 349–376. DOI: 10.1023/B:ETTA.0000004623.85980.57.
- MacIntyre, A. (1999). Social structures and their threats to moral agency. *Philosophy*, 74 (3), 311–329. DOI: 10.1017/S0031819199000431.
- Parens, E. (2005). Authenticity and ambivalence: Toward understanding the enhancement debate. *Hastings Center Report*, 35 (3), 34–41.
- Penner, J. (2014). Promises, agreements, and contracts. W: G. Klass, G. Letsas, P. Saprai (red.), *Philosophical Foundations of Contract Law* (s. 116–134). Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198713012.003.0007.
- Railton, P. (1984). Alienation, consequentialism, and the demands of morality. *Philosophy & Public Affairs*, 134–171.
- Scanlon, T. (2008). *Moral Dimensions: Permissibility, meaning, blame*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Seidman, J. (2010). Caring and incapacity. *Philosophical Studies*, 147 (2), 301–322. DOI: 10.1007/s11098-009-9428-0.

- Sher, G. (2013). Wrongdoing and relationships: The problem of the stranger. W: D.J. Coates, N.A. Tognazzini (red.), *Blame: Its nature and norms* (s. 49–65). Oxford: Oxford University Press.
- Shiffrin, S. (2008). Promising, conventionalism, and intimate relationships. *Philosophical Review*, 117 (4), 481–524.
- Sorensen, K. (2010). Effort and Moral Worth. *Ethical Theory and Moral Practice*, 13 (1), 89–109. DOI: 10.1007/s10677-009-9159-5.
- Stocker, M. (1976). The schizophrenia of modern ethical theories. *The Journal of Philosophy*, 73 (14), 453–466.
- Taylor, C. (2002). *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak.
- Walker, M.U. (1991). Partial consideration. *Ethics*, 101 (4), 758–774.
- Wallace, R.J. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Watson, G. (2004). *Agency and Answerability: Selected essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiśniewski, R. (2011). Interesy i wartości, użyteczność i godność – o potrzebie interwencji w moralne gry językowe. *Filozofia Chrześcijańska*, 8, 7. DOI: 10.14746/fc.2011.08.14.
- Wolf, S.R. (1990). *Freedom Within Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Nota o autorze

Wojciech Lewandowski – adiunkt na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autor książki *Racje i relacje. Problem uzasadnienia obowiązków moralnych w bliskich relacjach* (Lublin 2020).

Address for correspondence: John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin. E-mail: wojciech.lewandowski@kul.pl.

Cytowanie

Lewandowski, W. (2022). Cudzoziemiec jako uprzywilejowany podmiot moralny. *Analiza i Egzystencja*, 60 (4), 43–63. DOI: 10.18276/aie.2022.60-03.