

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE&V

45

2019

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duchesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żegleń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.edu.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Komitet redakcyjny – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński),
Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarz redakcji – Katarzyna Szymańska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.edu.pl

Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCOPUS oraz BazHum

Redaktor językowy – Joanna Sygit

Korektor – Ewelina Piotrowska

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2019

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 5,5. Ark. druk. 6,1. Format A5. Nakład 64 egz.

SPIS TREŚCI

Karol Lenart, <i>O fundamentach dla metafizycznego fundowania</i>	5
Mirosław Rutkowski, <i>Krzywdzenie a przyzwalanie na krzywdę.</i> <i>Część I: Status osoby postronnej</i>	25
Mirosław Rutkowski, <i>Krzywdzenie a przyzwalanie na krzywdę.</i> <i>Część II: Prawo do samoobrony</i>	43
Mirosław Rutkowski, <i>Krzywdzenie a przyzwalanie na krzywdę.</i> <i>Część III: Zewnętrzny kontekst</i>	61
Krzysztof Śnieżyński, <i>Poczucie powinności moralnej</i> <i>jako odkrywanie własnej tożsamości</i> <i>w kontekście religijnego milczenia</i>	79

CONTENTS

Karol Lenart, <i>On the Grounds for Metaphysical Grounding</i>	5
Mirosław Rutkowski, <i>Hurting and Allowing Harm</i> . <i>Part I: Status of a Third Party</i>	25
Mirosław Rutkowski, <i>Hurting and Allowing Harm</i> . <i>Part II: A Right to Self Defense</i>	43
Mirosław Rutkowski, <i>Hurting and Allowing Harm</i> . <i>Part III: External Context</i>	61
Krzysztof Śnieżyński, <i>The Sense of Moral Obligation as a Disclosure of Identity in the Context of Keeping Silent for Religious Purposes</i>	79

KAROL LENART*

O FUNDAMENTACH DLA METAFIZYCZNEGO FUNDOWANIA**

Słowa kluczowe: fundowanie, istota, fundament, relacja, fakty, superwewnętrzność, własności

Keywords: grounding, essence, ground, relation, facts, superinternality, properties

Wprowadzenie

Dowolne fakty mogą wchodzić ze sobą w rozmaite relacje zależności. Wśród nich na przestrzeni wielu lat wyróżniono takie relacje, jak relacja superwewnętrzności, identyfikacji, konstytucji, relacja części do całości bądź relacja

* Karol Lenart, mgr, doktorant w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się teoriami światów możliwych, esencjalizmem, haecceityzmem, metafizycznym fundowaniem.

Adress for correspondence: Karol Lenart, Jagiellonian University, Department of Ontology, Faculty of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: karol.lenart@doctoral.uj.edu.pl.

** Tekst powstał dzięki wsparciu Narodowego Centrum Nauki w ramach grantu nr 2013/11/D/HS1/04332. Ponadto chciałbym podziękować Pawłowi Rojkowi, Markowi Gurbie, Arturowi Szachniewiczowi, Sebastianowi Kołodziejczykowi, Szymonowi Mazurkiewiczowi oraz anonimowym recenzentom czasopisma „Analiza i Egzystencja” za liczne i wnikliwe komentarze do wcześniejszych wersji artykułu. Dzięki pomocy tych osób tekst pod wieloma względami zyskał na wartości.

przyczynowości. W ostatnich latach wiele uwagi poświęca się pewnemu nowemu (lub przynajmniej na nowo odkrytemu) typowi relacji zależności między faktami, nazwanej metafizycznym fundowaniem (ang. *metaphysical grounding*) (Schaffer, 2009; Rosen, 2010; Fine, 2012). (Odtąd na oznaczenie metafizycznego fundowania będę używał skrótu „fundowanie”). W niniejszym tekście zajmuję się problematyką podstaw dla samego fundowania. Dokładnie rzecz biorąc, bronię stanowiska, zgodnie z którym fakt zachodzenia fundowania sam w sobie musi być w czymś ufundowany. Na potrzeby analiz wykorzystuję standardowe rozumienie fundowania, zgodnie z którym jest ono specyficznym typem zależności metafizycznej, zachodzącej między faktami¹, która wyraża relację² uprzedniości (fundamentalności) metafizycznej faktu fundującego wobec faktu ufundowanego. Fakty z kolei utożsamiam z prawdziwymi ustrukturyzowanymi sądami³. Językowym odpowiednikiem zależności fundowania jest relacyjny predykat „_ funduje _”. Warto także podkreślić, że fundowanie po obu stronach może wiązać wiele członów (Dasgupta, 2014a; Skiles, 2015). W tekście posługuję się

¹ Przedstawicielami takiego poglądu na członów relacji fundowania są m.in. Gideon Rosen (2010); Alexander Skiles (2015); Gabriel Rabin, Brian Rabern (2016); Donnchadh O’Conaill (2018). Istnieją jednak także badacze, którzy podkreślają, że fundowanie obowiązuje między prawdziwymi sądami (Fine, 2012), własnościami (Audi, 2012) bądź dowolnymi rodzajami bytów (Schaffer, 2009). Mając to na uwadze, chciałbym podkreślić, że ontologię faktów przyjmuję z uwagi na to, że w ekspozycji wielu zagadnień związanych z fundowaniem bardzo wygodnie jest posługiwać się kategorią faktów jako członów relacji fundowania. Jeżeli jednak moje analizy są poprawne, po odpowiednich modyfikacjach mogłyby zostać zastosowane do odmiennych rodzajów członów relacji fundowania.

² Zwolennikami ujęcia fundowania jako relacji są m.in. Gideon Rosen (2010); Michael Raven (2013); Gabriel Rabin, Brian Rabern (2016); Donnchadh O’Conaill (2018). Istnieją jednak badacze wskazujący na to, że fundowanie nie jest relacją, lecz operatorem zdaniowym (zob. Fine, 2012; Correia, 2013; Carnino, 2017).

³ Na temat teorii sądów jako ustrukturyzowanych bytów zob. King (2007, 2009); Soames (2010). Autorami, którzy w kontekście fundowania posługują się kategorią faktów jako ustrukturyzowanych sądów są m.in. Paul Audi (2012); Gabriel Rabin, Brian Rabern (2016); Donnchadh O’Conaill (2018). Zgodnie z tą koncepcją sądów, sądy w sposób bezpośredni zawierają byty, o których mówią. Dla przykładu, sąd „Sokrates jest mądry” zawiera jako swój element składowy Sokratesa, mądrość oraz relację egzemplifikacji wiążącą własność *bycia mądrym* z Sokratesem.

jednak pewnym uproszczeniem, stosując zapis, w którym człony relacji fundowania są pojedyncze⁴.

Przebieg analiz jest następujący: w rozdziale drugim przedstawiam argumenty skierowane przeciw tezie, że fakt zachodzenia fundowania jest fundamentalny (nieufundowany). W rozdziale trzecim rekonstruję stanowisko Karen Bennett i Luisa deRosseta, wyjaśniające ufundowanie faktu zachodzenia fundowania przy pomocy pojęcia superwewnętrznosci. Następnie, w rozdziale czwartym, wskazuję na problemy tego rozwiązania, by w rozdziale piątym przedstawić odmienną propozycję wyjaśnienia ufundowania faktu zachodzenia fundowania opierającą się na pojęciu istoty.

Relacja fundowania: nieufundowana czy ufundowana?

Przykładami relacji fundowania mogą być następujące zależności między faktami (przy założeniu prawdziwości pewnych twierdzeń neurobiologicznych bądź etycznych):

(1) Fakt, że Jan jest w stanie neuronalnym N , stanowi fundament dla faktu, że Jan jest w stanie mentalnym M .

(2) Fakt, że czyn C nie maksymalizuje szczęścia, stanowi fundament dla faktu, że czyn C jest zły.

Zależności przedstawione w (1)–(2) mogą zostać wyrażone w bardziej ogólny sposób przy pomocy następującego sformułowania:

(3) Fakt Φ stanowi fundament dla faktu Ψ .

Zgodnie z podstawowymi założeniami stojącymi za fundowaniem, jeżeli Φ funduje fakt Ψ , to fakt Φ jest faktem fundamentalnym (lub przynajmniej bardziej fundamentalnym niż fakt pochodny Ψ), zaś Ψ jest faktem pochodnym (lub przynajmniej mniej fundamentalnym niż fakt Φ). Ponadto (3) wskazuje na fakt zachodzenia fundowania, zgodnie z którym jest tak, że fakt Φ stanowi fundament dla faktu Ψ . Do tego rodzaju faktu będę odnosił się przy pomocy zwrotu: „fakt zachodzenia fundowania”. Czasami, zamiast mówić o ufundowaniu faktu zachodzenia fundowania, będę po prostu mówił o ufundowaniu fundowania.

⁴ Pewien wyjątek od stosowania tego uproszczenia ma miejsce pod koniec tekstu (rozdział piąty), gdzie wskazuję na sytuację, w której pewien fakt pochodny jest ufundowany w parze faktów fundamentalnych.

Wśród zwolenników fundowania powszechne jest założenie (które również przyjmuję), że jeżeli jakiś fakt ma być fundamentalny, to nie może być w niczym innym ufundowany (Cameron, 2008; Schaffer, 2009; Fine, 2012; Bennett, 2017). W związku z tym można zadać naturalne pytanie: czy fakt zachodzenia fundowania wyrażony w (3) jest w czymś ufundowany? Jeżeli tak, to nie jest fundamentalny, jeżeli zaś nie, to jest fundamentalny. Jest to dylemat stojący przed każdym zwolennikiem fundowania jako takiego.

Ustosunkowując się do przedstawionego dylematu, opowiadam się po stronie twierdzenia, że fakt zachodzenia fundowania musi być w czymś ufundowany, a zatem, że jest niefundamentalny. Poniżej przedstawiam trzy główne racje przemawiające za tym twierdzeniem.

Po pierwsze twierdzenie, że każdy fakt zachodzenia fundowania jest fundamentalny (nieufundowany), jest niezgodne z tzw. zasadą czystości (ang. *purity principle*) (Sider, 2013, rozdz. 7.2, 7.3, 8.2.1; Bennett, 2017, rozdz. 7). Zgodnie z tą zasadą dowolne powiązanie tego, co fundamentalne z tym, co niefundamentalne, nie może samo w sobie być fundamentalne. Dla zobrazowania tej zasady przyjmijmy, że fundowanie może obowiązywać między faktami, które nie są fundamentalne. Takie relacje fundowania wydają się być nieproblematyczne, np. fakt, że Jan jest w pewnym stanie neuronalnym (nazwijmy ten fakt „A”), funduje fakt, że Jan jest w pewnym stanie mentalnym (nazwijmy ten fakt „B”). Schematycznie rzecz ujmując: A funduje B. Zgodnie z wyjściowym założeniem, fakty A i B są niefundamentalne, ponieważ każdy z nich jest ufundowany w bardziej fundamentalnych faktach (np. biologicznych, chemicznych bądź fizycznych). Zwolennik tezy o fundamentalności fundowania powinien utrzymywać, że jest ono fundamentalne nawet wtedy, gdy wiąże dowolne dwa niefundamentalne fakty. Wydaje się to być wysoce problematyczne, ponieważ w fakcie zachodzenia fundowania o postaci „A funduje B” każdy z faktów składowych jest niefundamentalny, przez co nie mogą one wyjaśnić rzekomej fundamentalności faktu zachodzenia fundowania między A i B. Gdyby ktoś utrzymywał jego fundamentalność, to fakt ten musiałby zostać uwzględniony w kompletnym i fundamentalnym opisie świata. Jeżeli jednak fakty A i B są faktami niefundamentalnymi, to otrzymujemy sprzeczność, ponieważ fundamentalny opis świata, stwierdzający z założenia jedynie zachodzenie faktów fundamentalnych, musiałby zawierać także fakty niefundamentalne (A i B). Co więcej, uwzględnienie w tym opisie faktu zachodzenia fundowania między A i B pociągałoby za sobą twierdzenie, że fundamentalny opis świata mógłby

zawierać wszystkie możliwe relacje fundowania zachodzące między dowolnymi faktami niefundamentalnymi. Dzieje się tak dlatego, że nie istnieje zadowalająca reguła, która nie byłaby regułą *ad hoc* i która ograniczałaby zakres niefundamentalnych faktów, które mogłyby podlegać fundowaniu i być włączone do fundamentalnego opisu świata. Innymi słowy, jeżeli już włączymy do fundamentalnego opisu świata fakt zachodzenia fundowania między niefundamentalnymi faktami A i B, to musimy pogodzić się z tym, że wszelkie fakty niefundamentalne połączone przez relację fundowania również będą musiały być włączone do fundamentalnego opisu świata. Rezultat ten jest jednak nieakceptowalny, ponieważ nazbyt poszerza zakres fundamentalnego opisu świata, w rezultacie trywializując go.

Drugi argument za niefundamentalnością faktu zachodzenia fundowania opiera się na możliwości rekombinacji faktów fundamentalnych. Argument rozpoczyna się od obserwacji, że niezależnie od tego, jakie fakty w danym świecie są fundamentalne, są one podatne na nieskończoną modalną rekombinację (Schaffer, 2010, s. 40; Bennett, 2011, s. 1; Thompson, 2016, s. 51). Jeżeli bowiem fakty fundamentalne nie są w niczym ufundowane, to od niczego nie zależą, a zatem mogą podlegać nieograniczonej modalnej rekombinacji. Innymi słowy, do pomyślenia jest taki świat możliwy, w którym istnieją dokładnie te same fakty fundamentalne, co w świecie aktualnym, lecz w którym nic nie funduje metafizycznie niczego. Przy założeniu, że jest to świat bardzo podobny do świata aktualnego – ponieważ wszystkie fakty fundamentalne ze świata aktualnego istnieją w owym świecie – można się zastanawiać, czy dowolny fakt niefundamentalny (czyli w czymś ufundowany) ze świata aktualnego istnieje w rozważanym świecie, czy też nie. Zdaniem Bennett obie możliwości są równoprawne. Z powodu tego niezdeterminowania należy odrzucić twierdzenie o fundamentalności fundowania. Dzięki temu możliwe jest też zablokowanie możliwości dowolnej rekombinacji faktów zachodzenia fundowania.

Po trzecie przeciw tezie o fundamentalności fundowania przemawia sam status relacji fundowania wyrażonej w (3). Punktem wyjścia argumentu jest próba określenia tego, czym od strony ontologicznej jest relacja fundowania. O ile fundowanie jest relacją (pomijam tutaj ujęcie fundowania jako operatora zdaniowego), to może być relacją zewnętrzną lub wewnętrzną. Nie może być jednak relacją zewnętrzną, ponieważ jeżeli relacja fundowania obowiązuje, to obowiązuje z konieczności (Rosen, 2010; Bennett, 2011; Trogon, 2013; Dasgupta, 2014b; głosy przeciwne m.in.: Leuenberger, 2014;

Skiles, 2015), z kolei relacje zewnętrzne są z definicji przygodne. Pozostaje zatem możliwość, by fundowanie zinterpretować jako relację wewnętrzną. Jeżeli relacja fundowania jest wewnętrzna, to jest konieczna, tj. zachodzi zawsze wtedy, gdy istnieją jej członki. Co najistotniejsze, z tego wynika, że relacja wewnętrzna obowiązuje na mocy swoich członków. Innymi słowy, relacja wewnętrzna to relacja metafizycznie ufundowana na swoich członkach. Kiedy zatem interpretujemy (3) jako fakt zachodzenia relacji wewnętrznej fundowania między danymi faktami, to uzasadnione jest przekonanie, że ta relacja fundowania, o ile jest relacją wewnętrzną, musi być ufundowana na swoich członkach. Jeżeli tak, to relacja fundowania jest niefundamentalna. Tym samym fakt stwierdzający zachodzenie ufundowanej relacji fundowania między dowolną parą faktów nie będzie faktem fundamentalnym, *a fortiori*, fakt zachodzenia fundowania musi być faktem w czymś ufundowanym.

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty i motywacje, przyjmuję, że fakt zachodzenia fundowania jest ufundowany, a zatem niefundamentalny.

Pierwszym narzucającym się problemem tego rozwiązania jest groźba regresu w nieskończoność. Jeżeli fakt zachodzenia fundowania wyrażony w (3) jest ufundowany, to należy przyjąć jakiś fakt, który funduje fakt zachodzenia fundowania wyrażony w (3), nazwijmy go Γ . Schematycznie rzecz biorąc:

(4) Fakt Γ stanowi fundament dla faktu (fakt Φ funduje fakt Ψ).

Co jednak funduje fakt zachodzenia fundowania między faktem Γ a faktem, że fakt Φ funduje fakt Ψ ? Kolejny fakt, nazwijmy go Θ . Proces ten można powielać w nieskończoność. Dla zwolenników tezy o ufundowaniu fundowania regres fundowania jest szczególnie niebezpieczny, ponieważ wydaje się on podważać zasadę mówiącą o tym, że jeżeli fundowanie jest w ogóle ufundowane, to musi być **dobrze ufundowane** (ang. *well-founded*). Zasada ta nie jest jednoznaczna, dlatego wyróżniam dwa jej warianty:

Silna zasada dobrego ufundowania fundowania: Dla każdego faktu zachodzenia fundowania musi istnieć fundament, który sam w sobie nie jest ufundowany i który wyjaśnia dany fakt zachodzenia fundowania (Schaffer, 2010, s. 37; Sider, 2013, s. 137).

Słaba zasada dobrego ufundowania fundowania: Dla każdego faktu zachodzenia fundowania musi istnieć ostateczny fundament, który wyjaśnia dany fakt zachodzenia fundowania (Cameron, 2008, s. 3–4; Bennett, 2011, 2017).

Dwuznaczność tej zasady ma swoje źródło w tym, że badacze fundowania nie zapewniają ostatecznego wyjaśnienia tego, co rozumieją przez bycie dobrze ufundowanym (Rabin, Rabern, 2016, s. 367–370). Z jednej strony, Theodore Sider (2013, s. 137) wspomina o tym, że jeżeli dany fakt zachodzenia fundowania zachodzi i jest on ufundowany, to musi obowiązywać na mocy faktu, który sam w sobie nie jest ufundowany. Twierdzenie to odpowiada silnej zasadzie dobrego ufundowania. Dzieje się tak, ponieważ Sider nakłada wymóg bycia nieufundowanym na fakt fundujący fundowanie.

Z drugiej strony Jonathan Schaffer (2010, s. 37) twierdzi, że każdy ciąg faktów zachodzenia fundowania musi mieć ostateczny fundament. Twierdzenie Schaffera zakłada, że fundowanie musi być ostatecznie ufundowane, lecz – w przeciwieństwie do twierdzenia Sidera – nie mówi nic o tym, czy to, co ostatecznie funduje fundowanie, samo musi być nieufundowane.

Obie wersje zasady zgadzają się jednak co do tego, że jeżeli fundowanie nie ma fundamentu (w silnym lub słabym sensie), to wprowadzanie fundowania nie miałyby uzasadnienia, w związku z tym fundowanie nie mogłoby pełnić ról teoretycznych, które są mu przypisywane. Przedstawiony regres fundowania wydaje się podważać tę obserwację i negować prawdziwość obu wariantów zasady dobrego ufundowania fundowania. Jest to spowodowane tym, że w przedstawionym regresie fundament dla wyjściowego faktu zachodzenia fundowania wyrażonego w (3) jest nieosiągalny. W związku z tym teza o ufundowaniu fundowania nie może pełnić przewidzianej dla niej roli teoretycznej, tj. wyjaśnienia faktu zachodzenia fundowania.

Zwolennicy tezy o ufundowaniu fundowania próbowali uporać się z tym problemem, zachowując intuicje dotyczące dobrego ufundowania fundowania. Poniżej rekonstruję rozwiązanie zaproponowane przez Bennett (2011) oraz deRosseta (2013). Nazywam je koncepcją fundowania jako superwewnętrznej relacji lub po prostu koncepcją superwewnętrznej relacji. Zamierzam wykazać, że pogląd ten nie jest zadowalającym wyjaśnieniem faktu zachodzenia fundowania.

Koncepcja fundowania jako superwewnętrznej relacji

Podstawowym założeniem teorii fundowania jako superwewnętrznej relacji jest przekonanie, że istnienie jednego członu relacji jest wystarczające dla wyjaśnienia zachodzenia drugiego członu relacji oraz zachodzenia samej

relacji wiążącej oba człony. Jeżeli fundowanie jest relacją superwewnętrzzną, oznacza to, że dla jego istnienia potrzebne jest istnienie tylko jednego, lewego członu relacji fundowania. A zatem fakt zachodzenia fundowania wyrażający superwewnętrzzną relację może zostać wyjaśniony przez ponowne przywołanie lewego członu oryginalnej relacji fundowania. Schematycznie rzecz biorąc, jeżeli jest tak, że:

(3) Fakt Φ stanowi fundament dla faktu Ψ ,

to fakt zachodzenia fundowania wyrażony w (3) jest ufundowany przez fakt Φ . Otrzymujemy:

(5) Fakt Φ stanowi fundament dla faktu (fakt Φ stanowi fundament dla faktu Ψ).

Oczywiście fakt wyrażony w (5) również jest ufundowany (zgodnie z założeniem, że wszystkie fakty zachodzenia fundowania są ufundowane). Jednak, aby podać fundament dla (5), nie jest wymagane postulowanie nowego faktu, różnego od Φ . Bennett i deRosset twierdzą, że fundamentem dla (5) nadal jest fakt Φ . I tak dalej, w nieskończoność. W każdym wypadku wymagany jednak będzie ten sam fundament: fakt Φ . Bennett i deRosset zgadzają się co do tego, że rezultatem takiego ciągu fundowania również jest regres, lecz uważają, że jest on niegroźny, ponieważ wyjaśnienie wyjściowego faktu (3) nie domaga się postulowania nieskończonej liczby różnych od siebie faktów⁵. Ponadto koncepcja fundowania jako superwewnętrznej relacji, mimo postulatu nieskończonego regresu wyjaśniającego ufundowanie fundowania, wydaje się być zgodna z tezą o dobrym ufundowaniu fundowania. Jednak nie z obiema wersjami tej zasady. Silna zasada dobrego ufundowania jest niezgodna z koncepcją superwewnętrznej relacji, ponieważ nie przesądza ona, czy Φ jest faktem ufundowanym, czy nieufundowanym. Ten brak dookreślenia dopuszcza możliwość, że fakt Φ mógłby być członem relacji fundowania łączącej dwa fakty ufundowane (np. fakt o Sokratesie i fakt o jednoelementowym zbiorze {Sokrates}). Z tego powodu omawiana koncepcja nie jest kompatybilna z silną zasadą dobrego ufundowania, gdyż ta ostatnia domaga się ufundowania fundowania w elemencie nieufundowanym. W najlepszym razie koncepcja fundowania jako superwewnętrznej relacji mogłaby być zgodna z silną zasadą dobrego ufundowania fundowania tylko przygodnie. Wydaje się jednak, że metafizyczne wyjaśnienie podstawy

⁵ Analogicznym przykładem niegroźnego regresu jest regres prawdy. Na ten temat zob. Armstrong (1989, s. 56); Bennett (2011, 2017, s. 192–197); Wieland (2013).

zachodzenia fundowania, a takim wyjaśnieniem niewątpliwie jest omawiana koncepcja, jeżeli spełnia tę zasadę, powinno to czynić z konieczności. Koncepcja superwewnętrznej relacji jest jednak kompatybilna ze słabym wariantem zasady dobrego ufundowania. Choć w omawianej teorii pojawia się regres wyjaśnienia, jest on niegroźny z tego powodu, można utrzymywać (zgodnie ze słabą zasadą dobrego ufundowania), że fakt zachodzenia fundowania ma ostateczny fundament wyjaśniający – Φ – oraz równocześnie twierdzić, że fakt ufundowania fundowania przez Φ generuje nieskończoną liczbę faktów dotyczących relacji ufundowania fundowania przez fakt Φ . Postulowany regres byłby problematyczny tylko wtedy, gdyby: (a) fundament Φ nie fundował wyjściowego faktu zachodzenia fundowania lub gdyby (b) do ufundowania wyjściowego faktu zachodzenia fundowania wymagane było wprowadzenie nieskończonej liczby różnych od siebie fundamentów dla każdego kolejnego elementu w regresie. Koncepcja fundowania jako superwewnętrznej relacji omija jednak oba te problemy. Ponadto, według zwolenników teorii superwewnętrznej relacji, zaletą ich wyjaśnienia jest to, że jest ono oszczędne ontologicznie. W ramach regresu zarysowanego powyżej nie postuluje się bowiem faktów różnych od oryginalnych faktów wyrażonych w (3), ponieważ fakt zachodzenia fundowania wyrażony w (3) może być w całości wyjaśniony przez swój lewy człon (i analogicznie dla każdego nowego faktu pojawiającego się w regresie). Koncepcja fundowania jako superwewnętrznej relacji ma zatem dwie główne zalety: (a) umożliwia pogodzenie ze sobą regresu fundowania ze słabą zasadą dobrego ufundowania fundowania oraz (b) jest oszczędna ontologicznie. Zalety te nie chronią jej jednak przed problemami.

Problemy koncepcji fundowania jako superwewnętrznej relacji

Zaprezentowana koncepcja natrafia jednak na pewne problemy, które sprawiają, że nie jest ona przekonującym wyjaśnieniem problemu ufundowania fundowania. Zgodnie z obserwacjami Shamika Dasgupty (2014b, s. 571–574) oraz Naomi Thompson (2016, s. 51–54), wydaje się, że koncepcja superwewnętrznej relacji, wbrew temu, co twierdzą jej zwolennicy, nie zapewnia zadowalającego metafizycznego wyjaśnienia wyjściowego faktu, że Φ funduje Ψ wyrażonego w (3). Istota tego zarzutu polega na tym, że przywołanie jedynie lewego członu relacji fundowania, tj. Φ , jako czegoś,

co miałyby wyjaśniać, dlaczego Φ funduje Ψ , jest niewystarczającym wyjaśnieniem faktu, że Φ funduje Ψ . Dla przykładu przypuśćmy, że:

(6) Fakt, że Sokrates istnieje, stanowi fundament dla faktu, że istnieje jednoelementowy zbiór {Sokrates}.

Zgodnie z koncepcją superwewnętrznej relacji fakt zachodzenia fundowania wyrażony w (6) powinien być wyjaśniony przez przywołanie lewego członu relacji fundowania. W rezultacie:

(7) Fakt, że Sokrates istnieje, stanowi fundament dla faktu, że (fakt, że Sokrates istnieje, stanowi fundament dla faktu, że istnieje jednoelementowy zbiór {Sokrates}).

Wydaje się jednak, że takie rozwiązanie jest niezadowolające, ponieważ fakt, że Sokrates istnieje, nie zapewnia pełnego wyjaśnienia, dlaczego fakt, że Sokrates istnieje, stanowi metafizyczny fundament dla faktu, że zbiór {Sokrates} istnieje. W celu wyjaśnienia tego faktu rozsądne byłoby również uwzględnienie pewnych faktów dotyczących istnienia zbiorów lub zależności między zbiorami a ich elementami. Bez uwzględnienia tych lub podobnych im faktów nie jest jasne, w jaki sposób samo istnienie Sokratesa miałyby wyjaśnić istnienie jednoelementowego zbioru zawierającego Sokratesa. Ktoś mógłby jednak negować istnienie faktów egzystencjalnych bądź istnienie zbiorów. Poddajmy zatem analizie inny przykład fundowania, nieobciążony bagażem faktów egzystencjalnych oraz niezobowiązujący do uznania istnienia zbiorów oraz ich własności. Przypuśćmy, że:

(8) Fakt, że x mówi do y : „idź spać!” stanowi fundament dla faktu, że y musi iść spać.

Zgodnie z koncepcją superwewnętrznej relacji fakt zachodzenia fundowania wyrażony w (8) jest ufundowany w fakcie x mówi do y „idź spać!”. Dlaczego jednak y musi iść spać, gdy x mu tak każe? Odpowiedź: „ponieważ x mu tak każe” w najlepszym wypadku nie zapewnia wystarczającego wyjaśnienia, zaś w najgorszym prowadzi do błędnego koła. Bardziej zadowolająca byłaby odpowiedź w rodzaju: „ponieważ należy słuchać rozkazów” albo prościej: „ y powinien posłuchać x ” (gdzie powinność wynika ze specyficznej relacji między x -em a y -em: x mógłby być rodzicem/przełożonym/strażnikiem y -a). Jednak fakty wskazane w dwóch ostatnich odpowiedziach wykraczają daleko poza zakres znaczeniowy lewego członu (8), tj. faktu, że x wydał rozkaz y . Analiza ta pokazuje niewystarczalność wyjaśnienia fundowania faktu zachodzenia fundowania przez przywołanie jedynie jednego (lewego) elementu oryginalnej relacji fundowania.

Jednakże, nawet jeżeli przyjmiemy (wbrew powyżej przedstawionym argumentom), że koncepcja superwewnętrznej relacji potrafi zapewnić wyjaśnienie dla faktu zachodzenia fundowania, wyjaśnienie to ma regresywny charakter. Jest to problematyczna konsekwencja, ponieważ niezależnie od tego, czy regres fundowania faktu zachodzenia fundowania jest groźny, czy nie, nadal jest to regres wyjaśnienia. Preferowana byłaby jednak koncepcja wyjaśniająca fakt zachodzenia fundowania, która nie prowadziłyby do regresu wyjaśnienia oraz która spełniałaby (z konieczności) silną zasadę dobrego ufundowania. Warunkiem spełnienia tej ostatniej zasady jest wyjaśnienie faktu zachodzenia fundowania przy pomocy takich faktów, które same w sobie nie są ufundowane i są zdolne do zatrzymania regresu wyjaśnienia. Poniżej przedstawiam zarys teorii spełniającej wymienione postulaty dzięki wykorzystaniu pojęcia istoty członów relacji fundowania.

Koncepcja fundowania jako relacji obowiązującej na mocy istoty członów

Zgodnie z proponowanym stanowiskiem wyjaśniającym naturę fundowania fakt zachodzenia fundowania może zostać wyjaśniony przez przywołanie istoty członów związanych przez daną relację fundowania. Będę utrzymywał, że przywołanie istoty członów w przeciwieństwie do powtórzenia jednego członu relacji (jak ma to miejsce w teorii superwewnętrznej relacji) zapewnia: (a) wyjaśnienie faktu zachodzenia fundowania, które nie jest uwikłane w nieskończony regres, (b) zgodność z silną zasadą dobrego ufundowania fundowania. Tak umotywowane stanowisko nazywam koncepcją fundowania jako obowiązującego w imię istot członów lub bardziej skrótowo: esencjalną koncepcją fundowania⁶. Nim przystąpię do ekspozycji tego stanowiska, chciałbym poczynić parę uwag wstępnych.

Wydaje się, że stwierdzenie, że fundowanie obowiązuje na mocy istot swoich członów jest dwuznaczne. Jeżeli, jak zaznaczyłem na początku tekstu, członami fundowania są fakty, to możliwe są co najmniej dwa odczytania tego postulatu: (a) fundowanie obowiązuje na mocy istot faktów będącymi członami fundowania, bądź (b) fundowanie obowiązuje na mocy

⁶ Zagadnienie powiązania istoty z fundowaniem jest poruszane m.in. w pracach: Rosen (2010); Fine (2012); Trogdon (2013); Dasgupta (2014b); Jago (2017).

istot własności zawartych w faktach będącymi członami fundowania. W poniższych analizach podążam za drugim wariantem wyjściowego postulatu. Zgodnie z nim fakt, że Φ funduje Ψ jest ufundowany w istocie własności zawartej w Φ i własności zawartej w Ψ (Audi, 2012, s. 693; Trogdon, 2013, s. 476). Chociaż esencjalna koncepcja fundowania wydaje się być kompatybilna z rozumieniem fundowania jako superwewnętrznej⁷, jak i wewnętrznej relacji, to z uwagi na fakt, że w poprzednim rozdziale argumentowałem za odrzuceniem teorii wyjaśniającej fakt zachodzenia fundowania oparty na pojęciu superwewnętrzności, poniżej przyjmuję, że fundowanie jest relacją wewnętrzną, której oba człony i ich własności istotnie determinują charakter łączącej je relacji.

Przez istotę rozumiem taki zbiór własności danego bytu, które są dla niego konieczne i które wyjaśniają, co to znaczy być danym bytem, tj. stanowią jego realną definicję (Fine, 1994; Lowe, 2012; Rosen, 2015). Innymi słowy, o każdym bycie posiadającym istotę można orzec pewne prawdy istotnościowe mające postać sądów przypisujących owemu bytowi własności istotne (np. x jest esencjalnie F), które składają się na jego realną definicję, tj. istotę w pełnym tego słowa znaczeniu. (Założenie, że propozycjonalnym odpowiednikiem istoty jest realna definicja, będzie istotne w celu zachowania twierdzenia, że członami dyskutowanych przypadków fundowania są fakty ujęte jako ustrukturyzowane sądy).

Dla przykładu, jeżeli jest tak, że Sokrates jest istotnie człowiekiem, to Sokrates nie mógłby stracić własności *bycia człowiekiem* oraz *bycie człowiekiem* wyjaśnia, co to znaczy być Sokratesem. Ujmując rzecz w kategoriach sądów, jest prawdą istotnościową o Sokratesie, że jeżeli jest człowiekiem, to jest śmiertelny. Prawda ta stanowi tylko częściowe wyjaśnienie tego, czym jest Sokrates, ponieważ oczywiście jest, że własność *bycia człowiekiem* nie wyjaśnia w pełni, co to znaczy być Sokratesem. Oznacza to, że byty mogą mieć wiele własności istotnych, których dopiero pełen zbiór stanowi istotę danego bytu we właściwym sensie, tj. wyjaśniającą w pełni, co to znaczy być danym bytem. Ujmując rzecz w kategoriach sądów, o danym bycie może istnieć wiele prawd istotnościowych, których dopiero pełen zbiór stanowi jego realną definicję w pełnym tego słowa znaczeniu.

⁷ Część badaczy wskazujących na powiązanie istot i fundowania utrzymuje, że jedynie istota zawarta w fakcie pochodnym jest relewantna dla wyjaśnienia natury fundowania. Zob. Fine (2012).

Ponadto, podążając za Dasguptą (2014b, s. 567), zakładam, że istoty są bytami autonomicznymi, które nie są ontologicznie (egzystencjalnie) ani metafizycznie zależne od innych bytów⁸. Tym samym istoty są nieredukowalne i nieufundowane w innych bytach. Wyjaśniając fakt zachodzenia fundowania przy pomocy tak rozumianych istot, możliwe jest zatrzymanie regresu wyjaśnienia fundowania oraz spełnienie silnej zasady dobrego ufundowania. Ponadto wydaje się niekontrowersyjne, że istoty mogą charakteryzować różnego rodzaju byty: przedmioty indywidualne, fakty, własności, zdarzenia czy procesy. W niniejszej analizie skupiam się na istotach własności zawartych w faktach będących członami relacji fundowania. Nie roszczę sobie jednak pretensji do sformułowania kompletnej teorii istot własności. Dla poniższych analiz wystarczające jest założenie, że własności mają własności, wśród których pewne są istotne, a inne przygodne⁹. Podążając za wyżej przedstawionym ujęciem istoty, przez własności istotne samych własności rozumiem takie ich cechy, które wyjaśniają, co to znaczy być daną własnością. Dla przykładu – do istoty własności *bycia człowiekiem* należy to, że jeżeli coś egzemplifikuje tę własność, to musi też egzemplifikować własność *bycia śmiertelnym*. Innymi słowy, własność *bycia człowiekiem* ze swej istoty musi być współegzemplifikowana z własnością *bycia śmiertelnym*. Dla kontrastu – to, że własność *bycia człowiekiem* jest egzemplifikowana przez pewien określony byt, np. przez Sokratesa, jest dla niej czymś przygodnym. Mogłoby bowiem być tak, że własność *bycia człowiekiem* byłaby egzemplifikowana przez jakiś inny byt, np. Platona, a mimo to byłaby tą samą własnością.

W związku z powyższym niekontrowersyjne wydaje się przyjęcie twierdzenia, że przynajmniej częściowym określeniem istoty jakiejś własności jest wskazanie na jej relacje do innego rodzaju własności, np. relacje współegzemplifikowania. Oczywiście jest jednak, że własności mają także

⁸ Przekonanie o fundamentalnym charakterze istot jest podzielane przez wielu teoretyków i zwolenników esencjalizmu. Zob. Fine (1994); Lowe (2008); Koslicki (2012); Kment (2014); Jago (2017). Ponadto istoty ujęte jako byty fundamentalne mogą zostać wykorzystane m.in. do redukcyjnego wyjaśnienia modalności (Correia, 2012), konstrukcji semantyki dla aktualizmu w teoriach światów możliwych (Plantinga, 1970, 1979) czy wyjaśnienia natury jednostkowości i identyczności przedmiotów indywidualnych (Forbes, 1980; Mackie, 2006).

⁹ Przyjmując to założenie, podążam za pracami Wang (2016) i Cowlinga (2017), w których bada się, które własności są dla nich istotne.

takie cechy istotne, które nie mają charakteru relacyjnego. Innymi słowy, być (w pełni) jakąś własnością X to coś więcej niż być esencjalnie w relacji do jakiejś własności Y. Dla przykładu – do istoty własności *bycia człowiekiem* należy coś więcej (abstrahując w tym momencie od tego, czym dokładnie jest ten dodatkowy element) niż to, że musi być ona współzemplifikowana z własnością *bycia śmiertelnym*. Jednakże na potrzeby prezentacji teorii esencjalnej fundowania rozważam wyłącznie ten relacyjny aspekt istot poszczególnych własności. Ujmując rzecz bardziej szczegółowo, interesował będzie mnie ten aspekt istoty jakiejś własności, który determinuje to, w jakiego rodzaju relacje metafizycznego fundowania będzie ona mogła wchodzić. Ujmując rzecz bardziej schematycznie, dla dowolnej własności X mogą zachodzić trzy logicznie możliwe sytuacje: (a) własność X może fundować inną własność Y, (b) własność X może być ufundowana przez własność Y, (c) własność X może być równie fundamentalna co własność Y. Z uwagi na to, że wskazanie na relacje metafizycznego fundowania jest tylko częściowym opisem istoty danej własności, nie zachodzi ryzyko redukcji wyjaśnienia istotnościowego do fundowania. Analogicznie – wskazany warunek mówiący, że fundowanie jest ufundowane w istotach własności, nie redukuje fundowania do zależności między istotami, ponieważ warunek ten, mimo że jest konieczny, nie jest wystarczający dla zachodzenia fundowania¹⁰.

W celu zobrazowania przedstawionych zagadnień posłużmy się przykładem. Przypuśćmy, że redukcjonizm w teorii umysłu jest prawdziwy i że prawdą jest:

(9) Fakt, że Sokrates posiada mózg, stanowi fundament dla faktu, że Sokrates posiada stany mentalne.

By uprościć dalszy wywód, nazwijmy własność *posiadania mózgu* przez „F”, własność *posiadania stanów mentalnych* przez „G”, zaś Sokratesa przez „s”. Następnie ujmijmy fakt, że Sokrates posiada mózg przez „F(s)”, zaś fakt, że Sokrates posiada stany mentalne przez „G(s)”. Dzięki temu (9) można uprościć do postaci:

¹⁰ Na temat nieredukowalności fundowania do istot zob. O’Conaill (2018, s. 7). Relacja fundowania do swojego zajścia wymaga, by jej członowie istnieli (przy założeniu, że fundowanie jest faktywne). Dla kontrastu – istnienie istot nie wymaga istnienia ich nosicieli. Oznacza to, że może istnieć istota jakiegoś członka fundowania nawet wtedy, gdy członek ten nie istnieje. W związku z tym istnienie istot nie gwarantuje zajścia fundowania, jednak w każdym wypadku, gdy fundowanie zachodzi, jest tak na mocy zależności między istotami swoich członków.

(10) Fakt $F(s)$ stanowi fundament dla faktu $G(s)$.

Zgodnie z proponowaną koncepcją fundowania fakt zachodzenia fundowania wyrażony w (10) może zostać wyjaśniony jako obowiązujący na mocy pewnych prawd esencjalnych charakteryzujących własności F i G , które stanowią częściowe określenia zupełnych istot (realnych definicji) własność F i G . Schematycznie rzecz ujmując:

(11) (Prawda istotnościowa o F & prawda istotnościowa o G) stanowią fundament dla faktu (Fakt $F(s)$ stanowi fundament dla faktu $G(s)$).

Każda z wymienionych prawd istotnościowych ma postać ustrukturyzowanego sądu, w którym własnościom F i G przypisuje się posiadanie pewnych własności istotnych. A zatem fakt, że F ma własność istotną S , można zapisać jako $S(F)$, podczas gdy fakt, że G ma własność istotną R – jako $R(G)$. Każda z wprowadzonych własności istotnych ma wskazywać na taką cechę poszczególnej własności, która wyjaśnia jej relację metafizycznego fundowania wobec drugiej własności, tworząc tym samym silny związek istotnościowy między obiema własnościami. Związek ten z kolei stanowi podstawę wyjaśnienia faktu zachodzenia fundowania wyrażonego w (10). Dla zobrazowania tej kwestii przedstawmy roboczą charakterystykę obu własności istotnych. Zgodnie z $S(F)$, w ramach istoty własności F leży to (częściowo, ponieważ własność istotna $S(F)$ stanowi tylko częściowe określenie pełnej istoty własności F), że jeżeli Sokrates posiada własność G , to Sokrates ma G na mocy posiadania własności F . Analogicznie – dla własności G , zgodnie z $R(G)$, w ramach istoty własności G leży to (częściowo), że jeżeli Sokrates posiada G , to Sokrates ma G na mocy posiadania własności F . Powracając do zapisu słownego, w ramach istoty własności *posiadania mózgu* leży to, że jeżeli Sokrates ma własność *posiadania stanów mentalnych*, to ma tę własność na mocy posiadania własności *posiadania mózgu*. I analogicznie – dla własności *posiadania stanów mentalnych*, w ramach istoty własności *posiadania stanów mentalnych* leży to, że jeżeli Sokrates ma własność *posiadania stanów mentalnych*, to ma tę własność na mocy posiadania własności *posiadania mózgu*. Biorąc pod uwagę powyższe uwagi, (11) należałoby przeformułować do postaci:

(12) (Fakt $S(F)$ & fakt $R(G)$) stanowi fundament dla faktu (fakt $F(s)$ stanowi fundament dla faktu $G(s)$).

Pewnym problemem stojącym przed (11) może być obserwacja, że koniunkcja fakt $S(F)$ & fakt $R(G)$ nie zapewnia fundamentalnego wyjaśnienia dla (10), ponieważ koniunkcje są ufundowane w swoich członach, a jeżeli

coś jest ufundowane, to nie jest fundamentalne¹¹. Na powyższy zarzut można by odpowiedzieć następująco: w istocie, koniunkcja fakt S(F) & fakt R(G) jest ufundowana w swoich członach, a zatem stanowi fakt niefundamentalny. Fundamentalne są jednak prawdy istotnościowe, które ją fundują. W związku z powyższym należałoby zrezygnować ze spójnika koniunkcji i po prostu wyliczyć fakty fundamentalne. Otrzyma się wtedy:

(12*) (Fakt S(F), fakt R(G)) stanowią fundament dla faktu (fakt F(s) stanowi fundament dla faktu G(s)).

Należy zatem podkreślić, że fundamentalne są prawdy istotnościowe, lecz nie ich koniunkcje. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, by konstruować przy pomocy prostych operacji logicznych fakty złożone z faktów S(F) i R(G) oraz wskazywać na relacje fundowania tak skonstruowanych faktów z innymi faktami pochodnymi względem nich.

Przedstawioną krytykę można by także uprzedzić, rezygnując z założenia, że prawdy istotnościowe obu członów są relewantne dla wyjaśnienia faktu zachodzenia fundowania, i przyjmując, że istota jedynie jednego z członów relacji fundowania wyjaśnia zachodzenie fundowania. Dzięki temu nie powstaje problem z ufundowaniem koniunkcji dwóch prawd istotnościowych. Warto zauważyć, że w stosunku do proponowanego stanowiska nie ma zastosowania zarzut dotyczący braku mocy wyjaśniającej, wynikający z przywołania jedynie jednego członu relacji fundowania, który miał zastosowanie w teorii superwewnętrznej relacji. Dzieje się tak, ponieważ proponowane wyjaśnienie fundowania nie polega na powtórzeniu jednego z członów relacji fundowania, lecz na przywołaniu istoty własności zawartej w relewantnym członie. Aby jednak to rozwiązanie było dostępne, należy przyjąć pogląd, że relacja fundowania jest relacją superwewnętrzną oraz zdecydować, która z istot (istota własności F lub istota własności G) pełni rolę wyjaśniającą. Wybór ten wydaje się nie sprawiać większych trudności pod warunkiem, że wyjaśnienie istotnościowe jest symetryczne, a wiele wskazuje na to, że tak rzeczywiście jest. Wydaje się intuicyjnie prawdziwe, że jeżeli F jest powiązana na mocy swojej istoty z G, to G również musi być powiązana z F na mocy swojej istoty¹². Jeżeli tak, to wyjaśnienie zapewnione przez istotę własności F będzie wskazywało na dokładnie ten sam

¹¹ Dziękuję anonimowemu recenzentowi za uwagi dotyczące tej kwestii.

¹² Na temat symetryczności wyjaśnień istotnościowych zob. Fine (1995); Cameron (2014); Jago (2017); O'Conaill (2018).

typ zależności metafizycznego fundowania, co wyjaśnienie opierające się na istocie własności G. I *vice versa* – dla wyjaśnienia podstaw zachodzenia fundowania opartego na istocie własności G.

Konkluzja

W tekście argumentowałem za tym, że relacja fundowania nie jest relacją fundamentalną, lecz sama jest w czymś ufundowana. Przedstawiłem i poddałem krytyce teorię fundowania jako superwewnętrznej relacji, która wyjaśniała fakt zachodzenia fundowania poprzez powtórne przywołanie lewego członu wyjściowej relacji. Według zwolenników tej teorii, mimo że rozwiązanie to prowadzi do regresu wyjaśnienia, regres ten jest niegroźny, ponieważ nie zmusza do przyjęcia nieskończonej liczby różnych od siebie faktów wyjaśniających każdy element regresu. Argumentowałem przeciw tej koncepcji, wykazując, że przywołanie lewego członu relacji nie wyjaśnia danego faktu zachodzenia fundowania. Ponadto, nawet jeżeli proponowany przez teorię superwewnętrznej relacji regres wyjaśnienia nie jest niebezpieczny, to nadal jest to regres. Wydaje się jednak, że w procesie wyjaśniania dowolnych zjawisk należy (o ile to możliwe) unikać regresu wyjaśnienia. Wychodząc naprzeciw temu postulatowi, zaproponowałem esencjalistyczną teorię fundowania, zgodnie z którą fakt zachodzenia fundowania jest ufundowany w istotach własności zawartych w członach faktów będącymi członami danej relacji fundowania. Znaczącą przewagą stanowiska esencjalistycznego nad stanowiskiem wykorzystującym tylko i wyłącznie pojęcie superwewnętrzności jest to, że to pierwsze zapewnia wyjaśnienie faktu zachodzenia fundowania, które zatrzymuje zachodzenie regresu wyjaśnienia. Jest tak dlatego, ponieważ istoty własności, podobnie jak każde inne typy istot, są bytami autonomicznymi, które nie podlegają fundowaniu. W związku z tym jeżeli fundowanie jest ufundowane w fundamentalnych bytach, to znaczy, że możliwe jest zatrzymanie regresu wyjaśnienia. Pociąga to za sobą wniosek, że esencjalistyczna koncepcja fundowania, w przeciwieństwie do teorii superwewnętrznej relacji, umożliwia spełnienie silnej zasady dobrego ufundowania fundowania.

Bibliografia

- Audi, P. (2012). A Clarification and Defense of the Notion of Grounding. W: F. Correia, B. Schnieder (red.) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality* (s. 101–122). New York: Cambridge University Press.
- Bennett, K. (2011). By Our Bootstraps. *Philosophical Perspectives*, 1 (25), 27–41.
- Bennett, K. (2017). *Making Things Up*. Oxford: Oxford University Press.
- Cameron, R. (2008). Turtles All the Way Down: Regress, Priority and Fundamentality. *The Philosophical Quarterly*, 58 (230), 1–14.
- Cameron, R. (2014). On the Lack of Direction in Rayo's the Construction of Logical Space. *Inquiry*, 4 (57), 427–441.
- Carnino, P. (2014). On the Reduction of Grounding to Essence. *Studia Philosophica Estonica*, 2 (7) 56–71.
- Correia, F. (2012). On the Reduction of Necessity to Essence. *Philosophy and Phenomenological Research*, 3 (84), 639–653.
- Correia, F. (2013). Metaphysical Grounds and Essence. W: M. Hoeltje, B. Schnieder, A. Steinberg (red.), *Varieties of Dependence. Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence* (s. 271–296). München: Philosophia Verlag.
- Correia, F., Skiles, A. (2017). Grounding, Essence, and Identity. *Philosophy and Phenomenological Research*. Pobrano z: <https://doi.org/10.1111/phpr.12468> (15.01.2019).
- Cowling, S. (2017). Intrinsic Properties of Properties. *The Philosophical Quarterly*, 67 (267), 241–262.
- Dasgupta, S. (2014a). On the Plurality of Grounds. *Philosopher's Imprint*, 14 (20), 1–28.
- Dasgupta, S. (2014b). The Possibility of Physicalism. *The Journal of Philosophy*, 9–10 (111), 557–592.
- deRosset, L. (2013). Grounding Explanations. *Philosopher's Imprint*, 7 (13), 1–26.
- Ellis, B. (2001). *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fine, K. (1994). Essence and Modality. *Philosophical Perspectives*, 8, 1–16.
- Fine, K. (1995). Senses of Essence. W: W. Sinnott-Armstrong (red.), *Modality Morality and Belief: Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus* (s. 53–73). Cambridge: Cambridge University Press.

- Fine, K. (2012). Guide to Ground. W: F. Correia, B. Schnieder (red.), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality* (s. 37–80). New York: Cambridge University Press.
- Forbes, G. (1980). Origin and Identity. *Philosophical Studies*, 4 (37), 353–362.
- Forbes, G. (1985). *The Metaphysics of Modality*. Oxford: Oxford University Press.
- Jago, M. (2017). From Nature to Grounding. W: R Bliss, G. Priest (red.), *Reality and Its Structure: Essays in Fundamentality* (s. 199–216). Oxford: Oxford University Press.
- King, J.C. (2007). *The Nature and Structure of Content*. Oxford: Oxford University Press.
- King, J.C. (2009). XIII-Questions of Unity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109 (part 3), 257–277.
- Kment, B. (2014). *Modality and Explanatory Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Koslicki, K. (2012). Varieties of Ontological Dependence. W: F. Correia, B. Schnieder (red.), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality* (s. 186–213). Cambridge: Cambridge University Press.
- Leuenberger, S. (2014). Grounding and Necessity. *Inquiry*, 2 (57), 151–174.
- Lowe, E.J. (2008). Two Notions of Being: Entity and Essence. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 62, 23–48.
- Mackie, P. (2006). *How Things Might Have Been: Individuals, Kinds, and Essential Properties*. Oxford: Oxford University Press.
- O’Conaill, D. (2018). Grounding, Physicalism and Necessity. *Inquiry*, 7 (61), 713–730.
- Plantinga, A. (1970). World and Essence. *The Philosophical Review*, 4 (79), 461–492.
- Plantinga, A. (1979). De Essentia. *Grazer Philosophische Studien*, 7, 101–121.
- Rabin, G.O., Rabern, B. (2016). Well founding grounding grounding. *Journal of Philosophical Logic*, 4 (45), 349–379.
- Raven, M.J. (2013). Is Ground a Strict Partial Order? *American Philosophical Quarterly*, 2 (50), 193–201.
- Rayo, A. (2013). *The Construction of Logical Space*. Oxford: Oxford University Press.

- Robertson, T. (1998). Possibilities and the Arguments for Origin Essentialism. *Mind*, 107 (428), 729–750.
- Rosen, G. (2010). Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction. W: B. Hale, A. Hoffmann (red.), *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology* (s. 109–136). Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, G. (2015). Real Definition. *Analytic Philosophy*, 3 (56), 189–209.
- Schaffer, J. (2009). On What Grounds What. W: D. Chalmers, D. Manley, R. Wassermann (red.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (s. 347–384). Oxford: Oxford University Press.
- Schaffer, J. (2010). The Internal Relatedness of all Things. *Mind*, 119 (474), 341–376.
- Sider, T. (2013). *Writing the Book of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Skiles, A. (2015). Against Grounding Necessitarianism. *Erkenntnis*, 4 (80), 717–751.
- Soames, S. (2010). *What is Meaning?* Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, N. (2016). Metaphysical Interdependence. W: M. Jago (red.), *Reality Making* (s. 39–56). Oxford: Oxford University Press.
- Trogon, K. (2013). Grounding: Necessary or Contingent? *Pacific Philosophical Quarterly*, 4 (94), 465–485.
- Wang, J. (2016). The Nature of Properties: Causal Essentialism and Quidditism. *Philosophy Compass*, 3 (11), 168–176.
- Wieland, J.W. (2013). Infinite Regress Arguments. *Acta Analytica*, 1 (28), 95–109.

ON THE GROUNDS FOR METAPHYSICAL GROUNDING

Summary

In this article I defend a view according to which facts that express metaphysical grounding are grounded in essences of properties involved into a given grounding relationship. To justify this view, first, I present some reasons for a claim that metaphysical grounding is grounded. In the next step I discuss two theories that explain what are the grounds for grounding: a theory that involves a notion of a superinternal relation and a theory that uses a notion of essences of properties. I argue that later theory is preferable over the former.

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

KRZYWDZENIE A PRYZYWALANIE NA KRZYWDĘ. CZĘŚĆ I: STATUS OSOBY POSTRONNEJ

Słowa kluczowe: krzywdzenie, przyzwolenie na krzywdę, *Maszyna Tooleya*, zasada moralnej symetrii, osoba postronna

Keywords: hurting, allowing harm, Tooley's machine, the principle of moral symmetry, third party

Wielu ludzi skłonnych jest sądzić, że nie ma istotnej różnicy moralnej między umyślnym krzywdzeniem kogoś a przyzwoleniem na jego krzywdę. Pogląd ten opiera się zwykle na przekonaniu, że w jednym i drugim wypadku osoba będąca ofiarą dziejącej się krzywdy może ponieść szkody, które wywołają u niej takie cierpienie, i tak niekorzystnie wpłyną na jej interesy, że słusznie będzie twierdzić, że w obu sytuacjach doświadcza ona podobnej niesprawiedliwości. Każdy, kto tak uważa, może stosunkowo łatwo dojść do wniosku, że skoro zabrania się, aby w sposób zamierzony oraz bez odpowiedniego

* Mirosław Rutkowski – profesor US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Prace naukowe z zakresu metaetyki, etyki normatywnej oraz etyki praktycznej.

Adress for correspondence: Mirosław Rutkowski, University of Szczecin, Faculty of Philosophy, Krakowska 71–79, 71-017 Szczecin. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

uzasadnienia powodować czyjąś krzywdę, to – jeśli prawdą jest, że nie ma moralnie istotnej różnicy pomiędzy działaniami polegającymi na tego rodzaju bezpośrednim i rozmyślnym *czynieniu krzywdy* a tymi, które jedynie sprowadzają się do *przyzwolenia na czyjąś krzywdę* (poprzez jakiś rodzaj postępowania umożliwiającego w efekcie jej zaistnienie lub skutecznie podtrzymującego dalsze jej trwanie) – za niedopuszczalne należałoby również uznać wszelkie próby powstrzymywania się od zapobieżenia krzywdzie wtedy, kiedy bez trudu można by jej zapobiec.

Dlaczego ta kwestia wydaje się tak ważna i dlaczego niektórzy stanowczo obstają przy takim rozróżnieniu, a inni pragną za wszelką cenę je odrzucić lub, w najlepszym razie, pomniejszyć jego moralną doniosłość? Istota rzeczy tkwi prawdopodobnie w tym, że ci, którym przynależy w tej sprawie słuszność, otrzymują przyzwolenie na to, aby dyktować pozostałym nie tylko to, co mogą, a czego nie mogą robić w swoim życiu, ale również to, czego w ogóle nie wolno im czynić oraz co czynić pod adresem innych ludzi bezwzględnie muszą. Jeżeli bowiem zgodzimy się co do tego, że nikt nie powinien świadomie szerzyć zła, i w związku z tym nie powinien przy czyniać się do powstania czyjejkolwiek krzywdy, gdy nie ma dobrej racji do podobnego postępowania, to teza o braku takiego rozróżnienia może skutkować tym, że będziemy musieli założyć, iż mamy obowiązek, by zapobiegać cudzej krzywdzie wszędzie tam, gdzie istnieje taka możliwość.

Trzeba przyznać, że idea ta ma wielu zwolenników i jest używana nie tylko jako pewien typ logicznej argumentacji w celu ustalenia najbardziej wiarygodnego stanowiska w tak ważnych sprawach, jak aborcja, eutanazja czy obowiązek udzielania pomocy ludziom cierpiącym biedę, ale służy również do wywierania społecznego nacisku i napiętnowania osób, które myślą inaczej, albowiem uważają, że powinniśmy naprawiać tylko szkody, jakie sami wyrządzamy, i nie widzą przekonujących argumentów za tym, żeby obarczać nas tak poważną obligacją na rzecz tych, którzy nie doznali w ten sposób krzywdy z naszej strony (Narveson, 2003, s. 419–420).

Ci, którzy podejmują się trudu rozwikłania tego problemu, są na ogół przekonani, że znalezienie jednoznacznego rozwiązania, choć z pewnością niełatwe i wymagające mozolnej pracy, jest jednak możliwe, oraz że jeśli to nastąpi, będziemy mogli w końcu dowiedzieć się, po której stronie sporu leży ostateczna racja. Myślę, iż tego rodzaju oczekiwania, choć zrozumiałe, są jednakże zbyt optymistyczne. Aby je spełnić, należałoby najpierw znaleźć empiryczne kryteria pozwalające każdorazowo na odróżnienie

czynności krzywdzenia od zachowania, które jest nieodłącznie związane z przyzwoleniem na krzywdę, a następnie trzeba by sformułować jakąś ogólną i normatywną regułę, na podstawie której taką lub inną porównawczą wartość tego typu czynów można by stosować wszędzie tam, gdzie mielibyśmy – lub moglibyśmy mieć – do czynienia z takimi właśnie przypadkami postępowania. Wydaje się, że żaden z tych warunków nie jest możliwy do zrealizowania w tej postaci, jaka jest konieczna do osiągnięcia założonego celu. Niezliczona wprost liczba faktów i okoliczności mogących towarzyszyć powstaniu krzywdy, które musiałaby brać pod uwagę każda rzetelna próba określenia pozamoralnej różnicy między czynnościami polegającymi na krzywdzeniu i przyzwoleniu na krzywdę, powoduje, że znalezienie w tym zakresie jakiegos jednego i uniwersalnego kryterium różnicującego staje się mało realne. Ma to między innymi taki skutek, że nie jest również możliwe, aby każdy przypadek krzywdzenia różnił się moralnie w taki sam sposób od każdego przypadku przyzwolenia na krzywdę (McMahan, 1993, s. 273).

Zacznę od dość istotnej dla poruszanego tematu sprawy, która w dotychczasowych analizach albo nie została dostatecznie jasno wyeksplikowana, albo w ogóle nie była podnoszona, a która, jak sądzę, stanowi często główną przyczynę tego, że sprzeczne ze sobą wnioski, jakie z nich wyciągano, opierały się na pewnych, nie do końca uświadomionych, nieporozumieniach; sprawa ta w istotny sposób wiąże się z pytaniem, jakiego rodzaju przypadków krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę ma dotyczyć kwestia moralnej różnicy między nimi:

1. Czy sądy moralne na ten temat mają odnosić się wyłącznie do przypadków idealnych, tj. całkowicie wyizolowanych ze społecznego kontekstu, w ramach których pod uwagę bierze się tylko to, co jest konieczne, aby móc dokonać pojęciowego rozróżnienia pomiędzy krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę?
2. Czy w tego typu sądach uwzględnia się również jakieś dodatkowe zewnętrzne czynniki, które mogą towarzyszyć krzywdzeniu i przyzwoleniu na krzywdę, zakładając jednakże, że w każdym przypadku muszą być one takie same?
3. Czy też porównuje się ze sobą przypadki, które, choć spełniają wymagane kryteria dla czynności krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę, charakteryzują się ponadto zupełnie odmiennymi własnościami?

Większość zwolenników poglądu głoszącego brak moralnie znaczącego rozróżnienia między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę odpowiada pozytywnie na dwa pierwsze pytania, twierdząc jednocześnie, że krzywdzenie może być uznane za dużo gorsze w warunkach, których wystąpienie implikuje pytanie trzecie, tj. wszędzie tam, gdzie porównywanie wartości obu sposobów postępowania odbywa się w obecności pewnych czynników zewnętrznych, które charakteryzują jedynie czynność krzywdzenia i nie mają zastosowania do czynności polegającej na przyzwalaniu na czyjaś krzywdę. Niektórzy zakładają ponadto, że już w samym rozróżnieniu obu sposobów postępowania zawarta jest *implicite* teza o istnieniu własności związanych z moralną między nimi różnicą, które charakteryzują się tym, że towarzyszą dużo częściej – i jakby w sposób naturalny – jednemu zachowaniu niż drugiemu (Tooley, 1994, s. 107–108; Norcross, 2005 s. 460–461; Zimmerman, 2010, s. 610–611).

Niektóre z tych sugestii pozwolą nam zorientować się, jakie empiryczne czynniki uważane są za najbardziej istotne dla dokonania porównawczej wartości obu stanowisk, a być może dostarczą także wiedzy o tym, że pytanie: *czy istnieje moralna różnica między czynnością krzywdzenia a przyzwolenia na krzywdę?* nie musi mieć zawsze takiego samego punktu odniesienia, lecz może dotyczyć pod pewnym względem odmiennych i nieprzystających do siebie zachowań. Wydaje się więc, że aby przedstawić na nie taką odpowiedź, która byłaby ostateczna i w pełni zasadna, należałoby najpierw zbadać, jak brzmiałaby ona w odniesieniu do każdego z wyróżnionych powyżej przypadków tego rodzaju czynności.

I

Moralna ocena różnicy występującej między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę dokonywana jest nierzadko w odniesieniu do czynności, które są całkowicie wyizolowane od zewnętrznych i zmiennych czynników związanych z okolicznościami, jakie mogą towarzyszyć ich wykonaniu, a także z własnościami charakteryzującymi wykonujące je podmioty. Zabieg ten ma na celu nie tylko zbadanie, czy różnica ta jest moralnie znacząca *sama w sobie*, ale służy również do sformułowania argumentu przeciwko tym, którzy skłonni są utrzymywać w tej kwestii pogląd tradycyjny, a mianowicie sądzą, że krzywdzenie jest w każdym przypadku znacząco gorszym

postępowaniem. Zakłada się tu bowiem, że gdy ktoś tak właśnie myśli, nie zawsze musi dokonywać niewłaściwej oceny moralnej. Niekiedy zdarza się, że czynniki towarzyszące krzywdzeniu w pełni uzasadniają taki osąd. Dokonanie prawidłowego rozróżnienia moralnego nie chroni nas jednak przed możliwością popełnienia poważnego błędu w rozumowaniu, które leży u podstaw tego rozróżnienia. Polega on, najogólniej rzecz ujmując, na tym, że myśląc, iż krzywdzenie jest gorsze od przyzwolenia na krzywdę, nie zauważamy, że nasze przekonanie wynika w istocie rzeczy z obecności tego rodzaju czynników, a nie z różnicy, jaka istnieje *per se* między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę. Może być więc tak, że pomimo, iż słusznie myślimy, że krzywdzenie jest na ogół gorsze od przyzwolenia na krzywdę, w żadnym razie nie dowodzi to, że różnica między nimi ma sama w sobie jakieś istotne znaczenie moralne (Rachels, 1975, s. 79; Tooley, 1994, s. 107).

Problem, jaki pociągają za sobą tego typu przypadki, polega między innymi na tym, w jaki sposób odróżnić czynność krzywdzenia od czynności sprowadzającej się do przyzwolenia na krzywdę, aby kryteria stanowiące o ich wewnętrznej różnicy nie obejmowały czynników, które mają zmienny charakter i zależą od okoliczności towarzyszących ich wykonywaniu. Na tym etapie rozważań najważniejszym zadaniem nie jest sformułowanie takiej metody odróżnienia obu czynności, która mogłaby być z powodzeniem stosowana w każdych warunkach. Chodzi raczej o wskazanie jakiegoś minimalnego kryterium, umożliwiającego uchwycenie ich odmienności wtedy, gdy rozpatruje się je w całkowitej izolacji od zewnętrznego kontekstu. Wydaje się, że najprostszym sposobem na osiągnięcie tego celu byłoby skupienie się na relacji przyczynowej, jaka w obrębie rzeczywistości fizycznej łączy każdą z tych czynności z jego sprawcą. Prawidłowo rozumiane znaczenie pojęcia „przyzwolenie na krzywdę” zdaje się sugerować, że określane tym mianem zachowanie możliwe jest tylko w okolicznościach, w których sekwencja zdarzeń mogących tę krzywdę wywołać już istnieje lub została właśnie zapoczątkowana. Nie da się w tym sensie przyzwolić na śmierć jakiejś osoby, jeśli jej życie w ogóle nie jest zagrożone, tak samo, jak nie można wykonać czynności polegającej na przyzwoleniu, aby ktoś został obrabowany, o ile nikt tego nie czyni ani nawet nie planuje tak postąpić. Inaczej wygląda jednakże sprawa, gdy wsypujemy truciznę do herbaty, którą osoba ta zamierza wypić lub kiedy włamujemy się do czyjegoś mieszkania i zabieramy znajdujące się tam kosztowności. To, czy w tej sytuacji czyjeś życie lub czyjaś własność były wcześniej zagrożone czy nie, nie ma większego znaczenia,

gdyż uruchomiona została sekwencja zdarzeń, z powodu której jedna osoba umrze, a druga zostanie okradziona. Tym właśnie krzywdzenie odróżnia się pierwotnie od przyzwolenia na krzywdę – aby możliwe było drugie z nich, musi istnieć już sekwencja zdarzeń, która, będąc całkowicie niezależna od tego typu czynności, może doprowadzić do krzywdy, o której mowa, natomiast krzywdzenie sprowadza się w istocie rzeczy do zapoczątkowania, czy też zainicjowania, zdarzeń, funkcjonujących jako jej przyczyna sprawcza. (Podobny pogląd głosiła Foot, 1967, s. 11–12; 1984, s. 179; 1985, s. 24. Ostateczne stanowisko Foot w tej sprawie było bardziej złożone. Na ten temat zob. Woolward, 2008, s. 262–266. Pewne krytyczne argumenty wobec tego typu kryteriów leżących u podstaw różnicy między krzywdzeniem a przyzwalaniem na krzywdę przedstawił Quinn, 1989, s. 301–303). Choć skutek obu czynności może być podobny, różnią się one między sobą ze względu na odmienną rolę, jaką odgrywają w szeroko rozumianym procesie przyczyniania się do czyjejś krzywdy.

Czy tak pojmowana różnica między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę stanowi – sama w sobie – wystarczającą rację za tym, żeby móc wiarygodnie twierdzić, iż istnieje pomiędzy nimi również różnica moralna? Aby znaleźć prawidłową odpowiedź na to pytanie, należałoby rozważyć przypadek obejmujący możliwość wykonania obu czynności, w którym zostałyby one ponadto całkowicie odseparowane od okoliczności zewnętrznych. Warunki te spełnia

Maszyna Tooleya: W pewnym urzędzeniu znajduje się dwoje dzieci. Wciśnięcie guzika oznacza zainicjowanie sekwencji zdarzeń, które doprowadzą do tego, że ciało pierwszego z nich zostanie zdeformowane oraz trwale i poważnie uszkodzone, w wyniku czego dziecko to do końca życia będzie kaleką. Gdy guzik nie zostanie wciśnięty, inna sekwencja zdarzeń (np. choroba, której zaistnienie było całkowicie niezależne od czynności związanych z wciśnięciem lub niewciśnięciem guzika) doprowadzi do takiego samego kalectwa drugiego dziecka. Tak więc, jeśli jakaś osoba wciśnie guzik, wykona czynność polegającą na skrzywdzeniu pierwszego dziecka, jeśli natomiast nie wciśnie guzika, pozwoli tym samym, aby podobna krzywda stała się drugiemu dziecku.

Ci, którzy są przekonani, że powstrzymanie się od wciśnięcia guzika nie podlega w tej sytuacji innej ocenie moralnej niż czynność jego wciśnięcia, albowiem w perspektywie zaistnienia krzywdy żadnego znaczenia nie ma to, czy ktoś wciśnie guzik, czy nie, stoją zwykle na stanowisku, że

nie istnieje nic takiego, jak *wewnętrzna* różnica moralna między krzywdzeniem a przyzwalaniem na krzywdę. Ich sposób myślenia, znany jako *zasada moralnej symetrii* zakłada, że nie ma jakichkolwiek podstaw, aby dokonać rozróżnienia moralnego między umyślnym wykonaniem czynności inicjującej proces przyczynowy, który prowadzi do czyjejs krzywdy, a postępowaniem polegającym na powstrzymaniu się od zatrzymania biegu tego rodzaju sekwencji zdarzeń zanim szkoda zostanie wyrządzona (jest to zmodyfikowana wersja poglądu wyrażonego przez Tooleya, 1983, s. 155, 184–186, 190–191).

Istnieje, oczywiście, taka wersja zasady moralnej symetrii, z punktu widzenia której różnica między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę nie czyni, sama przez się, moralnego rozróżnienia. Jest tak na przykład wówczas, gdy różnicę moralną między obu czynnościami rozumie się wyłącznie w kategoriach przeciwstawnych sobie wartości, tj. dobra i zła. W takiej perspektywie za złe może być uznane zarówno inicjowanie sekwencji zdarzeń prowadzącej do krzywdy, jak i przyzwolenie na to, aby do podobnej krzywdy doprowadziła jakaś istniejąca już sekwencja zdarzeń. Empiryczna czy pojęciowa odrębność występująca między paradygmatycznymi przykładami obu rodzajów czynności nie ma tu żadnego znaczenia w tym sensie, że sama w sobie nie stanowi czynnika, który może spowodować tego typu różnicę moralną. Tak samo przedstawia się sprawa, kiedy pytamy jedynie o to, czy postępowanie sprawcy jest naganne lub czy zasługuje na potępienie (Rachels, 1975, s. 78–80). Relacja, jaka w jednym i drugim wypadku łączy sprawcę z sekwencją zdarzeń, która prowadzi do czyjejs krzywdy, nie zawsze musi pociągać za sobą tak bardzo zróżnicowaną ocenę jego zachowania. Tak więc, pomimo różnicy istniejącej pod tym względem między czynnością krzywdzenia a przyzwolenia na krzywdę, obie mogą być słusznie uważane za karygodne i moralnie niedopuszczalne. Rzeczy mogą wyglądać jednakże inaczej, gdy przyjmiemy odmienny punkt widzenia, a mianowicie gdy założymy, że zasada moralnej symetrii ustala różnicę między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę w kategoriach stopni istniejących w ramach tej samej wartości. Tutaj nie chodzi już o dokonywanie podziału, który miałby typowo dychotomiczny charakter i prowadziłby do wniosku, że jedna czynność jest zła, a druga dobra, lecz raczej o odpowiedź na pytanie, która z nich jest gorsza czy bardziej naganna (takie rozumowanie zasady moralnej symetrii przyjmują Lichtenberg, 1982, s. 19–36; Nesbitt, 2010, s. 287–291; Liu, 2012, s. 63–81; Callahan, 2000, s. 77–83).

Ani pierwsza, ani druga wersja nie wyklucza, wbrew temu co się niekiedy twierdzi, słabej tezy zwolenników moralnego rozróżnienia, według której nie sposób zaprzeczyć, iż może zdarzyć się czasami tak, że krzywdzenie będzie słusznie uważane za moralnie gorsze od przyzwolenia na krzywdę. Taka sytuacja może mieć na przykład miejsce wówczas, gdy czynniki zewnętrzne towarzyszące pierwszej czynności, jak choćby motywacja sprawcy lub możliwość zapobiegnięcia krzywdzie, będą moralnie znacząco gorsze w porównaniu do tych, które towarzyszą czynności drugiej, lub w porównaniu do czynności przyzwalania na krzywdę, którym nie towarzyszą żadne tego rodzaju czynniki. Na pierwszy rzut oka uwaga ta wydaje się w pełni sensowna oraz wysoce koncyliacyjna w stosunku do tych, którzy odrzucają zasadę moralnej symetrii, niemniej jednak sędzę, że należałoby tu zalecać zachowanie daleko posuniętej ostrożności oraz zdrowego sceptycyzmu. Równie dobrze wynikać z niej może bowiem zupełnie odmienne przekonanie, a mianowicie, że wyciąganie na tej podstawie wniosku o istnieniu moralnej różnicy między jednym a drugim postępowaniem nie jest do końca wiarygodne, gdyż polega w istocie rzeczy na pomyleniu sądu o wzajemnej wartości tych czynników – lub sądu o wartości, z jednej strony, czynników, a z drugiej strony, czynności – z porównawczą oceną wartości, jakie ma każde tego rodzaju postępowanie, gdy rozpatrujemy je w całkowitej izolacji, tj. same w sobie.

Jeśli uważamy *Maszynę Tooleya* za przykład, który na płaszczyźnie zdrowego rozsądku czy intuicji miałyby ostatecznie potwierdzać słuszność *zasady moralnej symetrii* w odniesieniu do wszystkich tego typu paradygmatycznych przypadków krzywdzenia oraz przyzwolenia na krzywdę, musimy postawić pytanie dotyczące jego wiarygodności jako źródła takiego uzasadnienia. Czy faktycznie rzeczą moralnie obojętną jest to, czy guzik zostanie czy nie zostanie wciśnięty? Każdy, kto chciałby podjąć w tej sprawie właściwą decyzję, powinien nie tylko wiedzieć, która czynność jest nieodłącznie związana z krzywdzeniem, a która z przyzwoleniem na krzywdę, ale powinien zdawać sobie również sprawę z konsekwencji, jakie powoduje każda z nich oraz ze wzajemnej zależności między ich wykonaniem a losem uwięzionych dzieci. Kiedy ktoś postanawia, że nie wciśnie guzika i tak rzeczywiście czyni, jego postępowanie ma pewną moralnie istotną konsekwencję, a mianowicie powoduje, że istniejąca już i niezależna od takiej decyzji sekwencja zdarzeń doprowadzi do krzywdy dziecka, natomiast kiedy postanawia wcisnąć guzik, a następnie wciela swoją decyzję

w życie, jego postępowanie w moralnie znaczący sposób dotyczy dwojga dzieci: z jednej strony przyczynia się do tego, że zainicjowana taką decyzją sekwencja zdarzeń doprowadzi do krzywdy jednego dziecka, z drugiej zaś strony powoduje, iż jakieś inne dziecko uniknie krzywdy, którą doznałoby, gdyby nie wcisnął guzika. Wykonując czynność krzywdzenia osoba ta zmienia naturalny bieg rzeczy przez wywołanie krzywdy u dziecka, które by jej nie doznało, i tym samym uwalnia od podobnej krzywdy drugie dziecko, które w innym wypadku zostałoby niechybnie skrzywdzone.

II

Czy można opisać tę sytuację tak, jak zrobiła to Helen Frowe (2010, s. 58–59; szersze omówienie stanowiska Frowe znaleźć można w Simkulet, 2015, s. 93–104), a mianowicie mówiąc, że osoba wciskająca guzik niejako *przekierowuje* krzywdę na dziecko, które nie doświadczyłoby jej bez wciśnięcia guzika, i w ten sposób *chroni* przed taką samą krzywdą inne dziecko? Odpowiedź może być twierdząca pod warunkiem, że zdajemy sobie sprawę, iż nie chodzi tu bezpośrednio ani wyłącznie o motywację, która leżała u podstaw tej czynności, lecz jedynie o wykorzystanie okazji, jaką stwarza możliwość zastosowania antropomorficznej funkcji języka w odniesieniu do bezosobowych z istoty rzeczy procesów i zjawisk. Jeśli dobrze rozumiem stanowisko Frowe, jej intencją nie było stwierdzenie, że osoba ta, wciskając guzik, miała zamiar zmienić naturalny bieg rzeczy, aby ochronić kogoś od krzywdy, lecz że zrobiła coś, co może być poprawnie zinterpretowane w taki właśnie sposób. W świetle przyjętej interpretacji wyrażenie „przekierowała krzywdę” nie oznacza, że mamy do czynienia z *tą samą* krzywdą w przypadku jednego i drugiego dziecka, lecz raczej, że chodzi tu o taką samą wielkość krzywdy albo o podobny zakres bądź intensywność jej doznania (tylko gdyby między jedną a drugą krzywdą zachodziła identyczność numeryczna, można byłoby mówić literalnie o jej przekierowaniu), a to sugeruje, iż wypowiadając się w ten sposób, zakłada się jedynie, że osoba ta powoduje swoim postępowaniem, że pewne dziecko nie doświadczy krzywdy, która jest podobna do tej, jakiej doświadczy inne dziecko. Tak samo przedstawia się sprawa, gdy w odniesieniu do opisanego przykładu robimy założenie, że poprzez wciśnięcie guzika osoba ta kogoś „chroni” – w żadnym razie nie chodzi tu o to, że chcemy przez to powiedzieć,

iż jej zachowanie ma taki właśnie cel, czy też, że podyktowane było takim zamiarem, lecz głównie o to, że wykonanie tej czynności ma również i ten skutek, że zapobiega krzywdzie dziecka.

W opisanej sytuacji różnica między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę zakłada odmienną relację pomiędzy osobami, które są potencjalnymi ofiarami krzywdy, a istniejącą już sekwencją zdarzeń, która do takiej krzywdy prowadzi. Z punktu widzenia obiektywnej rzeczywistości fizycznej tylko jedno z dzieci jest zagrożone krzywdą, gdyż stanowi ono – z jakichś przypadkowych i nieznanych powodów, za które nikogo nie można obarczyć odpowiedzialnością – część procesu, który stanie się ostatecznie jej przyczyną. Drugie dziecko takiemu zagrożeniu w ogóle nie podlega. Jeśli pozwolimy, aby rzeczy biegły swoim własnym, naturalnym torem, to możemy się spodziewać, że nie zostanie ono w ten sposób skrzywdzone. Czy sąd, że nie ma *wewnętrznej* różnicy moralnej między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę może zostać poprawnie uzasadniony przekonaniem, że w tym wypadku wciśnięcie guzika ma taką samą wartość, jak wstrzymanie się przed wykonaniem tej czynności, i że w moralnej perspektywie obojętne jest, co zostanie zrobione? Gdyby tak faktycznie było, oznaczałoby to nie tylko, że możemy z rozmysłem krzywdzić niewinnych ludzi – którzy z obiektywnego punktu widzenia nie podlegają takiemu zagrożeniu – w sytuacji, w której zdajemy sobie sprawę z tego, że nasze postępowanie chroni przed *podobną* krzywdą *taką samą liczbę* jakichś innych ludzi, ale oznaczałoby także, że zachowując się w ten sposób, nie postępujemy gorzej niż wówczas, gdy nie ingerujemy w naturalny bieg rzeczy prowadzący do podobnego celu. Opisana zależność, choć może znacząco wpływać na to, jakie ostatecznie zajmiemy w tej sprawie stanowisko, sama w sobie nie stanowi jednakże wystarczającego uzasadnienia dla negatywnej odpowiedzi na to pytanie. Aby tak się stało, trzeba czegoś jeszcze. Wydaje się, iż w tym celu należałoby wskazać dodatkowo jakąś istotną rację za tym, dlaczego powinniśmy uważać, że niedozwolone moralnie i dużo gorsze jest inicjowanie sekwencji zdarzeń prowadzących do krzywdy jednej osoby, gdy zdarza się tak, że tego rodzaju zachowanie zapobiega podobnej krzywdzie, jakiej doznałby z kolei ktoś inny.

Taką racją nie może być przekonanie, że po to tylko krzywdzi się jedno z dzieci, aby zapobiec krzywdzie drugiego z nich. Oznaczałoby to bowiem, że sprawca ma motyw nakłaniający go do wykonania czynności polegającej na naciśnięciu guzika, którego byłby pozbawiony w przypadku czynności alternatywnej. Teza ta byłaby sprzeczna z założeniem leżącym

u podstaw porównawczej wartości czynności krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę, dokonywanej w odniesieniu do przypadków paradygmatycznych, a więc takich, z których wyizolowane zostały wszystkie przypadkowe i zmienne czynniki zewnętrzne. Moralna różnica między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę, która ma charakter wewnętrzny i jest różnicą samą w sobie, powinna dotyczyć natury obu czynności zawartej w pojęciach służących wyłącznie do ich rozróżnienia. Wynika z tego, że porównanie moralnej wartości dwóch sposobów postępowania, jakie implikuje *Maszyna Tooleya*, ma sens tylko wtedy, gdy założy się, że osoba, która może bez trudu wcielić je w życie, nie dokona wyboru na podstawie istniejącej pomiędzy nimi zależności. Ponieważ jednak tego rodzaju zależność jest obiektywna i ma faktycznie miejsce w tym przypadku, trzeba z konieczności zakładać, że osoba ta nie może podjąć decyzji na temat swojego postępowania w okolicznościach, w których tego typu zależność by nie występowała. Każdy więc, kto utrzymuje, że między jedną a drugą czynnością zachodzi znacząca różnica moralna, musi zdawać sobie sprawę z tego, iż jej źródłem nie można dopatrywać się w fakcie, że jedna z nich została dokonana pod wpływem przekonania o występującej pomiędzy nimi zależności, lecz w tym, że taka zależność pomiędzy nimi rzeczywiście istnieje. Nie wydaje się, aby w tej sytuacji rzeczą nieistotną było to, która czynność zostanie wykonana. Chociaż skutek, jaki powoduje wciśnięcia guzika jest pod pewnym względem taki sam, jak rezultat czynności polegającej na powstrzymaniu się od wciśnięcia guzika – gdyż w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z podobną krzywdą dziecka – nie musi to jednakże prowadzić do wniosku, że moralnie obojętna jest różnica przyczynowa między zajściem jednej a drugiej krzywdy, ani też, że nie ma moralnego znaczenia to, jaka pomiędzy nimi istnieje zależność.

Dlaczego tak się dzieje? Po części z powodu pewnych metafizycznych założeń, które leżą u podstaw rozważanego przypadku. Zarysowany przez *Maszynę Tooleya* obraz jest mniej więcej taki:

Dwie osoby, A i B, z nieznanymi przyczyn znajdują się w odmiennych, pod pewnym względem, okolicznościach, w świecie, który charakteryzuje się między innymi tym, że składa się na niego niezwykle złożona konfiguracja rozlicznych sekwencji zdarzeń. Osoba A jest częścią jakiegoś istniejącego już procesu przyczynowego, który doprowadzi do jej krzywdy. B sytuuje się natomiast poza jego granicami i z tego powodu jest wolna od takiego zagrożenia. Każdy, kto staje wobec tego rodzaju

obiektywnych faktów, może wykonać dwie czynności – przyzwolić na krzywdę A lub zainicjować sekwencję zdarzeń, która doprowadzi do krzywdy B. W pierwszym wypadku sprawca akceptuje świat takim, jakim on jest, w drugim modyfikuje go poprzez ingerencję w jego naturalny porządek. Podejmując decyzję w tej sprawie, ma on świadomość, że między jedną a drugą czynnością istnieje zależność, której zmienić nie można. Polega ona na tym, że jeśli przyzwoli się na krzywdę osoby A, nie spowoduje to w najmniejszym stopniu zmiany okoliczności, w jakich znajduje się osoba B, jeśli jednak zapoczątkowany zostanie proces przyczynowy prowadzący do krzywdy B, radykalnej zmianie ulegnie funkcjonująca już sekwencja zdarzeń prowadząca z kolei do krzywdy A – zostanie ona zatrzymana, w wyniku czego A nie dozna szkody, która wcześniej była nieunikniona.

Teza zawarta w *zasadzie moralnej symetrii* – że nie da się ustalić różnicy między czynnością krzywdzenia a przyzwolenia na krzywdę nawet w ramach tej samej wartości – prowadzi do wniosku, iż w opisanej sytuacji sprawca ma przyzwolenie na taką ingerencję w naturalny stan rzeczy, która powoduje przekierowanie krzywdy na inną osobę. Tym samym zakłada, że *de facto* nie istnieją moralne zasady, które w równym stopniu zapobiegałyby zarówno temu, aby doprowadził on swoim postępowaniem do całkowitego wyeliminowania ryzyka doznania krzywdy przez osobę, która była nim wcześniej zagrożona, jak i temu, by zainicjował równie duże ryzyko doznania podobnej krzywdy przez osobę postronną (pojęcia „osoba postronna” używam w znaczeniu, jakie zostało zaproponowane przez Thompson, 2009, s. 89–90; moralny status osoby postronnej nie zawsze jest uzasadniany w taki sam sposób, zob. Otsuka, 1992, s. 84–88, McMahan, 1994, s. 266–271), która nie tylko nie była zagrożona tego typu ryzykiem, ale nie była też w żaden sposób przyczynowo uwikłana w powstanie zagrożenia, jakiemu podlega pierwsza osoba.

Taki punkt widzenia uważam za błędny. Stoję na stanowisku, że odmierzenie usytuowanie w obrębie łańcucha przyczynowo-skutkowego może rodzić poważne konsekwencje moralne i że tak jest właśnie w tym wypadku. Pogląd ten zbieżny jest z podzielanym powszechnie przekonaniem, że tam, gdzie warunkiem uwolnienia kogoś od szkody, jaka niechybnie się mu przydarzy na skutek istniejącej już sekwencji zdarzeń, jest wyrządzenie podobnej szkody postronnej osobie, która nie tylko, że takiemu zagrożeniu sama nie podlega, ale nie przyczyniła się do tego, że podlega mu ktokolwiek inny – to powinna być bardziej chroniona moralnie. Zmiana preferencji jest

teoretycznie możliwa, lecz mogłaby zostać dokonana wyłącznie na podstawie faktów, które wskazywałyby w sposób jednoznaczny, że z jakichś moralnie istotnych powodów byłoby w tej sytuacji lepiej, gdyby skrzywdzona została taka osoba.

Oczywiście nie sposób zakładać, że istnienie takich czynników jest z góry wykluczone. Jeśli decyzje dotyczące moralnej wartości czyjegoś postępowania podejmowane będą – jak to się najczęściej robi w praktyce – na podstawie ontologicznej zasady maksymalizacji dobra, według której *zawsze jest moralnie lepiej, gdy ilość dobra w świecie jest większa*, to nie można wykluczyć, że ingerencja w bieg rzeczy i przekierowanie krzywdy na osobę postronną może dużo bardziej zadośćuczynić tego typu wymaganiom, aniżeli zgoda na to, aby sprawy biegły swoim naturalnym torem. W odniesieniu do przypadku, którego dotyczy *Maszyna Tooleya*, oznaczałoby to, że trzeba by wziąć pod uwagę również taką sytuację, w której doprowadzenie do kalectwa dziecka spełniającego warunki osoby postronnej mogłoby przynieść więcej dobra niż jakakolwiek inna czynność możliwa do wykonania w tych okolicznościach. Byłoby lepsze na przykład wówczas, gdyby okazało się, że osoba, którą stanie się później to dziecko, w dużo większym stopniu szkodzić będzie innym ludziom, bardziej uszczupli zasoby dające szczęście ogółowi czy też znacznie szerzej będzie oddziaływać swoim zgubnym przykładem, przyczyniając się w ten sposób do zwielokrotnienia liczby tych, którzy z powodu podjętej decyzji poniosą niepowetowane straty. Mimo że nie można temu zaprzeczyć, fakt ten nie stanowi jednakże liczącego się argumentu. Nie da się go zastosować do żadnego przykładu, który byłby właściwym przedmiotem analizy mającej na względzie jedynie paradygmatyczne przypadki krzywdzenia i przyzwalania na krzywdę, a wzięcie pod uwagę tak szerokiego spektrum możliwości ma w konsekwencji również i tę niekorzystną własność, że w żadnym razie nie prowadzi do odpowiedzi na pytanie, czy istnieje pomiędzy nimi jakaś *wewnętrzna* różnica moralna. Rozwiązanie tego typu kwestii nie bierze pod uwagę maksymalizacji dobra o charakterze utylitarystycznym, które wiązałoby się z istnieniem rozmaitych czynników zewnętrznych. W takich okolicznościach nie byłoby bowiem do końca jasne, czy ocena wzajemnej wartości krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę zależy od wartości, jaką nadajemy wyłącznie tym czynnikom, czy też od natury samych czynności, kiedy wyizolowane zostaną z nich wszystkie zmienne. Brak tej wiedzy mógłby zrodzić całkowicie nieprzystające do siebie – lecz w równym stopniu uprawnione – interpretacje tezy, że

pierwsza czynność jest znacząco gorsza od drugiej: niektórzy doszliby do wniosku, że jest tak dlatego, gdyż różnica między nimi jest sama w sobie moralnie znacząca, natomiast inni byliby zdania, że tego rodzaju rozróżnienie spowodowane jest istnieniem tych czynników, a nie jedynie różnicą, jaka dzieli obie czynności.

Twierdzenie, iż z moralnego punktu widzenia nie da się przeprowadzić ostrej linii demarkacyjnej między wciśnięciem a niewciśnięciem guzika, zakłada błędne przekonanie, że przy dokonywaniu porównawczej oceny obu przypadków w ogóle nie jest istotny *sposób*, w jaki doprowadza się do krzywdy dziecka, a jedyne bądź najważniejsze znaczenie ma tylko to, że cokolwiek zrobimy, to i tak jakieś dziecko zostanie skrzywdzone. Takiego myślenia nie można akceptować. Gdy wciskamy guzik, wykonywana przez nas czynność stanowi przyczynę sprawczą krzywdy, jakiej dozna jedno z dzieci, natomiast gdy decydujemy się tego nie czynić, wówczas nie można sensownie twierdzić, że ciąży na nas podobnego rodzaju odpowiedzialność za to, co się stanie. W pierwszym wypadku to my sami jesteśmy przyczyną krzywdy, podczas gdy w drugim istnieje ona poza nami i jest od nas całkowicie niezależna pod tym względem. Wydaje się rzeczą niewyobrażalną, aby stojąc przed wyborem, na jaki skazuje nas *Maszyna Tooleya*, można było pomijać tę istotną różnicę. Sądzę, że każdy, kto zdawałby sobie z tego wszystkiego sprawę i wiedziałby dokładnie, jakimi niewielkimi dysponuje możliwościami w tym względzie, wolałby z pewnością uniknąć sytuacji, w której to *on* krzywdzi dziecko, na rzecz okoliczności, w których dziecko zostaje skrzywdzone przez *coś*, co istnieje obiektywnie i funkcjonuje w pełni samoistnie.

Aby to lepiej wyjaśnić, popatrzmy na całą sytuację oczami dzieci, które narażone są na szkody i wynikające z nich cierpienia. W tej perspektywie nie może być bez znaczenia to, że każde z nich miałoby prawo zapytać o racje leżące u podstaw dokonanego przez nas wyboru. Gdy takie pytanie stawia dziecko, w odniesieniu do którego jedynie przyzwoliliśmy, aby doznało krzywdy, odpowiedź wydaje się jasna i zrozumiała: literalnie rzecz ujmując, to nie my je skrzywdziliśmy; dopuściliśmy jedynie do tego, że poniosło ono szkody z powodu istniejącej już sekwencji zdarzeń, której było – z jakichś nieznanych i zapewne przypadkowych powodów – immanentną częścią; i co ważne – zrobiliśmy tak w okolicznościach, w których zapobieżenie jego krzywdzie z konieczności wiązałoby się ze skrzywdzeniem innego dziecka, które nie tylko nie było w taki sposób zagrożone, ale nie przyczyniło się

również w żaden sposób do zainicjowania tej feralnej sekwencji zdarzeń, a ponadto przekierowanie na nie krzywdy nie spowoduje, iż zaistniałoby mniejsze zło od tego, jakie jest udziałem dziecka, którego krzywda miała miejsce z powodu naszego przyzwolenia. Inaczej jednakże miałyby się sprawy w odniesieniu do dziecka, które zostałyby skrzywdzone wyłącznie z naszego powodu. W takiej sytuacji to nie jakaś przypadkowo uruchomiona sekwencja zdarzeń spowodowałaby jego krzywdę, lecz my sami byłibyśmy jej przyczyną. Nie chcę przez to powiedzieć, że czynność krzywdzenia zawsze jest niesłuszna, twierdzę tylko, że w opisywanych okolicznościach nie zachodzą warunki, które uzasadniałyby odmienną ocenę. Zachowując się w ten sposób, rozmyślnie skrzywdzilibyśmy dziecko mające status osoby postronnej, a to oznaczałoby, że nie moglibyśmy mieć żadnej liczącej się racji moralnej uzasadniającej nasz wybórów i następujące po nim postępowanie. Nawet gdyby wziąć pod uwagę wszystkie poważniejsze wątpliwości dotyczące kwestii całkowitego nieistnienia racji moralnych w takim wypadku (Murphy, 1979, s. 12–20), i tak byłoby jasne, że obiekcja wobec czynności krzywdzenia byłaby o wiele większa aniżeli ta, którą można by zastosować wobec aktów przyzwalania na krzywdę.

Bibliografia

- Callahan, D. (2000). Killing and Allowing to Die. W: D. Callahan, *The Troubled Dream of Life. In Search of a Peaceful Death*. Washington: Georgetown University Press.
- Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect. *Oxford Review*, 5, 1–7.
- Foot, P. (1984). Killing and Letting Die. W: J.L. Garfield, P. Hennessey (red.), *Abortion: Moral and Legal Perspectives*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Foot, P. (1985). Morality, Action, and Outcome. W: T. Honderich (red.), *Morality and Objectivity*. London: Routledge.
- Frowe, H. (2010). Killing John to Save Mary: A Defence of the Moral Distinction Between Killing and Letting Die. W: J.K. Campbell, M. O'Rourke, H.S. Silverstein (red.), *Action, Ethics, and Responsibility*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Lichtenberg, J. (1982). The Moral Equivalence of Action and Omission. *Canadian Journal of Philosophy*, 12, 19–36.

- Liu, X (2012). A Robust Defence of the Doctrine of Doing and Allowing. *Utilitas*, 24, 63–81.
- McMahan, J. (1993). Killing, Letting Die, and Withdrawing Aid. *Ethics*, 103, 250–279.
- McMahan, J. (1994). Self-Defence and the Problem of Innocent Attacker. *Ethics*, 104, 252–290.
- Murphy, J.G. (1979). The Killing of the Innocent. W: J.G. Murphy, *Retribution, Justice, and Therapy. Essays in the Philosophy of Law* (s. 3–25). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Norcross, A. (2005). Killing and Letting Die. W: R.G. Frey, C.H. Wellman (red.), *A Companion to Applied Ethics* (s. 451–464). Oxford: Blackwell Publishing.
- Narveson, J. (2003). We Don't Owe Them a Thing! A Tough-Minded but Soft-Hearted View of Aid to the Faraway Needy. *The Monist*, 8, 419–433.
- Nesbitt, W. (2010). Is Killing No Worse than Letting Die? W: L. Vaughn (red.), *Contemporary Moral Arguments*. New York: Oxford University Press.
- Otsuka, M. (1992). Killing the Innocent in Self-Defense. *Philosophy and Public Affairs*, 23, 74–94.
- Quinn, W.S. (1989). Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrin of Doing and Allowing. *Philosophical Review*, 98, 287–312.
- Rachels, J. (1975). Active and Passive Euthanasia. *New England Journal of Medicine*, 292, 78–80.
- Simkulet, W. (2015). Frowe's Machine Cases. *Filosofiska Notiser*, 2, 93–104.
- Thomson, J.J. (2009). Obrona własna. W: T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), *Etyka wojny. Antologia tekstów* (s. 76–100). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Tooley, M. (1983). *Abortion and Infanticide*. Oxford: Clarendon Press.
- Tooley, M. (1994). An Irrelevant Consideration: Killing Versus Letting Die. W: B. Steinbock, A. Norcross (red.), *Killing and Letting Die* (s. 103–112). New York: Fordham University Press.
- Woolard, F. (2008). Doing and Allowing, Threats and Sequences. *Pacific Philosophical Quarterly*, 89, 261–277.
- Zimmerman, M.J. (2010). Responsibility. Act and Omission. W: J. Skorupski (red.), *The Routledge Companion to Ethics* (s. 607–617). New York: Routledge.

HURTING AND ALLOWING HARM. PART I: STATUS OF A THIRD PARTY

Summary

In this article I defend the thesis that there is a morally significant difference between doing harm (or harming) and merely allowing harm to happen.

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

KRZYWDZENIE A PRYZYWALANIE NA KRZYWDĘ. CZĘŚĆ II: PRAWO DO SAMOOBRONY

Słowa kluczowe: krzywdzenie, przyzwolenie na krzywdę, *Maszyna Tooleya*, zasada moralnej symetrii, kontrafaktyczna definicja krzywdy, postronny obserwator, prawo do samoobrony

Keywords: hurting, allowing harm, Tooley's machine, the principle of moral symmetry, third party, counterfactual definition of harm, third party observer, right to self-defense

Pewne znaczenie dla ustalenia wzajemnej wartości krzywdzenia i przyzwalania na krzywdę może mieć odpowiedź na pytania, jakie mogłyby być zalecenia moralne dla znajdujących się w *Maszynie Tooleya* dzieci w sytuacji, gdyby potrafiły one pokierować swoim losem w taki sposób, że miałyby wpływ na zaistnienie osoby podejmującej niekorzystną dla nich decyzję. Wiemy, że jeśli jakaś osoba wciśnie guzik, zainicjuje w ten sposób proces prowadzący do krzywdy pierwszego dziecka, a to znaczy, iż

* Mirosław Rutkowski – profesor US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Prace naukowe z zakresu metaetyki, etyki normatywnej oraz etyki praktycznej.

Address for correspondence: Mirosław Rutkowski, University of Szczecin, Faculty of Philosophy, Krakowska 71–79, 71-017 Szczecin. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

prawdziwe w tym przypadku byłoby powiedzenie, że dziecko nie zostałoby skrzywdzone, gdyby osoba ta nie istniała. Jeśli inna osoba zachowa się natomiast w sposób diametralnie odmienny, tj. powstrzyma się od wcisnięcia guzika, oznaczać to będzie, że jakiś istniejący już ciąg zdarzeń doprowadzi do krzywdy drugiego dziecka i prawdziwe stanie się z kolei twierdzenie, które jest w jakimś sensie sprzeczne z pierwszym, a mianowicie, że dziecko dozna krzywdy nawet wtedy, gdyby ta osoba nigdy nie istniała. Czy jeśli założymy, że każde z tych dzieci mogłoby zapobiec istnieniu takiej osoby, to uczynienie tego miałyby taką samą wartość w jednym i drugim przypadku? Czy z etycznego punktu widzenia istnieją takie same racje za wykonaniem czynności uniemożliwiającej zaistnienie jakiejś osoby zarówno w jednej, jak i w drugiej sytuacji? Nie sądzę, aby można było wskazać uzasadnione powody dla tak daleko idącej równoważności sądów moralnych (Kamm, 2007, s. 17–18). Ktoś, kto z rozmysłem uniemożliwiłby zaistnienie żyjącej osoby po to, aby zapobiec własnej krzywdzie, cieszyłby się z pewnością większą przychylnością moralną, aniżeli ten, kto dokonałby tego bez istotnego powodu. Dzieje się tak zarówno w sytuacji, w której uznajemy, że uniemożliwienie czyjś zaistnienia jest całkowicie zrozumiałe z uwagi na negatywne konsekwencje, jakie innej osobie przyniosłoby jego istnienie, jak i wówczas, gdy konsekwencje te nie uzasadniają w pełni tego typu postępowania. Spowodowanie, że żyjąca osoba nie mogłaby zaistnieć, jest w ramach takiego porównania lepsze nie tylko wtedy, gdy z moralnego punktu widzenia stanowi całkowicie usprawiedliwiony i jedyny sposób postępowania, w jaki możemy uchronić się od krzywdy, ale również wtedy, gdy nie ma tak jednoznacznego uzasadnienia moralnego, tj. nawet jeśli jest prawdą, że rozmiar doznanej z tego powodu krzywdy nie rekompensuje w pełni zła, jakie wnosi ze sobą działanie tego, kto w ten sposób pragnie się przed nią obronić.

Przeciwko *zasadzie moralnej symetrii* bardziej bezpośrednio i znacząco, aniżeli te wymyślone przykłady, przemawiać może taki oto fakt, że dzieciom nie przysługuje równe prawo do samoobrony w chwili zagrożenia. Jeżeli nawet założylibyśmy, że każde z nich dysponuje zbliżoną możliwością zapobieżenia własnej krzywdzie w ten sposób, że stosując określone środki przemocy, potrafiłoby jakoś zmusić zagrażającą jej potencjalnie osobę do zaniechania działań pod jego adresem i przeniesienia krzywdy na drugie dziecko, nie moglibyśmy na tej podstawie dowodzić, iż każde z nich może w tym celu stosować takie same metody represji i narażać innych ludzi

na porównywalne szkody (Kamm, 1996, s. 77–78, 102–103). W pewnym sensie zarówno wciśnięcie guzika, jak i powstrzymanie się od takiego zachowania stwarzają podobne zagrożenie dla zdrowia dzieci, co powoduje, że każde z nich może być słusznie uznane za *niewinną ofiarę*. Ponieważ prawdą jest także to, że sprawca czynności wywołuje niebezpieczeństwo doznania krzywdy *za sprawą własnego postępowania* w odniesieniu do obu dzieci, wielu z nas może na tej podstawie dojść do wniosku, że fakt ten w pełni wystarcza do tego, aby można było uzasadnić nie tylko podjęcie działań mających na celu obronę własną, ale także i to, że każde dziecko ma prawo przedsięwziąć przeciwko niemu takie same środki zapobiegawcze (Montague, 1981, s. 209–217; McMahan, 2012, s. 515–517; Rutkowski, 2017, s. 179–182). Przyjęcie tak daleko idących uprawnień do zadawania krzywdy w ramach obrony własnej, choć zapewne możliwe do zaaprobowania z punktu widzenia intuicji posiadanych przez ofiarę, może niekiedy stanowić moralne nadużycie. Dlaczego tak jest? Głównie z tego powodu, że osobie, która postanawia wcisnąć guzik, przynależy inny status moralny – a co za tym idzie i odmienny zakres ochrony – od tego, jaki miałyby ona wówczas, gdyby zdecydowała, że tego nie zrobi. Wcisnąc guzik osoba ta jest świadoma, że w ten sposób inicjuje sekwencję zdarzeń prowadzącą do krzywdy dziecka, a także zdaje sobie sprawę, że wykonanie tego rodzaju czynności stwarza poważne zagrożenie dla życia, jakie chciałoby ono prowadzić; dlatego też to, co czyni, sprawia, że z moralnego punktu widzenia staje się *napastnikiem*. Inaczej sprawy będą wyglądać, gdy nie wciśnie guzika, przyzwalając tym samym na wyrządzenie podobnej szkody jakiemś innemu dziecku. W takim wypadku fakty są następujące: osoba ta nie miała żadnego wpływu na zaistnienie procesu, który prowadzi do krzywdy dziecka, niemniej jednak prawdą jest, że może go zatrzymać i zapobiec nieszczęściu. Gdy warunki te zachodzą, nie sposób sensownie powiedzieć, że napastnikiem może być również osoba, która decyduje się nie wcisnąć guzika. Dzieje się tak między innymi dlatego, że nie jest ona przyczynowo uwikłana w powstanie sekwencji zdarzeń, która prowadzi do czyjejś krzywdy. Ponieważ prawdziwe jest twierdzenie, że pomimo, iż osoba ta mogła do niej nie dopuścić, jednak ostatecznie tego nie uczyniła, to z tego względu rzeczą słuszną wydaje się być uznanie moralnego z istoty rzeczy założenia, że posiada ona odrębny status *niedoszłego wybawcy*, a więc kogoś, kto ostatecznie nie skorzystał z możliwości zapobieżenia czyjejś krzywdzie w sytuacji, gdy nie miał takiego obowiązku (o tym, że nie ma obowiązku

zapobiegania w ten sposób krzywdzie, pisałem obszernie w innym miejscu, zob. Rutkowski, 2017, s. 129–185).

W większości przypadków, w których czyjeś zachowanie może sprawić, że bez istotnego powodu skrzywdzony zostanie ktoś inny, moralność dozwala, aby pod adresem domniemanego sprawcy można było zastosować środki opresyjne co najmniej w takim wymiarze, by wyrządziły mu krzywdę nie większą od tej, jaka byłaby udziałem pewnych osób z powodu jego postępowania. Jest to teza na ogół słuszna, kiedy wypowiadamy ją bez doprecyzowania, stosując wysoki stosunkowo poziom uogólnienia. Teraz trzeba jednak dopowiedzieć pewną ważną kwestię, a mianowicie, że choć zgodnie z tym poglądem to za sprawą swego postępowania sprawca może podlegać przemocy, jakiej używa się w obronie własnej, jednakże w istocie rzeczy to nie jego postępowanie samo w sobie czyni go podatnym na wynikające z niej szkody, ale postępowanie nieodłącznie związane z zainicjowaniem sekwencji zdarzeń, która prowadzi do krzywdy niewinnych istot. Wynika z tego, że nie należy w obronie własnej stosować przemocy wobec osoby, która może sprawić, że ktoś inny dozna niezasłużonej krzywdy, jeśli jej zachowanie nie jest powiązane z krzywdą we wskazany sposób. Dzieje się tak, ponieważ względem tej krzywdy osoba ta jest *de facto* postronnym obserwatorem – choć może spowodować, że jakieś istniejące bez jej udziału zagrożenie zostanie bezpowrotnie anulowane, to jednak sama nikomu w ten sposób nie zagraża ani też nie przyczyniła się do tego, że ktokolwiek został narażony na tego typu zagrożenie wbrew własnej woli.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że ochrony moralnej przynależnej postronnemu obserwatorowi nie posiada osoba, która, wciskając guzik, staje się tym samym napastnikiem wobec jednego z dzieci. Oczywiście można byłoby zasugerować, że jest tak dlatego, ponieważ napastnik nie jest postronnym obserwatorem. Teza ta jest zrozumiała sama w sobie i nie wymaga dalszego uzasadnienia, jednak nie stanowi najważniejszej racji, dla której mielibyśmy sądzić, że dziecku przysługuje prawo do samoobrony. Wbrew temu, co się niekiedy sądzi, nie jest nią również i to, że w wyniku tego, co robi podmiot będący napastnikiem, skrzywdzona zostanie jakaś niewinna istota. O tym, że osoba wciskająca guzik może podlegać szkodzie będącej koniecznym skutkiem obrony własnej poszkodowanego w ten sposób dziecka, świadczy przysługujące każdemu z nas prawo, aby nie zostać przez nikogo skrzywdzonym bez moralnie uzasadnionego powodu i wbrew własnej woli. Prawo to nie zakłada jednakże przyzwolenia na stosowanie

odwetu wobec sprawcy każdej czynności, która mogłaby mieć ten skutek. Taka formuła byłaby prawdopodobnie zbyt szeroka. Obejmowałaby nie tylko zgodę na zadawanie krzywdy w samoobronie z powodu zagrożenia będącego koniecznym następstwem jakiegoś przypadku lub obiektywnej konieczności – co oznaczałoby, że przemoc można by stosować wobec tych, którzy nie mogli zapobiec własnym czynom prowadzącym do krzywdy, nawet jeśli postępowali w ten sposób wbrew swojej woli – ale także z powodu trudnej czasami do wyeliminowania niewiedzy, że niewykonanie pewnych czynności umożliwia powstanie lub kontynuację obiektywnie istniejących sekwencji zdarzeń, które w odniesieniu do pewnych – nawet nieznanych nam – osób również mogą prowadzić do takiego celu. W okolicznościach generowanych przez *Maszynę Tooleya* należałoby skłaniać się raczej ku osądowi, że tego rodzaju uprawnienie umożliwia zapobieganie własnej krzywdzie jedynie wobec tych, którzy inicjują to zagrożenie lub w jakikolwiek inny sposób przyczyniają się do powstania sytuacji, w której takiemu zagrożeniu ktoś zaczyna podlegać.

To oznacza, że dziecko, które dozna szkody na skutek czynności polegającej na tym, że odmawia się wciśnięcia guzika, nie ma prawa do stosowania takich samych metod w celu zwiększenia własnego bezpieczeństwa. Osoba, która po namyśle decyduje się przyzwolić na jego krzywdę, staje się przez to bowiem *niedoszłym wybawcą*. Nie będąc w najmniejszym stopniu uwikłana przyczynowo w zapoczątkowanie sytuacji zagrożenia krzywdą któregośkolwiek z dzieci, posiada ona – jak każdy tego typu niedoszły wybawca – status *osoby postronnej*, co, z moralnego punktu widzenia, czyni ją całkowicie niepodatną na tę formę przemocy, jaką dzieci mogłyby zastosować w obronie własnej.

W tym miejscu przeciwnicy moralnego rozróżnienia między krzywdzeniem a przyzwalaniem na krzywdę mogliby zauważyć, że status niewinnej ofiary, jaki z pewnością przynależy dziecku narażonemu na krzywdę z powodu niewciśnięcia guzika, nie daje mu w żadnym razie mniejszego prawa, aby nie zostać skrzywdzonym, od tego, które przypisują niedoszłemu wybawcy – *oboje są osobami postronnymi* i na tej podstawie obojgu im przynależy podobna ochrona moralna. Nie wiadomo więc na jakiej podstawie zakładam, że osoba stojąca wobec wyzwania, jakie pod jej adresem kieruje *Maszyna Tooleya*, ma prawo nie wcisnąć guzika i doprowadzić w ten sposób do krzywdy dziecka, natomiast dziecko nie ma takiego samego prawa zadać podobnej krzywdy tej osobie w akcie samoobrony. Otóż wydaje się, że jest

pewien istotny powód po temu, aby tak właśnie twierdzić. Na ogół zgadzam się, że w normalnej sytuacji zwykle jest tak, że wyrządzenie porównywalnej krzywdy osobom postronnym jest z moralnego punktu widzenia równie złe bądź niewłaściwe. Istnieją jednak pewne okoliczności, w których zasada ta nie obowiązuje w tak mocnym sensie (Parfit, 2012, s. 429). Mają one miejsce wtedy, kiedy występuje zjawisko obiektywnego zdeterminowania, tj. wówczas, gdy prawdą jest, że nawet jeśli kogoś nie skrzywdzimy, ten ktoś i tak dozna podobnej krzywdy, z tą tylko różnicą, że dokona się to w inny sposób. Kiedy zachodzi taka sytuacja – co ma miejsce w przypadku dziecka, które jest częścią sekwencji zdarzeń prowadzącej do jego kalectwa – to wiemy, że gdybyśmy sami skrzywdzili tę osobę, nie skutkowałoby to tym, że z powodu naszego postępowania wydarzyłaby się rzecz gorsza od tej, jaka miałaby nieuchronnie miejsce również wtedy, gdybyśmy tak nie postąpili. Dla zwolenników bezwzględnego charakteru wartości moralnych oznaczałoby to również, że osoba ta nie znalazłaby się w gorszej sytuacji od tej, w jakiej byłaby wówczas, gdybyśmy postąpili inaczej. W tego typu przypadkach, nawet jeśli w jakimś znaczeniu słuszne byłoby powiedzenie, że jednak krzywdzimy kogoś, to za słuszne należałoby uważać także i to, że nie krzywdzimy go w takim samym stopniu, jak wówczas, kiedy krzywdzimy kogoś wtedy, gdy bez naszego udziału jego krzywda w ogóle nie miałaby miejsca. Aprobata takiego punktu widzenia zazwyczaj pociąga za sobą zgodę co do tego, że w warunkach obiektywnego zdeterminowania powodowanie czyjejs krzywdy staje się moralnie mniej istotne.

A czy dałoby się pójść o krok dalej i powiedzieć, że zjawisko obiektywnego zdeterminowania w ogóle wyklucza możliwość krzywdzenia? Do takiego wniosku mogłaby na przykład skłaniać jedna ze sformułowanych przez Joela Feinberga koncepcji krzywdy, której istota polega na tym, że skrzywdzenie możliwe jest dopiero po zaistnieniu pewnego kontrfaktycznego warunku. Otóż Feinberg uważa, że w niektórych wypadkach tylko wtedy możemy mówić, że jedna osoba krzywdzi drugą, gdy w wyniku tego, co ona czyni, ofiara znajdzie się w gorszej sytuacji od tej, w jakiej znajdowałaby się wówczas, gdyby sprawca tak się nie zachował (Feinberg, 1987, s. 33–34). Zastosowanie rozumianego w takim znaczeniu pojęcia „wyrządzenia krzywdy” w odniesieniu do okoliczności, w których istnieje stosunkowo duże prawdopodobieństwo obiektywnego zdeterminowania, rodzi poważne następstwa dla moralnej oceny działań naruszających czyjeś interesy. Zgodnie

z tym poglądem ci, którzy podważają możliwość wyrządzenia komukolwiek krzywdy w takiej sytuacji, rozumowaliby w następujący sposób:

P1: Aby postępowanie jednej osoby mogło wyrządzić krzywdę drugiej, musi spowodować, że druga osoba znajdzie się w gorszej sytuacji od tej, w jakiej byłaby, gdyby pierwsza z nich tak nie postąpiła.

P2: Znalazienie się w gorszej sytuacji zakłada zatem relację między dwoma stanami, w jakich znajdowałaby się ta osoba.

P3: Aby ktoś mógł znaleźć się w gorszej sytuacji w jednym z tych stanów, stan alternatywny, z którym jest on porównywany, musi być takim stanem, w którym byłby on w lepszej sytuacji.

P4: Ponieważ występowanie zjawiska obiektywnego zderzenia powoduje, że stan, w którym znalazłaby się druga osoba – gdyby pierwsza z nich nie postąpiła tak, jak faktycznie postąpiła – nie jest stanem, w którym byłaby w lepszej sytuacji, to również stan, w którym znalazłaby się, gdyby pierwsza osoba postąpiła z kolei tak, jak postąpiła, nie jest stanem, w którym byłaby w gorszej sytuacji.

W: Tak więc, w tym wypadku postępowanie jednej osoby nie może wyrządzić krzywdy drugiej z nich.

W świetle tego poglądu za prawdziwe można byłoby uznać twierdzenie, że gdybyśmy zdecydowali się ostatecznie nie wcisnąć guzika, ciało jednego z dzieci zostanie tak zdeformowane i uszkodzone, iż do końca życia pozostanie ono kaleką, niemniej jednak nie można na tej podstawie sądzić, że to my wyrządziliśmy mu taką krzywdę z powodu tego, co zrobiliśmy. Nie zamierzam rozważać tu wszystkich aspektów tej propozycji, a szczególnie różnicy, jaką z tego punktu widzenia daje się zaobserwować między wyrządzeniem krzywdy (i wynikającą z tego kwestią odpowiedzialności za własne czyny), a samym jej istnieniem. (Większość publikacji omawiających tego typu porównawczą koncepcję krzywdy traktuje warunek kontrfaktyczności jako kryterium zaistnienia krzywdy. Wydaje się, że taki cel stawiał sobie również Feinberg, gdy formułował ją w *Harm to Others*. Niektórzy jednak kontrfaktyczności przypisują [zazwyczaj nieświadomie] podwójne znaczenie: raz traktują to jako warunek istnienia krzywdy [lub jako warunek jej doświadczenia], innym razem jako warunek jej wyrządzenia. Robią tak m.in.: Benatar, 2009, s. 20–21 i Różyńska, 2013, s. 50–66). Chciałbym poruszyć jedynie zagadnienie dotyczące pewnych skutków, które z takiej czynności wynikają zarówno dla ofiary, jak i jej sprawcy. Idzie o to, czy w sytuacji, w której występuje obiektywne zderzenie, wykonanie działania

określanego tu mianem *przyzwolenia na krzywdę* może oznaczać, że ten, kto tak postępuje, faktycznie kogoś krzywdzi. Ci, którzy są zwolennikami zaprezentowanego powyżej argumentu, gdyż zakładają konieczność zastosowania – wyrażonego w P1 – warunku kontrfaktyczności, będą temu zdecydowanie przeciwni. Nie jest to jednak racja rozstrzygająca. Do rozważenia pozostaje jeszcze kwestia, która, jak sądzę, ma dużo bardziej obiektywny i uniwersalny charakter, a mianowicie, czy odwoływanie się do warunku kontrfaktyczności jest w tych okolicznościach rzeczywiście niezbędne. Tutaj odpowiedź nie jest już taka oczywista. Choć tego rodzaju porównawcza koncepcja krzywdy może wydawać się dość przekonująca i może nadzwyczaj dobrze współgrać z naszymi intuicjami w tym względzie, nie dowodzi to jednakże w sposób jednoznaczny, że nie ma możliwości, abym swoim postępowaniem skrzywdził kogoś, kto nie znalazłby się w gorszej sytuacji od tej, w jakiej byłby, gdybym tak nie postąpił. (O tym, że można wyrządzić komuś krzywdę nawet wtedy, gdy warunek kontrfaktyczności pozostaje niespełniony, przekonani są: Parfit, 2012, s. 556–560; Harman, 2009, s. 137–154; Steinbock, 2009, s. 155–178; Cohen, 1997, s. 27–40; Harris, 1992, s. 88–92; Morreim, 1988, s. 3–33; Feinberg, 1992, s. 3–36). A to oznacza, że nie jest do końca jasne, w jakim stopniu można uważać zasadę kontrfaktyczności za konieczny warunek wyrządzenia krzywdy. Ponieważ nie dokonuję w tym względzie ostatecznych ustaleń – a szczególnie takich, które dla stwierdzenia krzywdy wymagałyby przeprowadzenia czynności porównywania zgodnie z zasadami wyrażonymi w pierwszych trzech przesłankach – rzeczą nierozsądną byłoby w takim wypadku akceptować tezę, że w sytuacji obiektywnego zdeterminowania wyrządzenie krzywdy jest niemożliwe. Roztropność podpowiada, że należałoby przyjąć daleko bardziej umiarkowane stanowisko, zgodnie z którym szkody, jakie nasze zachowanie wyrządza innym w sytuacji obiektywnego zdeterminowania, nie mają prawdopodobnie takiej doniosłości moralnej jak te, które czynimy wówczas, gdy ich wystąpienie uzależnione jest wyłącznie od tego co sami zrobimy.

Uwagi te nie prowadzą bezpośrednio do wniosku, że nie może być żadnej obiektywności moralnej w odniesieniu do postępowania niedosłego wybawcy. Wiemy bowiem, że gdyby osoba, która nim jest, zachowała się inaczej, to dziecko, które z powodu tego postępowania jest kaleką, byłoby w pełni zdrowe. Uzasadniają one w pewnym sensie twierdzenie, że w tych warunkach zapewne lepiej jest, gdy ktoś krzywdzi osobę, która i tak zostałaaby skrzywdzona w ten sposób, niż taką, która nie zostałaby w ogóle

skrzywdzona, gdyby sam jej nie skrzywdził. Tak jest również w odniesieniu do analizowanego przypadku. Ponieważ postępowanie, które przyzwala na krzywdę dziecka nie inicjuje zdarzeń, które prowadzą do jego krzywdy i nie powoduje, że dziecko z powodu tego postępowania znajdzie się w gorszej sytuacji, natomiast postępowanie polegające na krzywdzeniu daje początek zdarzeniom prowadzącym do krzywdy oraz powoduje, że objęte nim dziecko znajdzie się w gorszej sytuacji, to jeśli prawdą jest, że w obu przypadkach mamy do czynienia z takim samym skutkiem, wówczas słuszne zdaje się być przekonanie, że postępowanie mające tę charakterystyczną własność, iż przyczynia się do tego, że dziecko znajdzie się w gorszej sytuacji, jest moralnie bardziej zdrożne, aniżeli to, które takiej własności nie ma. Trudno mi sobie wyobrazić, aby w takich okolicznościach ktoś, kto rozumie doniosłość wartości moralnych i jest świadomy tej różnicy, był tak samo skłonny wykonać czynność polegającą na skrzywdzeniu dziecka, jak czynność, która jedynie przyzwala na krzywdę – tj. by z równą gorliwością wspierała postępowanie zarówno *napastnika*, jak i *niedoszłego wybawcy*.

Gdy w ten sposób uzasadnia się rozróżnienie między krzywdzeniem a przyzwalaniem na krzywdę, wpływa się nie tylko na to, jak daleko wobec innych ludzi mogą posunąć się w swoim postępowaniu osoby zagrożone, ale ustala się również moralną zasadę działania, która dotyczyć może każdego z nas. Wyobraźmy sobie oto, że żadne znajdujące się w *Maszynie Tooleya* dziecko nie dysponuje środkami, które byłyby moralnie adekwatne do sytuacji, w jakiej się znajduje, oraz wystarczające do tego, aby obronić się przed krzywdą. Czy w takim wypadku zawsze powinno być dozwolone, aby mogła to za nich uczynić każda inna osoba, która dysponowałaby w tym względzie odpowiednimi możliwościami? Bynajmniej. Wolność postępowania na rzecz przeciwdziałania czyjejś krzywdzie nie może mieć nieograniczonego charakteru. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy osoba, która mogłaby doznać szkody z powodu postępowania innych istot, jest przekonana, że z jej własnego punktu widzenia szkoda ta nie tylko nie jest dla niej niczym złym, ale jej istnienie nie jest rzeczą gorszą od jej nieistnienia; bądź też wtedy, gdy z określonych powodów (które nie wydają się istotne dla poruszanego zagadnienia) nie wyraża ona dobrowolnego przyzwolenia na to, aby pod jej adresem taka pomoc została udzielona. Zasady te nie obowiązują wyłącznie w okolicznościach, w których ona sama może zapobiec własnej krzywdzie, ale również wszędzie tam, gdzie nie ma do tego celu wystarczających środków. Pominąwszy tego typu względy, które trudno byłoby zastosować do

osób nie spełniających warunków potrzebnych do ich uprawomocnienia (co niekiedy dotyczy również i dzieci), sędzę, że w pozostałych przypadkach za słuszne należałoby uznać twierdzenie, iż jeśli jakaś osoba zagrożona krzywdą mogłaby zastosować pewne środki w obronie własnej, to trzeba by przyznać, że wolno byłoby ich użyć w podobnym celu również osobie trzeciej. Pogląd ten opiera się na słusznym skądinąd przekonaniu, że jeśli komukolwiek wolno jest zapobiec własnej krzywdzie poprzez uczynienie tego, co może spowodować dotkliwą szkodę osoby, która do tej krzywdy się przyczynia, to wolno mu – pomijając, oczywiście, wyszczególnione powyżej warunki – zrobić to samo także wówczas, gdy w ten sposób zapobiegnie podobnej szkodzie kogoś innego.

Niektórzy idą jeszcze dalej i uważają, że tego typu ograniczenia nie wynikają z aktów woli, lecz są ugruntowane obiektywnie w tym sensie, że moralne przyzwolenie na zastosowanie opresyjnych środków może odnosić się do każdego zagrożonego krzywdą podmiotu – niemniej jednak wyłącznie do niego (Davis, 1984, s. 180–190). Wynikałoby z tego, że tylko dziecku umieszczonemu w *Maszynie Tooleya* – i nikomu więcej – wolno byłoby zapobiec swojej krzywdzie, albowiem to ono jest zagrożone. Gdyby tak rzeczywiście było, różnica pomiędzy krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę, choć być może miałyby jakieś znaczenie z punktu widzenia obojga dzieci, nie mogłaby być stosowana, nawet z tak nikłym powodzeniem, na skalę uniwersalną. To umacniałoby tezę, że w odniesieniu do większości tego typu przypadków słuszna wydaje się być *zasada moralnej symetrii*. Czy jest coś, co przemawia za tym, że tak nie jest? Czy zastosowanie w odwecie opresyjnych środków może rzeczywiście zostać usprawiedliwione tym, że pomiędzy zagrożoną osobą a potencjalnym krzywdzicielem istnieje taka specyficzna i bezpośrednia relacja? Odpowiedź będzie zależała od tego, jakie znaczenie przypisze się temu usprawiedliwieniu. Okoliczność, że krzywda jest skutkiem samoobrony, a więc że została zadana przez podmiot, który znajdował się w sytuacji zagrożenia, stanowi z pewnością jakąś rację za tym, że osoby niezaangażowane bezpośrednio w tego typu sytuację powinny zachować w tym względzie nieco większą powściągliwość. Nie sposób bowiem wykluczyć, iż mogłoby zdarzyć się tak, że w celu przeciwdziałania własnej krzywdzie wolno byłoby zrobić coś, co nie miałoby takiej samej wiarygodności moralnej – lub w ogóle nie byłoby uzasadnione – gdyby uczynione zostało w tym samym celu przez kogoś innego. W tego typu przypadkach usprawiedliwienie musi być jednak głębsze, gdyż na ogół

zakłada się, że czynności polegające na stosowaniu opresyjnych środków (nawet pod adresem tych, którzy chcą wyrządzić nam szkodę) nie powinny być uprawomocnione na podstawie dość przypadkowych więzi, jakie mogą łączyć potencjalną ofiarę ze sprawcą jej krzywdy ale, przede wszystkim, na podstawie uznanych zasad czy wartości, co gwarantowałoby, że przyjście komuś w takiej sytuacji z pomocą nie budzi zastrzeżeń i jest moralnie dozwolone. Warunek ten spełnia bezosobowy z istoty rzeczy fakt, że każdemu przysługuje prawo do tego, aby nie być krzywdzonym bez uzasadnionego powodu i wbrew własnej woli. Tak więc gdy ktoś umyślnie stwarza zagrożenie dla jakiejś osoby – tj. gdy zgodnie z przyjętym przeze mnie poglądem inicjuje sekwencję zdarzeń, która do tego celu prowadzi – to można wówczas słusznie domniemywać, iż fakt ten w równym stopniu upoważnia do przeciwdziałania takiemu zachowaniu nie tylko tę osobę, lecz również osoby trzecie (Thompson, 2009, s. 99).

Rozważania te nie dowodzą, rzecz jasna, że tak szeroki charakter uprawnień do obrony przed krzywdą automatycznie przekłada się na znaczącą różnicę między jedną a drugą czynnością, niemniej jednak trudno byłoby zaprzeczyć, że w istotny sposób sprzyjają one twierdzeniu, iż brak takiej różnicy wymagałby wprowadzenia dość radykalnych ograniczeń co do możliwości udzielania pomocy tym, którzy są w ten sposób zagrożeni. A tego, jak myślę, nikt by sobie nie życzył. Choć można bowiem sensownie dyskutować, czy faktycznie mamy taki obowiązek, to jednak próba podważenia istniejących w tym zakresie praw słaby za daleko, gdyż groziłaby zanikiem lub osłabieniem altruistycznych motywów i postaw, a to mogłoby prowadzić do dewastacji najbardziej cenionych z moralnego punktu widzenia zachowań oraz międzyosobowych więzi, które stanowią ważny czynnik w procesie kształtowania się grup oraz społeczeństw.

Szukając podstaw dla moralnego rozróżnienia między krzywdzeniem a przyzwalaniem na krzywdę, nie powinno się pomijać przeświadczenia, że w odniesieniu do przypadków paradygmatycznych może ono w pewien sposób wynikać również z różnicy, jaka istnieje między konstytuującymi je własnościami. Ponieważ przyzwolenie na krzywdę jest fizycznie możliwe tylko wtedy, gdy istnieje już sekwencja zdarzeń, która do tej krzywdy prowadzi, słuszne wydaje się w tej sytuacji przypuszczenie, iż ten rodzaj postępowania cechuje się również i tym, że osoba, która będzie przez tę sekwencję zdarzeń skrzywdzona na skutek tego, że czynność ta zostanie wykonana, będzie skrzywdzona dlatego, że straci coś (na przykład zdrowie

lub życie), co jest dla niej jakimś dobrem, lecz co mogłaby mieć tylko dzięki sprawcy tej czynności (a mówiąc dokładnie – dzięki jego wysiłkowi będącemu skutkiem braku przyzwolenia na cudzą krzywdę). Własności tej nie posiada natomiast czynność krzywdzenia, z której wyizolowano czynniki zewnętrzne. W tym wypadku bowiem osoba skrzywdzona straci dobro, które cechuje między innymi to, że mogłoby ono do niej przynależeć niezależnie od sprawcy tej czynności. Na tej podstawie można dojść do wniosku, że jeśli ktoś przyzwala na czyjąś krzywdę, to tym samym odbiera tej osobie możliwość posiadania pewnego dobra, które mogłaby ona mieć *tylko* dzięki niemu; jeśli natomiast krzywdzi kogoś, to uniemożliwia swojej ofierze posiadanie dobra, które mogłaby mieć *niezależnie* od niego (Kamm, 1983, s. 301–302; 1992, s. 370). Ta odmienna, w gruncie rzeczy, relacja między sprawcą jednej i drugiej czynności a dobrem, jakie ktoś mógłby posiadać, powoduje, iż słuszne wydaje się twierdzenie, że dużo większe prawo do tego, by odebrać komuś możliwość dysponowania jakimś dobrem ma ten z nich, bez którego dobro to w ogóle nie mogłoby być przez tę osobę doświadczane, niż ten, którego postępowanie nie pełni dla nikogo tak istotnej roli. Nie ma w tym wnioskowaniu niczego, co byłoby niejasne, niezrozumiałe albo budziło uzasadniony sprzeciw. Skoro zakłada się, że mamy większe uprawnienia moralne do dysponowania tym, co istnieje wyłącznie dzięki nam, niż tym, czego istnienie jest od nas całkowicie niezależne, i co, w tym sensie, do nas nie należy, to powinno się z tego powodu domniemywać, że mamy również większe uprawnienia, aby decydować o tym, czy ktoś inny będzie posiadał dobra pierwszego rodzaju, aniżeli o tym, czy ma posiadać drugie z nich.

Choć pogląd ten uważam za słuszny w odniesieniu do paradygmatycznych przypadków krzywdzenia oraz przyzwalania na krzywdę, jakie zakłada *Maszyna Tooleya*, nie twierdzę przez to, że ma on również podobny stopień wiarygodności wszędzie tam, gdzie wobec tego typu przypadków obowiązują odmienne zasady kontrfaktyczności. Aby lepiej wyjaśnić moje stanowisko, nieco zrekonstruuję sposób funkcjonowania tego urządzenia i, z tego powodu, zmienię także okoliczności, w jakich znajdować się będą dzieci. W tym celu zakładam, że nawet kiedy jakaś osoba wciśnie guzik i zainicjuje tym samym sekwencję zdarzeń prowadzącą do krzywdy pierwszego dziecka, ma ona jeszcze możliwość zablokowania tego procesu i niedopuszczenia do tego, aby dziecko zostało faktycznie skrzywdzone. Taka sama możliwość istnieje również wówczas, kiedy osoba ta postanawia

nie wcisnąć guzika – może ona w ciągu względnie krótkiego czasu zmienić swoją decyzję i w ten sposób nie pozwolić na to, aby jakaś obiektywnie istniejąca sekwencja zdarzeń doprowadziła do krzywdy drugiego dziecka. Przyjmuję również, że zapobieżenie czyjejś krzywdzie może dokonać się bezpośrednio, a nie tylko jako konsekwencja zmiany wcześniejszej decyzji o krzywdzeniu lub przyzwoleniu na krzywdę, a także, że między krzywdą pierwszego i drugiego dziecka nie zachodzi zależność polegająca na tym, że uchronienie przed szkodą jednego z nich zakłada koniecznie wyrządzenie szkody drugiemu.

Zgodnie z tym, co powiedziałem wcześniej, krzywda każdego dziecka polega na pozbawieniu go dobra, którym jest w tym wypadku jego zdrowie. Ponieważ sugerowałem, że mamy większe prawo do pozbawienia innych istot dóbr, które mogą posiadać tylko dzięki nam, niż tych, które mogą posiadać w sposób od nas niezależny, to z powodu wniosku, do którego sugestia ta nieuchronnie prowadzi – a mianowicie, że z obu czynności mniejszą ilość dobra zawiera w ostatecznym rozrachunku ta, do wykonania której mamy mniejsze prawo – niektórzy mogą dojść do wniosku, iż oznacza to, że zachowanie polegające na przyzwoleniu na krzywdę byłoby rzeczą moralnie lepszą nawet wtedy, gdyby miało miejsce dopiero po tym, jak zahamowaliśmy proces, który do niej prowadzi. Rozumowanie to oznaczałoby, że jeśli istnieją wystarczające racje, aby uważać, iż przyzwolenie na krzywdę jest moralnie lepsze od krzywdzenia w sytuacji

wstrzymania się od udzielenia pomocy: tj. wówczas, gdy jakaś osoba przyzwala na to, aby obiektywna sekwencja zdarzeń doprowadziła do czyjejś krzywdy,

to należałoby sądzić, że byłoby ono lepsze również w sytuacji

wycofania udzielonej wcześniej pomocy: tj. wówczas, gdy jakaś osoba najpierw skutecznie blokuje taką obiektywną sekwencję zdarzeń, lecz później usuwa przeszkodę wstrzymującą jej bieg, doprowadzając w ten sposób do czyjejś krzywdy.

To, co w decydujący sposób przemawia za tym, że tak właśnie jest, sprowadza się prawdopodobnie do przekonania, że przyzwolenie na krzywdę ma taką samą wartość moralną, gdy wstrzymujemy się od udzielenia pomocy, jak i wówczas, kiedy postanawiamy ją wycofać. Gdyby bowiem przyzwolenie na krzywdę różniło się w ten sposób od krzywdzenia w odniesieniu

do jednej z przedstawionych sytuacji, to założenie – którym jest owo przekonanie – mówiące, iż ma ono zbliżoną wartość w obu z nich, umożliwia wniosek, że w podobnym zakresie różni się ono od krzywdzenia także w odniesieniu do sytuacji drugiej.

Nie wydaje się jednak, by tak faktycznie było. Żeby się o tym przekonać, porównajmy takie oto dwa przypadki:

1. Pewien człowiek, pozostający od jakiegoś czasu w szpitalu w stanie utraty świadomości, zapadł na chorobę, która prowadzi do jego kalectwa. Uchronić go przed tym może jedynie podłączenie na jakiś czas do innego żywego organizmu. Jest to bezpieczny zabieg, który nie powoduje żadnych przykrych konsekwencji dla zdrowej osoby. Adam, który pracuje w tym samym szpitalu, spełnia wszystkie potrzebne do tego celu warunki. Aby przeciwdziałać krzywdzie, musi on pójść na oddział, gdzie leży ten człowiek i spędzić tam kilka dni. Przez ten czas będzie podłączony do chorego, który na skutek tego odzyska świadomość i całkowicie wyzdrowieje. Adam nie postępuje jednak w ten sposób i nie użycza w tym celu swojego organizmu.
2. Marek, który również pracuje w tym szpitalu, spełnia w takim samym stopniu wszystkie wymagane warunki. Idzie on na oddział, gdzie leży chory i po rozmowie z personelem medycznym podejmuje decyzję o użyczeniu mu własnego organizmu. Na skutek tego zostaje połączony z jego organizmem. Gdy budzi się następnego dnia rano, zmienia jednakże zdanie, co powoduje, że lekarze są zmuszeni odłączyć go i przerwać terapię. W wyniku tego zostaje wznowiony proces chorobowy, który prowadzi nieuchronnie do okaleczenia pacjenta.

Różnica między jednym a drugim postępowaniem zakłada nie tylko odmienny charakter przyczynowości w odniesieniu do krzywdy, która powstanie z tego powodu, ale też odmienną sytuację, w jakiej znajdować się będzie chora osoba, kiedy swoje postępowanie wcieli w życie Adam oraz wówczas, gdy zrobi to Marek (Bennett, 1981, s. 89–92; Kagan, 1989, s. 107–111; Kamm, 1986, s. 310; McMahan, 1993, s. 258–262). Zachowanie polegające na wstrzymaniu się od udzielenia pomocy ma tę szczególną własność, że w żaden sposób nie przyczynia się do powstania sekwencji zdarzeń, która spowoduje krzywdę. Zgodnie z tym możemy powiedzieć, iż Adam nie jest w tym sensie odpowiedzialny przyczynowo za to, że osoba ta jest chora, a jeśli przyczyną jej krzywdy jest ta choroba, to słuszne wydaje się także twierdzenie, że nie jest on odpowiedzialny również za jej kalectwo.

Postępowanie polegające z kolei na wycofaniu udzielonej wcześniej pomocy, choć nie inicjuje pierwotnie takiej sekwencji zdarzeń, przyczynia się jednak do tego (poprzez usunięcie przeszkody, która obecnie wstrzymuje jej bieg, a w dłuższym czasie spowoduje jej zanik), że będzie ona ponownie zapoczątkowana i kontynuowana także po tym, jak została zatrzymana i przestała funkcjonować. Wynika z tego, że to, co możemy powiedzieć o Marku, nie ma takiego samego znaczenia moralnego, jak to, co możemy powiedzieć o Adamie. Postępowanie Marka nie spowodowało, oczywiście, że osoba ta zachorowała, niemniej jednak w pewien sposób przyczyniło się do tego, że zostanie ona okaleczona – w taki mianowicie sposób, iż doprowadziło do wznowienia procesu chorobowego, który został wcześniej skutecznie zablokowany i który mógłby zostać raz na zawsze wyeliminowany, gdyby nie zrobił on tego, co faktycznie zrobił. W takich wypadkach inna jest również sytuacja osoby, która doświadcza krzywdy. To, co uczynił Adam, nie zmienia zasadniczo okoliczności, w których osoba ta znajdowała się dotychczas i w których znajduje się obecnie, gdy postępowanie to nie miało jeszcze miejsca. W każdym z tych interwałów czasu funkcjonuje sekwencja zdarzeń prowadząca do jej krzywdy, a osoba ta jest w taki sam sposób zagrożona kalectwem, jak wówczas, gdy wstrzymuje się on od udzielenia jej pomocy. Inaczej jest jednak, gdy pomoc zostaje wycofana. W momencie kiedy czyni to Marek, nie odbywa się żaden proces chorobowy, a osoba ta nie jest zagrożona. Jego postępowanie staje się przyczyną sprawczą tego, że w ruch zostaje wprawiona sekwencja zdarzeń, która doprowadzi do krzywdy. Choć Marek nie inicjuje tego procesu, jednak faktem jest, iż uruchamia go w sytuacji, w której nie miał on miejsca.

To wszystko powoduje, że skłaniam się ku pogładowi, iż mamy większe prawo, by decydować o tym, czy jakaś osoba będzie mogła cieszyć się dobrem (którego posiadanie zależy wyłącznie od nas), jeżeli nie zrobiliśmy niczego, co wstrzymałoby proces prowadzący do pozbawienia jej tego dobra, niż wówczas, gdy nie będzie ona narażona na jego utratę z tego powodu, że skutecznie powstrzymaliśmy jego bieg. Sądzę zatem, że gorszą rzeczą jest przyzwolenie na czyjaś krzywdę – i tym samym pozbawienie tej osoby pewnego dobra – w sytuacji, gdy wycofujemy się z udzielonej wcześniej pomocy, tj. wtedy, kiedy wymaga to uruchomienia sekwencji zdarzeń, która by do tego doprowadziła, niż wówczas, gdy wstrzymujemy się od jej udzielenia, tj. kiedy funkcjonująca już sekwencja zdarzeń, na powstanie której nie mieliśmy żadnego wpływu, doprowadzi do podobnego skutku

w okolicznościach, w których moglibyśmy skutecznie temu zapobiec. Czy uwagi te mogą mieć jakieś negatywne konsekwencje dla bronionego przeze mnie poglądu o moralnej różnicy między paradygmatycznymi przypadkami krzywdzenia oraz przyzwolenia na krzywdę? Nie wydaje mi się, aby tak było. Jestem również przekonany, że uzasadnienie tej różnicy na podstawie tezy dotyczącej posiadania większych uprawnień moralnych w stosunku do dóbr, które zależą wyłącznie od nas – zarówno w tym sensie, że istnieją dzięki nam, jak również, że tylko dzięki nam może je ktokolwiek posiadać – nadal utrzymuje swoją moc.

Bibliografia

- Benatar, D. (2009). *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*. New York: Clarendon Press.
- Bennett, J. (1981). Morality and Consequences. W: S. McMurrin (red.), *The Tanner Lectures on Human Values* (s. 47–116). T. 2. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Cohen, C.B. (1997). The Morality of Knowingly Conceiving Children With Serious Conditions: An Expanded „Wrongful Life” Standard”. W: N. Fotion, J.C. Heller (red.), *Contingent Future Persons. On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future* (s. 27–40). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Davis, N. (1984). Abortion and Self-Defense. *Philosophy & Public Affairs*, 13, s. 175–207.
- Feinberg, J. (1987). *Harm to Others*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1992). Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. W: J. Feinberg, *Freedom and Fulfilment* (s. 3–37). Princeton: Princeton University Press.
- Harman, E. (2009). Harming as Causing Harm. W: M.A. Roberts, D.T. Wasserman (red.), *Harming Future Persons. Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem* (s. 137–155). Dordrecht: Springer.
- Harris, J. (1992). The Wrong of Wrongful Life. W: J. Harris, *In Wonderwoman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kagan, S. (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Kamm, F.M. (1983). Killing and Letting Die: Methodological and Substantive Issues. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 297–312.

- Kamm, F.M. (1986). Harming, Not Aiding, and Positive Rights. *Philosophy and Public Affairs*, 15, 3–32.
- Kamm, F.M. (1992). Non-Consequentialism, the Person as End -To-Itself, and the Significance of Status. *Philosophy and Public Affairs*, 21, 354–389.
- Kamm, F. (1996). *Morality, Mortality*. T. 2: *Rights, Duties, and Status*. New York: Oxford University Press.
- Kamm, F. (2007). *Intricate Ethics*. New York: Oxford University Press.
- McMahan, J. (1993). Killing, Letting Die, and Withdrawing Aid. *Ethics*, 103, 250–279.
- McMahan, J. (2012). *Etyka zabijania*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Montague, P. (1981). Self-defence and Choosing among Lives. *Philosophical Studies*, 40, 207–219.
- Morreim, E.H. (1988). The Concept of Harm Reconceived. *Law and Philosophy*, 7, 3–33.
- Parfit, D. (2012). *Racje i osoby*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Różyńska, J. (2013). Złe geny, „złe życia” i koncepcja krzywdy progowej. *Etyka*, 47, 50–66.
- Rutkowski, M. (2017). *Granice etyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Steinbock, B. (2009). Wrongful Life and Procreative Decisions. W: M.A. Roberts, D.T. Wasserman (red.), *Harming Future Persons. Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem* (s. 155–179). Dordrecht: Springer.
- Thomson, J.J. (2009). Obrona własna. W: T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), *Etyka wojny. Antologia tekstów* (s. 76–101). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

HURTING AND ALLOWING HARM. PART II: A RIGHT TO SELF DEFENSE

Summary

In this article I defend the thesis that there is a morally significant difference between doing harm (or harming) and merely allowing harm to happen.

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

KRZYWDZENIE A PRYZYWALANIE NA KRZYWDĘ. CZĘŚĆ III: ZEWNĘTRZNY KONTEKST

Słowa kluczowe: krzywdzenie, przyzwolenie na krzywdę, zasada moralnej symetrii
Keywords: hurting, allowing harm, moral symmetry principle

Przedmiotem moich dotychczasowych rozważań było pytanie, czy można przeprowadzić rozróżnienie moralne między czynami polegającymi na krzywdzeniu a czynami polegającymi na przyzwoleniu na krzywdę, kiedy są one całkowicie wyizolowane, tj. gdy pozbawione są jakichkolwiek własności, które z tego powodu nie stanowią o istniejącej między nimi różnicy *per se*, lecz, jak można przypuszczać, mogłyby wpłynąć na ich porównawczą wartość moralną. Odpowiedź, której udzieliłem, jest twierdząca. Przedstawione argumenty wskazują bowiem dość jednoznacznie, że w odniesieniu do tego typu paradygmatycznych przypadków rozróżnienie między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę należy uważać za

* Mirosław Rutkowski – profesor US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Prace naukowe z zakresu metaetyki, etyki normatywnej oraz etyki praktycznej.

Address for correspondence: Mirosław Rutkowski, University of Szczecin, Faculty of Philosophy, Krakowska 71–79, 71-017 Szczecin. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

moralnie znaczące samo w sobie. Teraz chciałbym poruszyć zagadnienie nieco ogólniejszej natury, a mianowicie, czy przy zachowaniu tych samych kryteriów podobne rozróżnienie moralne da się przeprowadzić również wtedy, gdy przedmiotem porównania uczyni się czynności krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę, którym towarzyszą jakies dodatkowe czynniki zewnętrzne, zakładając – po pierwsze – że w każdym wypadku są one *takie same* (Rachels, 2001, s. 948; Tooley, 1994, s. 104; Lichtenberg, 1982, s. 26; Singer, 2003, s. 213–215; Ascher, 2007, s. 271–283; Shaw, 2014, s. 9–10) oraz – po drugie – że są odmienne.

Zwolennicy *zasady moralnej symetrii* nie widzą na ogół różnicy między porównywaniem ze sobą czynności, które są całkowicie wyizolowane, a porównywaniem tych, które charakteryzują się takimi samymi własnościami zewnętrznymi. W tej poszerzonej perspektywie zasada ta głosi, że w identycznych okolicznościach skrzywdzenie kogoś ma tę samą wartość, co przyzwolenie na jego krzywdę, przy czym wyrażenie „w identycznych okolicznościach” implikuje nie tylko tezę, że obie czynności różnią się między sobą jedynie tym, że jedna polega na krzywdzeniu, a druga na przyzwoleniu na krzywdę, ale zakłada, że dokonywanie takiego porównania prowadzi do podobnego efektu zarówno w sytuacji, w której z obu czynności wyizolowane zostały wszystkie czynniki zewnętrzne, jak również w sytuacji, w której są one obecne w każdej z porównywanych czynności, pod warunkiem jednakże, iż niczym się między sobą nie różnią. Konsekwencją zaakceptowania tego rodzaju *doktryny identycznych okoliczności* jest to, że *zasada moralnej symetrii* może wydawać się tak samo wiarygodna w odniesieniu do przypadków o identycznych własnościach zewnętrznych, jak wówczas, gdy stosujemy ją do przypadków paradygmatycznych. U podstaw tego rozumowania leży założenie, że jeśli różnica między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę nie ma moralnego znaczenia tam, gdzie mamy do czynienia wyłącznie z paradygmatycznymi odpowiednikami tychże czynności, to będzie ona również pozbawiona takiego znaczenia, gdy w grę wchodzi analogiczne czynności krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę, którym towarzyszą takie same własności zewnętrzne. Nie sądzę, aby można było bez zastrzeżeń zaaprobować taki punkt widzenia. Jest tak dlatego, ponieważ wydaje się, że w tej sprawie za prawdziwe należałoby raczej uważać twierdzenie, które całkowicie przeczy temu, co głosi owo założenie, a mianowicie, że moralna wartość krzywdzenia oraz moralna wartość przyzwolenia na krzywdę nie może – wbrew temu, co utrzymują

zwolennicy *doktryny identycznych okoliczności* – być taka sama nie tylko w odniesieniu do czynności, które pozbawione są jakiegokolwiek kontekstu, ale także w odniesieniu do każdej pary czynności, które charakteryzują się podobnymi własnościami zewnętrznymi.

Aby przekonać się, po której stronie leży racja, rozważmy taki oto wyimaginowany przykład *śmierci w basenie* (będący zmodyfikowaną wersją przykładów sformułowanych przez Jamesa Rachelsa i Michaela Tooleya), który miałby przemawiać za słusnością tego właśnie założenia:

Paweł wie, że otrzyma duży spadek, jeśli umrze jego starszy brat. Z tego powodu pragnie jego śmierci. Pewnego wieczoru, kiedy brat kąpie się w basenie, skacze do wody, topi go, a następnie pozoruje nieszczęśliwy wypadek.

Piotr również wie, że otrzyma duży spadek, jeśli umrze jego starszy brat. Z tego powodu pragnie jego śmierci. Pewnego wieczoru, kiedy brat kąpie się w basenie, ma on zamiar skoczyć do wody, utopić go, a następnie upozorować nieszczęśliwy wypadek. Gdy zamierza zrealizować swój plan, jego brat niespodziewanie traci przytomność i zaczyna tonąć. Piotr mógłby udzielić mu pomocy, ale tego nie robi. Po pewnym czasie stwierdza, że brat jest martwy.

Ci, którzy popierają *zasadę moralnej symetrii* skłonni są uważać, że w identycznych okolicznościach nie ma moralnej różnicy między krzywdzeniem a przyzwalaniem na krzywdę, albowiem w jednym i drugim wypadku występują te same czynniki zewnętrzne. Przy założeniu, że w opisanej sytuacji różnica między zabiciem a przyzwoleniem na śmierć jest konkretnym przykładem dużo ogólniejszego – tego typu – rozróżnienia między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę, muszą oni dojść do wniosku, że to, co robi Paweł, jest tak samo złe, jak to, co robi Piotr. Argument przemawiający za tym, że moralna wartość czynności krzywdzenia względem moralnej wartości czynności przyzwalania na krzywdę jest zawsze taka sama w odniesieniu do przypadków o identycznych własnościach zewnętrznych, byłby zatem następujący:

1. Jeżeli moralnej ocenie poddawane są czyny posiadające takie same własności, z wyjątkiem tego, że jeden z nich jest przypadkiem krzywdzenia, a drugi przyzwolenia na krzywdę,
2. to gdyby różnica między czynnością krzywdzenia a czynnością przyzwolenia na krzywdę powodowała między nimi różnicę moralną

wtedy, gdy wykonuje się je w identycznych okolicznościach (tj. gdy mają one takie same własności zewnętrzne), postępowanie Pawła byłoby gorsze niż postępowanie Piotra.

3. Tak jednak nie jest. To, co robi Paweł, nie różni się moralnie od tego, co robi Piotr – obaj postępują tak samo źle.
4. Tak więc nie ma moralnej różnicy między czynami posiadającymi takie same własności, gdy jeden z nich jest przypadkiem krzywdzenia, a drugi przyzwolenia na krzywdę (Rachels, 2001, s. 947–948).

Co w tym rozumowaniu stanowi pierwotną i najważniejszą rację za tym, by utrzymywać, że bez względu na to, jakie zewnętrzne własności charakteryzują jedną i drugą czynność, czynności te nie różnią się moralnie, gdy w obu przypadkach mamy do czynienia z takimi samymi własnościami? Inaczej mówiąc, co powoduje, że tak wielu ludziom wydaje się oczywiste, że w *identycznych okolicznościach* nie można w wiarygodny sposób dokonać moralnego rozróżnienia między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę. Są to istotne pytania, którym z pewnością nie poświęcono dotychczas należytej uwagi, a w każdym razie nie próbowano udzielić na nie odpowiedzi, która miałaby jakieś ogólne znaczenie. Otóż siła tego poglądu wpływa, jak sądzę, z dwóch stosunkowo niezależnych źródeł – z dość powszechnie podzielanego przekonania, że między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę nie da się ustalić moralnej różnicy, kiedy obie czynności porównujemy ze sobą na poziomie idealnym, tj. po wyizolowaniu z nich wszystkich czynników zewnętrznych, oraz z przeświadczenia, że wartość moralna czynników zewnętrznych, które występują w porównywanych ze sobą czynnościach krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę, nigdy się od siebie nie różni o ile prawdą jest, że w obu przypadkach są one takie same. Jeśli diagnoza ta jest trafna, to myślenie prowadzące do takiego wniosku przebiega mniej więcej tak: skoro uważa się, że moralna wartość czynności krzywdzenia względem moralnej wartości czynności przyzwolenia na krzywdę jest zawsze taka sama, gdy obie czynności są pozbawione czynników zewnętrznych, to przy założeniu, iż trafne jest twierdzenie, że czynniki te charakteryzują się tą samą wartością, kiedy są identyczne w jednym i drugim wypadku, za prawdziwą należałoby uznać tezę, że wzajemna wartość tych czynności jest również taka sama, gdy zdarza się tak, że czynności te nie różnią się między sobą niczym innym oprócz tego, że jedna jest przypadkiem krzywdzenia, a druga przyzwolenia na krzywdę.

Dużo bardziej znacząca niż te ogólne ustalenia jest wynikająca z nich procedura, która dotyczy sposobu dokonywania oceny moralnej. Zakłada ona, że w odniesieniu do czynności krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę, które mają takie same własności zewnętrzne – zarówno przy ustalaniu ich jednostkowej wartości, jak i ich wartości porównawczej – liczą się głównie dwa elementy: w pierwszym wypadku jest to wartość, jaką ma każda czynność sama w sobie, oraz wartość towarzyszących jej czynników zewnętrznych, w drugim zaś podobną rolę pełni ocena wynikająca z porównania ich wartości samych w sobie oraz ocena będąca efektem porównania wartości towarzyszących im czynników zewnętrznych. Wynika z tego, że moralna wartość krzywdzenia oraz przyzwolenia na krzywdę w odniesieniu do każdego poszczególnego przypadku tego rodzaju czynności będzie albo sumą wartości, jaką ta czynność ma sama w sobie, oraz wartości generowanych przez związane z nią czynniki zewnętrzne (ale tylko te z nich, które ma również czynność porównywana), albo ich różnicą. Analogicznie sprawa wygląda w odniesieniu do ocen otrzymanych z porównania obu rodzajów czynności – ich końcowa ocena porównawcza może być albo sumą wartości wynikającej z porównania ich wartości jednostkowych *per se* oraz wartości generowanej przez porównanie między sobą wartości związanych z nimi czynników zewnętrznych (ale tylko tych, które są identyczne w obu przypadkach), albo też ich różnicą (Philips, 1985, s. 13).

Gdybyśmy postąpili zgodnie z tą procedurą, a następnie w opisanym przykładzie *śmierci w basenie* zawiesili na jakiś czas zewnętrzne czynniki, które towarzyszą postępowaniu jednej oraz drugiej osoby – a mianowicie identyczne w obu przypadkach pragnienia oraz motywację sprawców – i w takich wyidealizowanych warunkach dokonali porównawczej oceny mających tam miejsce czynności krzywdzenia oraz przyzwolenia na krzywdę, to z powodów, które przedstawiłem w pierwszej części artykułu, nie moglibyśmy zapewne dojść do wniosku, że między nimi nie ma żadnej moralnej różnicy. Odmienne w każdym wypadku prawo tonącej osoby do obrony własnego życia, inny status moralny *napastnika* (Pawła) oraz *niedoszłego wybawcy* (Piotra) czy też mniejsza wartość czynności prowadzącej do tego, że ktoś straci dobro, które mogłoby do niego przynależeć niezależnie od sprawcy tej czynności, wszystko to skłania do sądu, że w takich okolicznościach postępowanie Pawła byłoby prawdopodobnie gorsze od tego, co zrobił Piotr.

Czy cokolwiek może się zmienić w naszej ocenie tych czynności, gdy uwzględnimy istnienie czynników zewnętrznych? Czy wówczas będziemy mogli uważać, że obie czynności są tak samo złe? Wiele osób tak właśnie myśli. Michael Tooley był na przykład zdania, że kiedy zdarza się, że dwaj synowie dla własnej korzyści postanawiają zabić ojca i jeden wysypuje mu do whisky truciznę, a drugi, widząc to, pozwala, aby ojciec wypił drinka i powstrzymuje się od podania mu antidotum, które przypadkowo ma przy sobie, to między tym, co robią, nie ma moralnej różnicy (Tooley, 1994, s. 104). Twierdząc, że w identycznych okolicznościach tak samo złe jest umyślnie krzywdzić, jak przyzwalać na krzywdę, podkreślał jednocześnie (i to kilkakrotnie), iż można myśleć w ten sposób tylko wówczas, gdy założyć się, że w obydwu przypadkach mamy do czynienia z tym samym motywem, tj., gdy rzeczą oczywistą jest fakt, że obaj synowie chcieli zabić własnego ojca. W jakim celu Tooley tak często przypomina czytelnikom o tym fakcie? Żeby nie zapomnieli, iż chodzi tu o obowiązywanie *zasady moralnej symetrii* w odniesieniu wyłącznie do tych przypadków krzywdzenia oraz przyzwolenia na krzywdę, które mają identyczne własności zewnętrzne? Bynajmniej. Robi tak z pobudek czysto perswazyjnych, gdyż zdaje sobie sprawę, jak wielki wpływ na ocenę postępowania obu synów ma nie tylko utylitarystyczny aspekt całej sytuacji, a mianowicie to, że ojciec nie żyje, ale również i to, że każdy syn rozmyślnie zaplanował swoje działanie i dążył do celu z całą premedytacją, albowiem każdy z nich chciał go zamordować. Kiedy czynnościom towarzyszą warunki, które tak jednoznacznie determinują ich niemoralność i świadczą o szczególnej nikczemności sprawców, może to mieć decydujący wpływ na sposób, w jaki będziemy je osądzać, albowiem wiedza na ten temat potrafi całkowicie przesłonić występującą między nimi – stosunkowo niewielką – różnicę co do rzeczywistej ilości zawartego w nich zła. W obliczu przytłaczających moralnie faktów jakiegokolwiek typu subtelne rozróżnienia mogą się po prostu wydawać całkowicie bezsensowne albo nie na miejscu (Norcross, 2003, s. 454). Nawet jeśli tak uważamy, nie oznacza to, że ilość zła w obu przypadkach jest zawsze taka sama, ani też, że jakakolwiek różnica w tej mierze nie jest istotna moralnie, a co za tym idzie – nie oznacza także, że wzajemna ocena czynności krzywdzenia oraz przyzwolenia na krzywdę w odniesieniu do przypadków o takich samych własnościach zewnętrznych nie może brać pod uwagę moralnej różnicy między nimi, kiedy rozpatrywane są one same w sobie, gdyż utrzymuje się opinia, że taka różnica obiektywnie nie istnieje

albo że z jakichś powodów nie powinna być uwzględniana w ostatecznym rozrachunku. Tak więc, choć nie podlega dyskusji, iż obaj synowie postąpili źle i trzeba ich za to kategorycznie potępiać, niemniej jednak wydaje się, że kiedy pod uwagę weźmiemy wszystkie liczące się w moralnej perspektywie czynniki, to musimy dojść do wniosku, iż gorzej zachował się ten, który wyspał truciznę do whisky.

Wskazywałem dotychczas, że błędy, które pojawiają się, gdy próbujemy ocenić wzajemną wartość czynności krzywdzenia oraz przyzwalania na krzywdę w takich przykładach, jak *śmierć w basenie* czy *zatruta whisky*, wynikają zwykle z nieprawidłowego przekonania, że naga różnica między nimi nie powinna być w ogóle brana pod uwagę w tego typu procedurze, albowiem nie czyni, sama przez się, jakiegokolwiek różnicy moralnej. Odwołanie się do różnicy występującej jedynie między czynnościami całkowicie wyizolowanymi z kontekstu – z pominięciem czynników zewnętrznych, które faktycznie im towarzyszą – może być uważane za postępowanie słuszne tylko wtedy, gdy prawdziwe jest twierdzenie, że wartość moralna tych czynników jest taka sama. Najczęściej zakłada się, że tak jest wówczas, gdy w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z tymi samymi czynnikami. Gotów jestem uznać tę opinię za właściwą, jeśli oznaczałoby to zgodę co do tego, że takie sytuacje mają czasami miejsce. Bez trudu bowiem potrafię sobie wyobrazić, że zewnętrzne własności niektórych czynności krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę mogą nie różnić się co do wartości nie tylko wówczas, gdy w obu przypadkach są takie same, ale również wtedy, gdy w każdym z nich są inne. Z jedną z takich sytuacji mamy do czynienia w obu przykładach: wartość pragnień oraz motywów, jakimi charakteryzują się osoby krzywdzące swoich bliskich, jest prawdopodobnie równa moralnej wartości pragnień oraz motywów, jakie mają ich bracia, którzy na tę krzywdę jedynie przyzwalają. Gdyby zatem różnica między paradygmatycznymi czynnościami krzywdzenia a czynnościami przyzwolenia na krzywdę nie była sama w sobie moralnie znacząca, można by zaryzykować twierdzenie, że wszyscy postępują tu równie źle.

Teza ta nie może jednak zostać uogólniona. Nieprawidłowa ocena porównawcza czynności krzywdzenia oraz czynności przyzwalania na krzywdę nie wynika bowiem wyłącznie z błędnego mniemania o braku moralnego rozróżnienia między ich paradygmatycznymi odpowiednikami, ale ma również określony związek z niewłaściwym przekonaniem co do zakresu, w jakim można stosować twierdzenie, że te same czynniki zewnętrzne

mają identyczną wartość moralną w obu przypadkach. Zwolennicy *zasady moralnej symetrii* zazwyczaj tak formułują swoje stanowisko, aby nadać mu charakter w pełni uniwersalny i obiektywny. Oznacza to, że w odniesieniu do czynności, które charakteryzują się takimi samymi własnościami zewnętrznymi, kierują się twierdzeniem, że

moralna wartość własności towarzyszących czynnościom krzywdzenia jest *zawsze* równa moralnej wartości tych własności, które towarzyszą czynnościom przyzwalania na krzywdę.

Tego rodzaju *reguła analogicznych przypadków* głosi między innymi, że gdyby złe było postępowanie Pawła oraz syna, który wsypuje truciznę do whisky, równie złe musiałyby być postępowanie Piotra oraz drugiego syna, który pozwala, aby ojciec został otruty, i byłoby tak bez względu na to, jakiej metody używali oni do realizacji tego celu. Sprawy przedstawiają się w ten sposób z powodu przyjętego założenia, że jeżeli ktoś, pod wpływem pewnych motywów, przyzwala na krzywdę innej osoby, to znajduje się w identycznej sytuacji moralnej, jak ten, kto ją krzywdzi, kierując się tymi samymi motywami. To jednakże nie wszystko. Reguła ta głosi dużo więcej, a mianowicie, iż tak samo dzieje się wówczas, gdy porównujemy ze sobą *jakiegokolwiek* czynności, które wykonane zostały w identycznych okolicznościach, i które charakteryzują się tym, że są do siebie w ten sposób podobne z wyjątkiem tego, że jedna jest przypadkiem krzywdzenia, a druga przyzwolenia na krzywdę.

Uważam, iż jest niemożliwe, żeby *reguła analogicznych przypadków* mogła mieć tak szerokie zastosowanie. Aby tego dowiedzieć, odwołam się do zmodyfikowanej wersji przykładu, który swego czasu przytoczył Michael Philips (Philips, 1985, s. 156–157):

Dwaj przyjaciele, Smith i Jones, przez lata z sukcesem wspólnie prowadzili dochodowy biznes. Wszystko szło dobrze aż do chwili, gdy Smith bez uzasadnionego powodu i na drodze starannie przygotowanego oraz wyreżyserowanego oszustwa pozbawił Jonesa wszystkich udziałów w firmie, doprowadzając go tym samym do finansowej ruiny. Po jakimś czasie uwiódł mu również żonę, kazał spalić jego dom, a następnie, korzystając z faktu, że jego były współnik całkowicie się pogubił – z powodu czego przez długi czas pozostawał bez stałej pracy i nie miał nawet gdzie mieszkać – pozbawił go prawa do opieki nad dwójką dzieci. Jones postanowił się zemścić, choć, tak naprawdę, nie

miał pojęcia, na czym jego zemsta miałyby dokładnie polegać. Kiedy w tym celu zakradł się do posiadłości Jonesa, dalsze zdarzenia mogły mieć następujący przebieg:

Smith kąpał się w basenie. Po chwili Jones zauważył, że uderzył on głową w trampolinę i stracił przytomność, niemniej jednak postanowił go nie ratować. Smitha wyciągnął z basenu sąsiad, jednak na skutek przebywania przez jakiś czas pod wodą i spowodowanego tym faktem niedotlenienia mózgu, Smith został kaleką i porusza się na wózku inwalidzkim.

Smith kąpał się w basenie, kiedy Jones podszedł do niego niezauważony i zaczął go topić. Po pewnym czasie Smith przestał się bronić, gdyż stracił przytomność. Jones pozostawił go w takim stanie w wodzie. Smitha wyciągnął z basenu sąsiad, jednak na skutek przebywania przez jakiś czas pod wodą i spowodowanego tym faktem niedotlenienia mózgu, Smith został kaleką i porusza się na wózku inwalidzkim.

Czy istnieje moralna obiekcja wobec postępowania Jonesa, gdy ten przyzwala w opisaney sytuacji na krzywdę Smitha? Z pewnością tak. Obiekcja ta mogłaby na przykład odwoływać się do tragicznych skutków, jakie dla Smitha miało postępowanie Jonesa. Jeżeli uważamy, że każdy ma niezbywalne prawo do tego, aby móc przeżyć swoje życie jako osoba w pełni zdrowa i sprawna fizycznie, dojdziemy zapewne do wniosku, że to, co Smith uczynił Jonesowi nie stanowi wystarczającej racji za tym, aby można było nie szanować w ten sposób prawa Smitha do takiego życia. Czy to dobry argument? Niektórzy mieliby co do tego wątpliwości. Przeczyliby temu, że postępowanie Jonesa było złe z uwagi na to, co zrobił Smithowi. Swój pogląd mogliby uzasadnić w ten sposób, że zło, które wcześniej Smith wyrządził Jonesowi, było tak duże, iż niejako zdejmuje z Jonesa obowiązek, aby szanować prawo Smitha do tego, żeby mógł dalej żyć jako osoba zdrowa i sprawna fizycznie. Gdyby tak rzeczywiście było, mogłoby to podważyć obiekcje wobec postępowania Jonesa nie tylko wtedy, gdy przyzwala on na krzywdę Smitha, ale także wówczas, gdy go krzywdzi. Rzecz jednak w tym, że taka zależność nie zachodzi. Wydaje się, że Jones mógłby pozbyć się obowiązku, aby szanować prawo Smitha do takiego życia tylko w dwóch przypadkach: gdyby zło, jakie wyrządził mu Smith, wynikało bezpośrednio z faktu, że Smithowi przysługuje takie właśnie prawo, oraz gdyby Smith sam się go zrzekł. Ponieważ nie można dowieść, że pomiędzy złem, jakie Smith uczynił Jonesowi, a przysługującym mu prawem istnieje tak ścisły

związek, oraz ponieważ nie wiadomo, czy w tych okolicznościach Smith zechciałby dobrowolnie prawo to uchylić (można raczej domniemywać, że tak by się nie stało), to swoją moc nadal utrzymuje teza, że wobec postępowania Jonesa istnieje poważna obiekcja moralna.

A czy moralna obiekcja wobec postępowania, które przyzwala na krzywdę Smitha, jest *taka sama*, jak wobec postępowania, które go krzywdzi? Biorąc pod uwagę założenia poczynione na potrzeby tego przypadku, które dotyczą okoliczności, w jakich miał on miejsce, odpowiedź na to pytanie musi być negatywna. Gdyby sprawa przedstawiała się inaczej, tj., gdyby między jednym a drugim sposobem postępowania nie było różnicy moralnej, to według tego, co zakłada Michael Philips, oznaczałoby to, że siła obowiązku, jaki ma w tej sytuacji Jones, by samemu nie krzywdzić Smitha, jest taka sama, jak siła obowiązku, aby udzielić Smithowi pomocy. Czy nie jest jednakże tak, że rozróżnienie między jednym a drugim obowiązkiem jest moralnie znaczące? Nawet jeśli prawdziwa byłaby teza, że istnieje stosunkowo mała różnica między obowiązkiem zakazującym mi krzywdzenia jakiejś osoby a obowiązkiem nakazującym udzielenia jej pomocy, gdy nie wyrządziła mi ona żadnej krzywdy, teza ta nie mogłaby być zastosowana w takim samym brzmieniu w odniesieniu do sytuacji, w której zostałem przez tę osobę dotkliwie skrzywdzony. Gdy ktoś krzywdzi mnie tak, jak Jonesa, to obowiązek, abym powstrzymał się od skrzywdzenia tej osoby w odwecie jest prawie równie mocny, jak obowiązek, abym powstrzymał się od skrzywdzenia jakiegokolwiek innej osoby, która nie dopuściła się wobec mnie takiej niesprawiedliwości. Inaczej wygląda jednak sprawa, kiedy chodzi o udzielenie pomocy; jeśli utrzymujemy, iż taki obowiązek w ogóle istnieje, to wydaje się, iż należałoby zakładać, że jest on nieporównanie mniejszy w odniesieniu do osoby, która mnie w ten sposób skrzywdziła, aniżeli w odniesieniu do osoby, która nie jest sprawcą tego rodzaju czynności i w tej perspektywie może uchodzić za istotę bezstronną i całkowicie niewinną.

Choć tego typu rozumowanie samo w sobie nie zawiera błędów, trzeba zauważyć, iż jego wiarygodność jest stosunkowo niewielka dla osób, które, tak jak ja, uważają, że w tego typu przypadkach może występować zjawisko dobroczynności, jednak nie ma czegoś takiego jak obowiązek udzielania pomocy. Czy oznacza to, że tym samym nie ma podstaw, aby dokonać moralnego rozróżnienia między jednym a drugim postępowaniem Jonesa? Nie sądzę, aby słuszny był tak kategoryczny wniosek. Owo rozróżnienie da się bowiem równie dobrze obronić także wtedy, gdy całą kwestię rozważać

będziemy w terminach dobra i zła lub w kategoriach przysługujących nam praw. Stosunkowo niewielka różnica istnieje między wartością moralną czynności Jonesa polegającą na tym, że powstrzymuje się od skrzywdzenia Smitha, a wartością jego postępowania polegającego na powstrzymaniu się od skrzywdzenia jakiejś innej osoby, która nie dopuściła się wobec niego żadnej krzywdy. W obu przypadkach jego zachowanie wydaje się być porównywalnie dobre, albowiem Smith ma podobne prawo, by nie zostać skrzywdzonym przez Jonesa, jak każda inna osoba, która nie pozostaje do krzywdy Jonesa w żadnej relacji przyczynowej. To, że Smith skrzywdził go wcześniej, nie stanowi szczególnie mocnej racji za tym, aby teraz to on mógł z kolei skrzywdzić Smitha. Tam jednak, gdzie chodzi o wartość moralną przyzwalania na krzywdę, sprawy przedstawiają się inaczej. Gdy Jones umyślnie pozwala, aby jakaś istniejąca już sekwencja zdarzeń spowodowała krzywdę osoby, która nie uczyniła ani jemu, ani komukolwiek innemu, żadnej szkody, to jego działanie wydaje się dużo gorsze niż wówczas, kiedy pozwala, aby w ten sposób została poszkodowana osoba, która skrzywdziła go wcześniej z pełną premedytacją i bez uzasadnionego powodu. W tym samym duchu można także powiedzieć, że Smithowi nie przysługuje takie samo prawo do pomocy ze strony Jonesa, jakie w podobnych okolicznościach przysługiwałoby tym, którzy nie uczynili mu niczego złego. Dzieje się tak, gdyż słuszna wydaje się zasada, że krzywdząc kogoś umyślnie w tak niesprawiedliwy sposób, umniejszamy w dużej mierze swoje moralne prawo do tego, by żądać od niego pomocy wtedy, kiedy nam samym dzieje się krzywda.

Wszystko to świadczy o tym, że *reguła analogicznych przypadków* nie może mieć tak uniwersalnego charakteru, jak się niekiedy przypuszcza. Te same własności towarzyszące czynności krzywdzenia oraz czynności przyzwalania na krzywdę nie mają zawsze takiej samej wartości moralnej w obu przypadkach (Kagan, 1988, s. 5–31; Purves, 2011, s. 130–137). Na ogół czymś gorszym jest chęć wyrządzenia komuś szkody w sytuacji, kiedy krzywdzimy osobę, przez którą zostaliśmy wcześniej skrzywdzeni, aniżeli wówczas, gdy jedynie przyzwalamy na jej krzywdę. Ostateczna ocena tych własności nie wynika bowiem wyłącznie z wartości, jakie te własności mają same w sobie, ale jest sumą wartości, jaką mają one same w sobie, oraz wartości, jaką otrzymują dodatkowo z kontekstu, którego są częścią. Tak jest nie tylko w odniesieniu do pojedynczych czynności, które odbywają się w identycznych okolicznościach, jak to ma

miejsce, na przykład, w przypadku tej samej osoby (Jonesa), czy też różnych osób (Pawła i Piotra), ale także w odniesieniu do odmiennych par lub zbiorów czynności zawierających ich identyczne odpowiedniki, jak dzieje się to wówczas, gdy porównujemy postępowanie Pawła i Piotra z jednym i drugim zachowaniem Jonesa. Z tego między innymi powodu (gdyż nie wolno zapominać, że w grę wchodzi również pewne rozróżnienie moralne wynikające z istniejącej między nimi tzw. nagiej różnicy) czynności Jonesa i Pawła, polegające na zapoczątkowaniu sekwencji zdarzeń prowadzących kolejno do krzywdy Smitha oraz starszego brata, wydają się nam gorsze od tych czynności Jonesa i Piotra, które polegają z kolei na przyzwoleniu, aby do krzywdy Smitha i brata doprowadziła jakaś obiektywnie istniejąca sekwencja zdarzeń, na powstanie której żaden z nich nie miał wpływu. Również z tego powodu – choć jest to teza o dużo mniejszej wadze dla prowadzonych rozważań, gdyż w większym zakresie dotyczy przypadków o odmiennych własnościach zewnętrznych – skrzywdzenie Smitha przez Jonesa nie wydaje się tak samo złe, jak skrzywdzenie przez Pawła swojego brata, a przyzwolenie Jonesa na skrzywdzenie Smitha nie jest równie złe, jak przyzwolenie Piotra na krzywdę brata.

Doniosłość tego typu ustaleń ma decydujące znaczenie w odniesieniu do kwestii, która najbardziej nas tu interesuje, a mianowicie, czy *zasada moralnej symetrii* może stosować się w sposób bezwarunkowy do tych czynności krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę, którym towarzyszą takie same czynniki zewnętrzne. Z tego, co zostało dotychczas powiedziane wynika jasno, że jej rozstrzygnięcie musi być negatywne. Taki wniosek jest uzasadniony przez niezaprzeczalny fakt, że porównawcza ocena obu czynności w każdym przypadku ustalana jest w dwóch etapach i zależy od zestawienia wartości, jakie każdy z nich ma sam w sobie, jak również od zestawienia wartości, które przysługują towarzyszącym im czynnikom zewnętrznym (a których wielkość zależy z kolei od kontekstu, którego częścią są owe czynniki). Ponieważ, jak dowodziłem, istnieje wiele racji przemawiających za tym, że każda z tych czynności ma inną wartość wewnętrzną, a towarzyszące im czynniki mogą spowodować, że znajdują się one na różnych miejscach na skali wartości moralnych nawet wtedy, gdy są takie same w obu przypadkach, to wynika z tego, że wszędzie tam, gdzie tego rodzaju czynności nie różnią się między sobą niczym innym oprócz tego, że jedna jest przykładem krzywdzenia, a druga przyzwolenia na krzywdę, nie sposób wykluczyć możliwości, że któraś z nich będzie gorsza od pozostałej.

Warto zwrócić również uwagę, że w odniesieniu do tego typu czynności przyzwalania na krzywdę nieprawdziwe wydaje się przypuszczenie, które ma mocne oparcie w naszych intuicjach – że wszystkie przypadki przyzwalania na krzywdę mają podobną wartość moralną. Jest tak dlatego, że konkretne czynności mogą różnić się między sobą zarówno skutkiem, który powodują, jak również i tym, co było zamiarem ich sprawców, a więc własnościami, które znacząco wpływają na ich ocenę moralną. Nawet jeśli w poszczególnych przypadkach zdarzyłoby się tak, że skutek byłby identyczny (jak to jest, na przykład, w analizowanych dotychczas przykładach) albo trudno byłoby odróżnić wartość wyrządzonej w ten sposób krzywdy, nie oznacza to w żadnym razie, że moralnie obojętne jest to, co było rzeczywistym zamiarem wykonania czynności. Z taką sytuacją możemy mieć do czynienia w praktyce medycznej. Lekarz może wyłączyć urządzenie podtrzymujące czyjeś życie, kierując się zamiarem uśmiercenia pacjenta, niemniej jednak to samo może uczynić dla jego dobra, gdy dojdzie do wniosku, że z punktu widzenia wiedzy medycznej dalsza terapia i podtrzymywanie życia nie mają już sensu. Nie istnieją racjonalne podstawy ku temu, by zakładać, że różnica między jednym a drugim postępowaniem nie ma żadnego moralnego znaczenia. Podobnie przedstawia się sprawa w odniesieniu do czynności krzywdzenia. Rzeczą gorszą bowiem wydaje się pozbawienie jakiejś osoby życia w celu szybszego odziedziczenia po niej pokaźnego majątku niż uczynienie tego po to, aby uniknąć śmierci wielu niewinnych ludzi.

To wszystko prowadzi do wniosku, który, choć dość nieoczekiwane, niemniej jednak trafnie uzupełnia krytyczną tezę, jaką wcześniej sformułowaliśmy w odniesieniu do *zasady moralnej symetrii*. Okazuje się bowiem, że nie tylko nie jest prawdą, jakoby nie można było przeprowadzić rozróżnienia moralnego między czynnościami krzywdzenia a przyzwolenia na krzywdę, kiedy zdarza się tak, że czynniki towarzyszące obu czynnościom są takie same, ale nie jest prawdą także inne przekonanie, a mianowicie, że w tego rodzaju okolicznościach każdy przypadek czynności krzywdzenia różni się moralnie od każdego innego przypadku przyzwolenia na krzywdę w taki sam sposób.

Chciałbym teraz omówić dość pobieżnie ostatnią relację między krzywdzeniem a przyzwoleniem na krzywdę. Polega ona, ogólnie rzecz ujmując, na porównywaniu wartości moralnych przynależnych czynnościom, które różnią się między sobą tym, że każda z nich ma inne własności empiryczne. Ważne jest, aby na tym etapie analizy uświadamiać sobie, że rozważenie tej

kwestii może przebiegać dwutorowo. Można, na przykład, dokonać porównawczej oceny obu czynności w ramach założenia, że kryteria powodujące między nimi różnicę pojęciową mają charakter niezmienny i są w dużym stopniu niezależne od towarzyszących im własności zewnętrznych. Można też porównywać ich wartość moralną, zakładając szerszą perspektywę, obejmującą przypadki, w których własności zewnętrzne mają dużo mocniejszy status i wpływają nie tylko na wartość, jaką ma każda z tych czynności oddzielnie, ale również na to, jak będzie ostatecznie sklasyfikowane czyjeś postępowanie: czy jako czynność krzywdzenia czy też przyzwolenia na krzywdę.

Nie zamierzam wdawać się w zawile rozważania, czy kryteria dekskryptywne, którymi posługiwałem się do rozróżniania obu rodzajów czynności w odniesieniu do przypadków paradygmatycznych oraz tych, które mają takie same własności zewnętrzne, mogą odgrywać podobną rolę i mieć równie ważne zastosowanie także wówczas, gdy mamy do czynienia z zachowaniem, któremu towarzyszą czynniki o tego typu podwójnym oddziaływaniu. Mój pogląd w tej sprawie nie ma w żadnym razie krytycznego wydźwięku. Nie chcę bowiem kwestionować dobrze uzasadnionej już tezy, że w świecie realnym mogą czasami mieć miejsce okoliczności, w których przyjęte przeze mnie kryteria albo nie wystarczają w pełni do prawidłowej oceny działania wywołującego czyjąś szkodę, albo wprost zafałszowują obraz tego, co faktycznie ma miejsce. Ustalenia, jakie zostały w tej sprawie poczynione w pracach Jeffa McMahana, Jonathana Benneta, Warrena Quinna, Frances Kamm czy Shelly Kagan nie pozostawiają żadnych złudzeń, że w wielu sytuacjach kryteria te mogą okazać się zbyt wąskie i trzeba je uzupełnić. Postępując w ten sposób, chcę jedynie dać wyraz przekonaniu, że takie sytuacje w praktyce zdarzają się stosunkowo rzadko i dotyczą najczęściej kwestii tzw. *czynnego wycofania pomocy*, która stanowi dość specyficzny rodzaj postępowania, natomiast w większości przypadków – które są szczególnie ważne społecznie, jak choćby udzielanie pomocy ubogim, eutanazja, aborcja czy prowadzenie działań wojennych – powodowanie czyjejś szkody może podlegać podziałowi na czynności krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę wyłącznie na podstawie tego, czy sprawca sam zapoczątkował sekwencję zdarzeń prowadzącą do krzywdy, czy też jedynie przyzwolił na to, aby miała ona miejsce z powodu jakiegoś obiektywnego zbiegu zdarzeń lub umyślnego postępowania innych osób. Nie bez znaczenia dla przyjętego w tej sprawie stanowiska jest również i to, że

rozpoczęcie debaty na ten temat zbyt daleko odwiódłoby mnie od tego, co stanowi główny przedmiot prowadzonych tu rozważań, tj., czy faktycznie jest tak, że różnica między przypadkami krzywdzenia i przyzwalania na krzywdę, które charakteryzują się odmiennymi własnościami zewnętrznymi, *nigdy* nie jest moralnie znacząca. Byłoby ponadto mało użyteczne, gdyż przeprowadzone dotychczas (m.in. przez wymienionych powyżej autorów) analizy w tym zakresie pokazują wyraźnie, że modyfikacja takich standardowych kryteriów, która pod uwagę bierze własności, jakie towarzyszą czynnościom prowadzącym do czyjejs krzywdy, nie prowadzi na ogół do wniosku potwierdzającego zastosowanie *zasady moralnej symetrii* w każdym takim przypadku. W tej sytuacji przekonanie o istnieniu istotnej moralnej różnicy między tego rodzaju czynnościami krzywdzenia i przyzwalania na krzywdę mogłoby zostać podważone tylko wówczas, gdyby okazało się, że nie sposób dokonać między nimi rozróżnienia pojęciowego. Niektórzy sugerują niedwuznacznie, że prawdziwa może być nawet dużo mocniejsza teza, a mianowicie, iż ci, którzy sprzeciwiają się możliwości zastosowania do tego typu przypadków tezy o istnieniu moralnej różnicy, postępują w ten sposób dlatego, ponieważ zakładają, że może zdarzyć się tak, iż nie będzie można sformułować jakiegokolwiek empirycznego kryterium, które jest niezbędne do ich rozróżnienia (Liu, 2012, s. 63). Nie potrafię dowieść, że taka rzecz nigdy nie będzie miała miejsca. Gdyby jednak tak się stało, równie bezsensowny byłby pogląd, który obejmuje *zasada moralnej symetrii* – że krzywdzenie i przyzwolenie na krzywdę zawsze jest tak samo złe. Tam bowiem, gdzie nie wiadomo, czy mamy do czynienia z krzywdzeniem czy z przyzwoleniem na krzywdę, żadna porównawcza ocena moralna tego typu czynności nie wchodzi w grę.

W tym kontekście rozpatrywanie przypadków, w odniesieniu do których nie wiadomo do końca, czy mamy do czynienia z czynnością krzywdzenia czy przyzwalania na krzywdę, a które stanowią, ponadto, jedynie niewielki procent tego rodzaju postępowania, byłoby z istoty rzeczy bezsensowne, gdyż w żaden sposób nie doprowadziłoby do odpowiedzi na pytanie leżące u podstaw niniejszych rozważań – po której stronie sporu leży więcej racji. To oznacza, iż zakładam, że sprawa rozróżnienia moralnego tego typu czynności mających odmienne własności zewnętrzne dotyczyć będzie wyłącznie przypadków, w których różnią się one od siebie przyczynowo w ten sposób, że jedne polegają na zainicjowaniu procesu prowadzącego do czyjejs krzywdy, inne natomiast możliwe są do wykonania tylko wtedy, gdy

taki proces już się toczy. Przy takim założeniu jest mało prawdopodobne, aby *zasada moralnej symetrii* mogła nadal odgrywać swoją rolę. Nawet jeśli okazałoby się, że rezultat krzywdzenia i przyzwolenia na krzywdę jest identyczny – w obu przypadkach osoba doznaje, na przykład, podobnej szkody – nie oznacza to, że moralnie obojętne byłaby różnica, jaka istnieje między tymi czynami ze względu na własności, które im towarzyszą. Gdy własności te różnią się między sobą, niekiedy nawet diametralnie, najczęściej inna jest wartość moralna każdej poszczególnych czynności, jaką pociąga za sobą ich istnienie, a co za tym idzie, inna jest też końcowa ocena porównawcza obu czynności.

Wydaje się ponadto, że sama natura jednej i drugiej czynności nasuwa zastrzeżenie, że w tych warunkach wartość moralna krzywdzenia jest z reguły mniejsza od wartości, jaką ma przyzwolenie na krzywdę. Dlaczego tak się dzieje? Otóż jest rzeczą powszechnie znaną, że działanie, którego rezultatem jest czyjaś krzywda (a więc takie, które obejmuje krzywdzenie oraz przyzwolenie na krzywdę) może zostać wykonane zarówno wtedy, gdy jego sprawca *przewiduje* taki właśnie obrót rzeczy, jak i wówczas, gdy nie zdaje sobie z niego sprawy; gdy postępuje z *zamiarem* spowodowania krzywdy i kiedy wywołuje ją, nie mając w ogóle takich intencji; no i wreszcie, gdy w swoim zachowaniu kieruje się zarówno dobrym, jak i złym *motywem*. Uważamy, że w tych okolicznościach dużo gorzej postępuje ten, kto przyczynia się do krzywdy, o ile przewidywał, że jego działanie będzie miało dla kogoś taki skutek, i jeśli pomimo tego, że domyślał się, iż taki właśnie będzie bieg wypadków, nadal zamierzał w ten sposób postąpić. Warunki te często spełnia czynność krzywdzenia, albowiem zwykle ma ona miejsce wówczas, kiedy jej sprawca nie tylko przewiduje, że krzywda będzie nieuchronnym rezultatem jego własnego postępowania, ale także pragnie jej wystąpienia (Nesbitt, 2010, s. 289). Gdy natomiast przyzwalamy na czyjaś krzywdę, sytuacja najczęściej jest diametralnie odmienna. Można zachowywać się w ten sposób z powodu własnego lenistwa, narcystycznych skłonności, egotyzmu bądź wrodzonej apatii, nie tylko nie przewidując skutków takiego zachowania, ale nie mając w ogóle świadomości, co ono powoduje, a to oznacza, że w tego rodzaju postępowaniu zazwyczaj nie kierujemy się zamiarem powodowania czyjejś krzywdy. Nawet jeśli uznamy, że każdy przypadek cierpienia doznanego z powodu wyrządzonej komuś krzywdy jest niewątpliwie czymś złym i byłoby lepiej, gdyby nigdy się nie wydarzył, nie możemy naiwnie zakładać, że spowodowanie krzywdy przez

osobę, która nie wiedziała, że może ona wynikać z jej postępowania, jest tak samo złe, jak spowodowanie krzywdy przez tych, którzy dobrze o tym wiedzieli, a ponadto chcieli ją spowodować.

Niemale znaczenie w tej sprawie może mieć również odmienne prawdopodobieństwo zaistnienia skutków naszego postępowania w jednym i drugim przypadku. Gdy zaproszonym na obiad gościom podajemy zatrute jedzenie, istnieje niewielka szansa na to, że osoby te przeżyją, jeśli natomiast powstrzymujemy się od ocalenia czyjś życia poprzez, na przykład, nie uiszczenie odpowiedniej kwoty pieniędzy dla umierających z głodu ludzi, to nie sposób wykluczyć, że może istnieć dość duże prawdopodobieństwo, iż ludzie ci przeżyją dzięki pomocy otrzymanej od innych, własnej przedsiębiorczości lub na skutek jakiegoś innego – szczęśliwego dla nich – zbiegu okoliczności. Nasze postępowanie, które nikomu nie daje żadnej szansy uniknięcia wynikającej z niego szkody, uważane jest na ogół za gorsze niż to, którego wykonanie zakłada istnienie nieskończenie wielu takich możliwości. Jeśli jeszcze głębiej wniknąć w tę kwestię, można zauważyć również występowanie niemałej różnicy między kosztami, jakie dla potencjalnego sprawcy pociąga za sobą zaprzestanie jednej i drugiej czynności. Otóż zachowanie przeciwne względem przyzwolenia na krzywdę łączy się zazwyczaj z poświęceniem dobra tego, kto przeciwdziała prowadzącej do krzywdy sekwencji zdarzeń, natomiast odstąpienie od czynności krzywdzenia albo nie wymaga od nikogo poświęcenia jakiegokolwiek dobra, albo – w najgorszym przypadku – zakłada poświęcenie przyszłego dobra, które mogłoby zostać dopiero pozyskane przez postępującą w ten sposób osobę, niemniej jednak musiałyby dokonać się kosztem krzywdy zaistniałej z powodu takiego właśnie postępowania.

Bibliografia

- Ascher, J. (2007). Killing and Letting Die: The Similarity Criterion. *Journal of Applied Philosophy*, 24, 272–282.
- Kagan, S. (1988). The Additive Fallacy. *Ethics*, 99, 5–31.
- Lichtenberg, J. (1982). The Moral Equivalence of Action and Omission. *Canadian Journal of Philosophy*, 12, 19–36.
- Liu, X. (2012). A Robust Defence of the Doctrine of Doing and Allowing. *Utilitas*, 24, 63–81.

- Nesbitt, W. (2010). Is Killing No Worse than Letting Die? W: L. Vaughn (red.), *Contemporary Moral Arguments*. New York: Oxford University Press.
- Norcross, A. (2003). Killing and Letting Die. W: R.G. Frey, C.H. Wellman (red.), *A Companion to Applied Ethics* (s. 451–464). Oxford: Blackwell Publishing.
- Philips, M. (1985). Are „Killing” and „Letting Die” Adequately Specified Moral Categories? *Philosophical Studies*, 47, 151–158.
- Purves, D. (2011). Still in Hot Water: Doing, Allowing and Rachel’s Bathtub Case. *Southwest Philosophy Review*, 27, 129–137.
- Rachels, J. (2001). Killing and Letting Die. W: L. Becker, Ch. Becker (red.), *Encyclopedia of Ethics* (s. 947–951). New York: Routledge.
- Shaw, S.B. (2014). *Killing and Letting Die: The Irrelevant Distinction*. Honors Thesis. Las Vegas: University of Nevada.
- Singer, P. (2003). *Etyka praktyczna*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Tooley, M. (1994). An Irrelevant Consideration: Killing Versus Letting Die. W: B. Steinbock, A. Norcross (red.), *Killing and Letting Die* (s. 103–112). New York: Fordham University Press.

HURTING AND ALLOWING HARM. PART III: EXTERNAL CONTEXT

Summary

In this article I defend the thesis that there is a morally significant difference between doing harm (or harming) and merely allowing harm to happen.

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI*

POCZUCIE POWINNOŚCI MORALNEJ JAKO ODKRYWANIE WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI W KONTEKŚCIE RELIGIJNEGO MILCZENIA

Słowa kluczowe: cisza, milczenie, powinność, modlitwa, tożsamość, filozofia, religia
Keywords: quietude, keeping silent, duty, prayer, identity, philosophy, religion

Neokantysta? Prawo moralne ma w sobie. Gdzieś

Stanisław Jerzy Lec¹

* Śnieżyński Krzysztof – ks. dr hab., prof. AIK, członek Katedry Filozofii Współczesnej na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Prowadzi badania wybranych zagadnień i problemów z zakresu metafizyki, filozofii Boga i religii oraz antropologii filozoficznej. Członek Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii.

Address for correspondence: Krzysztof Śnieżyński, Jesuit University Ignatianum, Faculty of Philosophy, Kopernika 26, 31-501 Kraków. E-mail: krzysztof.sniezynski@ignatianum.edu.pl.

¹ Lec (2007), s. 180. Ironiczny aforyzm Leca ma za zadanie usprawiedliwić pogląd, który reprezentuję: z filozofii Kanta, mimo jej różnych słabości, ciągle możemy uczyć się szacunku do świętości (nienaruszalności) prawa moralnego, które ma swoje podstawy metafizyczne i dlatego nie daje się zredukować do umowy społecznej, kulturowej organizacji ludzkiej świadomości itp. A to, że człowiek ma niekiedy w pogardzie prawo moralne – zapisane w jego rozumie – nie świadczy przeciwko prawu moralnemu ani przeciwko rozumowi, lecz przeciwko złej woli człowieka.

Rozważcie to w swych sercach na waszych łóżach i zamilknijcie!

Ps^{BP} 4, 5²

Gdy zamilkniemy, pozostaje tylko cisza – czyli wszystko

August Comte-Sponville³

Poczucie powinności moralnej i związane z nim niezadowolenie moralne z samego siebie to podstawowe ogólnoludzkie doświadczenia, które chyba najbardziej przekonują nas o istnieniu osobistej i niepowtarzalnej tożsamości. Odkrywanie tej tożsamości w perspektywie poczucia powinności moralnej, które rodzi i dochodzi do głosu w jego wewnętrznej ciszy (w sumieniu, które potrzebuje ciszy, aby móc w człowieku przemówić), zaanonsujemy w filozoficzno-teoretycznych i religijno-praktycznych krokach myślowych, które zachodzą wzajemnie na siebie: najpierw z przewagą samej filozofii (logos filozofii), następnie w pewnej równowadze między religią a filozofią (logos religii i logos filozofii), a na sam koniec głównie w samej religii (logos religii)⁴.

Stopniowe odkrywanie ludzkiej tożsamości w perspektywie powinności moralnej wyrazimy w formie słownej, której dwa elementy (stały i zmienny) przedstawiają się następująco: „Wiem, że powinienem – więc...”. Pierwszy człon wyrażenia jest nieruchomy: „Wiem, że powinienem” – odzwierciedla świadomość powinności moralnej; drugi człon jest ruchomy i odzwierciedla kontekst, w jakim świadomość moralna przyczynia się do odkrywania i doświadczania prawdy o człowieku i jego tożsamości.

² Skrót ^{BP} oznacza Pismo Świąte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami (Poznań 2008). Jest to tzw. Biblia Poznańska.

³ Comte-Sponville (2001), s. 178.

⁴ Niniejszy artykuł nie był dotąd nigdzie publikowany, ale narodził się na kanwie mojej trzytomowej monografii pt. *Zrozumieć człowieka milcząc ku Bogu. Szkic z religijnej filozofii chrześcijaństwa* (książka w recenzji).

1. „Wiem, że powinienem – więc jestem kimś”: tożsamość osobowa w świetle logosu filozofii

Człowiek odkrywa w swoim rozumie powinność moralną. Mówimy, że ma poczucie moralnej odpowiedzialności. Cudowne nie jest to, co konkretnie człowiek w danej chwili odczuwa jako swoją powinność, lecz to, że w ogóle ją odczuwa. Immanuel Kant nie mógł wyjść z podziwu nad prawem moralnym obecnym w umyśle każdego człowieka, gdyż nie trzeba tego prawa szukać poza polem naszego widzenia, bowiem „widzę je przed sobą i wiązę bezpośrednio ze świadomością mego istnienia” (Kant, 1984, s. 256), co podnosi wartość „mej osobowości, w której prawo moralne objawia mi życie niezależne od zwierząt, a nawet od całego świata zmysłów” (s. 257).

Stawiając pytanie etyczne: „Co powinienem czynić?” (Kant, 2005a, s. 37), Kant wyraził myśl, że już w samym poczuciu powinności moralnej odkrywamy prawdę o sobie jako istocie skończonej i niespełnionej. Istota wszechmocna nie pyta: co powinienem czynić? (tzn.: czego nie powinienem czynić?). Ten, kto pyta: co powinienem? ujawnia zarazem swoją skończoność, i to w najgłębszych pokładach swej istoty. Powinność sprawia, że człowiek, który ją w sobie odczuwa, balansuje między „tak” i „nie”, jest niepokoiony przez to, czego nie powinien. Ten niepokój wskazuje, że człowiek, którego bytowanie ściśle wiąże się z powinnością, jest z gruntu istotą jeszcze-nie-spełnioną i zarazem skończoną (Heidegger, 1989, s. 238–241). Ale to nie wszystko, co poczucie moralnego obowiązku może nam powiedzieć o nas samych.

Kant uważał, że z samego tylko pojęcia moralnego obowiązku zawartego w etyce nie sposób wyprowadzić prawdy o istnieniu Boga jako najwyższego moralnego prawodawcy wszystkich ludzi: „Mogę tutaj jedynie, tak jak to pojmuję, wskazać klucz do rozwiązania tego zadania, nie wykonując go” (Kant, 1993, s. 26). Kant daje nam klucz do zrozumienia (ale nie udowodnienia) tego, że poczucie prawa moralnego w rozumie nieodzownie prowadzi nas, ludzi, do religii rozumu i do pojęcia Boga. Gdy Kant mówi o Bogu, to nie mówi o Bogu religii, który objawił się ludziom, lecz o „pojęciu Boga jako moralnego władcy świata” (Kant, 1993, s. 127). Według Kanta nie mamy poznawczego dostępu do „żywego Boga”, tzn. do Boga poza naszym pojęciem Boga. Możemy sensownie mówić tylko o pojęciu Boga, które sami stwarzamy w naszych umysłach, ale nie o samym Bogu,

o którym – na podstawie rozumu – niczego wiedzieć nie możemy. Nie znaczy to jednak, że Kant twierdzi, iż Bóg jest tylko pojęciem w naszym rozumie, a w rzeczywistości Boga w ogóle nie ma. Bogiem religii Kant w ogóle się nie zajmuje. Twierdzi, że Bóg jest absolutną tajemnicą dla naszego rozumu, dlatego pojawia się w naszym rozumie tylko jako pojęcie, abyśmy mogli myśleć o Nim, ale przez samo myślenie pojęcia Boga my Boga nie poznajemy. Gdy mówimy o Bogu, mówimy o naszych Jego wyobrażeniach, a nie o Nim samym. Kant chciał pokazać, że rozum ludzki nie ma takich zdolności poznawczych, aby mógł odróżnić skutki działania łaski Bożej w człowieku od samodzielnego zdobywania cnoty, a przypisywanie rozumowi zdolności do oglądania czegoś ponadmysłowego jest marzycielstwem. „Twierdzić, że ktoś postrzega w sobie wpływy nieba, jest rodzajem szaleństwa, w którym może być wprawdzie metoda [...], ale jest ono zawsze szkodliwym dla religii samooszukiwaniem siebie” (Kant, 1993, s. 211). Kant podkreśla, że możemy jedynie uwierzyć, że Bóg swoją łaską w nas działa, że swoją mocą pobudza naszą wolę moralną do czynu, ale nie możemy tego w sobie zobaczyć. Nie możemy też łaski Bożej w sobie wywołać, gdyż jest ona suwerennym darem Boga (Kant, 1993, s. 77, 211).

Dla naszej hipotezy (odkrywania ludzkiej tożsamości w milczeniu religijnym) powstaje teraz poważny problem: czy milczenie religijne, które ma wiele wspólnego z mistyką, nie jest marzycielstwem, a hipoteza odkrywania i ocalenia tożsamości dzięki takiemu milczeniu nie jest szaleństwem? Nie, jeśli się dobrze zrozumie, że w mistycznych przeżyciach mistycy wcale nie oglądali Boga, ani swojego z Nim zjednoczenia, lecz mieli jedynie pewność wewnętrznego przeświadczenia, że właśnie jednoczą się z Bogiem. A jak „wygląda” Bóg i oni sami w Bogu – tego nie widzieli.

2. „Wiem, że powinienem – więc jestem kimś wobec Boga”: tożsamość religijna w świetle logosu religii i mistyki

Piotr Moskal napisał o przeżyciach mistycznych św. Teresy Wielkiej: „Teresa jest przekonana („czuje”), i to w sposób niepowątpiewalny, że Bóg jest przy niej obecny. To poznanie nie jest jednak rezultatem jej czynności poznawczych w postaci bezpośredniej percepcji pozapsychoicznego istnienia Boga. To poznanie ona w sobie rozpoznaje jako dane od Boga. [...] To właśnie świadomość Boga była treścią tego doświadczenia” (Moskal, 2008, s. 22).

Świadomość obecności Boga to jeszcze nie poznanie samego Boga, dlatego uważamy, że przemyślenia Kanta nie są zagrożeniem dla naszej hipotezy, a raczej przyczyniają się do jej klarownego przedstawienia. W milczeniu religijnym nie oczekujemy wcale tego, co wykracza poza nasze możliwości, lecz tego, że dopiero – pod wpływem działania niepojętej łaski Boga – poznamy swoje własne możliwości, zwłaszcza w dziedzinie realizacji swojej niepowtarzalnej tożsamości. Kant nie jest naszym wrogiem, lecz sprzymierzeńcem.

Kant uważa, że Bóg (a ściślej: Bóg pomyślany w pojęciu „Boga”) jest absolutnym dobrem i prawodawcą wszystkich naszych moralnych obowiązków. Konsekwentnie: „etyka prowadzi nieodzownie do religii, przez co urasta do idei wszechmocnego moralnego prawodawcy nie będącego człowiekiem” (Kant, 1993, s. 26). Na czym polega to prowadzenie etyki ku religii?

3. „Wiemy, że powinniśmy – więc jesteśmy ludem Bożym”: tożsamość dialogiczna w świetle logosu filozofii i religii

Życie codzienne dowodzi, że nawet ludzie dobrej woli mogą być narzędziem w rękę zła. Człowiek jest zbyt słaby, aby mógł samodzielnie urzeczywistnić moralne dobro odkrywane jako nakaz moralny w swoim rozumie. Potrzebuje pomocy z zewnątrz. Aby móc zaradzić bezbronności człowieka wobec zła w nim samym i wokół niego, ludzie dobrej woli powinni się połączyć w etyczną wspólnotę. Ale nawet taka wspólnota składa się ze słabych ludzi i wymaga przyjęcia postulatu istnienia Boga, co pozwala Kantowi nazwać tę wspólnotę „ludem Bożym”: „etyczna wspólnota jest do pomyślenia wyłącznie z prawami cnoty, jako lud podległy boskim przykazaniom, tj. jako lud Boży” (Kant, 1993, s. 127). Stworzenie wspólnoty etycznej przekracza zdolności pojedynczego człowieka, a nawet całej ludzkości, dlatego tylko sam Bóg mógłby być jej twórcą. Etyczna wspólnota staje się więc wspólnotą religijną, która przybiera formę kościoła: „Etyczna wspólnota podległa Bożemu moralnemu prawodawstwu jest kościołem” (Kant, 1993, s. 128). Kant głosi, że w takim kościele, który jest niewidzialny⁵, człowiek

⁵ Kościół niewidzialny oznacza dla Kanta etyczną wspólnotę ludzi, których łączy ze sobą cnota moralna. Cnoty tej (podobnie jak i samego Boga) nie widać w doświadczeniu

może oprzeć się złu i urzeczywistnić dobro, czyli żyć rozumnie (według prawa moralnego), gdyż jest to „religia rozumu”, w której człowiek nie ma obowiązków wobec Boga⁶, lecz obowiązki moralne wobec samego siebie i wobec innych ludzi. Zobaczmy teraz, jak ta myśl ma się do wiary chrześcijańskiej i do naszej hipotezy.

4. „Wiem, że powinienem – więc jestem kimś wobec Chrystusa”: tożsamość w świetle logosu religii chrześcijańskiej, która nie musi się obawiać filozofii Kanta

Jeżeli na myślenie Kanta o religii zareagujemy – jako chrześcijanie – bez próby jej głębszego zrozumienia, to podzielać jej nie możemy, gdyż wierzymy (choć umysłowo nie „ogłędamy”) w rzeczywistość, a nie tylko moralną (obecną w rozumie moralnym jako pojęcie) obecność Boga w świecie, w Kościele, w sakramentach i w nas samych. To nie pojęcie Boga, ale

zmysłowym, gdyż jest ona czymś wewnętrznym, ukrytym w rozumie. Kant nie przeciwstawia kościoła niewidzialnego widzialnym strukturom kościelnym, ale podkreśla, że postęp życia moralnego nie zależy od rozwoju i powodzenia widzialnych struktur kościelnych, ale od tego, na ile wiara kościelna przemieni się w wiarę czysto rozumową, tzn. w moralną wiarę religijną. Kant uważał, że prawo moralne jest nieodzownym warunkiem i istotą każdej religii: „jedynie czyste moralne prawodawstwo, przez które wola Boża została pierwotnie zapisana w naszym sercu, jest nie tylko nieodzownym warunkiem wszelkiej prawdziwej religii w ogóle, ale jest także tym, co ją właściwie stanowi” (Kant, 1993, s. 132).

⁶ To, że człowiek nie ma obowiązków wobec Boga, oznacza, że dla etycznej wspólnoty ludzi żyjących według zasad moralnych odkrywanych w rozumie Bóg jest tylko pomyślany jako „pojęcie moralnego władcy świata”. Nie znaczy to jednak, że Boga religii (poza rozumem) w ogóle nie ma, lecz oznacza jedynie, że Bóg religii nie daje się „rozumowo oglądać”, dlatego można Go tylko pomyśleć jako postulat moralny, jako pobudkę do moralnego działania. Kant był jednak przekonany, że człowiek nie może urzeczywistnić dobra moralnego bez łaski Boga religii, tyle tylko, że nie można tego przekonania (wiary) udowodnić „rozumowo oglądać”, lecz jedynie w to uwierzyć, tj. być moralnie przekonany. Istnienie Boga religii jest nieodzowne dla życia moralnego i religijnego: „Urzeczywistnienie najwyższego dobra było naszym obowiązkiem [...]; a ponieważ najwyższe dobro jest możliwe tylko pod warunkiem istnienia Boga, przeto wiąże ono nierozzerwalnie założenie tego istnienia z obowiązkiem, czyli przyjęcie istnienia Boga jako moralnie konieczne” (Kant, 1984, s. 202), gdyż „prawo moralne samo przez się przecież nie obiecuje szczęśliwości” (Kant, 1984, s. 207).

rzeczywisty, choć niepojęty, Bóg sprawia w nas jedność i umożliwia nam realizację dobra moralnego: „Kiedy dusza otrzymuje pocałunek Bóstwa, osiąga pełną doskonałość i szczęście; obejmuje ją wówczas jedność” – pisał Mistrz Eckhart (2001, s. 100). Jako chrześcijanie mamy nadzieję, że w modlitwie (milczenia) dokonuje się „pocałunek Boga”, który scala naszą egzystencję. Ale czy Kant jest wrogiem takiej nadziei, a zarazem naszej hipotezy, że milczenie religijne otwiera nas na Boga, który funduje naszą osobistą tożsamość, nie niszcząc przy tym naszej wolności?

Kantowska teoria religii, jeśli się ją właściwie rozumie, może oddać cenne usługi w poszukiwaniu ocalenia tożsamości człowieka dzięki religii. W jaki sposób?

Aleksander Bobko wyraził się o tych usługach następująco: filozofia Kanta to mocne uzasadnienie tezy, że religia, wbrew niektórym oświeceniowym krytykom, ma swoje własne i niezastąpione miejsce w obszarze ludzkich spraw; bez religii racjonalność jest targana wewnętrznymi sprzecznościami, świat pogrąża się w chaosie, a człowiek traci swoją tożsamość. Religia nie jest dziecinnym epizodem w dziejach ludzkości, z którego człowiek oświecony czułby się zmuszony wyrastać, lecz trwałym elementem ludzkiego losu, który należy w sposób coraz bardziej dojrzały rozumieć (Bobko, 2004, s. 331).

John F. Crosby – w nawiązaniu do Kantowskiej filozofii religii i moralności – uważa, że doświadczając moralnego imperatywu, który wdziera się we mnie spoza mnie i sponad mnie, domagając się ode mnie posłuszeństwa, doświadczam potężnego elementu transcendencji. Doświadczenie bycia zobowiązanym ma o wiele większą moc odnowienia mojego poczucia bycia niepowtarzalną osobą o najwyższej wartości niż doświadczenie bycia autonomicznym podmiotem prawa. Jeśli czuję się unicestwiony przez ogrom świata materialnego, mogę uczynić krok ku odzyskaniu samego siebie przez przypomnienie sobie o zasadzie moralnej, która wdarła się we mnie i porusza we mnie wewnętrzność sumienia (Crosby, 2007, s. 245). Transcendencja nie jest obca naszej osobistej tożsamości, jest jej właściwym zakorzeniem i ugruntowaniem. Crosby pisze: „Transcendencja nie jest heteronomią. Nasze bycie sobą jest transcendentnym byciem sobą. Posiadamy siebie w wykraczaniu poza siebie ku wartości. Nasze posiadanie siebie jest spotęgowane, kiedy transcendencja jest aktywowana w obowiązku moralnym” (Crosby, 2007, s. 245). Crosby uważa nawet, że moralny imperatyw rozbrzmiewający w człowieku stanowi najważniejszy punkt orientacji dla człowieka, który

już zagubił swoje człowieczeństwo i tożsamość: „Nic nie jest tak potężne w oddaleniu tego poczucia zagubienia i w odnowieniu we mnie świadomości bycia niepowtarzalnym i posiadania w sobie tajemniczej nieskończoności, jak doświadczenie usłyszenia kategorycznego wezwania moralnego w mym sumieniu” (Crosby, 2007, s. 244). Crosby podkreśla jednak, że nakaz moralny odkrywany w rozumie (w sumieniu) oraz myśl o boskim rządzeniu moralnym nie unieważniają głębi religijnej: „Głębia religijna jest nieodłącznym elementem moralnego znaczenia osoby ludzkiej” (Crosby, 2007, s. 236). Ale czy Kant taką głębię religijną w ogóle uznawał? Czy nie zamknął Boga w samym tylko moralnym rozumie?

Dzięki źródłowym i wnikliwym badaniom Norberta Fischera, współczesnego znawcy filozoficznej spuścizny Kanta, możemy odpowiedzieć na nasze pytanie pozytywnie. Chrześcijanie, zwłaszcza katolicy, nie muszą już bać się Kanta (Fischer, 2005), gdyż „religijne potępienie” jego filozofii było nieprzemysłane i przedwczesne (Fischer, 2005, s. 5)⁷, a jego wkład w rozwój katolickiej teologii jest możliwy i wieloaspektowy⁸. W interesującej nas kwestii Kant uważał, że ukryte w rozumie ludzkim (nie w rozumie jakiegoś konkretnego człowieka, ale w ogóle w każdym rozumie ludzkim) powszechne prawa moralności są zarazem boskimi przykazaniami. Warunkiem ich obowiązywania nie jest jednak rozumowe poznanie Boga ani wiara w Boga, gdyż chrześcijańskie prawo moralne jest autonomiczne, tzn. obowiązuje zawsze, niezależnie do tego, czy wierzymy, że jest dane od Boga, czy jest tylko nakazem samego rozumu moralnego: „pryncypium chrześcijańskiej etyki samo przecież nie jest teologiczne (a tym samym [nie jest] heteronomią), lecz [jest] autonomią dla siebie czystego rozumu praktycznego; etyka ta bowiem nie czyni poznania Boga i jego woli podstawą tych praw” (Kant, 1984, s. 47). Gdy Kant mówi o „autonomii” w sferze praw moralności, nie ma

⁷ N. Fischer powołuje się na badania Christiana Göbela (2005, s. 91–137).

⁸ N. Fischer dostrzega możliwość wystąpienia filozofii Kanta w roli „służebnicy teologii” w następujących kwestiach: usprawiedliwienia religii przeciwko ateistom podważającym prawdę o istnieniu Boga; apologetyki chrześcijańskiej wiary w objawienie, pod warunkiem, że wiara ta nie degeneruje się do poziomu wiary w dające się zmysłowo ująć cudowności; usprawiedliwienia wiary chrześcijańskiej w postaci „apologetyki immanentnej” zmierzającej do wykazania, że orędzie Ewangelii jest nie przewyższoną odpowiedzią na pilne pytania ludzkiego życia; usprawiedliwienie katolickiego wyznania wiary, gdyż Kant argumentuje przeciwko jednostronności *sola gratia* na rzecz zestrojenia wolności i łaski, zwalczając przy tym reformacyjną naukę o predestynacji (Fischer, 2005, s. 9 i n.).

na myśli swawolnego samookreślenia poszczególnych podmiotów (ludzi, którzy prywatne namiętności chcą uczynić powszechnym prawem moralnym⁹), ale powszechne samoprawodawstwo rozumu (*Selbstgesetzgebung der Vernunft*), które zarazem należy rozumieć jako boskie przykazanie (Fischer, 2005, s. 11). Fischer podkreśla, że czegoś podobnego, choć z innej strony, dokonał św. Augustyn.

Augustyn racjonalnie sprowadził autorytarne teonomiczne uzasadnienie moralności do absurdu. Stwierdził, że jakieś postępowanie (np. cudzołóstwo) nie jest złe dlatego, że zabrania tego boskie prawo, lecz że prawo zabrania tego, gdyż takie postępowanie jest złe, i nie trzeba wiary w Boga, aby to uznać (Augustyn św., 2001, III, 6, s. 497). Augustyn racjonalnie wyjaśnia, że cudzołóstwo zawsze jest złem moralnym, niezależnie od wiary w Boga, który dał przykazanie „nie cudzołóż”; o złu tego postępkę przekonujemy się na podstawie samego rozumu: „obecnie staramy się również poznać rozumowo i uznać za pewnik to, co przedtem przyjmowaliśmy na wiarę. Zastanów się więc, na ile cię stać, i powiedz mi, na jakiej rozumnej podstawie uznałeś, że cudzołóstwo jest złem” (Augustyn św., 2001, s. 497). W takim ujęciu Bóg nie pełni żadnej roli bezpośredniego moralnego prawodawcy.

Kant natomiast z innej strony ujmuje rozumne prawo moralne jako jednocześnie boskie przykazanie:

W ten sposób prawo moralne wiedzie poprzez pojęcie najwyższego dobra, jako przedmiotu i ostatecznego celu czystego rozumu praktycznego, do religii, tj. do poznania wszystkich obowiązków jako przykazań

⁹ Nie może być tak, aby jakiś człowiek swoją własną skłonnością lub namiętnością, np. chciwością, chciał uznać za „odpowiedni dla powszechnego prawa praktycznego motyw determinujący wolę; skłonność bowiem nie tylko wcale nie mogłaby być przydatna dla powszechnego prawodawstwa, ale, co więcej, w formie powszechnego prawa musiałaby unicestwić samą siebie” (Kant, 1984, s. 47). Łatwo to pojąć: jeśli ktoś chce kraść, ale nie chce zostać okradziony, to jego namiętność (pożądanie cudzej własności) znosi samą siebie wtedy, gdy chce ona wystąpić jako powszechne prawo dla wszystkich. Aby to uznać, nie trzeba odwoływać się do autorytetu Boga. Wystarczy używać rozumu, który krępuje sam siebie wtedy, gdy ulega namiętności, gdyż wie, że namiętność nie może być prawem powszechnym. W dalszej kolejności można powiedzieć, że prawo rozumu moralnego „nie kradnij”, z uwagi na jego powszechny zasięg, daje się pomyśleć jako boskie przykazanie, ale nie można tego ani filozoficznie udowodnić, ani od wiary w Boga uzależnić powszechnej ważności tego prawa. Jedno jest pewne: „Jest też w najwyższym stopniu godne potępienia, by wyprowadzać prawa o tym, co powinienem robić, z tego, co się czyni, lub też by je przez to chcieć ograniczać” (Kant, 1986, A 319, s. 28).

boskich, a nie jako sankcji, tj. arbitralnych, same przez się przypadkowych zarządzeń cudzej woli, lecz jako same przez się istotnych praw dla wszelkiej wolnej woli; mimo to jednak musi się je uważać za przykazania najwyższej istoty, gdyż tylko od moralnie doskonałej (świętej i dobrotliwej) i zarazem też wszechmocnej woli możemy spodziewać się najwyższego dobra, które na mocy prawa moralnego obowiązani jesteśmy uczynić przedmiotem naszego dążenia.

(Kant, 1984, s. 208)

Według Kanta, nawet jeśli uda się nam wieść życie w pełnej zgodzie z rozumnym prawem moralnym – jak wymaga tego od nas rozum moralny, nie czyni nas to jeszcze szczęśliwymi, lecz jedynie godnymi szczęśliwości (Kant, 1984, s. 180). Słabość ludzkiej woli dowodzi jednak, że o własnych siłach nie jesteśmy w stanie urzeczywistnić najwyższego dobra, które rozbrzmiewa w naszym rozumie jako nakaz moralny. I tu właśnie – zdaniem Kanta – otwiera się przestrzeń dla działania niepojętej łaski Bożej w człowieku.

5. „Wiem, że powinienem – więc otwieram się na niezbadaną, niebiańską pomoc”: tożsamość w świetle filozofii Kanta, który nie musi obawiać się chrześcijaństwa

Kant pokazał, że jest nie do pomyślenia, aby bez odniesienia do pomocy łaski Bożej, której działania w nas nie sposób jednak filozoficznie dowieść, najwyższe dobro, za którym tęsknią wszystkie obdarzone wolnością skończone ludzkie istoty, było osiągalne (Fischer, 2013, s. 210). Wielkim uproszczeniem Kantowskiej filozofii religii jest przekonanie, że element nadprzyrodzony jest w tej filozofii albo zupełnie nieobecny, albo celowo wyeliminowany¹⁰. „Człowiek bowiem – wywodzi Kant – ulega tak wielu skłonnościom, że wprawdzie zdolny jest pojąć ideę czystego rozumu, lecz

¹⁰ Tak zdaje się twierdzić J.A. Kłoczowski, który – powołując się tylko na jeden fragment *Religii w obrębie samego rozumu* – wyciąga daleko idące wnioski: „Kant odrzuca natomiast wszystko, co by w religii stanowiło jej ‘oprawę’ sakralną, liturgię, modlitwę. [...] Stanowisko Kanta było oczywiście stanowiskiem skrajnym i nie do utrzymania w obrębie chrześcijaństwa rozumianego jako religia zbawienia, bowiem teksty źródłowe (Pismo) mówią wyraźnie, że to nie uczynki, lecz łaska daje nadzieję ostatecznego, czyli eschatologicznego ocalenia” (Kłoczowski, 2001, s. 199).

z trudem przychodzi mu jej zastosowanie *in concreto* we własnym życiu” (Kant, 2005b, s. 19). Stąd też „w naszej duszy – twierdzi Kant – rozbrzmiewa niesłabnący nakaz: powinniśmy się stawać lepszymi ludźmi, a zatem musimy być także w stanie [to uczynić]. To, co sami jesteśmy w stanie uczynić, może być jednak niewystarczające, przez co otwieramy się na niezbadaną, niebiańską pomoc (*höheren Beistandes*)” (Kant, 1993, s. 69). Skoro rozum moralny nie może nam pomóc w realizacji jego wymagań, to dochodzimy do przekonania (a nie dowodu), że „stawanie się dobrym lub lepszym wymagałoby jeszcze współdziałania czegoś nadprzyrodzonego” (Kant, 1993, s. 68), gdyż „w niezbadanym polu tego, co nadprzyrodzone, jest jeszcze coś więcej, niż może on zrozumieć, co [równocześnie] byłoby konieczne do uzupełnienia braków moralnej zdolności” (s. 77), ale musimy przyznać, że „działanie łaski jest czymś niepojmowalnym” (s. 78).

Skoro działanie łaski Boga w nas jest dla nas niepojęte, to nasuwa się pytanie: w jakim celu Kant w ogóle napisał *Religię w obrębie samego rozumu*? Otóż m.in. w tym celu, aby pokazać, że rozum i religia (wraz z moralnością) nie są i nie muszą być w stanie wojny, co ma ogromne znaczenie dla samej religii, gdyż „religia, która bez wahania wypowiada wojnę rozumowi, na dłuższą metę nie stawia mu czoła” (Kant, 1993, s. 31).

Idea pokoju między religią a rozumem ma ogromne znaczenie dla umocnienia naszej hipotezy, że mądrość religijna może ocalić naszą ludzką tożsamość. W komentarzu do przekładu *Religii w obrębie samego rozumu* A. Bobko pisze: „Religia jest gwarantem zachowania tożsamości człowieka, bez niej następuje albo obniżenie wartości człowieka (dążenie wyłącznie do szczęścia kosztem rezygnacji z moralności), albo jej nadmierne wywyższenie (dążenie do doskonałości przy rezygnacji z potrzeb i pragnień zmysłowej natury)” (Bobko, 1993, s. 12). Pokój między rozumem i religią koresponduje z konkretyzacją naszej hipotezy: szansą na ocalenie ludzkiej tożsamości dzięki religijnemu milczeniu. Tożsamość człowieka, budująca się na pokoju między rozumem religijnym a rozumem filozoficznym, staje się źródłem dobra w świecie i kulturze. Kant zgodziłby się pewnie ze słowami Tomasza à Kempis z *Naśladowania Chrystusa*: „Spokojny to więcej niż uczoney. Gwałtownik nawet dobro potrafi obrócić na zło, wszystko złe mu się wydaje. Człowiek dobry, pełen pokoju, wszystko na dobre sobie tłumaczy” (1980, s. 71). Poszanowanie dla prawa moralnego przerodziło się u Kanta w religijny zachwyty, który nie ma nic wspólnego z uleganiem namiętnościom, choć zredukowanie religii do samej tylko moralności jest

dla chrześcijan nie do przyjęcia, na co zwrócił już uwagę Friedrich W.J. Schelling¹¹.

6. „Wiem, że powinienem – więc zdumiewam się obecnością prawa moralnego we mnie”: tożsamość w świetle filozofii Kanta, który dziękuje Bogu za to, czego nam nie objawił

Kant wpadł w niemal religijny i niemy zachwyt nad dwoma rzeczami, które odkrył (a nie wymyślił) w swoim rozumie, a określił jako „niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie” (Kant, 1984, s. 257). W obszarze rozumu teoretycznego bada on „niebo gwiaździste”, czyli to, co istnieje: prawa rządzące światem przyrody, który „otwiera przed nami tak niezmiarzone pole różnorodności, ładu, celowości i piękna [...], tak iż nasz sąd o całości musi się zamienić w nieme, lecz tym bardziej wymowne zdumienie” (Kant, 1986, A 622, s. 363); z kolei w obszarze rozumu moralnego Kant bada to, co powinniśmy czynić: ze zdumieniem odkrywa we własnym rozumie niezaprzeczną obecność prawa moralnego, które jest powszechnym moralnym prawem ludzkości. Nieme zdumienie wobec tych rzeczywistości przybiera u Kanta wydźwięk religijny, gdyż „sprawdza się także i tutaj to, o czym zresztą dostatecznie poucza nas badanie przyrody i człowieka, mianowicie że niezgłębiona mądrość, dzięki której istniejemy, nie jest mniej godna czci w tym, czego nam odmówiła, niż w tym, czego raczyła nam udzielić” (Kant, 1984, 236). W życiu Kanta nie spełniły się słowa Ludwiga Feuerbacha: „Religijny podziw dla boskiej mądrości w przyrodzie jest tylko momentem entuzjazmu; odnosi się on tylko do *środków*, wygasa zaś w refleksji nad celami przyrody” (Feuerbach, 1988, 49, s. 294).

Jak etyka Kanta prowadzi nas do religii rozumu, która z kolei, dla osiągnięcia naszej szczęśliwości, domaga się pomocy nadprzyrodzonej łaski Boga, tak też zachwyt Kanta nad faktem „prawa moralnego we mnie” i ładem „nieba gwiaździstego nade mną” prowadzi nas do milczenia religijnego, do

¹¹ „Już teraz zwracam uwagę na to, jaki kontrast stanowią moje poglądy z poglądami Kanta wyłożonymi w jego *Religii w obrębie samego rozumu*. Kant wydobywa z chrześcijaństwa tylko jego treści moralne i jedynie to usiłuje upowszechnić, a temu, co historyczne, pozwala całkowicie zniknąć. W owym dziele chrześcijaństwo jako sprawa zniknęło bez reszty” (Schelling, 2002, s. 18).

uwielbienia niezgłębionej mądrości Boga. N. Fischer przypomina prywatny zapisek Kanta, który – rozważając uwarunkowania ludzkiego życia – utożsamia się z biblijną postacią Hioba i zapisuje dla siebie słowa mogące być jego życiową dewizą¹². Słowa te odzwierciedlają przyjęcie z wdzięcznością własnego życia i dzieła stworzenia jako dobrego daru: „Dlatego modłę się i pracuję” (Kant, *Reflexion* 8083, AA 19, 626, za: Fischer, 2013, s. 217). Znaczący jest list Kanta do Lavatera z 28 kwietnia 1775 roku, w którym Kant identyfikuje się z Hiobem:

Oczekuje Pan ode mnie opinii na temat Pańskiej rozprawy o wierze i modlitwie. Czy jednak Pan wie, do kogo się zwraca? Do kogoś, kto nie zna żadnego środka pewności, który w ostatniej chwili życia byłby przekonywający, jak najczystsza pewność w uznaniu najskrytszych myśli serca, i która powstrzymuje się razem z Hiobem przed przestępstwem schlebienia Bogu i czynienia wewnętrznego wyznania, które być może jest owocem przymusu, przez co dusza sama nie zgadza się ze sobą w wolnej wierze.

(Kant, AA 10, 176, za: Fischer, 2013, s. 217)

Nasza hipoteza badawcza, o ile miałyby otrzymać wsparcie zarówno ze strony Kantowskiej filozofii religii, jak i osoby samego Kanta, nakazuje nam teraz krytycznie ustosunkować się do pewnego biograficznego faktu z jego życia. Fakt ten – przyjęty bez głębszego namysłu – zdaje się przeczyć wiarygodności profesora Immanuela Kanta w dziedzinie osobistej modlitwy i jej roli w (moralnym) stawianiu się człowiekiem. Chodzi o to, że Kant nie miał zrozumienia dla publicznego kultu religijnego ani nawet dla słownej modlitwy.

Jeśli wierzyć biografom Kanta, osobom duchownym, które znały go osobiście, to jego osobista religijność nie wyrażała się w formie czynnego udziału w publicznym kulcie religijnym. Biografowie Kanta bardzo nad tym ubolewali i nawet wyrażali nadzieję, że do swojej moralnej szlachetności Kant dołączy jednak przykład osobistej modlitwy, który byłby widoczny dla wszystkich jego studentów¹³. Wydaje się, że głównym powodem, dla którego Kant nie chciał mieć nic wspólnego z publicznymi obrzędami

¹² Warto dodać, że figura Hioba była bliska nie tylko Kantowi, lecz także innym myślicielom Oświecenia. Por. (Baczko, 2001).

¹³ Szerzej na ten temat pisałem w moim studium: Śnieżyński (2002), s. 62–67.

religijnymi, była jego obserwacja życia księży oraz myśl, że uzurpują sobie oni prawo do władzy nad ludzkimi umysłami, a nawet nad łaską samego Boga; sprawują oni religijne obrzędy, ale są biegli tylko w tej sztuce, a już nie w życiu moralnym. Kant chciał to w sobie odwrócić: żyć moralnie, ale poza publiczną religijną obrzędowością, która – jego zdaniem – miała naiwnie usprawiedliwiać niemoralne życie wiernych i duchowieństwa. Oto jedna z jego uwag na ten temat: „Jednak chełpienie się tym, że Bóg łączy szczególne łaski z celebrowaniem takiej uroczystości oraz przyjmowanie za artykuł wiary twierdzenia, że te czysto kościelne praktyki miałyby być środkiem [zjednującym] łaskę, jest urojeniem religijnym, które może działać tylko wbrew duchowi religii. – Kler przypisywałby sobie znaczenie wyłącznego posiadacza środków [zjednywania] łaski, a więc stanowiłby w ogóle uzurpatorską władzę nad umysłami” (Kant, 1993, s. 240). Pomijając oświeceniowy ton tej wypowiedzi, trzeba przyznać, że Kant ma wiele racji: współcześni nam socjologowie religii dostrzegają, że Kościół jest traktowany jako „punkt usług religijnych”, które zamawia się nawet bez udziału osobistej wiary (lub ze zdumieniem, jeśli jest się przy tym zapytany o osobistą wiarę), a także istnieje dziś – bliżej nieokreślona – grupa duchowieństwa praktykująca (sprawująca religijny kult), ale niewierząca w Boga.

O ile w powyższych sprawach możemy przyznać rację Kantowi, o tyle nie możemy – jako chrześcijanie – stracić z oczu skrajności Kantowskiej filozofii religii, z którą zgodzić się nie możemy. O jaką skrajność chodzi?

7. „Wiem, że powinienem – więc idę z Kantem i ponad Kanta”: tożsamość w świetle krytyki logosu Kanta, który z góry wyklucza szczerść modlitwy chrześcijańskiej

Chrystus dał swoim wyznawcom nakaz: „Wy zatem tak się módlcie: Ojcze nasz...” (Mt^{BP} 6, 9). Wyznawcy ci nie mogą zatem przystać na to, co mówił Kant, że ta (i każda inna) słowna modlitwa z zasady „nie jest zupełnie szczerą” (Kant, 1993, s. 235), dlatego „nie może mieć bezpośredniego związku z Bożym upodobaniem” (s. 236), gdyż, zamiast oddziaływać na nasze moralne usposobienie, „niczego się tu przez nią nie czyni, nie spełnia się żadnego z obowiązków, które obligują nas jako Boże przykazania, a więc naprawdę nie służy Bogu” (s. 234 i n.), a ponadto „usiłuje oddziaływać na Boga” (s. 235). Skoro Chrystus, którego Kant nazywa „Nauczycielem

Ewangelii” (s. 235), jest dla chrześcijan nieprzewyższonym objawicielem Boga w historii, to Jego polecenie modlitwy, związane z konkretną formułą słowną, jest obowiązkiem miłym Bogu, a poza tym Bóg chce wchodzić we wzajemność z człowiekiem, który przez swoją modlitwę – o ile jest ona szczerą i pokorną – może także oddziaływać na Boga, choć człowiek sam nic na ten temat wiedzieć nie może. Ponadto „Modlitwa Pańska” – jak wyjaśnia Biblia Poznańska – była znakiem rozpoznawczym nowej wspólnoty religijnej i od najwcześniejszych czasów weszła do liturgii, czyli wspólnej modlitwy całego ludu Bożego¹⁴. Któż zatem odważyłby się z niej zrezygnować, albo nawet twierdzić, że jej odmawianie z zasady nie może być miłe Bogu?

Biorąc pod uwagę następujące okoliczności, że mianowicie: chrześcijanie w związku z modlitwą otrzymali ostrzeżenie przed obłudą i gadulstwem („aby się ludziom pokazać”; „nie mówcie wiele jak poganie” Mt^{BP} 6, 5.7), nakaz skromności („Gdy ty się modlisz, wejdź do swego mieszkania, zamknij za sobą drzwi i módl się do Ojca, który jest w ukryciu”, Mt^{NP} 6, 6¹⁵), zostali pozbawieni złudzeń („Nie każdy, kto mówi do Mnie: »Panie! Panie!«, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz tylko ten, kto pełni wolę mego Ojca, który jest w niebie”, Mt^{NP} 7, 21) – to pozostając w zgodzie z takim duchem chrześcijaństwa można się w pełni zgodzić z Kantem, który uważa, że autentyczna modlitwa to modlitwa milczenia, bez użycia formuł słownych, która przepojona jest pragnieniem podobania się Bogu w tym, co jest Jego wolą w stosunku do człowieka. Filozof z Królewca stwierdza: „Serdeczne życzenie, aby we wszystkich naszych czynach i zaniechaniach być miłym Bogu, tj. pobudzać usposobienie towarzyszące wszystkim naszym działaniom, przeprowadzać je tak, jak gdyby miały miejsce w służbie u Boga – to jest duch modlitwy, która »bezustannie« może i powinna się w nas odbywać” (Kant, 1993, s. 235). Taka modlitwa milczenia rzeczywiście nieustannie kształtuje człowieka, który chce we wszystkim podobać się Bogu, a modlitewnych formuł słownych używa jedynie do tego, aby umocnić w sobie to moralne usposobienie, aby „duch modlitwy został w nas dostatecznie ożywiony i żeby można było ostatecznie odrzucić słowną [formę] modlitwy (przynajmniej dla naszych własnych potrzeb)” (Kant, 1993, s. 236). Te ostatnie słowa chrześcijanie mogliby przyjąć w tym sensie, że

¹⁴ Por. komentarz do Mt^{BP} 6, 9, przypis 9, s. 29.

¹⁵ Skrót ^{NP} oznacza Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem (Częstochowa 2008).

człowiek, który już posiadał cnotę poszukiwania woli Boga we wszystkim, co dotyczy jego życia, nie musi sobie samemu ciągle powtarzać słów modlitwy: „niech się spełnia Twoja wola” (Mt^{BP} 6, 10); chociaż – jak podkreśla Kant – chodzenie do kościoła na publiczne nabożeństwa jest zalecanym każdemu członkowi wspólnoty wierzących środkiem umacniającym osobistą wolę służenia Bogu, co ma się objawiać przez moralny wpływ nabożeństwa na postępowanie modlącego się człowieka (Kant, 1993, s. 238).

Przyszła kolej na wyekspozowanie myśli Kanta, która stanowi najdostojniejszy argument uzasadniający naszą hipotezę. Mianowicie: modlitwa milczenia jest programem wychowawczym, który już w umyśle dziecka próbuje zaszczerpić przekonanie, że modlitwa nie polega na próbie „ogłędania” niewidzialnego Boga ani na wzniosłych myślach o Bogu lub religijnych uczuciach, ale na czymś zgoła innym i najbardziej dla zdrowej religijności podstawowym:

Dlatego wskazane jest, nawet przy najwcześniejszym ćwiczeniu modlitwy z dziećmi, które potrzebują jeszcze modlitwy słownej, troskliwie wbijanie im do głowy, że słowa (nawet wypowiedziane wewnętrznie, ba, nawet próby nastrojenia umysłu na ujęcie idei Boga, która powinna przybliżać się do naoczności) same w sobie nie mają tutaj znaczenia, lecz chodzi tylko o ożywienie usposobienia do takiego trybu życia, który jest miły Bogu – słowa są tylko środkiem służącym w tym celu wyobraźni. Natomiast w przeciwnym razie wszelkie służalcze okazywanie szacunku niesie z sobą niebezpieczeństwo, że jej skutkiem będzie jedynie obłudne czczenie Boga zamiast praktycznej służby Bogu, która nie polega na samych uczuciach.

(Kant, 1993, s. 238)

Odpowiedź na pytanie: czy istnieją dziś próby wprowadzenia w życie religijne dzieci i młodzieży wskazań Kanta dotyczących pedagogiki modlitwy milczenia – nie wchodzi już w zakres problematyki ściśle filozoficznej i powinna być podjęta w innego typu rozważaniach.

Bibliografia

Przekłady Pisma Świętego

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Opracował zespół pod redakcją ks. Michała Petera (Stary Testament), ks. Mariana Wolniewicza (Nowy Testament). T. 1–4. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1991–1994.

Opracowania

Augustyn św. (2001). O wolnej woli. Tłum. A. Trombala. W: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. Oprac. W. Seńko. Tłum. zesp. (s. 493–648). Kraków: Wydawnictwo Znak.

Baczko, B. (2001). *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronności zła*. Tłum. J. Niecikowski, M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bobko, A. (1993). Kant i jego religia rozumu. W: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu* (s. 7–22). Tłum. A. Bobko. Kraków: Znak.

Bobko A. (2004). Filozofia religii Kanta – krytyka czy apologia? W: K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanauela Kanta* (s. 323–332). Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.

Comte-Sponville, A. (2001). *Duchowość ateistyczna*. Tłum. E. Aduszkiewicz. Warszawa: Czarna Owca.

Crosby, J.F. (2007). *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*. Tłum. B. Majczyną. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Feuerbach, L. (1988). O istocie religii. W: L. Feuerbach, *Wybór pism*. T. 2: *Zasady filozofii przyszłości* (s. 184–270). Tłum. K. Krzemieniowa, M. Kwieciński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Fischer, N. (2005). *Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben? Kants Philosophie als ‚ancilla theologie‘*. Herausgegeben im Auftrag des Senats der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt von J. Genosko, Th. Pittrof und B.M. Zapff. Wolnzach: Kastner.

- Fischer, N. (2013). Endzweck Mensch. Zum Sinn der Schöpfung nach Immanuel Kant. W: M. Hofer, Ch. Meiller, H. Schelkshorn, K. Appel (Hrsg.), *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84–91) in Kants ›Kritik der Urteilskraft‹* (s. 193–218). Freiburg/München: Verlag Karl Albert.
- Göbel, Ch. (2005). Kants Gift. Wie die 'Kritik der reinen Vernunft' auf dem 'Index librorum prohibitorum' kam? W: N. Fischer (Hrsg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte* (s. 91–137). Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Heidegger, M. (1989). *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1984). *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1986). *Krytyka czystego rozumu*, t. 2. Tłum. R. Ingarden, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko, Kraków: Znak.
- Kant, I. (2005a). *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Kant, I. (2005b). *Ugruntowanie metafizyki moralności*. Tłum. P. Zarychta. Kraków: Zielona Sowa.
- Kłoczowski, J.A. (2001). *Drogi człowieka mistycznego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lec, S.J. (2007). *Myśli nieuczesane. Wszystkie*. Warszawa: Oficyna Literacka Noir sur Blanc.
- Mistrz Eckhart (2001). *Myśli i rozważania*. Tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze.
- Moskal, P. (2008). Przedmiot doświadczenia religijnego. *Filozofia Religii*, 4, 15–26.
- Schelling, F.W.J. (2002). *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Śnieżyński, K. (2002). *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny.
- Tomasz à Kempis (1980). *O naśladowaniu Chrystusa*. Tłum. A. Kamińska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

THE SENSE OF MORAL OBLIGATION AS A DISCLOSURE OF IDENTITY IN THE CONTEXT OF KEEPING SILENT FOR RELIGIOUS PURPOSES

Summary

This article is in the form of a diptych: for both presentational and conceptual purposes it falls into two parts that complement each other. The sense of moral obligation (considered with reference to the case of the philosophy of Immanuel Kant), and that of moral dissatisfaction with oneself associated with it, are experiences common to humanity in general that also perhaps serve more than any others to convince us of the existence of our unique personal identity. Such a disclosure of our identity is born from within the inner quietude of a human being, in their conscience, which requires a state of such quietude if it is to speak out from within us. We shall present such a disclosure of human identity here in the form of a number of overlapping theoretico-practical moves conducted at the level of thought, firstly in predominantly philosophical terms (the *logos* of philosophy), then with a balance maintained between religion and philosophy (the *logos* of the Christian religion and that of philosophy), and finally and centrally in a predominantly religious context (Christianity).

The discovery of one's identity via the perspective of moral obligation, with its two elements (one fixed, the other changeable), has been formulated verbally thus: "I know that I should, so..." The first element takes us nowhere, with "I know that I should" just reflecting one's awareness of moral obligation. The second, however, sets us on a path, reflecting as it does the context in which moral consciousness contributes to discovering and experiencing the truth about a human being and his or her identity. In the first part of the diptych, this context is found to consist in the following: (1) personal identity seen in the light of the *logos* of philosophy; (2) religious identity seen in the light of the *logos* of religion and mysticism; (3) dialogical identity seen in the light of the *logos* of philosophy and religion; (4) identity seen in the light of the *logos* of the Christian religion, construed as not threatened by the philosophy of Kant; (5) identity seen in the light of the philosophy of Kant, construed as having nothing to fear from Christianity; (6) identity seen in the light of the philosophy of Kant, with the latter construed as someone grateful to God for what he has not revealed to us; (7) identity seen in the light of the criticism that Kant's *logos* fails to allow for the sincerity of Christian prayer.

