

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 jakieś 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 opisanej 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 obiekcję 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 sformułowałem 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 czyjegoś 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.