

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA MORALNIE NARAŻONYCH

– Wojciech Lewandowski –

Abstrakt: W artykule analizuję konflikt między dwiema ogólnymi intuicjami moralnymi. Pierwsza z nich, sformułowana przez Maxa Schelera jako zasada solidarności, głosi, że wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za moralną wartość każdego innego człowieka. Według drugiej, o moralną kondycję podmiotu może dbać jedynie on sam. Przedstawiam próbę uspoźnienia powyższych dwóch zasad przy użyciu kategorii moralnego narażenia. W pierwszej części prezentuję główne punkty sporne między zasadą solidarności a zasadą indywidualnej odpowiedzialności za siebie. W drugiej – identyfikuję koncepcje moralnego narażenia obecne w literaturze etycznej oraz analizuję odpowiadające im modyfikacje zasady solidarności. W trzeciej przedstawiam propozycję definicji moralnego narażenia jako zjawiska relacyjnego, w którym jeden podmiot, poprzez swoje działania lub zaniechania, może wpływać na to, czy drugi znajdzie się w sytuacji konfliktu moralnego lub będzie mógł z niej wyjść. Argumentuję, iż takie rozumienie moralnego narażenia umożliwia sformułowanie przekonującej wersji zasady solidarności spójnej z zasadą indywidualnej odpowiedzialności za siebie.

Słowa kluczowe: moralne narażenie, solidarność, odpowiedzialność

Zgłoszono: 13 grudnia 2023

Zaakceptowano: 19 lutego 2025

Opublikowano online: 6 czerwca 2025

Istnieją dwie silne intuicje moralne, które mogą wchodzić ze sobą w konflikt. Intuicję pierwszą będą określać za Maxem Schelerem jako zasadę solidarności:

Zasada solidarności – wszyscy jesteśmy nawzajem odpowiedzialni za moralną wartość każdego.

W opozycji do powyższej intuicji stoi inna, zwracająca uwagę na fundamentalną odpowiedzialność podmiotu za swoją moralną kondycję:

Zasada indywidualnej odpowiedzialności za siebie – tylko ja sam mogę i powinienem uczynić siebie moralnie dobrym człowiekiem.

Obie intuicje wydają się *prima facie* przekonujące, a jednocześnie przeciwstawne. Jeśli wartość moralna zależy tylko od indywidualnych działań podmiotu, to nikt inny

Wojciech Lewandowski
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Wydział Filozofii
Katedra Etyki
wojciech.lewandowski@kul.pl

nie może być za nią odpowiedzialny. Jeśli wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za moralną wartość innych, to nie jest tak, iż jest to jedynie indywidualna odpowiedzialność każdego względem siebie.

W świetle pierwszej intuicji zakres naszej odpowiedzialności za innych jest znacznie szerszy niż w drugiej. Nie odpowiadamy tu tylko za dobrostan czy nawet szczęście innych ludzi, lecz również za to, by troszczyć się o ich moralny rozwój lub przynajmniej o to, by ich działania były zgodne z zasadami moralnymi. Jeśli istnieje zależność między wskazanymi rodzajami odpowiedzialności, to nasze obowiązki moralne wobec bliźnich wynikające z zasady solidarności będą tym silniejsze, im bardziej będą oni *narażeni* na ryzyko pogorszenia swojej moralnej kondycji. Choć częstszym przedmiotem zainteresowania etyki jest pomoc osobom najbardziej potrzebującym i narażonym na ryzyko, że ich podstawowe potrzeby nie będą zaspokojone, to obok istniejącej już kategorii narażenia na krzywdę (*vulnerability*) w literaturze etycznej pojawia się kategoria narażenia moralnego (*moral vulnerability*)¹. Zasada solidarności rozumiana bardzo szeroko może prowadzić do nieprzekonujących wniosków, na przykład wspierając moralny paternalizm. Niniejszy tekst to próba odpowiedzi na pytanie, czy istnieje możliwość takiego zawężenia zasady solidarności, by pozwalała na spójne stosowanie obu przedstawionych wyżej intuicji. W pierwszej części przedstawię główne punkty sporne między zasadą solidarności a zasadą indywidualnej odpowiedzialności za siebie. W drugiej – wskażę obecne w literaturze koncepcje moralnego narażenia oraz przeanalizuję korespondujące z nimi modyfikacje zasady solidarności. W trzeciej pokażę, w jaki sposób zastosowanie koncepcji narażenia na krzywdę autorstwa Roberta Goodina pozwala na sformułowanie przekonującej wersji zasady solidarności.

1. Zakres i uzasadnienie zasady solidarności i zasady indywidualnej odpowiedzialności za siebie

Zasada indywidualnej odpowiedzialności za siebie jest silnie związana z etyką deontologiczną, a zwłaszcza etyką kantowską. Lara Denis, która analizuje kantowską tezę o tym, iż wśród obligatoryjnych celów podmiotu istnieje obowiązek troski o własną doskonałość, nie istnieje natomiast obowiązek troski o doskonałość innych, zwraca uwagę, że imperatyw kategoryczny, zwłaszcza w formule człowieczeństwa, na pierwszy rzut oka nie wyklucza obowiązku dążenia do doskonałości innych ludzi. Jeśli podmiot powinien traktować zarówno człowieczeństwo własne, jak i innych zawsze jako cel, to asymetria polegająca na trosce o własny rozwój moralny i jedynie o szczęśliwość drugich wydaje się niewystarczająco uzasadniona². Denis identyfikuje trzy możliwe argumenty, na których może się opierać kantowskie odrzucenie troski o moralną kondycję innych: argument z niemożliwości, argument z niedopuszczalności i argument z konfliktu³.

¹ Innym możliwym tłumaczeniem terminu *moral vulnerability* byłaby „moralna podatność”, akcentująca wewnętrzną predyspozycję lub wrażliwość podmiotu na ryzyko spełnienia działań moralnie niesłusznych. „Moralne narażenie” wydaje się jednak dodatkowo podkreślać zewnętrzne czynniki zwiększające to ryzyko, pozwalając na uwzględnienie opisywanych w trzeciej części tego artykułu relacyjnych i kontekstualnych aspektów tego zjawiska i umożliwiając używanie sformułowań takich jak: „podmiot A naraża w tej sytuacji podmiot B na podjęcie działania moralnie niesłusznego”.

² Denis (1999): 24.

³ Argumenty te dotyczą zarówno obowiązku osiągnięcia doskonałości naturalnej, jak i moralnej. W niniejszym tekście koncentruję się na obowiązkach dotyczących kondycji moralnej.

Argument z niemożliwości przyjmuje zasadę „powinność implikuje możliwość”, zgodnie z którą nie może być obowiązkiem coś, co leży poza możliwościami podmiotu, oraz co najmniej jedno z poniższych założeń: a) nie jesteśmy w stanie przyjmować obligatoryjnych celów innych ludzi, b) nie mamy wystarczających lub c) koniecznych środków do osiągnięcia cudzej doskonałości, d) nie jesteśmy w stanie gwarantować doskonałości innych ludzi lub e) nie mamy możliwości pojąć, czym byłaby doskonałość innych ludzi. Każde z tych założeń może zostać uchylone poprzez wskazanie, iż w każdym przypadku pomoc drugiemu w jego własnej drodze do doskonałości jest możliwa i może być obligatoryjnym celem podmiotu⁴. Fakt, iż nie możemy dobrze grać w szachy za kogoś innego nie oznacza, iż osiągnięcie przez niego biegłości w tej grze nie może być naszym celem. Podobnie w przypadku doskonałości moralnej – nawet jeśli nie istnieje możliwość bycia dobrym człowiekiem w zamian za kogoś innego, nadal posiadamy pewien zakres środków pozwalający przynajmniej na podejmowanie prób pomocy w moralnym rozwoju lub co najmniej możemy posiadać zamiar wykorzystania takich środków, kiedy się pojawią lub zwiększać naszą wiedzę co do tego, na czym polegałaby doskonałość innej osoby.

Argument z niedopuszczalności głosi, że próby ingerowania w moralny rozwój innych ludzi są wyrazem braku szacunku wobec ich autonomii lub są kontrproduktywne⁵. Podobnie jak paternalizm dotyczący szczęśliwości innych odbiera drugiemu wolność do uszczęśliwiania się zgodnie z własnymi wyborami⁶, tak paternalizm moralny odbierałby wolność samodzielnego postępu na drodze do doskonałości. Należy jednak zwrócić uwagę, że argument ten da się zastosować tylko do niektórych prób wpływania na kondycję moralną innych. Tym, czego zabraniałaby formuła człowieczeństwa, byłoby manipulowanie innym poprzez wywoływanie w nim poczucia winy lub strachu, przedstawianie etycznych argumentów opartych na fałszywych, ale przemawiających do odbiorcy przesłankach czy też wykorzystywanie zależności społecznych wbrew jego moralnemu osądowi po to, by postępował on zgodnie z obowiązkiem. Tylko tutaj argument z niedopuszczalności pokazywałby swoją moc: tego rodzaju manipulacja stanowi brak szacunku dla autonomii innych oraz byłaby przeciwnie skuteczna, bo prowadziła by jedynie do działania zgodnego z obowiązkiem, które nie posiada rzeczywistej wartości moralnej. Ponieważ nie wszystkie sposoby troski o moralny charakter innych (takie jak wychowanie czy zachęcanie do moralnego rozwoju) mają postać manipulacji, argument z niedopuszczalności jest zbyt słaby do całkowitego odrzucenia tej troski jako celu obligatoryjnego.

Ostatni z argumentów zakłada, że istnieje konflikt między dążeniem do własnej doskonałości a dążeniem do doskonałości innych. Zgodnie z tym argumentem maksyma pomocy w dążeniu do szczęśliwości przechodziłaby przez test imperatywu kategorycznego w formule powszechnego prawodawstwa, zaś maksyma pomocy w dążeniu do doskonałości – nie. Pierwsza z nich jako zasada powszechna byłaby uzasadniona tym, iż każdy racjonalny, lecz jednocześnie niesamowystarczalny podmiot musiałby uznać, iż będzie w wielu przypadkach potrzebować pomocy od innych, zatem brak owej

⁴ Denis (1999): 25–26.

⁵ Ibidem: 32.

⁶ Kant (2004): 131–132.

zasady w powszechnym prawie byłby sprzeczny z jego wolą. W przypadku rozwoju moralnego jesteśmy samowystarczalni, a zatem obecność drugiej maksymy jako zasady powszechnego prawa nie byłaby konieczna⁷. Ponieważ argument ten opiera się na kategorii samowystarczalności, możliwe próby jego uchylecia polegają na odrzuceniu założenia o samowystarczalności moralnej lub na doprecyzowaniu tej kategorii. Możliwe, że w kontekście rozwoju moralnego jesteśmy często równie mało – o ile nie jeszcze mniej – samowystarczalni jak w dążeniu do zapewnienia sobie szczęśliwości. Poza tym, nawet jeśli pomoc innych nie byłaby konieczna do wypełnienia obowiązku własnej doskonałości, to jej odrzucenie nadal może być sprzeczne z wolą racjonalnego podmiotu. Podmiot myślący o Królestwie Celów, któremu nadaje powszechne prawo, widziałby je raczej jako społeczność osób gotowych do wzajemnego wsparcia niż skoncentrowanych wyłącznie na własnej doskonałości.

Do przeprowadzonej przez Denis analizy należy dodać jeszcze jeden argument osłabiający zasadę indywidualnej odpowiedzialności. Nawet jeśli argumenty z niemożliwości, niedopuszczalności lub konfliktu pozwalają utrzymać tę zasadę na ogólnym poziomie i stosować ją w niektórych sytuacjach, to koncentrują się one głównie na problemach związanych z pomocą w udoskonalaniu kondycji moralnej, a nie z pomocą w jej utrzymaniu. Odpowiedzialność za ludzi, którzy znaleźli się w sytuacji ułatwiającej lub wymuszającej działania moralnie niesłuszne wydaje się znacznie silniejsza niż pomoc w dążeniu do doskonałości⁸. Jeśli zatem istnieje zjawisko moralnego narażenia (*moral vulnerability*), to stanowi ono główną trudność dla zasady indywidualnej odpowiedzialności za siebie.

Problemy z uzasadnieniem zasady indywidualnej odpowiedzialności za siebie na pierwszy rzut oka sprzyjają przyjęciu zasady solidarności Schelera, która najsilniej wyraża przekonanie dotyczące odpowiedzialności za moralną kondycję innych. Scheler formułuje tę zasadę w kontekście rozważań nad relacją między miłością i wartością moralną i opiera ją na dwóch założeniach. Po pierwsze, każdy akt miłości do osoby jest moralnie wartościowy⁹. Po drugie, każda miłość rodzi miłość wzajemną. Z tych dwóch przesłanek można wyprowadzić wniosek, iż podmiot może realizować moralnie wartościowe akty wtedy, gdy jest kochany. Ponieważ więc od naszych aktów miłości zależy moralna wartość innych, nakłada to na nas odpowiedzialność za ich wkład do moralnej wartości ludzkości.

Każdy za wszystkich i wszyscy za każdego współodpowiadają za to, ile są moralnie warci; [...] jeśli chodzi o całkowitą odpowiedzialność ludzkości jako nosiciela wszystkich wartości moralnych wobec idei istoty moralnie doskonałej – „wszyscy stoją za jednym” i „jeden za wszystkimi”; że zatem również każdy jest „współwinny” za „winę” drugiego i każdy pierwotnie uczestniczy w pozytywnych wartościach moralnych wszystkich innych [ludzi]¹⁰.

⁷ Denis (1999): 34.

⁸ Argument ten zostanie szerzej omówiony w następnej sekcji w kontekście stanowiska, które pozwala na zdefiniowanie moralnego narażenia w odniesieniu do moralnej doskonałości.

⁹ Scheler rozumie miłość jako akt nakierowany na pewien posiadający wartość przedmiot i polegający na dochodzeniu do „możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości; albo w którym osiąga on swą idealną istotę wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista”. Zob. Scheler (1986): 250. W kontekście miłości do osoby nakierowanie na jej najwyższą możliwą wartość otwiera drogę dla zasady solidarności.

¹⁰ Scheler (1986): 254.

Należy zaznaczyć, że zdaniem Schelera tak sformułowana zasada solidarności obowiązuje na poziomie „moralnej wspólnoty egzystencjalnej”¹¹, a jej sens jest niezależny od faktycznych relacji międzyludzkich. Oznacza to, że nie jest możliwe ani ściśle określenie, kto i za co jest odpowiedzialny w kontekście moralnej wartości innych, ani sformułowanie ogólnych reguł alokacji tego rodzaju odpowiedzialności za siebie nawzajem. Wina, o której pisze Scheler, nie jest jednostkową winą poszczególnych osób, które zawiodły w realizacji części swojego obowiązku utrzymywania moralnej wartości wspólnoty: „Istnieje zatem jakaś całkowita *wina moralna* i jakaś *całkowita zasługa* moralnej wspólnoty egzystencjalnej osób jako takich, która nigdy nie jest jedynie sumą moralnych wartości pojedynczych istot”¹².

Umieszczenie zasady solidarności na poziomie moralnej wspólnoty egzystencjalnej pozwala na uniknięcie kilku szczegółowych problemów związanych z intuicją zakładającą odpowiedzialność za moralną kondycję innych. Po pierwsze, jeśli odpowiedzialność ta ma jedynie ogólny wymiar, którego nie da się sprowadzić do konkretnych obowiązków poszczególnych osób, to nie nakłada ona na podmioty moralne ciężarów nie do uniesienia. Gdyby odpowiedzialność ta miała się realizować w działaniach każdego z ludzi, musieliby oni w każdej swojej decyzji uwzględniać to, jaki będzie ona miała wpływ na poczucie bycia kochanym u innych osób. Wydaje się, że tego rodzaju odpowiedzialność byłaby jeszcze bardziej wymagająca i trudniejsza do zrealizowania niż odpowiedzialność za cudzą szczęśliwość. Po drugie – Scheler zdaje się tu uchwytować główny sens intuicji dotyczącej odpowiedzialności za moralną kondycję innych, wskazując, iż jako podmioty moralne jesteśmy członkami tej samej wspólnoty, której wartość moralna zależy od wewnętrznego nastawienia każdego z jej członków wobec innych. Tym samym wskazuje on na ten sens solidarności, którą Kurt Bayertz określa mianem solidarności moralnej, różnej od solidarności społecznej zakładającej wspólnotę życia, solidarności opartej na realizacji wspólnych interesów grupy czy solidarności obywatelskiej zakładającej pomoc najbardziej potrzebującym za pośrednictwem państwa¹³.

Głównym argumentem Schelera za oddzieleniem zasady solidarności od innych zasad etycznego postępowania jest to, iż jego zdaniem nie istnieje miłość do dobra moralnego.

Zasada ta jest następstwem tego, że nie ma żadnej miłości do dobra, że więc istnienie jakiegoś zła – dającego się bądź empirycznie wykazać, bądź też nie – zawsze współuwarunkowane jest pełnym winy *brakiem miłości* ze strony *wszystkich* [ludzi] do nosiciela zła. Jeżeli bowiem miłość, o ile zostanie dostrzeżona, określa miłość wzajemną [...], to również każde istnienie jakiegoś zła jest w sposób konieczny współuwarunkowane brakiem wzajemnej miłości, to zaś [uwarunkowane jest] brakiem pierwotnej miłości¹⁴.

¹¹ Ibidem: 255; Scheler (1973): 497.

¹² Scheler (1986): 255.

¹³ Bayertz (1999).

¹⁴ Scheler (1986): 254.

Scheler wyklucza istnienie autentycznej miłości do dobra – w jego przekonaniu skoncentrowanie się na wartości moralnej innych jest faryzeizmem warunkującym miłość do nich tym, czy są oni wystarczająco dobrzy moralnie¹⁵. Autentyczna miłość do osoby jest ruchem ku idealnej wartości drugiego i przejawia się zwłaszcza w aktach przebaczenia czy troski o nieprzyjaciół. Widać tu pewną analogię do argumentacji Kanta – dążenie do moralnego udoskonalenia innych przyjmuje postać moralnego paternalizmu, gdy głównym celem tego dążenia jest sama wartość moralna, a nie podmiot, który ma ją osiąść. Jednocześnie przeciwko rozdzieleniu zasady solidarności od konkretnych decyzji można przedstawić ten sam argument, jaki Denis sformułowała wobec stanowiska Kanta: podobnie jak troska o moralną dobroć innych nie wyklucza zgodności z imperatywem kategorycznym, tak samo nie musi ona być interpretowana zawsze jako faryzeizm¹⁶. Za argumentem tym przemawia wprowadzona przez samego Schelera klauzula: „miłość, o ile zostanie dostrzeżona [podkr. moje], określa miłość wzajemną”. Jeśli wartość moralna innych ludzi zależy nie tylko od tego, czy ich kochamy, lecz również, czy dostrzegą oni tę miłość, to zasada solidarności, oprócz bycia jedynie ogólną podstawą moralnej wspólnoty, może również uzasadniać pewne praktyczne wskazania, takie jak: „jeśli istnieje ryzyko iż ktoś w wyniku nierozpoznania twojej miłości stanie się moralnie zły, postaraj się ją wyrazić tak czytelnie, jak to tylko możliwe”.

Z powyższych analiz wynika, że zarówno odrzucenie zasady solidarności, jak i sformułowanie jej na ogólnym i uniemożliwiającym alokację odpowiedzialności poziomie jest zbyt słabo uzasadnione. Rodzi to pytanie o możliwość doprecyzowania zasady solidarności tak, by pozwalała stwierdzać, kto, kiedy i za kogo jest odpowiedzialny w aspekcie moralnej wartości. Kategorią pozwalającą na takie doprecyzowanie jest kategoria moralnego narażenia.

2. Zasada solidarności a moralne narażenie

Najjaśniej intuicję moralną dotyczącą moralnego narażenia widać w kontekście etyk stosowanych. Kategoria moralnego narażenia dotyczy tu ryzyka podejmowania niesłusznych działań, zwłaszcza w zawodach posiadających własny kodeks moralny, którego zasady mogą wchodzić w konflikt z zasadami uniwersalnej moralności. Anna Corbo Crehan podaje następujący przykład dotyczący etyki zawodu policjanta:

Fizyczne zmuszanie osoby do wejścia do samochodu, odebranie jej własności lub okłamywanie jej są moralnie złe w normalnych okolicznościach. Choć każde z nich może być uzasadnione w kontekście policyjnym (w odniesieniu do aresztowania, odbierania szkodliwych przedmiotów osobie w areszcie i podejmowania zadań pod przykrywką), to jednak możliwe jest też, że regularne stosowanie takich metod wypaczy zrozumienie przez funkcjonariuszy policji tego, kiedy i dlaczego takie metody mogą być uzasadnione¹⁷.

¹⁵ Ibidem: 251.

¹⁶ Pomijam tu argumenty krytyczne wobec koncepcji Schelera koncentrujące się na założeniach jego rozumowania: tezie, że każda miłość rodzi miłość wzajemną, powiązaniu wartości moralnej z poczuciem bycia kochanym oraz tezie o istnieniu i charakterze moralnej wspólnoty egzystencjalnej. Nawet po przyjęciu wszystkich tych tez, zasada solidarności nadal może uzasadniać szczegółowe obowiązki troski o moralną wartość innych w faktycznych relacjach międzyludzkich.

¹⁷ Corbo Crehan (2017): 73, tłum. własne.

Jeśli istnieją zawody lub sytuacje, w których ryzyko niesłusznego działania jest znacząco wyższe, to będzie to stanowiło fundament kategorii moralnego narażenia¹⁸. W podobnym znaczeniu kategorii moralnego narażenia używa Alessandra Colaianni, stawiając tezę, że kilka jego źródeł można dostrzec również w zawodzie lekarza. Będą to, na przykład, hierarchia, ambicja, licencja na „łamanie tabu”, powodowanie bólu, używanie eufemizmów, strony biernej i medycznej terminologii w opisach moralnie kontrowersyjnych procedur czy emocjonalna obojętność, które najbardziej uwybraźniły się podczas II wojny światowej, lecz zdaniem autorki nadal są obecne w kulturze medycznej¹⁹.

W podobnym rozumieniu, choć już nie w kontekście etyk zawodowych, kategoria moralnego narażenia występuje w artykule Sławomira Redo i Krzysztofa Sawickiego: *On Nelson Mandela Rule 63: Prisoner's Moral Vulnerability and Development in the Context of the 2030 United Nations Sustainable World*²⁰. Tytułowa reguła 63 dotyczy zapewniania osadzonym kontaktu ze światem zewnętrznym. Zdaniem autorów, rozwój nowych technologii informacyjnych z jednej strony pozwala na przeciwdziałanie cyfrowemu wykluczeniu więźniów i może wspierać procesy resocjalizacyjne, z drugiej jednak – ze względu na moralne narażenie osadzonych stwarza on ryzyko wykorzystania ich w działaniach przestępczych lub może spowalniać proces reintegracji ze społeczeństwem²¹.

Ogólną koncepcję moralnego narażenia formułuje Margaret Urban Walker w celu uzasadnienia wymogów sprawiedliwości odszkodowawczej. Moralne narażenie w tym znaczeniu jest jednym z następstw krzywdy wyrządzonej ofierze, która nie jest całkowicie niewinna. Jest ono przede wszystkim narażeniem na zniewagę i zranienie, gdy ofiarom takim odmawia się moralnej legitymacji do pociągnięcia innych do odpowiedzialności²².

Przez moralne narażenie rozumiem narażenie wynikające z naszego założenia, że posiadamy pewien status moralny jako pełnoprawni uczestnicy wzajemnych relacji odpowiedzialności. Wszyscy postrzegający siebie jako posiadających ten status zakładamy, że mamy prawo rozliczać innych, nawet jeśli zarazem sami słusznie podlegamy rozliczeniu. Narażenie, o którym mowa, to ryzyko wystawienia na zniewagę i krzywdę (dodatkową wobec już obecnego poczucia uszkodzenia), polegającą na tym, że nasza prerogatywa do pociągania innych do odpowiedzialności jest negowana, odrzucana lub ignorowana w sposób, który kwestionuje sam ów przysługujący nam status pełnoprawnych uczestników. Moralne narażenie ujawnia się w przestrzeni kształtowanej praktykami rozliczania umieszczającymi jednostki – a w życiu społecznym i politycznym: całe grupy – w relacjach zakładających wza-

¹⁸ Moralne narażenie jako ryzyko używania metod akceptowanych przez etykę zawodową w niewłaściwych kontekstach (na przykład życiu prywatnym) jest zdaniem Millera, Blackler i Alexandry fundamentalną i definiującą cechą zawodu policjanta. Zob. Miller, Blackler, Alexandra (2006): 140.

¹⁹ Colaianni (2012).

²⁰ Redo, Sawicki (2021).

²¹ Ibidem: 180–181. Autorzy podają przykład transmisji na żywo z więzienia na kanale YouTube w 2014 r.

²² W tym aspekcie koncepcja moralnego narażenia Walker jest zbieżna z koncepcją „moralnego zranienia” Jaya Bernsteina, według którego definiującym elementem owego zranienia jest zignorowana przez innych potrzeba uznania naszej godności. Zob. Bernstein (2015).

jemność. Bycie narażonym, w swoim pierwotnym (i podstawowym) znaczeniu, to bycie „zdolnym do bycia zranionym”. W przypadkach moralnego narażenia, raną, na którą jesteśmy podatni, jest odrzucenie lub degradacja naszego statusu pełnoprawnych uczestników wzajemnej odpowiedzialności²³.

W rozumieniu Walker moralne narażenie nie wiąże się zatem bezpośrednio z ryzykiem podjęcia przez podmiot w przyszłości działań moralnie niesłusznych, lecz ze skutkami tego rodzaju czynów popełnionych w przeszłości, które powodują częściowe lub całkowite wykluczenie z relacji odpowiedzialności. Zasada solidarności wykorzystująca to rozumienie brzmiałaby:

Zasada solidarności uczestników relacji odpowiedzialności – każdy jest odpowiedzialny za to, by nikt nie był wykluczony z relacji odpowiedzialności.

Choć omawiana koncepcja wskazuje na ważny aspekt sytuacji ofiary jako podmiotu moralnego, który nadal może być przedmiotem obwiniania z tytułu wcześniejszych działań, to pomija jej istotne elementy. Anna Corbo Crehan zwraca uwagę, że wykluczenie z relacji odpowiedzialności może stanowić krzywdę tylko wtedy, gdy jest nieuzasadnione. Jeśli jednak o moralnym narażeniu decydowałby brak uzasadnienia dla takiego wykluczenia wówczas na gruncie propozycji Walker fakt wcześniejszego dopuszczenia się przez podmiot niesłusznych działań nie miałby znaczenia, ponieważ moralne narażenie byłoby rozumiane po prostu jako bycie narażonym na (zawsze) nieuzasadnione wykluczenie z możliwości dochodzenia swoich praw²⁴. Takie rozumienie nie pozwala na rozstrzygnięcie konfliktu między zasadą solidarności a zasadą odpowiedzialności za swoją moralną kondycję.

Całkowicie odmienne podejście przyjmuje Richard Ashcroft, definiując moralne narażenie jako zwiększone ryzyko, że ktoś podejmie działania sprzeczne z własnymi interesami²⁵. Choć w tym przypadku istnieje wyraźne wskazanie na potencjalnie niebezpieczne skutki podejmowanych przez podmiot decyzji, to przez skoncentrowanie się na interesach podmiotu definicja ta wydaje się zbyt szeroka. Nie każda sprzeczność działań z własnymi interesami musi mieć charakter moralny. Niekorzystne rozporządzanie swoimi aktywami może być uznane za sprzeczne z naszymi interesami, ale trudno byłoby je uznać za zjawisko moralne. W kontekście problemu odpowiedzialności za moralnie narażonych zasada solidarności wykorzystująca propozycję Ashcrofta byłaby jeszcze szersza i przyjęłaby postać:

Zasada solidarności interesów – każdy jest moralnie odpowiedzialny za to, by nikt inny nie podejmował działań sprzecznych z własnymi interesami.

Odpowiedzialność za moralnie narażonych w tym znaczeniu byłaby bardzo wymagająca, nakazując troskę o to, by nikt nie podejmował nieracjonalnych działań.

²³ Walker (2013): 112, tłum. własne.

²⁴ Corbo Crehan (2017): 75.

²⁵ Ashcroft (2003): 22.

Aby koncepcja Ashcrofta wyrażała to samo, co pierwotna zasada solidarności, konieczne byłoby przyjęcie dodatkowych założeń, między innymi jak to, że w fundamentalnym interesie podmiotu leży zachowanie własnej moralnej integralności. Nawet w takim przypadku wydawałaby się ona przegrywać z zasadą indywidualnej odpowiedzialności za siebie z dwóch powodów odwołujących się do omówionych w poprzedniej sekcji argumentów: ze względu na nierealistyczność lub ze względu na ryzyko moralnego paternalizmu. Zarzut nierealistyczności odwoływałby się do faktu, iż tak mocno sformułowana zasada solidarności jest wyrazem przeceniania naszego wpływu na moralną kondycję innych. Z kolei ryzyko moralnego paternalizmu polegałoby na tym, iż określenie z zewnątrz moralnych interesów podmiotu jest – o ile w ogóle możliwe – znacznie trudniejsze niż z własnej perspektywy. Koncepcja Ashcrofta, podobnie jak propozycja Walker, prowadzi zatem bardziej do zwiększenia niejasności intuicji stojącej za zasadą solidarności niż do jej doprecyzowania.

Charles Griswold określa moralne narażenie w sposób pośredni, zaczynając od scharakteryzowania jego przeciwieństwa jako stanu, w którym podmiot nie potrzebuje od nikogo przebaczenia²⁶. Jako przykłady tego, co nazywa „neutralnością wobec przebaczenia” (*indifference to forgiveness*) podaje obecne w filozofii stoickiej, epikurejskiej i arystotelesowskiej ideały człowieka, który posiadłszy cnotę, jest z jednej strony odporny na obrażę ze strony innych, a z drugiej – dzięki swej cnotliwości unika ryzyka krzywdzenia innych²⁷. Jeśli doskonałość moralna gwarantuje brak potrzeby przebaczenia, to moralne narażenie będzie rozumiane jako wszystko to, co będzie wystawiało podmiot na potrzebę uzyskania przebaczenia od innych. Moralne narażenie w tej koncepcji charakteryzują zatem brak cnoty, wady moralne czy słaba wola. Po przyjęciu powyższej perfekcjonistycznej interpretacji można sformułować kilka koncepcji moralnego narażenia. W najsilniejszej z nich moralnie narażonymi podmiotami byłiby wszyscy ci, którzy nie osiągnęli moralnej doskonałości²⁸. Jak wyglądałaby zasada solidarności w społeczności perfekcjonistycznych podmiotów? Przy silnej interpretacji nakładałaby ona równie szerokie wymagania, jak zasada nakazująca pomoc innym w unikaniu działań sprzecznych z ich interesami.

Silna perfekcjonistyczna zasada solidarności – każdy jest moralnie odpowiedzialny za moralną doskonałość każdego innego.

Jednym z problemów przy tak rozumianej zasadzie solidarności jest to, czy doskonałość moralna, która nie została rozwinięta samodzielnie, jest prawdziwą doskonałością. W kontekście doprecyzowania zasady solidarności kluczowy wydaje się jednak inny problem. Wyobraźmy sobie Moralnego Testera, człowieka, który codziennie „podrzuca” niemal doskonałemu podmiotowi moralne wyzwania w jedynym aspekcie, w którym podmiot ten nie jest doskonały. Czy tego rodzaju wyzwania należałoby interpretować jako pomoc w definitywnym pokonaniu ostatniej słabości, czy moralne

²⁶ Griswold (2007): 22.

²⁷ Ibidem: 13–15.

²⁸ Nieswandt i Hlobil (2018) wskazują argumenty za tym, iż w ujęciu arystotelesowskim nawet idealne podmioty moralne posiadałyby dyspozycje narażające je na porażkę moralną.

narażenie wykorzystujące tę słabość? Jak zobaczymy, odpowiedź na to pytanie będzie zależała od tego, czy moralne narażenie jest zjawiskiem relacyjnym, czy nierelacyjnym.

Ponadto, można zakwestionować samą koncepcję przeciwieństwa moralnego narażenia opartą na perfekcjonistycznych założeniach. Według Christel Fricke istnieje jeszcze inne rozumienie wolności od moralnego narażenia, które pozwala wyjaśnić przynajmniej jeden ze wskazywanych przez Griswolda aspektów, czyli wewnętrzną odporność podmiotu na obrazę ze strony innych. Perfekcjonistyczna koncepcja zakładająca wielkoduszość jako cechę decydującą o tego rodzaju odporności zdaniem Fricke nie dociera do jej sedna. Znacznie trafniejsza jest według niej koncepcja kantowska, zgodnie z którą „moralna godność istoty ludzkiej jest poza zasięgiem jakiegokolwiek złego traktowania, którego ta osoba może doświadczyć. Istoty ludzkie rozumiane jako nosiciele wewnętrznej wartości lub godności moralnej są moralnie nietykalne”²⁹. Nawet tak rozumiana moralna odporność nie pozwala jednak zrozumieć moralnego narażenia. Obdarzone ową wewnętrzną wartością istoty nadal nie musiałyby ani prosić o przebaczenie, ani go udzielać, gdyby nie zachodziły między nimi interakcje. Zasada solidarności ma sens tylko wtedy, gdy w społeczności moralnych istot istnieje ryzyko podjęcia przez niektóre z nich niesłuszných działań oraz racja dla pozostałych, by je przed tym uchronić. Jeśli tak jest, to celem zasady solidarności nie jest przede wszystkim zapobiegnięcie pojawieniu się krzywdy, lecz zapobiegnięcie pojawieniu się negatywnej wartości moralnej w samym działaniu lub w podejmującym je podmiocie.

Powyższe założenie może spełniać słabsze perfekcjonistyczne rozumienie moralnego narażenia, przy którym moralnie narażonymi byłiby wszyscy ci, którym daleko do osiągnięcia doskonałości ze względu na niedojrzałość, niewystarczająco rozwinięte cnoty, słabą wolę czy wypalenie moralne. Przy takim rozumieniu zakres zasady solidarności mógłby zostać ograniczony, nadając jej następującą postać:

Słaba perfekcjonistyczna zasada solidarności – każdy jest moralnie odpowiedzialny za postępek moralny dalekich od doskonałości podmiotów moralnych.

Taka zasada mogłaby mieć zastosowanie w większości sytuacji. Ponadto, istniałby sposób uniknięcia konfliktu między nią a zasadą indywidualnej odpowiedzialności za własną kondycję. Wspomniane we wcześniejszej części kantowskie argumenty przeciwko pomocy innym w dążeniu do doskonałości zamiast całkowicie odrzucać tę solidarność mogą zostać użyte do wyznaczenia jej zakresu. Nasza odpowiedzialność za postępek moralny niedoskonałych podmiotów byłaby ograniczona tym, by używać jedynie koniecznych i wystarczających środków wspierających ich rozwój, by nie manipulować nimi w celu pokierowania ich do podjęcia pożądaney moralnie decyzji oraz by nie zastępować innych tam, gdzie spełnienie moralnego działania jest tylko ich zadaniem.

Tak rozumiana zasada solidarności nadal jest jednak zbyt szeroka. Wydaje się, że nie zawsze jesteśmy odpowiedzialni za cały rozwój moralny innych. Domyślnie nie ingerujemy w życie moralne innych, przyjmując zasadę indywidualnej odpowiedzialności. Intuicja stojąca za zasadą solidarności dochodzi do głosu w sytuacjach, w których:

²⁹ Fricke (2011): 54–55, tłum. własne.

a) widzimy problemy i zagrożenia dla tego rozwoju, których sam podmiot nie widzi lub z którymi sam sobie nie poradzi lub b) podmiot stoi przed wyzwaniem, które przekraczałyby moralne możliwości zwykłych ludzi. Perfekcjonistyczna zasada solidarności, choć stanowi krok w kierunku rozumienia fenomenu moralnego narażenia, wydaje się pomijać dwa istotne elementy tego zjawiska: nadzwyczajne okoliczności stanowiące zagrożenie dla podmiotu oraz relację między narażonym podmiotem a innymi ludźmi.

Na pomijany w poprzednich interpretacjach aspekt zwraca uwagę Joseph Wiinikka-Lydon. Jego zdaniem koncepcja Margaret Urban Walker nie oddaje w pełni fenomenu moralnego narażenia rozumianego jako swoiste moralne zranienie i opisanego w pamiętnikach z wojny bośniackiej przez Zlatko Dizdarevića. Wiinikka-Lydon definiuje moralne narażenie jako stan, w którym „czyjaś zdolność do wyobrażenia sobie pewnych sposobów bycia etycznym może zostać przekształcona poprzez ekstremalną przemoc wojny i ludobójstwa”³⁰. Takie rozumienie narażenia moralnego jest częściowo zbieżne z interpretacjami obecnymi w etykach stosowanych i można je odnieść do walczących żołnierzy, dla których ryzyko zmiany moralnego charakteru w wyniku przeżytej traumy jest wysokie. Według Wiinikka-Lydon fenomen moralnego zranienia dotyczy jednak nie tylko walczących, a zmianę, jaka zachodzi w moralnej świadomości na poziomie całej społeczności ilustruje następującym fragmentem ze wspomnianego pamiętnika: „Sarajewo nie jest już miastem, które cierpi. Stało się miastem, które czeka na zemstę”³¹. W warunkach przemocy wyobraźnia jest podatna na moralne zranienie w dwóch kluczowych dla moralnego życia aspektach. Po pierwsze, przemoc zmienia sposób, w jaki podmiot widzi swoją codzienność, włączając w to stałe aktywności jego samego i innych ludzi oraz najbliższą przyszłość³². Zagrożone jest zatem to, co zdaniem Iris Murdoch, na którą powołuje się Wiinikka-Lydon, jest najważniejsze i decydujące w moralnym życiu. Jednostkowe wybory są przede wszystkim konsekwencją tego, co dzieje się pomiędzy nimi³³, zatem zniszczenie moralnej codzienności stanowi katastrofę dla podmiotu³⁴. Drugim elementem wyobraźni zagrożonym przez przemoc jest według Wiinikka-Lydon sama tożsamość moralna rozumiana jako sposób widzenia siebie i swojego miejsca w społeczności. Podmiot, który doświadczył przemocy widzi siebie w znacznie ograniczonej liczbie relacji i ról społecznych, w których mógłby się znaleźć³⁵. Zasada solidarności przyjmująca powyższe rozumienie moralnego narażenia brzmiałaby:

Zasada solidarności z ofiarami przemocy – każdy jest odpowiedzialny za to, by chronić moralną kondycję innych podmiotów, zwłaszcza zdolność do wyobrażenia sobie pewnych sposobów bycia etycznym, w warunkach, które mogłyby stanowić dla niej zagrożenie.

³⁰ Wiinikka-Lydon (2020): 637, tłum. własne.

³¹ Ibidem: 640.

³² W kontekście różnicy między doświadczeniami walczących i niewalczących istotne zestawienie cech moralnego zranienia i PTSD (zespołu stresu pourazowego) przedstawia David Denborough, dla którego istotną różnicą między tymi dwiema kategoriami jest między innymi to, że w pierwszej występuje poczucie bycia w roli odpowiedzialnego podmiotu obok roli świadka i ofiary. W przypadku PTSD podmiot widzi siebie tylko w dwóch ostatnich z wymienionych ról (zob. Denborough (2021): 29).

³³ Murdoch (2014): 35n.

³⁴ Rolę moralnej uwagi i możliwości postrzegania samego siebie jako dobrego człowieka w filozofii Iris Murdoch przedstawia Anna Głąb (2013).

³⁵ Wiinikka-Lydon (2020): 646.

W porównaniu z poprzednimi wersjami zasady solidarności ta jest najbardziej zawężona i obejmuje tylko tych, którzy są narażeni na „przemoc wojny i ludobójstwa”. Z jednej strony pozwala to na uniknięcie zarzutów o nadmierne zainteresowanie kondycją moralną innych ludzi, ograniczając potencjalną troskę do tych, którzy faktycznie jej potrzebują, z drugiej jednak wyłącza poza nawias ewentualne grupy osób, których zdolność do wyobrażenia sobie bycia etycznym może być wystawiona na ryzyko przez inne czynniki. Skoncentrowanie się na zdolności do wyobrażenia sobie pewnych sposobów bycia etycznym umiejscawia moralne narażenie w samym centrum podmiotowości moralnej, co stanowi silną rację dla odpowiedzialności za tych, którzy są w ten sposób narażeni. Uzasadnienie tej odpowiedzialności w sytuacjach przemocy wydaje się posiadać największą siłę przekonywania, na jaką mógłby liczyć zwolennik zasady solidarności. Zawężenie tej zasady do ochrony moralnej wyobraźni przed skutkami przemocy dokonywałoby się jednak kosztem pominięcia innych ewentualnych rodzajów moralnego narażenia, niosących wprawdzie pewne ryzyko dla podmiotu moralnego, lecz nie ryzyko fundamentalne. Choć wojna stwarza skrajne sytuacje moralnego narażenia, może być ono obecne również w mniej tragicznych okolicznościach. Zawężając kategorię moralnego narażenia tylko do sytuacji przemocy, koncepcja Wiinikki-Lydona nie pozwala na ujęcie wskazanych na początku problemów z etyk stosowanych. Ponadto, możliwe, że istotnym elementem sytuacji moralnego narażenia nie jest jedynie zdolność do wyobrażenia sobie sposobów bycia etycznym, ale to, czy podmiot i jego działania mogą obiektywnie być ocenione jako moralnie dobre.

Podsumowując wszystkie dotychczas przeanalizowane koncepcje moralnego narażenia, należy stwierdzić, że każda z nich uzasadnia pewną interpretację zasady solidarności i pozwala na wskazanie jej definiujących elementów oraz jej zakresu. Jednocześnie żadne z tych stanowisk nie definiuje narażenia moralnego w sposób relacyjny, który pozwalałby wyjaśnić normatywny aspekt zasady solidarności: nawet jeśli żyjemy wśród moralnie narażonych podmiotów moralnych, to dlaczego mielibyśmy być za nie odpowiedzialni? Odpowiedź na to pytanie może dać analiza samego zjawiska narażenia, które według Roberta Goodina ma charakter relacyjny.

3. Narażenie jako zjawisko relacyjne

Wielość stanowisk dotyczących odpowiedzialności za moralnie narażonych może rodzić zarzut, że strategia uszczegółowienia zasady solidarności przez odwołanie się do kategorii moralnego narażenia jest ślepą uliczką. Zazwyczaj wskazuje się na dwa główne problemy związane z tą kategorią. Pierwszym z nich jest brak jednej, klarownej interpretacji tego pojęcia, w wyniku czego do zbioru osób posiadających wyróżniony status nakazujący specjalne traktowanie kwalifikowane są wciąż kolejne grupy³⁶. Drugim zarzutem jest to, że pojęcie narażenia nie pełni użytecznej roli w wyjaśnianiu fenomenów moralnych i nie dodaje nic do naszego rozumienia moralności. Sądy moralne zawierające kategorię narażenia można bez utraty znaczenia przeformułować na znacznie jaśniejsze, zawierające pojęcie krzywdy czy wykorzystania, a sama ta kategoria może co najwyżej

³⁶ Leavitt (2006); Schroeder, Gefenas (2009); Wrigley (2015).

sygnalizować moralną problematyczność ocenianych działań³⁷. Problemy te dają się zauważyć w opisanych wyżej koncepcjach moralnego narażenia. Raz jest ono rozumiane jako wynikająca z ludzkiej kondycji słabość, której w pewnym aspekcie podlegają wszystkie podmioty moralne³⁸, innym razem jako niedający się ściśle zdefiniować status, który można jednak łatwo wskazać wśród niektórych grup podmiotów moralnych.

Pomimo wskazanych wyżej trudności, wydaje się, że koncepcje moralnego narażenia nie są zupełnie bezużyteczne. Przede wszystkim są one przydatnym narzędziem do ograniczenia zasady solidarności, a ich zestawienie pozwala na dostrzeżenie istotnych zjawisk i doświadczeń moralnych, które wymagają pogłębionej refleksji. Tym, co pozwalałoby na obronę kategorii moralnego narażenia przed omawianymi zarzutami jest zwrócenie uwagi, iż odnosi się ona do zjawiska relacyjnego i uwarunkowanego kontekstualnie³⁹. Oba te elementy są obecne w koncepcji Roberta Goodina.

Według Goodina, kategoria narażenia na krzywdę pozwala na uzasadnienie obowiązków moralnych w wielu normatywnych relacjach, nawet takich, które zazwyczaj wyjaśniane są za pomocą kategorii opartych na równości stron, jak umowy czy obietnice. Kategoria narażenia na krzywdę zakłada trzy elementy: a) istnienie podmiotu, którego decyzja może spowodować pewnego rodzaju zagrożenie lub mu zapobiec, b) zależność jednej strony od drugiej oraz c) specyficzny charakter słabości narażonej strony. Pierwszy element obejmuje bardzo szeroki wachlarz zagrożeń, spowodowanych zarówno przez czynniki naturalne, jak i indywidualne bądź kolektywne decyzje innych ludzi. W pierwotnym sensie narażenie na krzywdę jest rozumiane jako relacja koncentrująca się na interesach zagrożonego podmiotu. Podmiot A jest bardziej narażony na krzywdę, gdy B ma większą kontrolę nad rezultatami, które mogą wpływać na interesy A oraz im silniej interesy A wchodzi w grę jeśli chodzi o rezultat, nad którym B ma kontrolę. Jeśli interesy A są zależne od działań i wyborów B, to B jest szczególnie odpowiedzialny za ochronę interesów A. Siła tej odpowiedzialności zależy ściśle od stopnia, w jakim A może mieć wpływ na interesy B⁴⁰. Ilustracją dla tego rodzaju relacji jest prosty przykład: sekretarka nie wie, że jej szef boi się latać samolotem i umawia spotkanie w odległym mieście następnego dnia. Gdyby wiedziała, ustanawiałoby to po jej stronie odpowiedzialność, by zorganizować spotkanie, na które można dotrzeć innym środkiem transportu⁴¹. Powyższy przykład ukazuje kontekstualne uwarunkowanie i relacyjność zjawiska narażenia. Choć nie istnieje ogólny wymóg moralny nakazujący pracownikom chronić swoich szefów przed ich lękami, to połączenie słabości jednej strony z możliwością zapewnienia ochrony po stronie drugiej stanowi o zależności będącej podstawą odpowiedzialności.

Według Goodina, relacje odpowiedzialności oparte na narażeniu na krzywdę stanowią podstawowe źródło szczególnych obowiązków począwszy od bliskich relacji, w których zależność ma wieloaspektowy charakter, włączający również zależność na poziomie egzystencjalnym i emocjonalnym, takich jak relacja rodzicielstwa czy przy-

³⁷ Wrigley (2015).

³⁸ Szeroki opis tego rodzaju podatności formułuje Alasdair MacIntyre (2009).

³⁹ Na relacyjność i kontekstualność kategorii narażenia na krzywdę w odniesieniu do problemów bioetycznych zwracają uwagę Luna i Vanderpoel (2013).

⁴⁰ Goodin (1985): 118.

⁴¹ Ibidem: 122-123.

jażni. Narażenie na krzywdę pojawia się również w relacjach opartych na obietnicy, w których jedna strona jest zależna od wypełnienia przyrzeczenia danego przez drugą, oraz w relacjach biznesowych, których moralnego znaczenia nie da się wyjaśnić tylko poprzez ogólną zasadę nakazującą dotrzymywania dobrowolnie zawartych umów. Jednym z przykładów tego rodzaju zależności jest ta obecna w relacji między producentem żywności a konsumentem, w której odwołanie się wyłącznie do umowy zawartej między stronami jest niewystarczające do zapewnienia moralnie pozytywnej oceny. Innym przykładem będzie ktoś wykonujący pewien szczególny zawód (jak lekarz czy adwokat), moralnie i prawnie zobowiązany do pomocy osobie, która bez jego usługi pozostanie bezradna (*helpless*). Goodin twierdzi zarazem, że osoba w ramach wykonywanego zawodu reprezentująca swojego klienta nie powinna jednak nigdy działać przeciwko osobom bezradnym⁴².

Koncepcja narażenia może według Goodina ostatecznie odnosić się nie tylko do interesów czy pomyślności, lecz również do innych kategorii (np. autonomii), co otwiera możliwość zastosowania jej do problemu moralnego narażenia. Przykładem moralnego narażenia, który spełniałby warunki modelu Goodina jest klasyczny już sformułowany przez Bernarda Williama przykład naukowca Jima. Jim jest botanikiem, który w trakcie swoich badań znalazł się w małym południowoamerykańskim miasteczku, gdzie za chwilę ma odbyć się egzekucja przypadkowych dwudziestu mieszkańców jako kara za antyrządowe protesty. Pedro, dowódca oddziału, chcąc uhonorować Jima jako zagranicznego gościa, oferuje mu możliwość osobistego zabicia jednego z mieszkańców, a wówczas pozostałych dziewiętnastu zostanie zwolnionych. Jeśli Jim odmówi, zginie cała dwudziestka. Istotnym, choć rzadko przywoływanym elementem opisywanej przez Williama sytuacji jest to, że wszyscy związani, stojący pod ścianą i oczekujący na egzekucję ludzie oraz pozostali zebrani na placu mieszkańcy miasteczka rozumieją sytuację i usilnie błagają Jima, by przyjął propozycję Pedro⁴³.

Wiele klasycznych przykładów dylematów moralnych ma podobną strukturę, w której jedna strona, terrorysta, nazistowski żołnierz czy szalony naukowiec stawia bohatera przykładu przed dylematem moralnym. Zazwyczaj postaci te traktuje się jako pewien ustalony element sytuacji, na który podmiot nie ma wpływu i który pozostaje poza oceną moralną. Mieszkańcy nie proszą Pedro o zmianę decyzji, bo ta nie nastąpi, kierują zatem swe prośby do Jima, który jest w tej sytuacji ich jedyną nadzieją. Za oczywiste przyjmuje się, że Pedro i inne tego typu postaci są złymi ludźmi, którzy odpowiadają moralnie za całą opisywaną sytuację, a uwaga czytelnika kierowana jest na decyzję samego podmiotu. Szczegółowe przyjrzenie się relacji między Pedro i Jimem pozwala na dostrzeżenie, że jest to relacja moralnego narażenia. Jim znajduje się w sytuacji dylematu moralnego, a wszystkie opcje, jakie w niej posiada, zostały ustalone przez Pedro. W tego rodzaju sytuacjach kategoria narażenia wydaje się lepiej opisywać tę relację niż sugerowane przez Wrigleya kategorie krzywdy czy wykorzystania. Jim może czuć się pokrzywdzony lub wykorzystany, lecz najistotniejszym elementem jego sytuacji wydaje się to, iż stał się moralnie bezradny, a jego bezradność zależy całkowicie od Pedra. Należy też zauważyć, że relacja moralnego narażenia zachodziłaby nawet

⁴² Ibidem: 67.

⁴³ Williams (2008): 98–99.

wówczas, gdyby Pedro nie był złym człowiekiem. Każda sytuacja, w której rezultatem decyzji lub działań jednego podmiotu byłby dylemat moralny drugiego, mogłaby być opisana w ten sposób. Moralne narażenie może być zatem zdefiniowana następująco:

Moralne narażenie – stan, w którym działania lub decyzje jednego podmiotu stawiają drugi przed szczególnie trudnymi konfliktami moralnymi, nakładają na niego nowe, trudne do zrealizowania obowiązki moralne lub eliminują dopuszczalne opcje ich realizacji, co stanowi zagrożenie dla jego moralnej integralności.

Powyższa definicja bierze pod uwagę najistotniejsze elementy omówionych w poprzedniej części definicji. Postawienie kogoś przed dylematem moralnym zmusza go do podjęcia moralnie niesłusznego działania, co może prowadzić do wykluczenia z relacji odpowiedzialności, a zatem stanowi narażenie moralne w sensie zaproponowanym przez Walker. Sytuacja dylematu moralnego stanowi również zagrożenie dla wskazywanej przez Wiinikę-Lydona zdolności wyobrażenia sobie siebie jako moralnie dobrego podmiotu. Podobnie jak sprawca przemocy odpowiada nie tylko za nią samą, lecz za moralne narażenie swoich ofiar, tak ten, kto stawia innych przed dylematem moralnym, odpowiada za narażenie ich integralności. Zagrożenie to może zrealizować się w życiu zarówno dalekich od doskonałości podmiotów moralnych, jak i tych, którzy poza sytuacjami dylematów moralnych mogliby być uznani za „moralnie odpornych” w znaczeniu zaproponowanym przez Griswolda. Wreszcie, jeśli przyjąć założenie, że zachowanie moralnej integralności jest jednym z fundamentalnych interesów podmiotu, powyższa definicja koresponduje również z propozycją Ashcrofta.

Przyjęcie powyższej definicji pozwala na doprecyzowanie zasady solidarności.

Zasada solidarności – każda osoba, w relacji do której istnieją podmioty znajdujące się w stanie moralnego narażenia, jest odpowiedzialna za ich moralną integralność.

Na podstawie powyższej zasady możliwe jest uzasadnienie następujących szczegółowych racji moralnych:

- a) Zakaz (*prima facie*) stawiania innych przed dylematami moralnymi,
- b) Zakaz (*prima facie*) tworzenia sytuacji, w których jedynymi opcjami dla podmiotu będzie opcja heroiczna i opcja niedopuszczalna,
- c) Racja (*prima facie*) za udzielaniem innym pomocy w sytuacjach, w których jedynymi dostępnymi dla nich opcjami są opcje moralnie niedopuszczalne.

Powyższa lista nie jest pełna i koncentruje się jedynie na relacjach między dwiema jednostkami, biorąc w nawias sytuacje moralnego narażenia grup, istotne we wspomnianych wcześniej etykach zawodowych. Mimo to, jeśli uzna się je za pewne paradygmatyczne elementy odpowiedzialności za moralnie narażonych, możliwe jest odniesienie ich do najistotniejszych aspektów wskazanych w poprzedniej sekcji koncepcji.

Najistotniejszym elementem zasady solidarności wydaje się zilustrowany przez przykład Pedro i Jima nakaz unikania sytuacji, w których nasze działania lub zaniechania stawiają innych w sytuacji dylematu moralnego. Możliwym zarzutem wobec tego nakazu są koszty unikania stawiania innych przed dylematami moralnymi. Najskuteczniejszym

sposobem zapewnienia, by inni nie byli wobec nas moralnie narażeni, byłoby unikanie wszelkich relacji, w których narażenie to mogłoby się zrealizować. Paradoksalnie zasada solidarności prowadziłyby więc do rozluźnienia wspólnoty moralnych podmiotów i wymuszałyby coraz większą niezależność moralną. Jeśli odpowiedzialne moralne podmioty muszą być przygotowane do wzięcia na siebie ryzyka stanięcia przed dylematami moralnymi⁴⁴, to nie należy ich przed tym ryzykiem chronić za wszelką cenę. Zarzut ten może zostać uchylony przez zwrócenie uwagi na fakt, iż zakaz stawiania innych w sytuacjach konfliktów moralnych ma jedynie charakter *prima facie*, a zatem może zostać przeważony przez inne, silniejsze racje moralne. W przypadku Pedro ów zakaz wydaje się mieć jednak bardzo dużą siłę, i gdyby tylko Pedro był zdolny do jej dostrzeżenia, mógłby dojść do wniosku, że w tej sytuacji jest ona większa niż siła wszelkich innych racji moralnych.

Jeszcze ciekawszym, choć znacznie trudniejszym do uzasadnienia wydaje się zakaz stawiania innych przed wyborem między heroizmem a moralnym złem. Tego rodzaju narażenie ma miejsce, gdy osoba A poprzez swoje działanie intencjonalnie stawia osobę B przed wyborem między dwiema następującymi opcjami: opcja pierwsza jest heroiczna, czyli wymaga od osoby B wielkiego poświęcenia, które w typowych warunkach nie byłoby od niej wymagane. Opcja druga wiąże się ze złamaniem zakazu moralnego i spowodowaniem poważnej krzywdy. Ilustracją dla tego rodzaju sytuacji może być nieco zmodyfikowana wersja sformułowanego przez Judith Jarvis Thomson przykładu skrzypka z chorobą nerek⁴⁵. W wersji oryginalnej Towarzystwo Miłośników Muzyki w celu uratowania życia sławnego muzyka porywa jedną osobę i doprowadza do podłączenia jej do organizmu skrzypka. Bohater historii zostaje wówczas postawiony przed następującym wyborem: albo będzie przez kilka miesięcy leżeć w szpitalu, utrzymując skrzypka przy życiu, albo zażąda odłączenia go od pacjenta, w wyniku czego tamten umrze. Moralne narażenie spowodowane przez Towarzystwo Miłośników Muzyki związane z wyborem między heroizmem a moralnym złem będzie uwydatnione, jeśli wyobrazimy sobie, że decyzja bohatera nie dotyczy zwykłego odłączenia go od organizmu skrzypka, lecz wymaga najpierw zabicia go, by można było bezpiecznie przywrócić stan sprzed operacji. Podobnie jak w przypadku Pedro, Towarzystwo pełni w tym przykładzie rolę fabularnego tła dla decyzji podmiotu, a opisowi działań jego członków towarzyszy milcząca negatywna ocena, która jednak nie ma wpływu na to, iż podmiot stoi przed dylematem moralnym. Fakt, iż tego rodzaju założenie pojawia się we współczesnych przykładach etycznych może stanowić dowód, iż omawiany zakaz jest intuicyjnie oczywisty, a zatem może on służyć jako uszczegółowienie zasady solidarności⁴⁶.

Dwie opisane wyżej zasady pozwalają również na rozstrzygnięcie przywołanego wcześniej przykładu Moralnego Testera. To, czy jego działania mogą być ocenione jako niesłuszne zależy od charakteru wyzwania, jakie stawia przed innymi oraz od tego, jak

⁴⁴ Hansson (1998).

⁴⁵ Thomson (1971).

⁴⁶ Innym przykładem tego rodzaju narażenia, który ma większe szanse na pojawienie się w rzeczywistości jest ten, w którym zaniechanie przez A spełnienia niezbyt trudnego moralnego obowiązku powoduje, iż musi wypełnić go B, dla którego będzie się to wiązało z ogromnym poświęceniem.

wiele możliwości swobodnego wyboru im pozostawia. Jeśli wyzwania moralne mają charakter dylematów moralnych lub jeśli Tester precyzyjnie dozuje wyzwania, tak aby podmiot nie miał żadnych innych opcji niż poddanie się pokusie lub dokonanie czynu heroicznego, to łamie zasadę solidarności.

Ostatnim rodzajem racji, które wynikają z zasady solidarności są racje za udzielaniem pomocy osobom będącym w sytuacji dylematu moralnego. Spojrzenie na tego typu sytuacje z perspektywy drugiego podmiotu, który nie stoi bezpośrednio przed dylematem, ale może usunąć jedną ze złych opcji lub dodać trzecią, która byłaby moralnie dopuszczalna, pozwala na odkrycie trzeciego aspektu moralnego narażenia. W tym przypadku odpowiedzialność za moralnie narażonych miałaby charakter pozytywny, przez co solidarność z innymi podmiotami nie sprowadzałaby się jedynie do zbioru zakazów. Głównym rysem tragicznej sytuacji podmiotu stojącego przed dylematem moralnym jest konieczność czynienia zła. Zagrożenie dla moralnej integralności wydaje się tu nie mniejsze niż w opisywanych przez Wiinikę-Lydoną sytuacjach przemocy, a racja za skorzystaniem z możliwości rozwiązania dylematu z perspektywy osoby trzeciej – nie mniej silna niż w przypadku pomocy ofiarom przemocy. Opisywana racja nie musi jednak odnosić się do najbardziej tragicznych sytuacji dylematu, stanowiących fundamentalne zagrożenie dla integralności moralnej. Zasada solidarności może pozwalać na stopniowalność siły tej racji tak, by uzasadniała pomoc również w konfliktach moralnych, których nie dałoby się opisać jako wybór tragiczny, na przykład w sytuacji dwóch obietnic, których, ze względu na napotkane trudności, podmiot nie może dotrzymać jednocześnie. Zasada solidarności przemawiałaby za działaniami polegającymi na zastępstwie w spełnieniu jednej z obietnic lub – jeśli byłoby to możliwe – usunięciu trudności nie pozwalającej podmiotowi na spełnienie obu. Charakter *prima facie* tej racji pełniłby jednocześnie rolę bezpiecznika wykluczającego pomoc w sytuacjach, w których stanowiłaby ona naruszenie autonomii lub uniemożliwiałaby czyjąś indywidualną odpowiedzialność za własną kondycję moralną.

Opisane wyżej uszczegółowienie zasady solidarności można usytuować jako umiarkowanie konserwatywne na mapie stanowisk etycznych dotyczących pomocy w ochronie i rozwoju kondycji moralnej innych ludzi. Z jednej strony proponowanym racjom blisko jest do sformułowanego przez Williama Davida Rossa obowiązku dobroczynienia, który autor opiera na fakcie „że istnieją w świecie inne byty, których los możemy poprawić w aspekcie cnoty, inteligencji lub przyjemności”⁴⁷. Uznanie, że w danej sytuacji od naszych działań zależy to, jak postąpią inni, powinno przynajmniej zwracać naszą moralną uwagę. Uszczegółowiona zasada solidarności ma charakter *prima facie*, a zatem możliwe jest, że w pewnych okolicznościach inne moralne wymogi będą posiadać większą siłę. W porównaniu do obowiązku dobroczynienia zasada solidarności precyzuje i ogranicza zakres, w jakim los innych w aspekcie moralnym zależy od nas. Warunkiem zastosowania zasady solidarności jest ustalenie, iż podmiot zagrożony spełnieniem moralnie niesłusznego działania jest narażony ze względu na nasze działania bądź zaniechania, co wewnątrznie ogranicza zakres naszej odpowiedzialności za moralnie narażonych. Obecny u Rossa obowiązek dobroczynienia ma charakter

⁴⁷ Ross (2007): 21, tłum. własne.

maksymalizujący, co oznacza, że jedyną granicę ingerowania w moralne życie innych wyznaczają inne obowiązki *prima facie*.

Niemaksymalizujący charakter proponowanej zasady solidarności różni ją również od konsekwencjalnych rozstrzygnięć, które pozwalałyby na ingerencje usuwające ze zbioru dostępnych dla podmiotu opcji wszystkie prócz tych, które wiążą się ze spełnieniem moralnie dopuszczalnych działań. Przykładem takiego rozstrzygnięcia jest stanowisko Juliana Savulescu i Ingmara Perssona, uzasadniające tego rodzaju interwencje na podstawie eksperymentu myślowego skonstruowanego wokół „Boskiej Maszyny” – urządzenia, które wszczepione do mózgu człowieka monitoruje jego intencje. W chwili, w której pojawia się zamysł działania moralnie niesłusznego, na przykład morderstwa, „Boska Maszyna” interweniuje powodując zmianę zamiaru⁴⁸. Uszczegółowiona zasada solidarności respektuje kantowską zasadę odpowiedzialności za siebie – ostatnie słowo w sprawie własnej kondycji moralnej posiada sam podmiot.

Stanowisko oparte na uszczegółowionej zasadzie solidarności stoi również w kontraście do umiarkowanego moralnego paternalizmu opisanego przez Geralda Dworkina jako dopuszczającego interwencję w przypadkach, „w których osoba podlegająca ograniczeniom postrzega swoje obecne życie jako poniżające, ale nie może się zmienić na własną rękę. Zmuszając ją do zmiany, poprawiamy jej życie zgodnie z jej własnymi przekonaniem⁴⁹”. Podobnie jak poprzednio, główną różnicę stanowi to, iż uszczegółowiona zasada solidarności nie daje racji do eliminowania opcji, jakie posiada podmiot moralny. Choć, jak wspomniano wcześniej, trzy wskazywane przez uszczegółowioną zasadę solidarności racje nie muszą być jedynymi i teoretycznie pozostawiają miejsce również dla racji ograniczających liczbę dostępnych dla podmiotu moralnego opcji, to głównym argumentem przeciwko poszerzaniu tej zasady w ten sposób jest dokonana w drugiej części tego artykułu analiza kontekstów, w jakich najczęściej pojawia się pojęcie moralnego narażenia. Jeśli wyobrazimy sobie opisany przez Dworkina przypadek jako sytuację między dwoma nieznanymi względem siebie podmiotami, w której problemy moralne jednego nie mają charakteru dylematu moralnego bądź konfliktu między heroizmem a niesłusznym działaniem; oraz nie wynikają z działania bądź zaniechania drugiego, to trudno byłoby go uznać za przypadek moralnego narażenia. Jeśli największym zagrożeniem dla moralnej integralności jest całkowita bezradność, to minimalny wymóg, by przez swoje decyzje nie czynić nikogo moralnie narażonym pozwalałby na uznanie zarówno zasady solidarności, jak i zasady odpowiedzialności za siebie za fundament wspólnoty podmiotów wspierających się nawzajem w rozwoju moralnym.

Zakończenie

Zastosowanie koncepcji Roberta Goodina do fenomenu moralnego narażenia pozwala na dookreślenie zasady solidarności oraz jej miejsca w relacji do zasady indywidualnej odpowiedzialności za siebie. Zmiana taka pozwala na uwzględnienie wskazywanych w literaturze etycznej głównych aspektów odpowiedzialności za osoby moralnie narażone. Konflikty między dwiema zasadami nadal mogą występować, gdyż wszystkie racje

⁴⁸ Savulescu, Persson (2012): 412–414.

⁴⁹ Dworkin (2005): 313, tłum. własne.

wynikające z zasady solidarności są racjami *prima facie*, nie mają one jednak charakteru absolutnego i mogą być rozstrzygane poprzez uwzględnienie kontekstu sytuacyjnego. Ponadto, relacyjna kategoria narażenia moralnego pozwala na osłabienie zarzutów, jakie pod adresem koncepcji Goodina formułuje Wrigley. Moralne narażenie rozumiane jako stan, w którym moralna integralność podmiotu jest wystawiona na ryzyko w związku z decyzjami innych ludzi nie byłoby wówczas jedynie kategorią sygnalizującą pewien moralny problem lepiej wyrażany za pomocą innych kategorii, lecz odnosiłoby się do obiektywnego fenomenu moralnego zasługującego na uważną refleksję etyczną.

Finansowanie: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor oświadcza, że w ramach pracy nad artykułem nie wystąpił konflikt interesów na żadnym z jej etapów.

Licencja: Artykuł opublikowany w otwartym dostępie na licencji Creative Commons Attribution License, która dopuszcza użycie, rozpowszechnianie oraz powielanie w dowolnym medium, pod warunkiem, że oryginalne dzieło jest stosownie cytowane.

Bibliografia

- Ashcroft R. (2003), *Consent, Inducement and Conflict of Interest in Medical Research and Development*, [w:] *Issues in medical research ethics*, J. Boomgaarden, P. Louhiala, U. Wiesing (red.), Berghahn Books, New York: 21–30.
- Bayertz K. (1999), *Four Uses of 'Solidarity'*, [w:] *Solidarity*, K. Bayertz (red.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht: 3–28.
- Bernstein J.M. (2015), *Torture and dignity: An essay on moral injury*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Colaizzi A. (2012), *A Long Shadow: Nazi Doctors, Moral Vulnerability and Contemporary Medical Culture*, „*Journal of Medical Ethics*” 38 (7): 435–438.
- Corbo Crehan A. (2017), *Some Implications of the Moral Vulnerability of Police*, [w:] *Policing Encounters with Vulnerability*, N.L. Asquith, I. Bartkowiak-Théron, K.A. Roberts (red.), Springer International Publishing, Cham: 71–86.
- Denborough D. (2021), *Moral Injury and Moral Repair: The Possibilities of Narrative Practice*, „*International Journal of Narrative Therapy & Community Work*” 4: 24–58.
- Denis L. (1999), *Kant on the Perfection of Others*, „*The Southern Journal of Philosophy*” 37 (1): 21–41.
- Dworkin G. (2005), *Moral Paternalism*, „*Law and Philosophy*” 24 (3): 305–319.
- Fricke C. (2011), *What We Cannot Do to Each Other: On Forgiveness and Moral Vulnerability*, [w:] *The Ethics of Forgiveness: A Collection of Essays*, C. Fricke (red.), Routledge, New York: 51–68.
- Głąb A. (2013), *Moralność jako uwaga. Słownik etyczny Iris Murdoch*, „*Logos i Ethos*” 35 (2): 81–108.
- Goodin R.E. (1985), *Protecting the vulnerable: A reanalysis of our social responsibilities*, University of Chicago Press, Chicago.

- Griswold C.L. (2007), *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, New York.
- Hansson S.O. (1998), *Should We Avoid Moral Dilemmas?*, „Journal of Value Inquiry” 32: 407–416.
- Kant I. (2004), *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Antyk, Kęty.
- Leavitt F.J. (2006), *Is Any Medical Research Population Not Vulnerable?*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 15 (1): 81–88.
- Luna F., Vanderpoel S. (2013), *Not the Usual Suspects: Addressing Layers of Vulnerability*, „Bioethics” 27 (6): 325–332.
- MacIntyre A. (2009), *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*, Duckworth, London.
- Miller S., Blackler J., Alexandra A. (2006), *Police Ethics*, Allen & Unwin, Sydney.
- Murdoch I. (2014), *The Idea of Perfection*, [w:] I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London: 1–44.
- Nieswandt K., Hlobil U. (2018), *Virtues for the Imperfect*, „The Journal of Value Inquiry” 53 (4): 605–625.
- Redo S., Sawicki K. (2021), *On Nelson Mandela Rule 63: Prisoner’s Moral Vulnerability and Development in the Context of the 2030 United Nations Sustainable World*, [w:] *Crime Prevention and Justice in 2030*, H. Kury, S. Redo (red.), Springer International Publishing, Cham: 177–198.
- Ross W.D. (2007), *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford.
- Savulescu J., Persson I. (2012), *Moral Enhancement, Freedom and the God Machine*, „The Monist” 95 (3): 399–421.
- Scheler M. (1973), *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Press, Evanston.
- Scheler M. (1986), *Istota i Formy Sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa.
- Schroeder D., Gefenas E. (2009), *Vulnerability: Too Vague and Too Broad?*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 18 (2): 113–121.
- Thomson J.J. (1971), *A Defense of Abortion*, „Philosophy and Public Affairs” 1 (1): 47–66.
- Turner B.S. (2006), *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- Walker M.U. (2013), *Moral Vulnerability and the Task of Reparations*, [w:] *Vulnerability*, C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds (red.), Oxford University Press, New York: 110–133.
- Wiinikka-Lydon J. (2020), *‘A Distress that Cannot Be Forgotten’: Imagination, Injury, and Moral Vulnerability*, „Philosophy Today” 64 (3): 637–650.
- Williams B. (2008), *A Critique of Utilitarianism*, [w:] J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism for and against*, Cambridge University Press, Cambridge: 77–150.
- Wrigley A. (2015), *An Eliminativist Approach to Vulnerability*, „Bioethics” 29 (7): 478–487.