

Joanna Górnicka

OBOJĘTNOŚĆ I NIE-DZIAŁANIE
JAKO PRZEDMIOT MORALNEJ OCENY

W ramach refleksji filozoficznej etyka wyodrębnia się jako wiedza praktyczna. To arystotelesowskie oddzielenie dziedziny filozoficznej praktyki i teorii utrwaliło się na dobre w całej nowożytnej tradycji, w wiekach średnich za sprawą Tomasza z Akwinu, w czasach późniejszych dzięki Kantowi, który właśnie praktycznej władzy rozumu przypisał funkcję formułowania moralnego obowiązku wyznaczającego kierunek ludzkiego postępowania. Etyka jest więc w jakiejś mierze filozofią czynu: określa warunki, w jakich działanie ludzkie jest dobre, pozwala ocenić moralną słuszność zachowań, wskazuje moralnie właściwy wybór drogi postępowania. Odniesieniem prawideł etyki jest zawsze pewien system wartości, w różny sposób uzasadniany; stoją za nim różne racje ontologiczne, różne racje psychologiczne, różne wyobrażenia na temat społecznego świata. Jednak przedmiotem oceny jest zawsze jakiś czyn, działanie, akcja świadomie podjęta, a zmierzająca do jakiegoś wyobrażonego skutku; przedmiotem oceny może być także człowiek, jego postawa czy charakter, jednak przeważnie ze względu na rzeczywiste lub możliwe działanie, które możemy mu przypisać w chwili obecnej, w przeszłości lub w przyszłości.

Jednym z poważniejszych problemów w etyce są kwestie, które można rozwiązać tylko drogą kazuistyczną: jak rozstrzygnąć, czy ta oto reguła (zasada, wartość) stosuje się do tej oto konkretnej, empirycznej sytuacji? Jak dostosować ogólność reguły do szczególowości konkretnego? Nie zawsze wystarczy jasne uświadomienie sobie hierarchii zasad; wobec wielości pełnionych przez nas ról życiowych nie zawsze jest to możliwe. Z pomocą etyce usiłuje przyjść teoria działania, analizująca takie kategorie, jak motyw, intencja, swoboda wyboru, plan działania, pragnienia, mentalne i fizyczne przyczyny zachowań, silna lub słaba wola, postawa, charakter, dyspozycja, itd. Wartość podobnych analiz dla etyki dostrzegł Arystote-

les¹; dają one dobre podstawy do sprawiedliwego ferowania ocen, do rozstrzygnięcia sporów moralnych, a także stwarzają dobre perspektywy dla wszelkiej pedagogiki moralnej.

Podstawowym narzędziem logiki moralnej jest tzw. sylogizm praktyczny, którego wzorem jest znane rozumowanie Arystotelesa: suche pożywienie jest zdrowe dla człowieka (1), to pożywienie jest suche (2), jestem człowiekiem (3) – zatem to pożywienie jest odpowiednie dla mnie (konkluzja)². Możemy mieć wątpliwości, czy Arystoteles miał rację (a zupa?), jednak struktura tego sylogizmu jest przejrzysta i przekonująca. Stosując ogólną zasadę (przesłanka większa) do szczegółowej sytuacji (przesłanka mniejsza), uzyskujemy wskazówkę, jak postąpić. Możemy wypełnić przesłanki arystotelesowskie treścią moralną („dobrze jest być uczciwym człowiekiem”, „to postępowanie jest uczciwe”, „jestem człowiekiem”), aby dojść do konkluzji wskazującej jedyny możliwy kierunek działania w tej oto konkretnej sytuacji (np. znaleziony portfel powinienem oddać właścicielowi). Konieczność wyboru takiej drogi postępowania wskazuje nam swoisty racjonalizm: nie możemy postąpić inaczej, jeśli nasza postawa intelektualna ma być wewnętrznie spójna i logiczna.

Sylogizm praktyczny można by ująć w formę następującą:

X zmierza do celu C

Działanie D jest niezbędnym (lub wystarczającym) środkiem, by osiągnąć C
Zatem

C powinien podjąć działanie D

Oczywiście owym celem może być dowolny stan rzeczy, ale także może to być cel moralny (np. zbawienie, bycie uczciwym człowiekiem czy dobro w znaczeniu utylitarystycznym). Sylogizm praktyczny nie wypowiada żadnej prawdy ani fałszu, wskazuje jedynie relację podmiotu działań (jakiegoś X) do jego wcześniej sformułowanych poglądów, relację uwarunkowaną nadto stanem wiedzy X na temat jego aktualnej sytuacji i jego możliwości. Sylogizm praktyczny nie musi odnosić się do jakiegokolwiek ontologii, w tym ontologii moralnej – choć dobrze jest, jeśli przesłankę większą wspierają absolutystyczne racje: znacznie wzmacnia to psychologiczny imperatyw jego konkluzji. Jeśli jednak tak nie jest, możemy i tak założyć, że system poglądów X jest przeważnie zbieżny z poglądami społeczności, która zarazem ocenia słuszność działań X z punktu widzenia wyznawanego przez ową społeczność (i przez samego X) systemu wartości. Tak więc siła argumentacji na rzecz przesłanki większej („nie powinno się krzywdzić innych ludzi”) w niczym nie zmienia hipotetycznej formy sylogizmu i wynikających zeń dla podmiotu moralnego zobowiązań („w sytuacji, w jakiej się znalazłem, norma ta została zagrożona”, „obowiązkiem moim jest nie dopuścić, by X wyrządzono krzywdę”).

¹ *Etyka nikomachejska*, ks. 3, 41, 7 (dalej EN).

² EN, ks. 7.

Jest rzeczą wiadomą, że przedmiotem ocen etycznych są ludzkie działania lub postawy, co do których sądzimy, że ich efektem może być pewien typ postępowania. Oceniamy także intencje, motywy, charaktery ludzkie, ponieważ jesteśmy zdania, że drogą wolnego, świadomego wyboru prowadzą one do działań moralnie nieobojętnych. Oceniamy również różne formy ekspresji: wypowiedzi, gesty oraz zawinione przez człowieka stany rzeczy. Nie oceniamy jednak moralnie faktu, iż jabłko spada na ziemię, ponieważ zdarzeniu temu nie towarzyszy żadna świadoma intencja, oceniamy natomiast zdarzenia wynikłe ze świadomego ludzkiego zamiaru. Pierwsze z nich jest skutkiem ciągu przy czynowego świata natury, drugie – rezultatem mentalnego ciągu przyczynowego, którego obszarem jest świat ludzkich przeżyć, percepcji i wartości. Nie ulega więc wątpliwości, że akty moralne, to akty intencjonalne; tylko za nie ponosimy moralną odpowiedzialność i tylko one mogą być przedmiotem etycznej oceny. Warto jednak zastanowić się, czy te trzy kategorie – intencja, odpowiedzialność, ocena – zawsze się ze sobą łączą. Z pewnością nie ponosimy odpowiedzialności za bezwiedne ruchy ciała, wątpliwa jest także odpowiedzialność za działania rutynowe, odruchowe, czysto ekspresyjne; można śmiało rzec, że są to akty nieintencjonalne, choć w jakiejś mierze świadome. (Z tą trudnością borykał się Hume oraz współcześni emotywiści: czy można być odpowiedzialnym za bezrefleksyjne akty aprobaty moralnej, nie poprzedzone świadomym namysłem?). Nie jesteśmy także odpowiedzialni za działania świadome, intencjonalne, lecz podjęte pod przymusem lub będące efektem szantażu. Jesteśmy natomiast czasem odpowiedzialni za działania cudze, więc nie związane z naszą własną świadomą intencją, jeśli są to np. wymykające się spod naszej kontroli zaniedbania podwładnych. Tylko za te ostatnie działania możemy być moralnie oceniani; z pewnością moralna ocena nie może się natomiast dotyczyć aktów, za które z oczywistych powodów nie jesteśmy odpowiedzialni.

Osobny typ działań – zajmę się nim także w dalszej części artykułu – to akty nieintencjonalne towarzyszące innym aktom zamierzonym, wynikłe z nich lub z nimi tożsame. Są to tzw. działania o podwójnym skutku, niejako dwa zdarzenia moralne połączone w tym samym działaniu. Jedno z nich jest świadomie zamierzone, drugie natomiast zachodzi *per accidens*: możemy je przewidzieć, możemy go być świadomi, nie jest ono natomiast bezpośrednim przedmiotem i głównym celem naszych zamierzeń. Dowódca polecający zrzucić bombę na położoną w strategicznym miejscu wioskę ma w ten sposób szansę na zwycięstwo nad wrogiem; przy okazji jednak musi dać moralne przyzwolenie na to, by zginęło wielu niewinnych mieszkańców wioski. Jest to przykład tyleż dylematu mniejszego zła, co przyzwolenia na zło; wiemy jednak, jak trudne, i jak nie w pełnym znaczeniu słowa wolne są decyzje wojenne. Czy więc i w takich przypadkach jesteśmy za ów naganny aspekt naszych działań odpowiedzialni?

Spróbujmy na tle przytoczonych uwag opisać i ocenić nie-działanie w sytuacji moralnej, zaniedbanie moralnego obowiązku lub moralną obojętność. Przede

wszystkim, z formalnego punktu widzenia jest to, podobnie jak akt słabej woli, ominięcie sylogizmu praktycznego. Z powodów fizycznych, psychologicznych, emocjonalnych czy wręcz aksjologicznych (konflikt wartości) rozumowanie arystotelesowskie okazuje się niekonkluzywne lub konkluzja jest nie dość imperatywna. Przyjmujemy pewien system wartości, wierzymy, że jedynym racjonalnym sposobem wcielenia ich w życie jest określone działanie, nasza wolność wyboru nie jest w żaden sposób ograniczona, a jednak w odpowiednim momencie nie spełniamy właściwego, nakazanego moralnym obowiązkiem uczynku. Nie pomogę biednemu, choć wiem, że po to, by stać się człowiekiem moralnym, więc i miłosiernym, należy pomagać potrzebującym; nie ulżę bliźniemu w cierpieniu, nie zareaguję na akt agresji, którego jestem świadkiem – choć są to niewątpliwie środki prowadzące do akceptowanego przeze mnie nadrzędnego celu życiowego, jakim jest „bycie człowiekiem moralnym”.

Z zaniedbaniem obowiązku moralnego, obojętnością moralną, nie-podporządkowaniem się konkluzji sylogizmu praktycznego (łac. *omissio*) mamy do czynienia wówczas, kiedy spełnione są cztery warunki:

(1) X nie wykonał działania D (np. nie przyszedł z pomocą tonącemu), mimo że miał ku temu odpowiednie umiejętności (umiał dobrze pływać)

(2) X miał możliwość działania: miał wolność wyboru, nie zagrażało to ani jego życiu, ani nie wiązało się z żadną wielką stratą moralną lub materialną (np. morze było spokojne, X nie miał innych równoczesnych obowiązków moralnych)

(3) W tej sytuacji powszechnie oczekiwano od X działania D

(4) X powinien uczynić D, ponieważ obliguje go do tego system wartości moralnych, a także prawo (jeśli X jest nadto ratownikiem).

Warunki (3) i (4) są ze sobą związane, ponieważ nasze oczekiwania co do zachowania X wynikają z naszej wiedzy na temat obowiązującego X systemu norm moralnych lub obowiązującego go prawa. Oczywiście jeśli X nie podejmie próby ratowania tonącego, ponieważ nie umie pływać, ewentualnie podejmie próbę nieudaną – nie mamy do czynienia z obojętnością moralną i dywagacje te go nie dotyczą.

Przykłady zaniedbania obowiązku moralnego (lub raczej nie-działania w sytuacji moralnej) można by mnożyć: lekarz nie udzielający należytej pomocy choremu lub cierpiącemu, nieingerencja w przemoc, której jesteśmy świadkami i której możemy zaradzić, obojętność na cudzy głód i pragnienie, obojętność na akty okrucieństwa, którego sami nie doświadczamy, itd. Jeremy Bentham nazywał przypadki te działaniami negatywnymi (w przeciwieństwie do działań pozytywnych, w które aktywnie angażujemy naszą wolę) sugerując, iż bez zbędnych eufemizmów można poddać je równie surowej ocenie jak akty pozytywne, np. „zamiast mówić: zaniechać lub zaniedbać dać komuś jeść, w pewnych okolicznościach można powiedzieć: morzyć głodem”³.

³ Wprowadzenie do zasad moralnych i prawa, 7, VIII.

Ale są też przypadki wątpliwe, np. (1) wybór między dwoma obowiązkami moralnymi, wynikającymi z pełnienia dwóch ról społecznych (rola ojca i rola lekarza) lub (2) konieczność podjęcia działania o podwójnym skutku: decydując się na pewien słuszny cel działania, godzimy się zarazem (pozostajemy obojętni, tolerujemy) na jego uboczny, moralnie zły skutek (podając choremu lek uśmierzający ból powodujemy jego śmierć).

Osoby nieskore do udzielania innym pomocy (np. niechętnie, by podzielić się z ubogim swym majątkiem lub dać składkę na ofiary powodzi) przeważnie kierują się następującymi racjami:

Argument (a): „Dlaczego właśnie ja mam udzielić pomocy (ewentualnie dlaczego ja pierwszy...)?” Często obojętność moralna zostaje przełamana, kiedy widzimy, że inni już udzielili pomocy. Z formalnoetycznego punktu widzenia argument (a) jest jednak nie do obrony, ponieważ uniwersalność norm moralnych jest ich fundamentalnym atrybutem; fakt, że inni odstępują od moralnego obowiązku, wcale nas z niego nie zwalnia.

Argument (b) odległości miejsca i sytuacji. Częstym zjawiskiem jest brak reakcji na troski ludzi nieznanymi, zwłaszcza na los innych narodów (głód, powodzie *etc.*); racjonalizujemy to sobie utwierdzając się np. w przekonaniu, że nie możemy pomóc osobom, których potrzeby są nam nieznane.

Argument (c) konfliktu wartości (także ról społecznych, interesów).

Argument (d) motywacyjny (słaba wola, niechęć do osoby, której należałoby pomóc *etc.*).

Z pozoru sprawa wydaje się prosta. Nie-działanie w sytuacji moralnej, która z punktu widzenia naszego wyobrażenia dobra wymaga przynajmniej próby podjęcia jakiejś akcji, jest z pewnością nagannym zaniedbaniem obowiązku moralnego. Tylko w wyjątkowych przypadkach możemy odstąpić od tej oceny: jeśli jest to postawa spowodowana przymusem, szantażem, niepoczytalnością, nieumiejętnością, brakiem informacji, dramatycznym konfliktem interesów czy zagrożeniem życia lub bezpieczeństwa podmiotu nie-działania. W pozostałych przypadkach, jeśli nie-działanie jest zamierzone, jeśli podmiot ma świadomość możliwości podjęcia akcji moralnej, więc jest zarazem obciążony odpowiedzialnością za swą decyzję, jego postawę oceniamy nagannie.

Etyki teleologiczne (konsekwencjalne) nie traktują aktów zaniechania moralnego jako szczególnego, wymagającego wyodrębnienia przypadku moralnych zachowań. Nie ma żadnej różnicy między popełnionym przez X zabójstwem, a faktem odmowy wody lub pożywienia głodującemu na pustyni. J. Rachels (*Moral problems*), podaje następujący przykład: Smith spodziewa się dużego spadku, jednak pod warunkiem, że usunie swego konkurenta, którym jest jego 8-letni kuzyn. Zakrada się więc do łazienki w momencie, gdy ten się kąpie i topi go w wannie. Jones znajduje się w podobnej sytuacji. Jego spodziewanej fortunie także zagraża konkurencja 8-letniego bratanka. Sprzyja mu jednak przypadek. Chłopiec podczas kąpieli zasypia w wannie i tonie. Jones obserwuje

to przez uchylone drzwi łazienki, jednak nie ingeruje, spokojnie czekając na pomyślny dla jego planów obrót sprawy. Dla konsekwencjalisty obie te sytuacje nie różnią się od siebie. Dla deontologa – różnią się zasadniczo. Czym innym jest aktywne spowodowanie czyjejs śmierci, czym innym zaś pasywna zgoda na naturalny bieg wydarzeń. Czym innym jest odpowiedzialność podmiotu za skutek aktywnego działania, czym innym jest jego (być może przypadkowa) obecność w tragicznych okolicznościach.

Ten punkt widzenia można dostrzec w poglądach przeciwników eutanazji, którzy zabraniają pozbawienia życia pacjenta w fazie terminalnej (oczywiście na jego prośbę), skazując go tym samym na przedłużone cierpienia. Zgodnie ze stanowiskiem American Medical Association wolno lekarzowi w sytuacji beznadziejnej odłączyć podtrzymującą pacjenta przy życiu aparaturę, nie wolno natomiast zaaplikować mu śmiertelnej dawki morfiny. Oczywiście przypadku eutanazji nie można porównać z hipotetycznym przypadkiem Smitha i Jonesa. Tam w obu wypadkach (aktywnego działania i pasywnej obserwacji) zaangażowana była korzyść materialna, przeciwstawiona życiu dziecka. W przypadku eutanazji wybór lekarza jest pryncypialny w najlepszym moralnym znaczeniu: każda z alternatywnych decyzji ma na celu dobro pacjenta.

Trudno tu więc mówić o moralnej obojętności. Nie-działanie, czyli nieingerencja lekarza w ogrom cierpienia pacjenta, po to, by za wszelką cenę przedłużyć mu życie, jest świadomie podjętą moralną decyzją podporządkowaną określonej hierarchii wartości (życie przed nie-cierpieniem) – podobnie jak działanie, czyli aktywna ingerencja w życie pacjenta mająca na celu oszczędzenie mu nadmiernego bólu i udręki.

Potoczna, a w znacznej mierze także akademicka tradycja myślenia moralnego dosyć jednoznacznie kojarzy świadomy akt zaniedbania moralnego z odpowiedzialnością. Czynią tak nawet etyki deontologiczne – choć w znacznie mniejszym stopniu niż konsekwencjalizm wiążą obojętność z winą moralną. Dwa stanowiska etyczne wyraźnie jednak biorą w obronę biernych obserwatorów moralnych dramatów. Jest to wspomniana już doktryna podwójnego skutku oraz minimalizm etyczny związany z tzw. utylitaryzmem.

Tomistyczna doktryna podwójnego skutku głosi, że wolno nam podjąć działanie, które prowadzi zarówno do dobrego, jak i złego skutku, o ile: (1) działanie nie jest złe samo w sobie, (2) celem naszego działania jest skutek dobry, zły zaś jest jedynie przewidywany, (3) skutek zły nie może być środkiem do skutku dobrego, (4) musi istnieć mocniejszy powód, by dokonać aktu o podwójnym skutku (nawet perspektywy skutku złego) niż powód, by owego aktu zaniechać, by nie dopuścić do niepożądanych konsekwencji.

Zasada ta w niektórych przypadkach zachęca do powstrzymania się od działania, ponieważ musiałoby się to odbyć zbyt dużym kosztem moralnym. Słuszna wydaje się decyzja dowódcy, by powstrzymać się od zbombardowania strategicznej miejscowości, jeżeli pociągnęłoby to za sobą śmierć wielu niewin-

nych ludzi. Jednak zasada ta nakazuje także powstrzymanie się od tzw. aktywnej eutanazji, ponieważ cel pożądaný (uśmierzenie bólu u śmiertelnie chorego) musiałby się odbyć kosztem życia pacjenta. Jak wiadomo stanowisko to, zwłaszcza wobec wyraźnej prośby chorego o zastosowanie tego skrajnego środka, budzi szereg uzasadnionych wątpliwości⁴. Zwolennicy wstrzymywania się lekarza od ingerencji w przypadku, kiedy eutanazja czynna oszczędziłaby choremu niepotrzebnych cierpień, często opierają się na swoistej metafizyce natury, na wierze w konieczność boskich wyroków, być może także na wierze w odwracalność beznadziejnych stanów chorobowych – nie mówiąc już o tak istotnym argumentie, jak norma zakazująca zabójstwa, nawet w wyjątkowym przypadku.

Obojętność moralna, bierna obserwacja zła, czyli milcząca na nie zgoda, może być również częścią postawy minimalizmu etycznego wynikającego z formuły negatywnego utylitaryzmu⁵. Zasada „nie czynić zła (nie czynić krzywdy)” jako jedyny program etyczny nie jest niczym innym niż przyzwoleniem na nie-działanie (*omissio*) w domagającej się ingerencji sytuacji etycznej („ważne jest, bym sam nie przekroczył obowiązującej normy moralnej”). Przemawiają jednak za nią pewne racje, zwłaszcza wobec różnego typu politycznych i religijnych prób natrętnego (więc aktywnego) uszczęśliwiania ludzi w imię często dość ogólnej idei dobra. Przeciwnieństwem cytowanej wyżej zasady byłby naiwny program utylitaryzmu czynów, w gruncie rzeczy męczący dla podmiotu działań i dla jego otoczenia. Jest to tzw. paradoks nieskończonej podróży: w każdej sytuacji można spowodować jeszcze więcej dobra, nie należy więc nigdy zachowywać obojętności wobec – nawet domniemyanych – upodobań, krzywd czy potrzeb innych ludzi. Skrajnym przeciwieństwem minimalistycznej zasady negatywnego utylitaryzmu byłaby także idea etyki supererogacyjnej, nakładająca na tych, którzy chcą pomóc innym, obowiązki znacznie przewyższające społeczne oczekiwania. Żadne z tych skrajnych teoretycznych rozwiązań nie wydaje się jednak właściwe; niewątpliwie najlepiej na ich tle prezentuje się umiarkowany utylitaryzm reguł z szerszym programem odległych perspektyw społecznych („postępuj wedle takiej zasady, która przyniesie jak najwięcej dobra całemu społeczeństwu, teraz i w przyszłości”), oraz umiarkowane etyki absolutystyczne, także operujące przeważnie perspektywą moralnej przyszłości. Oba nurty z rozwagą przyglądają się tzw. czynom pozytywnym i negatywnym. Zwykle obarczają największą winą tego, kto aktywnym działaniem przekroczył obowiązującą normę moralną, nieco mniejszą tego – kto zachował się obojętnie

⁴ Philippa Foot przytacza wiele przykładów podobnego typu, choć żaden z nich nie jest tak istotny, wiele jest natomiast zupełnie nieprawdopodobnych. Wszystkie mają tę samą postać: jest to wybór mniejszego zła, przy czym często owym mniejszym złem jest pozostawienie spraw własnemu biegowi, czyli nie-działanie, por. Ph. Foot *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978.

⁵ Por. H. Hiż *Prakseologia, społeczeństwo, etyka*, „Prakseologia” 1991, 4(105).

w moralnych okolicznościach, zwalniają natomiast z winy osobę, która nie dokonała czynu bohaterskiego w sytuacji, kiedy tylko taki czyn mógł zapobiec złu.

Z formalnego punktu widzenia jednak, bierność w sytuacji moralnej (*omissio*) jako nie-działanie, które spełnia wymienione na początku cztery warunki, jest takim samym intencjonalnym aktem moralnym jak działanie – choć dla niektórych systemów etycznych zapewne jako jedynie *privatio* dobrej intencji działania nie jest zjawiskiem tak groźnym jak świadomy zamiar wyrządzenia zła. Znane są wysiłki św. Augustyna, by złagodzić drastyczność zła we wszechświecie nazywając je po prostu brakiem dobra. Wszelako głosy umniejszające winę nie-działającego, którego postawa spowodowała wymierne zło, muszą mieć za sobą istotną argumentację; przeważnie dopiero rozważania kazuistyczne mogą doprowadzić do moralnej obrony – lub oskarżenia – osoby nie reagującej na zagrożenie moralne.

Jak się zdaje, znacznie więcej niż tradycyjne szkoły etyczne miałyby tu do powiedzenia filozofia moralna badająca fenomen woli i moralnego charakteru, a zatem próbująca także określić subiektywny zakres odpowiedzialności jednostki. I tu także warto sięgnąć do arystotelesowskich rozważań nad psychologicznymi postawami sylwetki moralnej i motywami jej zachowań.

Kwestii tych nie da się rozstrzygnąć w tak krótkim szkicu – rzadko kiedy filozof moralny ma tę satysfakcję – jednak dyskusje na temat moralnej obojętności wydają się owocne i ciągle potrzebne, przynajmniej ze względu na zastosowanie ich (nawet nieostatecznych) wyników w prawodawstwie i pedagogice moralnej.

INDIFFERENCE AND NON-ACTING AS THE OBJECTS OF MORAL VALUATION

To evaluate non-acting involves more theoretical problems than to estimate actions. There is a full range of possible solutions of this question. The extreme ones are presented, on the one hand, by consequentialism that denies the difference between action and non-acting if their results are the same; and, on the other, by negative utilitarianism, that is based on the literal interpretation of the rule »Do not do the evil« that says nothing about non-acting. There is, of course, intermediary proposition held by moderated versions of absolutistic ethics and utilitarianism which, both, assert the responsibility for non-acting but differentiate it from the responsibility for actions.