

# REFLEKSJE, JAK ŻYĆ. ETYKA BEZ TEORII: ANNETTE C. BAIER



WACŁAW JANIKOWSKI

RECENZJA KSIĄŻKI: ANNETTE C. BAIER, *REFLECTIONS ON HOW WE LIVE*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, OXFORD 2009, ss. 275.

Nowozelandzka filozof moralności, Annette C. Baier (ur. 1929), żona zmarłego niedawno klasyka metaetyki Kurta Baiera (1917–2010), jest znana m.in. z trzech powodów, budzących zrozumiałe kontrowersje: 1) z hipotezy głoszącej, podobnie jak Carol Gilligan już dekadę wcześniej, że etyka jest zróżnicowana płciowo, ponieważ mężczyźni kierują się w myśleniu moralnym przede wszystkim pojęciem sprawiedliwości, a kobiety poczuciem zaufania i troski<sup>1</sup>; 2) ze swego stanowiska antyteoretyzmu (*Anti-Theory Theory*), negującego możliwość utworzenia adekwatnej teorii etycznej; 3) z co najmniej ekstrawaganckiego sceptycyzmu w kwestii moralnych podstaw słuszności karania przestępców<sup>2</sup>. W niniejszym tekście polemicznym, stanowiącym jednocześnie recenzję jej ostatniej książki, zajmę się tą drugą kwestią, najbardziej ogólną i istotną z metaetycznego punktu widzenia.

Filozofię Baier w dużej mierze charakteryzuje poczet filozofów, do których zwykła się najczęściej odnosić. Niewątpliwie pierwszym autorytetem jest dla niej David Hume. W dalszej kolejności i już niekoniecznie z aprobatą odwołuje się do Arystotelesa, J.L. Austina, R. Descartesa, I. Kanta i R. Rorty'ego. Ponadto sięga do idei K. Darwina i Z. Freuda. Przeciwwstawiając łagodnego i autoironicznego Hume'a pietystycznie „okrutnemu” Kantowi, potrafi wręcz szydzić z tego drugiego, ukazując najbardziej słabe i odpychające punkty jego filozofii moralnej<sup>3</sup>. Annette Baier głosi bowiem, że autentyczna moralność, tj. nieujmowalna przez jakąkolwiek teorię, opiera się na dwóch postawach: troski i zaufania. Kantowskie przeintelektualizowanie kwestii moralnych jest jej zdaniem błędne z powodów antropologicznych. Wbrew współczesnemu, poświeceniowemu izolowaniu człowieka jako jednostki ceniącej sobie nade wszystko własną autonomię, potrzebujemy licznych więzi z innymi ludźmi i relacje te determinują nas w sposób istotny. Dlatego bezosobowa, wymagająca doskonałej bezstronności etyka jest tylko martwym ideałem<sup>4</sup>.

Stanowisko to potwierdza Baier w swojej ostatniej, podsumowującej cały dorobek książki o niezobowiązującym do ściśle określonej tematyki tytule *Reflections on How We Live*. Wydana w 2009 r., jest zbiorem szesnastu esejów etycznych, po-

chodzących z różnych lat – od 1981 do 2008 r. Nie zawsze charakteryzuje je jasny styl wykładu i argumentacji. Zresztą Baier nie zalicza siebie do filozofów analitycznych, będąc zwolenniczką raczej pewnego pluralizmu<sup>5</sup>, czy może synkretyzmu, w filozofii, uprawianej bardziej w refleksyjny niż analityczno-teoretyczny sposób, dzieląc z Rortym przekonanie o konieczności wymiaru praktycznego tej profesji. Analitycy nie muszą jednak być postrzegani jako pozbawieni zrozumienia tej potrzeby praktyczności, wystarczy podać przykład J. Benthama, J. Rawlsa, P. Singera czy J. McMahana.

Znamienna jest niejasność wywodu dotyczącego tego, co można było dotąd uważać za centralną tezę filozofki: antyteoretyzmu etycznego. Otóż w omawianej książce, w eseju *The Moral Perils of Intimacy*, Baier stwierdza, że choć w przeszłości dawała wyraz swoim „antyteoretycznym sentymentom”, to teraz nie jest pewna, czy po prostu głosiła w ten sposób określone twierdzenie filozoficzne (metaetyczne), czy raczej intencje jej enuncjacji sprowadzały się do niechęci wobec dotąd panujących teorii etycznych, zarówno jeśli chodzi o ich stylistykę, jak i treść<sup>6</sup>. Po drugie, wydaje się, że owa niejasność samej autorki co do własnej myśli jest właśnie efektem raczej antyteoretycznej postawy aniżeli tezy antyteoretyzmu. W niektórych esejach, jak np. w *Discriminate Death-Dealing: Who May Kill Whom, and How?*, Baier częściej stawia znaki zapytania, wyraża aksjologiczne obawy lub formułuje ogólnohumanistyczne apele. Przywołuje również liczne przykłady, jakby stawiając je przed naszą wyobraźnią chcąc wywołać określone odczucia. Narzeka na to, że w istotnych kwestiach inni autorzy nie dokonali zadowalających rozstrzygnięć. W innych miejscach formułuje zbyt często niemal tautologiczne pouczenia<sup>7</sup>. Jest to zatem antyteoretyzm w praktyce.

Warto podjąć dyskusję z Annette Baier w dwóch kwestiach pozametaetycznych, tj. dotyczących obowiązków moralnych wobec ludzi zmarłych lub dopiero mających się kiedyś narodzić oraz etyki zabijania.

W pierwszych dwóch esejach Baier podejmuje zagadnienie obowiązków moralnych wobec osób już lub jeszcze nieistniejących. Zobowiązania wobec przeszłych i przyszłych pokoleń nie fundują się na relacji wzajemności, lecz na relacji przekazywania: istotne dobra życiowe otrzymujemy od pokoleń poprzednich, a powinniśmy pozostawić przychodzącym po nas. Nie można tu zastosować logiki altruizmu odwzajemnionego. Podstawą tych obowiązków są według Baier przede wszystkim role, jakie pełni, szczególnie te, w których znajdujemy się bez naszego wyboru. Nie są to tylko role zapośredniczone przez związki pokrewieństwa. Nie musimy znać konkretnie przeszłych lub przyszłych osób, wobec których pozostajemy w relacjach moralnych zobowiązań ewentualnie roszczeń lub wdzięczności. Owe moralne związki nie są też ograniczone do jednego kręgu kulturowego. Współczesną sytuację wyróżnia historycznie niebywała wielkość i uświadomienie możliwości wpływu naszych poczynań na los przyszłych pokoleń. Dlatego nasza odpowiedzialność jest nieproporcjonalnie większa od tej, jaka

spoczywała na dawnych pokoleniach.

Zdaniem Baier posiadamy zobowiązania wobec osób już nieżyjących, np. powinniśmy chronić dobre imię nieżyjącego już X-a, gdy ktoś go niesłusznie oczernia. Tym samym, w języku Baier, osoby już nieistniejące wciąż posiadają pewne prawa, które my powinniśmy respektować. W tym języku można też powiedzieć, że osoby posiadają interesy również po swojej śmierci. I nie chodzi tu o interesy pozaświatowe, choć jednym z twierdzeń, do których zobowiązana jest Baier, jest to, że nie powinniśmy kłaść kwiatów na grobie kogoś, kto nienawidził kwiatów (w każdym razie, jeśli wiemy, że sobie tego nie życzył)<sup>8</sup>. Z istnieniem interesów po śmierci mógłby zgodzić się utilitarysta preferencji, który uznaje, że wartością jest samo spełnienie preferencji, nawet jeśli podmiot preferencji nigdy się o tym nie dowie. Istnieją jednak również racje, aby ograniczyć rozumienie wartości do tych spełnień preferencji, o który podmiot się dowie. Można by nawet przekonywać, że sensowne rozumienie wartości musi być jeszcze węższe: są to te realizacje preferencji X-a, o których X się dowie i których nie będzie żałował. Przyjmując bardzo szerokie pojęcie wartości (interesów) i posiadanych praw, Baier polega w dużej mierze na intuicjach językowych. Ci, którzy się z nią nie zgadzają w niektórych kwestiach, mogą się oprzeć na odmiennych intuicjach (czy uzusach) językowych bądź – jak np. Bentham, który mówienie o „prawach człowieka” uważał za fikcję – w ogóle odrzucić kryterium podporządkowywania się językowym zwyczajom. Wtedy też można rozsądnie przyjąć, że złożenie kwiatów na grobie kogoś, o kim wiemy, że ich nienawidził, nie jest żadnym moralnym występkiem (o ile nie dowie się o tym ktoś, kogo mogłoby to szczególnie urazić). Trzeba w każdym razie przyznać, że istnieją tu rozbieżne intuicje. Łatwiej powiedzieć, że nie godzimy w interes zmarłej osoby, kładąc na jej grobie kwiaty, ale rozumiemy, że bardziej sensowne jest przypisanie nam winy, gdy szargamy dobre imię jakiejś zmarłej osoby, nawet żyjącej tysiąc lat przed nami. W pewnych wypadkach ciężar argumentu leży więc po stronie (restrykcyjnego czy: czystego) utilitarysty. Powinien on np. wyjaśnić: dlaczego raczej jest tak, że jednak nie powinniśmy oczerniać ludzi nieżyjących, nawet jeśli nie mają krewnych, którzy by o to dbali? Jedną z odpowiedzi jest następująca: antypowinność jest relacją do antywartości; oczernianie innych (przed lub po śmierci) jest dla nas antywartością, ponieważ nie chcemy, aby miało ono miejsce czy to w wydaniu innych, czy nas samych, i akceptujemy to własne niechcenie; więc najprawdopodobniej nigdy tego niechcenia nie będziemy żałować.

Oczywiście, ciekawe jest, dlaczego potępiamy w sobie przypisywanie komuś złych cech również wtedy, gdy uważamy, że nie może go to już skrzywdzić. Zapewne ta postawa ma coś wspólnego z wyobrażaniem sobie, że to nas po naszej śmierci ktoś oczernia. Samo wyobrażenie jest nieprzyjemne, niezależnie od ewentualnego przekonania, że przecież po śmierci nie będziemy o niczym wiedzieć. Pozostawanie przy tym ujęciu jest nadal problematyczne, bowiem nie dostarcza

powodu do istotnego rozróżniania ewentualnego obowiązku nieoczerniania osoby nieżyjącej od ewentualnego obowiązku nieskładania na jej grobie kwiatów, jeśli faktem jest, że ich nienawidziła. Należy zauważyć, że istnieją takie powinności, które mają jakby podwójną treść. Np. zapewne większość z nas uznałaby taką antypowinność: „nie powinno się ścinać drzew, gdy nie jest to konieczne”. Można by sądzić, że jest to pewien obowiązek wobec drzew. Jeśli jednak sądzimy, że roślin nie można skrzywdzić, ponieważ nie mogą niczego odczuwać, to właściwie nie powinniśmy mówić, o obowiązku „wobec drzew”. W rzeczywistości utrzymujemy rzeczoną normę z różnych względów: ponieważ po prostu cenimy życie drzew; ponieważ chcemy zachować czystość środowiska dla zwierząt i ludzi; ponieważ chcemy pozostawić piękne krajobrazy, w których drzewa stanowią istotny walor. Pozorne obowiązki wobec drzew okazują się nie być obowiązkami wobec drzew. Podobnie jest z zafalszowywaniem wiedzy na temat ludzi już nieżyjących. Robienie tego może na ogół przynieść różne niekorzystne efekty. Szkodliwość taka nie dotyczy składania kwiatów na grobie osoby, która kwiatów nie lubiła.

Niestety, Annette Baier nie wchodzi w podobne rozważania. Po prostu abstrahuje od utilitaryzmu, podkreślając wagę ról osobowych w konstytuowaniu powinności. Według niej w ogóle źródłem obowiązków wobec innych są pełnione przez nich oraz przez nas role. Czy zawsze tak jest? Raczej istnieją również powinności wobec innych, które są sytuacyjne, a niezależne od roli. Gdy podczas spaceru widzę, że dziecko tonie w stawie, to niezależnie od ewentualnych ról realizowanych przez nie i niezależnie od tego, jakie ja realizuję role, powinienem próbować uratować to dziecko. Mam taki obowiązek, nawet jeśli jestem człowiekiem w ogóle nienależącym do miejscowej społeczności, bezdomnym i niepracującym lumpem, przebywającym akurat przypadkowo na terenie obcego kraju. Powiedzenie, że mam obowiązek, ponieważ pełnię „rolę człowieka”, to już wykroczenie poza sens słowa „rola” i imputowanie treści moralnych, których ono nie posiada. Alternatywą zachowującą koncepcję Baier byłoby zaprzeczenie obowiązku ratowania tego dziecka przez osoby zupełnie obce. Aprobuje ona co prawda zdanie Hume’a, że nasze obowiązki dotyczą w pierwszym rzędzie osób nam bliskich. Zgodnie z tym sądzi, że stronniczość niektórych obowiązków, np. rodzicielskich, jest usprawiedliwiona, a nawet słuszna ze względu na mechanizmy psychiczne i trwałe reguły społeczne, jakie organizują nasze relacje. Taką uzasadnioną stronniczość nazywa „podziałem pracy moralnej” (*division of the moral labor*)<sup>9</sup>. Jednak Baier przyjmuje również, że obowiązują nas pewne podstawowe powinności nawet wobec dalekich przyszłych pokoleń, osób nam nieznanymi i niebędącymi naszymi potomkami, zakładające z naszej strony wysiłek i wyrzeczenie się części bieżącej konsumpcji. Powinności te, jak np. zachowanie czystej wody czy zabytkowej architektury, są tym wyraźniejsze i tym ważniejsze, im większa jest wchodząca w grę korzyść dla ludzi, którzy będą żyli kiedyś w przyszłości, i im mniejsze są konieczne dla tego celu nasze terażniejsze wyrzeczenia<sup>10</sup>.

Annette Baier uznaje symetryczność ontyczną interesów osób już nieistnie-

jących i jeszcze nieistniejących. A więc np. osoba zmarła nadal posiada interes w tym, aby nie mówiono o niej źle, a osoba, która urodzi się jako pierwszy syn mojego prawnuka (jeśli się urodzi), już teraz posiada interes w tym, aby żyć na niezanieczyszczonej ziemi<sup>11</sup>. Zwolennik pojmowania interesów jako wartości doświadczonych (kiedyś) przez podmiot interesów powie, że interesy istnieją tylko w drugim wypadku. Powiedzmy, że pewna kobieta bezmyślnie niszczy swoje zdrowie w taki sposób, że jeśli kiedyś urodzi dziecko, to będzie ono mniej zdrowe, niż by było, gdyby tego nie robiła. Życie w jej łonie jeszcze nie jest poczęte, ale już możemy powiedzieć, że jeśli za dwa lata urodzi ona dziecko, to już dziś istnieje interes tego dziecka, a ona, nie wiedząc o tym, godzi w ten interes.

Warto docenić trzeźwość, z jaką Baier przeciwstawia się hipokryzji związanej z ogólnym moralistycznym zakazem zabijania oraz z posługiwaniem się Zasadą Podwójnego Skutku i nadużywaniem odróżnienia czynu i zaniechania<sup>12</sup>. Argumentuje ona, że praktycznie *musimy* wypracować pewne zasady dotyczące tego, kiedy kto kogo może zabijać. Dotyczy to wielu sfer: medycyny, hodowli zwierząt, wojny, obrony koniecznej czy wypadków typu „dylemat wagonika” (*trolley problem*). Po prostu niekiedy musimy zabijać, jeśli chcemy nie dopuścić do większego zła. Czasem trzeba też pogodzić się z usprawiedliwieniem zachowań dopuszczających większe zło ze względu na oczywiste, silne ograniczenia naszej natury. Jest tak m.in. właśnie w wypadku wymienionego dylematu wagonika. W tym znanym eksperymencie myślowym, rozważając rzecz z punktu widzenia ogólnych wytycznych utilitaryzmu, jest tak, że powinienem wypchnąć tę jedną osobę przed nadjeżdżający wagonik, a więc powinienem poświęcić jej życie na rzecz kilku żyć innych osób. A jednak chęć uniknięcia własnej śmierci jest tak silna, że nie można wymagać, abym kierując się takim samym rachunkiem, poświęcił w podobnej sytuacji własne życie i rzucił się z mostu przed ów wagonik. Baier zgadza się, że w takim wypadku nie ma obowiązku samopoświęcenia, ale neguje jednocześnie (wynikający z utilitaryzmu) obowiązek wypchnięcia przeze mnie kogoś innego<sup>13</sup>. Czyni to na zasadzie intuicji, być może słusznej, lecz niepoddanej refleksji mającej na celu sformułowanie ogólnej zasady rozstrzygnięcia, ze względu na jakie ograniczenia psychiczne można uchylić obowiązek moralny, który zdaje się wynikać z ogólnych zasad etyki.

Niektóre spostrzeżenia i uwagi autorki *Reflections of How We Live* są istotnie cenne i śmiałe. Jednak, zważywszy nie tylko na śmiałość, ale wręcz i często bezceremonialność jej wypowiedzi (*vide* liczne mocno krytyczne, a nieraz personalne, przytyki w ściśle autobiograficznym ostatnim rozdziale), na koniec pozwolę sobie na podobną sumaryczną ocenę. Cała książka pokazuje, jak porzucenie teorii etycznej musi przestawić filozofię moralną na tory osobiste, jak staje się ona po prostu w dużej mierze refleksją nad własnymi odruchami moralnymi filozofki.

#### PRZYPISY:

<sup>1</sup> C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1982; A.C. Baier, *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1994. Należy jednak zastrzec, że u Baier twierdzenie to przybiera znacznie bardziej ostrożną formułę.

<sup>2</sup> A.C. Baier, *Moralizm i okrucieństwo: refleksje nad Hume'em i Kantem*, przeł. A. Lipszyc, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 345–372.

<sup>3</sup> Zwolennicy filozofii moralnej Kanta „muszą się nieźle napracować, by oddzielić właściwe – ich zdaniem – zastosowania jego najwyższego imperatywu moralnego od zastosowań niewłaściwych. (Czy możliwe, żeby Kant mylił się co do większości lub wszystkich podanych przez siebie zastosowań kategorycznego imperatywu? A następnie, dlaczego mielibyśmy zakładać, że przyjąłby ten imperatyw, gdyby nie zgadzał się on z przyjętymi pietystycznymi obyczajami?)”. Baier zgadza się z Nietzschem, że nad kantowskim imperatywem kategorycznym unosi się „nieprzyjemny odór sadomasochizmu, smród krwi i tortur”. A.C. Baier, *Moralizm i okrucieństwo...*, dz. cyt., s. 353, 357. Zob. też: tamże, *Reflections on How We Live*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 62–63 (m.in. o Kancie piszącym o nieślubnych dzieciach i ich matkach). Czytając ostre opinie Baier o kantowskiej etyce, można przypomnieć również fakt, że Hans Frank, naczelny prawnik nazistowskiej Rzeszy (twórca i przewodniczący Akademii Prawa Niemieckiego, założyciel i przywódca Narodowosocjalistycznego Związku Prawników Niemieckich, minister Rzeszy bez teki, później zbrodniczy generalny gubernator w okupowanej Polsce), głosił, że prawo hitlerowskich Niemiec jest zastosowaniem kantowskiego imperatywu moralnego. D. Schenk, *Hans Frank. Biografia generalnego gubernatora*, przeł. K. Jachimczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 119.

<sup>4</sup> A.C. Baier, *Reflections...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>5</sup> Tamże, s. 67.

<sup>6</sup> „I myself have in the past given voice to some antitheoretical sentiments, but I am uncertain whether the impetus was antitheoretical, or merely antagonism to the style and content of the currently dominant theories”. Tamże, s. 153.

<sup>7</sup> W rodzaju „the sympathy which is the test of trust must be adult and informed, not childish and ignorant”; „[...] confidence, to be communicated and duplicated, needs to be reason-backed, not blind optimism, if it is to spread from one to a reasonable other”. Tamże, s. 195.

<sup>8</sup> Tamże, s. 37.

<sup>9</sup> Tamże, s. 45.

<sup>10</sup> Tamże, s. 48.

<sup>11</sup> Tamże, s. 38.

<sup>12</sup> Tamże, s. 59–60.

<sup>13</sup> Tamże, s. 59–63.