

Natasza Szutta

Dyskusja z sytuacjonistyczną krytyką etyki cnót : odpowiedź na zarzuty Gilberta Harmana

Diametros nr 31, 88-112

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

DYSKUSJA Z SYTUACJONISTYCZNĄ KRYTYKĄ ETYKI CNÓT. ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY GILBERTA HARMANA¹

– Natasza Szutta –

Wprowadzenie

Etyka cnót jest jednym z najdynamiczniej dziś rozwijających się nurtów współczesnej etyki, której początki sięgają etyki starożytnej. Z niej współcześni etycy cnót do dziś czerpią liczne inspiracje, szczególnie z etyki Arystotelesa i stoików. Początki nowej – współczesnej – odsłony etyki cnót są związane z radykalną krytyką deontologii i utylitaryzmu, dwóch dominujących na początku poprzedniego stulecia teorii etycznych. W toku tej krytyki etycy cnót zakwestionowali między innymi sposób uzasadniania moralności – na wzór deontologii, w której z najogólniejszych, uniwersalnych zasad moralnych (pytanie o racje obowiązywania tych zasad) wyprowadza się bardziej szczegółowe obowiązki. Krytyce poddano także samą uniwersalność zasad i obowiązków w obliczu różnorodności sprawców i sytuacji moralnych, z którymi trzeba się zmierzyć. Nie do zaakceptowania dla etyków cnót okazała się perspektywa refleksji etycznej, przyjmowana przez utylitarystów i deontologów, skoncentrowana na czynie z pominięciem kondycji moralnego sprawcy, oraz model uprawianej przez nich etyki. Utylitaryści i deontolodzy formułują teorie etyczne (analogicznie, jak ma to miejsce w naukach empirycznych), które muszą spełniać następujące warunki: uniwersalności, formalności, abstrakcyjności zasad i procedur decyzyjnych. Przeciwni temu etycy cnót utrzymują, że fenomen moralności jest zbyt złożony, by dał się usystematyzować w tak rozumiany model teorii².

Etyka cnót powraca do teleologicznego uzasadnienia moralności, w którym celem człowieka jest samospelnienie – eudajmonia. Tym, co umożliwia jej osiągnięcie, są etyczne cnoty, które posiadają dwa równoważne aspekty – intelektual-

¹ Dziękuję Włodkowi Rabinowiczowi za zainspirowanie mnie sytuacjonistyczną krytyką etyki cnót oraz za wiele cennych uwag zgłoszonych pod adresem pierwszej wersji tego artykułu. Dziękuję także Jackowi Jaśtalowi oraz wszystkim, którzy dyskutowali ze mną w czasie prezentowania mojej argumentacji.

² Na temat ogólnej charakterystyki współczesnej etyki cnót i jej dyskusji z utylitarystyczną i deontologiczną teorią etyczną zob. Szutta [2007].

ny i afektywny. Angażują tym samym najważniejsze sfery ludzkiego życia – intelektualną i emocjonalną. Człowiek cnotliwy – wg etyków cnót to ktoś taki, kto nie tylko żywi właściwe przekonania moralne i zgodnie z nimi działa, ale także jego działania wypływają z moralnie dobrych motywów. Etycy cnót akcentują podmiotowy aspekt czynu, dlatego często są charakteryzowani jako etycy moralnego sprawcy. Są przekonani, że wysoka kondycja moralna sprawców zagwarantuje moralnie dobre działanie, dlatego koncentrują się na moralnej edukacji, proponują liczne wzorce moralne godne naśladowania, to ich zdaniem bardziej przemawia do wyobraźni i pociąga niż bezosobowe i uniwersalne zasady moralne. Nie zamierzają budować teorii, tylko – jak dobrzy pedagodzy – pochylić się nad konkretną jednostką jako indywiduum.

Efekt dyskusji etyków cnót z utilitarystami i deontologami był bardzo ciekawy i jednocześnie zaskakujący, bowiem wielu utilitarystów i deontologów doceniło walory etyki cnót i samej cnoty. Powstało wiele publikacji, w których albo pokazywano podmiotową perspektywę kwestionowanych teorii, albo je w tym duchu rozwijano, np. poprzez formułowanie na gruncie obu teorii stosownych aretologii (teorii cnót)³. Wydawało się, że etycy cnót osiągnęli pełnię sukcesu. Lata dziewięćdziesiąte poprzedniego stulecia i początki nowego to szczytowy moment rozwoju tego nurtu. Wówczas powstało najwięcej autorskich monografii proponujących całościowe koncepcje etyki cnót⁴.

Tymczasem, równoległe ze szczytowym okresem rozwoju etyki cnót pojawiły się także liczne jej krytyki odwołujące się do wyników badań i eksperymentów przeprowadzonych w ramach psychologii społecznej. Najczęściej powtarzane interpretacje wyników wspomnianych eksperymentów głoszą, że o sposobie i jakości naszych działań decydują różne zmienne sytuacyjne, nawet takie, których sobie nie uświadamiamy. Tak jak psychologom społecznym posłużyły one do radykalnej krytyki psychologii osobowości, odwołującej się do kategorii cechy osobowości, tak filozofom i etykom do zakwestionowania etyki cnót, której fundamentem jest kategoria cnoty etycznej – trwałej dyspozycji do moralnie dobrego działania.

³ Warto w tym miejscu wymienić prace Onory O'Neill, Roberta Loudena, Petera Railtona Rogera Crispa, Julii Driver.

⁴ Przywołać można choćby monografie Alasdaira MacIntyre'a, Marthy Nussbaum, Julii Annas, Michela Sloté'a, Roberta Audięgo, Rosalind Hursthouse, Christine Swanton, Roberta Adamsa i innych.

1. Eksperymenty psychologów społecznych

Krytycy etyki cnót i cnoty piszą wprawdzie o setkach eksperymentów przeprowadzonych przez psychologów społecznych, jednak w literaturze przedmiotu można znaleźć odwołania zaledwie do kilku z nich. Najczęściej omawiane są eksperymenty Stanleya Milgrama - badające stopień posłuszeństwa wobec autorytetu⁵; Johna M. Darleya i C. Daniela Batsona - gotowość do pomocy w sytuacji pośpiechu⁶; Alice M. Isen i Pauli F. Levin - wpływu dobrego samopoczucia na gotowość niesienia pomocy⁷.

1.1. Posłuszeństwo wobec autorytetu

Eksperyment Stanleya Milgrama jest chyba najlepiej udokumentowany i przedyskutowany ze wszystkich powyżej wspomnianych. Milgram (Żyd z pochodzenia) nie mogąc pogodzić się z faktem Holokaustu i ogólną postawą społeczeństwa niemieckiego w okresie II wojny światowej, postanowił przeprowadzić badania, które byłyby diagnozą kondycji moralnej współczesnego mu społeczeństwa amerykańskiego. Towarzyszyło mu pytanie, czy jest możliwe, by współcześni mu Amerykanie także byli zdolni do podobnych aktów w imię posłuszeństwa (najczęstsze usprawiedliwienie zbrodniarzy wojennych w procesach norymberskich). Ogłosił nabór do badań prowadzonych przez naukowców z Yale University (w kolejnych wersjach eksperymentu nie podpierano się już autorytetem Yale, a wyniki mimo to były zbliżone). Oficjalnie badani byli poinformowani, że celem eksperymentu jest odpowiedź na pytanie, jak stosowanie kar fizycznych wpływa na efektywność procesu nauczania⁸.

W eksperymencie badany otrzymywał rolę „nauczyciela”. Jego zadaniem było odczytanie serii par słów, które „uczeń” powinien zapamiętać, a następnie pierwszego słowa każdej pary wraz z czterema innymi słowami. „Uczeń” powinien właściwie dopasować do siebie odpowiednie słowa. W eksperymencie ważną rolę odgrywało specjalnie do jego potrzeb skonstruowane urządzenie – generator wstrząsów – służący do wymierzania kar „uczniowi”, którego odpowiedzi były niepoprawne lub w ogóle nie zostały udzielone. Odpowiedź była komunikowana przez naciśnięcie odpowiedniego guzika na pulpicie urządzenia (w początkowej wersji eksperymentu „uczeń” i nauczyciel znajdowali się w innych pomieszczeniach, w kolejnych wersjach to się zmieniało).

⁵ Milgram [2008].

⁶ Darley & Batson [1973].

⁷ Isen & Levin [1972].

⁸ Milgram [2008] s. 3-36.

Wymierzanie kar miało także swoją logikę. Uczeń otrzymywał wstrząs za każdym razem, gdy udzielił niewłaściwej odpowiedzi. Każda następna kara miała być dotkliwsza – skala wstrząsów miała rozpiętość od 15 do 450 woltów (każdy kolejny wstrząs był o 15 woltów silniejszy). Przy czym od 120 woltów „uczeń” informował o dotkliwości kary, przy 150 kategoricznie domagał się uwolnienia (odpięcia od generatora wstrząsów), przy 300 odmawiał dalszej współpracy, a od 330 już nie dawał jakichkolwiek oznak życia. Istotne jest także to, że „nauczyciel” przed podaniem kolejnego wstrząsu miał zapowiadać poziom stosowanego napięcia, by przypominać sobie o stale rosnącym napięciu, a dochodząc do ostatniego poziomu (450 wolt) był proszony o kontynuowanie procedury – jeszcze dwukrotne podanie wstrząsu o najwyższej sile rażenia - wówczas dopiero ogłaszano zakończenie eksperymentu⁹.

Przed przystąpieniem do eksperymentu Milgram zapytał psychiatrów, studentów college’u i innych respondentów (ogólnie charakteryzowanych jako przynależących do klasy średniej) o przewidywane wyniki takiego eksperymentu. Spośród 110 zapytanych o maksymalny poziom zadanego wstrząsu, uśredniona odpowiedź w poszczególnych grupach wahała się w granicach ok. 125-140 woltów. Badani sądzili, że większość „nauczycieli” wycofa się z eksperymentu, zanim „uczeń” będzie kategoriycznie domagał się uwolnienia, a tylko ok. 4% z nich dojdzie do 300 woltów. Realne wyniki eksperymentu przerosły ich oczekiwania. Dla samego Milgrama były także sporym zaskoczeniem.

Eksperyment miał wiele wersji, w każdej z nich przebadano zachowanie 40 osób. W sytuacji, gdy reakcja ucznia była oddalona (1. wersja – jedynie komunikat skrzynki sygnalizacyjnej), aż 26 (65%) osób doszło do końca eksperymentu (450 wolt). W kolejnych wersjach reakcje „ofiary” były stopniowo przybliżane. „Nauczyciel” nie tylko widział sygnał na pulpicie, ale też słyszał (2. wersja) reakcje „ucznia”: 25 osób (62,5%) doszło do końca. W 3. wersji widział jego reakcje: „uczeń” znajdował się w tym samym pomieszczeniu (16 osób – 40%). W 4. wersji eksperymentu musiał kontaktować się z nim fizycznie, i tu rolę „nauczyciela” było położenie ręki ucznia na elektrodzie, także i wtedy, gdy „uczeń” rozpaczliwie się przed tym bronił (12 osób – 30%).

Dane pokazują, że przewidywane wyniki 1. wersji eksperymentu były poważnie niedoszacowane, nawet w stosunku do wyników najbardziej dramatycznie przebiegającej 4. wersji eksperymentu. Na podstawie tych danych można wnioskować, że znacznie wyżej oceniamy naszą kondycję moralną, niż wykazały

⁹ Ibidem, s. 37-40. Trzeba dodać, że wszystkie wstrząsy były jedynie pozorowane, jednak w taki sposób, by „nauczyciel” nie zdawał sobie z tego sprawy.

badania, oraz znacznie lepiej myślimy o sobie jako społeczeństwie. Dlatego wyniki tych badań są dla wszystkich tak zaskakujące.

Trzeba zaznaczyć, że za wycofanie się z eksperymentu na każdym jego etapie nie groziła żadna kara. Badani nie byli ani zawodowo, ani finansowo związani z instytucją, pod której patronatem były prowadzone eksperymenty. Co prawda, za udział w badaniach wyznaczono honorarium w wysokości 4 dolarów i 50 centów jako zwrot kosztów podróży, ale nieotrzymanie tej kwoty było jedynym kosztem odmówienia kontynuowania badań. Badani w chwili zwątpienia byli dyscyplinowani przez eksperymentatora. Procedura przynaglania do działania była sztywno ustalona. Eksperymentator zawsze mówił bardzo stanowczo, ale nigdy nie były to wypowiedzi nieuprzejme. Nikt nikogo do niczego nie zmuszał, nie stosowano żadnych form zastraszania ani grożenia. Badani zostali poinformowani, że kary udzielane „uczniowi” będą dotkliwe, ale żaden wstrząs nie będzie śmiertelny. Sami mieli okazję na swojej skórze doświadczyć pracy generatora i zawsze był to wstrząs o napięciu 45 woltów. Byli zatem wystarczająco przekonani o autentyczności wymierzanych „kar”.

Gdyby przyjąć założenia etyki cnót, należałoby wobec powyższych wyników eksperymentu stwierdzić, że znaczna większość badanych to ludzie o wadliwym charakterze moralnym, którzy nie wzdragają się przed zadawaniem innym nie dość wystarczająco uzasadnionego bólu i cierpienia. Jednak sytuacjoniści uważają taką odpowiedź za błędną. Ich zdaniem wyjaśnienie wyników badań Milgrama powinno pójść zupełnie innym torem. Decydujący wpływ na sprawców moralnych miała sytuacja eksperymentalna, w której zostali postawieni. To ona wymusiła określone reakcje, poparte autorytetem badacza i konsekwencją przystąpienia do eksperymentu. Wpływ czynników sytuacyjnych na ludzkie działanie pokazują także wyniki innych eksperymentów.

1.2. Miłosierny Samarytanin

John M. Darley i C. Daniel Batson w 1970 roku przeprowadzili eksperyment zainspirowany biblijną przypowieścią o miłosiernym Samarytaninie¹⁰, w której ani kapłan, ani Lewita (jego pomocnik) – ludzie religijni, po których spodziewamy się określonych zachowań, nie udzielili pomocy osobie potrzebującej. Tymczasem miłosierdzie okazał Samarytanin, po którym współcześni mu Żydzi niczego dobrego nigdy się nie spodziewali. Psychologowie społeczni analizując tę przypowieść zastanawiali się, czy aby nasze oczekiwania wobec określonych osób nie wspierają się na błędnych przesłankach. Czy w ogóle religijność i jej typ jako

¹⁰ Pismo Święte [1996] Łk 10, 30-37.

jedna z trwałych cech charakteru sprawcy ma wpływ na jego działanie? Czy miała jakikolwiek wpływa na działanie kapłana, Lewity, Samarytanina i współcześnie żyjących ludzi? Być może o naszych czynach decydują inne zmienne, niemające nic wspólnego z naszą charakterystyką dyspozycjonalną?

Darley i Batson zaprosili do eksperymentu studentów Teologicznego Seminarium w Princeton. Ostatecznie w całym eksperymencie wzięło udział 40 osób. Oficjalnym celem eksperymentu miały być badania nad powołaniem i dalszą pracą duszpasterską studentów seminarium. Badanie składało się z dwóch etapów. Pierwszy stanowił studium ich religijnej edukacji i powołania. Studenci zostali poproszeni o wypełnienie kwestionariusza osobowego służącego do określenia typu ich religijności. Między innymi pytano o rodzaj pracy lub profesji, jaka by ich po studiach najbardziej satysfakcjonowała i w której – w ich mniemaniu – byliby najbardziej efektywni. Pytano także o sposób przyszłej posługi duszpasterskiej, czy miałyby to być praca profesjonalnego pastora czy raczej szukaliby jej poza wszelkimi formalnymi instytucjami kościelnymi¹¹.

W drugim, indywidualnym etapie badani zostali poproszeni o przejście do innego budynku w celu wygłoszenia i nagrania krótkiej wypowiedzi. Część badanych miała mówić na temat pracy, w jakiej studenci seminarium teologicznego byliby najbardziej efektywni, pozostali na temat paraboli dobrego Samarytanina. Poproszono, by w trakcie nagrania nie korzystano z żadnych notatek. Kiedy każdy badany osobno przemieszczał się na nagranie do sąsiedniego budynku, po drodze mijał niedbale ubranego człowieka, siedzącego w przejściu ze spuszczoną głową i zamkniętymi oczyma. Napotkany człowiek wydawał różne dźwięki: pokasływał i jęczał. Tylko 16 osób (40%) udzieliła mu bezpośredniej lub pośredniej pomocy, reszta (24 osoby – 60%) albo w ogóle go nie zauważyła albo zauważyła, ale nic dla niego nie zrobiła¹².

Okazało się także, że zmienne dyspozycjonalne (religijność i jej typ) oraz tematyka wypowiedzi (najbardziej efektywna praca absolwenta seminarium versus przypowieść o miłosiernym Samarytaninie) nie miały takiego znaczenia jak zmienne sytuacyjne – czas, którym dysponowali badani. Eksperymentatorzy spośród nich wyodrębnili trzy grupy. Każdej z nich przed wyjściem z budynku przekazano inną informację na temat terminu nagrania: w pierwszej grupie badany musiał się bardzo spieszyć, ponieważ właściwie już był spóźniony; w drugiej nagranie miało się niebawem rozpocząć, natomiast w trzeciej pozostało jeszcze trochę czasu i badany w zasadzie nie musiał się spieszyć. Przy dużym pośpiechu

¹¹ Darley & Batson [1973] s. 102-103.

¹² Ibidem, s. 104-105.

tylko 10% badanych udzieliła pomocy, w średnim pośpiechu 45%, natomiast w sytuacji wolnej od pośpiechu 63%¹³.

Etycy cnót nie mogą zdaniem sytuacjonistów nie brać pod uwagę wyników tego eksperymentu. Ludzie, po których można by się spodziewać odpowiednich dyspozycji moralnych do udzielania pomocy osobom potrzebującym, w konkretnej sytuacji wymagającej zachowań pomocowych, gdy dodatkowo jeszcze ich uwaga jest celowo skoncentrowana na przypowieści o miłosiernym Samarytanie, przechodzą obok nich obojętnie. Co to może oznaczać? Czy jedynie to, że ich kondycja moralna jest zaskakująco niska? Sytuacjoniści uważają, że wnioski powinny iść znacznie dalej, ku zmiennym sytuacyjnym. Ich zdaniem decydujący wpływ na wyniki eksperymentu odegrał pośpiech, to on miał najważniejsze znaczenie determinujące działanie badanych. Te przypuszczenia ma potwierdzić kolejny eksperyment.

1.3. Dobry nastrój a pomoc

Alice M. Isen i Paula F. Levin przeprowadziły dwa eksperymenty, których celem było sprawdzenie wpływu dobrego samopoczucia na udzielanie pomocy osobom potrzebującym¹⁴. W pierwszym z nich udział wzięło 52 studentów (mężczyzn) z Philadelphii. Eksperyment przeprowadzono w bibliotece uniwersyteckiej. Badani zostali losowo podzieleni na dwie grupy: z dobrym i neutralnym samopoczuciem. Jedną z grup dla podwyższenia samopoczucia częstowano ciasteczkami. Kilka minut po rozniesieniu ciasteczek podchodził pomocnik eksperymentatora i pytał, czy badany zgodziłby się wziąć udział w 20 minutowej sesji jako pomocnik w psychologicznym eksperymencie. Pomoc mogła być dwojakiego rodzaju, miała to być albo pomoc studentom w trakcie sesji egzaminacyjnej albo zakłócanie ich pracy. Grupa przeszkadzających została powiadomiona o ewentualnych negatywnych konsekwencjach takiego zachowania (irytacji, negatywnych uczuciach wywołanych takim zachowaniem wśród studentów). Wyniki tych badań potwierdziły hipotezę, że badani z dobrym samopoczuciem, wywołanym otrzymaniem ciasteczka, chętniej zgadzali się na pomoc niż ci w neutralnym nastroju. Byli też znacznie bardziej chętni do pomagania niż przeszkadzania studentom¹⁵.

Drugi eksperyment potwierdził tezę o pozytywnym wpływie dobrego samopoczucia na skłonność do niesienia pomocy. Został przeprowadzony w pasażu

¹³ Ibidem, s. 105.

¹⁴ Isen & Levin [1972] s. 384-388.

¹⁵ Ibidem, s. 385-386.

handlowym na przedmieściach San Francisco. Wzięło w nim udział 41 dorosłych osób (24 kobiet i 17 mężczyzn). Eksperymentator wchodził do budki telefonicznej i zostawiał w aparacie telefonicznym, w miejscu wydawania reszty dziesięciocentówkę [dime]. Budka była pod ciągłą obserwacją eksperymentatora. Gdy tylko badany do niej wchodził, pomocnica eksperymentatora podchodziła do niego z teczką wypełnioną dokumentami, która wypadła jej z rąk, a dokumenty rozsypywały się wprost pod nogi badanego. Eksperymentator dokładnie sprawdzał, czy badany zauważył pozostawioną w budce telefonicznej monetę czy nie. Grupę kontrolną stanowiły osoby, które nie znalazły żadnych nieoczekiwanych pieniędzy. Wyniki badań pokazały, że osoby (8 kobiet i 6 mężczyzn), które niespodziewanie znalazły monetę, chętniej pomagały, nie pomogło jedynie 2 mężczyzn. Spośród tych, którzy niczego nie znaleźli, pomógł tylko jeden mężczyzna, pozostali (16 kobiet i 8 mężczyzn) zwyczajnie odeszli.

Jeden i drugi eksperyment pokazał, że bardzo niewielka, wydawałoby się mało znacząca rzecz jak ciasteczko lub grosik może wpłynąć na nasze samopoczucie, które jest bardzo ważnym determinantem naszego zachowania. Wg sytuacjonistów¹⁶, wobec takich obserwacji nauka o kształtowaniu charakteru wydaje się mało przekonująca.

2. Gilberta Harmana krytyka etyki cnót

Na powyższe eksperymenty i ich wyniki oraz związane z nimi trudności etyki cnót zwracał już uwagę Owen Flanagan w swojej pracy pt. *Varieties of Moral Personality*¹⁷. Pisał jedynie o potrzebie wzięcia pod uwagę wyników badań psychologów społecznych, bez wyprowadzania jakiś radykalnych wniosków na temat etyki cnót. Autorem całej monografii na ten temat, pod bardzo znaczącym tytułem *Lack of Character* jest John Doris (którego praca zasługuje na odrębny artykuł)¹⁸. Doris pomimo zdecydowanej krytyki docenia pewne aspekty etyki cnót rozumianej jako teoria normatywna, ale pozbawia ją prawa do posiadania wyróżnionej pozycji. Najsilniejszym krytykiem etyki cnót jest Gilbert Harman, jeden z obecnie

¹⁶ W artykule sytuacjonizm jako jedno ze stanowisk współczesnej etyki zostaje zredefiniowane. Dotychczas sytuacjonizm był pewną wersją relatywizmu etycznego, w którym kwestionowano jakiegokolwiek uniwersalne zasady moralne. W tym ujęciu ocena moralna działania jest w zupełności uzależniona od sytuacji, w której znajduje się moralny sprawca. Innymi słowy sytuacjonizm etyczny jest skrajną postacią etyki kontekstualnej. Natomiast sytuacjonizm psychologiczny i jego aplikacja w etyce, o której mowa w artykule jest raczej jedną z postaci determinizmu. W tym ujęciu kwestionuje się w ogóle albo poważnie ogranicza możliwość wolnego działania, wpływania na swój moralny charakter, kształtowanie siebie jako moralnego sprawcy.

¹⁷ Flanagan [1991].

¹⁸ Doris [2008].

najbardziej wpływowych filozofów amerykańskich. Autor licznych artykułów, w których etykę cnót i cnotę poddaje miazdzącej krytyce.

Harman, za Lee Rossem i Richardem E. Nisbettem¹⁹, zarzuca etykom cnót popełnianie fundamentalnego błędu atrybucji [*fundamental attribution error*]. Błąd polega na tendencji do nieuzasadnionego przypisywania sprawcom różnych trwałych cech i dyspozycji, które rzekomo składają się na ich moralny charakter, oraz skłonności do wyjaśniania zachowania sprawców w odwołaniu do ich opisu charakterologicznego. Według Harmana wyniki badań i eksperymentów prowadzonych w ramach psychologii społecznej, między innymi te przedstawione powyżej, pokazują, że nie ma żadnych empirycznych podstaw do twierdzenia, jakoby jakieś trwałe cechy i dyspozycje moralne w znaczącym stopniu determinowały nasze zachowanie²⁰.

Harman w swojej krytyce nie jest jednak jednoznaczny. W niektórych tekstach pisze, że wyniki badań empirycznych odmawiają racji istnienia czegoś takiego jak cecha charakteru lub charakter w ogóle, w innych pisze, że nikt nie kwestionuje ich istnienia, jedynie ich znaczący wpływ na sposób ludzkiego zachowania²¹. Podpiera się w argumentacji dyskusją, jaka toczy się pomiędzy psychologami osobowości a psychologami społecznymi. Dyskredytuje psychologię osobowości, która w jakimś sensie może być traktowana jako empiryczne podłoże dla etyki cnót. Określa ją mianem psychologii domowej [*folk psychology*], na którą składają się różne koncepcje ludzkiej psychiki; opartej raczej na przednaukowych przesądach i myśleniu życzeniowym niż rzetelnych badaniach. Tak ujętą psychologię osobowości przeciwstawia psychologii społecznej – jak pisze – poważnej nauce, której przedmiotem jest fenomen ludzkiej psychiki sam w sobie. Uważa, że jej wyniki pozwalają na weryfikację lub falsyfikację różnych koncepcji sformułowanych na gruncie psychologii. Pisze też sporo o instytucjonalnych kłopotach psychologii osobowości jako dyscypliny akademickiej, by w ten sposób dać dowód jej niezwykle słabej pozycji²².

Harman, powołując się na wyniki badań różnych eksperymentów, stwierdza, że nie ma czegoś takiego jak cnoty etyczne w rozumieniu Arystotelesa i jego współczesnych kontynuatorów. Eksperymenty pokazują, że ludzkie osobowości są głęboko zdeintegrowane²³. Rzeczywiście faktyczne czyny badanych są zupeł-

¹⁹ Ross & Nisbett [1991].

²⁰ Harman [1999], [2003], [2005], [2009].

²¹ Harman [1999], [2003] s. 88, 90, 92; [2005], [2009] s. 241 i in.

²² Harman [1999] s. 316, [2009] s. 236-237.

²³ Harman [2003] s. 87, 92, [2009] s. 238, 241.

nie niezależne od poprzedzających je lub następujących po nich deklaracji ich sprawców. W eksperymencie Milgrama wyraźnie daje się zauważyć ich przekonanie, że nie należy zadawać nikomu niczym nieuzasadnionego bólu. Niemal wszyscy badani dzielili się swoimi wątpliwościami w zakresie uzasadnienia kontynuowania eksperymentu; dawali jasno do zrozumienia, że nie akceptują tego, co czynią; sytuacja w której uczestniczyli wyraźnie podnosiła temperaturę ich negatywnych emocji, a jednak w dużym procencie kontynuowali eksperyment do końca (trzykrotnie razili prądem o najwyższym możliwym napięciu). Ponadto deklarowany poziom wstrząsu, któremu zgodziliby się sami poddać, zdecydowanie miały się z poziomem wstrząsu przez nich zadanego.

Do podobnych wniosków może prowadzić analiza eksperymentu Darley'a & Batsona. Badani zostali zrekrutowani w szczególnym miejscu jakim jest seminarium teologiczne; deklarowali się jako osoby religijne, przygotowujące się do pracy duszpasterskiej; byli świadomi swego szczególnego powołania, które zgodnie ze swymi deklaracjami chcieli jak najefektywniej wypełniać. Dodatkowo ich uwaga była skupiona na przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, która miała być przedmiotem ich wypowiedzi. Eksperyment objawia dezintegrację osobowości moralnej wielu badanych, ponieważ zaraz po tym jak przeszli obojętnie obok osoby potrzebującej, wygłosili piękne przemowy na temat konieczności udzielenia w takim wypadku pomocy. W obu eksperymentach trudno mówić o przewidywalności zachowań badanych, ponieważ ich deklaracje i faktyczne działania są zupełnie różne.

Wyżej zaprezentowane zarzuty prowadzą Harmana do konkluzji, że edukacja moralna, której potrzebę mocno podkreślają etycy cnót, jest nikomu do niczego niepotrzebna. Zamiast tracić czas na wychowanie, przez które etycy cnót rozumieją kształtowanie moralnego charakteru – rozwijanie cech i dyspozycji moralnych do dobrego moralnie działania, należy raczej skoncentrować się na formowaniu właściwych warunków społecznych, by ludzie nie byli stawiani w sytuacjach, które skłaniałyby ich do czynienia zła²⁴. Harman pisze, że najlepszą radą dla osób, które nie chcą nadużywać alkoholu, palić papierosów, jeść kalorycznych posiłków nie jest ćwiczenie woli i samokontroli, lecz omijanie miejsc, w których ludzie piją, palą i jedzą²⁵. Najogólniej rzecz ujmując, sposobem na eliminowanie zła w świecie jest odpowiednie wpływanie na kontekst sytuacyjny, w taki sposób, by nie było okazji do czynienia zła, a nie jak sądzą etycy cnót praca na swoim moralnym charakterem.

²⁴ Harman [1999], [2005].

²⁵ Harman [2002] s. 90.

3. Próba przewyciężenia krytyki Gilberta Harmana

Jakie strategie może przyjąć filozof-etyk – obrońca etyki charakteru w odpowiedzi na zarzuty Gilberta Harmana. Proponuję trzy możliwe strategie: pierwszą, na gruncie psychologii moralności – dyscypliny empirycznej, której celem jest opisywanie różnych moralnych fenomenów; drugą, na poziomie etyki jako dyscypliny o charakterze normatywnym, której celem jest formułowanie różnych teorii odpowiadających na pytania, kim powinienem się stać, co powinienem czynić; i trzecią, w której te dwa cele – opisowy i normatywny – wzajemnie się dopełniają.

3.1. Strategia pierwsza – perspektywa psychologii moralności

W ramach pierwszej strategii można podjąć się krytyki eksperymentów i ich wyników, na które powołują się przeciwnicy etyki cnót. Mając na uwadze założenia samej psychologii moralności (jednej z wielu etologii, opisującej i wyjaśniającej ludzkie zachowania moralne), można zapytać czy wnioski wyprowadzone z wyników tych eksperymentów są na jej własnym gruncie wystarczająco dobrze uprawomocnione.

Pierwszy, stosunkowo słaby argument, choć nie bez znaczenia, może oczywiście dotyczyć wielkości próbki, na której zostały przeprowadzone przywoływane eksperymenty (charakteryzowane powyżej i inne). Poza eksperymentem Milgrama, który miał kilkanaście wersji, reszta obejmowała niewielkie próbki badawcze nie dość wystarczające, by rozciągać ich wyniki na całą ludzką populację. Sami psychologowie powątpiewają w miarodajność przeprowadzanych przez swoich kolegów eksperymentów i ich wyników, przywołując jako kontrargument inne eksperymenty, których wyniki pozwalają na wyprowadzenie wniosków przeciwnych²⁶.

Drugi, jak sadzę silniejszy argument, dotyczy niereprezentatywności próbki. Dobór badanych w omawianych eksperymentach nie zakładał żadnych wstępnych warunków charakterologicznych, by móc wypowiedzieć się na temat braku korelacji pomiędzy zmiennymi charakterologicznymi badanych a ich sposobem działania. Do eksperymentu Milgrama badani zgłaszali się sami, odpowiadając na ogłoszenia prasowe. W eksperymencie Isen i Levin brały udział przypadkowe osoby korzystające z wybranej budki telefonicznej. W przypadku eksperymentu Darleya i Batsona można by oczywiście zakładać, że studenci teologicznego seminarium, osoby zainteresowane głoszeniem Ewangelii będą miały podwyższone kwalifikacje moralne, ale równie dobrze można powątpiewać, czy takie założenie jest dobrze uzasadnione. Jest ono ugruntowane raczej w naszych oczekiwaniach

²⁶ Por. Badhwar [2009] s. 262.

niż faktach. Kandydaci na osoby duchowne są po prostu członkami naszego społeczeństwa i nie ma powodów, by przypuszczać, że ich (uśredniona) kondycja moralna znacznie przewyższa kondycję moralną całego społeczeństwa. By to założenie przyjąć lub obalić należałoby wcześniej przeprowadzić badania porównujące zachowanie w podobnych sytuacjach eksperymentalnych seminarzystów seminarium teologicznego i studentów innych kierunków.

Ponadto, i to jest chyba najważniejszy kontrargument, w każdym eksperymencie brali przecież udział badani, którzy zachowywali się inaczej niż większość. Część z nich z oburzeniem odmawiała współpracy w eksperymencie Milgrama. Podobnie w eksperymencie Darleya i Batsona znalazły się osoby, które pochyliły się nad osobami potrzebującymi pomocy. Prawdą jest, że znaleźli się w mniejszości (ok. 40%), ale tego faktu nie można pomijać. Biorąc pod uwagę, że warunki eksperymentalne zakładały bardzo zbliżone zmienne sytuacyjne (czas, miejsce, osobę i zachowanie osób prowadzących eksperyment), to sytuacja eksperymentalna nie mogła wyłącznie determinować ich sposobu zachowania. Gdyby tak było, wszyscy badani zachowywaliby się podobnie. Trzeba zatem wziąć pod uwagę wpływ także innych czynników.

Jedynym uprawnionym wnioskiem, który można wyprowadzić z wyników omawianych eksperymentów, jest to, że kondycja moralna badanych okazała się znacznie niższa niż byśmy tego oczekiwali, ale nic więcej.

3.2. Strategia druga – perspektywa etyki normatywnej

Druga strategia obrony etyki charakteru podkreśla jej normatywny charakter. Celem tak rozumianej etyki jest formułowanie teorii, których zadaniem nie jest opisywanie i wyjaśnianie ludzkich zachowań, tylko odpowiedź na pytania normatywne: *kim powinienem się stać?, co czynić by godnie żyć?* Etyka cnót jest szczególnie zainteresowana moralnie dobrym charakterem i jego dyspozycjami.

Krytyka sytuacjonistów w zasadzie nie dotyka etyki charakteru rozumianej jako teoria normatywna, której celem jest wskazywanie idealnego typu charakteru moralnego. W tej koncepcji chodzi o podanie zespołu nabytych i względnie trwałych ludzkich cech i dyspozycji moralnych, które w sposób regularny, a nie jedynie okazjonalny prowadzą do moralnie dobrego działania. Im więcej takich cech i dyspozycji posiada podmiot moralny, tym wyższa jest jego moralna kondycja i tym lepsze moralnie jego działanie.

Wnioski płynące z powyżej omówionych eksperymentów nie mogą dyskredytować etyki charakteru, ponieważ stanowią one co najwyżej współczesną diagnozę kondycji moralnej naszego społeczeństwa (a ściślej, jego części). Z tego, że ludzie w większości są okrutni – potrafią zadawać nieuzasadniony ból i cier-

pienie; są obojętni na potrzeby innych – nie zauważają lub nie chcą ich zauważyć; ich osobowość jest zdeintegrowana – co innego deklarują i inaczej się zachowują, nie można wyciągać żadnych normatywnych wniosków. To jak „jest” ma niewiele wspólnego z normatywnymi rozstrzygnięciami w zakresie tego, jak „być powinno”.

Ponadto, gdyby nawet uznać, że wnioski z zakresu psychologii moralności mają jakieś przełożenie na normatywne konkluzje, należałoby zapytać, dlaczego Harman miążdżącej krytyce poddaje wyłącznie etykę charakteru. Wyniki omawianych eksperymentów w równym stopniu dotyczyłyby wszelkich normatywnych teorii etycznych, w tym także utilitaryzmu i deontologii. Podobnie trudno szukać cnotliwego sprawcy jak konsekwentnego realizatora zasady użyteczności czy kogoś, kto zawsze bez wyjątku przestrzega wszelkich rygorów deontycznych. Powyższe badania pokazują, że zasady etyczne formułowane na gruncie tzw. etyki czynu także nie są powszechnie przestrzegane. A to oznaczałoby, że nie mają przełożenia na nasze działanie.

Wiele w tym argumencie racji, jednak etyk nie może dziś pozostawać obojętny na wyniki badań w zakresie psychologii moralności. Teorie etyczne, nawet te normatywne, powinny brać pod uwagę wyniki badań współczesnej nauki, choćby po to, by proponowane w nich normatywne rozstrzygnięcia nie stały w sprzeczności z ludzkimi możliwościami.

3.3. Strategia trzecia – podejście komplementarne

Trzecia strategia, choć zakłada normatywny charakter etyki cnót, bierze pod uwagę wyniki badań naukowych prowadzonych w ramach licznych etologii (m.in. psychologii moralności, socjologii moralności, historii moralności). Nie stanowią one co prawda przesłanek w formułowaniu teorii normatywnych, ale można je traktować jako pewne kryteria odniesienia w ocenie np. empirycznych możliwości osiągnięcia proponowanych na gruncie etyki normatywnej ideałów.

3.3.1. Wpływ czynników sytuacyjnych na działanie

Przyjmijmy na chwilę stanowisko Harmana, według którego przypisywanie ludziom jakichkolwiek trwałych cech i dyspozycji oraz wyjaśnianie sposobu ich zachowania typem uosabianego przez nich charakteru jest fundamentalnym błędem [*fundamental attribution error*]. Jak wówczas wytłumaczyć zachowanie badanych, którzy odmówili dalszego udziału w eksperymencie Milgrama lub pomogli osobie potrzebującej pomocy w eksperymencie Darleya i Batsona? Wychoząc poza kontekst sytuacji eksperymentalnych, jak wytłumaczyć zachowania znanych nam z historii moralnych bohaterów, którzy z narażeniem własnego życia lub zdrowia ratowali innych ludzi; zachowania tzw. świeckich świętych, postaci nietuzinkowych, wyjątkowych. Czy powoływanie się wyłącznie na czynniki

sytuacyjne pozwala odpowiedzieć na powyższe pytania? Skoro indywidualne cechy i dyspozycje sprawców nie mają wpływu na ich zachowanie, to w podobnych sytuacjach wszyscy powinniśmy zachowywać się bardzo podobnie.

Zanim przejdziemy do zmagania się z odpowiedzią na to pytanie, należy wcześniej zastanowić się, jak rozumieć owe sytuacyjne czynniki. Czy wąsko – jako te „tu i teraz” zmienne sytuacyjne, z którymi mamy do czynienia w konkretnym działaniu; czy może szerzej – jako wszelkie zmienne sytuacyjne, które wpływały na sprawców w toku całego ich życia? Wydaje się, że wąskie rozumienie czynników sytuacyjnych niczego nie wyjaśnia, ponieważ w sytuacjach eksperymentalnych zadbano o to, by aktualne zmienne sytuacyjne niczym nie różniły się w odniesieniu do poszczególnych uczestników eksperymentu.

Szersze rozumienie czynników sytuacyjnych jest przez sytuacjonistów określane mianem „sposobu widzenia”, tego w jaki sposób sprawca postrzega i ocenia sytuację, w której podejmuje działanie. W takim ujęciu ów „sposób widzenia” byłby odpowiedzialny za różnice w zachowaniu poszczególnych badanych w omawianych eksperymentach. Należy jednak zapytać, czy ów sposób widzenia nie jest tym, co właśnie ogólnie nazywamy naszym charakterem, określającym tożsamość każdego indywiduum jako sprawcę działania. To jest właśnie jego sposób myślenia, odczuwania, reagowania na to, co go spotyka, kształtowany w toku całego jego życia²⁷.

Trzeba jednak zadać sobie pytanie, jak ów wpływ czynników sytuacyjnych należy rozumieć. Czy jako coś, czemu jedynie biernie się poddajemy, czy jednak jako coś, na co mamy choćby ograniczony, ale aktywny wpływ²⁸? Gdyby przyjąć całkowitą bierność w pozostawaniu pod wpływem czynników sytuacyjnych (determinizm sytuacyjny), trzeba by zrezygnować z podziwu dla uniwersalnie uznanych bohaterów i autorytetów moralnych, takich jak m.in. Sokrates, Gandhi, Matka Teresa z Kalkuty. Bowiem w takim ujęciu ich sposób myślenia i działania w żadnym stopniu od nich nie zależał. Mieli jedynie to szczęście, że ślepy los postawił ich w takich okolicznościach życiowych, które całkiem przypadkiem doprowadziły do podziwianego dziś przez nas ich sposobu życia. Innymi słowy, w takim ujęciu ludzką kondycję należałoby przyrównać do bycia jedynie marionetką, którą animują różne zmienne sytuacyjne, w konsekwencji trudno też obro-

²⁷ Podobnie argumentuje Kamtekar [2004] s. 470-477.

²⁸ Tu już wchodzimy w jedną z fundamentalnych dziś dyskusji prowadzoną na gruncie filozofii umysłu i psychologii kognitywnej, której konkluzje mają bardzo duże znaczenie dla etyki. Spór dotyczy istnienia wolnej woli - fundamentalnego warunku odpowiedzialności moralnej sprawcy.

nić moralną odpowiedzialność za swoje – „nie-swoje” – działanie²⁹. Taki sposób myślenia zasadniczo kłóci się z naszymi fundamentalnymi intuicjami na temat zasad życia społecznego. Podważa zasady funkcjonowania wszelkich instytucji społecznych demokratycznego państwa (ustawodawczych i wykonawczych), które uważane są za uniwersalne wartości domagające się powszechnego realizowania. Zachodnie społeczeństwa uzurpują sobie nawet prawo do wprowadzania idei takiego państwa wszędzie tam, gdzie ów ideał nie jest jeszcze realizowany w imię globalnie rozumianego dobra.

Trzeba raczej przyjąć, że zmienne sytuacyjne mają wpływ na nasz sposób myślenia i działania – na naszą tożsamość, w której określanie mamy choćby bardzo skromny udział. W takim ujęciu czynniki sytuacyjne, pod których wpływem pozostajemy, są jedynie jednymi z wielu zmiennych determinujących nasze zachowanie. Poza nimi są jeszcze m.in. nasz temperament, cechy osobowości oraz słaba bądź silna wola i dyspozycje moralne, które kształtują się w różnych sytuacjach. To jest właśnie sposób kształtowania się naszego moralnego charakteru, za który jesteśmy moralnie odpowiedzialni.

3.3.2. W obronie charakteru moralnego i cnoty

Wyniki powyżej omówionych eksperymentów nie dyskredytują charakteru ani jego trwałych dyspozycji do dobrego moralnie działania (cnót). Co najwyżej pokazują, że cnota jest niezwykle trudna i przez to rzadka, ale to nic dziwnego, raczej typowego dla ideałów normatywnych teorii etycznych.

Arystotelesowska koncepcja etyki cnót stawia moralnym sprawcom bardzo wysokie wymagania, ponieważ w jej ramach – mówiąc językiem współczesnych etyków – cnotę ujmuje się globalnie. Takie ujęcie zakłada doktrynę jedności cnót, krytykowaną także przez większość współczesnych etyków cnót³⁰. W świetle tej doktryny nie można być człowiekiem cnotliwym posiadając jedną cnotę lub jakiś dowolnie wybrany zespół cnót. Osoba cnotliwa, by zasługiwać na to miano, musi uosabiać wszystkie cnoty etyczne, ponieważ one się wzajemnie uzupełniają i korygują. Dodatkowo musi także posiadać mądrość praktyczną (*phronesis*), która pełni rolę unifikującą wszystkie cnoty etyczne³¹. W tym ujęciu doskonalenie cnót

²⁹ Harman co prawda oburza się na podobny zarzut postawiony mu przez R. Salomona, pisząc, że sytuacjoniści nie kwestionują sprawstwa i odpowiedzialności moralnej. Niestety nie wyjaśnia, jak to jest możliwe, skoro podstawowym założeniem sytuacjonizmu jest pozostawanie sprawców pod decydującym wpływem czynników sytuacyjnych. Por. Harman [2003] s. 93.

³⁰ Przeciw doktrynie jedności cnót spośród etyków cnót wypowiadają się m.in. Alasdair MacIntyre, Michel Slote, Robert Adams, Robert Audi. Wprost pewne jej wersje przyjmują Nancy Sherman, Julia Annas.

³¹ Arystoteles pisze „Niepodobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym - ani też rozsądnym bez dzielności etycznej. [...] Wraz z rozsądkiem bowiem,

wyklucza jakiegokolwiek wąskie specjalizacje w zakresie np. jednej z cnót lub w odniesieniu do jakiejś wąskiej dziedziny życia.

Choć takie rozumienie cnoty jest bardzo koherentne, to jednak psychologicznie niemożliwe – piszą jej krytycy – i proponują mniej wymagającą – zdezintegrowaną i fragmentaryczną [*compartmentalized*] koncepcję cnoty. W tym ujęciu cnotliwy człowiek obok cnót może także posiadać wiele wad (być np. odważnym i okrutnym żołnierzem; życzliwym i leniwym nauczycielem; pracowitym i nieuczciwym lekarzem). Jego cnoty mogą też aktualizować się w wybranych dziedzinach np. w życiu rodzinnym albo zawodowym (osoba cnotliwa może być dobrym, czułym ojcem i leniwym, nieżyczliwym nauczycielem albo pracowitym i zaangażowanym pracownikiem naukowym zaniedbującym swoją najbliższą rodzinę). Fragmentarycznie rozumiana cnota ma być po części odpowiedzią na zarzuty sytuacjonistów³².

Rzeczywiście tak ujęta cnota jest empirycznie możliwa, jednak traci swoje normatywne znaczenie. Zdezintegrowana cnota jest dyspozycją, która w równym stopniu może prowadzić do działań moralnie dobrych, jak i moralnie złych. Nie trudno wyobrazić sobie osobę w tym znaczeniu odważną, która co prawda nie odczuwa strachu w sytuacji zagrożenia, ale też bez „mrugnięcia okiem” potrafi skrzywdzić niewinną osobę. W tym rozumieniu odważnym – cnotliwym – byłby terrorysta, który wprawdzie nie obawia się stracić własnego życia, ale też nie cofa się przed odebraniem życia setkom lub nawet tysiącom niewinnych osób. Nie o taką cnotę – jak się zdaje – chodzi etykom cnót w propagowaniu etyki charakteru. Moralnie dobry charakter ma być gwarantem moralnie dobrego działania, tymczasem fragmentarycznie rozumiane jego cechy i dyspozycje mogą być w równym stopniu wykorzystywane zarówno do moralnie dobrego, jak i złego działania³³. Normatywne ujęcie cnoty, przy założeniu doktryny jedności cnót, dostarcza ideału – wzorca rozumienia cnoty i cnotliwego charakteru, który stanowi cel naszych moralnych dążeń, oraz właściwe kryterium moralnego wartościowania ludzkich dyspozycji i postaw³⁴.

który jest jeden, współlistnieją wszystkie cnoty” Arystoteles 1144 b 34-1145 a 5. Por. Arystoteles [2007] s. 209-210.

³² Badhwar [1996] s. 315-329; [2009] s. 267-278.

³³ Na ten temat por. Szutta [2010].

³⁴ Inny sposób obrony cnoty i etyki cnót w kontekście dyskusji z wynikami badań psychologii społecznej proponuje Peter Railton, zdeklarowany naturalista i konsekwencjalista. Railton lokuje cnoty w „poznawczo – afektywnej strukturze ludzkiej osobowości”, rozumie przez nie nabyte, trwałe, wąskie, często nieuświadomione dyspozycje do stosownego reagowania w sferze uczuć i działania. Mają one charakter przyzwyczajenia, które pozwala uwolnić umysł od wielu zbędnych obciążeń. Nie oznacza jednak, że ich aktywowanie jest całkowicie bezrefleksyjne. Każda nowa bądź

Rzeczywiście tak ujęta cnota jest empirycznie możliwa, jednak traci swoje normatywne znaczenie. Zdezintegrowana cnota jest dyspozycją, która w równym stopniu może prowadzić do działań moralnie dobrych, jak i moralnie złych. Nie-trudno wyobrazić sobie osobę w tym znaczeniu odważną, która co prawda nie odczuwa strachu w sytuacji zagrożenia, ale też bez „mruknięcia okiem” potrafi skrzywdzić niewinną osobę. W tym rozumieniu odważnym – cnotliwym – byłby terrorysta, który wprowadzie nie obawia się stracić własnego życia, ale też nie cofa się przed odebraniem życia setkom lub nawet tysiącom niewinnych osób. Nie o taką cnotę – jak się zdaje – chodzi etykom cnót w propagowaniu etyki charakteru. Moralnie dobry charakter ma być gwarantem moralnie dobrego działania, tymczasem fragmentarycznie rozumiane jego cechy i dyspozycje mogą być w równym stopniu wykorzystywane zarówno do moralnie dobrego, jak i złego działania³⁵. Normatywne ujęcie cnoty, przy założeniu doktryny jedności cnót, dostarcza ideału – wzorca rozumienia cnoty i cnotliwego charakteru, który stanowi cel naszych moralnych dążeń, oraz właściwe kryterium moralnego wartościowania ludzkich dyspozycji i postaw³⁶.

Odpowiadając na krytykę sytuacjonistów należy raczej odwołać się do pojęcia akrazji [*akrasia*]. Powodem różnic pomiędzy moralnymi deklaracjami i sposobem działania moralnych sprawców jest słabość ich woli. Akratę trzeba odróżnić od kogoś o wadliwym moralnie typie charakteru. To ktoś, kto nie ma dość silnej woli, by postępować zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi. Choć często podejmuje próbę realizacji swoich ideałów, to szybko upada pod ciężarem koniecznych wyrzeczeń³⁷. Natomiast osoba posiadająca wady moralne, to ktoś

nietyпова sytuacja wymaga wyjścia poza dotychczasowy schemat zachowań. Owe przyzwyczajenia można zmieniać i kształtować nabywając nowych przyzwyczajzeń, poprzez naśladowanie osób, które szanujemy i podziwiamy. Railton, w pełni akceptując wyniki badań sytuacjonistów, widzi jeszcze miejsce na cnoty etyczne i docenia walory etyki cnót. Por. Railton [2010].

³⁵ Na ten temat por. Szutta [2010].

³⁶ Inny sposób obrony cnoty i etyki cnót w kontekście dyskusji z wynikami badań psychologii społecznej proponuje Peter Railton, zdeklarowany naturalista i konsekwencjalista. Railton lokuje cnoty w „poznawczo – afektywnej strukturze ludzkiej osobowości”, rozumie przez nie nabyte, trwałe, wąskie, często nieuświadomione dyspozycje do stosownego reagowania w sferze uczuć i działania. Mają one charakter przyzwyczajenia, które pozwala uwolnić umysł od wielu zbędnych obciążeń. Nie oznacza jednak, że ich aktywowanie jest całkowicie bezrefleksyjne. Każda nowa bądź nietyпова sytuacja wymaga wyjścia poza dotychczasowy schemat zachowań. Owe przyzwyczajenia można zmieniać i kształtować nabywając nowych przyzwyczajzeń, poprzez naśladowanie osób, które szanujemy i podziwiamy. Railton, w pełni akceptując wyniki badań sytuacjonistów, widzi jeszcze miejsce na cnoty etyczne i docenia walory etyki cnót. Por. Railton [2010].

³⁷ Więcej na temat akrazji i zachowań akratycznych w kontekście sytuacjonistycznej krytyki etyki cnót por. Badhwar [2009].

o trwałych dyspozycjach do moralnie złego działania, ktoś kto źle czyni i dodatkowo czerpie z tego radość.

Można w kontekście omawianych eksperymentów zastanawiać się, czy jedno akratyczne działanie cokolwiek mówi o kondycji moralnej jego sprawcy. Właściwie tylko w eksperymencie Milgrama można mówić o wielu aktach, których sprawcą był jeden i ten sam badany, jednak dokonanych w tych samych warunkach eksperymentalnych i stosunkowo krótkim przedziale czasowym. W pozostałych eksperymentach badany miał tylko jedną i niepowtarzalną szansę odpowiedzi na konkretną sytuację eksperymentalną. Ciekawe byłyby wyniki kolejnych eksperymentów przeprowadzonych na tej samej próbie badawczej, które sprawdzałyby zachowanie badanych, już po uświadomieniu sobie realnych celów i wyników eksperymentów, w których wcześniej wzięli udział. Czy wyniki podobnego eksperymentu byłyby zbliżone, czy raczej doświadczenie z poprzedniego eksperymentu czegoś ich o sobie samych nauczyło, i czy chcieliby i byli w stanie pod wpływem refleksji coś w swoim zachowaniu zmienić?

Trzeba także zwrócić uwagę na różną rangę sytuacji moralnych, konstruowanych w powyższych eksperymentach oraz motywację badanych. Wyniki tych eksperymentów trudno porównywać między sobą. Aktywne rażenie śmiertelną dawką prądu jest zasadniczo innym rodzajem działania niż omijanie osoby potrzebującej pomocy w sytuacji zagrożenia jej zdrowia lub życia, które z kolei zasadniczo różnią się swoją rangą od sytuacji lekceważenia potrzeby pomocy osobie zbierającej porozrzucane dokumenty.

Ponadto trudno wnikać w strukturę motywacyjną osób biorących udział w takich eksperymentach. A motywacje są przecież tym, czego nie można pominąć w realnej ocenie kondycji moralnej sprawców. Eksperyment Milgrama był poprzedzony informacją o prowadzeniu ważnych badań naukowych przez szacowaną instytucję, jaką jest Uniwersytet Yale. Ważną rolę odgrywała w nim siła autorytetu eksperymentatorów, którzy wyraźnie informowali, że „uczniowi” nic złego nie może się stać; kara co prawda może być dotkliwa, lecz dla jego zdrowia i życia jest niegroźna; „uczeń” świadomy procedur eksperymentalnych, w obecności badanego („nauczyciela”) deklaruował chęć udziału w powyższym eksperymencie. W przypadku eksperymentu Darleya i Batsona osoba potrzebująca pomocy wyglądała dość podejrzanie, mogła być równie dobrze odebrana jako ktoś nietrzeźwy, być może agresywny i niebezpieczny. Natomiast w eksperymencie Isen i Levin możliwa jest także taka sytuacja, że ktoś nie pomógł zbierać rozrzuco-

nych dokumentów, ponieważ obawiał się sytuacji, w której mógłby być np. podejrzany o chęć kradzieży któregoś z nich³⁸.

Z jednej strony posiadane cnoty etyczne stanowią pewne idealne dyspozycje moralnego charakteru, których osiągnięcie, choćby w ich przybliżonej wersji jest niezmiernie trudne i przez to też rzadkie. Z drugiej strony ocena kondycji moralnej badanych w omawianych eksperymentach nie musi być druzgocąca, o ile weźmiemy pod uwagę także te zmienne, do których nie ma bezpośredniego dostępu, jak np. intencje i struktura motywacyjna badanych. Udokumentowane rozmowy, przeprowadzone po eksperymencie Milgrama pokazują, że nikt z badanych nie chciał krzywdzić ucznia. Ich moralne intuicje nakazywały powątpiewanie w procedury eksperymentalne. Wielu z badanych wyrażało to wielokrotnie w stawianych pytaniach i żądaniach ich potwierdzenia³⁹.

3.3.3. W obronie edukacji moralnej

Powyżej omówione argumenty Harmana nie dyskredytują edukacji moralnej rozumianej jako kształtowanie moralnie dobrego charakteru. Natomiast utworzenie odpowiednich warunków społecznych – zaproponowane w jej miejsce przez Harmana – nie jest najlepszym antidotum na moralne zło w świecie. Ludzkie czyny mają bowiem dwa ważne aspekty: przedmiotowy – zewnętrzny (treść czynów) i podmiotowy – wewnętrzny (intencje, motywy i postawy sprawcy czynu). Zaproponowane przez Harmana rozwiązanie obejmuje jedynie jeden z nich.

Prawdą jest, że odpowiednie warunki społeczne mogłyby ograniczać lub nawet w jakimś stopniu eliminować działania moralnie niesłuszne. Można np. poprzez odpowiednie ustawy prawne (np. zakaz palenia papierosów, zaostrenie kar za wykroczenia i przestępstwa) lub wyrównywanie niesprawiedliwości społecznych (np. walka z głodem, bezrobociem, biedą) zniechęcać sprawców do niesłusznego moralnie działania lub zachęcać do słusznego moralnie działania.

³⁸ Więcej podobnie życzliwych sposobów interpretowania zachowań badanych można znaleźć w artykule Johna Sabini i Maury Silver. Por. Sabini & Silver [2005] s. 550-559.

³⁹ Milgram [2008], szczególnie s. 90-106 i in. Harald Welzer zapewne nie zgodziłby się z moją argumentacją. Jego książka pt. *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów?* jest zapisem argumentacji opartej na historycznych faktach na rzecz tezy, że nasze działania są wypadkową sytuacji, w którą zostaliśmy wrzuceni. Welzer bada historie głównych zbrodniarzy z okresu II wojny światowej, ludzi odpowiedzialnych za rozwiązanie tzw. „kwestii żydowskiej”, tych którzy tylko wydawali rozkazy i tych, którzy je własnoręcznie wykonywali. Pokazuje, jak sprawne manipulowanie czynnikami społecznymi potrafi przekształcać ludzkie myślenie – coś co w pewnych warunkach było nie tylko nie do zaakceptowania, ale nawet do pomyślenia, staje się niekwestionowaną normą. Zdaniem Welzera wystarczy tylko stopniowo zmieniać punkt odniesienia ocen moralnych, a sprawcy nawet nie zauważają jak ze zwyczajnego człowieka – ojca i męża – stają się zabójcami setek, a nawet tysięcy ludzkich istnień – mężczyzn, kobiet i małych dzieci. Co więcej, nie mają z tego powodu żadnych poważnych wyrzutów sumienia, są głęboko przekonani, że tak powinni postąpić. Por. Welzer [2010].

Jednak nie każde moralnie słuszne działanie (zgodne z moralnymi zasadami) jest zarazem moralnie dobre – kierowane życzliwą intencją. Nietrudno wyobrazić sobie taką sytuację, w której ktoś pomaga osobie potrzebującej pomocy (słusznej zarówno z punktu widzenia zasad utilitaryzmu, jak i deontologii), ale czyni to z zamiarem jej uzależnienia, ubezwłasnowolnienia, podporządkowania. To właśnie ów podmiotowy – wewnętrzny – aspekt czynu, który obejmuje intencje, motywy i postawy moralnego sprawcy decyduje o dobroczynności działania. Nie da się go w żaden zewnętrzny sposób zagwarantować, a zdaje się, że to właśnie w nim ukryty jest głęboki moralny wymiar czynu. O nim też nieustannie przypominają etycy cnót w dyskusji z deontologią współczesną i utilitaryzmem.

Narzucone z zewnątrz zasady postępowania dają sprawcom jedynie racje do słusznego działania (np. uniknięcie kary). Jednak ich motywy – czyli to, co skłania ich do takiego działania – może zupełnie nie iść w parze z moralnymi obowiązkami. Sprawca bowiem może się z nimi zupełnie nie identyfikować, a jego pragnienia mogą być skierowane ku czemuś całkowicie przeciwnemu (tzw. schizofreniczna osobowość moralna)⁴⁰. W takiej sytuacji będzie szukał wszelkich sposobów obejścia narzuconych – nie swoich – zasad albo wprost łamiąc je i doskonaląc sposoby uciekania przed wymiarem sprawiedliwości, albo poszukując wszelkich możliwych luk prawnych czy organizacyjnych.

Edukacja moralna oparta na kształtowaniu moralnego charakteru, którą propagują etycy cnót, wychowuje do działań nie tylko zgodnych z zasadami cnót, ale też dobrze umotywowanych⁴¹. Cnotliwy człowiek w ujęciu Arystotelesa to ktoś, kto nie tylko cnotliwie działa, ale także cieszy się swoją cnotą⁴². Jego pragnienia pozostają w głębokiej harmonii z jego moralnymi przekonaniem (zintegrowana osobowość moralna). Taki człowiek nie tylko wie, co należy w konkretnych okolicznościach uczynić, ale też czerpie z tego przyjemność. Myśl o niewłaściwym działaniu odpycha go, dlatego nie odczuwa pokusy działania wbrew cnotcie.

⁴⁰ Dyskusję na ten temat rozpoczął Michael Stocker, por. Stocker [1987]. Więcej na ten temat por. Szutta [2009].

⁴¹ Audi [2004].

⁴² „[N]ie jest etycznie dzielny człowiekiem ten, kogo nie cieszą czyny piękne; bo i sprawiedliwym nikt nie nazwie kogoś, kogo nie cieszy postępowanie sprawiedliwe, a szczerym tego, kogo nie cieszy postępowanie szczodre; podobnie ma się rzecz w innych wypadkach. Jeśli zaś tak, to postępowanie zgodne z nakazami dzielności etycznej jest chyba samo w sobie przyjemne” Arystoteles, 1099a. Arystoteles [2007] s. 92.

4. Kontekstualność etyki cnót

Krytyka sytuacjonistów zakłada błędny obraz etyki charakteru. Traktuje się ją jako teorię uniwersalistyczną, według której cnotliwi sprawcy działają niemal automatycznie, w każdych okolicznościach tak samo, dlatego też są przewidywalni. Tymczasem etyka cnót jest kontekstualna, w pewnym aspekcie nawet bardziej niż sytuacjonizm – zawsze bowiem bierze pod uwagę kontekst sytuacyjny zarówno przedmiotowy, jak i podmiotowy.

Sytuacjoniści wiele uwagi poświęcają na uprzytomnienie wagi wpływu zmiennych sytuacyjnych na sposób działania sprawcy, co potwierdzają powyżej omówione eksperymenty (działanie pod wpływem autorytetu, pośpiechu, niespodziewanej gratyfikacji). Jednak koncentrują się wyłącznie na okolicznościach przedmiotowych, pomijając z przyczyn oczywistych kontekst podmiotowy (teza o braku korelacji pomiędzy opisem charakterologicznym sprawcy i jego sposobem działania, albo w ogóle kwestionowanie istnienia czegoś takiego jak charakter). Natomiast etycy cnót poza okolicznościami przedmiotowymi biorą także pod uwagę okoliczności podmiotowe – możliwości i ograniczenia sprawcy działania: jego temperament, cechy charakteru, intencje, motywacje, itp.

Działanie cnotliwe to inaczej mówiąc działanie roztropnościowe, takie jakie dyktuje mądrość praktyczna. Choć roztropność jest cnotą intelektualną, to – zgodnie z doktryną jedności cnót Arystotelesa – głęboko zjednoczoną z cnotami etycznymi. Bez nich byłaby jedynie zwykłym sprytem, a jak wiadomo – ten może być wykorzystany zarówno w dobrym jak i złym moralnie celu.

Mądrość praktyczna pozwala dopasować działanie sprawcy do konkretnych okoliczności, nie uniwersalnie – jak sugerują etyki proponujące uniwersalne zasady moralne – lecz partykularnie, na miarę konkretnych osób znajdujących się w konkretnych sytuacjach moralnych. Inaczej pomaga osoba bogata a inaczej biedna, słaba fizycznie i silna, wykształcona i bez konkretnych kwalifikacji. Człowiek cnotliwy w żadnym przypadku nie działa jak automat – często pojawia się taki zarzut ze strony krytyków etyki cnót. Zawsze musi adekwatnie ocenić sytuację moralną, swoje indywidualne możliwości i ograniczenia, by być w stanie jej na swój indywidualny sposób sprostać. Trudno wymagać od kogoś nieposiadającego umiejętności pływania, by rzucał się na głęboką wodę ratując tonącego, musi znaleźć inny sposób pomocy: np. rzucić mu jakiś przedmiot i próbować wyciągnąć go z wody, krzyczeć i wzywać pomocy innych, itp. Wiadomo jednak, że nie może pozostawić osoby potrzebującej pomocy samej sobie.

Roztropność jest bardzo złożoną dyspozycją nabywaną w toku całego życiowego doświadczenia, która m.in. obejmuje zdolność do dostrzegania moralnie relevantnych (mających moralne znaczenie) sytuacji i relacji, nazywaną moralną

percepcją; zdolność do odczytywania ludzkich potrzeb, oczekiwań i interesów – nazywaną wrażliwością moralną; oraz zdolność do wczuwania się w sytuację innych ludzi, stawiania się w ich miejscu – nazywaną moralną wyobraźnią. Jest wypadkową naszych etycznych i religijnych przekonań, cnót etycznych, posiadanej wiedzy, umiejętności i inteligencji (w sensie szerokim, obejmującej także inteligencję emocjonalną)⁴³.

Kontekstualność etyki cnót nie oznacza całkowitej dowolności działania. Zasady cnót określają granice, w jakich cnotliwy człowiek może się poruszać. Są wzorami moralnie dobrego działania, które w różnych okolicznościach konkretyzują się na różny sposób (np. odwaga w czasie wojny i pokoju, męstwo żołnierza i naukowca).

Zakończenie

Etycy cnót nie kwestionują tezy, jakoby na ludzkie działanie miały wpływ czynniki sytuacyjne, ponieważ sama etyka cnót jest typem etyki kontekstualnej. Nie mogą jednak zgodzić się, że człowiek jest jedynie marionetką animowaną przez różne zmienne sytuacyjne. Taka teza byłaby równoznaczna ze śmiercią etyki rozumianej w sensie tradycyjnym, która zakłada wolnego i świadomego, a przez to także odpowiedzialnego moralnie sprawcę. Co nie oznacza, że jest ślepa na współczesne odkrycia psychologii kognitywnej i psychologii społecznej, których przedstawiciele prześcigają się w ogłaszaniu licznych determinant, mających zasadnicze znaczenie w określaniu działań sprawców. Etycy cnót, pomimo uznania wielości czynników wpływających na nasze działanie, są przekonani że pozostaje jeszcze miejsce na element wolności w kształtowaniu indywidualnego moralnego charakteru. Istnienie wolnej woli jest we współczesnej filozofii problemem samym w sobie, na tyle poważnym, że rozmiary tego artykułu nie pozwalają nawet go „dotknąć”. Założenie wolnej woli jest warunkiem koniecznym podjęcia jakiegokolwiek dyskusji z sytuacjonizmem.

Odrzucenie wolnej woli i próba wyjaśnienia powodów ludzkiego działania wyłącznie w oparciu o zmienne sytuacyjne wydaje się chybiona. Oznaczałaby, że każdy sprawca przy sprzyjających okolicznościach mógłby stać się bohaterem moralnym, a przy niesprzyjających złoczyńcą. Pomiędzy Hitlerem, Stalinem i ich współnikami, a ludźmi, którzy z narażeniem życia walczyli z ich zbrodniczymi reżimami, nie ma żadnej istotnej różnicy poza przypadkowymi sytuacjami, w których ślepy los ich postawił naprzeciw siebie. Równie dobrze mogliby być swoimi

⁴³ Bardzo ciekawie na temat mądrości praktycznej w kontekście etyki pielęgniarskiej pisze Armstrong [2006] s. 119-120.

sojusznikami, gdyby los „zdecydował” inaczej. Przyjęcie takiego rozumowania kwestionowałoby jakąkolwiek odpowiedzialność moralną i prawną – w ogóle wszelkie instytucje społeczne, w oparciu o które funkcjonujemy w demokratycznym społeczeństwie. Skoro rzeczywistą przyczyną ludzkich decyzji i działań są przypadkowe sytuacyjne zmienne, jak można czegokolwiek od ludzi wymagać i za cokolwiek obarczać ich odpowiedzialnością.

Tezę jakoby edukację moralną można było zastąpić stworzeniem odpowiednich warunków społecznych, niesprzyjających moralnie nagannym działaniom, trudno obronić. Edukacja moralna, którą propagują etycy cnót, nie polega na zewnętrznym ograniczaniu ludzkiego działania, tylko wychowywaniu do identyfikowania się z moralnym dobrem – cnotą. Cnotliwe działanie to nie tylko działanie zgodne z wymogami cnót, ale też wypływające z cnoty. Wszelkie zewnętrzne ograniczenia prowokują poszukiwanie możliwości ich „obejścia”, wykorzystanie energii na „przechytrzenie” systemu ograniczeń i zachowanie wolności – autonomii.

Sytuacjoniści zupełnie pomijają fakt, że człowiek jest istotą zdolną do refleksji, czyli do nieustannego namysłu nad swoimi działaniami – ich przyczynami, przebiegiem i skutkami. Może oczywiście polec w walce ze swymi słabościami, poddać się różnym wpływom swoich nieuporządkowanych uczuć i emocji, zachować się konformistycznie, nawet jeśli konformizmem gardzi. Jeśli jednak ze zdolności do refleksji zbyt łatwo i szybko nie zrezygnuje, jest w stanie identyfikować takie sytuacje i (o ile swego zachowania nie aprobuje) starać się je przezwyciężyć. Początkowo z trudem i w bólu, później coraz częściej i łatwiej uzyskując pewną sprawność (cnotę), która ulegnie względnemu utrwaleniu. Rezygnacja z refleksji pociąga za sobą rezygnację z własnej autonomii, bierne poddanie się wpływowi różnych czynników, nie tylko przedmiotowych – sytuacyjnych, ale także tych osobowościowych, jak nasze uczucia i emocje, które potrafią skłonić nas do zachowań, o które nigdy wcześniej byśmy sobie nie podejrzewali. Refleksja nad tym, w jaki sposób działamy i dlaczego działamy tak a nie inaczej, może być ratunkiem przed zgubnym wpływem różnych wewnętrznych i zewnętrznych czynników determinujących nasze zachowanie.

Ciekawe, że sami sytuacjoniści, którzy kwestionują charakter i jego trwałe cechy, nie potrafią odpowiednio przeformułować języka moralności, by wyeliminować z niego opisy charakterologiczne sprawców. Być może to jedynie problem semantyczny, a być może głębszy, sięgający istotnych własności bytu ludzkiego, bez których trudno mówić o tożsamości konkretnych indywidualiów.

Współczesna etyka cnót i jej sytuacjonistyczna krytyka pozostają obecnie w fazie intensywnego rozwoju, dyskusja między nimi nabiera dopiero tempa

i ostrości. Sytuacjonizm jest obecnie największym wyzwaniem dla etyków cnót, z którym powinni i próbują się zmierzyć.

Bibliografia

- Armstrong [2006] – Alan E. Armstrong, *Towards a Strong Virtue Ethics for Nursing Practice*, „Nursing Philosophy” (7) 2006, s. 110-124.
- Arystoteles [2007] – Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa, PWN 2007.
- Audi [2004] – Robert Audi, *Działanie wyływające z cnoty*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004, s. 139-164.
- Badhwar [1996] – Neera K. Badhwar, *The Limited Unity of Virtue*, „Nous” 3 (30) 1996, s. 306-329.
- Badhwar [2009] – Neera K. Badhwar, *The Milgram Experiments, Learned Helplessness and Character Traits*, „Ethics” (13) 2009, s. 257-289.
- Darley & Batson [1973] – John M. Darley, C. Daniel Batson, *“From Jerusalem to Jericho”. A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behaviour*, „Journal of Personality and Social Psychology” (27) 1973, s. 100-108.
- Doris [2008] – John M. Doris, *Lack of Character*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Flanagan [1991] – Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, Harvard University Press, Cambridge 1991.
- Harman [1999] – Gilbert Harman, *Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, New Series (109) 1999, s. 316-331.
- Harman [2003] – Gilbert Harman, *No Character or Personality*, Princeton University, „Business Ethics Quarterly” (13) 2003, s. 87-94.
- Harman [2005] – Gilbert Harman, *My Virtue Situation*, December 4, 2005, dostępne na: [http://www.google.pl/search?client=firefox-a&rls=org.mozilla%3Apl%3Aofficial&channel=s&hl=pl&source=hp&q=Gilbert+Harman+\[2005\]%2C+My+Virtue+Situation&lr=&btnG=Szukaj+w+Google](http://www.google.pl/search?client=firefox-a&rls=org.mozilla%3Apl%3Aofficial&channel=s&hl=pl&source=hp&q=Gilbert+Harman+[2005]%2C+My+Virtue+Situation&lr=&btnG=Szukaj+w+Google) [28.10.2010].
- Harman [2009] – Gilbert Harman, *Skepticism about Character*, „Ethics” 13 (2009), s. 235-242.
- Isen & Levin [1972] – Alice M. Isen, Paula F. Levin, *Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness*, „Journal of Personality and Social Psychology” (21) 1972, s. 384-388.
- Kamtekar [2004] – Rachana Kamtekar, *Situationism and Virtue Ethics on Content of Our Character*, „Ethics” (114) 2004, 458-491.
- Milgram [2008] – Stanley Milgram, *Postuszeństwo wobec autorytetu*, tł. M. Hołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Pismo Święte [1996] – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań - Warszawa 1996.

- Railton [2010] – Peter Railton, *Podwójny toast na cześć cnoty*, [w:] *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, s. 67-102.
- Ross & Nisbett [1991] – Lee Ross, Richard E. Nisbett, *The Person and the Situation: Perspectives of Social Psychology*, McGraw-Hill, New York 1991.
- Sabini & Silver [2005] – Sabini John, Silver Maury, *Lack of Character? Situationism Critiqued?*, „Ethics” (115) 2005, s. 535-562.
- Stocker [1987] – Michael Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, [w:] *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character*, ed. R. Kruschwitz, R. Roberts, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California 1987, s. 36-45.
- Szutta [2007] – Natasza Szutta, *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.
- Szutta [2010] – Natasza Szutta, *Jedność cnót jako warunek normatywności cnoty. W obronie doktryny jedności cnót*, „Ethos” (23) 2010, s. 78-93.
- Szutta [2010] – Natasza Szutta, *W kierunku przewyciężenia schizofreniczności nowożytnych teorii etycznych*, „Roczniki Filozoficzne” (57) 2009, s. 95-115.
- Welzer [2010] – Harald Welzer, *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.