

Natasza Szutta

Czy istnieje charakter moralny? Dyskusja z Johna Dorisa sytuacjonistyczną krytyką etyki cnót

Etyka 46, 65-87

2013

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.

Czy istnieje charakter moralny? Dyskusja z Johna Dorisa sytuacjonistyczną krytyką etyki cnót

Etyka cnót jest jedną z najważniejszych obecnie koncepcji etycznych. Postuluje konieczność pracy nad moralnym charakterem, utrwalaniem jego właściwych cech i dyspozycji (cnót etycznych). Taki postulat zakłada, że głównym determinantem działania jest charakter jego sprawcy. Tymczasem liczne eksperymenty przeprowadzone na gruncie psychologii społecznej dowodzą, że o sposobie ludzkiego działania decydują zmienne sytuacyjne, a nie dyspozycyjne. John Doris w swojej książce pt. *Luck of Character* poddaje radykalnej krytyce psychologię moralności, na której ufundowana została etyka cnót: kwestionuje istnienie charakteru moralnego i globalnie rozumianych jego cech, a w konsekwencji także edukację moralnego charakteru. Mój artykuł jest próbą odpowiedzi na krytykę Dorisa.

Etyka cnót jest obecnie jedną z najważniejszych koncepcji etycznych¹. Postuluje konieczność pracy nad swoim charakterem, utrwalaniem jego właściwych cech i dyspozycji (cnót etycznych), w przekonaniu, że jakość ludzkich działań zależy od kondycji moralnej ich sprawców. W tym nurcie powstało wiele publikacji oferujących w miarę spójne koncepcje etyczne zaproponowane m.in. przez takich autorów, jak A. MacIntyre, M. Nussbaum, M. Slote, N. Sherman, J. Annas, R. Audi, R. Hursthouse, Ch. Swanton, R. Adams². Wiele z nich nawiązuje do Arystotelesowskiej etyki cnót, która stanowi stały punkt odniesienia współczesnych dyskusji w obrębie etyki charakteru. Przełom poprzedniego i obecnego stulecia można uznać za szczytowy

1 Dziękuję za wszelkie inspiracje i sugestie przy redakcji kolejnych wersji niniejszego tekstu Włodkowi Rabinowiczowi (Lund University) i Peterowi Railtonowi (University of Michigan).

2 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1996; M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press 1986; M. Slote, *Goods and Virtues*, Oxford, Oxford University Press 1989; tenże, *From Morality to Virtue*, Oxford, Oxford University Press 1995; tenże, *Morals from Motives*, Oxford, Oxford University Press 2001; N. Sherman, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Oxford University Press 1989; tenże, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press 1997; tenże, *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy behind the Military Mind*, Oxford, Oxford University Press 2005; J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press 1993; R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford – New York, Oxford University Press 1997; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press 1999; Ch. Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford, Oxford University Press 2003; R.M. Adams, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*, Oxford, Oxford University Press 2006.

moment rozwoju tego nurtu, ze względu na liczbę powstałych w jego ramach publikacji oraz powszechnych aplikacji jego założeń do szczegółowych dyscyplin etycznych. Dzisiaj trudno już np. mówić o etyce społecznej i politycznej, nie powołując się na cnoty obywatelskie i polityczne; podobnie jest w etyce wychowania, w której naczelnym celem jest kształtowanie moralnie dobrego charakteru; także etyki poszczególnych zawodów rozwijają się wokół charakterystycznych dla nich dyspozycji moralnych (np. etyka pielęgnarska: cnoty troskliwości i opiekuńczości; etyka biznesu: cnoty uczciwości i solidności).

Osiągnięciu tego szczytowego punktu rozwoju etyki cnót towarzyszy bardzo zdecydowana sytuacjonistyczna krytyka jej fundamentalnych założeń. Psychologowie społeczni stojący na stanowisku sytuacjonizmu przekonują na podstawie badań i eksperymentów, że na sposób ludzkiego działania główny wpływ mają sytuacje, przed którymi stawia nas los. Ponadto ludzkie zachowania i wartościowania nie przejawiają żadnych oznak stałości i spójności, które warunkują mówienie o czymś takim, jak charakter sprawcy. Filozofowie i etycy, powołując się na to stanowisko, poddają etykę cnót, nazywaną także etyką charakteru, radykalnej krytyce, twierdząc, że jest ufundowana na empirycznie nieadekwatnej psychologii moralności.

Początki sytuacjonizmu stanowią badania i eksperymenty przeprowadzone przez psychologów społecznych (najbardziej spektakularne: Milgram 1963³, Zimbardo 1971⁴), których wyniki wywołały bardzo burzliwą dyskusję nie tylko w obrębie psychologii⁵. Ta dyskusja została przeniesiona na grunt filozofii i etyki, początkowo w bardzo umiarkowanej formie, przez Owena Flanagana (1991)⁶, który zwrócił jedynie uwagę etykom cnót na potrzebę przeanalizowania wyników badań psychologów społecznych, nie wyprowadzał jednak żadnych radykalnych wniosków na temat etyki cnót. Bardzo zdecydowanie zaatakował ją natomiast w serii artykułów Gilbert Harman (1999, 2003, 2009)⁷. Jego zdaniem, wyniki badań psychologii społecznej zupełnie dyskredytują etykę cnót.

3 S. Milgram, *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, przeł. M. Hołda, Kraków, Wydawnictwo WAM 2008.

4 Ph. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, przeł. A. Cybulko i in., Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.

5 Eksperymenty psychologów społecznych i wnioski płynące z ich wyników zostały pierwotnie wykorzystane do dyskusji w obrębie psychologii, a ściślej do krytyki psychologii osobowości. W jej ramach przyjmuje się, że najsilniejszymi determinantami ludzkiego zachowania są trwałe cechy osobowości. Na ich podstawie można w dość szerokim zakresie przewidywać sposoby zachowania poszczególnych jednostek w różnych okolicznościach. Psychologowie społeczni uznali, że wyniki ich badań zdyskredytowały ten sposób myślenia i samą psychologię osobowości jako dyscyplinę akademicką.

6 O. Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, Cambridge, Harvard University Press 1991.

7 G. Harman, *Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error*, „*Proceedings of the Aristotelian Society*” 1999, vol. 109, s. 316–331; tenże, *No Character or Personality*, „*Business Ethics Quarterly*” 2003, nr 13, s. 87–94; tenże, *Skepticism about Character*, „*Ethics*” 2009, nr 13, s. 235–242. Z krytyką etyki charakteru Harmana polemizuję w artykule *Dyskusja z sytuacjonistyczną krytyką etyki cnót. Odpowiedź na zarzuty Gilberta Harmana*, „*Diametros*” 2012, nr 31, s. 88–112.

Autorem pierwszej monografii o bardzo znaczącym tytule *Lack of Character* (2002)⁸, stanowiącej ostrą krytykę etyki cnót z pozycji sytuacjonizmu, jest John M. Doris. Jego publikacja zapoczątkowała nowy kierunek dyskusji wokół etyki cnót, tym razem interdyscyplinarny. Zwolennicy i przeciwnicy etyki cnót zostali zmuszeni po raz kolejny do przeanalizowania jej fundamentalnych założeń, tym razem w kontekście wyników badań psychologii społecznej i psychologii osobowości.

Celem niniejszej publikacji jest włączenie się do debaty na temat moralnego charakteru poprzez prezentację stanowiska Johna M. Dorisa oraz rozważenie zarówno jego założeń, jak i konsekwencji. W pierwszej części mojego artykułu zaprezentuję eksperymenty przeprowadzone przez psychologów społecznych, na które w krytyce etyki charakteru powołuje się Doris, oraz wskażę ich wyniki. W drugiej części wyjaśnię, na czym polega fundamentalny błąd atrybucji, który zdaniem Dorisa i innych sytuacjonistów popełniają etycy charakteru. Trzecia część obejmuje dyskusję Johna Dorisa z krytyką etyki charakteru i jej konsekwencjami, czwarta – krytyczną analizę jego propozycji zmian w obrębie etyki cnót.

1. Johna M. Dorisa krytyka globalistycznego ujęcia etyki charakteru i cnót

Głównym przedmiotem krytyki etyki cnót jest jej globalistyczne ujęcie charakteru moralnego i cnoty, w którym zakłada się spójność, trwałość i zintegrowany sposób działania i wartościowania. Spójność (*consistency*) charakteru i składających się nań cech i dyspozycji oznacza, że manifestują się one w odpowiadający im sposób w różnych wymagających tego warunkach, trwałość (*stability*) to niezmiennosc wypływającego z nich działania, a jedność wartościowania (*evaluative integration*) oznacza, że w różnych sytuacjach (czasie i miejscu) cnoty i działania wypływające z cnoty są tak samo – moralnie pozytywnie – oceniane⁹. Doris utrzymuje, że taka koncepcja jest nie do utrzymania, ponieważ jest empirycznie nieadekwatna.

Na potwierdzenie swojego stanowiska przytacza szereg eksperymentów przeprowadzonych przez psychologów społecznych. Odwołuje się także do najtragiczniejszych wydarzeń w historii ludzkości, które nie najlepiej świadczą o naszej kondycji moralnej. Krytykuje typowe dla etyki charakteru wyjaśnianie ludzkich zachowań w odwołaniu do zmiennych charakterologicznych, w zamian proponując refleksję nad zmiennymi sytuacyjnymi. Zdaniem sytuacjonistów, znacznie lepiej wyjaśniają one powody i sposoby ludzkiego zachowania.

1.1. Cnoty a niezmiennosc (trwałość) zachowania

Zdaniem Dorisa, sposoby ludzkiego działania przejawiają zmienność w zależności od sytuacji, w których są dokonywane. Liczne eksperymenty psychologiczne i doświadczenia historyczne pokazują, jak łatwo ludzie poddają się wpływom różnych

⁸ J.M. Doris, *Lack of Character*, Cambridge, Cambridge University Press 2002.

⁹ Tamże, s. 22–23. O krytyce etyki charakteru Dorisa pisze także Jacek Jaśtał, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, Kraków, Księgarnia Akademicka 2009, s. 55–60.

zewnątrznych czynników. Często są to wpływy, których oni sami nawet sobie nie uświadamiają lub nie przypisują im żadnego, choćby najmniejszego znaczenia.

1.1.1. Działanie a wpływ roli społecznej

Jednym z najbardziej dziś znanych i dyskutowanych eksperymentów, w którym badano wpływ sytuacji i przypisanej roli społecznej na ludzkie zachowanie, jest eksperyment przeprowadzony przez Philipa Zimbarda z Uniwersytetu w Stanfordzie.

Do eksperymentu zakwalifikowano osoby zdrowe psychicznie, dojrzałe, inteligentne i zrównoważone, które losowo podzielono na dwie grupy: „więźniów” i „strażników”. W podziemiach uniwersytetu zorganizowano pomieszczenie na kształt więzienia, w którym ulokowano badanych. Po sześciu dniach eksperyment został przerwany, ponieważ badani bardzo głęboko „weszli w swoje role” – po prostu stali się jak gdyby prawdziwymi strażnikami i więźniami, którym trudno było oddzielić samych siebie od przypisanej im roli. Dochodziło do aktów przemocy werbalnej i fizycznej, mimo iż „strażnicy” byli świadomi, że mają do czynienia z niewinnymi ludźmi, takimi samymi jak oni, jedynie losowo przypisanymi do grupy „więźniów” – odczłowieczali ich, traktując jak podludzi. Znajdowali uciechę w różnych aktach okrucieństwa dokonywanych wobec „więźniów”, którzy z kolei koncentrowali się wyłącznie na możliwości przeżycia i podsycaniu nienawiści do „strażników”¹⁰.

Doris zwraca uwagę, że badani zostali całkowicie wchłonięci przez sytuację. „Strażnikom” nikt nie sugerował, a tym bardziej od nich nie wymagał takich zachowań. Regulamin wyraźnie zakazywał stosowania przemocy psychicznej i fizycznej, a mimo to wiele granic w tym zakresie zostało przekroczonych¹¹.

1.1.2. Działanie a wpływ autorytetu

Kwestią wpływu autorytetu na ludzkie działanie zajął się Stanley Milgram w swoim słynnym już eksperymencie, którego wyniki zaszokowały opinię społeczną. Okazało się, że ponad 60% badanych, intencjonalnie, dla potrzeb eksperymentu psychologicznego, którego oficjalnym celem było badanie wpływu stosowania przemocy na procesy zapamiętywania, raziło prądem (o natężeniu od 15 do 450 woltów) niewinną osobę, pomimo jej narastającego sprzeciwu, aż po zanik wszelkich oznak jej życia. Badani nie byli w żaden sposób do swoich czynów przymuszani, nie groziła im kara za odstąpienie od eksperymentu, nie pozostawali w stosunku podległości względem eksperymentatorów. Jedynie informowano ich grzecznie, choć stanowczo, że eksperyment powinien być kontynuowany. W interpretacji

10 Eksperyment został bardzo dokładnie, dzień po dniu, opisany przez Zimbarda w książce *Efekt Lucyfera*, dz. cyt. Zimbardo był także zaangażowany jako świadek w obronie jednego ze strażników więziennych Żandarmerii Wojskowej Stanów Zjednoczonych, oskarżonego o nadużycia i stosowanie tortur w irackim więzieniu w Abu Ghraib. Strategia obrony odwoływała się do szczególnej sytuacji, w której znaleźli się oskarżani żołnierze, co miało duży wpływ na ich sposób działania.

11 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 52–53.

Milgrama, sam autorytet eksperymentatora wystarczył do tego, by dopuścili się oni trudnych do zaakceptowania zachowań¹².

Doris zwraca uwagę, że w eksperymencie uderzające jest nie tyle samo posłuszeństwo, ile jego specyficzny charakter. Badani pocili się, wydawali różne pomruki, wbijali sobie paznokcie w dłonie, pytali eksperymentatorów, czy badanie nie powinno zostać zakończone. Może to świadczyć o tym, że wymagane od nich zachowanie nie było zgodne z ich moralnymi intuicjami. Mimo to, upewniwszy się, że jest zgodne z wymogami eksperymentu, kontynuowali wcześniej ustalone procedury¹³. Dodatkowo warto zauważyć, że choć początkowo eksperyment przeprowadzany był oficjalnie pod auspicjami Uniwersytetu Yale, to w jego kolejnych wersjach miejscem badań były dość podejrzane budynki na obrzeżach miasta, swoim standardem nieświadczące o przynależności do jakiejś uznanej instytucji. Ta wydawałoby się ważna sytuacyjna zmienna nie miała znaczącego wpływu na zachowanie badanych.

1.1.3. Działanie a wpływ grupy

Psychologowie społeczni przeprowadzili także wiele eksperymentów mających na celu badanie wpływu grupy na zachowania prospołeczne konkretnych indywiduali. Bibb Latané i Judith Rodin przeprowadzili eksperyment, w którego trakcie młoda, atrakcyjna kobieta, przedstawiająca się jako osoba reprezentująca badania rynku,

12 W eksperymencie badany odgrywał rolę „nauczyciela” odczytującego serię par słów, które inny badany, „uczeń”, powinien zapamiętać i poprawnie odtworzyć. Wykorzystano przy tym generator wstrząsów, który służył do wymierzania kar „uczniowi”, gdy udzielał on nieprawidłowych odpowiedzi, komunikowanych przez naciśnięcie odpowiedniego guzika na pulpicie urządzenia (w początkowej wersji eksperymentu „uczeń” i „nauczyciel” znajdowali się w innych pomieszczeniach, w kolejnych wersjach było to zmieniane). Wymierzanie kar miało swoją logikę. „Uczeń” otrzymywał wstrząs za każdym razem, gdy udzielił niewłaściwej odpowiedzi. Każda następna kara miała być dotkliwsza (od 15 do 450 woltów). Od progu 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. „Nauczyciel” przed podaniem kolejnego wstrząsu miał zapowiadać poziom stosowanego napięcia, aby nie zapomnieć, że stale ono rośnie, a dochodząc do ostatniego poziomu (450 woltów) był proszony o kontynuowanie procedury: jeszcze dwukrotne podanie wstrząsu o najwyższej sile rażenia – dopiero wówczas ogłaszano zakończenie eksperymentu. Eksperyment miał wiele wersji, w każdej z nich przebadano zachowanie 40 osób. W sytuacji, w której (1) nauczyciel nie obserwował bezpośrednio reakcji ucznia (znał jedynie komunikat skrzynki sygnalizacyjnej), aż 26 osób (65%) doszło do końca eksperymentu (podało 450 woltów). W kolejnych wersjach reakcje ofiary były stopniowo przybliżane nauczycielowi. Gdy nauczyciel (2) nie tylko widział sygnał na pulpicie, ale też słyszał reakcje ucznia, 25 osób (62,5%) doszło do końca. W następnej wersji (3) nauczyciel widział reakcje ucznia, który znajdował się w tym samym pomieszczeniu (eksperyment dokończyło 16 osób, tj. 40%); w jeszcze innej (4) musiał kontaktować się z nim fizycznie – rolą nauczyciela było położenie ręki ucznia na elektrodzie, także i w takiej sytuacji, gdy „uczeń” rozpaczliwie się przed tym bronił (eksperyment dokończyło 12 osób, tj. 30%).

Por. S. Milgram, *Posłuszeństwo...*, dz. cyt.

13 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 42–43.

rozdała kwestionariusze studentom Uniwersytetu Columbia i wycofała się do innej części sali, znajdującej się za kotarą. Po chwili zza kotary dobiegał bardzo donośny dźwięk łomotu, któremu towarzyszył krzyk kobiety, wyrażający ból. Wszystko dawało realistyczne wrażenie, że stało się jakieś nieszczęście. Większość badanych, którzy byli samotnymi świadkami sytuacji eksperymentalnej, okazywała pomoc (ok. 70%). Natomiast badani pozostający w gronie innych pasywnych osób proponowali pomoc niezwykle rzadko (ok. 7%)¹⁴.

Inny, podobny eksperyment B. Latané opracował z Johnem M. Darleyem. Poprosili studentów o przeprowadzenie dyskusji na temat środowiska miejskiego, przy czym rozmowa odbywała się przez *intercom*, ponieważ każdy z nich znajdował się w oddzielnym pomieszczeniu. W trakcie rozmowy jeden z uczestników sygnalizował trudności związane z nękającymi go co jakiś czas atakami. Po pewnym czasie dawał już wyraźne sygnały sprawiające wrażenie, jakby właśnie dostał ataku. W sytuacji, gdy badani byli przekonani, że pozostają z nim sam na sam, interweniowało 100% badanych; natomiast gdy byli przekonani, że dyskusja toczy się w szerszym gronie (więcej niż 5 osób), interweniowało tylko 62% z nich.

Przy omawianiu wyników tego typu eksperymentów Doris zwraca uwagę na przemożny wpływ opinii i zachowania innych ludzi na ocenę sytuacji i sposób naszego działania. Jednym ze znanych mechanizmów psychologicznych, który w takich sytuacjach daje o sobie znać, jest tzw. rozproszenie odpowiedzialności (*diffusion of responsibility*). Gdy świadkiem jakiegoś nieszczęścia i potrzeby natychmiastowej pomocy jest kilka osób, nikt nie poczuwa się w pełni do odpowiedzialności za brak interwencji¹⁵.

1.1.4. Działanie a pośpiech

Kolejnym czynnikiem istotnie wpływającym na sposób ludzkiego zachowania okazuje się pośpiech. John M. Darley i C. Daniel Batson przeprowadzili eksperyment zainspirowany biblijną przypowieścią o miłosiernym Samarytaninie. W eksperymencie udział wzięli studenci Teologicznego Seminarium w Princeton (40 osób), którzy przygotowywali się do posługi duszpasterskiej. Poproszono ich o wypełnienie kwestionariusza osobowego, który obejmował pytania dotyczące ich religijnej edukacji i powołania, oraz wygłoszenie, w sąsiednim budynku, krótkiej wypowiedzi na temat przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. W przejściu pomiędzy budynkami siedział zemdlony mężczyzna, który najwyraźniej potrzebował pomocy. Tylko 16 osób (40%) udzieliło mu bezpośredniej lub pośredniej pomocy, reszta (24 osoby – 60%) albo w ogóle go nie zauważyła, albo zauważyła, ale nic dla

14 W latach 60. i 70. przeprowadzono szereg podobnych eksperymentów, których inspiracją była historia 28-letniej Kitty Genovese, zamordowanej w Nowym Yorku w biały dzień, na oczach kilkudziesięciu (dokładnie trzydziestu ośmiu) świadków obserwujących zdarzenie zza firan ich okien. Morderca kilka razy wracał w ciągu co najmniej pół godziny, zadając ofierze kolejne ciosy nożem. Dziewczyna błagała o pomoc, której nikt jej nie udzielił.

15 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 32–34.

niego nie zrobiła. Badania pokazały, że najważniejszą zmienną wpływającą na sposób zachowania badanych okazał się pośpiech. Spośród osób, które bardzo spieszyły się na nagranie, tylko 10% badanych udzieliło pomocy, w średnim pośpiechu – 45%, natomiast w sytuacji wolnej od pośpiechu – 63%¹⁶.

W komentarzu do tego eksperymentu Doris zauważa, że trudno oprzeć się konkluzji sytuacjonistycznej. Badani nie byli do niczego przymuszani, nic im nie groziło za rezygnację z udziału w eksperymencie ani opóźnienie nagrania. Ich uwaga była nie bez powodu skierowana na zaniechanie pomocy osobie potrzebującej, a mimo to postąpili jak kapłan i lewita z przypowieści, których zachowanie z pewnością zamierzali krytykować.

1.1.5. Działanie a nastrój

Na ludzkie działania mają także wpływ inne czynniki, których nie tylko nie zauważamy, ale też świadomie odmawiamy im jakiegokolwiek, nawet najmniejszego znaczenia. Psychologowie społeczni dostrzegają jednak pewne korelacje pomiędzy ich występowaniem a działaniami pomocowymi. Alice M. Isen i Paula F. Levin dokonały eksperymentów, których celem było sprawdzenie wpływu dobrego samopoczucia na tego typu zachowania. Jeden z nich został przeprowadzony w pasażu handlowym na przedmieściach San Francisco (41 dorosłych, przypadkowych, nieświadomych udziału w eksperymencie osób). Eksperymentator każdorazowo zostawiał w budce telefonicznej dziesięciocentówkę. Gdy któraś z obserwowanych osób wychodziła z budki, pomocnica eksperymentatora podchodziła do niej z teczką wypełnioną dokumentami, która wypadła jej z rąk, a dokumenty rozsypywały się wprost pod nogi osoby obserwowanej. Eksperymentator upewniał się, czy badany zauważył pozostawioną w budce telefonicznej monetę, czy nie. Grupę kontrolną stanowiły osoby, które nie znalazły żadnej nieoczekiwanej „nagrody”. Wyniki badań pokazały, że osoby, które niespodziewanie znalazły monetę (14 na 16), chętniej pomagały. Spośród tych, którzy niczego nie znaleźli, pomogła tylko jedna osoba, pozostali (24 osoby) zwyczajnie odeszli¹⁷.

16 J.M. Darley, C.D. Batson, „From Jerusalem to Jericho”. *A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1973, nr 27, s. 100–108.

17 A.M. Isen, P.F. Levin, *Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1972, nr 21, s. 384–388. Jednak wyniki eksperymentu Isen i Levin nie powtórzyły się w innych, podobnych eksperymentach. W 1974 roku G. Blevins i T. Murphy przeprowadzili analogiczny eksperyment: wśród badanych, którzy znaleźli monetę, pomogło 6 osób na 8 obserwowanych, natomiast spośród tych, którzy niczego nie znaleźli, pomogło 15 na 20 obserwowanych osób. W 1975 roku Isen i Levin powtórzyły eksperyment w nieco zmienionej formie. Pomoc tym razem polegała na wrzuceniu do skrzynki gotowego do wysłania listu (zaadresowanego, z naklejonym na kopercie znaczkiem). Spośród osób, które znalazły monetę, list wysłało 10 na 11 osób; spośród tych, które nie znalazły monety, list wysłało 4 na 13 osób. Podobny eksperyment w 1977 roku przeprowadzili J. Weyant i R. Clark w pięciu różnych lokalizacjach, ponad cztery razy. W przypadku znalezionej monety list wysłało 12 na 54 obserwowane osoby, przy niez znalezionej monecie list wysłało

Wyniki tego i innych eksperymentów oraz prostych obserwacji pozwalają Dorisowi argumentować, że na ludzkie zachowanie ma wpływ m.in. także nastrój działającej osoby, który może być modyfikowany przez najróżniejsze czynniki, nawet takie, którym sam sprawca nie przypisuje większego znaczenia¹⁸.

Powyższy materiał empiryczny pokazuje, że człowiek działa w sposób zmienny i przez to nieprzewidywalny, w zależności od wielu różnych czynników sytuacyjnych. W obliczu tych danych trudno dalej mówić o charakterze moralnym sprawcy i jego cechach osobowości, które – zgodnie z tezą globalizmu – miałyby przejawiać się w trwałych i niezmiennych zachowaniach.

1.2. Cnoty a spójność działania i wartościowania

Ludzie ponadto – zdaniem Dorisa – nie przejawiają także spójności w sposobie swojego zachowania i wartościowania. Ich działania są słabo ze sobą skorelowane. Potrafią w różnych kontekstach sytuacyjnych zachowywać się zupełnie inaczej. Używając języka etyków charakteru i psychologii osobowości, można powiedzieć, że ludzie przejawiają różne – często sprzeczne ze sobą – cechy charakteru. Jeśli już używać terminologii dyscyplin krytykowanych przez Dorisa, to trzeba powiedzieć, że ludzkie charaktery i osobowości są głęboko zdeintegrowane.

Na dowód swoich wniosków Doris przywołuje wyniki badań nad uczciwością, przeprowadzonych przez H. Hartshorne i M.A. May na ponad 8-tysięcznej próbie dzieci i młodzieży w wieku od 8 do 16 roku życia. Badani byli wystawiani na różne pokusy działania uznawanego powszechnie za nieuczciwe, takie jak oszukiwanie przy pisaniu testów lub odrabianiu prac domowych, kradzież pieniędzy czy kłamstwo. Wyniki badań ujawniły stosunkowo niską korelację pomiędzy działaniami różnego typu. Korelacja okazywała się tym silniejsza, im bardziej zbliżone były sytuacje, w których uczestniczyli badani. Dzieci, które często oszukiwały w szkole na lekcjach, nie robiły tego w domu podczas odrabiania prac domowych. Oszukiwanie polegające na przepisywaniu wyników testów z dostępnego klucza podczas testu było silnie skorelowane z takim samym zachowaniem w trakcie pisania innego testu, ale nie wiązało się z oszukiwaniem polegającym np. na dopisywaniu wyników z klucza już po zakończeniu sprawdzianu¹⁹. Wnioski wyprowadzone z badań pozwalałyby zatem mówić o uczciwości lub nieuczciwości badanych w znacznie węższym zakresie niż sugerowany w etyce charakteru.

15 na 52 obserwowane osoby. Por. Ch. Miller, *Social Psychology, Mood, and Helping: Mixed Results for Virtue Ethics*, „Ethics” 2009, nr 13, s. 148–150.

18 Podobnie wpływają na nas (pozytywnie i negatywnie) zapachy czy temperatura. Wiedza na ten temat jest sprytnie wykorzystywana przez osoby zajmujące się marketingiem, który jest w takich sytuacjach bardzo skuteczny. O podobnych mechanizmach mówią psychologowie także w przypadku zachowań prospołecznych.

19 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 63–64; R. Kamtekar, *Situationism and Virtue Ethics on Content of Our Character*, „Ethics” 2004, nr 114, s. 465–466.

Ludzie także nie wartościują w zintegrowany sposób – pisze Doris. Ta sama osoba określone dyspozycje charakteru może w pewnych sytuacjach oceniać jako dobre, a w innych – jako złe²⁰. Na przykład prawdomówność jest zwykle bardzo pożądana, ale można bez trudu wyobrazić sobie sytuacje, w których nie należy komuś mówić prawdy. Ponadto – jak zauważa Doris – nasze zdolności kognitywne, które mają znaczenie przy ocenianiu wartości moralnej, są fragmentaryczne, analogicznie np. do zdolności matematycznych. Można być świetnym z algebry i jednocześnie nie najlepszym z geometrii, albo jeszcze wężej, rozwiązywać bez trudu jakiegoś typu zadania i nie radzić sobie z rozwiązywaniem innych.

Niespójność działania i wartościowania z punktu widzenia samej psychologii jest przez Dorisa bardzo pozytywnie oceniana. Świadczy bowiem o dużych zdolnościach adaptacyjnych sprawców związanych z dobrym funkcjonowaniem w społeczeństwie²¹. Jest ona, zdaniem Dorisa, oznaką zdrowia psychicznego. Oczywiście zdarzają się przypadki tzw. czystych typów, np. konsekwentnego socjopaty lub kogoś, kto konsekwentnie pomaga innym. Jednak taki rodzaj spójności jest, zdaniem Dorisa, niezwykle rzadki, dlatego trudno go nazwać „normalnym”²².

2. Fundamentalny błąd atrybucji

Wyniki powyższych eksperymentów potwierdzają, zdaniem Dorisa, błąd popełniany przez psychologów osobowości, a także etyków charakteru i zwykłych ludzi. Polega on na bezpodstawnym przypisywaniu sprawcom działań odpowiadających tym działaniom cech charakteru (skoro skłamał, to jest kłamcą) oraz odwrotnie, wyjaśnianiu działań przez odwoływanie się do trwałych cech osobowości i charakteru sprawców (skłamał, ponieważ jest kłamcą)²³. Badania empiryczne zdecydowanie przeczą sensowności takiej atrybucji. Niski stopień korelacji pomiędzy zachowaniami

20 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 22, 25.

21 O wysokich zdolnościach adaptacyjnych w tym rozumieniu można by także mówić w przypadku wszelkich kolaborantów z wrogimi reżimami (np. podczas okupacji niemieckiej czy radzieckiej). W takim ujęciu nie można ich nazwać tchórzami, tylko ludźmi dobrze przystosowanymi do zaistniałej sytuacji.

22 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 60.

23 Pojęcie fundamentalnego błędu atrybucji (*fundamental attribution error*) wprowadził do psychologii społecznej Lee Ross w artykule *The Intuitive Psychologist and His Shortcomings*, [w:] *Advances in Experimental Social Psychology*, red. L. Berkowitz, vol. 10, New York, Academic 1977, s. 173–220. Szersze opracowanie tej problematyki ujęte zostało w: L. Ross, R.E. Nisbett, *The Person and the Situation: Perspectives of Social Psychology*, New York, McGraw-Hill 1991. Na terenie filozofii kategorię fundamentalnego błędu atrybucji do krytyki etyki cnót wykorzystał Gilbert Harman, czym rozpoczął bardzo interesującą i emocjonującą dyskusję. Warto dodatkowo zwrócić uwagę na asymetryczność wspomnianej atrybucji – swoje błędy jesteśmy skłonni tłumaczyć sytuacyjnie („skłamałam, bo sytuacja mnie do tego zmusiła”), ale już cudze błędy wyjaśniamy, odwołując się do zmiennych charakterologicznych („on skłamał, bo jest niepoprawnym kłamczuchem”). Natomiast powody sukcesów mamy skłonność tłumaczyć odwrotnie: swój sukces wyjaśniamy, odwołując się do cech charakteru („wygrałam konkurs, bo jestem zdolna i pracowita”), ale czyjś sukces wyjaśniamy, odwołując się do zmiennych sytuacyjnych („wygrał konkurs, bo trafił na łatwe pytania”).

określonego typu, dokonywanymi przez konkretnego moralnego sprawcę w różnych okolicznościach życia, jest argumentem przeciw istnieniu trwałego charakteru i jego określonych cech. Determinujący wpływ licznych czynników sytuacyjnych, w tym nawet nieuświadomionych, którym nie przypisujemy żadnego znaczenia, podważa sensowność przypisywania jakichkolwiek cech i typów charakteru rozumianych w sposób globalistyczny. Doris dodaje, że wyjaśnianie działania w odwołaniu do typu charakteru jego sprawcy jest wszechobecne jedynie w kulturze Zachodu, która nie pozwala uwolnić się od przypisywania ludziom trwałych cech charakteru, natomiast w kulturze Wschodu dominuje raczej sytuacjonistyczny sposób wyjaśniania²⁴.

Według sytuacjonistów wyjaśnianie ludzkiego zachowania przez odwołanie się do zmiennych sytuacyjnych lepiej tłumaczy najtragiczniejsze fakty z historii ludzkości, jakimi są akty masowych zbrodni. Skalę i powszechność okrucieństwa, z jakimi mamy do czynienia w badaniu zbrodni Holokaustu, wojen domowych w byłej Jugosławii czy Rwandzie, łatwiej i lepiej jest tłumaczyć – mając na uwadze perspektywę budowania wspólnej przyszłości – zaistniałą sytuacją niż charakterem moralnym sprawców. Zdaniem Dorisa i innych sytuacjonistów, trudno zgodzić się z przekonaniem implikowanym przez etykę charakteru, że wszyscy uwikłani w zbrodnie byli po prostu (globalnie) złymi ludźmi, uosabiającymi wady moralne. Doris sugeruje, by na zbrodniarzy wojennych spojrzeć jak na niewinnych „strażników” z eksperymentu Zimbarda, z których dopiero sytuacja i przypisana im rola społeczna uczyniły sprawców niegodziwych czynów²⁵. Łatwiej im takie zachowanie wybaczyć i zapomnieć, widząc w nich nie tylko sprawców, ale też jednocześnie „ofiary” sytuacji, moralnego trafu, wspólnego tragicznego losu.

Czy w podobny sposób można także wytłumaczyć zachowania prospołeczne, moralnie dobre, bohaterskie? Doris pisze, że sytuacjonizm nie wyklucza istnienia „świętych”, podobnie jak „potworów”, ale ich liczba jest naprawdę niewielka i niezwykle rzadka. Bagatelizuje przykłady takich osób. Zgodnie z promowaną przez siebie ideą antyglobalizmu, argumentuje na rzecz niespójności zachowań

24 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 105–106. Wyniki badań potwierdzających tę tezę można znaleźć w artykule: I. Choi, R. Nisbett, A. Norenzayan, *Causal Attribution Across Cultures: Variation and Universality*, „Psychological Bulletin” 1999, nr 125, s. 47–63. Ciekawe, że wnikliwe analizy najważniejszych opowieści i tekstów religijnych Wschodu i Zachodu pozwoliły innemu autorowi na zupełnie przeciwny wniosek. J. Humphreys w książce pt. *The Story of Virtue* daje uniwersalną lekcję na temat tego, jak żyć, wskazując listę cnót etycznych propagowanych we wszystkich kulturach świata. Zob. tenże, *The Story of Virtue*, Dublin, The Liffey Press 2005.

25 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 54. W podobny sposób argumentuje Harald Welzer w książce *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów?*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2010. Welzer zastanawia się, jak to się stało, że zwykli ludzie, przykładni mężowie i ojcowie, dopuścili się okrutnych zbrodni i to na skalę masową (III Rzesza, Wietnam, Jugosławia, Rwanda). Z pozycji psychologa społecznego uzasadnia tezę, że przekonania moralne i cechy charakteru moralnego nie mają poważnego znaczenia w obliczu sytuacji i jej silnego wpływu na nasze działanie. Wpływ sytuacji jest tym silniejszy i nieprzewidywalny, im bardziej jest ona nieznaną, niespotykaną wcześniej.

osób uznawanych zarówno za bohaterów (np. Oskara Schindlera, który z jednej strony ratował Żydów przed śmiercią, z drugiej miał skłonności do manipulacji, alkoholu i wykorzystywania seksualnego kobiet), jak i złoczyńców (np. doktora Josefa Mengelego, który z jednej strony przeprowadzał okrutne, pseudomedyczne eksperymenty na dzieciach, z drugiej potrafił dbać o drobne detale poprawiające komfort ich codziennego życia, był w stosunku do nich miły, przynosił cukier itp.). Wielu moralnych bohaterów – zauważa Doris – nie potrafi wytłumaczyć powodów swego zachowania, nie umie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego narażając swoje życie, pomagali innym. Doris pisze, że wielu z nich działało spontanicznie, całkiem bezrefleksyjnie. Podobnie jak zbrodniarze wojenni, którzy stopniowo wkiłali się w system śmierci, oni dawali się ogarniać fali heroizmu. To los ustawił ich po przeciwnych stronach barykady²⁶.

Konsekwencją takiego stanowiska jest między innymi kwestionowanie zasadności moralnej edukacji poprzez kształtowanie cnót etycznych. Skoro o sposobie naszego działania decydują przypadkowe zmienne sytuacyjne, a zmienne charakterologiczne nie mają znaczenia, kształtowanie określonych postaw i dyspozycji moralnych pozbawione jest większego sensu.

3. Etyka cnót wobec zarzutu globalizmu

Krytyka Johna Dorisa jest poparta wynikami badań z zakresu psychologii moralności. Co prawda dla etyka uprawiającego filozofię moralności jako dyscyplinę normatywną wyniki eksperymentów psychologicznych nie stanowią przesądających racji moralnych. Etyka bowiem nie odpowiada na pytania, w jaki sposób ludzie się zachowują i co nimi powoduje. Jej ambicją jest odpowiedź na pytanie, jak powinni się zachowywać i co powinno nimi powodować. Etyka cnót koncentruje się na dyspozycjach i cechach moralnego charakteru, które powinni uosabiać moralnie dobrzy ludzie. Jednak sytuacjoniści, podważając istnienie i możliwość rozwijania takich dyspozycji, w zasadzie kwestionują także moralne sprawstwo. Podmioty moralne według sytuacjonistów nie są autonomiczne, nie dokonują wyborów moralnych, są raczej zewnętrznie sterowanymi marionetkami, którymi rządzą przypadkowe sytuacje.

3.1. Eksperymenty – wyniki i wnioski

Choć filozof-etyk w obronie proponowanej przez siebie teorii normatywnej nie może opierać się wyłącznie na krytyce materiału empirycznego dostarczonego przez psychologów moralności, to warto na chwilę zatrzymać się przy samych eksperymentach i ich wynikach. Wielu psychologów wyznaje zasadę: „pokaż mi dowolną tezę, a znajdę na jej poparcie odpowiednie badania i ich wyniki”, dlatego wynikom przytoczonych eksperymentów trudno ślepo ufać. W przypadku wielu z nich (poza eksperymentem Milgrama, który był wielokrotnie powtarzany, i eksperymentem

26 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 58–60.

Hartshorne i May) próbki badawcze były bardzo małe (ok. 40 osób). Poza tym badani byli poddawani próbie tylko raz, a to zbyt mało, by wyprowadzać wnioski na temat ich dyspozycji i cech charakteru. Wyjątek stanowi eksperyment Milgrama, jednak krótki odstęp pomiędzy kolejnymi próbami, a przez to brak czasu na refleksję i zdystansowanie się do zaistniałej sytuacji, pozwala całość eksperymentu potraktować raczej jako jeden złożony akt niż kilka aktów odrębnych. Tak jak na podstawie jednego testu nie powinno się oceniać czyichś umiejętności, np. w zakresie matematyki, tak też na podstawie jednego aktu nie można mówić o czyichś przymiotach charakteru lub o jego braku²⁷.

Zastrzeżenia budzi także reprezentatywność próbki eksperymentalnej. Trudno wyprowadzać wnioski na temat moralnie dobrych cech i dyspozycji, badając przypadkowe osoby. Nikt nie dokonywał selekcji badanych pod względem ich moralnej kondycji. Albo sami zgłaszali się do wzięcia udziału w eksperymencie (Milgram, Zimbardo), albo zdecydowała o tym przypadkowa obecność w miejscu, w którym eksperyment był przeprowadzany (Levin i Isen). Co prawda w przypadku eksperymentu Darleya i Batsona, którzy badali zachowanie studentów seminarium teologicznego, można by zakładać, że osoby czujące powołanie do pracy duszpasterskiej mają podwyższone kwalifikacje moralne, jednak wiele danych empirycznych pokazuje, że takie założenie jest nieuprawnione i może tylko prowadzić do niepotrzebnego rozczarowania. Wątpliwość także budzi wykorzystywanie wyników eksperymentu Hartshorne i May na potwierdzenie tezy, jakoby ludzie z reguły wartościowali i działali w niespójny sposób. Autorki prowadziły bowiem swoje badania na dzieciach i młodzieży w najtrudniejszym dla nich emocjonalnie okresie (8–16 lat), w którym rozpoczyna się czas dojrzewania. Nie trzeba być psychologiem, by uświadamiać sobie, jak trudno w tym czasie osiągnąć zintegrowaną osobowość moralną. To raczej okres stawiania pytań i prób testowania różnych odpowiedzi.

Ponadto „sztuczność” warunków eksperymentalnych może prowokować pytanie o prawomocność rozszerzania wyników eksperymentów na realne sytuacje, przed

27 Sami sytuacjoniści przyznają, że jak dotąd nikt w sensie ścisłym nie prowadził badań nad ludzkim charakterem (badań długoterminowych, na tej samej próbie badawczej). Byłyby one ze względów finansowych i organizacyjnych bardzo trudne do przeprowadzenia. Doris jest tego świadom i wprost o tym pisze. Zakłada jednak, że jeśli poszczególne indywidua działają spójnie z pewnymi cechami, to zachowania całej populacji w różnych sytuacjach odpowiadających tym cechom powinny być silnie skorelowane. Skoro jednak nie dostrzegamy silnej korelacji (badani działają pod wpływem sytuacyjnych zmiennych), to są powody, by wątpić, że indywidua w ogóle działają spójnie. Por. J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 63. Ten argument przeciw etyce charakteru mógłby mieć istotne znaczenie w podejmowanej dyskusji, gdyby zwolennicy etyki charakteru zakładali powszechne występowanie cnót (m.in. gotowości do współczucia, okazywania pomocy), jednak żaden z nich tego nie twierdzi i takie założenie nie jest w etyce charakteru wymagane. Wielu z nich zgodzi się, że cnota jest dyspozycją trudną do osiągnięcia i być może przez to rzadką. Poza tym etyka cnót nie musi zakładać realistycznie ujmowanej cnoty etycznej. Może ją rozumieć jako jedynie ideę regulatywną, punkt odniesienia rozwoju moralnego, samodoskonalenia.

którymi stawia nas życie. Świadomość uczestniczenia w eksperymencie i odpowiadania na sytuację eksperymentalną, która jest moderowana przez pracowników nauki, osoby cieszące się bardzo dużym zaufaniem społecznym, osłabia naturalną czujność moralną i pozwala całkowicie biernie poddać się eksperymentatorom – „nic złego stać się nie może, przecież ekspert czuwa”²⁸. I prawdą jest, że to zaufanie w omawianych eksperymentach było uzasadnione, ponieważ faktycznym adresatom działania badanych nic złego się nie stało: rażenie prądem w eksperymencie Milgrama było jedynie udawane, Zimbardo przerwał eksperyment, gdy sytuacja zaczęła wymykać się spod kontroli, a osoba potrzebująca pomocy w eksperymencie Darleya i Batsona była zupełnie zdrowa²⁹.

Co najważniejsze, a niechętnie brane pod uwagę przez Dorisa i innych sytuacjonistów, w każdym eksperymencie wzięły także udział osoby, które nie dały się „uwieść” sytuacji. Zadziały w taki sposób, w jaki zadziałyby człowiek „cnotliwy”: albo we właściwym momencie zrezygnowały z udziału w eksperymencie, który zobowiązywał (Milgram) lub skłaniał (Zimbardo) do moralnie niesłusznych działań, albo zachowywały się bardzo przyzwoicie, w oczekiwany przez eksperymentatorów sposób (Darley i Batson, Isen i Levin, Hartshorne i May). Można oczywiście czuć rozczarowanie, że tego typu reakcje na określone sytuacje eksperymentalne wahały się jedynie na poziomie ok. 40%, ale nie można ich całkowicie pominąć. To oznacza, że jedynym uprawnionym wnioskiem z przedstawionego powyżej materiału badawczego jest konstatacja, że badani zachowywali się poniżej oczekiwań. Nic jednak nie uprawnia do sformułowania tezy, jakoby etyka charakteru nie miała najmniejszego sensu i należałoby jej propozycje odrzucić.

28 Co prawda jedna z wersji eksperymentu Milgrama została przeprowadzona bez związku z Yale University, za to pod auspicjami nikomu nieznannej organizacji (Bridgeporckie Stowarzyszenie Badaczy), w skromnie wyposażonym wnętrzu, powiązanim z prywatną firmą. Choć poziom posłuszeństwa w tej wersji nieco się obniżył, to nie odbiegał znacznie od uzyskanego w laboratorium Yale. Por. S. Milgram, *Posłuszeństwo...*, dz. cyt., s. 83–87. Trzeba jednak pamiętać, że ta wersja eksperymentu była przeprowadzona jedynie na 40-osobowej próbie dobrowolnie zgłoszonych osób, co do których nie ma żadnych przesłanek, by sądzić, że były to osoby szczególnie refleksyjne i wrażliwe na czyjeś cierpienie. Ponadto eksperymenty Zimbardo oraz Darleya i Batsona były przeprowadzane w budynkach uniwersyteckich. Wiele badań opinii publicznej dotyczących zaufania pokazuje, że naukowcy cieszą się najwyższym poziomem społecznego zaufania.

29 To, co realnie dokonało się w omawianych eksperymentach, dotyczyło raczej samych badanych, a nie adresatów ich działań (poza eksperymentem Zimbardo). Uświadomiło im ich kondycję moralną, przede wszystkim brak moralnej czujności. Ma to oczywiście poważne znaczenie i etyk cnót nie powinien tego lekceważyć. Takie doświadczenie może mieć bardzo pozytywne konsekwencje; daje badanym kolejną szansę, tym razem przyzwoitego zachowania w podobnej, ale już realnej sytuacji. Z punktu widzenia edukacji moralnej ciekawsze byłyby wyniki nowych eksperymentów z udziałem osób już raz poddanych badaniom – chodziłoby o sprawdzenie, na ile to doświadczenie miało wpływ na poprawę ich moralnej czujności, podwyższenie poziomu moralnej refleksji, obawę przed uczynieniem komuś krzywdy lub zaniechaniem udzielenia pomocy.

3.2. Osobowość moralna a przypadkowość sytuacji

John M. Doris wraz z innymi psychologami społecznymi kwestionuje istnienie trwałej osobowości i moralnego charakteru, który determinowałby sposób ludzkiego zachowania. Jeśli nawet, pisze Doris, można wskazać jakieś względnie trwałe cechy i dyspozycje charakteru u poszczególnych jednostek, to nie mają one poważnego wpływu na nasz sposób reagowania w zaistniałych sytuacjach. Świadczy o tym fakt, że przewidywalność naszych zachowań w odmiennych sytuacjach jest bardzo niska. To właśnie zmienne sytuacyjne rządzą sposobem ludzkiego zachowania. W ujęciu Dorisa istoty ludzkie są sterowane z zewnątrz. Zachowują się jak marionetki, za których ruchy odpowiadają sytuacje życiowe, „zaprojektowane” przez ślepy los.

Pod adresem takiej konstatacji można sformułować bardzo prosty zarzut: jeśli zmienne sytuacyjne mają decydujący wpływ na ludzkie zachowanie, to dlaczego w sytuacjach eksperymentalnych (które muszą być bardzo zbliżone, niemal takie same w każdym przypadku) badani zachowują się inaczej? Eksperymentatorzy w powyżej omawianych eksperymentach zadbali, by warunki eksperymentalne nie różniły się w poszczególnych przypadkach (wszystko miało znaczenie, nawet warunki atmosferyczne – temperatura, deszcz, słońce itp.). Jak te różnice zachowań w konkretnej sytuacji eksperymentalnej wyjaśnić? Ok. 40% badanych zachowało się zdecydowanie inaczej. Stanowili co prawda mniejszość, ale nie był to odsetek nieznaczący.

W warunkach naturalnych trudno wskazać takózsamość czy znaczne podobieństwo sytuacji, jednak historia pokazuje, że pośród ludzi, których „przygnoił” ciężar okrutnego losu byli zawsze i tacy, którzy mu się nie poddali. Dokumenty i ustne przekazy pokazują, że wszędzie tam, gdzie było wiele zła, a ludzie zachowywali się niegodziwie, byli i tacy, którzy potrafili w tych najstraszniejszych, trudnych nawet do wyobrażenia okolicznościach (gułag, obozy koncentracyjne) nieść innym nadzieję i pomoc. Jak te różnice w ich zachowaniu wyjaśnić?

Sytuacjoniści próbują uciec przed tym zarzutem, interpretując zmienne sytuacyjne psychologicznie. W tym ujęciu perspektywę zewnętrzną (konkretnych, obiektywnych sytuacji) zamienia się na perspektywę wewnętrzną (subiektywną – czyli w jaki sposób my te zmienne postrzegamy, rozumiemy, odbieramy). Pozwala to różnice zachowań w takich samych nominalnie sytuacjach wyjaśnić różnicami w ich psychologicznym odbiorze. Można wówczas powiedzieć, że każdy badany *de facto* znajdował się w psychologicznie innej sytuacji eksperymentalnej i na inną sytuację reagował³⁰.

Nie jest to jednak strategia obrony wygodna dla sytuacjonistów, ponieważ na wiele sposobów podważa wiarygodność wyników eksperymentów i wyprowadzonych z nich wniosków. Skoro bowiem każda z sytuacji eksperymentalnych, o których była mowa, jest w sensie psychologicznym inna i przez to nieporównywalna, to tym samym nieporównywalne są wyniki wszystkich wyżej omówionych eksperymentów.

30 R. Kamtekar, *Situationism...*, dz. cyt., s. 470.

Jakakolwiek zatem generalizacja wniosków jest metodologicznie nieuprawniona. Poza tym taki sposób rozumienia zmiennych sytuacyjnych – jako pewnych subiektywnych konstruktów – zaciera wyraźną różnicę pomiędzy charakterem a sytuacją.

Ponadto w badaniach dotyczących spójności zachowania i wartościowania psychologiczne ujęcie zmiennych sytuacyjnych odgrywa niezwykle ważną rolę, ponieważ to, co obserwowane „z zewnątrz”, może wydawać się przejawem niespójności wartościowania i zachowania sprawcy, jednak widziane „od wewnątrz” może objawiać znacznie wyższą spójność i integralność osobowości moralnej sprawcy. Idąc dalej tym tropem i przyjmując psychologiczną interpretację zmiennych sytuacyjnych, należy zastanowić się, czy ów psychologiczny ogląd sytuacji nie jest przypadkiem zależny choćby częściowo od zmiennych charakterologicznych. Co sprawia, że każdy na swój sposób odczytuje sytuację, w której stawia go los? Czym jest nasza tożsamość, to co nas – każdy indywidualny podmiot – określa? Wreszcie, jaki mamy udział w kształtowaniu tej tożsamości: czy wielość czynników wpływających na jej treść sprawia, że jesteśmy jedynie biernymi, choć świadomymi świadkami jej kształtowania; czy jednak dzięki świadomej refleksji bierzemy czynny udział w jej budowaniu i przekształcaniu? Czy różne zmienne, w tym także sytuacyjne, są jedynie inspiracją do świadomych i aktywnych zmian w obrębie naszych przekonań i postaw, czy raczej całkowicie nas pochłaniają i powodują, że biernie się im poddajemy – dajemy się „lepić” według zewnętrznie narzuconych wzorców? Dyskusja z sytuacjonizmem w tym miejscu staje się dyskusją najbardziej dla etyka fundamentalną, dotyka bowiem kwestii wolności i silnie z nią związanej moralnej odpowiedzialności.

3.3. Sytuacjonizm a kwestia wolności i odpowiedzialności

Sytuacjonizm etyczny, jak każde stanowisko deterministyczne, z pewnością nie ułatwia dyskusji wokół problemu wolności i odpowiedzialności. Rola, jaką sytuacjonści na podstawie wyników badań eksperymentalnych przypisują determinantom sytuacyjnym, jest na tyle poważna, że zdaje się kwestionować dwa podstawowe warunki moralnej odpowiedzialności: sprawstwo i możliwość alternatywnego wyboru. W tym ujęciu sprawca wydaje się całkowicie pochłonięty przez sytuację, w obliczu której zostaje postawiony, a to, z jaką sytuacją przyjdzie mu się zmierzyć, jest w poważnym zakresie poza jego możliwością wyboru. O ile zakwestionowanie sprawstwa i wolności wyboru dla wielu deterministów jest do zaakceptowania, o tyle ich konsekwencje – podważenie moralnej i prawnej odpowiedzialności tak w wymiarze społecznym, jak i personalnym – bywa nie do przyjęcia³¹.

31 Całe nasze życie społeczne, na które składa się niezliczona liczba różnorodnych relacji, jest oparte na założeniu, że mamy do czynienia z wolnymi i odpowiedzialnymi sprawcami. Na tych założeniach wspiera się idea demokracji, społeczeństwa obywatelskiego, prawa, uniwersytetu. Powiedzieć, że ludzkie zachowanie jest w największym stopniu, z konieczności, wypadkową zmiennych sytuacyjnych, to powiedzieć, że wszystkie filary współczesnego życia społecznego są fikcją.

Doris staje na stanowisku kompatybilistycznym Harry'ego Frankfurta, który próbuje pokazać, że deterministyczne założenia nie wykluczają wolności woli i odpowiedzialności moralnej. Broni wolności i odpowiedzialności sprawcy na poziomie tzw. pragnień i aktów woli drugiego rzędu. W koncepcji Frankfurta co prawda nie można mówić o wolności na poziomie pragnień pierwszego rzędu, czyli tego, co pojawia się w obrębie naszej świadomości jako przez nas chciane i pragnione, można natomiast odkrywać wolność na metapoziomie – w refleksyjnym odniesieniu do tego, co jawi nam się jako przez nas chciane i oczekiwane. Metapragnienia, tzw. pragnienia drugiego rzędu, to pragnienia odnoszące się do innych pragnień – pragnień niższego rzędu. Na przykład pragnieniem drugiego rzędu, z którym się identyfikuję, jest moje pragnienie, aby moje pragnienie zjedzenia czegoś słodkiego nie zostało zaspokojone, albo moje pragnienie, bym nie pragnęła jeść więcej słodczy. Natomiast akty woli drugiego rzędu są efektywnymi pragnieniami drugiego rzędu, czyli pragnieniami drugiego rzędu, które decydująco i skutecznie powodują zaistnienie odpowiedniego działania³². W takim ujęciu odpowiedzialność moralna nie jest uwarunkowana możliwością wyboru spośród wielu alternatyw, bo takiej, zdaniem Frankfurta, nie posiadamy, będąc istotami zdeterminowanymi. Jednak nawet w zdeterminowanym świecie można mieć poczucie wolności w akcie refleksji, w którym te determinanty albo się akceptuje, albo odrzuca. Odpowiedzialność za nasze działanie ponosimy nie dlatego, że mogliśmy wybrać inaczej, ale dlatego, że identyfikowaliśmy się z takim, a nie innym wyborem działania³³.

Doris uważa, że zaproponowane przez Frankfurta „identyfikacyjne” podejście do moralnej odpowiedzialności słusznie wiąże odpowiedzialność moralną z motywami sprawcy działania. Jestem najbardziej odpowiedzialny za to, co jest najbardziej „moje”, a najbardziej „moje” nie jest to, co mi się tylko w życiu przydarza, tylko to, z czym się identyfikuję i to niekoniecznie w trakcie mojego działania, lecz w toku refleksyjnej analizy. Ludzie bowiem często sami nie są do końca świadomi swoich motywów, tego co nimi kieruje (nawyki, emocje, grupa odniesienia), dopiero *post factum* mogą sobie odpowiedzieć na pytanie o prawdziwe źródło swojej motywacji. Doris dodaje, że w identyfikacyjnej koncepcji odpowiedzialności chodzi nie tyle o identyfikację rozumianą aktualnie (w konkretnym działaniu), ile występującą w szeregu innych, możliwych sytuacji³⁴.

Jednak koncepcja Harry'ego Frankfurta – jak sądzę – nie jest w stanie dostarczyć odpowiedzi na pytanie o wolność woli i moralną odpowiedzialność

32 H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Warszawa, Aletheia 1997, s. 21–39; por. także R. Kane, *Introduction*, [w:] *Free Will*, ed. R. Kane, Blackwell 2002, s. 1–26; A. Szutta, *Czy naturalistyczna etyka jest możliwa?*, „Analiza i Egzystencja” 2010, nr 12, s. 69–90.

33 H. Frankfurt, *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, [w:] *Filozofia moralności*, dz. cyt., s. 163–174.

34 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 140–142.

w ramach deterministycznych założeń, tylko nieco je przesuwają. Co to znaczy, że możemy odnosić się w akcie refleksji do naszych pragnień pierwszego rzędu i formować pragnienia drugiego rzędu? Co decyduje o tym, które spośród pragnień pierwszego rzędu stają się przedmiotem pragnień rzędu drugiego? Co decyduje o tym, które z nich zostaną przeze mnie zaakceptowane, a które odrzucone? Co decyduje o treści mojego „głębokiego ja” (*deepsel*), z którym się identyfikuję? Jeśli czynniki istotnie determinujące moje „głębokie ja” są ode mnie zupełnie niezależne, zewnątrznie – sytuacyjnie – zdeterminowane, to czy w ogóle można tutaj mówić o autentycznej aprobacie któregośkolwiek z moich pragnień pierwszego rzędu i w konsekwencji, czy można mówić o odpowiedzialności moralnej za to, co w taki sposób „aprobuje”?³⁵ Jeśli natomiast moje „autonomiczne ja” pomimo różnych determinant jest w stanie dokonywać refleksji nad tym, co mnie z zewnątrz „bombarduje” i się do tego dystansować, to muszę wyjść poza deterministyczny paradygmat, który przyjmują sytuacjoniści. Doris, powołując się na Frankfurta, nie uświadamia sobie, że raczej ucieka przed poważnym filozoficznym problemem, niż go rozwiązuje.

4. Johna M. Dorisa remedium na globalizm etyki cnót

Krytyki Dorisa – jak on sam zaznacza – nie można określić mianem radykalnego etycznego rewizjonizmu. Nie jest amoralistą – wyraźnie odróżnia moralne dobro od zła. Nie trzeba go przekonywać, że nie wolno powodować i ignorować ludzkiego cierpienia, a ludziom potrzebującym należy okazywać pomoc. Jego sceptycyzm – jak pisze – dotyczy jedynie teorii psychologii moralności przyjmowanej przez etyków charakteru, a ściślej jej globalistycznego ujęcia. Uważa, że centralne praktyki etyczne mogą bez uszczerbku przetrwać bez przyjęcia tak rozumianego charakteru i jego cech³⁶.

Doris postuluje psychologiczny i etyczny realizm. Uważa, że refleksja etyczna powinna zakładać empirycznie adekwatną teorię psychologii moralności, ponieważ zgodnie ze starą zasadą, „powinność” określonego postępowania musi zawsze zakładać jego „możliwość”. Skoro wyniki eksperymentów kwestionują empiryczną adekwatność teorii psychologicznej, na której wspiera się etyka charakteru, należy ją jako empirycznie nieadekwatną odrzucić albo przynajmniej odmówić jej wyróżnionej pozycji. Stawia bowiem zbyt wysokie wymagania, niemożliwe do osiągnięcia przez zwykłych śmiertelników.

35 Czynniki istotnie determinujące moje „głębokie ja” mogą być zależne także od pewnych psychologicznych własności, które posiadam, ale ich nie kontroluję. W takim wypadku jest możliwe podanie w wątpliwość odpowiedzialności moralnej. Etycy cnót muszą mieć także na względzie tę uwagę, ponieważ cechy temperamentu mogą mieć istotny wpływ na kształtowanie niektórych dyspozycji moralnych. Z pewnością melancholikowi trudniej jest doskonalić cnotę męstwa, a cholerykowi – cnotę umiaru.

36 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 108–109.

4.1. Cnoty lokalne *versus* globalne

O osobowości i charakterze nie trzeba myśleć w kategoriach ich trwałych, zintegrowanych cech i dyspozycji – pisze Doris. Można je rozumieć wąsko i lokalnie, jako takie, które odnoszą się do podobnych sytuacji i powodują określone zachowanie w określonych okolicznościach: w stosunku do określonych osób, w określonym czasie i miejscu. Fragmentaryczna, zdeintegrowana osobowość i charakter pozwalają Dorisowi w miejsce globalnych cnót wprowadzić do dyskursu etycznego kategorię „cnót lokalnych” (*local virtues*)³⁷. Odtąd współczucie nie jest ujmowane jako dyspozycja przejawiająca się w całym zakresie działań moralnych sprawcy, a jedynie bardzo wąsko – np. we „współczuciu wobec osoby, która upuściła dokumenty i potrzebuje pomocy w ich pozбиieraniu” albo „współczuciu wobec osoby leżącej w przejściu pomiędzy budynkami i potrzebującej pomocy medycznej”.

Doris, krytykując globalistyczne ujęcie cnoty etycznej, kwestionuje arystotelesowską doktrynę jedności cnót ze wszystkimi tego konsekwencjami³⁸. Pisze, że lojalny przyjaciel nie musi być jednocześnie lojalnym mężem, a współczujący i troskliwy mąż i ojciec wrażliwym na ludzką krzywdę politykiem. To oznacza, że można takim ludziom, pomimo ich wad, przypisywać także cnoty, np. lojalność i współczucie, tylko że w znacznie węższym zakresie. I analogicznie, można się po nich spodziewać określonego – cnotliwego (lojalnego i wrażliwego) – zachowania jedynie w odniesieniu do konkretnych osób, w określonym zakresie, w określonych okolicznościach, i niczego więcej. Zmiana którejkolwiek z tych zmiennych lub wprowadzenie innej, nowej zmiennej może powodować poważne modyfikacje w ich zachowaniu.

Takie ujęcie cnót – zdaniem Dorisa – nie pozbawia dyskursu etycznego jego wartościującego charakteru. Cnoty rozumiane lokalnie mają także wartościujący charakter, choć w znacznie węższym zakresie niż cnoty ujmowane globalnie. Nie można powiedzieć, że ktoś jest moralnie dobry lub zły, współczujący i odważny w ogóle – globalnie – tylko lokalnie, w konkretnej sytuacji, w odniesieniu do konkretnych osób. Na przykład ktoś udzieli pomocy obcej osobie, która aktualnie znajduje się w potrzebie (eksperyment Darleya) tylko wtedy, gdy będzie miał na to czas, ale już niekoniecznie zachowa się w podobny sposób, gdy będzie się spieszył³⁹.

37 Kategorię cnót lokalnych we współczesnej debacie na temat cnót wprowadziła Neera Badhwar w dyskusji z arystotelesowską doktryną jedności cnót. Por. N. Badhwar, *The Limited Unity of Virtue*, „Nous” 1996, vol. 30, nr 3, s. 306–329. Jednak jej rozumienie lokalnych cnót zasadniczo różni się od ujęcia Dorisa – jest znacznie szersze. Badhwar przyjmuje koncepcję ograniczonej jedności cnót w obrębie jednej dziedziny. Choć w jej przypadku nie można mówić o globalnym ujęciu cnót etycznych, to jednak traktuje je ona jako trwałe i spójne w obrębie jednej dziedziny (np. życia rodzinnego lub zawodowego) dyspozycje charakteru moralnego – czego sytuacjoniści nie zgodziliby się zaakceptować.

38 Na temat doktryny jedności cnót i konsekwencji ich odrzucenia pisałam w artykule *Jedność cnót jako warunek normatywności cnoty. W obronie doktryny jedności cnót*, „Ethos” 2010, nr 92, s. 78–93.

39 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 115–117.

Czy rzeczywiście takie rozumienie kategorii cnoty etycznej nie zmienia całkowicie jej znaczenia, charakteru i sposobu funkcjonowania w języku etyki? Sam fakt zmiany nie jest w sposób oczywisty żadnym argumentem przeciw nowemu ujęciu, które proponuje Doris. Wydaje się jednak, że dość łatwo pokazać, jak lokalne i fragmentaryczne ujęcie cnoty etycznej prowadzi do absurdalnych konsekwencji. Mianem osoby pomocnej (posiadającej trwałą dyspozycję do niesienia pomocy osobom potrzebującym) należałoby w takim rozumieniu określać każdego, kto choćby w najbardziej wąskim kontekście okazuje pomoc drugiemu człowiekowi. Na przykład jest pomocny, choć pomaga tylko w takich sytuacjach, gdy nie uwierają go buty, albo jest uczciwy – oddaje pożyczone pieniądze, gdy są to małe kwoty, jest życzliwy – życzy dobrze wyłącznie członkom swojej rodziny i grupie najbliższych przyjaciół. Oczywiście w tym ujęciu można także użyć kategorii normatywnych w opisie takiego sposobu zachowania: dobrze, że pomaga przynajmniej wówczas, gdy ma na nogach wygodne buty (oby nosił je częściej!), dobrze, że oddaje małe kwoty (gorzej byłoby, gdyby żadnych nie oddawał; choć być może oddaje je jedynie po to, by zbudować zaufanie, zanim pożyczyci więcej), dobrze, że jest życzliwy wobec najbliższych, ponieważ mógłby myśleć tylko o sobie, będąc skrajnym egoistą. Czy jednak takie ujęcie cnoty może mieć z punktu widzenia refleksji etycznej jakiegoś doniosłe znaczenie, np. przy formułowaniu poważnej normatywnej teorii etycznej? W mojej ocenie jest całkowicie bezużyteczne.

Normatywnie ujmowana cnota etyczna jest rozumiana jako nabyta i trwała dyspozycja do moralnie dobrego działania. Może być dwojako rozumiana: instrumentalnie (jako środek do realizacji moralnie wartościowych celów) lub autotelicznie (jako sama w sobie wartościowa moralnie dyspozycja). W instrumentalnym ujęciu cnota etyczna domaga się jakiejś koncepcji moralnego dobra lub słuszności, których realizację umożliwia; w ujęciu autotelicznym składa się na cel, który stanowią wszystkie cnoty, wzajemnie się dopełniając i korygując (tu wydaje się konieczne przyjęcie doktryny jedności cnót). W obu ujęciach osobą cnotliwą można nazwać kogoś, kto w sposób trwały, spójny i zintegrowany dokonuje moralnie dobrych działań. Nazywanie prawdomównym kogoś, kto mówi prawdę najbliższym, ale notorycznie kłamie w pracy, jest poważnym nadużyciem, podobnie jak nazywanie wiernym lojalnego przyjaciela, lecz wiarołomnego męża.

Można oczywiście ogłosić, że jesteśmy właśnie tacy, jak piszą sytuacjoniści, ale z normatywnego punktu widzenia nie ma to żadnego znaczenia, chyba że chcieliby jednocześnie powiedzieć, że w żadnym wypadku inni być nie możemy, bo takie ograniczenia nakłada na nas ogólnoludzka kondycja (czymkolwiek ona jest). To oznaczałoby, że etyka cnót stawia zbyt wysokie wymagania moralne, którym żaden człowiek nigdy nie będzie w stanie sprostać. Takie przekonanie należałoby jednak uznać za totalną krytykę wszystkich normatywnych teorii etycznych (Doris za takiego się nie uważa!), których ideały wybiegają poza możliwości przeciętnego człowieka

z omówionych wyżej eksperymentów (jaki odsetek społeczeństwa stanowią idealni sprawcy według kryteriów deontologicznych czy utylitarystycznych?⁴⁰).

Wobec powyższych uwag należałoby zastanowić się, jaki sens miałyby uprawianie etyki, której ideały stanowiłyby średnie arytmetyczne aktualnych dyspozycji, postaw i zachowań przeciętnego moralnego sprawcy. Po co ustanawiać ideały i wzorce, które są wyzwaniem jedynie dla tych, których zachowanie i postawy moralne są poniżej średniej? Co zaoferować tym, którzy gotowi są spełnić wyższe standardy? Ściągnąć ich „w dół” czy pozostawić samym sobie? Sytuacjonizm w proponowanej przez Dorisa postaci poważnie obniża standardy moralne proponowane przez etyków charakteru.

4.2. Polityka społeczna *versus* edukacja moralna

Zwolennicy etyki cnót bardzo dużą rolę przypisują edukacji moralnej. Do jej celów, oprócz wskazywania moralnie dobrych wzorców charakteru i postępowania, ułatwiających dokonywanie moralnie trafnych wyborów, należy również odpowiednie kształtowanie emocji i motywacji. W procesie edukacyjnym proponuje się m.in. korzystanie z licznych heroicznymi opowieści, opartych na faktach bądź też zupełnie fikcyjnych, w których promowane są cnoty etyczne. To pozwala dzieciom i młodzieży nie tylko poznawać moralnie pozytywne wzorce zachowań, ale też się z nimi emocjonalnie wiązać poprzez utożsamianie z bohaterami opowieści heroicznymi. Taki sposób wychowania powoduje, że cnoty etyczne nie są przez młodych ludzi postrzegane jako coś jedynie narzuconego im z zewnątrz, ale jako chciany i świadomie akceptowany przez nich moralny ideał, za którym sami chętnie podążają. Etyka charakteru znajduje swoje odzwierciedlenie w licznych projektach edukacyjnych i jest wykorzystywana przez pedagogów.

Doris krytykuje edukacyjny projekt etyki charakteru, głównie ze względu na brak potwierdzenia jego skuteczności w badaniach empirycznych. Jednak uczciwie przyznaje, że przeprowadzenie badań skuteczności projektów edukacyjnych jest niezwykle trudne, ponieważ wymaga działań rozciągniętych w czasie i przy tym bardzo kosztownych. Ponadto efekty tych projektów są rozproszone i zakorzenione w różnych procesach społecznych, dlatego tak trudno wskazać ich prawdziwe przyczyny. Z normatywnego punktu widzenia na uwagę zasługuje pluralizm wartości edukacyjnych. Zdaniem Dorisa trudno powiedzieć, jaki rodzaj charakteru powinien promować wychowawca⁴¹. Szczególnie niebezpieczne według niego jest bezkrytyczne naśladowanie – imitowanie – zachowań moralnych bohaterów. Można wpędzić się w nie lada kłopoty, mierząc się z wyzwaniami na miarę np.

40 Trzeba jednak zaznaczyć, że ani utylitarysty, ani deontolodzy nie twierdzą, jakoby określone dyspozycje charakteru gwarantowały regularność moralnie dobrego zachowania. Utylitarysty bez trudu mogliby zgodzić się z sytuacjonistami, że dla moralnie słusznego działania większe znaczenie ma prowadzenie odpowiedniej polityki społecznej – tworzenie właściwych sytuacji skłaniających do utylitarystycznych zachowań – niż poleganie na charakterze moralnym sprawcy.

41 J.M. Doris, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 124–125.

Sokratesa czy Gandhiego, nie mając przy tym dość sił, by im sprostać. Doris sugeruje mniejsze zaufanie wobec czegoś, co nazywamy charakterem, i większy wzgląd na sytuację, która może okazać się nie do udźwignięcia. Strategia Dorisa polega na zręcznym unikaniu „moralnie niebezpiecznych stref”, które mogą stanowić okazję do „grzechu” – moralnie złego działania⁴².

Doris zasadniczo nie ma podstaw do promowania jakiegś alternatywy wobec edukacyjnego projektu etyków charakteru. Mógłby co najwyżej zaproponować odpowiednią politykę społeczną, która znacząco wpływałaby na ograniczenie stawiania sprawców w „moralnie trudnych” sytuacjach – stwarzających pokusę złego działania. Można sobie wyobrazić np. takie regulacje prawne, które zasadniczo ograniczają i zapobiegają niesłusznym działaniom (wysokie kary za wszelkie przewinienia – jak gwałty i rozboje – walka z biedą i wszelkimi nierównościami społecznymi i edukacyjnymi). Świadomy znaczenia i roli sytuacji w determinowaniu ludzkiego działania sytuacjonista może zaproponować oddziaływanie na ludzkie zachowania poprzez prowokowanie sytuacji skłaniających sprawców do dobrego moralnie działania i redukcjonowanie bądź eliminowanie sytuacji, które wywołują w ludziach negatywne emocje i prowadzą do zachowań niegodziwych⁴³. Jednak taki projekt, choćby okazał się bardzo skuteczny, trudno nazywać projektem wychowawczym, można go jedynie określić mianem projektu manipulacyjnego, który nie traktuje sprawców jako autonomicznych podmiotów moralnych, a jedynie jako bezwolne marionetki. Co skądinąd jest spójne z założeniami antropologicznymi sytuacjonizmu, o czym pisałam powyżej.

Etyka charakteru ma zawsze na uwadze dwa wymiary ludzkiego działania – zewnętrzny – to, co rzeczywiście dokonuje się w konkretnym akcie (treść czynu i jego skutki), i drugi, równie ważny, wewnętrzny – intencje, motywy, postawy sprawcy, które skłaniają go do takiego czynu, to, czego autonomiczny podmiot moralny naprawdę chce. Odpowiednia polityka społeczna zaproponowana przez sytuacjonistów może co najwyżej ograniczyć moralnie niesłuszne – niezgodne z normami moralnymi – postępowanie, w żaden jednak sposób nie wpłynie na kształtowanie tego, co z punktu widzenia etyki najważniejsze – motywów, intencji, pragnień i postaw sprawców. Z tego też powodu, nie umniejszając roli, jaką odpowiednia

42 Tamże, s. 149–153. Doris, krytykując etykę charakteru, podaje przykład „słomianej wdowy”, silnie przekonanej o swojej wierności, która umawia się na romantyczną kolację z dawnym adoratorem i nie jest w stanie oprzeć się jego zalotom – ulega pokusie i zdradza swojego partnera. Doris pisze, że gdyby miała ona większą świadomość wpływu sytuacji na jej działanie i mniej ufała swojemu rzekomemu charakterowi, do zdrady nigdy by nie doszło, ponieważ zamiast umawiać się na spotkanie grzecznie podziękowałaby za zaproszenie. Według Dorisa lepszą strategią jest unikanie „trudnych dla woli sytuacji” niż wystawianie się na ryzykowne próby w przesadnym zaufaniu do swego charakteru.

43 Zastąpienie edukacji moralnej odpowiednią polityką społeczną proponuje wprost Gilbert Harman. Por. tenże, *Moral Philosophy Meets Social Psychology*, dz. cyt., s. 316–331; tenże, *My Virtue Situation*, [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].

polityka społeczna może spełniać w życiu społecznym, trzeba jasno i wyraźnie powiedzieć, że nie może ona zastąpić edukacji moralnej.

Zakończenie

Sytuacjonistyczna krytyka może być dla wielu zwolenników etyki cnót zdumiewająca, głównie z tego powodu, że zarzuca się jej kompletne ignorowanie okoliczności działania. Doris i inni sytuacjoniści mają dużo racji, podkreślając wagę sytuacji w podejmowaniu decyzji i w samym moralnym działaniu. To jednak nie jest jakieś szczególne odkrycie dla etyków cnót. Etyka cnót z racji roli, jaką się w niej przypisuje *phronesis* – praktycznej mądrości, roztropności – jest pośród dominujących we współczesnej etyce nurtów najbardziej wrażliwa na kontekst sytuacyjny. W tej kontekstualności przejawia się chyba najwyraźniej jej antyteoretyczny charakter. *Phronesis* to dyspozycja zakładająca zdolność właściwego rozpoznania sytuacji w jej partykularności, tak przedmiotowej (zewnątrznych okoliczności), jak i podmiotowej (okoliczności wewnętrznych – dotyczących możliwości i ograniczeń sprawcy działania) oraz umiejętność odpowiedzi na pytanie, jak w tej sytuacji należy działać⁴⁴. Etycy cnót, między innymi ze względu na rolę *phronesis*, rezygnują z formułowania uniwersalnych zasad moralnych, których stosowanie miałyby zakładać neutralny wobec sytuacji punkt widzenia. Zastępują je zasadami cnót, których zadaniem jest wytyczanie ram moralnie dobrego postępowania wynikających z treści i sposobu rozumienia poszczególnych cnót. W ten sposób kontekstualność etyki cnót nie oznacza całkowitej dowolności działania w zależności od sytuacji, przed którą stawia nas los.

„Cnotliwy” sprawca – sprawca roztropny – to przede wszystkim autonomiczny podmiot moralny, który nie daje się „uwieść” sytuacji, tylko stara się w niej nad sobą zapanować. Oczywiście etyka cnót jako etyka normatywna wskazuje na pewne ideały, które są przez konkretnych sprawców realizowane w różnym stopniu. Nawet jeśli nie jest to stopień satysfakcjonujący, na co mogą wskazywać wyniki badań przeprowadzonych przez psychologów społecznych, to nie jest to jeszcze powód do rezygnacji z tych ideałów, do czego zdają się zachęcać John M. Doris i inni zwolennicy sytuacjonizmu.

Is There Something We Call a Moral Character? A Discussion with John Doris' Situationalist Critique of Virtue Ethics

Virtue Ethics is now one of the most influential ethical theories. It postulates the necessity of working over moral character, its appropriate features and dispositions (ethical virtues). Such a postulate assumes that the main determining factor of agent's action is his or her moral character. A number of experiments in social psychology show however that it is rather situational factors (not character)

44 Nawiązując do podanego przez Dorisa przykładu „słomianej wdowy”, można powiedzieć, że roztropna „słomiana wdowa”, która ma dobre rozpoznanie sytuacji – swojej kondycji i kondycji swojego związku oraz znajomość dawnego adoratora – będzie wiedziała, czy pójść na kolację, czy odmówić spotkania.

which determine human action. John Doris in his book: *Luck of Character* radically criticizes moral psychology on which virtue ethics is founded: He denies the existence of moral character and its features globally understood. The paper aims to respond to this criticism.