



Rachana Kamtekar ♦

O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM: WĄSKIE DYSPOZYCJE I STABILNOŚĆ CNOTY

Słowa kluczowe
cnota,
procesy
automatyczne,
sytuacjonizm,
dyspozycje,
rozumowanie,
rozwój
moralny,
stabilność

Streszczenie

Trwa dyskusja na temat tego, czy i w jakim stopniu można nauczyć się procesów automatycznych i nierozumnych motywów, kierujących większością spośród naszych działań. W swoim artykule skupiam się na trzech kwestiach, którym moim zdaniem nie poświęca się należytej uwagi we współczesnym dyskursie. Po pierwsze, nasze zainteresowanie tym, by stać się dobrymi (jak najlepszymi) ludźmi, należy oddzielić od zainteresowania tym, by być lepszym niż inni lub ogół, a skoro tak, to musimy uważać z powoływaniem się na pewne badania z zakresu psychologii eksperymentalnej, gdyż wiele publikacji z tego zakresu przyjmuje, że cnota jest czymś wyróżniającym. Zamiast traktować cnotę jako coś wyróżniającego pewnych ludzi spośród innych, powinniśmy postrzegać ją jako czynnik korygujący niektóre ludzkie skłonności destruktywne dla osobistego i społecznego dobra. Po drugie, zwracam uwagę, że koncepcja, zgodnie z którą cnota może rozwinąć się z sytuacyjnych dyspozycji na drodze ich przemyślanego uogólniania i zespalania z innymi podobnymi dyspozycjami, musi zmierzyć się z trudnościami z wprowadzaniem jej w życie. Po trzecie, proponuję, żebyśmy zamiast poszukiwać ogólnego przepisu na rozwinięcie pożądanego dyspozycji skupili się na przyczynach stabilności bądź niestabilności każdej z tych dyspozycji z osobna.

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

Spis treści

1. Cnota nie musi być niczym wyróżniającym
2. Rozwijanie cnót z wąskich lub zakorzenionych dyspozycji
3. Stabilność cnoty

Arystoteles często przypomina czytelnikom *Etyki Nikomachejskiej*, że celem jego dociekań nie jest wiedza o tym, czym jest cnota, lecz stanie się dobrym człowiekiem¹. Wiedza o tym, czym jest dobro, jest cenna tylko dlatego, że wyznacza nam cel, do którego możemy zmierzać. Zaczynam od tego przypomnienia, by zwrócić uwagę zarówno na różnicę pomiędzy Arystotelesem a współczesnymi dociekaniami etyków cnoty, jak i na podobieństwa pomiędzy Stagirytą i przeciętnym człowiekiem zainteresowanym tą tematyką. Zaczniemy od różnicy. Arystoteles krytykował swoich poprzedników – sofistów i Platona – za twierdzenie, iż wiedza (z grubsza) teoretyczna jest wystarczającym warunkiem cnoty. Zamiast tego podkreślał, że kluczowy dla cnoty jest dobry stan naszych pragnień i emocji, konieczny do tego, byśmy pożąдали i odczuwali tak, jak należy. Dla odmiany, współcześni etycy cnoty przyjmują koncepcję cnoty jako stanu, w którym racjonalne sądy dotyczące tego, co należy zrobić, harmonizują z pragnieniem, by to zrobić, i towarzyszącą temu przyjemnością, zapewnia to bowiem dobremu człowiekowi zdrowe psychicznie życie bez sprzyjającego neurotyczności rozdźwięku pomiędzy racjonalizacją a motywacją. A teraz podobieństwo. Nie trzeba być etykiem ani nawet teoretykiem cnoty, by chcieć być dobrym człowiekiem. Właśnie dlatego Arystoteles może przyjąć, że podziela ten cel wraz ze swoimi słuchaczami, i dlatego znaleźliśmy się w kryzysie po odkryciach psychologii eksperymentalnej z ubiegłego wieku, dotyczących wpływu na nasze zachowanie czynników, których nie jesteśmy, a być może nawet nie możemy być świadomi. Wydaje się, że po tych odkryciach możemy zapomnieć o byciu dobrymi ludźmi

¹ *Etyka Nikomachejska* II.2.1103b28; por. 1095a5 (w dalszej części pracy tytuł oznaczono skrótem EN).

◆ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ◆

i zharmonizowaniu naszych pragnień i uczuć przyjemności oraz przykrości z racjonalnymi sądami. Te ostatnie nie mogą nawet mieć wpływu na nasze zachowanie, gdyż przez większość czasu działamy na autopilocie. Większość naszych działań jest wynikiem automatycznych procesów przebiegających poniżej poziomu świadomości i będących sztywnymi i wyspecjalizowanymi reakcjami na określone bodźce środowiskowe; reakcje te mogły być faworyzowane w naszej ewolucyjnej historii, gdyż w ogólnym rozrachunku okazywały się przystosowawcze, ale właśnie z tego powodu z trudem poddają się jakiemukolwiek namysłowi niezbędnemu do podejmowania moralnie słusznych działań. Nie można z tym nic zrobić, ponieważ procesy racjonalne przebiegają zbyt wolno i są zbyt kosztowne, by być cały czas aktywne.

W odpowiedzi na powyższą problematykę można wyróżnić dwa stanowiska. Będę je nazywać stanowiskiem arystotelików i stanowiskiem zwolenników teorii szcztuka. Arystotelicy twierdzą, że nasze procesy automatyczne można kształcić w ten sam sposób, w który zdaniem Arystotelesa nabywamy pragnień i emocji na drodze rozwoju cnoty, tj. poprzez przyzwyczajanie. Z kolei zwolennicy teorii szcztuka replikują, że poznawcze ograniczenia procesów automatycznych uniemożliwiają tego rodzaju kształcenie, a zamiast tego domagają się utworzenia stosownych przepisów i instytucji, które uznałyby te ograniczenia i ujęły nasze wybory i działania w takie ramy, abyśmy ostatecznie postępowali tak, jak byśmy – na drodze świadomej refleksji – chcieli (domniemanie zgody na bycie dawcą narządów w razie śmierci, zakaz spożywania kolacji przy świecach z poślubionymi osobami, naklejanie obrazków much w pisuarach itp.). Choć zwolennicy teorii szcztuka są raczej pesymistycznie nastawieni do możliwości rozwoju cnoty – ich zdaniem najlepsze sądy refleksyjne podmiotu moralnego są dość mocno oddzielone od jego chwilowych motywacji, które z kolei potrzebują społecznego i środowiskowego wsparcia, a sam podmiot cechuje raczej neurotyczność niż wewnętrzny spokój – ich chęć sprawienia, aby **nasze** postępowanie było godne aprobaty (a nie tylko chęć wywołania dobrych skutków), pozostawia pewną nadzieję na stanie się dobrym człowiekiem.

Konkretny przykład pomoże wyostrzyć odmiennosc tych dwóch stanowisk. Badania pokazują, że znajomość przynależności

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

rasowej i narodowej ucznia często wpływa na subiektywną ocenę jego pracy przez nauczyciela, nawet jeśli postawa tego nauczyciela nie jest jawnie nacechowana uprzedzeniami. Czy w świetle tych badań, będąc nauczycielem, powinienes dodać kilka punktów uczniom należącym do innej rasy lub narodowości (ślepe ocenianie nie wchodzi w grę; nawet nie widząc nazwisk uczniów, szybko uczysz się rozpoznawać ich styl)? Przypuśćmy, że ostatecznie postanawiasz traktować uczniów bardziej sprawiedliwie i oceniać ich zgodnie z uzyskanymi wynikami, choć twoje działanie jest oddzielone od chwilowego i sytuacyjnego sądu, przez co odchodzisz od pewnych ideałów moralnych, by uczynić zadość innym. Oczywiście wszyscy się zgodzimy, że byłoby jeszcze lepiej, gdybyś nie miał skłonności odstępować od oceny opartej na uzyskanych przez uczniów wynikach z powodu ich rasy czy narodowości – byłbyś wówczas lepszym człowiekiem i postępował bardziej sprawiedliwie, nawet nie formułując pomocniczych reguł postępowania. Jednak zwolennicy teorii szcztka twierdzą, że nie masz i nie możesz osiągnąć odpowiedniej cnoty, więc powinienes zadowolić się określonymi przepisami, gdyż pozwalają ci one przynajmniej postępować w zgodzie ze sprawiedliwością, którą cenisz. Jeśli zwolennicy teorii szcztka mają rację co do naszych możliwości, powinniśmy postępować tak, jak mówią, zakładając, że w naszym praktycznym interesie leżą wszelkie zdolności, które mamy bądź możemy rozwinąć, by sprawić, że nasze działania i uczucia będą zgadzały się z wyznawanymi przez nas wartościami; tymi zdolnościami mogą być dyspozycje do właściwego odczuwania, wydawania sądów itp. w chwili działania (jak chcieliby arystotelicy), do działania podług reguł i opierania się pobudkom (jak chcieliby kantyści), lub też do zarządzania okolicznościami postępowania w taki sposób, by ograniczyć ryzyko sprzeciwienia się naszym wartościom (jak powiedzieliby niektórzy współcześni). Oczywiście są to zdolności różnego rodzaju. Niektóre z nich są wykorzystywane w chwili działania („szybkie” lub „gorące” zdolności takie jak postrzeganie, automatyczny sąd uznający coś za dobre lub złe, pobudki), inne wykorzystywane są wolniej i na chłodno: samowiedza, namysł nad regułami do wykorzystania w chwili działania. Należą też tutaj wiedza moralna i psychologiczna

♦ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ♦

(zwłaszcza dotycząca samego siebie, lecz również ludzi w ogóle), jak również serdeczność oraz techniki automanipulacji itd. Zakładając, że nasze pragnienie bycia dobrymi ludźmi pociąga za sobą pragnienie zgodności pomiędzy uznawanymi przez nas wartościami a naszym postępowaniem, powinniśmy być otwarci na wskazówki co do tego, jakie zdolności powinniśmy rozwijać i w jaki sposób, by osiągnąć tę zgodność – czy to poprzez naśladownictwo, czy też praktykę, wyobraźnię, wnioskowanie z zasad bądź konsekwencji, automanipulację itp.

Niektórzy filozofowie porównywali psychologiczne warunki sytuacji, w której rozum ustanawia reguły postępowania i podporządkowuje sobie elementy subracjonalne na drodze siły lub manipulacji, do sytuacji ludzkiego prawodawcy, zmagającego się z motywami nie-ludzkimi lub zwierzęcymi. Jednak Arystoteles kreśli przyjemniejszy obraz i przedstawia czynnik ustanawiający reguły postępowania jako ojca, zaś automatyczne dyspozycje jako jego dzieci. Ojciec ustanawia reguły obowiązujące w domu i egzekwuje ich przestrzeganie siłą nie tylko w oparciu o to, co słuszne, lecz również o to, co jest łatwe i trudne dla jego dzieci. Postępujemy tak wobec samych siebie, gdy ustawiamy odpowiedni poziom oczekiwań wobec siebie samych, np. obiecując sobie nagrodę za wykonanie nieprzyjemnego zadania lub przedstawiając zegarek w celu zniwelowania tendencji do wikłania się w tuzin spraw tuż przed wyjściem z domu. Być może z czasem wyrośniemy z potrzeby nagrody lub przedstawiania zegarka, a być może nie.

Zamiast rozstrzygać, czy i w jakim stopniu procesy automatyczne i nierozumne motywy kierujące większością naszych działań podlegają kształceniu, skupię się na trzech kwestiach, którym moim zdaniem nie poświęca się należytej uwagi we współczesnym dyskursie. Po pierwsze (część druga) twierdzę, że nasze zainteresowanie tym, by stać się dobrymi (jak najlepszymi) ludźmi, należy oddzielić od zainteresowania tym, by być lepszym niż inni lub ogół, a skoro tak, to musimy uważać z powoływaniem się na pewne badania z zakresu psychologii eksperymentalnej, gdyż wiele publikacji z tej dziedziny przyjmuje, że cnota jest czymś wyróżniającym. Zamiast traktować cnotę jako coś wyróżniającego pewnych ludzi spośród innych, powinniśmy postrzegać ją

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

jako czynnik korygujący niektóre ludzkie skłonności destruktywne dla osobistego i społecznego dobra. Po drugie (część trzecia) przyjrzą się koncepcji, zgodnie z którą cnota może rozwinąć się z sytuacyjnych dyspozycji na drodze ich przemyślanego uogólniania i zespalania z innymi podobnymi dyspozycjami; wskażą również trudności, jakie ta koncepcja napotyka, oraz przedstawią alternatywne rozwiązania. Po trzeciej (część czwarta) zaproponują, żebyśmy zamiast poszukiwać ogólnego przepisu na rozwinięcie pożądanego dyspozycji skupili się na przyczynach stabilności bądź niestabilności każdej z tych dyspozycji z osobna.

1. Cnota nie musi być niczym wyróżniającym

Zarówno w dawnych, jak i we współczesnych rozważaniach zakładano, że cnota jest czymś wyróżniającym. Zazwyczaj nazywamy kogoś odważnym na podstawie jego ponadprzeciętnych czynów, o ile wiążą się one z podjęciem dużego ryzyka bądź stawieniem czoła dużemu niebezpieczeństwu bez okazania silnego strachu. W klasycznych greckich i rzymskich koncepcjach cnót również przypisywano je tym, którzy się wyróżniali (w sytuacjach wystawienia na niebezpieczeństwo, pokusę itp.). To właśnie z tego powodu Sokrates odrzuca definicję cnoty, którą daje Menon: „pożądać dobrych rzeczy i móc je zdobyć”². Pożądanie, powiada Sokrates, jest wspólne dla wszystkich³. W innym kontekście Arystoteles

² PLATON, *Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa, 1991, s. 154 [77b] (w dalszej części pracy tytuł oznaczono skrótem *Men.*, w nawiasie kwadratowym podano paginację wydania krytycznego). W tłumaczeniu P. Siwka fragment ten brzmi: „Pragnąć pięknych rzeczy i móc je pozyskać” (przyp. red.).

³ *Men.* 77b–78b. Tym samym muszę wycofać się ze swojego twierdzenia z 2004 roku, że wyróżniający charakter (*distinctiveness*) nie jest cechą cnoty w tradycyjnej etyce cnoty [*Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character*, „Ethics” 114 (2004), s. 468]. Bez wątpliwości filozofowie starożytni zaprzeczyliby, że posiadanie cnoty przez jedną osobę zależy od nieposiadania jej przez inną osobę, ale podobnie zrobiłaby również (jak sądzę) większość

◆ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ◆

wykorzystuje to, czemu większość ludzi może się oprzeć lub co może znieść, jako probierz słabości woli w odniesieniu do przyjemności i przykrości⁴. Współcześnie koncepcję tę przywołuje ojciec społecznej psychologii osobowości, Walter Mischel, gdy definiuje charakter jako „konstrukt lub abstrakcję tłumaczące trwałą **powtarzalność i nieregularność** w zachowaniu”⁵. Definicja Mischela nie pozostawia wątpliwości, że przedmiotem psychologii społecznej i psychologii osobowości jest **zmiennność** zachowania, a zwłaszcza czynniki **współzależne** od zachowania, które odbiega od normy.

W nowszych pracach Mischel i jego współpracownicy dowodzą, że choć w przypadku wielu cech większość z nas zbliża się do normy, bardziej sytuacyjne spojrzenie na zachowanie ujawnia szczególne wzorce zmienności i odstępstwa od normy⁶. Bolek może zachowywać się bardziej agresywnie, niż wynosi norma, w sytuacji nr 1 (na przykład skrytykowany przez dorosłego), mniej agresywnie, niż wynosi norma, w sytuacji nr 2 (zaczepiony przez rówieśnika) i ze średnią agresją w sytuacjach nr 3, 4 i 5, ale choć jego agresja, ogólnie rzecz biorąc, znajduje się na przeciętnym poziomie, w przyszłości jego zachowanie będzie w przewidywalny sposób ponadprzeciętnie agresywne w sytuacji krytyki ze strony dorosłego, mniej niż przeciętnie agresywne w sytuacji zaczepki ze strony rówieśnika itd. Dla odmiany Lolek może również, ogólnie rzecz biorąc, wykazywać przeciętną agresję, jednak

filozofów współczesnych. Na drodze rozważań, czy wyróżniający charakter był konieczną, czy też przypadłościową cechą cnót, mogło stać niekwestionowane założenie starożytnych dotyczące znaczących nierówności moralnych pomiędzy ludźmi. Nawet w społeczeństwach, których głównym zadaniem miałyby być wykształcanie cnót w obywatelach (społeczeństwa takie znamy z pism politycznych Platona i Arystotelesa), cnoty były rozumiane na zasadzie kontrastu (np. strażnicy *vs.* wytwórcy, obywatele/wolni ludzie *vs.* niewolnicy).

⁴ EN VII.7.1050a10–b5.

⁵ W. MISCHEL, *Personality and Assessment*, New York 1968, s. 5–6. Wszystkie wyróżnienia w tekście pochodzą od autorki.

⁶ Y. SHODA, W. MISCHEL, J. WRIGHT, *Intraindividual Stability in the Organization and Patterning of Behavior: Incorporating Psychological Situations into the Idiographic Analysis of Personality*, „Journal of Personality and Social Psychology” 67 (1994), s. 674–687; W. MISCHEL, Y. SHODA, *A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics, and Invariance in Personality Structure*, „Psychological Review” 102 (1995), s. 246–268.

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

będzie w powtarzalny sposób wyróżniał się mniej niż przeciętnie agresywnymi reakcjami w odpowiedzi na krytykę ze strony dorosłych i ponadprzeciętną agresją w odpowiedzi na zaczepki rówieśników. Ponadprzeciętna agresja Bolka w sytuacjach krytyki ze strony dorosłych i mniej niż przeciętna agresja w sytuacjach zaczepek przez rówieśników stanowi jego „sygnaturę” (inną od sygnatury Lolka). Czym to się różni od przypisywania Bolkowi i Lolkowi splotu wąskich dyspozycji? Na nasz charakter składają się, przynajmniej według Mischela i popierających go filozofów⁷, czynniki poznawcze i afektywne. Wyobraźmy sobie drogę od wzorców behawioralnej zmienności do leżących u ich podstaw celów, priorytetów itp. Bolek posiada następującą sygnaturę „jeżeli..., to...”: „jeżeli dorosły zwraca Bolkowi uwagę, to ten się z nim kłóci; jeżeli rówieśnik zaczepia Bolka, to ten robi dobrą minę do złej gry”. Możemy więc opisać charakter Bolka w sposób następujący: jego celem jest sprzeciwianie się autorytetom i przypodobanie rówieśnikom. Cele te przedkłada nad inne, jak np. unikanie kłopotów i uzyskanie wysokiej pozycji w grupie rówieśniczej. Uwagi ze strony dorosłych postrzega jako okazję do obrony swoich praw, zaś zaczepki rówieśników jako żarty.

Nawet Robert Adams, który podkreśla, że „cnota to nie sport”⁸, twierdzi, że elementy, które składają się na cnoty – wąskie dyspozycje – przejawiają się w zachowaniu częściej niż przeciętnie⁹. Choć nadaje on swojemu określeniu formę probabilistyczną, by uniknąć wymogu przejawiania się odpowiednich dyspozycji w zachowaniu przy każdej okazji (korygując tym samym wymóg, według którego mielibyśmy posiadać cnoty spełniania niedosko-

⁷ Na przykład D.C. RUSSELL (*Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford, 2009, s. 260–261), N. SNOW (*Virtue as Social Intelligence*, New York 2010, s. 9) i P. RAILTON (*Two Cheers for Virtue; or, Might Virtue be Habit-Forming?* [w:] M. Timmons (ed.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, vol. 1, s. 295ff; pierwotna wersja tego artykułu: *Dwa wiwaty na cześć cnoty* [w:] N. Szutta (red.), *Współczesna etyka cnot: możliwości i ograniczenia*, Warszawa 2011, s. 67–102) (przyp. red.). J.M. Doris uważa, że to, czy cnota jest rzadka, czy powszechna, powinno być sprawą drugorzędną (*Lack of Character*, Cambridge 2002, s. 177, przyp. 23).

⁸ R. ADAMS, *A Theory of Virtue: Excellence in Being For the Good*, Oxford 2006, s. 123.

⁹ Tamże, s. 122–125.

◆ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ◆

nałych obowiązków), dodanie sformułowania „częściej niż przeciętnie” wprowadza doń charakter wyróżniający.

Jestem przeciwna wprowadzaniu wyróżniającego charakteru do samej definicji cnoty – to, czy cnota jest powszechna, czy rzadka, czy stanowi normę, czy wyróżnienie, powinno być raczej kwestią drugorzędną i zależeć na przykład od tego, jakie dyspozycje są promowane przez środowisko, edukację itp. Powodem jest to, że w przeciwnym razie przypisanie komuś danej dyspozycji będzie zależeć od tego, czy posiadają ją inni, a nie tylko od tego, jak ten ktoś zachowuje się i czuje w danej sytuacji¹⁰. Podobne uwagi krytyczne pod adresem przesądzenia o posiadaniu bądź nieposiadaniu cnoty na podstawie korelacji behawioralnych wysuwają John Sabini i Maury Silver:

Wyobraźmy sobie sytuacje, w których niezwykle trudno byłoby postąpić uczciwie (okrutne tortury, zagrożenie życia dzieci) i w których pokusa, by skłamać, byłaby duża. Przypuśćmy, że w podobnej sytuacji 20% ludzi mówiłoby prawdę. Teraz z kolei wyobraźmy sobie sytuację, w której bardzo niewielu ludzi uległoby pokusie, by skłamać. W tej sytuacji 20% ludzi, którzy powiedzieli prawdę w pierwszej sytuacji, mówi prawdę ponownie, ale podobnie postępuje kolejne 60% ludzi. Jaka jest korelacja pod względem szczerości pomiędzy tymi dwiema sytuacjami? 0,25. Gdyby jednak w drugiej sytuacji prawdę powiedziało 90% ludzi, korelacja pomiędzy nią a tą pierwszą wyniosłaby 0,176.¹¹

Oczywiście nauka musi badać twierdzenia przyczynowe empirycznie poprzez korelacje, ale naszym zadaniem jest później zrozumieć, co te korelacje nam mówią. Przykłady Sabiniego i Silvera nie pozostawiają wątpliwości, że niska korelacja pomiędzy uczciwością w tych dwóch sytuacjach nie dowodzi niekonsekwencji tych, którzy

¹⁰ Może zachodzić taka zależność, jeśli weźmiemy pod uwagę dyspozycje do współpracy vs. dyspozycje do życia kosztem tych, którzy współpracują. Zachowania polegające na współpracy wygasłyby, gdyby zbyt wielu ludzi żyło kosztem tych, którzy współpracują, ale nawet w takiej sytuacji możliwych byłoby sporo wariantów rozkładu cnót i wad.

¹¹ J. SABINI, M. SILVER, *Lack of Character? Situationism Critiqued*, „Ethics” 115 (2005), s. 543.

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

są uczciwi (wg sytuacji nr 1), lecz raczej tych, którzy są nieuczciwi (w sytuacji nr 1), i nie ma powodów, by przypuszczać, że osoba nieuczciwa będzie zachowywać się nieuczciwie, gdy tylko będzie to możliwe. Nieuczciwość to raczej brak zaangażowania się w uczciwość i odnotowujemy ją tam, gdzie istnieje jakaś motywacja, by postąpić nieuczciwie (w części czwartej powrócę do określenia wady jako braku). Badania nad uczciwością pokazują również, że na przykład w sytuacji zdawania egzaminu zachodzi korelacja pomiędzy ilorazem inteligencji a nieoszukiwaniem. Jak słusznie pytają Hugh Hartshorne i Mark May, po co oszukiwać, skoro zna się odpowiedzi¹²?

Można postawić zarzut, że wyróżniający charakter jest bardziej znaczącym aspektem cnoty, niż twierdzę, gdyż terminy „cnota” i „wada” są terminami pochwały i przygany, a nie ma powodu, by chwalić bądź ganić ludzi za to, co jest powszechne¹³. Może nam tu pomóc analogia spoza dziedziny moralności – nie chwalimy ludzi umiejących czytać i pisać w społecznościach, w których niemal 100% ludzi posiada tę umiejętność, chociaż uznajemy ją za bardzo pożyteczną. Jednak nawet w tym przypadku pochwała nie jest bez znaczenia – gratulujemy dzieciom postępów w czytaniu, choć nie gratulujemy już im jako osobom dorosłym. Co więcej, chwalenie dzieci nie ma wyłącznie charakteru instrumentalnego, lecz stanowi uznanie dla wysiłku, jaki wkładają one w naukę czytania, a następnie w lekturę coraz trudniejszych tekstów, oraz dla ich prawdziwych osiągnięć. W ten sposób możemy chwalić ludzi za postęp poczyniony w stosunku do stanu wcześniejszego, choć nie kontynuujemy pochwał, gdy osiągają oni dany poziom na stałe. Ponadto cnota zasługuje na pochwałę, o ile zależy od nas, a to, czy jesteśmy lepsi od innych, nie jest całkowicie zależne od nas, natomiast dużo bardziej zależne od nas zdaje się to, czy jesteśmy lepsi od siebie samych z przeszłości. Wreszcie, lepiej być ostrożnym przy zwyczajowym używaniu pochwał. Często używamy ich w sądach porównujących ludzi pomiędzy sobą, a skoro to, jak wypadamy w porównaniu z innymi, ani nie jest zależne

¹² H. HARTSHORNE, M.A. MAY, *Studies in the Nature of Character*, Vol. 1: *The Nature of Deceit*, New York 1928.

¹³ Dziękuję Philipowi Reedowi za podkreślenie tego punktu.

♦ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ♦

od nas, ani nie stanowi rzetelnej miary jakości faktycznie posiadanych przez nas cech, nie powinniśmy się martwić, jeśli nasza teoria cnoty odbiega od naszych intuicji dotyczących pochwał. Zapożyczając wypowiedź Arystotelesa dotyczącą szczęścia¹⁴, możemy powiedzieć, że cnota – o ile czyni nas dobrymi ludźmi – winna być przedmiotem dążenia, a nie pochwały.

Mój wniosek jest taki, że o ile nasze zainteresowanie cnotą wynika z pragnienia, by być dobrymi ludźmi, dobrze żyć i postępować słusznie, nie powinniśmy wymagać od niej, by była czymś wyróżniającym. Wyróżniający charakter cnoty powinien być dla nas istotny tylko o tyle, o ile behawioralna współzależność jest środkiem do empirycznego potwierdzenia bądź wykluczenia zależności przyczynowych. Nie jestem mniej uczciwa, gdy wszyscy inni powstrzymują się od kłamstwa, ani bardziej odważna, gdy okazuje się, że większość ludzi przed zrobieniem tego, co uważają za słuszne, powstrzymuje strach.

Ktoś może postawić zarzut, że cnoty nie są tylko ideałami moralnymi, lecz również – wraz z wadami i innymi dyspozycjami – stanowią podstawę do wyjaśniania i przewidywania zachowania. By mogło tak być, ich oddziaływanie przyczynowego nie można rozumieć inaczej niż w kategoriach ich wkładu w behawioralną zmienność. To prawda, że odwołujemy się do cech charakteru, by wyjaśnić niezwykle czyny (wyjątkowo dobre bądź złe lub po prostu niezwykłe), zwłaszcza wtedy, gdy oprócz wyjaśnienia ich chcemy je również ocenić i przyznać im pochwałę bądź naganę. Jeśli jednak ograniczamy się do wyjaśnienia zachowania oraz dobrze znamy osobę działającą i nie potępiamy jej uczynków, to zwykle nie wyjaśniamy jej zachowania, odwołując się do jej cech charakteru, lecz raczej odtwarzając jej racje¹⁵. Wyjaśnianie zachowania

¹⁴ EN I.12.

¹⁵ J. KNOBE, B. MALLE, *Self and Other in Explanations of Behavior: 30 Years Later*, „Psychologica Belgica” 42 (2000), s. 113–130. Ich ujęcie zastępuje koncepcję R. Nisbetta i L. Jonesa, zgodnie z którą mamy tendencję do wyjaśniania własnego zachowania w kategoriach sytuacyjnych, a zachowania innych osób w kategoriach dyspozycyjnych. Koncepcja ta nie jest odległa od tej nowej propozycji, ale brakuje w niej połączenia pomiędzy wiedzą o czyichś myślach/dostępem do nich a racjami-wyjaśnieniami.

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

w kategoriach racji podmiotu działającego nie musi ograniczać się do zachowań odbiegających od normy. Tak więc zdaje się, że filozofowie i psychologowie, którzy uważają, że źródło zachowania stanowią cele, priorytety itp., nie powinni być przywiązani do postrzegania cnót i wad jako wyróżniających dyspozycji.

2. Rozwijanie cnót z wąskich lub zakorzenionych dyspozycji

Niekwestionowanym odkryciem psychologii społecznej zdaje się być to, że o ile ludzie na ogół nie posiadają szeroko zakrojonych dyspozycji, jakimi miałyby być cnoty, tj. dyspozycji do powtarzalnego zachowywania się (na przykład uczciwego) w wielu różnorodnych sytuacjach (np. szanowanie cudzej własności, nieszukiwanie, mówienie prawdy), to posiadają stabilne wąskie dyspozycje, tj. dyspozycje do zachowywania się w ten sam sposób w bardzo podobnych sytuacjach, np. podczas testu uczciwości. Najlepszemu bodajże dowodu tego twierdzenia dostarczają znane badania nad uczciwością przeprowadzone na uczniach szkoły podstawowej przez Hartshorne'a i Maya w latach 20. XX wieku, które wykazały, że choć korelacja pomiędzy niekłamaniem, nieszukiwaniem podczas testu i przy odrabianiu pracy domowej oraz powstrzymaniem się od kradzieży wyniosła zaledwie 0,227, to już korelacja pomiędzy nieszukiwaniem podczas testu przy różnych okazjach wyniosła 0,721¹⁶.

Co możemy powiedzieć o tych stabilnych, wąskich dyspozycjach? Richard Nisbett i Lee Ross twierdzą, że za ową stabilnością stoją podobne sytuacyjne przyczynki do zachowania w poszczególnych przypadkach¹⁷. Gilbert Harman ocenia, że stabilne, wąskie dyspozycje „nie liczą się” jako cechy charakteru, ponieważ nie da się ich odróżnić od strategii rozwijanych na potrzeby danej sytuacji

¹⁶ H. HARTSHORNE, M.A. MAY, *Studies in the Nature of Character*, dz. cyt., s. 122–125.

¹⁷ L. ROSS, R.E. NISBETT, *The Person and the Situation*, New York 1991.

◆ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ◆

i następnie powtarzanych¹⁸. John Doris dochodzi do wniosku, że choć cechy lokalne umożliwiają adekwatny opis i przewidywanie zachowania, to są one zbyt fragmentaryczne, by być cnotami, gdyż ktoś, kto cechuje się odwagą w żeglowaniu po niebezpiecznych wodach z przyjaciółmi, może zarazem cechować się tchórzostwem w żeglowaniu po niebezpiecznych wodach z obcymi ludźmi¹⁹. Daniel Russell dowodzi, że badanie zależności pomiędzy cechami, sytuacją a zachowaniem w kategoriach subiektywnych, psychologicznych bądź idiograficznych prowadzi do poznawczo-afektywnych systemów przetwarzania w rozumieniu Mischela (*Cognitive-Affective Personality Systems*, CAPS), które są szerokimi dyspozycjami²⁰.

¹⁸ G. HARMAN, *Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error* [w:] tegoż, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 2000, s. 167 i 175.

¹⁹ J.M. DORIS, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 62 i nn. W opracowaniu *Weighing Globality, Empirical Content and Empirical Adequacy* Federico Lauria i Alain Pé-Curto dowodzą, że wąskie dyspozycje powinno się poddać zróżnicowaniu sytuacyjnemu, podobnie jak robi się to z szerokimi dyspozycjami, i jeśli okaże się, że superwąskie dyspozycje mają lepsze ugruntowanie w faktach niż zwyczajne wąskie dyspozycje, to je z kolei również należy poddać sytuacyjnemu zróżnicowaniu itd. Sugerują, że wymóg psychologicznego wyjaśnienia obejmuje zarówno empiryczną odpowiedność, jak i treść, a zawężenie dyspozycji przynosi nam większą odpowiedność kosztem treści. Nie jest to raczej niemile widziany rezultat dla żadnego sytuacjonisty, czemu bowiem miałby on być przywiązany do istnienia i oddziaływania dyspozycji o jakimkolwiek konkretnym zasięgu? Zwróćmy uwagę, że Doris nie jest zmartwiony możliwością, iż to same sytuacje, a nie cechy lokalne, tłumaczą przewidywalność zachowania (J.M. DORIS, *Lack of Character*, dz. cyt., s. 64).

²⁰ W 2004 roku zwróciłam uwagę, że Nisbett i Ross tłumaczą korelację pomiędzy sytuacją a zachowaniem w kategoriach interpretacji tej sytuacji przez podmiot, a nie jej obiektywnych właściwości, i że bronią oni „idiograficznej” koncepcji charakteru, zgodnie z którą zamiast wychodzić od danej cechy i oczekiwać, że każdy będzie ją miał rozwiniętą w jakimś stopniu, powinniśmy za punkt wyjścia obrać daną osobę i oczekiwać stałości od tych cech, które ona ceni. Ponieważ ta idiograficzna koncepcja za punkt wyjścia przyjmuje to, co cenne dla jednostki, uznałam ją za wspólną płaszczyznę dla niektórych tradycyjnych koncepcji charakteru i współczesnych teorii psychologii społecznej. R. KAMTEKAR, *Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character*, „Ethics” 114 (2004), s. 470 i 476. Russell posuwa się dużo dalej, dowodząc, że psychologia potwierdza istnienie szeroko zakrojonych cech charakteru w sytuacji, gdy poszukujemy stałej zależności pomiędzy punktem widzenia podmiotu a jego zachowaniem. D.C. RUSSELL, *Practical Intelligence...*, dz. cyt.

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

W ostatnich latach wielu filozofów sugerowało, że cnoty mogą być zbudowane z wąskich dyspozycji. Poniżej przedstawię pokrótce trzy takie koncepcje. Adams „przyjmuje jako roboczą hipotezę”, że: (a) na początku nabywamy „modułowe” dyspozycje behawioralne, które są niezależne od siebie, ograniczone do określonej sfery oraz mogą być poddawane analizie i kontroli przez praktyczne myślenie; (b) te „modułowe” dyspozycje mogą się łączyć, tworząc pojemniejsze złożone dyspozycje do powtarzalnego zachowania w wielu różnych sytuacjach²¹. Na przykład fizyczna i moralna odwaga, które odnoszą się odpowiednio do cielesnych i społecznych zagrożeń, mogą pojawić się niezależnie od siebie i na przykład od sprawiedliwości²², ale muszą być zespolone ze sobą oraz wpływać na inne cnoty i podlegać ich wpływowi, by złożyć się na Cnotę²³, którą Adams definiuje jako godną podziwu postawę dążenia do dobra. Możemy przypuszczalnie rozszerzyć tę koncepcję na węższe dyspozycje: „odwaga do żeglowania po niebezpiecznych wodach z przyjaciółmi” może pojawić się niezależnie od innych dyspozycji, ale częścią Cnoty jako całości może stać się poprzez rozszerzenie i oceniające zespolenie z innymi godnymi podziwu postawami dążenia do dobra. Z kolei Nancy Snow²⁴ za punkt wyjścia przyjmuje cechy CAPS Mischela i kreśli sposób, w jaki cechy lokalne mogą się uogólniać i zyskiwać charakter globalny poprzez przypisywanie podobnych znaczeń obiektywnie różnym sytuacjom; reakcja ta jest zakorzeniona w samej cesze. I tak na przykład ktoś może się zdenerwować, interpretując jako chamski nie tylko lekceważący gest sprzedawcy w sklepie, lecz również przypadkową uwagę znajomego itd.²⁵. Możemy jednak kontrolować takie procesy. Osoba drażliwa, chcąc się zmienić, może karać się za wybuchy gniewu, aktywując w ten sposób „behawioralny system hamowania” (*Behavioral Inhibition System*). Snow ilustruje to, opisując korygowanie przez podmiot samego siebie

²¹ R. ADAMS, *A Theory of Virtue*, dz. cyt., s. 125–127.

²² Tamże, s. 183.

²³ Tamże, s. 206 i nn.

²⁴ N. SNOW, *Virtue as Social Intelligence*, dz. cyt.

²⁵ Tamże, s. 31–33.

◆ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ◆

za uprzedzenia²⁶. Nie jest to jednak ogólne wyjaśnienie rozwoju charakteru, lecz jedynie dowód możliwości sprawowania kontroli nad procesami automatycznymi w celu dopasowania postępowania do uznawanych wartości. Wreszcie według Julii Annas, która porównuje nabywanie cnoty do nabywania umiejętności praktycznych, kiedy to uczeń stara się zrozumieć, co i dlaczego należy robić, uczymy się cnót w określonych kontekstach. I tak na przykład ktoś uczy się hojności w kontekście kupowania prezentów przyjacielom lub w kontekście budowania przytułku dla bezdomnych, podążając za wskazówkami bądź przykładem osoby będącej wzorem do naśladowania, a następnie, ponieważ stara się on zrozumieć cnoty i samemu stać się cnotliwym człowiekiem, uczy się – z pomocą nauczyciela – rozpoznawać to, dzięki czemu cnotliwe postępowanie jest cnotliwe²⁷. „Na przykład dziecko mówi się, by było uczciwe w kontekście dzielenia się słodyczami i zabawkami bez oszukiwania, niebrania rzeczy ze sklepu bez płacenia i tym podobnych okolicznościach (...). Gdy nauczy się, że rodzice skrupulatnie przestrzegają uczciwości w odniesieniu do pieniędzy, ale są pobłażliwi w odniesieniu do prawdomówności, będzie odczuwało zakłopotanie co do tego, czym jest uczciwość, i potrzebę, by to wyjaśnić. Może wówczas udoskonalić swoje pojęcie uczciwości lub dojść do wniosku, że uczciwość przybiera rozmaite postaci”²⁸.

Abstrahując od różnic pomiędzy tymi koncepcjami nabywania cnoty, wydaje się, że wyróżnia się w nich co najmniej dwa różne procesy: (a) nabywanie wąskich dyspozycji/cnót osadzonych w kontekstach i (b) refleksję (na przykład uogólnianie wąskich dyspozycji do reagowania w dany sposób w wąsko określonych sytuacjach na inne, podobne sytuacje lub wychwytywanie wyrazistych pod względem etycznym różnic pomiędzy pozornie podobnymi sytuacjami) oraz zespalanie (dotyczące niezależnie rozwijanych wąskich dyspozycji; w przypadku ich zgodności odbywa się to

²⁶ P.G. DEVINE, M.J. MONTEITH, *Automaticity and Control in Stereotyping* [w:] S. Chaiken, Y. Trope (eds.), *Dual-Process Theories in Social Psychology*, New York 1999, s. 185–210 (cytat za N. Snow).

²⁷ J. ANNAS, *Intelligent Virtue*, Oxford–New York 2011, s. 21–23.

²⁸ Tamże, s. 36–37.

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

poprzez wychwytywanie ich wspólnych właściwości, zaś w przypadku niezgodności – poprzez łagodzenie bądź rewidowanie ich – dyspozycji – najważniejszych cech). Odnosnie do charakterystyki procesów (a) i (b) chciałabym teraz postawić kilka pytań.

Po pierwsze, skoro wąskie dyspozycje (a) mogą być bądź stać się automatyczne, to czy istnieje dla nich limit poznawczy wynikający z ich istoty? Analogia do umiejętności daje nam dwuznaczną odpowiedź. Z jednej strony, gdy pomyślimy o tych wszystkich informacjach, które musi przetworzyć wirtuoz fortepianu, oraz o tym, jak dzięki technice wyraża swoje myśli i uczucia²⁹, możemy odnieść wrażenie, że limit taki, jeśli istnieje, jest bardzo wysoki. Z drugiej strony, skoro umiejętności wirtuoza są raczej odpowiednikiem cnoty niż jakiejś wąskiej dyspozycji, to być może te wąskie dyspozycje, z których składa się cnota, same mogą być dość ograniczone – olbrzymi zasięg poznawczy umiejętności wirtuoza pochodzi z ich zespolenia.

Po drugie, jak ważna jest etyczna ocena na etapie (a) rozwoju cnoty? Adams twierdzi, że pierwszym etapem nabywania cnoty jest przebiegające relatywnie bez wysiłku przyswajanie pojęć etycznych na drodze praktyki językowej, która wymaga niskiego stopnia porozumienia i funkcjonowania, jaki dostępny jest większości społeczeństw³⁰. Adams przyznaje, że określenie, czym jest prawdziwa cnota, oraz korygowanie, łagodzenie i zespalanie modułowych dyspozycji danej osoby w celu osiągnięcia tej cnoty jest dużo trudniejsze, jednak wskazuje on pewne czynniki ułatwiające: wnioskowanie z zasad w celu uzyskania większej zgodności między sądami etycznymi a postępowaniem; estetyczne i innego rodzaju doświadczanie zestawionych ze sobą rywalizujących wartości w celu zharmonizowania uczuć z pragnieniami; odpowiednie instytucje społeczne, takie jak kochająca rodzina, sprawiedliwe państwo czy instytucje społeczne służące podtrzymywaniu etycznych dyskusji w trosce o dobro wszystkich obywateli. Annas zdaje się przypisywać terminom oznaczającym cnoty pewną siłę motywacyjną na wczesnym etapie nabywania cnót: „Początkowo

²⁹ Tamże, s. II.

³⁰ R. ADAMS, *A Theory of Virtue*, dz. cyt., s. 213–214.

◆ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ◆

mały chłopiec uczy się być odważnym, widząc, jak na przykład jego rodzic odgania psa, i **spozstrzegając, że jest to odważne**³¹.

W ten sposób dochodzę do trzeciego pytania dotyczącego (a): czego dokładnie i w jaki sposób się uczymy, gdy rozwijamy wąską dyspozycję lub cnotę? Pytanie to ma aspekt zarówno motywacyjny, jak i poznawczy. Pod względem poznawczym musimy uczyć się czegoś bardziej ogólnego niż „w tej (konkretnej) sytuacji podejmij to (konkretne) działanie”, ponieważ w tej (konkretnej) sytuacji działamy tylko raz. Musimy więc nabywać pewne wycucie dotyczące rodzaju sytuacji i działania, jakie należy w niej podjąć. Co to jest za rodzaj? Jeśli bierzemy pod uwagę wyłącznie poznanie, to wydaje się bardziej prawdopodobne, że nabywamy wycucie konkretnego rodzaju (na przykład „zwróc znaleziony portfel”) niż ogólnego (na przykład „postąp słusznie”). Weźmy jednak pod uwagę motywację. Na przykład gdy dziecko otrzymuje nagrodę za zachowanie się w określony sposób, może uznać to zachowanie za środek do uzyskania nagrody³² i albo nabyć węższą dyspozycję do zwracania znalezionego portfela, gdy może za to otrzymać nagrodę, albo rozwinąć szerszą dyspozycję do robienia tego, za co może zdobyć nagrodę.

Można by postawić zarzut, że takie rozumienie nabywania cnót jest przeintelektualizowane już na etapie (a), o (b) nie wspominając³³. Jednak nawet bardzo wczesne zachowania naśladowcze – a naśladowanie czy to rodzica, czy nauczyciela bądź innej osoby dorosłej, jest ważną częścią wczesnego nabywania cnoty w ujęciu (a) – są zorientowane na naukę jeszcze na długo przed pojawieniem się refleksji, uzasadniania i formułowania wyjaśnień.

W świetle badań z ostatnich 40 lat naśladowanie jawi się jako rozumna aktywność służąca zdobywaniu wiedzy podejmowana od najmłodszych lat. Prace Andrew Meltzoffa pokazują, że już

³¹ J. ANNAS, *Intelligent Virtue*, dz. cyt., s. 22 (wszystkie wyróżnienia w tekście pochodzą od autorki).

³² M. LEPPER, D. GREEN, R.E. NISBETT, *Undermining Children's Intrinsic Interest with Extrinsic Reward: The Overjustification Hypothesis*, „Journal of Personality and Social Psychology” 28 (1973), s. 129–137.

³³ Annas przewiduje ten zarzut. Zob. J. ANNAS, *Intelligent Virtue*, dz. cyt., s. 28 i nn.

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

zachowania naśladowcze u niemowląt – np. wystawianie języka i otwieranie ust – zakładają, że niemowlę nanosi ciało i twarz modela na swoje własne. Niemowlęta podążają za wzrokiem swoich opiekunów i rówieśników, jak również za generowanymi komputerowo interaktywnymi plamami³⁴. Alison Gopnik pisze, że dzieci zwracają większą uwagę na nowe sposoby wywoływania zmian w otoczeniu i imitują je³⁵. György Gergely i jego współpracownicy³⁶ poprosili opiekunkę dzieci w wieku 14–18 miesięcy, by w ich obecności włączała światło głową. Dzieci nie zwracały na to większej uwagi, gdy jej ręce były zajęte lub owinięte kocem, ale przypatrywały się jej i próbowały ją naśladować, gdy miała ręce wolne. Carpenter³⁷ zauważył, że dzieci w wieku 14 miesięcy nie naśladową po prostu zachowania, które postrzegają jako środek do celu, lecz zamiast tego robią wszystko, by ten cel osiągnąć. Gdy na przykład dziecko widzi, jak dorosły próbuje otworzyć pudełko, ciągnąc za pokrywkę czy kręcąc za uchwyt itp., nie powtórzy tych czynności, lecz zwyczajnie otworzy pudełko. Gdy jednak będzie patrzyć, jak dorosły po prostu wielokrotnie kręci za uchwyt, będzie go naśladować i samo wielokrotnie kręcić uchwytem. Zdaniem Gopnik, zachowania te świadczą o tym, że dzieci są „domorosłymi naukowcami” rozwijającymi przyczynowe rozumienie świata³⁸.

Dzieci naśladową innych nie tylko po to, by dowiedzieć się czegoś o świecie (lub tego, co inni wiedzą o świecie). Robią to również po to, by poznać ich postawy – przekonania, pragnienia, uczucia. Marcus Maringer, Eva G. Krumhuber, Agneta H. Fischer

³⁴ A. MELTZOFF, *Origins of Social Cognition: Bidirectional Self-Other Mapping and the 'Like Me Hypothesis'* [w:] M. Banaji, S. Gelman (eds.), *Navigating the Social World: What Infants, Children, and Other Species Can Tell Us*, Oxford 2013, s. 139–144.

³⁵ A. GOPNIK, *Dziecko filozofem*, tłum. M. Trzcńska, Warszawa 2010.

³⁶ G. GERGELY, H. BEKKERING, I. KIRÁLY, *Rational Imitation in Preverbal Infants*, „Nature” 415 (2002), s. 755.

³⁷ M. CARPENTER, J. CALL, M. TOMASELLO, *Understanding 'Prior Intentions' Allows Two Year-Olds to Imitatively Learn a Complex Task*, „Child Development” 73 (2002), s. 1431–1441.

³⁸ A. GOPNIK, *Dziecko filozofem*, dz. cyt.

♦ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ♦

i Paula M. Niedenthal³⁹ odkryli, że ludzie interpretują uśmiech (czy jest udawany, czy szczery? czy jest przyjazny? czy wyraża zadowolenie, czy wyższość?) poprzez naśladowanie go i interpretowanie własnego naśladowanego uśmiechu. Gdy badani mieli trzymać w ustach długopis, który uniemożliwiał im poruszanie mięśniami twarzy, nie byli w stanie odczytać uśmiechów innych i musieli zdać się na swoje przekonania co do typowego znaczenia uśmiechu w podobnych sytuacjach. Dzieci naśladowują wyraz twarzy i aktywność mózgu ludzi cierpiących, ucząc się tym samym, jak ci ludzie się czują, np. cierpiąc samemu w wieku około roku i próbując pocieszyć cierpiących w wieku około 2 lat⁴⁰.

Badanie to pokazuje, że od najmłodszego wieku podejmujemy celowe działania, by zdobyć informacje o świecie i innych ludziach. Pokazuje ono również, że – przynajmniej do tego celu i w tym wieku – wystarczy postrzegać naszych modeli jako dostatecznie podobnych do nas, by uznać ich za godnych uwagi. Do tego celu nawet interaktywna plama jest wartościowym wzorem do naśladowania i nauczycielem. Uczy ono też, że dzieci nie naśladowują niczego bezmyślnie, lecz świadomie namyślają się nad tym, co naśladować – czy zrobienie czegoś nie kłóci się ze zrobieniem czegoś innego i czy niezrobienie tego czegoś nie kłóci się z przekonaniem, że właśnie to było słuszne w podobnej sytuacji w przeszłości. Wygląda więc na to, że nabywanie wąskich dyspozycji powinno być inteligentnym, wymagającym procesem podatnym na wpływ naszych aktualnych motywacji, choć niewywołującym troski o zgodność z nimi.

Arystoteles jest źródłem bogatych, sprawdzalnych rozważań nad zależnością pomiędzy tym, jak nasze działania angażują nas pod względem motywacyjnym, a nabywaniem dyspozycji do tego rodzaju działań. Zgodnie z jego rozumieniem nabywania przyzwyczajzeń najpierw podejmujemy takie działania, jakie podjąłby człowiek cnotliwy (np. poinstruowani przez nauczyciela bądź prawo), i na tej drodze rozwijamy stosowny (do tych dzia-

³⁹ M. MARINGER i in., *Beyond Smile Dynamics: Mimicry and Beliefs in Judgments of Smiles*, „Emotion” II (2011), s. 181–187.

⁴⁰ P.L. HARRIS, *Children and Emotion: The Development of Psychological Understanding*, Cambridge 1989.

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

łań) stan charakteru: nie tylko podejmujemy cnotliwe działania, ale wybieramy je, i to z uwagi na nie same. W pracy *Aristotle on Learning to Be Good* Myles F. Burnyeat⁴¹ wyjaśnia, że przyjemność płynącą z podjęcia cnotliwego działania możemy poznać, tylko podejmując to działanie (tak jak przyjemność z jazdy na nartach możemy poznać tylko podczas jazdy na nartach), tak więc możemy wybierać cnotliwe działania z uwagi na nie same – z uwagi na ich dobro – dopiero wówczas, gdy poznamy to dobro na drodze doświadczenia. Zwróćmy uwagę, że Arystotelesowskie ujęcie nie mówi nic o szerokości bądź wąskości nabywanej dyspozycji. Być może Arystoteles uważa, że „sprawiedliwość” (w odróżnieniu od „zwrócenia znalezionej portfela”) jest czymś, czego można się nauczyć, gdyż sprawiedliwe i niesprawiedliwe działania mają typowy motyw – uczciwość albo skąpstwo w odniesieniu do rozdziału darów losu. Jeśli Arystoteles ma rację, to dyspozycja, którą rozwija dziecko poprzez sprawiedliwe rozdzielanie słodyczy w przedszkolu, nie musi się ograniczać do rozdzielania przedszkolnych smakowitości, lecz może się natychmiast rozciągnąć na przypadki, w których motywacja do przedkładania siebie nad innych podczas rozdziału dóbr powinna zostać przewyższona, bez względu na to, czy dorośli używają w odniesieniu do tej sytuacji terminów „sprawiedliwość” i „niesprawiedliwość”, i na to, czy dziecko namyśla się nad tym, co robi – istotne jest tylko to, jak się ono czuje. W tym przypadku rodzajem działania, do którego dziecko rozwija dyspozycję, nie jest „rozdzielanie słodyczy” lecz „niebycie samolubnym”.

Kolejne trzy zastrzeżenia wysuwam wobec (b). Po pierwsze, odpowiednie przejście od wąskiej dyspozycji do szerokiej i zespolonej cnoty zdaje się wymagać, żebyśmy zarówno postrzegali sytuacje z nowych obszarów jako istotnie podobne⁴² do sytuacji,

⁴¹ M. BURNYEAT, *Aristotle on Learning to Be Good* [w:] A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Oakland 1980, s. 69–92.

⁴² Wiem, że jest to określenie mało precyzyjne. Jednak rozumienie terminu „podobne” w sensie „wymagające tej samej cnoty/cnotliwych reakcji” zapobiega temu, by reakcje wiążące się z daną cnotą były tłumaczone przez czynniki sytuacyjne. Najlepsze, co mogę zrobić, to powiedzieć, że „podobne” odnosi się do rozważań: „ktoś jest w niebezpieczeństwie – mogę coś zrobić” itp.

◆ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ◆

w których rozwinęliśmy nasze wąskie dyspozycje, jak i reagowali podjęciem działań odpowiednich do tych nowych dziedzin: nie jedynie powtarzali to, co zrobiliśmy w tej pierwotnej sferze, gdyż to nie rodzaje działań (stawienie czoła niebezpieczeństwu, danie darowizny) są cnotami (jak wiadomo, pospieszenie komuś na ratunek może być aktem odwagi lub lekkomyślności; duża darowizna może być wynikiem szczodrości lub chęci zrobienia czegoś na pokaz), lecz działania odpowiednio do sytuacji. Nie jest to łatwe, ponieważ istotne pod względem moralnym podobieństwa i różnice pomiędzy dwiema sytuacjami nie muszą być wcale oczywiste i ponieważ podobieństwa i różnice nieistotne pod względem moralnym mogą sprawiać, że istotne pod względem moralnym możliwości działania będą wyraziste lub niewidoczne.

Po drugie, jaka jest właściwa perspektywa dla uogólniania od danej wąskiej dyspozycji do cnoty? Jeśli na przykład po raz pierwszy uczymy się szczodrości, kupując prezent dla kolegi ze szkoły, jak i na kogo mamy rozciągnąć naszą szczodrość? Zuniwersalizowanie wąskiej dyspozycji wydaje się niemożliwe (ograniczone zasoby czasu, pieniędzy, energii i innych elementów mogących stanowić przedmiot szczodrości; do tego dochodzi kwestia odpowiedzialności społecznej, gdyż koszty szczodrych pobudek jednej osoby będą również obciążać innych), ale ograniczenie szczodrości do kręgu członków rodziny i przyjaciół grozi uaktywnieniem postawy „my kontra oni”, „grupa własna kontra grupa obca”, co przychodzi nam łatwo, ale koliduje z cnotą.

Po trzecie, świat, w którym żyjemy, wciąż stawia nas w obliczu sytuacji, które wymagają cnotliwych reakcji. To nie tylko jedna nieprzytomna osoba, którą widzimy na dworcu podczas powrotu do domu, lecz wielu bezdomnych, których widzujemy każdego dnia, a jeśli ich nie widzimy, to wystarczy kilka kliknięć podczas przeglądania Internetu, by stanęli przed naszymi oczami, i kilka kolejnych kliknięć, by wspomóc finansowo różne organizacje, które im pomagają. Jeśli sądzimy, że datki nie są właściwą drogą, możemy udzielać się w wolontariacie i pomagać takim ludziom bezpośrednio lub starając się zmienić system społeczno-ekonomiczny, przez który znaleźli się w trudnej sytuacji. Jeśli zaś uważamy, że tylko ci ludzie mogą pomóc sami sobie, jest

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

wiele innych spraw, którymi powinna zainteresować się osoba cnotliwa, np. zmiana klimatu czy okrucieństwo wobec zwierząt. Ale nawet ludzie, którzy całe swoje życie poświęcają jakiejś cnotliwej aktywności, nie spełniają wszystkich wymogów niektórych spośród cnót. Być może muszą oni tak postępować, by działać efektywnie bądź podtrzymać swoje zgodne z cnotą postępowanie. Na przykład wielu spośród tzw. zielonych, którzy wkładają dużo wysiłku w to, by zakładać panele słoneczne, jeździć rowem do pracy czy segregować odpady, zdaje się ignorować problem głodu na świecie. Wielu ludzi ratujących zwierzęta jest bardzo pamiętliwych. Zjawisko moralnej księgowości (np. ustawienie klimatyzacji na 20 stopni po długiej segregacji śmieci) – kolejna, odkryta niedawno moralna słabostka naszego gatunku – może odzwierciedlać pewną świadomość ograniczenia zasobów naszej energii moralnej i stanowić próbę podtrzymania naszego zobowiązania do robienia tego, co uważamy za najważniejsze. Nie jest to doskonały sposób życia, ale pozwala uniknąć gorszych.

A oto przykład zainspirowany rozważaniami na temat efektu świadka. Słyszając o zachowaniu świadków, często wyrażamy szok lub gniew z powodu ich bezczynności bądź braku chęci do zaangażowania się. Oto przed hotelem Victoria leży omdlały mężczyzna i nikt z przechodniów nie zatrzymuje się, by zapytać, czy potrzebuje pomocy, chyba że mężczyzna ten jest ubrany w garnitur. Oczywiście ryzyko wzięcia na siebie problemu, który może nas przerosnąć, jest dużo mniejsze, gdy ktoś po prostu omdlewa na tłocznej ulicy. Możemy wówczas zadzwonić do jego rodziny, wezwać taksówkę i człowiek ten na zawsze zniknie z naszego życia. Jeśli jednak nie ma do kogo zadzwonić i nie mamy pieniędzy na taksówkę, a człowiek ten wymaga odwiezienia do szpitala, pomoc może przerosnąć nasze możliwości. Co gorsza, zatrzymawszy się – w odróżnieniu od wszystkich innych – okazujemy się wyjątkowo zli, bo choć wiemy już, jak bardzo ta osoba potrzebuje pomocy, odchodzimy. Nie twierdzę, że świadkowie myślą o tym wszystkim, gdy widzą kogoś wyraźnie potrzebującego pomocy, ale mogą kierować się wieloma przeczuciami dotyczącymi rodzajów interwencji i ich możliwych konsekwencji, z którymi musieliby się zmierzyć. Nie przesądzam, czy takie postawy są moralnie ułom-

♦ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ♦

ne, czy psychohygieniczne, czy jedno i drugie. Jest coś dziwnego w myśleniu o cnocie jako dyspozycji do reakcji na pewne istotne pod względem moralnym właściwości świata i jednoczesnym oczekiwaniu, że – choć świat jest raczej zły – cnoty właściwe określonym dziedzinom mogą się ze sobą zespolic⁴³.

Ten przypadek i wcześniej omówione trudności z uogólnianiem i zespalaniem dyspozycji mają unaocznic napięcie pomiędzy naszymi pragnieniami, by być dobrymi ludźmi, dobrze żyć i postępować słusznie, i postawić pytanie, czy cnota może to wszystko zapewnić. Jeśli tak, to czy może to się stać poprzez obniżenie naszych standardów słusznego postępowania? Wyobraźmy sobie Maszę, która została pracownicą socjalną, bo uważa tę pracę za ważną i chciała iść w ślady matki, ale dopada ją przygnębienie. Wreszcie rzuca tę posadę i zajmuje się fotografią, co sprawia jej wielką radość. Czy powinna po prostu pogodzić się z tym, że nie jest tak wrażliwa na innych jak jej matka, i cieszyć fotografią (być może ofiarując datki na pomoc społeczną), czy też powinna dalej pracować w opiece społecznej, licząc, że wrażliwość na innych rozwinie się u niej wraz z doświadczeniem? Cnota jako moralnie słuszny sposób reagowania na świat zdaje się pozostawać w konflikcie z cnotą jako rozwiniętym stanem możliwości danej osoby⁴⁴.

3. Stabilność cnoty

Dotychczas rozważaliśmy rozwój cnót z wąskich dyspozycji, gdyż to właśnie wąskie, a nie szerokie dyspozycje mają eksperymentalnie potwierdzony wpływ na zachowanie. Zagadnienie to jest

⁴³ Odnotujemy, że w tym miejscu Adams odrzuca, zaś Annas przyjmuje tezę o jedności cnót.

⁴⁴ Adams, rozumiejąc cnotę jako „nieustające doskonalenie się w dążeniu do dobra”, zdaje się unikać tego napięcia, gdyż nie wyklucza innych sposobów dążenia do dobra niż jego powodowanie i rozumie doskonalenie się jako coś godnego podziwu, a to niekoniecznie musi towarzyszyć wyłącznie temu, co najlepsze.

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

niekiedy ujmowane w kategoriach stabilności (wąskie dyspozycje, w odróżnieniu od szerokich, są stabilne), a niekiedy w kategoriach stabilności w czasie w przeciwieństwie do stabilności w różnych sytuacjach. Ale warto postawić pytanie, czemu sądzimy, że to samo dotyczy się wszystkich dyspozycji bez względu na ich rodzaj. Zachodzi tu interesująca różnica pomiędzy współczesnymi a starożytnymi dyskusjami. Starożytni uważali, że to cnoty, a nie dyspozycje w ogóle, cechują się stabilnością, i przedstawiali argumenty, dlaczego to właśnie poszczególne cnoty powinny być stabilne⁴⁵. Warto się im przyjrzeć, jeśli bowiem interesuje nas rozwój cnoty, to warto wiedzieć, czy istnieją różne sposoby, by dojść do różnych cnót w zależności od tego, co stanowi dla nich wzmocnienie.

- I. Cnota uszczęśliwia swojego posiadacza. To przyjemne uczucie być odważnym, roztropnym, sprawiedliwym i umiarkowanym, gdyż kogoś takiego nie trapią niezaspokojone pragnienia i cieszy się on posiadaniem tego, co jest prawdziwie cenne. Uzyskanie i utrzymanie takiego dobrego stanu wymaga wykonywania odważnych, roztropnych i sprawiedliwych czynów. Tak więc dla człowieka cnotliwego pozytywne wzmocnienia za podtrzymywanie cnotliwych dyspozycji pochodzą z jego wnętrza, co zapewnia tym dyspozycjom stabilność.

⁴⁵ Można też zapytać, czy wady również nie są stabilne. Jeśli pytanie to miałyby dotyczyć powtarzalności zachowania w bardzo podobnych sytuacjach na przestrzeni czasu („stabilność” na warunkach sytuacjonistów) lub powtarzalności zachowania w różnych sytuacjach (ale zawsze w sytuacjach związanych z cnotami), to moim zdaniem odpowiedź brzmi „nie”. Człowiek cnotliwy decyduje się na cnotliwe postępowanie z uwagi na nie samo lub na to, co sprawia, że jest ono cnotliwe. Z kolei człowiek niegodziwy nie decyduje się na niegodziwe postępowanie z uwagi na nie samo, lecz raczej w oczekiwaniu jakiegoś pożądanego przezeń dobra, które ma mu ono przynieść. Człowiek niegodziwy nie szuka nas, jeśli nie będzie się to dla niego wiązało z zapowiedzią zysku. Jeśli jednak nasze pytanie dotyczy stabilności związku pomiędzy rozumem z jednej a pożądaniem i pragnieniami z drugiej strony, to rozum osoby niegodziwej, jak twierdzi Arystoteles, akceptuje jej pragnienia (inaczej niż u ludzi wstrzemięźliwych i rozpustnych), i właśnie dlatego można powiedzieć, że decyduje się ona na niegodziwe postępowanie (w odróżnieniu od kogoś, kto działa powodowany gniewem, bez żadnego udziału rozumu, i przez to nie decyduje się na swoje działanie, chociaż działa dobrowolnie; EN 8).

◆ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ◆

2. Cnota opiera się na wiedzy, a wiedza jest stabilna (decyduje o tym jej systematyczność, złożenie z potwierdzających się wzajemnie aktów zrozumienia prawdy oraz niezawodność wyrażana w sądach). W obliczu niewiedzy o tym, co jest dobre, może się wydawać, że najlepiej byłoby jednego dnia pisać artykuły filozoficzne, a drugiego pracować z trudną młodzieżą i w rezultacie niczego nie robić dobrze. Z drugiej strony, jeśli wiemy, co jest najlepsze, nie damy się zwieść pozorom – należyta ocena tego, co najlepsze, pokieruje naszym działaniem.

Oba te argumenty każą nam wrócić do pytania, które Sokrates zadał Protagorasowi: czy cnota jest czymś jednym? Wizja „rozszerzenia” wąskich dyspozycji i „zgrania” ich ze sobą zamiast zostawienia ich w postaci „fragmentarycznej” wygląda znacznie bardziej obiecująco, jeśli nie zachodzi nieuchronny konflikt pomiędzy dobrami, do których słusznie dążymy (np. autonomia i dobrobyt).

Cnoty mają prawdopodobnie dwa kolejne źródła stabilności, których nie mają inne cechy.

3. W rozumnym i funkcjonalnym społeczeństwie przynajmniej niektóre cnotliwe zachowania są nagradzane zaufaniem i większą współpracą, a nawet pochwałą. I tak na przykład uczciwe postępowanie zwykle zapewnia danej osobie reputację uczciwej i zachęca innych do współpracy z nią, tak więc ma ona powód, by zachowywać się uczciwie nawet wówczas, gdy nieuczciwość jest bardziej opłacalna. Nie znaczy to, że człowiek cnotliwy myśli w ten sposób. Może on na przykład po prostu czerpać korzyść ze swojej uczciwości i okazywać to, rozumiejąc się podczas wypowiedzania szlachetnego kłamstwa⁴⁶. Nie zachodzi to jednak w przypadku społeczeństw dysfunkcyjnych. Barbara Demick w *Nothing to envy*⁴⁷ opisuje, jak podczas głodu w Korei Północnej na początku tego stulecia osieroczone dzieci padały jak muchy, jeśli nie były gotowe kraść (jak ujął to jeden z obserwatorów, „dobre dzieci umierają najpierw”),

⁴⁶ Nieznacznie zmodyfikowany przykład zaczerpnięty z R. FRANK, *Passions with Reason: The Strategic Role of the Emotions*, New York 1988.

⁴⁷ Wydanie w języku polskim: *Świata nie mamy czego zazdrościć. Zwyczajne losy mieszkańców Korei Północnej*, tłum. A. Nowakowska, Wołowiec 2011 (przyp. red.).

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

i jak dorośli, jeśli chcieli jeść, musieli porzucić ideał służenia swojemu krajowi i sprzedawać to, na co był popyt⁴⁸.

4. Za naszym zaangażowaniem się w cnoty stoją względy szacunku wobec samych siebie, co nie zachodzi w przypadku innych cech. Możemy szanować samych siebie bez względu na to, czy jesteśmy gadatliwi, czy cisi, ale nie wtedy, gdy jesteśmy oszustami⁴⁹. Jednak zaangażowanie się w uczciwość jest czym innym niż deklaracja, że się ją ceni, gdyż nawet szczerze deklaracje mogą iść w parze z płytkim zaangażowaniem. Możemy składać deklaracje na podstawie wartości, które tworzą nasze życie w tym sensie, że biorą udział w naszych nieustannych wysiłkach, by sprostać wymogom danej wartości, jak również w reakcji na upomnienia dotyczące standardów moralnych, nad którymi się zbyt nie zastanawiamy. W tym drugim przypadku wartość przeciwna (np. uniknięcie zakłopotania, jak sugerują Sabini i Silver⁵⁰, lub brak strategii na określenie działania wymaganego do osiągnięcia długofalowego celu lub szerokiej wartości („zamiar wprowadzenia w życie”) mogą łatwo wywołać działanie sprzeczne z deklarowanymi wartościami. Jednakże żal lub poczucie winy, które odczuwamy, widząc, jak złe było nasze działanie, daje nam powód do zaangażowania się w deklarowane wartości⁵¹.

⁴⁸ B. DEMICK, *Nothing to Envy*, New York 2010.

⁴⁹ Jednak zob. D. BATSON i in., *Appearing Moral to Oneself without Being So*, „Journal of Personality and Social Psychology” 77 (1999), s. 525–537, a zwłaszcza D. ARIELY, *The (Honest) Truth about Dishonesty*, New York 2012. Obaj badacze poświadczają istnienie powszechnej zdolności do podtrzymywania naszego moralnego obrazu samych siebie, gdy czerpiemy korzyści z niemoralnego zachowania – dla Batsona polega to na obniżaniu naszych standardów etycznych, tak by zgadzały się z zachowaniem służącym obronie własnego Ja, zaś dla Ariely’ego na powstrzymaniu się od najbardziej egoistycznego niemoralnego zachowania tak, by wciąż uważać się za przejętych problemami moralnymi.

⁵⁰ J. SABINI, M. SILVER, *Lack of Character?...*, dz. cyt.

⁵¹ 1.–4. to ogólne źródła stabilności, ale istnieją również źródła szczegółowe: jeśli dziecku „opłaci się” przyznać do zbiecia szyby w tym sensie, że konsekwencje będą dla niego mniej dotkliwe, niż gdyby starało się ukryć ten fakt i zostało przyłapane, to będzie ono wówczas bardziej szczerze również w przypadku innych negatywnych konsekwencji swoich czynów, niż gdyby zostało ukarane jako posłaniec przynoszący złe wieści.

♦ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ♦

Poszczególne twierdzenia od 1. do 4. mogą być prawdziwe bądź fałszywe, jednak we współczesnej dyskusji nad stabilnością cech charakteru brakuje namysłu nad źródłami stabilności cnotliwych dyspozycji („sytuacja” i „charakter”, które są przedmiotem namysłu, to pojęcia w sposób oczywisty zbyt ogólnikowe). Co do 3., to zwróćmy uwagę, że nie wszystko, co zostaje wzmacniane (zwłaszcza społecznie), jest cnotą. Na przykład pragnienie, by kogoś zadowolić, często spotyka się ze społecznym wzmocnieniem, ale nie jest cnotą. Są również cechy, które mogą być cnotami, a nie są społecznie wzmacniane. Przypuszczam, że nieograniczone współczucie i szczodrość nie są mocno wzmacniane społecznie – wiążą się z nimi olbrzymie wymogi, przez co często budzi się w nas poczucie winy, że nie możemy im sprostać. W rezultacie unikamy myślenia o nich i wraz z innymi ludźmi zachowujemy się tak, jakby problem nie istniał. Prowadzą one do niezręcznych sytuacji. Pamiętam, jak któryś z filozofów zaprotestował przeciwko plastikowemu paskowi Petera Singera, gdyż pozostali mieli skórzane. Wszyscy byliśmy kiedyś świadkami sytuacji, gdy ktoś życzliwy popsuł znakomicie zapowiadającą się imprezę, zabierając na nią osobę, której nie zaproszono właśnie dlatego, żeby nie zepsuła zabawy innym. Nierówne wzmacnianie społeczne zachowań polegających na pomocy innym może stanowić kolejne wyjaśnienie faktu, że dyspozycje do pomocy są szczególnie podatne na wpływy sytuacyjne (jak w badaniach Stanleya Milgrama, Alice Isen i Pauli Levin). Mogą również istnieć dyspozycje głęboko w nas zakorzenione, jak strach przed zakłopotaniem czy cechy osobowości należące do Wielkiej Piątki. Inne dyspozycje mogą mieć charakter samonagradzający, jak na przykład odwaga. Ja proponuję po prostu, żebyśmy więcej uwagi poświęcili temu, **dłaczego** dyspozycje, które chcemy w sobie rozwijać, mogą być stabilne bądź nie, a nie liczyli na utworzenie cnot z wąskich dyspozycji w ogóle dlatego, że psychologowie mówią nam, iż są one (jako całość) relatywnie stabilne.

Przełożył Patryk Krajewski

♦ RACHANA KAMTEKAR ♦

Bibliografia

- ADAMS R., *A Theory of Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ANNAS J., *Intelligent Virtue*, New York: Oxford University Press, 2011.
- ARIELY D., *The (Honest) Truth about Dishonesty*, New York: Harper-Collins, 2012.
- ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- BATSON D. i in., *Appearing Moral to Oneself without Being So*, „Journal of Personality and Social Psychology” 77 (1999), s. 525–537.
- BURNYEAT M., *Aristotle on Learning to Be Good* [w:] A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Oakland: University of California Press, 1980, s. 69–92.
- CARPENTER M., CALL J., TOMASELLO M., *Understanding 'Prior Intentions' Allows Two Year-Olds to Imitatively Learn a Complex Task*, „Child Development” 73 (2002), s. 1431–1441.
- DEMICK B., *Nothing to Envy*, New York: Spiegel & Grau, 2010; wyd. polskie *Świata nie mamy czego zazdrościć. Zwyczajne losy mieszkańców Korei Północnej*, tłum. A. Nowakowska, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2011.
- DEVINE P.G., MONTEITH M.J., *Automaticity and Control in Stereotyping* [w:] S. Chaiken, Y. Trope (eds.), *Dual-Process Theories in Social Psychology*, New York: Guilford, 1999, s. 185–210.
- DORIS J.M., *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- FRANK R., *Passions with Reason: The Strategic Role of the Emotions*, New York: W.W. Norton & Company, 1988.
- GERGELY G., BEKKERING H., KIRÁLY I., *Rational Imitation in Preverbal Infants*, „Nature” 415 (2002), s. 755.
- GOPNIK A., *Dziecko filozofem*, tłum. M. Trzcińska, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2010.
- HARMAN G., *Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error* [w:] tegoż, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- HARRIS P.L., *Children and Emotion: The Development of Psychological Understanding*, Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing, 1989.
- HARTSHORNE H., MAY M.A., *Studies in the Nature of Character*, Vol. I: *Studies in Deceit*, New York: Macmillan, 1928.

◆ O STAWANIU SIĘ DOBRYM CZŁOWIEKIEM ◆

- KAMTEKAR R., *Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character*, „Ethics” 114 (2004), s. 458–491.
- KNOBE J., MALLE B., *Self and Other in Explanations of Behavior: 30 Years Later*, „Psychologica Belgica” 42 (2000), s. 113–130.
- LEPPER M., GREEN D., NISBETT R.E., *Undermining Children’s Intrinsic Interest with Extrinsic Reward: The Overjustification Hypothesis*, „Journal of Personality and Social Psychology” 28 (1973), s. 129–137.
- MARINGER M., KRUMHUBER E.G., FISCHER A.H., NIEDENTHAL P.M., *Beyond Smile Dynamics: Mimicry and Beliefs in Judgments of Smiles*, „Emotion” 11 (2011), s. 181–187.
- MELTZOFF A., *Origins of Social Cognition: Bidirectional Self-Other Mapping and the ‘Like Me Hypothesis’* [w:] M. Banaji, S. Gelman (eds.), *Navigating the Social World: What Infants, Children, and Other Species Can Tell Us*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 139–144.
- MISCHEL W., *Personality and Assessment*, New York; Wiley, 1968.
- MISCHEL W., SHODA Y., *A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics, and Invariance in Personality Structure*, „Psychological Review” 102 (1995), s. 246–268.
- PLATON, *Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa: Wydawnictwo: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.
- RAILTON P., *Two Cheers for Virtue; or, Might Virtue Be Habit-Forming?* [w:] M. Timmons (ed.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, Vol. 1, (2011); pierwotna wersja tego artykułu *Dwa wiwaty na cześć cnoty*, tłum. P. Krajewski [w:] N. Szutta (red.), *Współczesna etyka cnot: możliwości i ograniczenia*, Warszawa: Semper, 2011, s. 67–102 (przyp. red.).
- ROSS L., NISBETT R.E., *The Person and the Situation, Perspective of Social Psychology*, New York: McGraw-Hill, 1991.
- RUSSELL D.C., *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SABINI J., SILVER M., *Lack of Character? Situationism Critiqued*, „Ethics” 115 (2005), s. 535–562.
- SHODA Y., MISCHEL W., WRIGHT J., *Intraindividual Stability in the Organization and Patterning of Behavior: Incorporating Psychological Situations into the Idiographic Analysis of Personality*, „Journal of Personality and Social Psychology” 67 (1994), s. 674–687.
- SNOW N., *Virtue as Social Intelligence. An Empirically Grounded Theory*, New York: Routledge, 2010.

◆ RACHANA KAMTEKAR ◆

Key words
virtue,
automatic
processes,
situationism,
dispositions,
reasoning,
moral
development,
stability

Abstract

A debate rages about how educable or uneducable are the automatic processes or non-reasoning motivations that generate most of our actions. In this paper I discuss three issues that seem to me to have received insufficient attention in the discussion. First, our interest in becoming good (as good as possible) should be divorced from an interest in being better than others, or better than the norm, and that if it is, then we need to be careful about the bearing of some experimental psychology on the discussion, for much of that literature assumes that virtue is something distinctive. Instead of conceiving of virtue as distinguishing some people from others, we should conceive of it as correcting certain human tendencies that are destructive of social and personal well-being. Second, the idea that virtue can be developed from situation-specific dispositions through thoughtful generalization and integration with other such dispositions needs to address some difficulties of execution. Third, rather than seek a general recipe for the development of desirable dispositions, should we instead focus on the sources of stability or instability for these dispositions one by one?

RACHANA KAMTEKAR jest profesorem filozofii Uniwersytetu Arizony. Zajmuje się głównie filozofią starożytną i psychologią moralną. Jej publikacje to m.in.: *Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character* („Ethics” 2005), *Speaking With the Same Voice as Reason: Personification in Plato’s Psychology* (Oxford, Studies in Ancient Philosophy, 2006) oraz *The Relationship Between Aristotle’s Ethics and Politics* [w:] Ron Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, 2014. Adres e-mail: kamtekar@email.arizona.edu.