

KAZIMIERZ KRAJEWSKI  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## EMOCJONALIZM W ŻYCIU MORALNYM

### WSTĘP

Przez emocjonalizm w życiu moralnym rozumiem absolutyzację uczuć w kształtowaniu moralnego życia człowieka. Absolutyzacja ta polega na przyznaniu uczuciom rangi i funkcji, których w rzeczywistości nie mają i dopuszczeniu ich do takiego wpływu na życie człowieka, jakiego mieć nie powinny. Dotyczy ona dwóch – jak się wydaje – podstawowych dziedzin, w których uczucia odgrywają rolę. Pierwsza jest związana z płaszczyzną epistemologiczną i dotyczy roli uczuć w poznawaniu wartości w ogóle, a wartości moralnych w szczególności. Absolutyzacja w tym wypadku polega bądź na odmówieniu ocenom i normom moralnym charakteru poznawczego (informatywnego) i potraktowania ich jako reakcji emocjonalnych na jakieś postępowanie, bądź przeciwnie, na przyznaniu uczuciom funkcji poznawczej, której zdają się nie mieć. Druga wiąże się z płaszczyzną antropologiczno-praktyczną i dotyczy pozycji oraz roli uczuć w konstytuowaniu się ludzkiego czynu. Absolutyzacja polegałaby w tym przypadku na sprowadzeniu czynu

do emocjonalnego dynamizmu, wyznaczającego zachowanie człowieka. Sprawczość właściwa osobie ludzkiej byłaby wypierana przez samorzutną „sprawczość emocjonalną”. Ludzkie działanie stanowiłoby wówczas skutek dynamizmu uczuciowego, rozgrywającego się w podmiocie. Jeśli chodzi o pierwsze zagadnienie, trudno – w oparciu o świadectwo potocznego doświadczenia i życiową praktykę – zgodzić się na zrównanie ocen moralnych z ocenami pozamoralnymi, np. estetycznymi, co byłoby konsekwencją odmówienia tym pierwszym waloru poznawczego, a także na przyznanie uczuciom funkcji informowania o rzeczywistości. Przedstawię tezę, że uczucia, choć mają charakter intencjonalny (aktowy), nie pełnią wprost funkcji poznawczej, tzn. nie dostarczają bezpośrednio informacji o wartościach. Pełnią ją natomiast nie wprost (*per accidens*), przez „wykazywanie” wartości czy „wskazywanie” na nie. Przyznanie uczuciom funkcji poznawczej w dziedzinie poznania wartości, prowadzi do irracjonalizmu i psychologizmu w etyce (sprowadzenie wartości moralnych do reakcji emocjonalnych lub treści czysto psychicznych), choć z drugiej strony należy przyznać, że dowartościowanie uczuć, jakie dokonało się w myśli współczesnej, było słuszną reakcją na skrajny empiryzm (prymitywizowanie uczuć, przez ich redukowanie do doznań zmysłowych) i aprioryczny racjonalizm (eliminowanie uczuć z aksjologii i etyki, przez odmówienie im prawa obywatelstwa w życiu moralnym człowieka).

Jeśli chodzi o płaszczyznę antropologiczno-praktyczną, podstawową sprawą jest problem zintegrowania uczuć, będących postacią dynamizmu typu: „coś się ze mną dzieje”, w czynie, który jest dynamizmem typu „ja działam”, a zatem będącym wyrazem sprawczości i samostanowienia (wolności) osoby. Integracja ta jest zadana człowiekowi w czynie, który staje wobec napięcia między samorzutnym dynamizmem uczuć, a własną sprawczością. Ma ona swój „początek” w panowaniu nad uczuciami, a kulminuje w ich włączeniu w sprawczy dynamizm podmiotu. Emocjonalizm w tym wypadku polegałby na wyznaczaniu ludzkiego działania przez uczucia, a nie przez rozumną

i wolną sprawczość. Osoba winna panować nad uczuciami już na płaszczyźnie świadomości, co wyraża się w zdolności do ich obiektywizacji, wykluczającej emocjonalizację. Czyn winien być odpowiedzią na poznaną rozumem prawdę o dobru, a nie konsekwencją doraźnego, emocjonalnego odczucia wartości. Pozytywna rola uczuć w płaszczyźnie antropologiczno-praktycznej polega na nadaniu wyrazistości ludzkiej sprawczości i samostanowieniu. Uczucia pozwalają głębiej przeżywać swoje osobowe struktury. Ale winny być zintegrowane w osobie, czyli podporządkowane owym osobowym strukturom. Funkcję integrowania uczuć w osobie pełnią sprawności (cnoty). Podporządkowują one samorzutną emocjonalność podmiotowego „ja”, samostanowieniu owego „ja”. Kiedy trzeba, wola przejmuje niejako energię emocjonalną płynącą z uczucia, a innym razem ją „wyhamowuje” czy eliminuje, kierując się wspomnianą prawdą o dobru danego postępowania. Człowiek jako osoba spełnia się moralnie, tzn. przez prawdę o dobru, a nie jedynie przez przeżywanie swoich uczuć. Przedstawienie integracji uczuć w czynie to drugi punkt mojego przedłożenia.

#### EMOCJONALIZM EPISTEMOLOGICZNY

Na płaszczyźnie epistemologicznej zachodzą dwa podstawowe emocjonalizmy: emocjonalizm akognitywistyczny, którego typowym przykładem jest emotywizm Ch. Stevenson<sup>1</sup> i A. Ayera<sup>2</sup>, oraz emocjonalizm kognitywistyczny, reprezentowany przez fenomenologów, w szczególności M. Schelera<sup>3</sup>.

Według zwolenników emotywizmu, oceny moralne wyrażają jedynie emocje podmiotu wydającego ocenę. Np. ocena: „Kra-

<sup>1</sup> Zob. Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1944.

<sup>2</sup> Zob. A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1936.

<sup>3</sup> Zob. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, 4., durchges. Aufl., Bern 1954.

dzień jest zła”, oznacza wyłącznie manifestację odczucia autora wypowiedzi; ocena tego czynu nic nie mówi o samej kradzieży. Wyraża ona jedynie emocjonalne nastawienie, emocjonalną i przez to niemożliwą do racjonalnego ujęcia opcję oceniającego podmiotu. Nie da się przedmiotowo uzasadnić, że termin „zła” odnosi się do jakości obiektywnie przysługującej czynowi. „Kradzież jest zła” jest rodzajem uczuciowego wykrzyknika. Wszelkie zatem oceny i normy moralne mają charakter irracjonalny, emocjonalno-wokatywny, ponieważ najczęściej połączone są z pragnieniem wywołania podobnych odczuć u rozmówcy. Oceny i normy moralne są na tym samym poziomie, co oceny i normy pozamoralne, np. typu „Kawa z cukrem jest lepsza niż bez cukru”. Ta ostatnia oznacza, że lubimy kawę z cukrem i niedorzeczne byłoby upierać się, że ocena ta obiektywnie odnosi się do kawy i pretenduje do prawdziwości. Zdania oceniająco-normatywne nie podlegają kwalifikacji prawdy, ponieważ nie mają charakteru logicznego. Uczucie zatem jest powodem odmówienia racjonalności (informatywności) sferze moralnej. Nie zmienił tego preskrytywizm<sup>4</sup>, stanowiący umiarkowaną wersję emotywizmu. Dla preskrytywizmu spory moralne są racjonalne, ale do pewnych granic. Tą granicą są „dobre racje” naszych moralnych ocen i norm. Preskrytywizm odróżnia „dobre racje” od „złych racji”. Ale ostateczne racje leżące poza „dobrymi racjami”, nie mają charakteru poznawczego i są niemożliwą do racjonalizacji opcją podmiotu. Łatwo przewidzieć, że dla emocjonalizmu spory moralne nie mają właściwie sensu. Polegałyby one bowiem jedynie na wzajemnym komunikowaniu sobie wzajemnych, emocjonalnych odczuć. Ale właśnie fakt istnienia sporów, stałość ich występowania świadczy o racjonalnej (poznawczej) bazie moralnych przekonań. Oceny i normy moralne domagają się bowiem – i tym różnią się od pozaracjonalnych upodobań (np. kulinarnych czy estetycznych) – uzasadnienia. Inaczej fakt sporu moralnego byłby niezrozumiały. Po drugie, wartość zależy od cech przedmiotu, a nie od

---

<sup>4</sup> Zob. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952.

subiektywnej reakcji podmiotu. Gdy np. twierdzę, że człowieka trzeba respektować dla niego samego, odwołuję się w uzasadnieniu tej tezy do cech, które takie traktowanie uzasadniają (rozumność, wolność, duchowość człowieka). Wartość opiera się na bycie i nie jest owocem arbitralnej aktywności człowieka. Człowiek, oceniając cokolwiek, ma poczucie, że ta ocena jest jakoś uwarunkowana przez przedmiot.

Irracjonalistyczne podejście do moralności zdaje się dominować we współczesnej kulturze. Wskażmy, przykładowo, na jego trzy konsekwencje w życiu społecznym. Pierwszą jest tzw. model demokracji konsensualistycznej. Jeśli nie istnieje obiektywne uzasadnienie ocen i norm ludzkiego postępowania, to na forum parlamentarnym o tym, co wolno, a czego nie wolno dopuścić w życiu społecznym, decyduje zgoda większości. Jeśli nie istnieje obiektywna prawda o dobru bądź nie jesteśmy w stanie jej poznać, tę „prawdę” tworzy większość. Druga konsekwencja dotyczy pojmowania zasady tolerancji. Jest ona rozumiana jako postawa uznająca wszelkie style życia za moralnie uprawnione, byleby tylko nie naruszały wolności innych. Nie istnieje ostateczne kryterium, które pozwalałoby jedno style życia uznać za złe moralnie, inne zaś za dobre. Przedstawiciele akognitywistyczno-emocjonalistycznego („opcynego”) nurtu mają określony pogląd na temat relatywizmu kultur i ich immanencji. Zgodnie z nim, wszelkie kultury są równouprawnione, niezależnie od panujących w nich obyczajów i zachowań ludzi. Kultury są immanentne, tzn. nie można wyjść poza daną kulturę, aby dokonać jej wartościowania. Nie istnieją bowiem obiektywne kryteria ich moralnej oceny. Dlatego nie istnieją kultury „niższe” czy „wyższe”. Zgodnie z akognitywizmem, każdy ma swoje „poglądy moralne”. Uważa się je za nierozstrzygalne na drodze racjonalnego dyskursu. U ich źródeł leży bowiem pozaracjonalna opcja. Ten sposób myślenia prowadzi do wyborów, bez potrzeby odwoływania się ani do jakiegokolwiek namysłu teoretycznego, ani do ocen opartych na jakichś zasadach etycznych. Jeśli z życia społecznego wyeliminuje się argumentację etyczną, w której o dopuszczalności bądź nie pewnego po-

stępowania rozstrzyga prawda o dobru, wówczas zastępuje się ową argumentację różnymi formami perswazji czy socjotechnicznej i psychotechnicznej manipulacji.

Podkreślmy, że to swoista absolutyzacja uczucia doprowadziła do powstania emocjonalistycznego akognitywizmu. W nim etyka staje się środkiem perswazji. Perswazja zastępuje argument. Niemożliwa jest oczywiście etyka normatywna, bo nie istnieją obiektywne wartości czy powinności. Możliwe są jedynie: metaetyka, polegająca na badaniu językowej ekspresji uczuć, będących źródłem ocen i norm, oraz etologia, jako nauka opisowo-socjologiczna, badająca społeczną genezę dotyczących życia moralnego, emocjonalnych nastawień ludzi.

Przejdźmy do emocjonalizmu kognitywistycznego (fenomenologicznego), reprezentowanego w dojrzałej formie przez M. Schelera. Zdaniem tego wybitnego fenomenologa, wartości w ogóle, a wartości moralne w szczególności, są dane i przeżywane w aktach o charakterze intencjonalno-emocjonalnym (*Wertfühlen, Wertgefühlen*). Akty te pełnią – zdaniem Schelera – funkcje poznawcze, czyli są źródłem informacji o sferze aksjologicznej. Wartości czy też powinności są specyficznymi przedmiotami, stąd mogą być poznawane w szczególnych aktach ludzkich, właśnie w aktach o charakterze emocjonalnym. Reprezentujący identyczne stanowisko E. Husserl pisze, że „wszelka świadomość źródłowo konstytuująca pewien obiekt wartościowy jako taki z koniecznością zawiera w sobie pewną składową, która należy do sfery uczuciowej”<sup>5</sup>. W aktach tych dokonuje się zatem źródłowa prezentacja wartości, czyli spełnia się w nich ich bezpośredni ogląd. Akty poznania emocjonalnego mają właściwość naocznego kontaktowania nas z wartościami czy powinnościami. Takiej właściwości nie mają akty poznania intelektualnego, które są „ślepe” na wartości. Dlatego są nieprzydatne w sferze poznania wartości. Wolor poznawczy w dziedzinie aksjologii mają jedynie akty emocjonalne.

---

<sup>5</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 14.

Przyjrzyjmy się temu stanowisku. Jeśliby przypisać emocjom funkcje poznawcze, to wartości przez nie poznawane same musiałyby być uprzedmiotowionymi jakościami emocjonalnymi. Ale wartości moralne na pewno takimi jakościami nie są. Są one jakościami o charakterze inteligibilnym, racjonalnym, a nie emocjonalnym. Tym bardziej jakościami emocjonalnymi nie są transcendentalia, takie jak: prawda, dobro czy piękno, które są zamienne z bytem i tak jak byt, poznawalne są dowodowo, a nie „czuciowo”. M. Scheler, wtapiając poznanie w emocjonalne przeżywanie, zatarł tym samym różnicę między poznaniem a życiem emocjonalnym. Najistotniejszy jednak zarzut, jaki można postawić emocjonalizmowi fenomenologicznemu, polega na pominięciu faktu, że wartości moralne są przez podmiot czynione (sprawiane), a nie tylko przezeń przeżywane w intencjonalnych aktach uczuć. Wartość moralna jest czymś dynamicznym, czymś, co staje się w czynie i w człowieku. Urzeczywistnia się ona w czynie, w jego wewnętrznej, dynamicznej strukturze, którą ma on jako autentyczny *actus personae*. Dlatego emocjonalizm prowadzi, przez pominięcie sprawczości w rozumieniu wartości moralnych, do zatarcia ich normatywności<sup>6</sup>. Podmiot najpierw sprawia wartości w czynie, a dopiero potem są one przez niego przeżywane. Na gruncie emocjonalizmu trudno ukonstytuować obiektywną normę, która wiąże się ze strukturą ontologiczną osoby, a nie wyłącznie z płaszczyzną świadomościowo-przeżywaniową. Dla Schelera osoba to jedynie miejsce pojawiania się wartości moralnych („aksjologiczne *residuum*”), a nie realno-substancjalny, a przez to sprawczy ich podmiot. Cały dynamizm osoby w fenomenologicznym emocjonalizmie sprowadza się do emocjonalnego przeżywania wartości i w konsekwencji taki też charakter ma spełnianie się osoby. Właściwe osobie spełnienie dokonuje się w płaszczyźnie emocjonalnej, a nie moralnej.

Przypisanie uczuciom funkcji poznawczej prowadzi do subiektywizmu, ponieważ świat wartości zostaje zrelatywizowa-

---

<sup>6</sup> Na tym polegał główny zarzut K. Wojtyły w stosunku do myśli M. Schelera; zob. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 289–292.

ny wyłącznie do emocjonalnych przeżyć. Wartość jest wyłącznie korelatem przeżywaniowej (subiektywnej) świadomości podmiotu. Wartości moralne są nieuprzedmiotawialne, nie da się ich postawić poza przeżyciem podmiotu. I w tym też sensie są nieobiektywizowalne. Drugą konsekwencją byłby irracjonalizm, związany ze – wspomnianym wcześniej – sprowadzeniem wartości moralnych do jakości emocjonalnych.

Trzeba wszak oddać sprawiedliwość emocjonalistom kognitywistycznym, że przeciwstawili się prymitywizowaniu uczuć przez redukcję ich do wyłącznie zmysłowych doznań, a także czystemu racjonalizmowi, odmawiającemu w ogóle uczuciom prawa obywatelstwa w sferze aksjologiczno-moralnej. Jednak emocjonalizm ten w dowartościowaniu uczuć idzie, rzec można, o krok za daleko.

Jak zatem przedstawia się zagadnienie poznawczości sfery emocjonalnej? Problem ten należy rozważać na kanwie trzech rodzajów przeżyć emocjonalnych<sup>7</sup>. Pierwszy rodzaj polegałby na doznawaniu treści emocjonalnych. Doznawanie tych treści byłoby analogiczne jak doznawanie treści wrażeń. W oparciu o to, co dane naszej świadomości, należy przyjąć, że przedmioty mają nie tylko jakości zmysłowe (barwę, kształt, ciężar, itd.), ale również jakości emocjonalne (ponurość, smutek, rzewność, sympatyczność, itd.). Doznawanie tych treści, nie pełniąc samodzielnie funkcji poznawczej, współkonstruuje niektóre akty poznawcze, jak doznawanie wrażeń, współkonstruuje akt percepcji zmysłowej.

Drugi rodzaj przeżyć to nastroje. Najczęściej stanowią tło naszych przeżyć aktowych. Polegają na przeżywaniu pewnego tonu uczuciowego. Przeżycia te nie pełnią funkcji poznawczej; mają swoją przyczynę, ale nie mają swojego przedmiotu.

Wreszcie trzeci typ przeżyć emocjonalnych stanowią uczucia. Mają one, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich prze-

---

<sup>7</sup> Zob. A. Stępień, *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, przyg. do wyd. A. Gut, t. 1, Lublin 1999, s. 171–177.



żyć, charakter aktowy. Jako akty intencjonalne, odnoszą się do pewnych przedmiotów. Tymi przedmiotami są właśnie wartości. Uczucia ze swej istoty są „wrażliwe” na wartości. Ta „wrażliwość” nie oznacza jednak ich poznawczego charakteru. Uczucia jako uczucia nie poznają tego, do czego się odnoszą. Są jedynie emotywną reakcją na coś przedmiotowo danego. Tak na ten temat pisze K. Wojtyła: „Emocja [...] wskazuje na jakąś wartość, ale sama z siebie ani jej nie poznaje, ani nie »pożąda«. Można tylko powiedzieć, że emocje »wykazują« – i to w szczególny, doświadczalny sposób – istnienie wartości poza sobą, poza podmiotem objętym przeżyciem emocjonalnym”<sup>8</sup>. Wystąpienie emocji stwarza okazję do doświadczalnego poznania wartości. Uczucie jest zatem sygnałem dla podmiotu, aby „wykazwaną” uczuciem wartość uczynił przedmiotem aktu poznania. Uczucia zatem bądź dostarczają materiału rozumowi, stanowiąc niekiedy podłoże jego aktów (uczucie może niejako „nieść” akt poznania) bądź stanowią ich współkomponentę. Można powiedzieć, że uczucia nie pełnią funkcji poznawczej wprost i samodzielnie, ale *per accidens*.

Podsumowując problematykę emocjonalizmu na płaszczyźnie epistemologicznej, należy wyróżnić dwa podstawowe emocjonalizmy: akognitywistyczny i kognitywistyczny. I jeden, i drugi jest nie do przyjęcia z punktu widzenia realistycznej teorii poznania aksjologicznego.

---

#### EMOCJONALIZM ANTROPOLOGICZNO-PRAKTYCZNY

Jeśli chodzi o drugi obszar zagadnień związany z płaszczyzną antropologiczno-praktyczną, a dotyczący pozycji i roli uczuć w konstytucji czynu, a przez czyn samego moralnego charakteru osoby, to podstawową sprawą jest zagadnienie zintegrowania

---

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń [i in.], wyd. 3, Lublin 1994, s. 289.

uczuć w samym czynie i w osobie. Uczucie jest dynamizmem typu „coś się ze mną dzieje”, a więc ma charakter – jakby powiedział Wojtyła – uczynnienia<sup>9</sup>, czyn natomiast jest dynamizmem typu „ja działał”. Czyn jest wyrazem sprawczości i samostanowienia osoby, uczucie zaś wyrazem samorzutnej, spontanicznej „sprawczości” psychiki. Na gruncie dynamizmu uczuciowego zarysowuje się zatem napięcie między sprawczością rozumnego i wolnego „ja”, a podmiotowością tegoż „ja”, rozumianą jako teren rozgrywania się dynamizmu emocjonalnego. Uczucia „dzieją się” w człowieku, czyn natomiast zostaje przez niego „zdziałany”. Owo wspomniane napięcie między sprawczością a podmiotowością należy do istoty tego, kim jest człowiek, należy do jego ludzkiej natury. Człowiek jako osoba wyraża się w sprawczości i samostanowieniu (rozumności i wolności), które stanowią o nim jako o osobie. Dzięki możliwości sprawczości i samostanowienia, mówimy o właściwej człowiekowi jako osobie transcendencji. Transcendencja ta jest fenomenologiczną manifestacją samej duchowości człowieka. Jeśli o jego istocie stanowi właściwa mu transcendencja, to staje się oczywista konieczność zintegrowania uczuć w czynie, czyli podporządkowania ich transcendentnej sprawczości i samostanowieniu osoby. Uczucia jako dynamizmy typu „dziania się”, nie stanowiąc o transcendencji osoby, winny być jej podporządkowane. Integracja uczuć w czynie, zadana jest więc człowiekowi z wnętrza tego, kim jest on jako „transcendentna” osoba. Dzięki owej integracji, emocjonalny dynamizm uczynień nabiera charakteru osobowego. Aby osoba mogła zintegrować uczucia w czynie, winna nad nimi panować, co znaczy, że winna móc je uprzedmiotwić. Integracja uczuć w czynie, zakłada możliwość uprzedmiotowienia uczuć przez sprawczy i samostanowiący o sobie podmiot. Owo uprzedmiotowienie uczuć stanowi warunek transcendencji osoby w czynie – transcendencji działania nad działaniem się, transcendencji osoby nad naturą.

To uprzedmiotowienie bierze swój początek w świadomości podmiotu. Podmiot winien móc zobiektywizować swoje uczucia,

---

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 118.

tnz. być ich świadomym i jednocześnie rozumiejąc je, umieć je ocenić. Podmiot winien zachować w stosunku do uczuć świadomościowy i intelektualny dystans. Ten dystans umożliwia właśnie ocenę uczuć. Świadomościowe panowanie nad uczuciami jest także uwarunkowane wolą. Otóż człowiek może utracić zdolność obiektywizacji uczuć i wówczas dochodzi do tzw. emocjonalizacji świadomości<sup>10</sup>. Wówczas podmiot „nie trzyma” emocji w intelektualnej zależności. Efektem tego jest sytuacja, że podmiot nie przeżywa emocji, ale „żyje” nimi i pozwala kierować im sobą. Osoba żyje wtedy – jeśli tak można powiedzieć – „czysto subiektywnie”, czyli żyje swoją emocją. Skutkiem tego jest jakby odcięcie ludzkiej podmiotowości od świadomej sprawczości. Uczucia niejako odrywają się od „ja”. Człowiek wtedy jest wykonawcą rozgrywającej się w nim emocji, a nie autonomicznym sprawcą swego czynu. Wówczas człowiek nie jest zdolny do świadomego działania, a tym samym do wzięcia zań odpowiedzialności. Wtedy działanie redukuje się do dziania się: coś dzieje się z człowiekiem, o czym on nie stanowi ani czego nie spełnia. Osobowe przeżywanie uczuć domaga się dla nich zatem pewnego świadomościowego progu, którego emocje nie powinny przekraczać. Zauważmy, że pewien poziom uczuć jest konieczny do prawidłowego funkcjonowania człowieka. Człowiek jest istotą psychiczną i wszelkie akty duchowe, poznawcze i wolitywne spełniają się „w” psychice i „przez” psychikę. Mówiliśmy wcześniej o „wrażliwości” uczuć na wartości. Człowiek „uczuciowy” łatwiej uświadamia sobie wartości i łatwiej może je realizować. Dynamizm uczuciowy łatwiej także pozwoli mu na dokonanie czynu. Emocjonalizacja w życiu moralnym, czyli zabsolutyzowanie uczuć odniesione do płaszczyzny antropologiczno-praktycznej, dokonuje się zatem przez fenomen emocjonalizacji świadomości.

Czyn winien być odpowiedzią na poznaną rozumem prawdę o dobru. Wojtyła pisze: „[...] chcenie wszelkich przedmiotów w ludzkim działaniu realizuje się na zasadzie prawdy o dobru,

---

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 99–105.

jakie przedmioty te stanowią”<sup>11</sup>. Integracja uczuć w czynie polega zatem na podporządkowaniu spontanicznej, samorzutnej ich wrażliwości, poznanej prawdzie o dobru. Warunkiem osobowego przeżycia wartości jest niejako przeniknięcie emocjonalnej wrażliwości – prawdziwością. Wtedy dopiero można mówić o autentycznie osobowym wyborze dobra. Takiemu rozumieniu osobowej autentyczności można przeciwstawić autentyczność emocjonalną, tzw. prawdę uczucia. Uczucia byłyby tutaj ostatecznym sprawdzianem wartości, ostateczną podstawą ich przeżywania i w konsekwencji, działania podmiotu. Tak rozumiana emocjonalizacja czynu byłaby równoważna jego całkowitej subiektywizacji. Miarą jednak autentyczności jest wybór na podstawie dojrzałego poznania przez podmiot prawdy o dobru, a nie w oparciu o uczucie<sup>12</sup>. To prawda przesądza ostatecznie o transcendencji osoby w czynie<sup>13</sup>. Transcendentna pozycja osoby wymaga nieraz działania w imię „nagiej” wartości, w imię „nagiej” prawdy o dobru, wbrew emocjonalnemu odczuciu, wbrew spontanicznej reakcji.

Swoistym sposobem „działania” uczuć jest ich przenikanie zarówno do rozumu (aktów poznawczych), jak i do woli (aktów dążeńowych). Uczucia swoim emocjonalnym tonem zabarwiają akt poznania. Wszystkimi spełnianymi przez nas aktami poznawczymi towarzyszy jakiś ton emocjonalny. Jednak dla moralnego życia człowieka istotniejsze jest to, że uczucia mają wpływ na warunkujące czyn poznanie. Chodzi tu o to, co tradycyjna etyka określała jako tzw. przeszkody w czynie. Uczucia mają tutaj wpływ negatywny – ograniczając poczytalność podmiotu, zmniejszają tym samym jego odpowiedzialność za czyn. Człowiek odpowiada wtedy nie tyle za to, co uczynił pod wpływem emocji, ile za to, że pozwolił, by emocje powodowały jego czynem. Niekiedy trudna bywa ocena stopnia podlegania

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 184.

<sup>12</sup> „Czyn bowiem jest sobą poprzez moment prawdy – mianowicie prawdy o dobru – który to moment nadaje mu kształt autentycznego *actus personae*” (tamże, s. 189).

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 201–206.

podmiotu uczuciom w danym czynie i w konsekwencji, ocena stopnia odpowiedzialności za czyn. W procesie sądowym – jak wiadomo – ocena ta jest przedmiotem tzw. biegłych.

Uczucia mają także wpływ na wolę. Kształtują bowiem pewną postawę uczuciową, pewien w miarę trwały stan psychiczny, który zostaje „narzucony” woli. Wola tylko biernie przejmuje tę postawę od uczuć. Następuje wspomniana wcześniej subiektywizacja podmiotu, emocja dzierży prymat nad wolą, „dzianie się” nad sprawczym działaniem.

W związku z takim oddziaływaniem uczuć na człowieka, może zrodzić się pogląd o dezintegrującej funkcji uczuć. Mieliśmy wtedy do czynienia z czymś, co można nazwać antropologicznym emocjonalizmem, polegającym na przypisaniu uczuciom funkcji dezintegracyjnej, a więc negatywnej z samej ich istoty. Taki pogląd nie ma jednak pokrycia w doświadczeniu. Uczucia bowiem w życiu moralnym częściej pełnią rolę pozytywną niż negatywną. Jak wspomnieliśmy, są wrażliwe na wartości – wykazują je, uobecniają; czynią to na sposób spontaniczny, samorzutny, niezreflektowany. Uczucia także nadają wyrazistość naszym przeżyciom. Tę funkcję uczuć można nazwać funkcją uwyrażniająco-konkretyzacyjną. Właśnie dzięki uczuciom wyraźniej i bardziej konkretnie uświadamiamy sobie to, co przeżywamy. Dynamizm uczuć ma charakter spontaniczny. Ta spontaniczność jest niepodważalną wartością naszego życia. To dzięki niej człowiek przeżywa specyficzne spełnienie emocjonalne. Owo spełnienie jest spełnieniem podmiotowości psychicznej ludzkiego „ja”. Wojtyła uważał, że owo spełnienie się emocjonalne „stwarza poczucie całkowitego bycia w sobie, a zarazem najbliższej bliskości z przedmiotem – właśnie z ową wartością, z jaką spontanicznie nawiązujemy wówczas kontakt”<sup>14</sup>. Żadne uczucie zatem samo w sobie nie stanowi o dezintegracji osoby. Spełnienie się emocjonalne może iść w parze ze spełnieniem się moralnym. Ma to miejsce wtedy, gdy uczucia są włączone w transcendentną strukturę osoby.

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 290.

Zadanie integracji uczuć w osobie spoczywa na cnotach. Cnoty zmierzają do podporządkowania uczuć rozumowi i woli. Zadaniem cnót jest wykorzystanie emocjonalnej energii tkwiącej w uczuciach, w sprawczości i w samostanowieniu osoby. Kiedy trzeba, wola przejmując energię płynącą z uczucia, niejako przyswaja ją sobie, a innym razem „wyhamowuje” ją, kierując się wspomnianą prawdą o dobru. Warunkiem ustosunkowania się do dynamizmu uczuciowego jest zatem jego ocena. Wola, kierując się umysłowym poznaniem dobra, dzięki sprawnościom potrafi przejmować od uczuć to, co jest prawdziwie dobre i to wybierać oraz umie odrzucać to, co jest prawdziwie złe. Integracja uczuć w czynie jest możliwa dzięki cnotom. To dzięki nim uczucia stają się osobowe, przez przyporządkowanie i podporządkowanie ich sprawczości oraz samostanowieniu osoby.

Podsumujmy ów emocjonalizm antropologiczno-praktyczny, a więc odnoszący się do płaszczyzny czynu osoby. Po pierwsze, polegałby on na emocjonalizacji świadomości, która eliminowałaby działanie na rzecz „dziania się”. Po drugie, emocjonalizm utożsamiałby się z subiektywizacją podmiotu, rozumianą jako uleganie woli, czy może wręcz jej utożsamienie się z dynamizmem uczuciowym. I po trzecie, należałoby wyróżnić emocjonalizm a rebours, zgodnie z którym uczucia same z siebie pełnią funkcję negatywną, prowadząc do dezintegracji osoby. Takie stanowisko zajmowali np. stoicy, głosząc konieczność eliminacji uczuć z życia człowieka. Trzeba w końcu zauważyć, że uczucia mają charakter ambiwalentny. Mogą przyczyniać się zarówno do dobra człowieka, jak i do jego destrukcji. Aby wykorzystać uczucia do budowania człowieczeństwa, trzeba umieć je ocenić. A do tego potrzebna jest sprawność intelektualna. Miarę uczuć od strony podmiotu wyznacza bowiem intelekt. Od strony przedmiotu, jest nim obiektywna prawda o dobru działania osoby. Ale to oczywiście nie wystarcza. Potrzebne są sprawności, które pozwoliłyby wykorzystać uczucia pozytywne, a eliminować uczucia negatywne. Zarówno wykorzystywanie uczuć, jak i ich eliminowanie wzmacnia strukturę stanowiącą o osobie, sprawczość i samostanowienie, a tym samym buduje transcendencję

osoby. I takie jest zadanie cnót. Dlatego wychowywanie uczuć polega na kształtowaniu sprawności pozwalających na budowanie osoby poprzez dynamizmy emocjonalne. Przed człowiekiem stoi zatem zadanie integrowania uczuć w sobie (w osobie).

## EMOTIONALISM IN MORAL LIFE

### Summary

The issue of emotionalism in the moral life is composed of two domains of problems: 1) the role of feelings in the cognition of values in general and moral values in particular; 2) the position and role of feelings in the constitution of a human act. The paper defends the thesis that feelings, even though they have an intentional character, have no cognitive function. They have this function only *per accidens*, through indication of values. Emotionalism in the domain of cognition of values leads to irrationalism and psychologism (it reduces moral values to emotional qualities), although on the other hand it seems to be a correct reaction to radical empiricism and pure rationalism in axiology and ethics. The main question in the second domain of issues is the one of integration of feelings (dynamism of the type: „something is happening with me”) in an act (dynamism of the type „I am acting”), which expresses efficiency and self-constitution of a person. This task of integration is set for the human, who faces tension between spontaneous self-activation of feelings and her or his causality. The person, capable of objectivisation of feelings should master them already on the level of consciousness, not allowing emotionalisation of consciousness. An act should be a response to a truth about a good cognized by reason and not a consequence of immediate, emotional experience. Feelings have a positive function, making human causality and self-constitution sharp and clear. The function of integration of feelings in person is fulfilled by virtues. They subordinate spontaneous emotionality of subjective „I” to self-constitution of this „I”. Being directed at the truth and good, the will, if necessary, absorbs emotional energy one time and „brings it to stop” another time.