

Krzysztof Stachewicz

*w gruncie rzeczy była to sprawa smaku /Tak smaku/
w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia*

Zbigniew Herbert

Uczucie jest sposobem ujmowania świata.

Jean Paul Sartre

Moralność między rozumem a uczuciami. Kilka syntetyzujących uwag historycznych wywołanych dziedzictwem myśli Pascala i Kanta

Pascal ze swym *ordre du coeur* prowokuje do zadania pytań o emocjonalizm etyczny, niezależnie od dyskusji, czy on sam przynależy do tego paradygmatu myślowego. Podobnie Kant ze swą koncepcją rozumu praktycznego każe zwrócić się w kierunku tradycji racjonalizmu etycznego. Obaj filozofowie prowokują do zadania pytań o miejsce oraz rolę uczuć i rozumu w moralności. Perspektywa historyczna jest dla analizy tego problemu nie do przecenienia. Racjonalizm i emocjonalizm etyczny mają długie i skomplikowane dzieje. Ta druga cecha bierze się przede wszystkim z różnego, często sprzecznego, rozumienia kategorii rozumu i uczuć¹. Prezentowany artykuł nie ma ambicji ścisłego i wyczerpującego uporządkowania tej historycznej różnorodności stanowisk, lecz jest próbą zarysowania kilku tropów reprezentatywnych dla dziejów sporu racjonalizmu i emocjonalizmu etycznego oraz zaproponowania kierunku analizy problemu. Zaprezentowane uwagi mają charakter impresyjny i nie roszczą sobie pretensji do tworzenia jakiejś zwartej teorii z zakresu historii filozofii i etyki czy teorii rozumu i uczuć w moralności.

¹ O różnych koncepcjach filozoficznych uczuć zob.: R. Wollheim, *On the Emotions*, London 1999.

Moralność pod władzą rozumu: starożytny i średniowieczny racjonalizm etyczny

Od swych narodzin przez całą starożytność i średniowiecze etyka europejska była racjonalistyczna, widząc w rozumie podstawową kategorię moralności. Uczucia jawiły się jako groźne dla dobrego życia tudzież jako moralnie obojętny materiał, który po racjonalnej „prze-róbce” staje się tworzywem działania moralnie dobrego. Człowiek jako istota rozumna powinien kierować się rozumem w swoim życiu, także – a może przede wszystkim – w życiu moralnym.

Chaos uczuć: czasy przedsokratejskie

Dla starożytnych myślicieli greckich uczucia muszą być eliminowane z życia moralnego, gdyż wprowadzają w nie nieład i nieporządek. Uczucia odgrywają zatem jakąś rolę w moralności, ale jest to, generalnie rzecz ujmując, rola negatywna. Owszem, bywają uczucia pozytywne, ale rozum musi wprowadzać porządek w irracjonalny z istoty świat uczuć, afektów i namiętności. Podstawowe dla Greków uczucia to lęk, smutek, żądza, przyjemność i gniew. Powracający do Itaki Odys każe związać się, kiedy statek podpływa pod wyspę Syren. Boi się, że obezwładniony uczuciowo ich śpiewem nie będzie potrafił iść za głosem rozumu i popłynąć dalej w kierunku domu. Niszcząca siłę namiętności przedstawił, dla kolejnego przykładu, w swej tragedii pt. *Hippolytos uwięziony* Eurypides. Fedra zakochana w pasierbie i nękana pożądaniem wie, jak powinna się zachować, ale nie potrafi. Namiętność zapanowała całkowicie nad jej rozumem. W szale mówi: *Och, jak bym chciała z wilgotnej krynicy/ Zaczepnąć najoju przezczystych wód,/ Pod topolami na miękkiej murawie/ Położyć się i odpocząć!*². Samobójcza śmierć Fedry i obwinienie przez nią Tezeusza wskazuje na swoiste opętanie namiętnością i obrazuje siłę ludzkiego irracjonalizmu. Rozum obezwładniony sercem to symbol śmierci człowieka, tego, co dla człowieczeństwa konstytutywne. Dramat Edypa to też dramat pójścia za głosem uczuć, bez rozpoznań rozumowych. W tym kontekście nie dziwi, że Zeus jest przedstawiony przez Hezjoda jako bóg, którego serce jest całkowicie podporząd-

² Eurypides, *Hippolytos uwięziony*, w: tenże, *Tragedie*, tłum. z gr. J. Łanowski, Warszawa 1967, w. 208–211.

kowane rozumowi. W takim właśnie klimacie funkcjonowała myśl pierwszych greckich filozofów podejmujących problemy etyczne.

Według Heraklita, serce często kieruje człowieka w szkodliwym dla niego kierunku – osiągnięcia przyjemności i rozkoszy cielesnych, a *Dla dusz to przyjemność lub śmierć stać się wilgotnymi* (B77a). Osuszanie duszy, czyli dźwiganie jej z upadku, jest bardzo trudne i uciążliwe, gdyż człowiek szybko przyzwyczaja się do ulegania impulsom uczuciowym, które bezpośrednio – bez pośrednictwa rozumu – potrafią kierować postępowaniem. Heraklit jest świadomy, że walka z namiętnościami serca nie jest łatwa, o czym świadczy fragment B85: *Trudno walczyć z sercem, bo czego chce, kupuje to duszę*³. Również Demokryt, zresztą pozostający w tych kwestiach pod przemożnym wpływem Heraklita, podkreślał, iż dobro serca jest zawieszona na posłuszeństwie rozumowi. Zgodność rozumu i serca jako władz duszy wprowadza harmonię w ruch „dusznych” atomów. Jeżeli serce korzystając z możliwości samoczynnego wprawiania w ruch czynu, wyłamuje się z tej symetrii, to ono ponosi winę za złe postępowanie człowieka. A dusze *rozkołysane* odbierają człowiekowi szczęście: *Dusze zaś, gdy są w wielkim ruchu, nie są ani zrównoważone, ani pogodne*, jak nauczał Demokryt⁴. Rozum powoduje, że człowiek robi to, co powinien, a serce ma być temu posłuszne – to jedyna droga do szczęścia. Uczucia z istoty są nierozumne i trzeba je odpowiednio „wychować”, by były posłuszne rozumowi⁵. W zasadzie tylko uczucie pogody ducha, rozumianej jako umiarkowanie we wszystkich potrzebach, jest dopuszczalną dla człowieka ogólnozyciową przyjemnością, a wszelka namiętność, jako nadmiar uczuciowy, jest zdrożna.

„Dobry” rozum zostaje też przeciwstawiony „złym” namiętnościom i uczuciom w myśli pitagorejskiej. Tak pisał o tej koncepcji Adam Krokiewicz: *Człowiek posiada „dobry” rozum dzięki swojej duszy, ale z powodu swojego ciała ma także „złe” namiętności i żądze. Jego szczęście i nieszczęście zależy od tego, czy rządzi się stale rozumem, czy też hołduje doraźnym namiętnościom*⁶. Człowiek musi podjąć pracę nad sobą w oparciu o tzw. *ακοσμίματα*, czyli szczegółowe pouczenia, jak należy się zachowywać w konkretnych sytuacjach. Dzięki temu zyskuje

³ *θυμοὶ μάχεσθαι χαλεπὸν ὁ γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὄνειται*. Cyt. za: K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 238. Przekład polski fragmentu w tłumaczeniu własnym.

⁴ Cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. z ang. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 421.

⁵ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 209–211.

⁶ Tamże, s. 102.

roztropność, zdrową świadomość moralną – σοφρόσυνη, która pozwoli mu panować nad sobą i powściągać namiętności. Jeden z pitagorejczyków, Filolaos z Krotony, nazywał człowieka istotą rozumną (τό λογικόν ζῷον), antycypując określenie Arystotelesa. Jako byt rozumny, człowiek powinien rozumowi podporządkowywać całokształt swego postępowania i działania. Rozumowe poznanie ładu świata prowadzi do zaprowadzenia ładu w swym wnętrzu. Tak więc prawda o kosmosie stanowi podstawę dla etycznych rozstrzygnięć (a źródłem obu jest zasada-liczba).

Intelektualizm i racjonalizm etyczny: początki i rozwój etyki europejskiej

Nieprzypadkowo zatem, w wyżej zarysowanym kontekście myślowym, ojciec europejskiej etyki, Sokrates, głosił doktrynę etycznego intelektualizmu, który utożsamiał cnotę moralną z wiedzą (αρετή=επιστέμη). Rozum rozpoznaje prawdę moralną i człowiek za tą prawdą w swym życiu niejako z konieczności postępuje, osiągając *eo ipso* szczęście. Zło moralne wiąże się zatem ściśle z błędem poznawczym rozumu, z błędnym rozpoznaniem istoty rzeczy. Sokrates, według Arystotelesa, miał nie brać pod uwagę roli uczuć i emocji, a więc wykluczyć *ipso facto* moralną słabość jako taką. Nie do końca można się zgodzić z taką interpretacją. Wszak porządek uczuć Sokrates uważał niejako za warunek wstępny życia moralnego, kierowanego wyłącznie aktywnością poznawczą rozumu, ustalającego pojęciową wiedzę etyczną. Mądrość idzie z konieczności w parze z opanowaniem sfery pożądlivej i namiętności, stąd mędrzec zawsze postępuje zgodnie z rozpoznaniem rozumowym. Zatem dla życia moralnego człowieka nie do przecenienia jest formułowanie coraz bardziej adekwatnych definicji etycznych – dzięki nim człowiek dobrze czyni i kształtuje w sobie charakter (ἦθος) i nawyk, *nawyk zgodnego współdziałania rozumu z posłuszną mu uczuciowością i wolą*⁷. Swoisty wyłom w tym konsekwentnym racjonalizmie etycznym Sokratesa stanowi jego koncepcja *δαιμόνιον* – wewnętrznego głosu ostrzegającego przed popełnieniem zła. Nie wnikając w szczegółowe interpretacje charakteru tego głosu⁸, zwróćmy uwagę na możliwość emocjonalnej

⁷ Tamże, s. 253.

⁸ Por. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1983, s. 109–119.

interpretacji *daimoniona*. Takim tropem interpretacyjnym podąża, dla przykładu, Krokiewicz, pisząc: *Można śmiało przypuścić, że opanowana, ale nie wyjąłowana przez rozum uczuciowość Sokratesa nie zatraciła właściwej sobie intuicji, która w postaci wewnętrznego zakazu „nie” dochodziła do głosu tam, gdzie świadomy swych granic rozum wstrzymywał się od rozstrzygnięcia, i że Sokrates odróżniał ją od intelektualnej wiedzy, jak i od związanego z intelektualną niewiedzą mniemania*⁹. Intuicja emocjonalna byłaby załączkiem idei sumienia i *ipso facto* stanowiłaby przekroczenie racjonalizmu w kierunku dopuszczenia do głosu uczuć. Trudno taką interpretację jednoznacznie odrzucić – wbrew np. Irenie Krońskiej – gdy pamięta się o organicznej, według Sokratesa, jedności rozumu i uczuć w życiu i postępowaniu mędrca. Uczucia podporządkowane rozumowi – forma uczuć przenicowanych rozumem – mogą wszak pełnić na jakimś etapie ich „wychowywania” funkcje poznawcze i mogą reagować na zamierzone złe postępowanie.

Platon kwestię uczuć poruszył głównie w dialogu zatytułowanym *Protagoras*. Wątpi w nim w to, że afekty mogą całkowicie zawładnąć człowiekiem – źródłem zła jest przede wszystkim niewiedza. *Na to, co złe, nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie, ani na to, co uważa za złe. To, zdaje się, nawet nie leży w naturze człowieka, żeby chciał iść w kierunku, który uważa za zły, zamiast w dobrym*¹⁰. W *Charmidesie* Platon mówił o cnocie umiarkowania i powściągnięcia wszystkich pożądań zmysłowych. Dusza rozumna, jako najważniejsza część duszy, podporządkowuje sobie duszę zapalczywą i pożądliwą, dzięki czemu wszystkie trzy części zmierzają ku szczęściu, jak pokazuje to Platon w *Fajdrosie*. Cnota to ład duszy – tę ideę przejął Platon od pitagorejczyków. Ład ten jest określony przez trzy sprawności duszy: mądrość, męstwo, panowanie nad sobą – odpowiednio dla duszy rozumnej, zapalczywej i pożądlivej. Sprawiedliwość stanowi zwornik ich wszystkich. Uleganie uczuciom jest dla życia moralnego szkodliwe – dlatego między innymi poeci muszą opuścić państwo Platona. Od strony formalnej etyka Platona miała charakter dedukcyjny – normy moralne są wyprowadzane z idei. Platon nieprzypadkowo podkreślał wagę studiów matematycznych dla człowieka, który chce żyć moralnie dobrze!

⁹ A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958, s. 62–63.

¹⁰ Platon, *Protagoras*, tłum. z gr. W. Witwicki, Warszawa 1991, s. 81.

W *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa brak w zasadzie jakiegś całościowej teorii afektów. Jednak posłuszeństwo nierozumnej części duszy rozumowi zdaje się być fundamentalnym przekazem tego traktatu etycznego Stagiryty. Olaf Gigon twierdzi, że istnieją przesłanki dla przyjęcia tezy, iż w zaginionych pismach Arystotelesa przedstawił on doktrynę o konieczności całkowitego wyzbycia się uczuć przez człowieka doskonałego¹¹. Niewątpliwie taki pogląd jakoś korespondowałby z wizją życia czysto rozumowego, kontemplacyjnego jako najdoskonalszym kształtem egzystencji, zarysowanym choćby w *Etyce nikomachejskiej*. W każdym razie, w pismach zachowanych Arystoteles postuluje kierowanie afektami przez rozum – element spokrewniony z bogami – i zachowywanie uczuciowego umiaru (*metriopatia*). Średnią miarę określa też rozum, a zatem to on stanowi fundament cnót. Pisał Arystoteles: *A więc dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum*¹². O konieczności harmonii rozumu z uczuciami mówił też Arystoteles wielokrotnie w *Etyce wielkiej*: *Bo znajdując się w takim stanie, wzajemnie ze sobą współbrzmia, tak iż rozum zawsze nakazuje to, co najlepsze, a uczucia, jeżeli są w dobrym stanie, łatwo wykonują to, co rozum nakazuje*¹³. Zharmonizowane z rozumem uczucia pełnią w życiu moralnym pozytywne funkcje, np. wzmacniając działanie płynące z cnoty odczuwaną przyjemnością. Komponentami cnoty jest rozum, ale i uczucia. Arystoteles przypisuje im ważną rolę w genezie cnót – wszak u źródła cnoty musi leżeć jakieś pierwotne pragnienie piękna moralnego, w swej genezie niezależne od rozumu. Stąd stwierdzenie Stagiryty: *(...) jest prawdopodobne, że bardziej uczucie, jeżeli jest w dobrym stanie, daje początek cnotie aniżeli rozum*¹⁴. Uczucia są w dobrym stanie, jeżeli posiadają sobie właściwą cnotę, są posłuszne rozumowi „jakby ojcu”, jak pisał Arystoteles w nieco innym kontekście w *Etyce nikomachejskiej*. Funkcje rozumu dzielił Stagiryta na teoretyczną i praktyczną, przypisując pierwszej z nich badanie zasad bytu, a drugiej badanie zasad działania. Zakres działania rozumu ulega więc u Arystotelesa poszerzeniu, choć-

¹¹ Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. z niem. P. Domański, Warszawa 1996, s. 221.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. z gr. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 113.

¹³ Tenże, *Etyka wielka*, tłum. z gr. W. Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 367.

¹⁴ Tamże.

by w porównaniu z Platonem. U Platona rozum teoretyczny wystarczał, gdyż oparcie moralności o ideę dobra, dedukcja powszechnych i ogólnych norm z idei oraz skrajnie normatywny profil etyki angażowały głównie zdolności dedukcyjne rozumu. Arystoteles poszedł w kierunku empiryzacji etyki, oparcia moralności na naturze człowieka, konkretyzacji ogólnych norm i zasad etycznych, stąd potrzeba rozszerzenia funkcji rozumu z czysto teoretycznych na praktyczne. Poza tym, myślenie czysto teoretyczne nie jest w stanie wprawić niczego w ruch, potrzeba tu myślenia praktycznego i zmierzania do jakiegoś celu¹⁵. Mądrość praktyczna orientuje człowieka w sprawach szczegółowych, a nie tylko ogólnych, co w kwestiach moralnych jest niezwykle ważne. Trzeba też zauważyć, że osadzenie etyki na fundamentach metafizycznych prowadziło z powrotem myślenie moralne Stagiryty ku przestrzeniom działań rozumu teoretycznego.

Z kolei, na wygaszanie uczuć szczególny nacisk położyli stoicy, nawiązując do ustaleń Pirrona i tradycji sceptycznej, a swym radykalizmem przeciwstawiając się podejściu Arystotelesa i całego Perypatu. Rozumna dusza ludzka jest częścią Boga, boską substancją obecną w człowieku i wyróżnia go tym samym w świecie przyrody. Stąd troska o swój rozum powinna być najważniejszym pragnieniem człowieka. Prawy rozum (*ὀρθὸς λόγος*) prowadzi do wykorzenienia z człowieka afektów, które wyrastają z błędnych sądów, a tym samym jest fundamentem wszelkich cnót etycznych. Uczucia, afekty są nie tylko irracjonalne, ale i nienaturalne, stąd trzeba się ich wyzbyć, a nie zachowywać tylko umiarkowanie wobec nich. Trzeba dążyć nie do stanu *μετροπάθεια*, lecz *ἀπάθεια*. Uczucia są niegodne człowieka i wprowadzają go w stan chorobowy. Walka z uczuciami to poniekąd istota programu etycznego stoików. Wszak afekty zakłócają funkcjonowanie rozumu i duszy. Stoicy sformułowali najbardziej radykalne stanowisko w sprawie uczuć i ich negatywnej roli w życiu moralnym człowieka. Niemniej, była to ekstremalna artykulacja przekonań wszechobecnych w kulturze i filozofii starożytnej Hellady.

Dobrym podsumowaniem powyższych analiz są słowa historyka starożytnej filozofii: *Sokrates i Platon, Demokryt i Arystoteles uczyli zgodnie, że dusza jest w życiu ludzkim ważniejsza od ciała i dlatego ona powinna nad nim panować, a nie odwrotnie: jeżeli rozumny umysł posiada suwerenną władzę nad uczuciowością i wolą oraz nad czynami człowieka, to człowiek jest wolny, szlachetny i szczęśliwy. Tak my-*

¹⁵ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 194.

śleli również epikurejczycy i stoicy i w ogóle wszyscy wielcy dogmatycy greccy¹⁶. Granice wyznaczone uczuciom w postępowaniu człowieka są granicami racjonalności. Uczucia są irracjonalne, stanowiąc źródło zła, nieszczęścia i tego, co przeciwne cnocie. Człowiek określany przez filozofów greckich jako istota rozumna powinien w swych wyborach, według nich, kierować się wyłącznie rozumem. Dla presokratyków porządek moralny jest wyznaczany przez porządek świata – fundamentem etyki jest fizyka. Tym bardziej rola rozumu jest u nich ewidentna. Serce jest natomiast przestrzenią nierozumną, uczucia nie odnoszą się w żaden sposób do *logosu*. Z epistemologicznego punktu widzenia uczucia żadną miarą nie uczestniczą w poznaniu i nie mogą spełniać funkcji przedstawiających. Są przestrzenią z gruntu irracjonalną, którą trzeba podporządkować rozumowi – tylko wtedy nie będą człowieka niszczyły od wewnątrz i nie będą przeszkadzały mu w życiu moralnie dobrym, które jako jedyne daje szczęście.

Także św. Augustyn nie widział miejsca na uczucia w racjonalnej części człowieka. Mimo przyznania uczuciom dużej roli w swym życiu i ważnych decyzjach życiowych, uznawał sferę emocjonalno-uczuciową za istotowo irracjonalną. Wczesna teoria uczuć, wypracowywana już na gruncie chrześcijaństwa, posłusznie podążała za ustaleniami filozofów greckich.

Uczucia jako pożądanie zmysłowe: św. Tomasz z Akwinu

Św. Tomasz z Akwinu rozpatrywał wszystko w kategoriach ogólnobytowych, przyjmując pan-ontologiczną optykę badawczą. Dla opisania i wyjaśnienia dynamizmu człowieka zastosował on metafizyczną kategorię pożądania (*appetitus*) – każdy byt wszak do czegoś dąży. Pożądanie jest ściśle związane z poznaniem, gdyż recepcja formy rzeczy generuje proporcjonalną inklinację tak w zakresie poznania (intencyjne ukierunkowanie na przedmiot), jak i pożądania (poruszenie)¹⁷. Uczucie jest ufundowane w aktach percepcji i uświadomieniu sobie ich przyjemności/przykrości lub użyteczności/nieużyteczności. Pożądanie dzielił Tomasz na zmysłowe (*appetitus sensitivus*) i uczuciowe (*appetitus intellectivus*). Uczucia należą do dzie-

¹⁶ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 35.

¹⁷ Por. A.B. Stępień, *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, red. A. Gut, Lublin 1999, t. I, s. 172.

dziny pożądania zmysłowego i jako takie są łącznikiem człowieka ze światem zwierząt. Uczucia to element czysto zwierzęcy w osobie ludzkiej. Św. Tomasz powiada w *Summie*, że uczuciowość (*sensualitas*) to pożądanie rzeczy odnoszących się do ciała: *uczuciowość to nazwa pożądania zmysłowego*¹⁸. Uczucia w sposób ścisły są związane z wrażeniami zmysłowymi tudzież z wyobrażeniami. Tomasz dzieli je na dwie grupy: uczucia pożądliwe (miłość-nienawiść, pragnienie-niechęć, przyjemność-przykrość) i uczucia gniewliwe (nadzieja-rozpacza, odwaga-strach, gniew). Zauważmy, że nawet miłość i nadzieja znalazły się pierwotnie w gronie animalnie zinterpretowanych uczuć zmysłowych. Do uczuć podchodzi Akwinata w duchu Arystotelesa, a nie stoików. Widzi w nich element natury człowieka, który trzeba odpowiednio opanować i wykorzystać jako swoiste tworzywo działań moralnych. Uczuciowość ludzka podlega *vis cogitativa*, a nie – jak u zwierząt – instynktowi, władzy osądu (*vis aestimativa*). *Vis cogitativa* jest zarządzany przez rozum szczegółowy (*ratio particularis*), będący pod władzą rozumu powszechnego (*ratio universalis*). Tomasz mówi o dwojakim podporządkowaniu uczuciowości wyższym władzom umysłowym – wszak uczucia podlegają rozumowi i woli. Tak więc uczucia (*passiones*) należą do władz niższych, zmysłowych i jako takie nie mogą mieć charakteru moralnego. Nabierają go dopiero w efekcie przetworzenia przez władze umysłowe. Charakter moralny jest przypisany aktom woli i rozumu konstytuujących decyzje i działania. Zmysłowość można, co najwyżej, rozumieć jako materię w stosunku do formy sfery umysłowej. Z materiału uczuć wola kształtuje nasze postępowanie. Pisał Stefan Swieżawski: *Jeżeli uczuciowość nie jest trzecią, obok intelektu i woli, władzą umysłową, to jednak przynależy jej ważna i niezastąpiona rola oraz centralne stanowisko w całokształcie naszego życia*¹⁹. Zatem, nie ma mowy o prostej repetycji wątków stoickich w Tomaszowej teorii uczuć. I chociaż – co zostało już zaakcentowane – we władzach umysłowych nie istnieje oddzielna władza uczuciowa, to jednak Tomasz przyjmuje istnienie uczuć duchowych. Tak pisze w *Summie* na ten temat: (...) *występuje w nas nie tylko ta rozkosz, którą dzielimy ze zwierzętami, lecz również i ta, która łączy nas z aniołami... i tak występuje w nas rozkosz we wspólnym nam i zwierzętom pożądaniu zmysłowym, lecz również*

¹⁸ Tamże, s. 371–372. *Et sic sensualitas est nomen appetites sensitivi.*

¹⁹ Tamże, s. 368.

*i w pożądaniu umysłowym, które dzielimy z aniołami*²⁰. Uczucia duchowe są pozbawione komponentu cielesnego („poruszenia”) i stanowią akty umysłowej władzy pożądawczej (woli). W przeciwieństwie do uczuć (*passiones*) jako władz zmysłowo-pożądawczych, uczucio- wy akt woli nazywa Tomasz afektem (*affectus*). Takim właśnie afektem woli jest miłość, której Akwinata nie może wszak – choćby ze względów ideowych – zmieścić wyłącznie w sferze animalnej, jaką jest władza pożądawczo-zmysłowa. Oczywiście pojawia się pytanie, czym jest przeżyciowo-uczucie jako akt woli? Czy tak rozumiane uczucia mają jakiegokolwiek przełożenie na ludzkie doświadczenie? Czy ich wprowadzenie nie jest sztucznym zabiegiem, mającym uwolnić systemowe myślenie Akwinaty od rodzącej się aporii? Ale te pytania musimy tu pozostawić. W każdym razie, Tomasz przedłuża – nie był w tym pionierem! – na myślenie chrześcijańskie grecką nieufność w stosunku do ludzkiej uczuciowości. Uczucia są w najlepszym wypadku materialem, z którego wola i rozum mogą uczynić byt moralnie dobry. Same z siebie nie tyle nawet rodzą zło, co trzymają człowieka na poziomie przedludzkich struktur odczuwania i ewentualnego działania jako ich pochodnej. Rozum pełni fundamentalną i w zasadzie jedyną rolę w chrześcijańskiej etyce Tomaszowej, tak jak pełnił ją w pogańskiej etyce greckiej.

Moralność między racjonalizmem a emocjonalizmem: nowożytny i współczesny przewartościowanie

Etyka nowożytna, chcąc pierwotnie być nawiązaniem do starożytnej myśli greckiej, nie mogła poniekąd zaproponować żadnej alternatywy w stosunku do opisywanego wyżej racjonalizmu etycznego. Widać to wyraźnie w dobie renesansu, w której prace takich autorów jak Juan Luis Vives czy Francis Bacon wpisują się w opisane już wyżej schematy. Także prace filozofów XVII w., m.in. Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, a później Condillaca czy Schopenhauera, stanowią w miarę prostą kontynuację wiary w rozum i braku zaufania w stosunku do uczuć jako stanów, poruszeń i dążności człowieka. Początek przełomu przychodzi dopiero wraz z Pascalem i Rousseau we Francji oraz twórcami teorii *moral sense* w oświeceniowej myśli brytyjskiej.

²⁰ Cyt. za: tamże, s. 386.

Ład serca jako porządek moralny: Pascal i Rousseau

Blaise Pascal był myślicielem głęboko rozczarowanym wiedzą zdobywaną przez rozum. Rozpalony ideami Kartezjusza, szukał idealności i doskonałości w poznaniu, zatrzymując się przy geometrycznym sposobie myślenia (*esprit geometrie*), ale szybko się przekonał, że wiedza ludzka tego warunku nie spełnia, a zatem nie nadaje się do rozwiązywania zagadnień najważniejszych, czyli religijnych i moralnych – zresztą organicznie ze sobą zrośniętych. Porządek rozumu określał głównie matematyczne i fizyczne, a nie filozoficzne myślenie Pascala. Jesteśmy bowiem niezdolni do poznania prawdy i dobra. Te cechy Pascal przypisywał nie tylko wiedzy dyskursywnej, ale także sercu (*esprit finesse*), które można zinterpretować jako swoistą formę poznania intuicyjnego o charakterze intelektualnym lub – co wydaje się bardziej uprawnione – emocjonalnym²¹. Intuicja jest władzą poznawczą bezpośrednio uchwytyjącą rzeczy niedowodliwe na drodze dedukcji i świadectwa zmysłów. Dla przykładu, intuicją czujemy istnienie trójwymiarowej przestrzeni czy pierwszej zasady. Serce czuje też Boga, ukrywającego się przed człowiekiem (*Deus absconditus*) i niedowodliwego dla rozumu: *Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu*²². Porządek serca jest w tym zakresie określane przez łaskę Boga. Fundamentem wiedzy rozumu dyskursywnego jest dowodzenie i uzasadnianie *more geometrico*, natomiast serce poznaje poprzez czucie, bezpośrednio uchwytywanie przedmiotu poznawanego. Słynna myśl Pascala mówi o dwóch porządkach poznawczych: *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas; on le sait en mille choses*. Ale poznanie istnienia dostarczane przez intuicję jest u Pascala również obciążone niepewnością, stąd idea zakładu o Boga. Na szalach zakładu mamy skończoność i nieskończoność – trzeba więc zakładać, że Bóg istnieje: (...) *jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic*²³. Pascal proponuje trzeźwy rachunek, rozumowanie oparte

²¹ Serce Pascala zinterpretował w kategoriach poznania intuicyjnego D. von Hildebrand (*Serce*, tłum. z niem. J. Koźbial, Poznań 1985, s. 78). L. Kołakowski widzi w sercu władzę intuicji intelektualnej (*Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 180 nn.). A. Siemianowski ściśle wiąże u Pascala serce z rozumem, widząc w nim intuicję za odpowiednik intelektu w myśli scholastycznej (*Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu*, Wrocław 1993, s. 69–78).

²² B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 191.

²³ Tamże, s. 180.

na zasadach racjonalności pragmatycznej²⁴. Zatem zakład jest aktem woli, a nie rozumu, stanowi akt decyzyjny²⁵.

Istnienie absolutnego porządku transcendentnego jest *conditio sine qua non* całego porządku dóbr u Pascala²⁶. Konsekwencje moralne istnienia Boga każą rozstrzygać za Jego istnieniem. Zakład jest przeto fundamentalną decyzją za istnieniem wartości, odsłaniając swój głęboko aksjologiczny i moralny sens. Wybór Boga w zakładzie umożliwia zbawienie oraz bezpośredni kontakt z absolutnym porządkiem wartości. Porządek serca można interpretować w kierunku intelektualnym lub emocjonalnym, zresztą oba porządki są u Pascala organicznie powiązane²⁷. Jego aksjologia jest zawieszona między relatywizmem (wynikającym z nędzy człowieka) a absolutyzmem (uwarunkowanym wielkością człowieka). *Wiedza serca tropiąca ukrytego Boga pozwala w każdym razie na uzyskanie pewności o istnieniu absolutnego porządku wartości, choć nie daje pewności, że został on właśnie odkryty*²⁸. Absolutny porządek moralny istnieje, tyle że człowiek nie jest w stanie całkowicie go zdekodować. Poznawanie wartości moralnych jest zakorzenione w aktywności wspomaganego przez łaskę Boga „serca”. Aktywności rozumu nie można jednak tu nie dostrzegać. Pisał Pascal: *I dałby Bóg, abyśmy go [rozumu – K.S.] nigdy nie potrzebowali i abyśmy znali wszystkie rzeczy instynktem i uczuciem! Ale natura odmówiła nam tego dobra; dała nam, przeciwnie, bardzo niewiele wiadomości tego rodzaju; wszystkie inne możemy nabyć jedynie rozumowaniem*²⁹. Rozum może eliminować wartości niebędące obiektywnym dobrem dla człowieka³⁰. Tak więc i na gruncie etyki oba porządki przenikają się u Pascala, tworząc – przy całej ich antynomiczności – organiczną całość.

Uczucia zostały mocno docenione na gruncie etyki także przez Jeana Jacques’a Rousseau. Uczucia jawią się dla francuskiego myśliciela jako przestrzeń tego, co pierwotne i co odsłania prawdę. Prymat uczuć nad rozumem to idea w dobie oświecenia nie bardzo modna. Dla Rousseau istota człowieka tkwi w uczuciowości, a nie w rozumie. W uczuciach nieskażonych duchem cywilizacji tkwią też reguły postępowania moralnego: *Nie wyciągam tych reguł z żadnej mądrej*

²⁴ Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1985, t. I, s. 207–216.

²⁵ Por. A. Siemianowski, dz. cyt., s. 97–109.

²⁶ Por. W. Tatariewicz, *Porządek dóbr: studium z Pascala*, w: tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, t. I, s. 339–366.

²⁷ Por. T. Płużański, *Pascal*, Warszawa 2001, s. 36–54.

²⁸ Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 243.

²⁹ B. Pascal, dz. cyt., s. 190.

³⁰ Por. Z. Drozdowicz, *Antynomie Pascala*, Poznań 1993, s. 56.

*filozofii, lecz znajduję je niezatartymi zgłoskami wryte przez naturę w moim sercu. Pozostaje mi tylko zastanowić się nad tym, co chcę uczynić. To, co odczuwam jako dobre, jest dobrem, co odczuwam jako złe, jest złem*³¹. Najbardziej miarodajnym uczuciem na gruncie moralności jest oczywiście sumienie, ów boski i nieśmiertelny instynkt, swoisty głos Boga w człowieku.

Racjonałści versus emocjonałści: etyka brytyjskiego oświecenia

W dobie oświecenia na gruncie myśli brytyjskiej starły się ze sobą dość krańcowo ustrukturyzowane stanowiska w etyce: racjonalizm i emocjonalizm. Pierwszy nurt reprezentowany był przez takich myślicieli, jak: Ralph Cudworth, Samuel Clarke, Richard Price czy William Wollaston. Poznanie etyczne dla nich było analogatem poznania matematycznego i wpisywało się w nurt apriorycznego racjonalizmu. Dobro ma charakter obiektywnego bytu poznawczo uchwytywalnego w percepcji czysto racjonalnej. Normy moralne wynikają z natury rzeczy i wyrażają wieczne relacje, analogicznie do geometrii i arytmetyki. Łamanie zasad etyki to postępowanie podobne do twierdzenia, że $2+2=5$, mimo wiedzy, że poprawnym wynikiem jest „4” – zło z gruntu jest zatem nieracjonalne (Clarke). Uczucia przeszkadzają w poznaniu dobra i zobowiązań z niego płynących, stąd należy ich wpływ wykluczać³². Trafnie Hume podsumowywał stanowisko racjonalistów w słowach: *immorality is self-contradiction*. Mirosław Rutkowski przypisuje brytyjskiemu racjonalizmowi etycznemu trzy fundamentalne twierdzenia: 1. wartości moralne są wieczne; 2. moralna powinność płynie z rozumu i 3. moralne zobowiązania są niezależne od woli Boga i egoistycznych inklinacji natury ludzkiej³³.

Przeciwnie stanowisko wobec racjonalizmu zaprezentowali sentymentalisci etyczni. Według nich, percepcja dobra jest osiądana w bezpośrednich aktach dokonywanych przez *moral sense*, mający charakter przede wszystkim emocjonalny. Pogląd taki zapoczątkował Anthony Shaftesbury, a rozwinął go Francis Hutcheson. W innym kierunku poprowadził teorię zmysłu moralnego David Hume. Każdy człowiek,

³¹ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, tłumc. z franc. E. Zieliński, Wrocław 1955, t. 2, s. 117.

³² Por. S. Jedynak, *Hume*, Warszawa 1974, s. 71–73; M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wrocław 2001, s. 18–34.

³³ Por. M. Rutkowski, dz. cyt., s. 30.

zdaniem Shaftesbury'ego, jest wyposażony w zmysł pozwalający rozpoznać dobro: *Nikt nie może w sposób złośliwy i zamierzony czynić źle, nie zdając sobie równocześnie sprawy z tego, że zasługuje na zło i w tym sensie każdej czującej istotie przypisywać można sumienie*³⁴. Namietności i egoistyczne inklinacje mogą powodować błędy w aplikacji „wypatrzonego” dobra i stąd pojawia się w ludzkim postępowaniu moralne zło. To, co zmysł moralny pochwała, uważamy za słuszne, a co gani, nazywamy złym i występny, a bez zmysłu moralnego nie da się zrozumieć i wyjaśnić naszych pojęć moralnych – twierdził Hutcheson³⁵. Zmysł moralny ma charakter wtórny w stosunku do zewnętrznych zmysłów, jak wzrok czy słuch. Dobre moralnie są akty płynące z życzliwości i właśnie ów motyw jest uchwytywany przez zmysł moralny. Rozum zostaje całkowicie w takiej perspektywie etycznej zinstrumentalizowany – dostarcza on wyłącznie informacji o środkach służących do realizacji moralnych celów, same cele zaś mogą być wyłącznie przeżywane, a nie rozumowo poznawane. Moralność, jako taka, staje się przestrzenią eksploracji i działania uczuć. To one poznają dobro i one determinują człowieka do działania. Poziom analizy jest tu czysto psychologiczny – analiza natury człowieka znaczy wyłącznie analizę jego psychiki i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co jest w człowieku źródłem moralności tak w aspekcie poznawczym, jak i sprawczym.

W kierunku skrajnego emocjonalizmu z wyraźnymi akcentami non-kognitywistycznymi poszedł Hume, odmawiając rozumowi jakiegokolwiek mocy sprawczych w stosunku do postępowania człowieka. W *Badaniach dotyczących zasad moralności* pisał: *Celem wszelkich rozważań nad moralnością jest pouczyć nas, jakie mamy obowiązki, oraz – przez właściwe zobrazowanie szpetoty występku i piękna cnoty – wyrobić w nas odpowiednie nawyki i skłonić do tego, abyśmy unikali pierwszej, a trzymali się drugiej drogi. Czy można jednak spodziewać się takich skutków po wnioskach i sądach rozumu, które same przez się nie mają na uczucia żadnego wpływu ani nie pobudzają ludzkiej aktywności? Odkrywają prawdę. Ale jeżeli odkrywają prawdę obojętną, która nie wywołuje ani pożądania, ani odrazy – nie są zdolne oddziaływać na postępowanie i sposób życia*³⁶. Rozum nie może, według Hume'a, być motywem dla jakiegokolwiek aktu woli, jest bowiem z natury bezwładny i bez uczuć popada w stan omdlenia. Będąc nie-

³⁴ Cyt. za: M. Ossowska, *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 145.

³⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świetle wartości*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 43.

³⁶ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. z ang. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 6.

wolnikiem uczuć, musi im służyć³⁷. Tylko uczucia mogą determinować akty woli. Hume próbował maksymalnie zempiryzować etykę, na wzór przyrodoznawstwa. Fascynacja empiryzmem w nauce, zapoczątkowana sukcesami Newtona, dała o sobie znać w oświeceniowej etyce i dopiero krytyka Kanta (powszechność i bezwarunkowość moralności, zdaniem Kanta, gubią się przy empiryzacji etyki) zmniejszyła zdecydowanie zasięg tych fascynacji w europejskiej etyce. Uczucia, według Hume'a, nie mogą być prawdziwe lub fałszywe, nie pełnią bowiem jakichkolwiek funkcji przedstawiających: *Dyskusji podlega prawda, ale nie smak. Sprawdzianem sądu jest istniejący stan rzeczy, sprawdzianem uczucia – to, co czuje sam człowiek*³⁸. Wartości moralne przeżywamy, a nie poznajemy, przeżywamy je w odczuciach przyjemności (aprobaty) i przykrości (dezaprobaty). Moralność jest zatem z istoty nieuzasadnialna – jej celem jest nauczyć człowieka obowiązku. Hume nie jest jednak subiektywistą w mocnym sensie. Owszem, uważa, że wartości moralne nie są obiektywnymi własnościami czynów, natomiast stojąc na stanowisku niezmienności i jednakowości natury ludzkiej, gwarantuje ocenom moralnym uniwersalny charakter. Rozum może jedynie dokonywać korektur w ocenach moralnych i reakcjach uczuciowych, jest też użyteczny w przewidywaniu konsekwencji czynów. Uczucia podlegają wycofaniu wyłącznie na skutek pojawienia się uczuć silniejszych a przeciwnych. Zatem moralność pozostaje w myśli Hume'a pod władzą nieprzedstawiających uczuć moralnych, którym w sukurs przychodzi zinstrumentalizowany rozum. Trzeba zauważyć w myśli etycznej oświecenia brytyjskiego organiczną jedność między przeżyciem moralnym a moralnym działaniem – władza uchwytna dobro i zło jest władzą determinującą postępowanie moralne człowieka. To nowe wydanie fundamentalnej idei sokratejskiego intelektualizmu etycznego.

Hume wychodził z psychologii moralności, z opisu funkcjonowania sfery moralnej i do etyki normatywnej dojść nie mógł z powodu ogłoszonego przez siebie braku przejścia między *is* a *ought*. Zresztą, potrzeby takiego przejścia do etyki u Hume'a nie ma, gdyż za poznaniem idzie działanie, a wszyscy ludzie posiadają zmysł moralny. Pozostaje jeszcze instancja konsensusu społecznego. Jakikolwiek zatem zobiektywizowane i racjonalnie fundowane normy etyczne nie są potrzebne.

³⁷ Por. tenże, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. z ang. C. Znamierowski, Kraków 1952, t. II, s. 141.

³⁸ Tenże, *Badania dotyczące zasad moralności*, s. 5.

Rozszerzenie sfery racjonalności: Kant

Immanuel Kant rozszerzył kategorię racjonalności z rozumu teoretycznego rządzącego przestrzenią myśli na rozum praktyczny, utożsamiany przez niego z autonomiczną wolą. Tym samym, racjonalizm etyczny otrzymał drugą, obok teoretycznej, wersję. O ile rozum teoretyczny u Kanta występuje w postaci czystej i empirycznej, o tyle rozum praktyczny jest wyłącznie czysty, aprioryczny. Zabezpiecza to absolutność sfery moralnej. U Arystotelesa rozum w swej funkcji praktycznej był empiryczny, faktyczny.

W koncepcji etycznej Kanta – polemika z empirycznością etyki Hume'a nie była tu bez znaczenia – wszechwładny jest rozum. On stanowi aprioryczne źródło prawa moralnego, on kieruje postępowaniem człowieka. Rozum nie ma poznawać prawdy o dobru (ono jest bowiem wtórne wobec prawa moralnego!), lecz determinować działanie człowieka rodzące dobro, poprzez wpływanie na czystą wolę za pomocą apriorycznych zasad. A zatem dobro w sensie najbardziej źródłowym to dobra wola. Pisał Kant: *Trudno sobie wyobrazić, by gdziekolwiek na świecie, a nawet poza nim, istniało coś, co bez ograniczeń można by było uznać za dobre, jak tylko dobrą wolę*³⁹. Wewnętrzne poczucie obowiązku – *Obowiązkiem jest czynić dobro wszędzie tam, gdzie to możliwe*⁴⁰ – stanowi rdzeń moralności, a pochodzi wyłącznie od rozumu, bez udziału sfery potrzeb czy skłonności (określanych jako zależności władzy pożądanego od uczuć). Obowiązek rozumie Kant jako konieczność czynu wynikającą z szacunku wobec prawa. Prawo moralne zatem leży tylko w gestii rozumu, jako jego *a priori*. Imperatyw kategoryczny rządzący sferą moralną określa od strony formalnej sposób determinowania woli: (...) *postępuj tylko według maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, by stała się ona powszechnym prawem*⁴¹. Mamy tu do czynienia z etyką formalną, która (...) *wartość moralną czynu upatruje w formie jego przebiegu, a ściślej mówiąc w formie maksymy, wyznaczającej ludzkie postępowanie*⁴². Formalizm wynika u Kanta z aprioryzmu. Przez pryzmat apriorycznego

³⁹ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. z niem. P. Zarychta, Kraków 2005, s. 23. Dalej pisał Kant: *Wola pojmowana jest jako władza skłaniania samej siebie do działania zgodnie z przedstawieniem pewnych praw* (s. 53).

⁴⁰ Tamże, s. 27.

⁴¹ Tamże, s. 48.

⁴² Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 63.

formalizmu nie widać sfery uczuć, one mogą się pojawić, co najwyżej, na poziomie faktyczności, który jest poza – przynajmniej na poziomie ugruntowania moralności! – zainteresowaniem Kanta. Wola ma wszak u Kanta charakter czystej woli. Tak więc (...) *wszystkie pojęcia moralne mają swą siedzibę i źródło całkowicie „a priori” w rozumie*⁴³. Emocje i uczucia wyrastają z potrzeb oraz skłonności człowieka i nie uczestniczą w kreacji dobra moralnego – wszak rozumność człowieka polega na tym, że potrafi on w imię rozumu dystansować się od swej sfery pożądawczej. Kant za Hume’em generalnie sprowadza cały porządek uczuć do stanów odczuwania przyjemności/przykrości. Uczucia moralne stanowią dla Kanta reakcję na zobowiązanie moralne, na działanie zgodne z normą obowiązku. Tak rozumiane uczucie nie ma jednak żadnej zdolności poznawczej. To jest wyłącznie zdolność do doznawania determinacji ze strony czystego rozumu praktycznego, swoiste odczuwanie i doznawanie, o niezbadanym źródle, ale o charakterze całkowicie subiektywnym⁴⁴. Tak więc poszerzenie racjonalności na sferę praktyczną absolutnie nie oznacza u Kanta uznania uczuć w ich funkcji przedstawiająco-poznawczej, uczucia to wyłącznie subiektywne doznania, wynikające ze stosunku do własnych przedstawień. Zauważmy, że w klasycznym sensie poznawczych funkcji nie pełni u Kanta także rozum praktyczny, więc tym bardziej nie realizują tej funkcji uczucia. Zresztą, czysto aprioryczny charakter ugruntowania moralności wyklucza możliwość włączenia w działanie moralne uczuć jako takich, gdyż ich faktyczno-empiryczny charakter klóciłby się z apriorycznością zasad moralnych. Kant nieco złośliwie powiada, że uczuciem jako zmysłem moralnym posiłkują się ci, którzy nie potrafią myśleć. Uczucia nie mogą stanowić miary dobra i zła, a ich subiektywność uniemożliwia wydawanie na ich podstawie sądów obowiązujących innych ludzi⁴⁵. Tą miarą może być wyłącznie rozum praktyczny. Tak więc mamy u Kanta koncepcję etyki z gruntu racjonalistyczną, ale jest to radykalnie inny racjonalizm niż wcześniejszych filozofów moralności, dla przykładu platoników z Cambridge. Racjonalizm oparty na rozumie praktycznym nie postuluje aktów poznawczych, lecz akty prawodawcze jako najbardziej pierwotną przeszeń dziania się moralności!

⁴³ I. Kant, *Ugruntowanie...*, s. 39.

⁴⁴ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. z niem. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 68–69.

⁴⁵ Por. tenże, *Ugruntowanie...*, s. 66–67.

Intencjonalność uczuć i ich rola w moralności: fenomenologia

Kantowskie rozszerzenie racjonalności wyraźnie zapoczątkowało trend idący w kierunku objęcia kategorią rozumności różnych rodzajów przeżyć świadomych. W dobie współczesnej filozofii tacy myśliciele, jak: Meinong (akty prezentacji emocjonalnej), Lotze (przeżycia emocjonalne są pełne sensu i znaczenia), Brentano (logika uczuć) dokonali obiektywizacji uczuć, a później Husserl i Scheler przyznali uczuciom charakter przedstawień, bycia nosicielami znaczeń i przedmiotowych sensów. Uczucia mają zdolności poznawcze, a w świecie wartości stanowią w zasadzie jedyną, a w każdym razie najbardziej fundamentalną i pierwotną władzę poznawczą⁴⁶.

Pisał Husserl w *Ideach II*: (...) wszelka świadomość źródłowo konstytuująca pewien obiekt wartościowy jako taki z konieczności zawiera w sobie pewną składową, która należy do sfery uczuciowej. Najpierwotniejsze konstytuowanie się wartości dokonuje się w uczuciu (*Gemüt*) jako owo przedteoretyczne (w szerokim sensie tego słowa) rozkoszujące się oddaniem czującego ja stanowiącego podmiot, dla którego już przed dziesiątkami lat w moich wykładach używałem wyrażenia: *chłonięcie wartości (Wertnehmung)*⁴⁷. Naturalizacja uczuć, jaka dokonała się w początkach europejskiej myśli filozoficznej i spotkała się z niesłychaną wśród filozofów wielowiekową zgodą, zostaje teraz podważona w swej prawomocności. Szczególnie zostało to wyakcentowane w myśli Maxa Schelera. Odróżniał on intencjonalne czucie czegoś (*Fühlen von etwas*), posiadające swą immanentną logikę, od stanów uczuciowych (*Gefühlzustand*), będących przede wszystkim natury zmysłowej: (...) stany uczuciowe należą do treści i zjawisk, czucie do funkcji ich odbioru⁴⁸. Czucie wartości, należące do najwyższej klasy uczuć, mianowicie uczuć duchowych, ma charakter intencjonalny – zachodzi tu pełna analogia z parą: przedstawienie-przedmiot w innych aktach poznawczych. Nie czujemy w tych uczuciach „z powodu czegoś”, lecz bezpośrednio czujemy „coś”, czyli określoną jakość wartościową. W uczuciach otwiera się przed człowiekiem świat przedmiotów od strony ich aksjologicznego uposażenia. Czucie jest aktem obiektywizującym i nie

⁴⁶ Szerzej na ten temat: H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt.

⁴⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. z niem. D. Gierulanka, Warszawa 1974, ks. II, s. 14.

⁴⁸ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, Bern–München 1966, s. 261; cyt. za: A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 190. Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. z niem. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.

potrzebuje żadnego rozumowego przedstawienia jako swego pośrednika. Także akty „preferowania” i „stawiania niżej”, pozwalające uchwycić rangę określonej wartości w hierarchii, co ściśle wiąże się z realizacją dobra moralnego, są aktami emocjonalnymi nadbudowującymi się nad czuciem. A najbardziej fundamentalnym kluczem do królestwa wartości, umożliwiającym tu jakiegokolwiek zabiegi poznawcze, jest miłość, owa „budzicielka poznania” – światło, dzięki któremu rozszerza się horyzont czucia wartości. Dlatego Scheler podkreślał, że miłośnik poprzedza znawcę: *Człowiek jest „ens amans”, zanim staje się „ens cogitans” albo „ens volens”*⁴⁹. Rozum w kwestiach wartości jest całkowicie bezradny poznawczo, jest to przestrzeń wyłącznie kognitywnej aktywności uczuć (panemocjonalizm aksjologiczny). Poznanie emocjonalne jest omnipotentne w dziedzinie odkrywania wartości, ich uposażenia jakościowego. Także odpowiedzi na wartości następują w aktach emocjonalnych. Tę ideę obecną w etyce Schelera rozwinął jego uczeń, Dietrich von Hildebrand, nadając pojęciu *Wertantwort* rangę podstawowej kategorii w swej etyce⁵⁰. Uczucia duchowe unoszą rozum w rejony intuicyjnego pojmowania, gdzie ponadracjonalne światło umożliwia uchwycenie tego, co na drodze dyskursywnej byłoby niedostępne. Pisał Hildebrand: *Ta wyższa forma wytrącenia z normalnego stanu ducha nie pozostaje w żadnej sprzeczności z rozumem, gdyż nie tylko nie zaciemnia ona naszego ducha, lecz przeciwnie, obdarza go pełnią światła*⁵¹. Hildebrand widzi zatem ścisły związek zachodzący między uczuciami a rozumem w kwestii poznania wartości. Emocjonalizm aksjologiczny przybiera u niego postać umiarkowaną, podobnie sprawa przedstawia się u Nicolai Hartmanna. Niemniej, to uczucia, a nie rozum są pierwotnie związane z moralnością tak w roli poznawczej, jak i sprawczej. Fenomenolodzy zakwestionowali zatem alogiczny i apoznawczy charakter uczuć, wskazując, że w sferze wartości porządek uczuć intencjonalnych jest pierwotnie poznawczy i wpływający na wolę oraz postępowanie moralne.

Emocjonalizm fenomenologów różni się od wszystkich wcześniejszych emocjonalizmów etycznych również tym, że uczucia zalicza się w nim do sfery poznania apriorycznego. Dzięki temu etyka wartości nie musi posługiwać się metodą obserwacyjno-indukcyjną ze wszystkimi „zgubnymi” tego konsekwencjami wyliczonymi przez Kanta.

⁴⁹ M. Scheler, *Ordo amoris*, tłum. z niem. A. Węgrzecki, w: *O miłości. Antologia*, red. M. Grabowski, Toruń 1998, s. 26.

⁵⁰ Por. D. v. Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1973, s. 201–254.

⁵¹ Tenże, *Serçe*, s. 57.

Aprioryzm wiązany w filozofii europejskiej do tej pory wyłącznie z rozumem został rozciągnięty bezpośrednio (Scheler) lub pośrednio (Hildebrand) na uczucia i momenty treściowe dane w doświadczeniu⁵². Fenomenolodzy wydobyli zatem problem uczuć z przestrzeni czysto psychologicznej i wprowadzili ją w obszar analizy ontologicznej i epistemologicznej, a tym samym i – na nowy sposób – etycznej.

Retractationes: ku równowadze uczuć i rozumu w moralności

W badaniach nad moralnością można wyróżnić dwie fundamentalne opcje: 1. podejście systemowe, w którym moralność stanowi oczko systemu filozoficznego, szczególnie ontologiczno-metafizycznego – przykładem jest etyka Arystotelesa czy św. Tomasza. W tym paradygmacie to rozum poznaje i kieruje postępowaniem moralnym, gdyż to właśnie rozumność wyróżnia człowieka spośród innych bytów i jest podstawą jego tożsamości jako człowieka; tym tropem myślenia racjonalistycznego podążyła w innych już współrzędnych problemowych epistemologia i etyka czasów nowożytnych, co jest szczególnie widoczne u Kartezjusza; uczucia w tej perspektywie muszą być kontrolowane przez rozum lub całkowicie wygaszane; 2. opcja empiryczna, ejdetyczno-aprioryczna wiążąca się z przesunięciem akcentów w nowożytnej filozofii z metafizyki na psychologię i teorię poznania. Prymat przyznaje się tu bądź rozumowi, bądź – i to stanowi *novum* – płaszczyźnie przeżyciowej, uczuciowej, obserwacji i opisowi. Paradygmat emocjonalistyczny rozpada się na psychologizyczny (presokratycy czy Hume) i ejdetyczny (fenomenolodzy). Dla presokratyków uczucia nie mają charakteru poznawczego i trzeba je odsunąć od determinacji działań. Dla Hume'a tylko uczucia mają charakter „kreująco-poznający” w zakresie dobra i zła i tylko one są w stanie determinować działanie. W myśli Husserla, Schelera czy Hildebranda uczucia są intencjonalne i pełnią rolę bezpośrednio lub pośrednio poznawczą, to one są światłem umożliwiającym uchwycenie wartości moralnych, a odpowiedzi na te wartości też mają zasadniczo charakter emocjonalny.

Z punktu widzenia doświadczenia miąższem moralności jest uczuciowość (żal, wyrzuty sumienia, oburzenie, podziw), a nie li tylko, choć także, rozumowy namysł. Szczególnie jest to widoczne w rozpoznawaniu zła moralnego. Wielka literatura perfekcyjnie to ukazuje

⁵² Por. tenże, *Was ist Philosophie?*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1976, s. 63–138.

– wystarczy odwołać się do dzieł Dostojewskiego (rola emocji w rozpoznaniu winy przez Raskolnikowa w *Zbrodni i karze*) czy Tolstoja (to uczucia pozwalają Niechłudowowi w zdiagnozowaniu swego stanu moralnego w *Zmartwychwstaniu*). Dowartościowanie uczuć w moralności to dowartościowanie kategorii przeżywania moralności. W takim kierunku interpretacyjnym szedł choćby Wittgenstein, dla którego moralność to przestrzeń przeżyciowa, a nie dyskursywno-językowa. Przy czym, zauważmy, uczuciom można przyznawać charakter kognitywny (np. fenomenolodzy) lub widzieć w nich wyłącznie subiektywistycznie rozumiane emocje (emotywizm).

Analiza motywów moralnych wskazuje na współobecność w nich tak rozumu, jak i uczuć. Motywy rozumiemy tu w sensie szerszym niż tylko subiektywno-psychologiczny. Można wszak pytać o nie z pułapu psychologicznego – co faktycznie determinuje określone zachowania moralne określonego człowieka lub z pułapu *stricte* etycznego – co powinno motywować postępowanie moralne⁵³. Hume był zainteresowany przede wszystkim pierwszą wersją problemu, Kant czy fenomenolodzy – drugą. Dla Kanta przestrzeń intencji moralnych to maksymy postępowania sformułowane przez rozum praktyczny. Dla przedstawicieli *Wertethik* analiza motywów działania moralnego to ejdetyka motywacji moralnej jako takiej. I właśnie tutaj widać rolę intencjonalnych uczuć. Uchwycenie relewantnych jakości moralnie doniosłych, odpowiedź na wartości, uchwycenie motywującej roli szczęścia to domena przede wszystkim uczuciowa. Bez poruszenia emocjonalnego trudno o adekwatne do sytuacji moralnie doniosłej decyzje czy postępowanie.

Warto zarysować fundamentalne wyznaczniki konkretnego określania rozumu i uczuć w dziejach etyki. W etyce starożytnej i średnio-wiecznej rozum poznaje dobro, cel, wskazuje na drogi osiągnięcia przyjemności, szczęścia i jest zdolny do kierowania postępowaniem, do determinowania aktów ludzkich. Uczucia natomiast nie poznają dobra, celu, istoty cnoty. Według starożytnych filozofów, uczucia są zdolne do determinowania działań i w tym leży poniekąd groźba irracjonalizacji, chaotyzacji postępowania człowieka oraz realizowania zła moralnego. Rozum musi temu przeciwdziałać. Uczucia są generalnie niezdolne do kierowania działaniem u św. Tomasza, bo w ruch wprawia rozum. W czasach nowożytnych, jak widzieliśmy, dopusz-

⁵³ Por. J. Seifert, *Istota i motywacja moralnego działania*, tłum. z niem. S. Frącz, Opole 1984, s. 11–12.

czono w etyce do głosu uczucia. Dlaczego? Rozum przestał wystarczać? Hume nie wierzył we wpływ rozumu na działanie – powód był więc czysto psychologiczny i wiązał się z zakwestionowaniem starożytnej wiary w sprawczość rozumu. Z krańcową psychologizacją moralności trzeba zatem wiązać początki emocjonalizacji etyki. Dopiero w fenomenologii dokonuje się odwrót od psychologizmu etycznego, a uczucia nabierają charakteru intencjonalnego i apriorycznego. Husserl i Scheler nie pytali o zasadę determinacji ludzkiego działania, lecz o poznawanie i konstytucję świata wartości. Determinacja praktyczna następuje u nich za poznaniem, zresztą w zgodzie z klasycznymi ujęciami.

Współczesna etyka zdaje się doceniać, może czasem przeceniać uczucia. Widoczne jest to w takich jej nurtach, jak: fenomenologia, hermeneutyka, filozofia dialogu, filozofia analityczna, neopragmatyzm czy postmodernizm. Część tych koncepcji podkreśla kognitywne zdolności sfery emocjonalnej, a część nawiązuje do emotywistycznych i z istoty non-kognitywistycznych wątków zapoczątkowanych w myśli Hume'a. Rehabilitacja uczuć jest wyraźna też na gruncie psychologii moralności czy psychologii jako takiej⁵⁴.

Rozum w moralności pełni przynajmniej pięć funkcji: (1) otwarte własną mocą lub uczuciami przestrzenie aksjomoralne penetruje analitycznie; klasyfikuje; uogólnia; (2) wybiera konkretną spośród różnych możliwości ustosunkowania się do sytuacji moralnie doniosłej; rozstrzyga dylematy moralne (czasem na zasadzie rachunku dóbr); aplikuje ogólne normy do konkretnych sytuacji; (3) uzasadnia normy moralne i oceny; formułuje racjonalne podstawy dla przyjęcia dyrektyw etycznych; (4) kieruje lub współ-kieruje postępowaniem moralnym człowieka; odsuwa uczucia jako namiętności czy psychofizyczne pobudzenia; dystansuje wolę człowieka od uczuć, z którymi podmiot się nie solidaryzuje; wprowadza korektury w świat odczuć; (5) tworzy etykę jako racjonalną refleksję nad moralnym postępowaniem człowieka, jego źródłami i uzasadnieniami; konstruuje sądy moralne, które w perspektywie kognitywizmu etycznego mogą być analizowane w kontekście prawdy w sensie epistemologicznym. Uczuciom trzeba przypisać przynajmniej cztery fundamentalne funkcje w moralności: (1) rozpoznają i reagują na wartości moralne w sytuacjach moralnie doniosłych

⁵⁴ Por. opiniotwórczą wśród psychologów syntezę na temat uczuć: N. Frijda, *The Emotions*, Cambridge 1986. Autor mówi w niej m.in. o prawach mechanizmu emocji, nawiązując nieświadomie i bardzo upraszczająco do idei obecnych w XX-wiecznej filozofii uczuć.

i w nosicielach wartości moralnych poprzez ich doświadczanie i przeżywanie – fundamentalny wszak *modus* obcowania ze sferą moralności. Wzruszenie, podziw, radość reagują na pozytywne jakości aksjomoralne, a oburzenie, wstręt na antywartości jeszcze przed ich analizą rozumową; (2) otwierają na sens aksjomoralny; pozwalają przeżyć te jakości, być nimi poruszonym; uchwycone dobro jest wszak źródłem powinności; (3) uczuciowy charakter jest obecny w odpowiedzi na wartości moralne i moralnie doniosłe; wpływają one na kierunek decyzyjny woli w twórczej współpracy – czasem na zasadzie konfliktowej – z rozumowym rozpoznaniem; (4) komponenty emocjonalne doświadczenia aksjomoralnego biorą czynny udział w osądzie i ocenie moralnej.

Ważnym tropem dla myślenia emocjonalistycznego w filozofii moralności jest rozwijana przez wczesnego Heideggera teoria nastrojów. Nastrojenie jest egzystencjałem, aprioryczną wrażliwością na świat, na bycie, fundamentalnym aspektem bycia-w-świecie. Ono warunkuje faktyczne otwarcie człowieka, także w aspekcie uczuciowym. Coś jest mi dane, o ile jestem nastrojony na jego odebranie, zarejestrowanie. Nastrojenie jest ontologicznym warunkiem natknięcia się w faktycznym życiu na to, co dla człowieka ważne, absorbujące, istotne. Egzystencjał nastrojenia byłby zatem najbardziej fundamentalnym warunkiem bycia istotą moralną. Heidegger nie przypisuje uczuciom charakteru przedstawiania, bo uobecniona w nastrojeniu (...) *mowa uczuć jest bardziej pierwotna od wszelkiego przedstawiania, bo umożliwia je dopiero*⁵⁵. Bez tego fundamentalnego związku człowieka ze światem nie ma przedstawienia, poznawania, odczuwania, chcenia. Nastrojenie zatem, a nie intencjonalna świadomość jest pierwotnym fenomenem, źródłowym sposobem bycia-jeststwa⁵⁶. Na poziomie ontycznym nastrojenie przejawia się w konkretnych nastrojach o charakterze emocjonalnym. Nastrój otwiera nas na doświadczenie nicości – najbardziej metafizyczny topos według Heideggera. Otwierają się tu szerokie możliwości analizy źródeł moralności z punktu widzenia ontologicznie rozumianego nastrojenia, jako warunku wszelkich doświadczeń moralnie zobowiązujących. Wszak nastrój umożliwia jakiegokolwiek (...) *kierowanie się na*⁵⁷. To ważny trop dla myślenia etyki fundamentalnej, bo wskazuje na alternatywną dla arystotelesowskiej ontologię jako podstawę etyki.

⁵⁵ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 72.

⁵⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 1994, s. 190–202.

⁵⁷ Tamże, s. 194.

Warto zauważyć, że emocjonalizacja moralności pociąga za sobą jej upodmiotowienie. To bardzo istotny rys współczesnego rozumienia moralności. Człowiek stając nawet wobec obiektywnego i absolutnie pojętego uniwersum aksjomoralnego, musi na drodze przeżyciowej rozpoznać ów porządek i dokonać jego aplikacji w konkretnej sytuacji, w jakiej przyszło mu żyć i działać. Dyktat tego, co obiektywno-absolutne, zostaje osłabiony i całkowicie zmodyfikowany filtrem przeżyciowo-uczuciowym, z natury subiektywnym i jednostkowym, choć niekoniecznie subiektywistycznym. W takiej perspektywie indywidualna podmiotowość człowieka tworzy się, a poniekąd istnieje, w aktach aksjomoralnych. Prowadzi to do zaufania człowieka we własne intuicje i przekonania moralne i *eo ipso* do wzięcia pełnej odpowiedzialności za konkretne działania jak i za profil moralny całego własnego życia. Wszak moralność realizuje się w przestrzeni indywidualnej – silnie podkreśla to w swych analizach choćby Charles Taylor⁵⁸. Etyka racjonalizuje i obiektywizuje w takim ujęciu to, co jest treścią naszych intuicji, przeżyć i doświadczeń uczuciowych. Pierwotne w moralności i poniekąd konstytutywne byłoby zatem przeżycie w stosunku do aktywności rozumu. W takich perspektywach aksjomoralnych można rozwijać rozmaite warianty etyki autentyczności, która w nawiązaniu do intuicji Heideggera jest dziś tworzona w różnych współrzędnych metaetycznych.

Trzeba też zwrócić uwagę, że przyznanie jedynej roli rozumowi czy też uczuciom w sferze moralnej zakłada możliwość ostrych podziałów w człowieku jako podmiocie moralności. Widać tu pewną analogię do konstruowania w epistemologii – przykładem Descartes – podmiotu poznania jako swoistego abstraktu, redukującego naturę człowieka do rozumności. W myśl tego stanowiska nie poznaje cały człowiek, lecz tylko jakiś jego fragment, jakaś część. Zabieg taki zakłada możliwość podzielenia człowieka na niezależne od siebie plany bytowe. Zakwestionowanie tego założenia poprzez podkreślanie jedności człowieka, który w każdej sytuacji działa jako całość, prowadzi do zanegowania kategorii podmiotu poznawczego jako takiego⁵⁹. Podobnie, a nawet jeszcze wyraziściej, sprawa przedstawia się na gruncie etyki z jej kategorią podmiotu moralności. Czy człowiek uczestniczy jednak w poznawaniu i realizowaniu moralnego dobra jakąś czę-

⁵⁸ Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. z ang. zb., Warszawa 2001; M. Gołębiowska, *Aksjologia a emocje. O emocjonalnych źródłach wartościowania*, w: *Wiedza a uczucia*, red. A. Motycka, Warszawa 2003, s. 85–116.

⁵⁹ Por. interesujący tekst M. Czarnockiej pt. *Uczucia a rozum w poznaniu*, w: *Wiedza a uczucia*, s. 165–177.

ścią (racjonalną lub emocjonalną) swego bytu, czy też poznaje wartości moralne, powinności moralne i realizuje je jako całość bytową w całej strukturalnej złożoności swej natury? Wydaje się, że wszystkie dane tak nauk empirycznych o człowieku, jak i współczesna antropologia filozoficzna każą opowiedzieć się za drugą ewentualnością.

W przestrzeniach moralnych jest więc miejsce i na namysł rozumu teoretycznego, i na determinację rozumu praktycznego (pytanie, czy czystego?), jak również na czucie i świat intencjonalnych i nie-intencjonalnych uczuć. Doświadczenie moralne, decyzje, wybory mają charakter emocjonalno-intelektualny. Trudno wszak byłoby abstrahować od rozumu nawet w przestrzeniach przyznania uczuciom mocy poznawczych i sprawczych. Refleksja nad danymi doświadczenia musi przecież angażować rozum. Przestrzeń spontanicznego działania moralnego, na zasadzie bycia poruszonym jakąś wartością moralną i „automatyczną” odpowiedzią na tę wartość, nie wypełnia wszak całej przestrzeni tego, co moralne i moralnie zobowiązujące. Z tego, że w dziejach etyki przyznanie pierwszorzędnej roli rozumowi szło w parze z deprecjonowaniem uczuć, nie wynika, że w dobie odkrycia roli uczuć w moralności powinno się zepchnąć w cień rozum. W tym ogólnym sensie Pascal ze swą heteronomią i intuicjonizmem, porządkiem serca i tezą o niewystarczalności rozumu jest sprzymierzeńcem Kanta – autonomisty i racjonalisty – sprzymierzeńcem na drodze do uchwycenia istoty i natury ludzkiej moralności. Obaj rzucają nowe, ciekawe światła dla zrozumienia tego fenomenu, zrozumienia, które w etyce jest *in statu nascendi*. Taki charakter ma poznanie filozoficzne, a filozofia moralności nie jest tu wyjątkiem. Uczucia nie muszą być traktowane opozycyjnie wobec rozumu, a fenomenolodzy pokazali, że w porządku doświadczenia wcale tak nie jest. Być może trzeba osłabić emocjonalizm fenomenologicznej etyki wartości docenieniem roli rozumu w etyce. Poniekąd ten postulat podjął twórczo Hildebrand. Pytanie o rolę rozumu i uczuć w moralności to problem psychologiczny w aspekcie opisu faktycznych przebiegów motywów, decyzji i działań moralnych. Pytamy wtedy, czy pierwotną formą orientacji człowieka są reakcje emocjonalne, czy też rozpoznania umysłu, pytamy o istotę inteligencji emocjonalnej, o „ja” emocjonalne i odniesienie wszystkich tych problemów do sfery moralnej. Psycholog stawia też problem, jak emocje wpływają na procesy poznawcze – spotykamy tu np. postulat holistycznego traktowania przeżyć i intelektu, gdzie procesy poznawcze byłyby zawsze prze-

niknięte emocjami (tzw. przesunięcie afektywne)⁶⁰. Pytanie o rozum i uczucia w moralności to także pytanie z gruntu filozoficzne w aspekcie ejdetycznych i normatywnych aspektów zagadnienia – co powinno wpływać na motywację, decyzje i działanie moralne, gdzie leżą poznawcze fundamenty dobra moralnego, czym są uczucia moralne i co stanowi ich fundament ontyczny? Namysł psychologów i filozofów rozświetla te zagadnienia i wskazuje twórcze tropy dla dalszej analizy. W tym kontekście właśnie przywołajmy na koniec bardzo ważną i dla filozofa moralności maksymę Pascala: *Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna*⁶¹.

Summary

Moralists between Reason and Emotions – Several Synthesizing Historical Remarks Inspired by the Thoughts of Pascal and Kant

With his *ordre du coeur*, Pascal provokes questions concerning ethical emotionalism, regardless of a discussion whether he himself forms part of this paradigm of thinking. Similarly, with his concept of practical reason, Kant points to the tradition of ethical rationalism. Both philosophers provoke questions on the place and role of emotions and reason in morality. An analysis of this problem cannot disregard its historical perspective, as both ethical rationalism and emotionalism have a long and complex history. The complexity stems first and foremost from different, often contradictory, interpretations of the categories of reason and emotions. The article makes no pretension to completeness and accuracy in terms of an orderly presentation of the historical spectrum of attitudes. It aims to outline some traces representative of the whole history of disputes between ethical rationalism and emotionalism and to suggest a direction for further analysis of the problem.

⁶⁰ Por. S. Wróbel, *Czy do wyjaśnienia zachowań potrzebna jest kategoria emocji?*, w: *Wiedza a uczucia*, s. 25–39.

⁶¹ B. Pascal, *Mysli*, s. 108.