

Zadania współczesnej metafizyki

12

Osoba i uczucia

Redakcja Naukowa

Andrzej Maryniarczyk SDB

Katarzyna Stępień

Paweł Gondek

Lublin 2010

Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Recenzent
Prof. dr hab. Edmund Morawiec CSsR
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Opracowanie redakcyjne
Grażyna Bury

Opracowanie bibliograficzne
Agata Szymaniak

Korekta językowa
Reet Otsason
Arkadiusz Gudaniec

Na okładce
Triumf Galatei, Rafael, 1511

Tłumaczenie streszczeń
Agnieszka Lekka-Kowalik
Rafał Lizut

Korekta techniczna
Roman Blicharz

Okladka, skład i łamanie
Marcin Pieczyrak

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

ISBN 978-83-60144-34-3

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU

Katedra Metafizyki KUL
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin,
tel./fax (81) 445-43-88
e-mail: tomasak@kul.pl
www.ptta.pl

Druk i oprawa
Zakład Graficzny „Colonel” S.A.
ul. Dąbrowskiego 16, 30-532 Kraków

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie: <i>Uczucia darem czy balastem?</i>	7
Słowo Księdza Rektora na otwarcie sympozjum	11

Część I PODSTAWY METAFIZYKI UCZUĆ

Mieczysław A. Krapiec OP – <i>O człowieku jako osobie</i>	17
Andrzej Maryniarczyk SDB – <i>Miejsce i rola uczuć w strukturze bytowej człowieka ...</i>	39
Berthold Wald – <i>Miłość i poznanie. O pierwszeństwie tego, co konkretnie-realne przed pojęciowo-ogólnym</i>	59
Bp Ignacy Dec – <i>Oryginalność i aktualność Tomaszowej klasyfikacji uczuć</i>	85
Stanisława Tucholska – <i>Uczucia w psychologii</i>	99

Część II FILOZOFICZNE INTERPRETACJE UCZUĆ

PROBLEM UCZUĆ POŻĄDLIWYCH

Wojciech Daszkiewicz – <i>Wprowadzenie do dyskusji</i>	115
Ks. Bogdan Czupryn – <i>Struktura i funkcja uczuć pożądliwych</i>	121
Arkadiusz Gudaniec – <i>Miłość jako podstawowy akt uczuciowości</i>	133
Gabriela Šarníková – <i>Funkcja uczucia przyjemności w działaniu</i>	169
Tomasz Pawlikowski – <i>Przykrość i cierpienie jako doznanie zła</i>	195

PROBLEM UCZUĆ GNIEWLIWYCH

Imelda Chłodna – <i>Wprowadzenie do dyskusji</i>	241
Peter Fotta OP – <i>Struktura i funkcja uczuć gniewliwych</i>	245
Zbigniew Pańpuch – <i>Rola nadziei w życiu osobowym człowieka</i>	263
Jarosław Paszyński SJ – <i>Gniew jako słuszna reakcja na zło</i>	273
Barbara Kiereś – <i>Asertywność czy rycerskość? Refleksja w oparciu o problem uczuć gniewliwych</i>	289

PROBLEM REDUKCJI UCZUĆ

Ks. Tomasz Duma – <i>Wprowadzenie do dyskusji</i>	301
Marek Czachorowski – <i>Autonomizacja uczuć</i>	305
Tadeusz Biesaga SDB – <i>Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda</i>	319
Ks. Tomasz Mamelka – <i>Uczucia w życiu człowieka według Kartezjusza</i>	331
Honorata Jakuszko – <i>Próby racjonalizacji uczuć. Od Kartezjusza do Heideggera</i>	359
Peter Tavel OP – <i>Próba przezwyciężenia redukcjonizmu uczuć według V. E. Frankla</i>	397

PROBLEM ABSOLUTYZACJI UCZUĆ

Ks. Marcin Tkaczyk – <i>Wprowadzenie do dyskusji</i>	411
Agnieszka Lekka-Kowalik – <i>Irracjonalizm w poznaniu naukowym</i>	415
Kazimierz Krajewski – <i>Emocjonalizm w życiu moralnym</i>	427
Henryk Kiereś – <i>Emotywizm w teorii sztuki</i>	443
Włodzimierz Dłubacz – <i>Problem fideizmu w religii</i>	457

| Część III
 | UCZUCIA – ROZUM – WOLA

Danuta Radziszewska-Szczepaniak – <i>Problem sublimacji uczuć</i>	471
Piotr Jaroszyński – <i>Rola cnót w doskonaleniu życia uczuciowego człowieka</i>	489
Ks. Józef Kożuchowski – <i>Wstyd jako przejaw naturalnego poczucia godności ludzkiej</i>	501
Berthold Wald – <i>Pragnienie, namysł i działanie. Praktyczna prawda i cnota roztropności</i>	517
John F. X. Knasas – <i>Maritain i „placz Racheli”, czyli dlaczego nie można ufać poruszeniom woli?</i>	531

TADEUSZ BIESAGA SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

REHABILITACJA ROLI UCZUĆ W ŻYCIU MORALNYM W UJĘCIU DIETRICHA VON HILDEBRANDA

STANY EMOCJONALNE
A EMOCJONALNA ODPOWIEDŹ NA WARTOŚĆ

Zasługą M. Schelera były ważne odkrycia w teorii uczuć. Po pierwsze, wyraźnie odróżnił czucie czegoś (*Fühlen von Etwas*) od stanów emocjonalnych (*Gefühlzustand*), czyli oddzielił emocjonalne przeżycia intencjonalne od nieintencjonalnych. Po drugie, wskazał różne poziomy w sferze emocjonalnej, co pozwoliło dostrzec różnice między uczuciami zmysłowymi i intelektualno-duchowymi oraz odrzucić redukcjonizm pozytywistyczny, który uczucia wyższe sprowadzał do niższych stanów cielesnych i psychicznych¹. Stany emocjonalne, ból głowy, złe samopoczucie, zastajemy w sobie, ale nie wiemy, jaki jest ich przedmiot, jaka jest ich przyczyna, która je w nas wywołała. Nie są to akty intencjonalnego ujmowania czegoś, nie zawiera-

¹ Zob. M. Scheler, *Z fenomenologii życia emocjonalnego człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 189–197; H. Buczyńska-Garewicz, *Fenomenologia uczuć Maxa Schelera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 21 (1975), s. 110; też, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław 1975, s. 96.

ją w sobie immanentnego domniemania, ukierunkowania ku czemuś, co mogłoby być dane naszemu bezpośredniemu poznaniu. Poszukujemy przyczyn tych stanów, wiążemy je na zasadzie asocjacji z przyczynami domniemanymi, które nie są w tych stanach obecne. Badają je nauki ścisłe, m.in. medycyna, psychiatria, psychologia. Ustalają one związki przyczynowe między np. określonym bólem a chorobą. Przez takie powiązanie określonych stanów biologicznych i psychicznych z chorobą, są one traktowane jako symptomy określonej choroby.

W emocjonalnych aktach intencjonalnych, w uczuciu, czyli w czuciu czegoś, dany jest nam wprost przedmiot tegoż aktu, czyli jakaś poznana przez nas wartość, poruszająca nas emocjonalnie i będąca przedmiotem naszej emocjonalnej odpowiedzi na jej piękno i dobro. Różnica między nachodzącą nas depresją, a intencjonalnym uczuciem smutku jest taka, że w pierwszym przypadku nie wiemy, dlaczego jesteśmy w takim stanie emocjonalnym, a w drugim wiemy, że smucimy się z powodu czyjś zdrady czy śmierci kogoś bliskiego.

Zdaniem D. von Hildebranda, w nowożytnej i współczesnej teorii uczuć intencjonalny charakter odczucia wartości (*Wertfühlen*) został zignorowany przez silny nurt ciasnego empiryzmu i pozytywizmu, który potraktował wszystkie uczucia jako pewne stany cielesne i emocjonalne, wywołane bliżej nieznanymi przyczynami procesów cielesnych i psychicznych. Dopiero odsłonięcie uczuć jako świadomych aktów intencjonalnego ujmowania wartości, zapoczątkowane w psychologii opisowej F. Brentana, kontynuowane w fenomenologii aktów świadomych przez E. Husserla, Schellera, Hildebranda, pozwoliło dokonać rehabilitacji uczuć w sferze życia moralnego, estetycznego czy religijnego.

Od zastanych w nas stanów cielesnych czy psychicznych, należy wyraźnie odróżnić, zdaniem Hildebranda, intencjonalne, emocjonalne odpowiedzi na wartość (*affective value responses*)².

²Zob. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York 1953, s. 193–194; tenże, *The Role of Affectivity in Morality*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 32 (1958), s. 85–95; tenże, *Serce. Rozważa-*

Emocjonalne stany cielesne czy psychiczne są wynikiem ogólnego biologiczno-psychicznego funkcjonowania naszego organizmu i naszej psychiki, natomiast emocjonalne odpowiedzi na wartość, są rzeczywistością naszego życia wewnętrznego, życia moralnego, życia duchowego³. Możemy dokonać ich opisu, wyróżnić w nich podbudowujące je akty poznania i bycia emocjonalnie poruszonym przez wartość oraz postawić podmiotowe warunki udzielenia adekwatnej odpowiedzi na wartość. Hildebrand wyróżnia u podstaw emocjonalnej odpowiedzi na wartość, podbudowujące ją akty intuicyjnego i intelektualnego ujęcia wartości oraz bycia afektywnie poruszonym przez wartość⁴.

Intuicyjny, źródłowy kontakt poznawczy z wartością zawiera zarówno kontemplatywny, jak i konceptualny element ujmowania wartości. Charakterystyczny w percepcji wartości jest jej receptywny charakter, któremu poznający winien się poddać, zawieszając swoje teoretyczne czy osobowościowe uprzedzenia. Samoobecna wartość jako przedmiot poznania, winna się przed nami odsłonić w swoim istnieniu i w swoim jakościowym wyposażeniu. Poznanie jest głosem przedmiotu, przyjmowaniem, otrzymywaniem tych treści, których używa wartość. Poznający winien podążać, współpracować, współgrać z odsłaniającą się wartością, by przez to odsłoniła się ona w jej specyficznych cechach. Owo dokonujące się ujęcie i zrozumienie spełnia się przy jednoczesnej kontemplatywnej jedności z wartością, przy jak największej bliskości z nią.

Bycie emocjonalnie poruszonym przez wartość (*being affected*) jest nieodłączne od aktu intuicyjno-kontemplatywno-konceptualnego poznania wartości⁵. Wartość nie tylko odsłania się

nia o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka, przeł. J. Koźbial, Poznań 1985.

³ Zob. S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

⁴ Zob. Hildebrand, *Christian Ethics*, s. 228–229; tenże, *Moralia. Nachgelassenes Werk*, Regensburg 1980, s. 68–70.

⁵ Zob. T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lubin 1989, s. 121–123.

w swym istnieniu i uposażeniu jakościowym, ale żywo do nas przemawia, chwyta nas za serce, wdziera się do naszego wnętrza, przenika i porusza nas. Przez owo poznanie i poruszenie naszego serca, wartość domaga się należytej jej intelektualnej, emocjonalnej, a nawet wolitywnej odpowiedzi. Głębia owego emocjonalnego poruszenia zależy oczywiście od zdolności poznawczych oraz duchowych osobowego podmiotu, zależy od jedności, jaka się tworzy między poznającym, a wartością. Niemniej w akcie poznania i byciu emocjonalnie poruszonym przez wartość, przemawia przedmiot poznania, bo otwieramy się na głos bytu, na głos wartości.

W emocjonalnej odpowiedzi na wartość kierunek się odwraca. To podmiot wyraża afirmację, wypowiada swoje „tak”, oddaje sprawiedliwość wartości za pomocą głębi swego emocjonalnego aktu. Odpowiedź taka nie musi być subiektywną projekcją wartości. Wystarczy, że jest ona uzgodniona z poznaną wartością. Owa *adaequatio cordis ad valorem* dotyczy bowiem a) pozytywności czy negatywności tego, co wartościowe, b) natury danego rodzaju wartości, c) stopnia hierarchicznego, czyli wysokości danej wartości⁶. Intencjonalna, emocjonalna odpowiedź na wartość jest więc czymś więcej, niż tylko czysto poznawczym, zimnym kontaktem z wartościami. Mimo to nie jest aktem irracjonalnym, lecz aktem nadbudowanym na poznaniu, angażującym również inne warstwy duchowe człowieka. Emocjonalna odpowiedź na wartość nie popycha nas automatycznie do jej realizacji, ale odwołuje się do naszej wolności (*cooperative freedom*), aby tę wartość realizować. W ten sposób zostaje rozwiązany problem bezsilności intelektu w determinowaniu aktów woli, przez usytuowanie wolności w polu aksjologicznym rozpoznanych wartości, z którymi wewnętrznie jesteśmy zjednoczeni, które kochamy i pragniemy realizować.

⁶ Zob. tamże, s. 124–125; T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 81–84.

MORALNOŚĆ AUTONOMICZNIE STANOWIONYCH NAKAZÓW
A ETYKA EMOCJONALNYCH ODPOWIEDZI NA WARTOŚĆ

Scheler oskarżył etykę formalnych nakazów I. Kanta o zdradę miłości i radości w moralnym życiu człowieka. Autonomicznie stanowione nakazy nie tylko ignorowały przeżycia wartości, ale kontynuowały odsunięcie sfery emocjonalnej z moralności. Kryło się bowiem za nimi analogiczne, naturalistyczne zredukowanie uczuć do sfery procesów cielesnych czy psychicznych, które spotykamy choćby od czasu Hume'a. Kant przejął te założenia i stąd jego imperatywy ignorują albo wprost przeciwstawiają się uczuciom, jako rzeczywistości skłaniającej nas do egoistycznych działań. Naturalistyczna redukcja wszystkich uczuć do procesów biologiczno-psychicznych, prowadzi albo do likwidacji etyki, jak to uczynił A. J. Ayer, albo do przeciwstawienia norm moralnych temu, co w nas uczuciowe. Kant wybrał tę drugą możliwość i stąd jego teza, że jeśli nienawidzimy życia, a żyjemy z obowiązku, to jesteśmy istotami moralnymi. Etyka Kanta promuje więc człowieka o silnej woli, który ignoruje swoje przeżycia emocjonalne, trzyma się ustanowionych formalnie kategorycznych imperatywów i wie, że moralność ta nigdy na tej ziemi nie przyniesie mu radości życia i szczęścia. Człowiek taki w relacjach z innymi nie potrafi obdarzyć ich miłością, serdecznością. Wykonuje swoje obowiązki niejako automatycznie. „Komuś, kto przejęty Kantowskim poczuciem obowiązku, na wszelkie sposoby pomagałby ludziom cierpiącym – pisze Hildebrand – ale czyniłby to z chłodnym i obojętnym sercem, nie odczuwając cienia współczucia, temu z pewnością zabrakłoby ważnej cechy moralnej i ludzkiej. Można przypuszczać, że żadne dobrodziejstwa, których źródłem nie jest miłość, nie zastąpią cierpiącemu człowiekowi daru szczerego współczucia i ciepła miłości”⁷.

⁷ Hildebrand, *Serce*, s. 76.

Należy jednak podejrzewać, że bez odpowiedniego rozwoju i formacji w nas sfery emocjonalnej, możemy sprzyjać bezduśzemu legalizmowi w spełnianiu formalnych nakazów, które nie mają podstawy w poznanym i przeżywanym dobru. Jeśli się weźmie pod uwagę dalszy rozwój etyki w nurcie empiryzmu Ayera, C. L. Stevensona i R. M. Hare'a, nietrudno zauważyć, że zasady preskryptywne regulowane są po Kancie rachunkiem utylitystycznym. Rozum preskryptywny jest rozumem scjentystycznym, instrumentalnym, pragmatycznym, kalkulującym, ekonomicznym, dalekim od kontemplacji i przeżywania wartości. Raczej jest zgodny z tym, czego chce dane społeczeństwo, prawo stanowione czy szeroko przyjęta ideologia polityczna. W ten sposób korupcja rozumu zniszczonego przez sceptycyzm i agnostycyzm, potęguje wcześniejsze wyrugowanie udziału sfery emocjonalnej w przeżywaniu, odsłanianiu i angażowaniu się w świat wartości.

OSOBOWOŚCIOWE ZNIEKSZTAŁCENIA EMOCJONALNEJ
ODPOWIEDZI NA WARTOŚĆ W ŻYCIU MORALNYM

Wyrugowanie harmonii i współpracy z moralności rozumu, serca i woli, niesie określone skutki w życiu osobowym. Serce nie może uzurpować sobie funkcji rozumu czy woli, ale i odwrotnie – silna wola lub zacieśniony rozum nie mogą zniszczyć wrażliwości i kontemplatywności sfery emocjonalnej człowieka. Serce nie może uzurpować sobie funkcji kontemplatywnego, filozoficznego rozumu. Winno z nim toczyć spór, ale spór ten winien się rozstrzygać w obszarze argumentów rozumowych. Rozum podległy różnym zaciemnieniom w wyniku stosowania pewnych wąskich metod poznania, w wyniku opisu wybranych, wąskich aspektów rzeczywistości, winien przekraczać aspekt, w którym się uwięził i poznawać to, do czego kieruje go serce. Przypomina to powiedzenie B. Pascala, że serce ma swoje racje, których nie zna rozum.

Jedną z deformacji właściwie funkcjonującej emocjonalnej odpowiedzi na wartość, jest – zdaniem Hildebranda – hiper-

trofia rozumu pragmatycznego, oraz hipertrofia woli, w stosunku do emocjonalnej odpowiedzi na wartość.

„Są różne typy ludzi, u których życie uczuciowe jest okaleczone lub zahamowane. U jednych wynika to z hipertrofii intelektu [rozumu scjentyistycznego – podkreśl. i dop. T. B.]. Są to ludzie trawieni głodem wiedzy, którzy z każdej sytuacji i z każdego przeżycia czynią obiekt poznania. Są oni niezdolni do wyrzeczenia się postawy analizy intelektualnej i dlatego nie są w stanie wzruszyć się czymś lub odpowiedzieć radością, bólem, miłością lub zachwytem. U ludzi tych zainteresowanie obserwatora do tego stopnia wybija się na plan pierwszy, że wszystko, czego doświadczają, natychmiast przemienia się w przedmiot poznania”⁸. Człowiek o hipertrofii rozumu scjentyistycznego traci naturalną postawę wobec bogactwa osób i rzeczy. Dla niego wszystko staje się tematem bezosobowej analizy. Cały czas „rozkłada swoje otoczenie na cegiełki” swojej dyscypliny. Dostrzega zimny świat złożony z elementów. Nie dostrzega osób, wartości, radości i miłości. „[...] poznanie dóbr będących nosicielami wartości staje się niemożliwe – pisze Hildebrand – jeśli tematem staje się sam proces badawczy, a nie ich przedmiotowy sens. Dotyczy to zwłaszcza autentycznej kontemplacji, która zostaje zduszona w zarodku, wymaga bowiem uznania nieskończoności tematyki swego przedmiotu [...]”⁹.

Hipertrofia rozumu scjentyistycznego, analitycznego, zacięsnionego do aspektu swej dyscypliny naukowej i spowodowana tym atrofia emocjonalna, odzierają świat z wartości, a życie człowieka pozbawiają ludzkich przeżyć, radości oraz szczęścia. Prowadzą do kalektwa osobowości. Ludzie ci nie wiedzą, co znaczy kochać, cieszyć się, płakać, tęsknić. Ich świat i życie zredukowane jest do bezosobowych procesów. „Dla tych ludzi droga kontemplacji, droga do wszystkich tajemnic kosmosu jest zamknięta; są odcięci od prawdziwego życia”¹⁰. W etyce owo ka-

⁸ Tamże, s. 81.

⁹ Tamże, s. 82.

¹⁰ Tamże.

lectwo osobowości niezdolnej do dostrzeżenia i przeżywania wartości, jest groźne. Ludzie ci dokonali bowiem w swych przeżyciach nihilizacji aksjologicznej świata i życia. Z pozycji takiej naturalności mogą uczynić wszystko, nie mają bowiem żadnych wskazań aksjologicznych czy normatywnych. Ich rozum oderwany od sensu i wartości życia, łatwo może tworzyć pseudozbawcze ideologie. Zaskakujące, że w świecie naukowców, genetyków rodzą się idee zbawienia ludzkości drogą selekcji eugenicznej nieprzystosowanych, aborcji niechcianych, produkcji zaprojektowanych istot ludzkich. Zastanawiające, że większość niemieckich biologów i genetyków bez oporów przystąpiła do NSDAP, widząc w biologicznie pojętej rasie niemieckiej przyszłość ludzkości¹¹. Rozum scjentyistyczny, odarty z aksjologii, może stać się niebezpieczny, ponieważ dysponuje coraz większą potęgą techniczną i militarną, a jako ślepy aksjologicznie, może jej w pewnym momencie użyć do zniszczenia tego bezosobowego i nieatrakcyjnego życia ludzkiego na ziemi¹².

„Inny typ zaniku uczuć – pisze Hildebrand – reprezentuje człowiek ogarnięty hipertrofią sprawności pragmatycznej [podkreśl. T. B.]. Człowiek taki zajmuje zasadniczo utylitarystyczną postawę i uznaje wszystkie przeżycia uczuciowe za niepotrzebną stratę czasu”¹³. Nie interesuje go natura rzeczy, lecz to, jak daną rzecz czy osobę użyć do przewidywanych korzyści. Cały czas dobiera środki do osiągnięcia swego celu, kariery, bogactwa, władzy. Nie zatrzymuje się nad nieszczęściem, tragedią, smutkiem, radością i miłością ludzką, bo to wszystko wydaje mu się ulotne i niewymierne, a w dodatku może osłabiać jego pragmatyczne plany.

¹¹ Zob. C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, w: *Granice ingerencji w naturę*, pod red. B. Chyrowicz, Lublin 2001, s. 92.

¹² Zob. różne formy ślepoty na wartość: D. von Hildebrand, *Graven Images. Substitutes for True Morality*, New York 1957; T. Biesaga, *Świadomościowe i osobowe warunki odpowiedzialności*, w: *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym*, pod red. J. Pawlicy, Kraków 1993, s. 67–74.

¹³ Hildebrand, *Serce*, s. 82.

Współczesny biurokrata to wytwór hipertrofii rozumu i woli pragmatycznej. Przypisany jest on do określonej funkcji w coraz to bardziej skomplikowanych instytucjach biurokratycznych. Emocjonalne przeżycia aksjologiczne mogą mu przeszkadzać w utrzymaniu się na drabinie urzędniczej. Niszczy je więc w sobie na rzecz lojalności wobec struktur wyższych i kalkulacji, by się wspiąć wyżej.

Hipertrofia rozumu pragmatycznego niszczy również etos moralny poszczególnych zawodów. M.in. zwolennicy tego poglądu domagają się od lekarzy oraz zatrudnionych w innych zawodach, neutralności aksjologicznej w instytucji, w której pracują¹⁴. Zasady moralne mogą praktykować tylko w swoim domu. Na progu instytucji np. szpitala, winni zostawić normy moralne i stać się bezwolnymi wykonawcami tego, co państwo dopuszcza, a klient, pacjent czy pacjentka sobie życzy. Mają zostawić swoje obiekcje co do aborcji, niszczenia embrionów *in vitro*, eutanazji itp., a wykonywać to, co jest im zleczone. W ten sposób niszczy się integralność moralną lekarza oraz jego wolność i sprzeciw sumienia wobec działań, które na podstawie wiedzy medycznej i etycznej uważa za niemoralne. Niszczy się też w lekarzu czy w innym pracowniku instytucji państwowych, emocjonalne życie aksjologiczne. Doprowadza się do wypalenia moralnego, w którym praca nie rozwija moralnie człowieka, ale przedmiotowo czyni go narzędziem w rękach polityków i w rękach dewiacji społecznych.

„Trzeci typ atrofii uczuć spowodowany jest przerostem woli [podkreśl. T. B.]. [...] Ten rodzaj atrofii uczuć odnajdujemy u ludzi ucieleśniających moralny ideał Kanta. Nie ufają oni odpowiedziom uczuciowym, gdyż naruszyłyby one integralność ich moralnego stanu [...]. U tych ludzi wola świadomie odrzuca wszelką uczuciowość i każe sercu zamilknąć. Podobnie czyni stoik, który dąży do osiągnięcia spokoju (*apatia*) i »mądrości

¹⁴ Zob. T. Biesaga, *Zagrożenia sumienia lekarza*, „Medycyna Praktyczna” (2005) nr 7–8, s. 18–21; tenże, *Klauzula sumienia w etyce medycznej*, tamże, (2008) nr 12, s. 132–136.

ostateczne słowo« widzi w stłumieniu uczuć¹⁵. Owo samooka-
leczenie uczuć następuje w imię jasno sformułowanych i zaak-
ceptowanych przez wolę obowiązków. Spełnianie obowiązków
przy lekceważeniu albo wypieraniu uczuć, jest przejawem sta-
bilności i stałości moralnej.

Często ludzie kierujący się hipertrofią woli sprzyjają
postawie legalizmu czy to wobec norm religijnych, czy
wobec prawa państwowego. Uważają, że prawa te są jasno sform-
ułowane i należy ich bezwzględnie przestrzegać. Legalizm ów
jest niebezpieczny, gdyż otwiera możliwość przyłgnięcia do
ustanowionej w danym państwie ideologii. Zaskakująca jest lo-
jalność i wierność intelektualistów oraz urzędników nazistow-
skiego państwa, którzy dokładnie, a nawet bardzo gorliwie wy-
konywali rozkazy, bez współczucia wobec dręczonej i niszczonej
ludności podbitych narodów, bez oburzenia i sprzeciwu wobec
zaplanowanych i dokonywanych zbrodni. Można przypuszczać,
że pruska moralność opracowana przez Kanta, mimo dobrych
intencji, jako moralność bez serca, uczyniła ich bezwolnymi na-
rzędziami legalizmu zbrodniczego państwa.

A REHABILITATION OF THE ROLE OF FEELINGS
IN THE MORAL LIFE OF HUMAN BEING
ACCORDING TO DIETRICH VON HILDEBRAND

Summary

The article elaborates Dietrich von Hildebrand's rehabilitation of
the role of the emotional sphere in discovering and realizing values,
through – among other things – distinguishing intellectual emotional
acts from emotional states. Empirical trends reduced feelings to bio-
logical-psychic emotional states, and this resulted in making various
values relative to those states (empiricism and logical positivism –
D. Hume, M. Schlick, A. J. Ayer) or in opposing morality and feelings
(ethical formalism of I. Kant). Existing biological or psychical emo-

¹⁵ Hildebrand, *Serce*, s. 84.

tional states are not intentional acts, and we do not know what constitutes an object of those acts. Causes of those states are examined by medicine, psychiatry, psychoanalysis and to a certain extent by psychology. In intentional emotional acts, in the feeling of something, in the emotional approach and the value-response a subject of those act is always given a value that can be cognized, admired, and enjoyed. The paper discusses the deformation of the moral life in those theories of moral action where reason and will are separated from feelings, so those theories according to which the pragmatic reason and strong will are supposed to realize the principles of acting excluding or even going against the emotional value-response.