

XI MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM METAFIZYCZNE

z cyklu

ZADANIA WSPÓŁCZESNEJ METAFIZYKI

Osoba i uczucia

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – 10 XII 2009

STRESZCZENIA

CZĘŚĆ I. Obrady plenarne Podstawy metafizyki uczuć

Ks. prof. dr hab. Andrzej MARYNIARCZYK SDB

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Miejsce i rola uczuć w strukturze bytowej człowieka

Miejsce i rolę uczuć wyznacza przyjęta koncepcja człowieka. W wykładzie zostanie omówiona struktura człowieka oraz wskazane miejsce, rola i cel uczuć.

O metafizycznej strukturze człowieka możemy mówić wówczas, gdy dochodzimy do odkrycia złożeniowej koncepcji bytu ludzkiego z ciała i duszy, które tworzą organiczną jedność. Dusza jest nie tylko elementem koniecznym w *compositum* ludzkim, lecz wyposażona we władzę, jest także źródłem oraz ostatecznym podmiotem różnorodnych działań ludzkich. Jedne z tych władz są zapodmiotowane bezpośrednio w duszy ludzkiej (władze umysłowe), zaś inne w całym ludzkim *compositum* (jak np. władze zmysłowe).

Podmiotem dziedziny uczuć są władze zmysłowo-pożądawcze. A zatem uczucia w sensie ścisłym przynależą do sfery zmysłowej naszego życia. Uczucia te określane są jako akty zmysłowej władzy pożądawczej, czyli innymi słowy jako przejawy spełnionego (zakończonego) lub niespełnionego (niezakończonego) dążenia, którego celem było osiągnięcie właściwego dobra. Strukturę każdego uczucia tworzą trzy integralne elementy: element psychiczny, fizjologiczny i poznawczy. Cechą charakterystyczną elementu psychicznego jest swoiście rozumiane poruszenie pożądania zmysłowego.

Uczucia, choć dotyczą sfery zmysłowo-pożądawczej człowieka, to przynależą do całego bytu ludzkiego. To cały człowiek się cieszy i to cały człowiek się smuci, podobnie jak cały człowiek poznaje. Z tej racji specyfiką ludzkich uczuć jest to, że przenikają całe ludzkie *compositum* i są poddane kierownictwu rozumu.

Z kolei stawiając pytanie o cel uczuć i cel życia uczuciowego należy wskazać, że jest nim niezbywalna pomoc w aktualizacji pełni potencjalności ludzkich. Potencjalności zaś te dotyczą tak strony poznawczo-wolitywnej, jak i cielesno-uczuciowej. Uczucia zatem tę aktualizację zapowiadają i potwierdzają – jeśli są pozytywne, lub o jej braku względnie przeszkodzie informują – gdy są negatywne. Sfera zatem uczuciowa, jak i poszczególne uczucia są integralną częścią życia osobowego człowieka.

Prof. dr hab. Berthold WALD

Paderborn, Niemcy

Miłość i poznanie.

O pierwszeństwie tego co konkretnie-realne przed pojęciowo-ogólnym

Natura i funkcja ludzkich uczuć dopiero od kilku lat znów jest tematem podejmowanym w filozofii. Przyczynił się do tego tak samo kulturowy renesans emocji jak i odwrotna tendencja w naukach przyrodniczych – redukcji emocji do reakcji fizycznych i tłumaczenia ich jako współdziałania bodźca i reakcji. Mimo przeciwstawnych ujęć natury emocji, nie ma wątpliwości co do ich egzystencjalnego znaczenia. Jednym z powodów jest oczywista ambiwalencja emocji dla działania i moralnej wartości osoby działającej. Reakcje na ten fenomen emocjonalnej ambiwalencji były i są

przeciwstawne. Sięgają od rekomendacji do tłumienia, terapii emocjonalności aż do jej pełnego uwolnienia czy nawet integracji.

Dlatego nie dziwi, że od antyku rozumienie jak i stosunek do ludzkich emocji wyznaczały zainteresowania moralno-filozoficzne i wychowawcze. Mają one bowiem bezpośrednio motywujący albo hamujący wpływ nie tylko na ludzkie działanie, ale tak samo na tworzenie sądu. Jednak to, że emocje nie są tylko nastrojami, ale są skierowane intencjonalnie, popadło prawie w zapomnienie. Ma to związek ze stanowiskami teoriopoznawczymi, które zostały rozwinięte przez Hume'a i Kanta. Dla Hume'a sądy moralne opierają się wprawdzie na emocjach, które jako czysto subiektywne odczucia podobania się i niepodobania się nie mogą zostać uogólnione i stąd nie przysługują im kategoria prawdziwości. Dla Kanta z kolei poznanie jest jedynie funkcją spontaniczności rozumu, który udziela związku i specyficznej formy przedmiotowości nieuporządkowanemu materiałowi wrażeń i jeszcze bezkształtnemu prądowi danych zmysłowych.

Z obu ujęć – niekognitywnego emotywizmu filozofii moralnej Hume'a, jak i sensualistycznych przesłanek teorii poznania Kanta – zaczyna uwalniać się współcześnie „filozofia uczuć”. Pierwsze impulsy do tego nadeszły od tzw. neoarystotelizmu lat 70., wraz z pracami Elizabeth Anscombe, Anthony'ego Kenny, Marthy Nussbaum i in. „Jest to właśnie ponowne odkrycie wartościująco-reprezentujących treści emocjonalnych uczuć, odpowiedzialne za ich renesans we współczesnej filozofii”. Niestety brakuje w tym spektrum zestawienia ze stanowiskami średniowiecznej teologii i filozofii. W szczególności Tomasz z Akwinu obszernie przeanalizował tzw. „*passiones animae*” w aspekcie antropologicznym, moralno-filozoficznym i teoriopoznawczym. Efektem tego jest metafizyka osoby, która rozumie człowieka jako istotę *sui generis* złożoną z ciała i duszy.

W konsekwencji ludzka emocjonalność w perspektywie związku miłości i poznania powinna być analizowana w aspekcie, który wydaje się znajdować poza tradycyjnym kontekstem rozumienia. Miłość i poznanie mają w zupełnie odmienny sposób do czynienia z tym, co indywidualne i ogólne. Poznanie wychodzi od jednostkowych przedmiotów i zmierza do ogólnych pojęć, podczas gdy miłość zwraca się ku indywidualum i z nim się identyfikuje. O ile właśnie pojęcia ogólne są ontologicznie podstawą prawdziwych sądów, konkretne indywiduala ze swoimi konkretnymi własnościami zostają w prawdziwym sądzie przyporządkowane do pojęć ogólnych. W aspekcie egzystencjalnym jednak te same indywiduala są rozumiane jako one same i nigdy jako egzemplaryczne realizacje jakiegoś ogólnego pojęcia. Miłość zwraca się ku osobie ludzkiej i to nie o ile osoba ta reprezentuje człowieka jako takiego, kobiecość czy męskość jako takie, lecz o ile osoba ta jest właśnie tą kobietą czy tym mężczyzną.

Ks. bp prof. dr hab. Ignacy DEC
Papieska Akademia Teologiczna, Wrocław

Oryginalność i aktualność Tomaszowej klasyfikacji uczuć

Sfera uczuć w człowieku, zdaniem św. Tomasza, jest powiązana z jednej strony ze sferą poznawczą zarówno zmysłową, jak i intelektualną, a z drugiej – z pożądaniem umysłowym, czyli z ludzką wolą. Bazując na doświadczeniu antropologicznym, biorąc pod uwagę treść i przedmiot uczuć, Tomasz podzielił je na dwie główne sfery: uczucia ściśle pożądawcze (*concupiscibilitas*) oraz uczucia gniewliwo-bojowe (*irascibilitas*). W sferze pożądawczej wymienił św. Tomasz trzy pary uczuć przeciwstawnych: miłość (*amor*) – nienawiść (*odium*); pragnienie (*desiderium*) – niechęć-odraza (*fastidium*) oraz przyjemność (*voluptas*) – przykrość – ból (*molestia*). W sferze zaś gniewliwo-bojowej wyróżnił Akwinata pięć uczuć. Pierwszym z nich jest gniew (*ira*), zaś następne cztery tworzą dwie pary: nadzieja (*spes*) – rozpacz (*desperatio*), oraz odwaga (*audacia*) – strach (*timor*). Uczucia ściśle pożądawcze mają na celu zdobywanie tego, co potrzebne istocie zmysłowej (zwierzęciu lub człowiekowi). Natomiast celem uczuć gniewliwo-bojowych jest pokonywanie oporów i podejmowanie walki, by zdobyć pożądane dobro. Niniejszy podział uczuć jest bardzo realistyczny i uniwersalny. Niczego nie stracił ze swej aktualności i godny jest uwzględnienia przez współczesną psychologię i antropologię.

Prof. dr hab. Stanisława TUCHOLSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Współczesna psychologia wobec uczuć

Pytając o to czym są uczucia i jaki jest ich status w psychologii możemy uzyskać zaskakująco różne odpowiedzi. Przez stosunkowo długi okres czasu były one postrzegane jako takie zmienne psychiczne, które stanowią pewien dodatek, czy też mało znaczący ozdobnik a nawet balast życia wewnętrznego. Równocześnie za ważne i godne szczególnej uwagi specjalistów uznawano procesy umysłowe, a więc percepcję, myślenie, uczenie się, język. Podkreślano przy tym, że uczucia modyfikują funkcjonowanie człowieka w trudny do przewidzenia sposób, przez co utrudniają jego poznanie. Współcześnie takie stanowisko nie jest do utrzymania. Wśród psychologów istnieje obecnie pełen konsensus odnośnie tego, że *Osoba i uczucia (10 XII 2009)*

uczucia pełnią ważną rolę w życiu człowieka. W sposób szczególny ich znaczenie widoczne jest w płaszczyźnie przystosowania człowieka do otaczającej rzeczywistości. Matczak (2008) wskazuje na trzy rodzaje funkcji adaptacyjnych, jakie pełnią emocje. Są to funkcje: informacyjna, mobilizacyjna, komunikacyjna. Uczucia w sposób czytelny informują podmiot o znaczeniu bodźców i wydarzeń; aktywizują myślenie i ukierunkowują działanie a ponadto wyrażone na zewnątrz komunikują otoczenie o stanie podmiotu.

Należy jednak pamiętać, że uczucia mogą również utrudniać procesy adaptacyjne m.in. dlatego, że w niektórych sytuacjach subiektywnie zniekształcają obiektywną informację i wtedy pełnią bardziej rolę dezinformacyjną niż informacyjną. Przy dużym nasileniu mogą też prowadzić do nadmiernego pobudzenia, które nie tyle aktywizuje, co raczej dezorganizuje działanie. Istnieje również zagrożenie związane z funkcją komunikacyjną, niekontrolowane emocje, szczególnie negatywne mogą zaburzać relacje interpersonalne.

Z perspektywy psychologicznej kwestią istotną jest zatem unikanie zagrożeń związanych ze sferą emocjonalną. Ważny w tym względzie jest prawidłowo przebiegający rozwój emocjonalny i osiąganie przez człowieka dojrzałości uczuciowej. Jest to ważny proces, którego istotę stanowi socjalizacja pierwotnych impulsów emocjonalnych, uczenie się ich kontroli oraz wyrażania różnorodnych uczuć w sposób akceptowany społecznie. Mówiąc inaczej jest to przechodzenie od reakcji uczuciowych pierwotnych – odruchowych do bardziej dojrzałych, w większym stopniu świadomych i adekwatnych do obiektywnego stanu rzeczy. Najpełniejszy opis złożoności sfery emocjonalnej dostarcza Saloveya koncepcja inteligencji emocjonalnej. Według tego autora optymalne funkcjonowanie człowieka zależy głównie od: znajomości własnych emocji, umiejętności kierowania nimi, zdolności rozpoznawania emocji u innych oraz umiejętności nawiązywania i podtrzymywania relacji interpersonalnych.

Część II. Obrady w sekcjach Filozoficzne interpretacje uczuć

1. PROBLEM UCZUĆ POŻĄDLIWYCH

Ks. dr Bogdan CZUPRYN

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Struktura i funkcja uczuć pożądlwych

Uczucia pożądlwe, choć z natury zmysłowe, ogarniają i wyrażają całego człowieka jako osobę. Powstają na drodze poznania zmysłowego i w jego ramach zachodzą. Ich przedmiotem jest dobro przyjemne lub jego zaprzeczenie. Proste w swej strukturze zawierają poruszenie „do przedmiotu” lub „od przedmiotu”. Ze względu na właściwą im treść wyróżnia się trzy pary uczuć pożądlwych: miłość (upodobanie) – nienawiść; pragnienie – wstręt; radość – smutek.

Jako uczucia pierwsze stanowią podstawowy odbiór obiektywnej rzeczywistości w porządku wolitywno-poządawczym. Właściwe rozumienie i przeżywanie uczuć pożądlwych gwarantuje realizm działania i skutecznie wspomaga osobowy rozwój.

Dr Arkadiusz GUDANIEC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Miłość jako podstawowe uczucie

Klasyczną koncepcję miłości jako uczucia (*passio*) opracował na gruncie scholastyki Tomasz z Akwinu, umieszczając ją na początku swego traktatu o uczuciach (m.in. w *Summie teologii*). Koncepcja *passio* stanowi jeden z podstawowych elementów filozoficznego rozumienia miłości, w tym miłości osobowej.

We władzy pożądlwej (zarówno zmysłowej, jak i intelektualnej – woli) miłość jest aktem podstawowym, tzn. stanowi pierwszą i zasadniczą metafizyczną przemianę (*immutatio*) władzy w działanie ku przedmiotowi, tj. w pożądlanie, dążenie, chcenie. W konsekwencji miłość jest podstawą psychicznej więzi, jaka rodzi się pomiędzy podmiotem i przedmiotem; co więcej, stanowi fundamentalną zasadę działania podmiotu w stosunku do przedmiotu swego pożądlania, który jest dlań dobrem-celem. Jest więc miłość zasadą wszystkich

aktów, jakie podmiot emanuje z siebie w kierunku danego przedmiotu, a zatem jest zasadą poruszenia kolejnych uczuć (uszczegóławiających dążenie na poszczególnych jego etapach), ewentualnych aktów woli, jak i kolejnych partykularnych aktów poznania pożądanego przedmiotu-dobra. Miłość jest zatem, ogólnie rzecz biorąc, zasadą jakiegokolwiek ludzkiego działania.

W filozoficznej analizie miłości na szczególną uwagę zasługuje jej bierno-czynny charakter, na mocy którego pożądaną podmiot przechodzi od stanu doznawania (tj. ulegania oddziaływaniu) „zewnątrznego” bytu-dobra do podjęcia ku niemu własnego, wyłonionego „z wewnątrz” działania. Miłość stanowi bowiem w świadomym podmiocie ów „styk”, moment zwrotny, w którym interioryzacja rzeczywistości przeradza się w podmiotową odpowiedź w postaci samodzielnego działania (eksterioryzacji). Wyrażając zasadniczo i pierwotnie bierną postawę podmiotu wobec poznawanego dobra, jest miłość swoistym upodobaniem w tymże przedmiocie-dobru (*complacentia boni*), który odtąd przestaje być obojętny dla podmiotu. W tej fazie znaczącą rolę odgrywa poznanie przedmiotu i osąd na temat dobra. Będąc zaś, z drugiej strony, wyrazem czynnej mocy podmiotu, miłość wyłania się w tymże podmiocie i pozostaje w nim obecna w postaci impulsu skłaniającego podmiot do nieustannego działania, nakierowanego na osiągnięcie danego dobra i zaspokojenie pożądania.

Owe dwa aspekty powstawania miłości (bierny i czynny), stanowiące skądinąd dwa istotne elementy struktury jej aktu, wskazują na naturę miłości jako uczucia w rozumieniu analogicznym, tzn. dotyczącym zasadniczo zmysłowej sfery uczuć, ale także, w głębszym sensie, dziedziny intelektualnego chcenia, czyli ludzkiej woli. Miłość jest zatem podstawowym uczuciem zarówno jako (bierny) akt nawiązania psychicznej więzi z przedmiotem-dobrem (bez której nie zaistniałoby żadne ku temu przedmiotowi dążenie), jak i w sensie pierwszego i zasadniczego (czynnego) poruszenia ku przedmiotowi, które pozostaje w każdym podmiotowym działaniu impulsem skłaniającym ku poznaniu uprzednio dobru. Tak metafizycznie ugruntowana teoria miłości okazuje się zatem fundamentem koncepcji uczuć, jako aktów zmierzających do osiągnięcia dobra na mocy wyłonionej i obecnej w podmiocie miłości. Pełne rozumienie uzyskuje miłość w kontekście życia osobowego, stanowiąc jeden z podstawowych czynników rozumienia ludzkiego działania i samej istoty człowieka.

S. dr Gabriela ŠARNÍKOVÁ
Ružomberok, Słowacja

Rola uczucia przyjemności w działaniu

W historii filozofii zagadnienie przyjemności łączy się ściśle z problematyką szczęścia, radości i zadowolenia, zaś w końcowym efekcie z zagadnieniem dobra. Sokrates, Platon i Arystoteles utożsamiali dobro z dobrem duszy, którą uważali za istotę człowieczeństwa. Tomasz z Akwinu mówił o psychicznym oraz fizjologicznym aspekcie uczuć, dlatego więc przyjemność może być zarówno cielesna jak duchowa, czyli zmysłowa czy też rozumowa. Nieodłącznym elementem powstania przyjemności jest dobro będące jej przyczyną jak również skutkiem, zatem jej celem. Również wola ma wpływ na proces powstawania i zaistnienia przyjemności. Kontynuator poglądów Tomasza z Akwinu – M. A. Krąpiec – rozwija wspomnianą problematykę uczuć, uzupełniając ją podziałem uczuć oraz wpływem uczuć na poznanie oraz poznania na uczucia. Krąpiec odwołuje się także do J. Woronieckiego, który poświęcił uczuciom stosunkowo rozległą część swojej *Katolickiej etyki wychowawczej*. Oprócz wnikliwych rozważań teoretycznych dotyczących uczuć KEW jest także dziełem mówiącym o praktycznej stronie życia człowieka, w szczególności o wychowaniu. Woroniecki jednoznacznie charakteryzuje uczucia, wskazując niuanse między pojęciem uczucia a pojęciem *passio*, sformułowanym przez Tomasza z Akwinu. Radość i przyjemność są według niego niezbędnymi składnikami życia człowieka, wspomagając jego rozwój cielesny, intelektualny oraz moralny. Życie moralne jest życiem w cnocie, dlatego też problematyka przyjemności została wkomponowana w proces wychowania przez cnoty.

Dr Tomasz PAWLIKOWSKI
Warszawa

Przykrość i cierpienie jako doznanie zła

Nauczając o naturze uczuciowości (łac. *sensualitas*) i uczuć (łac. *passiones*) w trzech spośród swoich głównych dzieł, tj. w *Komentarzu do Sentencji*, *Dysputach problemowych O prawdzie* i w *Summie teologii*, Tomasz z Akwinu opisuje uczuciowość jako część sfery władz zmysłowych, przysługujących człowiekowi i zwierzętom, stanowiącą dziedzinę popędu (łac. *appetitus*) skłaniającego do podążania ku rozpoznanemu dobru oraz do unikania rozpoznanego zła. Poszczególne uczucia, które grupują się w dwie odmiany: a) dziedziny uczuć pożydlwych (łac. *concupiscibilitas*) i b)

dziedziny uczuć zdobywczych (łac. *irascibilitas*), są poruszeniami (łac. *motus*) sfery uczuciowości. Poruszenie uczuciowe ma swój aspekt formalny we władzy duszy, którą jest uczuciowość, oraz materialny w postaci przemiany cielesnej. Uczucie nie jest więc w sensie właściwym aktem – czynnością, jakkolwiek Akwinata wspomina o uczuciach (*passiones*) jako aktach popędu zmysłowego (łac. *actus appetitus sensitivi*). Jest raczej zaktualizowaną przemianą duchowo-cielesną zachodzącą w człowieku i w jakiejś mierze w wyżej rozwiniętych zwierzętach, podpadających pod zakres łacińskiej nazwy „animal”. O możliwościowym, biernym charakterze uczuć właściwych (łac. *passiones animales*) świadczy nadto ich poddawanie się wpływowi władz umysłowych: rozumu i woli, powstawanie pod wpływem aktów poznania i woli. W przypadku innej grupy, tzw. „uczuć cielesnych” (łac. *passiones corporis*), należy podkreślić, że również one powstają jako bierna reakcja organizmu na aktywność oddziałującego nań zewnętrznego przedmiotu. Spośród dwu zasadniczych odmian uczuć – pożądlivych i zdobywczych, które wyróżnił Doktor Anielski, pierwsza grupa stanowi zareagowanie popędowe sfery zmysłowej wprost na doznane dobro lub zło rozpoznawane jako takie przez władze poznawcze. Druga grupa stanowi zareagowanie popędu zmysłowego na trudność, która łączy się z osiągnięciem pożądanego dobra lub z uniknięciem niechcianego zła. W podziale tym ujawniają się jeszcze podgrupy w obrębie obu zasadniczych odmian. Otóż, zarówno w dziedzinie pożądliviej (*concupiscibilitas*) jak i popędu zdobywczego (*irascibilitas*), występują takie uczucia, które są reakcją na doznane lub chciane dobro, i takie, które są reakcją na doznane lub niechciane zło. Dalsze rozważania niniejszego referatu, oparte przede wszystkim na problematyce kwestii 35-39 z części I-II *Summy teologii*, skupiają się na głównym zareagowaniu na doznane zło, jakim w sferze uczuć jest cierpienie przeżywane w duszy jako coś przykrego, czyli smutek, a nadto na cielesnym odpowiedniku przeżywania cierpienia, jakim jest ból fizyczny. Cierpienie – ból jest bowiem naturalną reakcją na napotkane zło, które zagraża jestestwu przejawiającemu życie zmysłowe.

W zasadzie kategoria cierpienia (łac. *dolor*) jest rozumiana szerzej niż kategoria smutku – przykrości. Jako doznanie zła, ból przyjmuje dwojaką postać: a) bólu zewnętrznego (łac. *dolor exterior*); b) przeżywania przykrości – wewnętrznego smutku (łac. *tristitia, dolor interior*). Są to reakcje powodowane przez doznanie lub samo już rozpoznanie zła, które to reakcje w sposób naturalny skłaniają człowieka lub zwierzę do unikania zła. Same w sobie są przykre, bolesne, nieprzyjemne. Odstępując od przedmiotu je wywołującego, spełniają rolę pożyteczną, pozwalają bowiem zachować jednostce właściwy jej naturze stan organiczny i psychiczny. Niestety, zbyt silny szkodliwy czynnik, odczuwany jako ból cielesny, uszkadza lub całkowicie niszczy organizm, uniemożliwiając mu wykonywanie czynności życiowych (łac. *motio vitalis*). Podobnie, zbyt duży smutek, zbyt przykry wewnętrznie stan uczuciowy, pozbawia sferę uczuciowości właściwego uporządkowania i przyczynia się bądź to do poddania się opanowującemu psychikę jednostki zniechęceniu i zaprzestaniu wszelkiej aktywności, w tym także obrony przed zagrożeniem, bądź to do perwersji popędu i uznania tego, co szkodliwe, za przyjemne, bądź to do szaleństwa. Smutek uchodzi według św. Tomasza za uczucie najbardziej szkodliwe ze wszystkich uczuć nie tylko dla duszy, ale też dla ciała. To bowiem, co dokonuje się w duszy, jako części doskonalszej w człowieku, rozlewa się następnie na organizowane przez duszę ciało, w tzw. „redundancji” (łac. *redundantia*), poprzez którą dusza wpływa w sposób jej właściwy na przemiany cielesne. Negatywne uczucia człowieka mają więc wpływ na stan jego ciała. To samo dotyczy zwierząt, choć te mają mniej rozwiniętą sferę uczuć wewnętrznych niż człowiek.

Cierpienie wewnętrzne, czyli smutek – przykrość, przybiera u człowieka cztery podstawowe postaci: a) miłosierdzia (łac. *miser cordia*), gdy smutek powstaje z powodu rozpoznania zła, które godzi w innego człowieka, dla którego pragnie się dobra; b) zazdrości (łac. *invidia*), która powstaje z powodu rozpoznania dobra, które jest udziałem kogoś innego, jako zła; c) niepokoju – trwogi (łac. *anxietas*), która przekształca się w przygnębienie (łac. *angustia*), powstałe z powodu rozpoznanego jako zagrażające i nieuniknione zła; d) zniechęcenia (łac. *acedia*), które powstaje pod wpływem ocenianego jako nieuniknione zła a prowadzi do mimowolnego zaprzestania działania, także w sferze cielesnej (co przejawia się m. in. jako niemożność wydania głosu itp.). Jeżeli smutek nie przekroczy wszelako progu zdolności obronnych danego człowieka w sferze uczuciowej, nie pozbawi go nadziei i dążenia do uniknięcia zła, to staje się ubocznie przyczyną jeszcze silniejszej reakcji uczuciowej, zmierzającej do oddalenia zła i jego przejawu, jakim jest przeżycie smutku – przykrości. Jeśli jednak przekroczy próg zdolności obronnych, może doprowadzić nawet do śmierci jednostki, gdyż jako doznanie zła sprzeciwia się wprost (łac. *per se*) czynnościom życiowym (łac. *motus vitalis*).

2. PROBLEM UCZUĆ GNIEWLIWYCH

O. dr Peter FOTTA OP
Trnava, Słowacja

Struktura i funkcja uczuć gniewliwych

Koncepcja uczuć gniewliwych, z jaką spotykamy się u o. J. Woronieckiego i o. M. A. Krapca, opiera się na rozumieniu jedności człowieka jako konkretnie istniejącego bytu, którego dusza jest ostateczną zasadą
Osoba i uczucia (10 XII 2009)

całego fizjologiczno-psychicznego życia i osobowego rozwoju. Uczucia gniewliwe analizują się w ramach całego mechanizmu ludzkiego działania. Na podstawie rozumienia uczucia jako stanu psychicznego obojętnego wobec danego przedmiotu, można analizować różne stany psychiczne, by ująć cały ten szereg procesów w pełne ramy i pokazać strukturę i funkcję uczuć gniewliwych.

Na podstawie pokazywania zasadniczych form uczucia i ich stosunków do działania prostego i trudnego, możemy naszkicować rolę uczuć pożądliwych i gniewliwych w naszym życiu. Ugruntowane są na obserwacji naszej psychiki, w której nieustannie stykamy się z tego rodzaju przeżyciami uczuciowymi. Doznając zdwojonego wysiłku naszej mocy zmysłowej, impetu wobec dobra trudnego do zdobycia lub wobec zła znieawidzonego, ukazujemy złożoność struktury uczuć gniewliwych. Tak powstałe akty władzy gniewliwej analizujemy przez stosunek między przedmiotem i pożądaniem i sprowadzamy do pięciu głównych w oparciu o tradycyjny podział uczuć Tomasza z Akwinu. Uzasadnienie podziału uczuć gniewliwych opiera się na podstawie ujęcia ich relacji do przedmiotu. Tak interpretowane uczucia gniewliwe wchodziły w skład antropologii i wraz z nią do analogicznej jedności systemu filozofii realistycznej.

dr Zbigniew PAŃPUCH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola nadziei w życiu osobowym

Nadzieję można rozumieć jako uczucie gniewliwe (otuchę) skierowane do trudnego dobra i jego odpowiednik po stronie woli w postaci postawy człowieka wyrażającej się w szczególnym napięciu woli, której przedmiotem jest dobro trudne do zdobycia. Realizuje się jako relacja międzyosobowa lub (w kontekście religijnym) w postaci cnoty wlanej – udzielonej przez Boga, a jej funkcja polega na podtrzymywaniu wysiłku i napięcia woli w celu osiągnięcia najwyższego dobra, do jakiego człowiek został przeznaczony – zbawienia.

Życie ludzkie przebiega w kontekście różnych dóbr i polega na osiąganiu tych z nich, które doskonalą człowieka poprzez aktualizację jego różnych władz, a przede wszystkim tych osobowych – intelektu i woli. Ostateczne spełnienie się człowieka nie dokonuje się natychmiast i od razu, jest pewnym procesem, związanym z doskonaleniem się człowieka w relacji do różnych dóbr. Niektóre z nich są jednak trudne do osiągnięcia, a szczególnie te najważniejsze dla życia, wymagając wielu środków, wysiłku i czasu. Ta czasowa nieobecność koniecznego dobra jest pewnym relatywnym złem, które powoduje smutek czy nawet rozpacz. Dla zrównoważenia i pokonania tych uczuć oraz oderwania się od tego zła potrzebne jest odpowiednie nastawienie woli ku oczekiwanemu dobru i uporządkowanie emocji. Dzięki temu możliwe będzie skuteczne działanie, rozumiane jako dążenie do dobra, zatem obecność nadziei jest koniecznym warunkiem dobrego działania.

W płaszczyźnie religijnej naturalna nadzieja zostaje podniesiona do godności cnoty, jednakże jest ona wlaną przez Boga, gdyż człowiek jako byt ograniczony w swych możliwościach nie mógłby w żaden sposób liczyć na to, że osiągnie w jakikolwiek sposób byt transcendentny – Absolut, a więc z definicji będący poza światem i tym samym poza wszelkimi ludzkimi możliwościami działania.

Można również ujmować nadzieję jako relację osobową, gdyż między osobami mogą zachodzić specyficzne relacje, zwane dlatego osobowymi, że opierają się na własnościach transcendentalnych osoby: prawdzie i dobru osób oraz na fakcie istnienia osób. Stosownie do tego wyróżnia się trzy relacje osobowe: wiarę, nadzieję i miłość. Nadzieja jest oczekiwaniem związanym z poznanym dobrem drugiej osoby, że będzie ono dostępne oraz pragnieniem trwania jej akceptacji i życzliwości, w tym sensie podtrzymuje trwanie relacji międzyosobowych.

O. dr Jarosław PASZYŃSKI SJ

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie

Gniew jako słuszna reakcja na zło

Wszelkie pozbawienie człowieka przez innych ludzi właściwych mu dóbr, poprzez które spełnia się w swym osobowym życiu, jest złem, które nazywa się krzywdą. A ponieważ człowiek z natury dąży do dobra, w związku z tym doznana krzywda przez niego bądź wspólnotę ludzi, z którą jest związany, wywołuje w nim

spontaniczny sprzeciw wobec tego zła i słuszne dążenie, by oddać krzywdzicielowi to, co mu się należy, i w ten sposób przywrócić naruszony porządek sprawiedliwości. Sprzeciw wobec doznanego zła i żądanie sprawiedliwości, pojawiające się w skrzywdzonym człowieku, ma zarówno charakter racjonalny w postaci słusznego sądu rozumu, jak i uczuciowy w postaci uczucia gniewu.

W wykładzie będzie chodziło o ukazanie gniewu jako uczucia, jak również sposobu, w jaki człowiek zgodnie ze swą rozumną naturą posługuje się gniewem w swej słusznej reakcji na zło.

Dr Barbara KIEREŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Pedagogiki, Katedra Pedagogiki Rodziny

Asertywność czy rycerskość?

Współcześnie obserwujemy modę na tzw. asertywność, czyli samoakceptujące wyrażanie siebie w określonej sytuacji życiowej, co wiąże się z przekonaniem, że uczucia najlepiej wyrażają człowieka oraz, że to dzięki ich swobodnej ekspresji człowiek jest autentyczny, czyli wyrażający się według tego, jaki jest. W związku z tym sądzi się, że wszelkie wymagania stawiane człowiekowi dotyczące kierowania uczuciami są zamachem na jego naturę. Czy taka wizja człowieka i jego bycia w świecie jest zgodna z tą, którą można określić, zgodnie z tradycją kultury polskiej, mianem rycerskości i tym samym zgodna z wymaganiami stawianymi człowiekowi, jakie wypracowała pedagogika klasyczna?

Rycerskość to pewien etos życia, który odnosi się nie tylko do stanu wojny, ale który stanowi pewną stałą właściwość postępowania noszącą miano męstwa. Męstwo zaś to klasyczna cnota kardynalna, która dotyczy realizowania dobra w takich sytuacjach, gdy jest to połączone z pokonywaniem trudności oraz takich, które wymagają walki ze złem czy też wytrzymywania naporu zła. Usprawnia ona człowieka w moralnie dobrym postępowaniu i wyzwala w nim uczucia gniewliwo-bojowe, a więc uczucie nadziei, odwagi i gniewu, a eliminuje uczucie rozpacz i strachu. Dodajmy jeszcze, że tradycja klasyczna w pedagogice, także rodzima polska tradycja zawsze akcentowała moralny wymóg kierowania i wychowywania uczuć, czyli ich usprawniania poprzez cnoty.

3. PROBLEM REDUKCJI UCZUĆ

Dr Marek CZACHOROWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Autonomizacja uczuć (od Kritona do Rousseau)

Stanowiąc część ontycznego wyposażenia człowieka, uczucia w tradycji antropologicznej i etycznej nieraz poddawane są szczególnej „autonomizacji”. Traktuje się je jako niezależne od władz umysłowych człowieka, tak jakby one same stanowiły o jego istocie, lub też były wobec jego istoty czymś „zewnętrznym”, czyli – na gruncie koncepcji człowieka jako *animal rationale* – irracjonalnym. Skoro etyka to antropologia normatywna – z racji istotowego związania moralności z człowieczeństwem człowieka – interesujący nas tu sposób ujęcia uczuć w strukturze bytowej człowieka musi mieć przekład w sposobie dyskursu etycznego. Albo przypisuje się uczuciom rolę kierowniczą w ludzkim moralnym działaniu, albo też widzi się w nich element tylko przeszkadzający temu działaniu, obligujący do jakiegoś wykorzenienia, czy też nieustannego z nim zmagania, bez żadnej możliwości ani obowiązku włączenia w ramy moralnie właściwego działania. Te rozstrzygnięcia przekładają się na sposób ujęcia istoty moralnego dobra. Albo widzi się w nim uleganie jakiejś spontaniczności emocjonalnej (np. atrakcji uczucia przyjemności), albo też pojmuje się to moralne dobro w samej nadrzędności człowieka wobec uczuć.

Spróbuję odnaleźć interesujące nas tu „zautonomizowanie” uczuć – oraz korespondujące z tym modele etycznego myślenia – u samych początków refleksji etycznej. Skoro jednak filozofowie nowożytni mieli przekonanie o dokonywaniu zasadniczej rewolucji etycznego myślenia (w tym także odnośnie do pojmowania uczuć; wystarczy tylko przypomnieć deklarację m.in. Kartezjusza), będę starać się to przekonanie uszanować, odgraniczając nowożytną etykę – i jej początki – od początków etyki nazywanej „klasyczną”, związanej z klasycznym sposobem pojmowania filozofii.

Jeśli początki tej ostatniej tradycji etycznej wytyczył Sokrates, to poszukiwać będę w jego etycznych dyskursach interesującego nas tutaj sposobu pojmowania uczuć i moralności. Wskazał nam go w swojej rozmowie w więzieniu z Kritonem, przekonującym ojca etyki do moralnego obowiązku ucieczki. Otrzymał w odpowiedzi nie tylko

przedstawienie racji, jakie według Sokratesa obligują raczej do przyjęcia wyroku śmierci, ale także odsłonięte zostały założenia argumentacji Kritona. Na ich gruncie ucieczka z więzienia musi prezentować się jako moralnie niesłuszna. Założenia te przypisują spontanicznej emocjonalności człowieka rolę autonomicznego wobec rozumu człowieka czynnika kierowniczego. Spróbuję jednak pokazać, że sposób argumentacji Kritona da się także odczytać inaczej: obydwie możliwości stojące przed Sokratesem mogłyby zostać usprawiedliwione na gruncie naczelnego obowiązku manifestowania niezależności i przewagi podmiotu wobec jakoby tylko „irracjonalnych” uczuć.

W argumentacji Kritona – poddanej eksplikacji przez Sokratesa – odnajdujemy model nowożytnego etycznego myślenia, którego szczególnie dobitnym wyrazicielem był J. J. Rousseau, występujący już w pierwszej rozprawie jako rzecznik detronizacji rozumu wobec uczuć. Postawimy też pytanie, czy dodatkowe założenia Rousseau (przypisanie człowiekowi wolności, niezwiązanej obiektywną prawdą) nie otwiera drogi także nowożytnemu decyzyjnizmowi, który postuluje tylko manifestację nadrzędności podmiotu wobec uczuć, zamiast uzgadniania działania z obiektywną rzeczywistością.

Ks. prof. dr hab. Tadeusz BIESAGA SDB
Papieski Uniwersytet Jana Pawła II, Kraków

Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu D. v. Hildebranda

Artykuł przywołuje Hildebranda rehabilitację roli sfery emocjonalnej w odkrywaniu i realizacji wartości, m.in. przez odróżnienie intencjonalnych aktów emocjonalnych od stanów emocjonalnych. Nurty empiryczne redukowały uczucia do biologiczno-psychicznych stanów emocjonalnych, co skutkowało albo relatywizacją różnorodnych wartości do owych stanów (empiryzm i logikalny pozytywizm – D. Hume, M. Schlick, J. Ayer) albo przeciwstawieniem moralności uczuciom (formalizm etyczny I. Kanta).

Zastane w nas biologiczne czy psychiczne stany emocjonalne nie są aktami intencjonalnymi, nie wiemy, co jest przedmiotem tych aktów. Przyczyny owych stanów bada medycyna, psychiatria, psychoanaliza, w jakimś zakresie psychologia. W intencjonalnych aktach emocjonalnych, w uczuciach czegoś, w emocjonalnych ujęciach i odpowiedziach na wartość, zawsze dany jest przedmiot tych aktów, taka czy inna wartość, którą poznajemy i podziwiamy, którą się cieszymy.

W referacie zostanie ukazana deformacja życia moralnego w teoriach proponujących działania moralne w oderwaniu rozumu i woli od uczuć, czyli teorie, w których rozum pragmatyczny i silna wola chcą realizować reguły postępowania z pominięciem, lub wbrew intencjonalnym emocjonalnym odpowiedziom na wartość.

Prof. dr hab. Honorata JAKUSZKO
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Próby racjonalizacji uczuć (od Kartezjusza do Hume'a)

Celem wykładu jest prezentacja charakterystycznych dla filozofii nowożytnej modeli wyjaśniania emocjonalnego aspektu natury ludzkiej. O ile w tradycji filozofii klasycznej uczucia jako materia cnót były tematem etyki szczegółowej, ściśle związanej z metafizyką bytu ludzkiego, którego sposób działania (jak również poznania) wynika z właściwej mu struktury ontycznej, czyli ze związku duszy rozumnej z ciałem, o tyle w myśli nowożytnej daje się zauważyć wahanie w kwestii, do jakiej dziedziny filozofii należy zaliczyć refleksję nad uczuciami. Wskazywano m.in. na „fizykę uczuć”, naśladującą wzorzec naukowości Galileusza (T. Hobbes, B. Spinoza) bądź I. Newtona (D. Hume).

Nowożytna refleksja nad uczuciami dokonywała się w konfrontacji z wciąż żywą w kulturze europejskiej inspiracją stoicyzmu, wzmocnioną dzięki przekładom Justusa Lipsiusa. Świadectwem tego są pisma Kartezjusza, a zwłaszcza *Namiętności duszy* i *Listy do księżniczki Elżbiety*. Również w *Etyce* Spinozy nie brakuje takich odniesień.

W prezentowanych modelach wyjaśniania emocjonalnego życia człowieka odnajdujemy próby zdefiniowania uczuć, ich różne klasyfikacje, odpowiedzi na pytanie o przyczyny i mechanizm uczuć oraz o ich pozytywne i negatywne konsekwencje w życiu indywidualnym i społeczno-politycznym. Wyraźnie można dostrzec nastawienie praktyczne, ponieważ – jak zauważał Kartezjusz – fizyka namiętności miała być podstawą etyki.

Viktora Emila Frankla próba przezwyciężenia redukcji uczuć

Redukcjonizm jest, w myśli Frankla, jednym z podstawowych czynników wywołujących w człowieku poczucie egzystencjalnej pustki. Redukcjonizm trafnie określa słowne pojęcie „nic więcej niż ...” (*nichts als...*). Np. w odniesieniu do miłości rodzicielskiej redukjonizm głosi, że „nie jest ona niczym więcej niż narcyzmem”; do przyjaźni, iż „nie jest ona niczym więcej niż sublimacją skłonności homoseksualnych”; do Boga, że „nie jest on niczym więcej niż symbolem ojca”; do religii, że „nie jest ona niczym więcej niż neurozą ludzkości”. Z kolei w odniesieniu do filozofii mówi, że „nie jest ona niczym więcej niż na wpół przyzwoitym sposobem, jak zapanować nad nadmiernym libido”, albo do filozofii, religii i schizofrenii stwierdza, iż „nie są one niczym więcej niż wyrazem strachu przed kastracją”. Reagując na twierdzenie, że wartości „nie są niczym więcej niż mechanizmami obronnymi lub reakcjami” Frankl konstatuje: „Nigdy nie miałbym ochoty żyć jedynie na rzecz swoich reakcji, ani tym bardziej umrzeć na rzecz mechanizmów obronnych”. Mimo, że redukjonizm w ramach swojej dymensji ma rację, jednakże nie oddaje całej rzeczywistości człowieczeństwa, gubiąc spojrzenie na sens ludzkiej egzystencji. Redukcjonizm, jak mówi Frankl, jest nihilizmem dnia dzisiejszego. Nie należy go mylić z egzystencjalizmem. Tym, co jest zasadnicze w egzystencjalizmie Sartre’a nie jest nicłość, ale bezprzedmiotowość człowieka. Przykładem redukjonizmu jest również psychologizm, który charakteryzuje się tym, że dokonuje projekcji fenomenów duchowych z ich przestrzeni jedynie na płaszczyznę psychologiczną. W takiej projekcji staje się fenomenem wieloznacznym, nie biorąc pod uwagę treści duchowych. Dokonując, dla przykładu, oceny jakiegoś stanu ducha tylko w taki sposób, nie potrafimy go potem odróżnić od zachowania kulturowego albo też wyłącznie od symptomu psychologicznego. Okrąg na płaszczyźnie jest także wieloznaczny, ponieważ może być rzutem kuli, walca albo tylko dwuwymiarowego okręgu. Podobnie – posługując się jedynie projekcją psychologiczną nie można wskazać różnicy między Dostojewskim a zwyczajnym epileptykiem. Projekcja psychologiczna pozbawia możliwości obserwacji rozmiarów duchowych. Frankl mówi, że podobna strata dymensji ma miejsce wtedy, kiedy „ja” staje się jedynie obiektem. Ludzkie istnienie w swojej najgłębszej istocie odznacza się własnym samo-przekraczaniem, samo-transcendencją. Według Frankla redukjonizm jest w rzeczywistości „sub-humanizmem”.

4. PROBLEM ABSOLUTYZACJI UCZUĆ

Dr hab. Agnieszka LEKKA-KOWALIK
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Irracjonalizm w poznaniu teoretycznym (naukowym)

Zdaniem Stanisława Kamińskiego (*Nauka i Metoda* 1994) jednym z najistotniejszych sporów o naturę nauki jest spór między racjonalizmem i zakonspirowanym irracjonalizmem. Racjonalizm ontologiczny zakłada zrozumiałość bytu, a teoriopoznawczy – poznawalność bytu oraz istnienie wiedzy spełniającej wymagania rozumu. Irracjonalizm ontologiczny broni niezrozumiałości bytu a teoriopoznawczy w swej wersji skrajnej odrzuca istnienie wiedzy spełniającej wymagania podyktowane przez rozum (poznanie zależy od czynników uczuciowo-dążeńiowych, instynktu itd.). Współcześnie irracjonalizm w poznaniu teoretycznym przejawia się w zastępowaniu: (a) prawdy jako celu poznania naukowego skutecznością; (b) uznania aspektywności wiedzy – zamknięciem w schematach pojęciowych; (c) kryteriów wartościowej wiedzy kryteriami „wiedzy odpowiedniej dla” i konsensusem; (d) uzasadnienia poprzez rozumowanie – argumentacją nakierowaną na uzyskanie akceptacji (A. Bronk). Pociąga to sąsób faktyczne odrzucenie dystynkcji między wiedzą wartościową (rzetelną) i nierzetelną, nauką i nie-nauką, a ostatecznie między prawdą i fałszem. Zważywszy na centralną rolę nauki w naszej kulturze ma to wiele – i to destrukcyjnych – konsekwencji społecznych.

Dr Kazimierz KRAJEWSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Emocjonalizm w życiu moralnym

Problematyka emocjonalizmu w życiu moralnym obejmuje dwa obszary zagadnień. Jeden dotyczy roli uczuć w poznawaniu wartości w ogóle, a wartości moralnych w szczególności. Drugi związany jest z pozycją i rolą uczuć w *Osoba i uczucia* (10 XII 2009)

konstytuowaniu się ludzkiego czynu. W wystąpieniu przedstawię tezę, że uczucia, choć mają charakter intencjonalny, wprost nie pełnią funkcji poznawczej. Pełnią ją natomiast *per accidens*, poprzez „wykazywanie” wartości czy „wskazywanie” na nie. Emocjonalizm w dziedzinie poznania wartości prowadzi do irracjonalizmu i psychologizmu (sprowadza wartości moralne do jakości emocjonalnych), choć z drugiej strony wydaje się być słuszną reakcją na skrajny empiryzm i czysty racjonalizm w aksjologii i etyce.

Jeśli chodzi natomiast o drugi obszar zagadnień, to podstawową sprawą jest problem zintegrowania uczuć (dynamizmu typu: „coś się ze mną dzieje”) w czynie (dynamizm typu „ja działałem”), będącym wyrazem sprawczości i samostanowienia osoby. Integracja ta jest zadana człowiekowi, który staje wobec napięcia między samorzutnym uczynianiem się uczuć a własną sprawczością. Osoba winna panować nad uczuciami już na płaszczyźnie świadomości, będąc zdolna do ich obiektywizacji, nie dopuszczając tym samym do jej emocjonalizacji. Czyn winien być odpowiedzią na poznaną rozumem prawdę o dobru, a nie konsekwencją doraźnego, emocjonalnego odczucia. Uczucia pełnią pozytywną funkcję, nadając wyrazistość ludzkiej sprawczości i samostanowieniu. Funkcję integrowania uczuć w osobie pełnią sprawności (cnoty). Podporządkowują one samorzutną emocjonalność podmiotowego „ja”, samostanowieniu owego „ja”. Kiedy trzeba, wola przejmując energię emocjonalną, a innym razem ją „wyhamowuje”, kierując się wspomnianą wyżej prawdą o dobru. Przedstawienie integracji uczuć w czynie to drugi punkt mojego wystąpienia.

Prof. dr hab. Henryk KIEREŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Sentymentalizm w sztuce

W pierwszej części wystąpienia podda się krytyce opinię wiążącą sztukę z ekspresją uczuć. W drugiej przedstawi się spór o teorię sztuki i na tym tle genezę oraz odmiany ekspresjonistycznej teorii sztuki.

Prof. dr hab. Włodzimierz DŁUBACZ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Problem fideizmu w religii

Religia, w aspekcie filozoficznym, pojmowana jest jako relacja osoby ludzkiej do osobowego Boga. Jest ona świadomym sposobem ludzkiego życia w kierunku Boga. Ono zaś związane jest z ludzkim poznaniem, wiedzą na temat istnienia Boga. Powstaje pytanie o źródła tej wiedzy, a w dalszej kolejności o stosunek rozumu do wiary. Filozofia jest synonimem rozumu. W filozofii klasycznej (św. Tomasz z Akwinu) wiara rozumiana jest jako akt rozumu pod naciskiem woli. W dziejach filozofii istnieje wszakże inne stanowisko, wiążące rozum z filozofią (nauką), a wiarę z wolą. Wtedy jednak wiara staje się czymś irracjonalnym. Fideizm jest poglądem, wedle którego ludzki rozum nie jest w stanie poznać prawdy (zwłaszcza religijnej). Przeto wiara jest fundamentalnym źródłem poznania religijnego. Istnieją oczywiście różne religie i wyznania oraz związane z nimi teologie. Fideizm szczególnie łączony jest z protestantyzmem. Przykładem myśliciela (teologa i filozofa), któremu przypisuje się postawę fideistyczną, jest Schleiermacher, który za podstawę poznania, w tym wiary religijnej, przyjmuje swoiście rozumiane uczucie. Powstaje więc pytanie, czy uczucie może pełnić funkcje poznawcze, a religia skazana jest na irracjonalizm.

Część III. Obrady plenarne Uczucia – Rozum – Wola

Dr Danuta RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Problem sublimacji uczuć

Przedmiotem wystąpienia będą trzy, istotnie różne, sposoby ujęcia procesu sublimacji uczuć – koncepcje Zygmunta Freuda, Maxa Schelera i, na ich tle, Tomasza z Akwinu.

Na gruncie psychoanalizy freudowskiej termin „sublimacja”, oznacza jeden z mechanizmów obronnych osobowości (*ego*), dzięki któremu człowiek wyraża swoje nieakceptowane popędy (zwłaszcza pragnienia o charakterze seksualnym – *id*) w formie, która zyskuje uznanie społeczne. Sublimacja może dotyczyć celu, przedmiotu oraz energii popędu. W zdolności do sublimacji popędów upatruje Freud źródeł twórczości artystycznej i pracy naukowej.

W ujęciu Maxa Schelera sublimacja oznacza proces przekształcania energii tkwiącej w sferze biologiczno-popędowej człowieka w energię duchową. Dokonuje się to dzięki właściwej jedynie człowiekowi możliwości powiedzenia «nie» własnym popędom. Sublimacja warunkuje aktywność ducha, który w swej czystej formie pozbawiony jest wszelkiej mocy, a przez to nie jest zdolny do samodzielnego działania.

U Tomasza sublimacja oznacza proces poddawania uczuć kierownictwu rozumu i woli. Wpływ rozumu dotyczy elementu poznawczego, warunkującego powstanie i intensywność uczucia. Wpływ woli obejmuje wewnętrzne akty ludzkiej uczuciowości oraz działania zewnętrzne, dokonywane przy pomocy władzy ruchu. Celem sublimacji jest przysposobienie władz uczuciowych do właściwego człowiekowi, istocie rozumnej i wolnej, działania. Rezultatem procesów sublimacji uczuć są cnoty (zwłaszcza umiarkowanie i męstwo). Istnieją różne sposoby sublimacji: ze względu przedmiot uczucia, ze względu formę w jakiej przejawia się oraz ze względu na cel. O specyfice ufundowanego na założeniach filozofii Tomasza pojęcia sublimacji uczuć decydują dwa momenty: 1. sublimacja dotyczy wyłącznie funkcjonalnego aspektu uczuć, a nie ich struktury; 2. jest wynikiem świadomego działania.

Prof. dr hab. Piotr JAROSZYŃSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola cnót w doskonaleniu życia uczuciowego człowieka

Cnota w odniesieniu do uczuć, to właśnie ich doskonalenie. A doskonalenie uczuć polega na tym, aby odnaleźć ich właściwie miejsce w życiu podmiotu ze względu na rację i cel ich pojawiania się jak i na cały kontekst ludzkiego życia osobowego. Problem z uczuciami polega na tym, że ich natężenie bywa często nieadekwatne do przyczyny (są za silne lub za słabe), a także na tym, że muszą być zharmonizowane z innymi stanami życia człowieka, zwłaszcza stanami wyższymi, obejmującymi akty duchowe (rozmyślanie, kontemplacja, modlitwa, bezinteresowna miłość). Opanowanie uczuć za pomocą cnót stanowić może wielką i pozytywną siłę w naszym życiu, natomiast brak takiego opanowania prowadzi najczęściej do skutków destrukcyjnych. Dlatego też praca nad wychowaniem uczuć musi zacząć się od najmłodszych lat, by człowiek mógł prawidłowo się rozwijać.

Prof. dr hab. John F. X. KNASAS
Houston, USA

Maritain i płacz Racheli: dlaczego mamy nie ufać poruszeniom woli?

Znajomość właściwej relacji pojęcia bytu (*the ratio entis*) do rzeczy ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia działania naszej woli i ostatecznie dla zrozumienia myśli Akwinaty o złu. Czy rzecz jest naprawdę epifanią bytu, tak jak są nimi ludzki podmiot poznający [*human intellect*], twórca, związek małżeński czy społeczeństwo (potrzeba by tutaj dalszych rozróżnień) – a może rzecz jest tylko sztuczną epifanią bytu? Z epifanią bytu, natura rzeczy w jakiś sposób [zawsze] związana jest z bytem. Z drugiej strony relacja rzeczy do bytu może być bardziej powierzchowna. Pewne wydarzenia, takie jak wymiar fizyczny bądź czasowy, mogą podpowiadać zastosowanie bytu w naszym myśleniu o rzeczy. Ta czysto skojarzeniowa gra bytu zawsze wyposaża rzeczy w jakąś wartość nieproporcjonalną do prawdy. Drogocенność rzeczy może być tak przesadzona, że [potem] nic nie będzie w stanie wynagrodzić nam straty tej rzeczy. Tym właśnie tłumaczy się płacz Racheli, którą Maritain przedstawia jako niepokieszoną przez filozoficzne wytłumaczenie zła.