

Jacek Jaśtal

Poczucie satysfakcji moralnej

Etyka 40, 7-20

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jacek Jaśtał
Politechnika Krakowska

ETYKA 40, 2007

Poczucie satysfakcji moralnej

Celem niniejszego artykułu jest próba znalezienia adekwatnego wyjaśnienia w ramach teorii etycznej stanu emocjonalnego, który określam mianem „poczucia satysfakcji moralnej”. Przez poczucie to rozumiem stan emocjonalny, wynikający z utożsamienia przez podmiot realizowania wartości moralnych z subiektywnie odczuwanym poczuciem spełnienia swojego indywidualnego życia, a nie tylko z realizacją obiektywnego sensu ludzkiego istnienia. Podstawowe pytanie dotyczy zatem sposobu opisu podmiotu moralnego tak, by w opisie tym uwzględnić jego zdolność do przeżywania tego rodzaju stanów emocjonalnych. Tradycyjne ujęcia etyk racjonalistycznych (np. Kartezjusz, Kant) odwołują się w tym celu do koncepcji tzw. uczuć wyższych, duchowych, która jest jednak niespójna. Dlatego też w niniejszym artykule odwołuję się do eudajmonizmu i proponuję ujęcie „poczucia satysfakcji moralnej” jako nastroju, którego obiektem jest własna konstrukcja poznawczo-motywacyjno-ewaluatywna podmiotu ujęta jako proces doskonalenia reakcji z uwagi na całościowo ujęte cele podmiotu.

Związki problematyki uczuć i filozofii moralnej są tak rozmaite, że samo choćby wstępne uporządkowanie rozlicznych debat, jakie były na ten temat toczone, zmusza do syntez i uproszczeń, które czasami więcej zaciemniają, niż wyjaśniają. Świadomi tego ryzyka, podejmując problematykę związków pomiędzy emocjami a filozofią moralną chcąc nie chcąc musimy zacząć od tego samego: od wyboru jakiejś perspektywy syntetyzującej. Ogólnie mówiąc, problematyka emocji w wyjaśnianiu zagadnień filozofii moralnej pojawia się oczywiście wtedy, gdy konfrontujemy dwa elementy: pewną koncepcję człowieka i pewne podstawowe intuicje moralne. W dziejach refleksji filozoficznej, zwłaszcza w okresie nowożytnym, podstawowy schemat ujmowania problematyki emocji w filozofii moralnej wynikał z przyjęcia koncepcji osoby zakładającej przeciwstawienie rozumu i emocji, co w połączeniu z intuicyjnie uzasadnianym przekonaniem o powszechnym charakterze zasad moralnych prowadziło do dezawuowania roli emocji w etyce.

Przyczyn takiego stanu rzeczy było wiele. Od początku dziejów refleksji filozoficznej centralnym problemem antropologii był problem racjonalności człowieka, a nie jego emocjonalnej natury. To koncepcje racjonalności determinowały koncepcje emocji, wizje siły lub słabości rozumu zakreślały pole opisu uczuć. Nacisk na racjonalność spowodował, że, choć literatura filozoficzna poświęcona uczuciom jest ogromna, emocje z rzadka jedynie były pierwszoplanowym przedmio-

tem zainteresowania filozofów. Debaty na temat uczuć stanowiły zazwyczaj echo debat znacznie bardziej zajmujących uwagę filozofów: epistemologicznych sporów o uzasadnienie wiedzy i źródła poznania, ontologicznych sporów o naturę świata, o duchowo–cielesną naturę człowieka, jego miejsce w świecie i racjonalność działań, sporów o ostateczne cele człowieka i jego naczelne dobro, o uzasadnienie rozstrzygnięć normatywnych, o granice wolności i autonomii, debat dotyczących natury łaski i dróg zbawienia czy podejmowanych na gruncie filozofii społecznej zagadnień dotyczących więzi łączących jednostkę i wspólnotę. Ekspozowanie przeciwieństwa rozumu i emocji wynika w dużej mierze z tego, że sfera emocjonalna jest tak bogata i różnorodna, iż trudno znaleźć inny niż „irracjonalność” wspólny mianownik składających się nań przeżyć i zjawisk. Sprzyja to powstaniu przeświadczenia, że czego byśmy o emocjach nie powiedzieli, będzie to w jakimś stopniu prawdziwe i nieprawdziwe zarazem.

Świadectwem zmagania z ową różnorodnością zjawisk emocjonalnych jest cały szereg antynomicznych opisów, które w dość dowolny sposób były ekspozowane w różnych okresach dziejów kultury¹. I tak na przykład czasami uznaje się, że uczucia wpływają na naszą zdolność myślenia i poznawania, ale czasami przyjmuje się też, że także i one same mogą być przez sferę intelektualno–poznawczą modyfikowane, generowane i wygaszane. Z jednej strony trudno o bardziej wyrazisty przykład tego, co subiektywne, niż emocje, jednocześnie jednak, z drugiej strony, emocje są reakcją na to, co obiektywnie przydarza się podmiotowi w świecie. Czasami zdaje się, że emocje są ekspresją podmiotu i niczym więcej, czasami jednak wydają się właściwą reakcją na to, czego podmiot doznaje, a brak owej reakcji może świadczyć o jakimś stopniu upośledzenia². Niekiedy podmiot wydaje się biernym nośnikiem emocji, które niejako go dopadają jak choroba i na które nie ma wpływu³. Z drugiej jednak strony traktujemy je równie często jako wyraz cech wręcz definiujących indywidualną odrębność podmiotu i oczekujemy, że podmiot będzie je kształtował i kontrolował. Emocje jawią się jako coś radykalnie obcego, ślepa siła natury, jednocześnie jednak pozostają w najgłębszym sensie „nasze”, są niemal konstytutywną częścią naszej indywidualności, podmiotowości. Problem pasywności i aktywności wiedzie do dwóch kolejnych: problemu inte-

¹ Antynomie te wymienia i szeroko omawia R. de Sousa (*The Rationality of Emotion*, MIT Press 1990, s. 1–20).

² Reakcje emocjonalne, których brak w pewnych sytuacjach (a tym bardziej trwała do nich niezdolność) jest postrzegany jako swojego rodzaju dysfunkcja (także, a może przede wszystkim moralna) danej osoby, to np. żal, wzruszenie, sympatia, współczucie czy wreszcie miłość.

³ Z wizji podmiotu pozbawionego możliwości reakcji na dopadające go emocje, jego wymuszonej pasywności wywodzi się określenie „pasje”. Tego rodzaju konwencja opisu jest szeroko wykorzystywana od czasów starożytnych — można ją znaleźć np. u Homera, gdzie emocje są narzędziem, za pomocą którego bogowie oddziałują na ludzi (por. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002), w urywkach pism Demokryta z Abdery operującego metaforą uczucia jako choroby, jak i cztery wieki później u Seneki, który opisując uczucia posługuje się metaforami ognia czy morskiego prądu (por. np. M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton UP 1994).

gralności podmiotu doświadczającego różnorodnych i sprzecznych emocji i jednocześnie dążącego do zapanowania nad nimi oraz do problemu determinizmu i wolnej woli. Do wymienionych antynomii ujmowania emocji można zapewne dodać kilka innych, na przykład problem ich cielesno–umysłowej natury.

Orientację w tych rozlicznych antynomiach dotyczących emocji zapewniała właśnie, ukształtowana jeszcze w starożytności, a dominująca w nowożytnej filozofii moralnej, paradygmatyczna opozycja „rozum–emocje”. Nawet centralny dla nowożytnej filozofii moralnej spór racjonalistów z sentymentalistami nie dotyczył zasadności owej opozycji, ale tego, który z jej elementów należy uznać za dominujący. Racjoniści głosili, że z punktu widzenia filozofii moralnej sfera uczuć powinna zostać całkowicie zdominowana przez rozum, sentymentalisci natomiast przeciwnie: za nadrzędną uznawali rolę emocji. I te stanowiska zdradzają jednak pewną bezradność wobec tak różnorodnych odczuć dotyczących natury emocjonalności człowieka, co znajdowało swój wyraz w postaci różnorodnych form redukcjonizmu. Najbardziej radykalną z nich wybiera oczywiście racjonalizm, w ogóle eliminując jakiegokolwiek związek emocji ze sferą wartości moralnych⁴. Także zwolennicy sentymentalizmu zmuszeni są wskazać jakieś szczególne formy przeżyć emocjonalnych, które stają się punktem odniesienia dla ich koncepcji etycznych⁵.

W świetle tego, co zostało powiedziane powyżej, obecny nawrót do eudajmonizmu, inspirowanego koncepcjami antycznymi⁶, można uznać nie tyle za zwrot w kierunku irracjonalizmu w etyce, ile za wyraz potrzeby modyfikacji owego paradygmatu opartego na dychotomii „rozum–emocje”⁷. W zakresie koncepcji

⁴ Podstawowym przemawiającym za tym argumentem, do którego odwołuje się nowożytny racjonalizm, jest pewna wersja toposu bierności podmiotu wobec zewnętrznych emocji. Przekonanie o braku możliwości kontrolowania reakcji emocjonalnych przez podmiot wynika z przypisania im wyłącznie niższego, cielesnego, zjawiskowego charakteru i włączenie ich w sferę opisywaną przez deterministyczne prawa nauki. Jak widać, opozycja „rozum–emocje” została tu nałożona na opozycję „rozum–cielesność” oraz opozycję „autonomia–determinizm”.

⁵ W klasycznym sentymentalizmie XVII i XVIII wieku były to przede wszystkim uczucia życzliwości i sympatii, ale również uczucia egoistyczne (spór pomiędzy zwolennikami tych rozwiązań stał się, jak wiadomo, jednym z centralnych sporów w filozofii moralnej tego okresu). Elementy tego rodzaju redukcjonizmu możemy znaleźć także w tych typach intuicjonizmu emocjonalnego, które przyznają pewnym rodzajom reakcji emocjonalnych zdolność percepcji obiektywnych wartości moralnych.

⁶ Ten szeroki i zróżnicowany nurt określa się dziś ogólną nazwą „etyka cnót”.

⁷ Filozoficzna koncepcja racjonalności emocji rozwijana jest na szerszą skalę od końca lat osiemdziesiątych (np. R. de Sousa, *The Rationality of Emotion* (I wyd. 1987), P. Greenspan, *Emotions and Reasons* (I wyd. 1988), także teksty M. C. Nussbaum), choć prekursorskie prace odrzucające tradycyjne ujęcia emocji zaczęły się pojawiać na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, a najbardziej zasłużonym dla tego nurtu filozofem jest zapewne Rober C. Solomon, autor kilkunastu książek poświęconych problematyce uczuć (pierwsza to *The Passions*, 1976). Swoiste podsumowanie tych debat, także w kontekście interpretacji filozofii starożytnej, choć z wieloma nowatorskimi i — jak to zazwyczaj u tej autorki bywa — kontrowersyjnymi elementami, zawiera książka M. C. Nussbaum, *Uphelds of Thought. The Intelligence of Emotions* (Cambridge 2001).

człowieka modyfikacje dotyczą przede wszystkim dwóch kwestii. Po pierwsze, zmierza się do ujęcia emocji jako procesów w jakimś sensie racjonalnych i niezbędnych do właściwego funkcjonowania człowieka w świecie, uznając model beznamiętnego podmiotu moralnego nie za ideał, ale za obraz swoistego upośledzenia. Po drugie, niezbędne rozróżnienie emocji „właściwych” i „niewłaściwych” przeprowadza się w oparciu o przeświadczenie o zdolności człowieka do modyfikowania swoich stanów emocjonalnych, czyli tym samym odchodzi się od ujęcia emocji jako sił „zewnętrznych”, akcydentalnych w stosunku do autonomicznego podmiotu moralnego. Prowadzi to do złożonej koncepcji kształtowania dyspozycji emocjonalnych. Taki schemat można nazwać podwójnie holistycznym: po pierwsze, stara się całościowo ujmować różnorakie zdolności człowieka, po drugie stara się całościowo traktować sferę emocjonalną, odzegnując się od wszelkich form redukcjonizmu dokonywanego z uwagi na problematykę moralną⁸.

Podobne zmiany zaszły w ekspozowaniu dominujących intuicji moralnych. Akcentowanie rozumu siłą rzeczy prowadzi do skupienia uwagi na ogólnych zasadach, co w filozofii moralnej oznaczało koncentrowanie się na znalezieniu reguł moralnych o charakterze zbliżonym do matematycznych praw przyrody. Zmiana akcentów w obrębie filozofii człowieka spowodowała, że na pierwszym planie znalazły się teraz te intuicje dotyczące sfery wartości moralnych, które lepiej konwenują ze sferą emocjonalną. Taką intuicją jest intuicja związana z czymś, co można określić mianem poczucia moralnej satysfakcji.

I właśnie do próby analizy — siłą rzeczy jedynie skrótowo przedstawionej — tego rodzaju poczucia chciałbym się tu dalej ograniczyć.

Intuicja, od której etyka eudajmonistyczna — zarówno ta starożytna, jak i ta współczesna — rozpoczyna konstruowanie teorii etycznej, jest bardzo klarowna: bez względu na to, czym są wartości moralne i na czym polega ich realizowanie, filozofia moralna musi ostatecznie tak je opisać, by były one również akceptowalne na najbardziej podstawowej płaszczyźnie egzystencjalnej. Chodzi po prostu o to, że dążenie do realizowania wartości moralnych nigdy i w żadnym wypadku nie może ostatecznie prowadzić do poczucia życiowej klęski. Właściwe postawy moralne muszą zatem nie tylko wiązać się jakoś z obiektywnym sensem ludzkiego istnienia, ale także konkretny podmiot moralny musi być zdolny do subiektywnego odczuwania tych postaw jako elementu ostatecznego spełnienia swojego życia⁹. Tym samym poczucie moralnej satysfakcji, jakie podmiot musi odczuwać z powodu działań moralnie właściwych, nie może zostać przesunięte do psycho-

⁸ Pojęcia holistycznej koncepcji osobowości używam zasadniczo w sensie, w jakim wprowadził go Ch. Gill (*The Structural Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006), aby opisać stoicką koncepcję emocji jako stanów kognitywnych.

⁹ Kwestia ta jest szeroko komentowana w olbrzymiej już dziś literaturze poświęconej problematyce eudajmonii, choć zasadniczy nacisk kładzie się na problem wystarczalności cnoty do osiągnięcia szczęścia (por. np. Ph. Foot, *Natural Goodness*, Oxford 2001, zwł. s. 81–98; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999, zwł. s. 163–192).

logii moralności, ale musi stanowić trwały element opisu samej istoty podmiotu moralnego. Bez względu na to, jak opisujemy podmiot moralny i jak rozumiemy wartości moralne, musimy uwzględnić jakąś formę przeżycia moralnego zadowolenia tożsamego z poczuciem egzystencjalnego spełnienia, a więc musimy tak opisać ten podmiot, by był on do takiego przeżycia w ogóle zdolny. Podmiot musi po prostu móc doświadczać jakiejś formy poczucia moralnej satysfakcji. Zagadnienie to stanowi centralny element sporu o związek wartości moralnych ze szczęściem, które właśnie na poczuciu owej satysfakcji musi przynajmniej po części polegać. Ponieważ jednak kwestia szczęścia w filozofii moralnej jest co najmniej tak samo wieloznaczna, jak kwestia uczuć, by nie wzbudzać niepotrzebnie różnego rodzaju asocjacji i nie wprowadzać nowych wątków, w dalszej części pozostanę przy określeniu „poczucie satysfakcji moralnej”.

Jednym z klasycznych sposobów rozwiązania problemu konwencji wartości moralnych i poczucia satysfakcji podmiotu z ich realizowania polega na uznaniu owego stanu moralnej satysfakcji za zupełnie odrębny i wyjątkowy, nieporównywalny z innymi uczuciami stan przysługujący tylko i wyłącznie podmiotowi rozumianemu jako czysty podmiot moralny. Źródeł takiego rozwiązania doszukiwać się należy zapewne w Platonijskiej nauce o miłości, Arystotelesowskiej koncepcji kontemplacji oraz neoplatonijskiej koncepcji duszy, wykorzystywanych następnie w dziejach filozofii na bardzo różnorodne sposoby do oddania idei uczuć czyisto duchowych. O ile jednak obecność tego rodzaju wątków nie dziwi w myśli chrześcijańskiej wieków średnich, nowożytnym woluntaryzmie i mistycyzmie, zaskakujące może się wydawać, że na podobnej zasadzie problem poczucia moralnej satysfakcji usiłuje się rozwiązać również w teoriach etycznych o charakterze racjonalistycznym, na przykład u Kartezjusza i Kanta. Warto przyjrzeć się tym rozwiązaniom, ponieważ doskonale ilustrują one kłopoty, jakie w związku z problemem satysfakcji moralnej nieuchronnie się pojawiają.

Kartezjusz, jak wiadomo, uczucia uznawał co prawda za pewne właściwości duszy, ale pojawiające się ze względu na jej związki z ciałem¹⁰. Dusza nie może zatem bezpośrednio modyfikować uczuć, które — choć są jej stanami — wywoływane są jednak przez stany fizjologiczne, może jedynie wpływać na uczucia pośrednio, za pomocą innych wyobrażeń. Musi przy tym liczyć się jednak ze swoim oporem ciała wynikającym z czasowego charakteru procesów cielesnych będącego efektem krążenia tchnień życiowych w organizmie, a także uwzględnić swojego rodzaju polifoniczność procesów życiowych powodującą, że jednocześnie różne tchnienia oddziałują w szyszynce na duszę wywołując sprzeczne uczucia¹¹. Efektem tych procesów jest często brak adekwatności uczuć do sytuacji. Istotą panowania nad uczuciami musi być zatem odwołanie się do właściwych czynności duszy, czyli tego, co wiąże się bezpośrednio z jej intelektualnym cha-

¹⁰ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 82 (art. XXVII).

¹¹ *Ibidem*, s. 93, 95 (art. XLV, XLVII).

rakterem. Aby proces kontrolowania emocji mógł się urzeczywistnić, czynności intelektualne nie mogą być jednak niewłaściwe, muszą zatem polegać na „stałych i określonych zasadach dotyczących znajomości dobra i zła”¹². W ten sposób uczucia, które są pewnymi stanami umysłu, muszą zostać poddane kontroli tych stanów umysłu, na które ciało nie ma już bezpośredniego wpływu i które stanowią o autonomicznym charakterze duszy ludzkiej, czyli człowieka jako takiego. Podstawowym celem tej kontroli jest wyeliminowanie czynników przeszkadzających umysłowi w jego dążeniach poznawczych. W tym właśnie miejscu Kartezjusz uznaje jednak za stosowne dopełnić swoją koncepcję uczuć przez wskazanie uczuć „wyższych”, czyli takich, które nie są generowane przez procesy cielesne¹³, a zatem nie muszą być kontrolowane, lecz — jak można się domyślać — pojawiają się samorzutnie wtedy, gdy procesy poznawcze przebiegają należycie¹⁴. Uczuciem tym jest przyjemność związana z dążeniem do prawdy. Ponieważ jednak osobowe cechy człowieka (jego indywidualny charakter) określane są przez sposoby przeżywania uczuć niższych, „cielesnych”, uczucie epistemicznej przyjemności należy uznać za wyjątkowe uczucie przysługujące czystemu „ja” myślącemu ujętemu nie jako indywidualium, ale jako abstrakcyjny podmiot racjonalny. Można zatem, co prawda, powiedzieć, że podmiot taki odczuwa to, co ogólnie nazwalibyśmy satysfakcją moralną (w tym przypadku wiąże się ona z cnotą szlachetności — *la générosité* — czyli uczuciem szacunku do samego siebie, jaki ma człowiek wytrwale dążący do ustalenia prawdy, nawet wtedy, gdy jego wysiłki okazują się płonne¹⁵), ale zupełnie nie jest jasne ani w jaki sposób dusza może przeżywać pewne „poruszenia” po odrzuceniu odniesień do cielesności, ani jaki związek „poruszenia” te mają z indywidualnym podmiotem moralnym.

Podobny problem pojawia się w systemie etycznym Kanta. Pomimo zdecydowanie antyeudajmonistycznego charakteru swojej koncepcji, Kant dochodzi w pewnym momencie do przekonania, że podmiot żyjący zgodnie z obowiązkiem nie tylko zasługuje na uzyskanie najwyższego dobra, ale je rzeczywiście uzyska. To, że tak się stanie, jest dla Kanta tak oczywiste (co potwierdza tylko powszechność intuicji, od której wyszliśmy), że, aby to zagwarantować, postuluje nawet konieczność istnienia Boga. Dobrem tym jest coś, co Kant nazywa szczęściem. W sensie szerszym szczęście oznacza dla Kanta przyjemność związaną ze znajdowaniem się w pewnych stanach naturalnych (wraz z przekonaniem, że stany te będą trwałe)¹⁶, natomiast w sensie węższym, o który tutaj chodzi, szczęście to stan polegający na odczuciu, że „w całości jej [tj. istoty rozumnej — przyp. mój]

¹² Ibidem, s. 96 (art. XLVIII).

¹³ R. Decartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 49 (list XIII).

¹⁴ Jest to pewien wariant stale obecnego w filozofii emocji toposu, ujmującego uczucia wyższe jako uczucia pojawiające się samoczynnie i zawsze we właściwej formie wtedy, gdy podmiot znajduje się w stanie uznanym za właściwy z moralnego punktu widzenia.

¹⁵ R. Descartes, *Namiętności*, *op. cit.*, s. 166 (art. CLXI).

¹⁶ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 56.

istnienia wszystko wie dzie się zgodnie z [jej] życzeniem i wolą; polega ona [tj. szczęśliwość — przyp. mój] więc na zgodności natury z całkowitym celem jej istoty”¹⁷. Nawet jeśli uznamy, że szczęście w tym drugim znaczeniu ma sens idealny i odnosi się do poczucia spełnienia życia naturalnego jako całości, to i tak wypada uznać, że ten stan jest stanem uczuciowym, związanym ze skłonnościami, ponieważ inaczej Kant nie podkreślałby tak dobitnie, że nic w prawie moralnym nie określa konieczności „związku pomiędzy moralnością a proporcjonalną do niej szczęśliwością istoty należącej do świata”. Z kolei stan właściwy podmiotowi żyjącemu zgodnie z obowiązkiem, to stan cnoty rozumianej jako siła woli do działania zgodnie z nakazami rozumu, czyli stan, w którym podmiot uniezależnia się od skłonności (choć przy stałym zagrożeniu z ich strony)¹⁸. Na czym w takim razie miałyby polegać przyjemność związana z trwaniem w stanie, który cechuje się uniezależnieniem od pożądanego? Kant zdaje się sugerować, że człowiek kierujący się w swoim życiu prawem moralnym jako istota naturalna odczuwa przyjemność z tego, że jako podmiot moralny osiągnął stan niezależności od stanów afektywnych. Gdyby tak jednak było, podmiot powinien, zgodnie z określeniem szczęścia, chcieć trwać w takim stanie, a zatem powinien z uwagi na przyjemność dążyć do moralnej doskonałości. Ten rodzaj motywacji klóci się jednak zupełnie z ogólnym charakterem etyki Kanta. Jeśli zatem Kantowska koncepcja koincydencji szczęścia i cnoty ma być czymś więcej niż świadectwem nieokreślonych intuicji związanych z poczuciem satysfakcji moralnej, to zapewne należy w pełni cnotliwemu podmiotowi jako podmiotowi moralnemu, a nie jako istocie naturalnej, przypisać jakąś zdolność do przeżywania specyficznych stanów emocjonalnych, co z kolei oznaczałoby, że albo nie wszystkie stany emocjonalne mają charakter empiryczny, albo podmiot moralny od pewnych z nich nigdy nie może się uwolnić ostatecznie. Tak czy owak znów powracamy do jakiejś koncepcji uczuć wyższych.

Jak widać, rozwiązanie problemu poczucia satysfakcji moralnej poprzez odwołanie się do uczuć wyższych prowadzi do dwóch bardzo poważnych konsekwencji. Po pierwsze, zmusza do przyjęcia zupełnie innej struktury tego rodzaju przeżycia emocjonalnego — uczucia wyższe jawią się jako jakaś w istocie zupełnie nowa, empirycznie nieuchwytna, klasa doznań podmiotu, którą z klasą uczuć „zwykłych” łączy jedynie to, że obie odnoszą się do afektów. Jednak jedyne co możemy powiedzieć o tego rodzaju przeżyciach, jest to, że ich struktura jest całkowicie różna od struktury uczuć „zwykłych”, a przyjemność będąca ich komponentą, musi być zupełnie inną przyjemnością niż przyjemność związana ze zwykłymi uczuciami, choć niezmiernie trudno ją opisać wykraczając poza niewiele mówiące stwierdzenie, że jest to przyjemność „duchowa”. Po drugie, opis podmiotu moralnego, który uczuć tego rodzaju ma doznawać, nie pozostawia właściwie miejsca na takie doznania, ponieważ pozbawia podmiot nie tylko cech empirycznych, ale także cech

¹⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 1984, s. 201.

¹⁸ I. Kant, *Metafizyczna, op. cit.*, s. 63.

indywidualnych¹⁹. Zatem gdyby nawet tak rozumiana satysfakcja moralna mogła się urzeczywistnić, nie miałaby raczej charakteru doznania osobowego, osadzonego jakoś w poczuciu egzystencjalnej odrębności podmiotu moralnego²⁰. Wszystko to razem sprawia, że trudno koncepcję uczuć wyższych uznać za coś więcej niż jedynie za wyraz wiary, że podmiot doskonale moralny jest też podmiotem egzystencjalnie spełnionym i usatysfakcjonowanym. Nie należy się zatem dziwić, że zwolennicy tego swojego rodzaju okazjonalizmu nie widzą innego wyjścia, jak sięgnąć wprost do idei Boga jako ostatecznego gwaranta owej zbieżności.

Nie chcę w tym miejscu rozstrzygać, czy kłopoty racjonalizmu z wytłumaczeniem kwestii poczucia satysfakcji moralnej muszą prowadzić do przyjęcia, że wartości moralne ostatecznie redukują się do pewnych przeżyć podmiotu, a nawet że są po prostu tożsame z samym przeżyciem owego zadowolenia, ku czemu — jak wiadomo — skłania się etyka eudajmonistyczna. Interesuje mnie tu inny problem: jaka musi być struktura podmiotu moralnego, by w ogóle mógł tego rodzaju doznań doświadczać. Przykład racjonalizmu wyraźnie wskazuje, że koncepcja uczuć szczególnych, „duchowych”, w gruncie rzeczy nic nie wyjaśnia, a jedynie przesuwając problem na poziom, na którym ulega on zupełnemu rozmyciu. Jeśli zatem chcemy znaleźć jakieś bardziej adekwatne rozwiązanie, to musimy przyjąć, że podmiot moralny posiada takie same zdolności do przeżywania uczuć, jak podmiot empiryczny: poczucie satysfakcji moralnej musi mieć tę samą naturę, co inne stany uczuciowe. Musimy zatem sięgnąć teraz po taką koncepcję emocji, która pozwoli na lepsze wyjaśnienie specyfiki poczucia moralnej satysfakcji bez jednoczesnego nadawania temu poczuciu cech wyjątkowości. Jak już wspomniałem wyżej, taką teorią w przekonaniu części współczesnych etyków jest kognitywna teoria emocji.

Skrótowe przedstawienie kognitywnej teorii emocji obarczone jest sporym ryzykiem, ponieważ ani wśród odwołujących się do niej etyków, ani nawet wśród rozwijających ją psychologów nie ma pełnej zgody poglądów na zjawiska emocjonalne. Przedstawioną poniżej charakterystykę tej teorii należy zatem traktować jako opis swojego rodzaju jądra różnych współczesnych stanowisk badawczych i różnych teorii filozoficznych na temat emocji²¹.

¹⁹ Jest to typowy zarzut w stosunku do deontologizmu i konsekwencjalizmu stawiany przez ich przeciwników — najdobitniej został on sformułowany przez B. Williamsa.

²⁰ W tradycyjnych ujęciach najsilniejsze uczucia duchowe mają tak silny charakter uniwersalistyczny, że niekiedy prowadzą wręcz do zatarcia odrębności podmiotów. Szczególnie widać to na przykładzie pojęcia miłości i to zarówno tej erotycznej, jak i mistycznej.

²¹ Przedstawione zestawienie opiera się na ujęciach podręcznikowych, tak aby uchwycić te cechy, które nabrały już charakteru paradygmatycznego (K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, przeł. J. Radzicki, J. Suchecki, WN PWN 2002; J. Strelau (red.), *Psychologia*, t. II, Gdańsk 2003; P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji*, przeł. zespół, Gdańsk 2000; M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Psychologia emocji*, przeł. zespół, Gdańsk 2005, ze szczególnym uwzględnieniem tekstów R. Lazarusa i N. Frijdy zawartych w powyższych wyborach oraz tekstu: N. Frijda, „Emotions as Motivational States”, *European Review of Philosophy*, 5: „Emotion and Action”, 2002).

Ogólnie rzecz biorąc, emocje są uznawane w ramach tego ujęcia za procesy, które stanowią wynik specyficznej relacji między podmiotem i otoczeniem, a kształt owej relacji wyznaczają działania poznawcze, zaradcze i motywacyjne, które ukierunkowują podmiot na istotne właściwości otoczenia. Najważniejsze elementy tego ujęcia można przedstawić w kilku ogólnych tezach, co nie oznacza oczywiście, że wszyscy zwolennicy kognitywnej teorii emocji w pełni zaaprobowaliby te tezy bez dalszych doprecyzowań.

(1) *Emocje to stany złożone.* Emocje to obiektywnie zachodzący proces psychologiczny o dużym stopniu złożoności, obejmujący przede wszystkim elementy percepcji, ekspresji, reakcji fizjologicznych, działań i zachowań komunikacyjnych. Elementy poznawcze, wartościujące i afektywne są silnie współzależne i wspólnie przejawiają się w procesach emocjonalnych.

(2) *Emocje można podzielić na podstawowe i pochodne.* Można wyróżnić kilka procesów emocjonalnych o charakterze podstawowym, np. radość, smutek, złość, strach, wstręt, zdziwienie, wstyd. Procesy takie ujawniają się niezależnie od czynników kulturowych. Pozostałe emocje to silnie uwarunkowane kulturowo całe kompleksy emocji podstawowych lub ich podkategorie.

(3) *Emocje mają charakter funkcjonalny.* Emocje mają trwałą wartość przystosowawczą i są użyteczne z uwagi na zaspokajanie podstawowych potrzeb organizmu, pełnią centralną rolę ze względu na konieczność działania podmiotu w warunkach niepewności, uzależnienia od działań innych członków wspólnoty, a także wspólnotowego charakteru wiedzy niezbędnej do zaspokojenia elementarnych potrzeb jednostki. Ich podstawowa funkcja polega na ukierunkowywaniu procesów poznawczych poprzez dostarczanie bodźców do przesunięcia uwagi podmiotu z jednego obiektu na inny, umożliwienie uprzywilejowanego dostępu do ważnych elementów utrwalonych w pamięci i oddziaływanie na procesy myślenia, a także dostarczanie informacji na temat aktualnego stanu podmiotu jemu samemu, jak i — poprzez ekspresję emocji — jego otoczeniu.

(4) *Emocje związane są z oceną poznawczą.* Reakcję emocjonalną inicjuje rozbudowana ocena poznawcza, w której wraz z rozpoznaniem sytuacji dokonuje się równoczesna waloryzacja tej sytuacji z punktu widzenia bardzo szeroko rozumianych celów podmiotu, co prowadzi do ustalenia pierwszeństwa przetwarzania informacji, koncentracji uwagi i wyboru schematu działania. Integralnym elementem emocji jest element kontroli związany z oceną skutków możliwych do podjęcia działań.

(5) *Emocje pełnią funkcję motywacyjną.* Proces emocjonalny motywuje do działania, co oznacza, że prowadzi do wyboru schematu działania z uwagi na cele podmiotu, czyli jego pragnienia.

(6) *Emocje mogą mieć różny stopień intensywności.* Intensywność emocji zwiększa się wraz z obserwowanymi lub spodziewanymi zmianami, dlatego też emocje potęgują się w sytuacji zaskoczenia lub niepewności.

(7) *Procesy emocjonalne mają bardzo różnorodny charakter temporalny.* Odróżnić należy przede wszystkim stosunkowo krótkotrwałe emocje dające się zwerbalizować, nastroje oraz predyspozycje do przeżywania pewnych stanów emocjonalnych składające się na trwałe cechy osobowości. Podmiot może w danym momencie nie przeżywać żadnych emocji krótkotrwałych, raczej jednak nie może nie znajdować się w jakimś nastroju, z istoty natomiast musi posiadać pewne dyspozycje do reakcji emocjonalnych.

Jak odwołując się do takiego opisu emocjonalnej natury człowieka można opisać satysfakcję moralną? Rozpocznijmy od ostatniego rozróżnienia emocji, nastrojów i dyspozycji. W ramach przedstawionej teorii emocji, cecha dyspozycyjna stale usposabia podmiot do pewnego rodzaju modyfikacji wybranych typów procesów poznawczych²², czyli określa, jakie elementy konkretnej sytuacji zostaną uznane za ważne. Decyduje zatem o przebiegu oceny poznawczej, a w konsekwencji o obraniu schematu działania. Dyspozycja to zatem cecha osobowości — ukształtowana we wczesnym okresie życia trwa przez bardzo długie okresy lub nawet już nigdy nie ulega zmianie, sprawiając, że specyficzne reakcje emocjonalne (a tym samym poznawczo–motywacyjne) podmiotu powtarzają się w podobnych sytuacjach. Wraz z innymi tego typu cechami nadaje ona podmiotowi odrębny charakter emocjonalny, który składa się na osobowość. Ta z kolei, pomimo zasadniczo stałej struktury, może jednak podlegać przeobrażeniom, w tym także świadomemu formowaniu przez podmiot²³. W tych kategoriach niewiele jednak możemy powiedzieć o samym przeżyciu poczucia moralnej satysfakcji, zwłaszcza że przypisanie go pewnej trwałej dyspozycji wyraźnie ograniczyłoby jego moralny sens. Przeżycie to nie tyle powinno wynikać bezpośrednio z jakiejś dyspozycji, ile raczej powinno wiązać się z pewnymi dyspozycjami do przeżywania innych emocji (jak chce klasyczna koncepcja cnoty). Satysfakcja moralna to zatem pewne uczucie lub pewien nastrój. Niestety rozróżnienie pomiędzy tymi stanami wymyka się empirycznym ustaleniom i w dużej mierze ma charakter arbitralny, ponieważ kryterium temporalne pobudzenia emocjonalnego jest tu wyjątkowo nieprecyzyjne — bez problemu można na przykład wskazać przypadki długotrwałych emocji werbalizowalnych i krótkotrwałych nastrojów. Ponieważ w *affective science* panuje dziś przede wszystkim perspektywa funkcjonalna (teza 3), jednym z kryteriów pozwalających odróżnić emocje i nastroje może być odwołanie się do różnych pełnionych przez nie funkcji. Część badaczy przyjmuje, że emocje modulują i selekcionują działania, nastroje natomiast czynności poznawcze — nastrój zmienia sposób przetwarzania treści poznawczych, na przykład po-

²² Równie dobrze modyfikacja ta może dotyczyć wszystkich procesów poznawczych: trudno stwierdzić, czy na przykład odwaga osoby (rozumiana jako cecha) wpływa na wszystkie procesy poznawcze tej osoby, czy tylko na niektóre. Choć nie potrafię powiedzieć, jakie jest w tej kwestii stanowisko poszczególnych badaczy, przypuszczam, że i w tym punkcie nie jest ono jednolite.

²³ J. Strelau (red.), *Psychologia*, *op. cit.*, s. 343, K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, *op. cit.*, s. 124–131.

przez zmianę dostępności danych pamięciowych, wpływanie na treść sądów oraz zmiany progów pobudzania²⁴. Kolejna różnica pomiędzy emocjami a nastrojami wiąże się z ich wewnętrznym zróżnicowaniem. Bez wątplenia możemy przeżywać kilka, a może nawet kilkanaście rodzajów emocji, w przypadku nastrojów natomiast wyraźnie różnicują się tylko dwa: nastrój pozytywny i negatywny, choć możliwe, że o różnym, bardziej szczegółowym zabarwieniu²⁵. Dalej, niewątpliwie możemy w danym momencie nie przeżywać żadnej emocji, istnieją natomiast dobre racje, by uznać, że zawsze jednak jesteśmy w pewnym nastroju. Jeśli rzeczywiście nie możemy nie posiadać nastroju, to znaczy, że przeżywamy jedynie jego fluktuacje, emocje natomiast byłyby „chwilowymi perturbacjami pojawiającymi się na tle nastrojów”²⁶. Nastrój, w przeciwieństwie do emocji, wydaje się stanem nieintencjonalnym²⁷, ale należy raczej uznać, że nastrój także nakierowany jest na pewne obiekty, tyle tylko, że owe obiekty są znacznie bardziej ogólne, a nastroje (w przeciwieństwie do emocji) nie generują gotowości do działania związanego wyraźnie z tego rodzaju obiektem. Obiekty, które wchodzi tu w grę, to „życie”, „suma doświadczeń” „świat jako całość” (N. Frijda) czy „egzystencjalne tło życia” (R. Lazarus).

Zastanówmy się, jakie rozstrzygnięcia teoretyczne należałoby przyjąć, by uznać, że satysfakcja moralna to rodzaj nastroju. Rozpocznijmy od bardziej szczegółowego określenia, jak należy rozumieć obiekt, na który nakierowany jest nastrój, bowiem na „sumę doświadczeń” czy też na „egzystencjalne tło życia” mogą się składać bardzo różne elementy. Tradycyjna nauka o szczęściu wskazuje na przykład, że istotnym jego elementem mogą być różnego rodzaju dobra zewnętrzne, które albo niekoniecznie trzeba uznawać za wyłącznie losowe (na przykład zamożność będącą efektem pracowitości), albo które — pomimo całej swej przypadkowości z punktu widzenia losów jednostki — trudno uznać za łatwe do pominięcia (na przykład zdrowie czy przywilej życia w okresie pokoju i rozwoju ekonomicznego swojej wspólnoty). Trudno zakładać, że osoba zaradna, zdrowa i żyjąca w pomyślnych czasach nie może czuć jakiegoś rodzaju życiowej satysfakcji nawet wtedy, kiedy nie dochowuje standardów moralnych. Mówiąc o poczuciu satysfakcji moralnej musimy mieć zatem wyraźnie coś innego na myśli. Raczej chodzi tu o względnie stałe, wartościujące przeżycie emocjonalne skierowane na własną aktywność podmiotu. Aktywność ta musi jednak być ujęta całościowo, nie może zatem obejmować, na przykład, tylko własnej zaradności, dokonania intelektualnych czy relacji z ukochaną osobą, ale musi odnosić się niejako do sumy wszelkich życiowych działań.

²⁴ P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji, op. cit.*, s. 51 (uwagi R. J. Davidsona), s. 60 (uwagi N. Frijdy).

²⁵ Niektórzy badacze skłaniają się jednak, by wyróżniać nastroje bardziej szczegółowe, np. „lękliwość”.

²⁶ P. Ekman, J. Davidson (red.), *Natura emocji, op. cit.*, s. 51 (uwagi R. J. Davidsona).

²⁷ Ibidem, s. 57 (uwagi N. Frijdy).

Jak jednak według jednego kryterium zbilansować to, co jest tak różnorodne? Odpowiedź, której udzielają na to pytanie eudajmoniści, wskazuje na te elementy naszych działań, które są związane z emocjonalnymi reakcjami na przeróżne sytuacje życiowe: życiowy bilans, o który tu chodzi, ma opierać się na standardach przeżyć emocjonalnych, czyli cnotach. Innymi słowy, obiektem nastroju, o który nam tu chodzi, byłyby własne dyspozycje podmiotu do przeżywania niedających się wyeliminować (ponieważ w ogóle niezbędnych do reagowania na otoczenie i do działania) reakcji emocjonalnych, które spełniają także funkcje poznawcze i motywacyjne. W jakiej skali bilans ten powinien się dokonać? Najpopularniejsza odpowiedź brzmi: w skali całego życia. Ponieważ jednak trudno sobie wyobrazić, jaki sens miałoby porównywanie na przykład dawnych dyspozycji z dyspozycjami aktualnymi, ujmowanie całości życia nie może polegać na bilansowaniu oderwanych od siebie zdarzeń i sytuacji, ale musi zostać poprzedzone pewnym uporządkowaniem życia jako celowego procesu. Zwolennicy współczesnych wersji etyk eudajmonistycznych sięgają w tym miejscu po tzw. narracyjną teorię podmiotu²⁸. Obiektem nastroju, o który nam tu chodzi, byłyby zatem własne dyspozycje podmiotu do przeżywania emocji, weryfikowane poprzez analizowanie głównych linii rozwojowych swojego życia²⁹. Może się oczywiście zdarzyć — choć są to zapewne sytuacje rzadkie — że pewne pojedyncze działanie (na przykład jednorazowy akt wyjątkowej dzielności lub podłości) uzyska w takim bilansie szczególne znaczenie (jak na przykład miało to miejsce w przypadku Lorda Jima). Jednak nawet wtedy można założyć, że w istocie nie chodzi o owo konkretne zdarzenie, ale o określenie stopnia własnego rozwoju wewnętrznego w ciągu życia w odniesieniu do tego dominującego w obrazie życia zdarzenia, a nie — jak dzieje się to zazwyczaj — w stosunku do sumy drobnych zdarzeń obrazujących wielorakie aspekty naszych postaw. Ogólnie można zatem stwierdzić, że obiektem poczucia satysfakcji moralnej podmiotu byłaby jego własna konstrukcja poznawczo-motywacyjno-ewaluatywna ujęta jako proces doskonalenia reakcji z uwagi na całościowo ujęte cele podmiotu.

Prezentowane rozumienie poczucia moralnej satysfakcji musiałoby jednak dopuścić, że człowiek może przeżywać wiele nastrojów jednocześnie, np. pozytywny nastrój związany z życiową pomyślnością i negatywny nastrój związany z własnymi postawami (nie mówiąc o chwilowych nastrojach związanych na przykład z aktualną sytuacją życiową). W istocie, często mamy poczucie tego rodzaju we-

²⁸ Narracyjna teoria podmiotu to teoria dominująca wśród współczesnych krytyków klasycznego deontologizmu i konsekwencjalizmu. Odwołują się do niej tacy filozofowie jak A. MacIntyre, Ch. Taylor, M. C. Nussbaum, choć jest też przedmiotem studiów psychologicznych (por. np. J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk 2002).

²⁹ Nie da się wykluczyć, że wzorce analizy tych linii — czyli wzorce życiowych narracji — mają jakieś uwarunkowania kulturowe, choć zwolennicy etyki eudajmonistycznej wierzą (i starają się to wykazać), że raczej zakorzenione są one w obiektywnych potrzebach i celach człowieka, czyli w jego „naturze”.

wnętrznego rozedrgania (fluktuacji nastroju), nie ma zatem chyba nic niedorzecznego w dopuszczeniu możliwości równoczesnego przeżywania (czy też nakładania się na siebie) wielu nastrojów, pod warunkiem jednak, że poczucie satysfakcji moralnej uznamy ostatecznie za nastrój dominujący. Założenie to może być prawdziwe tylko wtedy, kiedy uznamy, że podmiot faktycznie dostrzega wagę celów podstawowych. Czy tak jest rzeczywiście, zależy od tego, jak będziemy rozumieć całościowe cele podmiotu. Aby to wyjaśnić, znów musimy wyjść poza kognitywną teorię emocji i powrócić do narracyjnej teorii podmiotu. W przypadku kognitywnej teorii emocji osobowość to zespół dyspozycji emocjonalnych czyli poznawczo–motywacyjno–ewaluatywnych. Narracyjna teoria podmiotu przyjmuje, że w każdym momencie swojego życia podmiot dąży do utrzymania spójnego obrazu siebie i swojej życiowej aktywności, czyli spójnej narracji obejmującej swoje życie. Spójność ta jest możliwa do osiągnięcia w pełni tylko poprzez uzyskanie szczególnej struktury wewnętrznej, a zatem dążenie do niej staje się podstawowym celem życiowym podmiotu. Jedynym możliwym kryterium jej zaistnienia jest kryterium pełnej wewnętrznej integralności, czyli spójności dyspozycji emocjonalnych, co w klasycznej etyce eudajmonistycznej znajduje wyraz w nauce o jedności cnót³⁰. Poczucie moralnej satysfakcji to zatem nastrój, którego idealnym punktem odniesienia jest zintegrowana osobowość.

W stosunku do przedstawionej koncepcji poczucia satysfakcji moralnej można postawić dwa bardzo poważne zarzuty. Po pierwsze, nie wydaje się, by można jej bronić bez popadania jednocześnie w jakąś formę redukcjonizmu sprowadzającego wartości moralne do stanów psychologicznych, ponieważ wyraźnie widać, że poczucie *moralnej* satysfakcji wiąże się z pewnymi stanami emocjonalnymi, z których następnie wynikają właściwe działania. Współcześni etycy nawiązujący do etyki eudajmonistycznej mają tego pełną świadomość, choć starają się wykazać, że konieczny w tym wypadku redukcjonizm nie ma tych cech tradycyjnego naturalizmu, które sprawiały, że był podatny na klasyczne kontrargumenty. Po drugie, kluczowa dla tego ujęcia idea zintegrowanej osobowości nie jest w żaden sposób weryfikowalna i w gruncie rzeczy pełni w etyce eudajmonistycznej analogiczną rolę, jak w przypadku racjonalizmu teza o idealnym skorelowaniu realizacji wartości moralnych z poczuciem moralnej satysfakcji.

O ile pierwszy z tych zarzutów ma charakter tak fundamentalny, że trudno tu z nim polemizować, drugiemu warto poświęcić jeszcze nieco uwagi. Co prawda bowiem teza o integralności wewnętrznej rzeczywiście bardziej wyraża nasze nadzieje, niż coś opisuje, jednak w stosunku do tezy o koincydencji ma kilka poważnych zalet. Po pierwsze, odwołuje się do spójnej koncepcji podmiotu, ponieważ nie przeciwstawia sfery racjonalności sferze emocjonalności. Po drugie, nie różnicuje uczuć jakościowo dzieląc je na „niższe”, o charakterze cielesnym, oraz

³⁰ Warto przypomnieć, że arystotelesowska teza o jedności cnót nie jest tożsama ze stoicką tezą o istnieniu tylko i wyłączniej jednej cnoty.

„wyższe”, o charakterze duchowym, lecz opiera na ciągłym przejściu od emocji do nastrojów, a oba te stany mają zasadniczo ten sam charakter. Po trzecie wreszcie, według przedstawionej koncepcji wystąpienie poczucia satysfakcji moralnej nie wymaga spełnienia warunku idealnej integralności, ponieważ jego przedmiotem jest jedynie dynamiczny proces przekształcania własnej osobowości i dążenia do tego stanu. W przypadku ujęcia racjonalistycznego natomiast poczucie to może się pojawić tylko wtedy, gdy podmiotowi uda się zrealizować ideał moralnej doskonałości, co z góry przesądza, że rzeczywiście odczuwane przez nas stany tego rodzaju są w istocie z moralnego punktu widzenia pozorne. Choć idea niemożliwej do przewyciężenia w doczesnym życiu niedoskonałości moralnej zawsze była trwałym elementem filozofii moralnej, nie ma chyba powodu, by podobnie traktować poczucie życiowego spełnienia. Wszystko to sprawia, że ujęcie poczucia moralnej satysfakcji jako nastroju wydaje się znacznie bardziej zdroworozsądkowe i znacznie bardziej elastyczne niż wizja duchowo-racjonalnego uczucia doznawanego przez abstrakcyjny podmiot moralny. A skoro wykorzystany tu kompleks pojęć lepiej tłumaczy tak podstawową intuicję moralną, jaką jest satysfakcja z własnej życiowej aktywności w jej najgłębszym sensie, to może warto próbować testować go także w odniesieniu do innej problematyki etycznej.

The Feeling of Moral Satisfaction

This paper is an attempt to find an adequate explanation, in terms of ethical theory, of an emotional state that I define as “a feeling of moral satisfaction.” I understand this feeling as an emotional state that stems from the identification by the subject of his or her realisation of moral values with a subjective perception of fulfilling his or her own life rather than mere realisation of an objective sense of human life. The main issue thus concerns the way of such a description of the moral subject that would take account of his or her ability to experience such emotional states. The traditional approaches in rationalist ethics (e.g. Descartes, Kant) rely on the concept of the so-called higher or spiritual emotions; however, this concept is inconsistent. This is why I draw on that of *eudaimonia* and propose to understand the “feeling of moral satisfaction” as a mood the object of which is one’s own cognitive-motivational-evaluative construct seen as a process of perfecting reaction to the subject’s aims in their entirety.